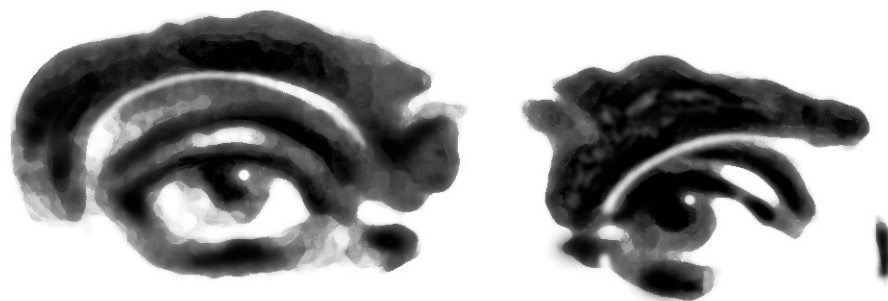


Alessandro D'Aloia e Giulio Trapanese

# Gramsci

L'elemento del culturale nella lotta anticapitalistica di oggi



edizioni  
Città future

01



Alessandro D'Aloia e Giulio Trapanese

Gramsci

L'elemento del culturale nella lotta anticapitalistica di oggi

Città future

Le pubblicazioni *Città Future* sono liberamente fruibili, nella forma che il lettore ritenga più opportuna, tuttavia tale libertà di fruizione è ovviamente legata all'uso personale e giammai all'eventuale scopo di lucro.

Nel caso si riportino citazioni del testo sarà certamente gradita la contestuale citazione della fonte.

Edizioni Città Future

n. 1

2010

[www.cittafuture.org](http://www.cittafuture.org)  
[redazione@cittafuture.org](mailto:redazione@cittafuture.org)

## Indice

### V *Introduzione*

Gramsci. L'elemento del culturale nella lotta anticapitalistica di oggi

### Capitolo Primo. *Libertà e storia in Gramsci*

Giulio Trapanese

- 3 1.1 «*Storicismo assoluto*»
- 14 1.2 *Sulla «Storia a disegno»*
- 22 1.3 *Senso comune, egemonie di valori, autocoscienza storica*
- 32 1.4 *Appendice su americanismo, individualità e soggettività*
- 38 Bibliografia capitolo primo

### Capitolo Secondo. *Note sui quaderni di Gramsci*

Alessandro D'Aloia

- 39 2. *Premessa*
- 50 2.1 *Il partito*
- 54 2.2 *Il fascismo*
- 56 2.3 *I mass media*
- 57 2.4 *Il trasformismo politico*
- 61 2.5 *Il leaderismo*
- 62 2.6 *La guerra di posizione*
- 67 2.7 *La struttura e la sovrastruttura*
- 69 2.8 *Il potere (la post-ideologia è solo la nuova forma dell'ideologia borghese)*

77 *Intertesto*

79 2.9 *I rapporti di forza*

83 2.10 *La rivoluzione passiva*

87 2.11 *L'americanismo*

92 *Bibliografia capitolo secondo*

## Introduzione

### **L'elemento del culturale nella lotta anticapitalistica di oggi**

La storia nel Novecento, in un certo senso, si è andata complicando. La comparsa, nei decenni che hanno preceduto l'inizio del ventesimo secolo, delle contraddizioni centrali dello sviluppo della civiltà del capitalismo, si è avvolta progressivamente, nel corso di questo secolo, sempre più in un manto di indeterminazione dei suoi elementi oggettivi, e di confusione nel ruolo degli elementi soggettivi. Sulla base di questa percezione, aver attraversato lo studio di Gramsci per noi ha significato anzitutto andare incontro a questo tempo, il tempo, cioè, contemporaneamente di cristallizzazione su scala internazionale delle nuove contraddizioni sociali tipiche del capitalismo e, insieme, della loro assunzione d'una forma nuova rispetto al loro sorgere. Ha significato, quindi, legarsi ad un pensiero politico, quello di Gramsci, fondato tanto su radici profonde quanto in grado di guardare al di là di sé, verso il nuovo appena sul punto di apparire. In modo così, infine, di esprimere, da un lato, la riflessione politica all'interno d'una visione filosofica articolata della realtà, dall'altra, considerare il marxismo come l'apice di un movimento culturale di più ampio respiro e non circoscritto alla sola analisi economica della natura dell'economia capitalistica.

1) D'altra parte, chissà se Marx avrebbe riscritto, infatti, oggi quello che al tempo dei suoi primi scritti, negli anni '40, scrisse riguardo alla necessità del superamento della filosofia in quanto tale. Se avrebbe usato gli stessi termini categorici presenti, ad esempio, nell'ultima delle Tesi su Feuerbach, o in una delle tante pagine della Sacra famiglia scritte insieme con Engels, e lasciate poi inedite. Quanto possiamo dire noi, al principio del ventunesimo secolo, è che la filosofia ha assunto un tutt'altro ruolo e funzione sociale rispetto ad allora, al tempo di Marx e Engels. Da regina delle scienze, al centro degli studi di qualsiasi formazione umanistica, essa è divenuta scienza accademica fra le altre, semplice corso universitario all'interno della cornice della deriva più generale della specializzazione dei saperi e nella loro frammentazione in teorie parziali. Marx dalla sua, nella seconda prefazione all'edizione del primo libro del Capitale aveva confessato che di fronte alla filosofia dei nuovi tempi, egli stesso s'era sentito di riconsiderare la sua posizione nei confronti di Hegel, autorità filosofica par excellence in Germania, al punto di "civettare" con lui nell'esposizione di alcuni passaggi circa il metodo dialettico nelle pagine del Capitale. La distanza d'un paio di generazioni che separavano Hegel da Marx, infatti, non era equivalente, dal punto di vista storico effettivo, al tempo che distanziò Marx dai suoi successori più

immediati, per quello che riguardava il ruolo della formazione filosofica e il livello di questo tipo di discussione negli ambienti politici. Il corso dei tempi macinava assai veloce in altra direzione. Per quello che riguarda più da vicino noi, il nostro tempo, e questo breve scritto, bisognerebbe trovare quindi il modo di riflettere su questo e su quanto tali trasformazioni abbiano a che fare anche con la situazione politica attuale italiana ed europea, nel carattere di indifferenziazione dei contenuti politici reali dei diversi partiti riconosciuti dalle masse e della mancanza apparente di alternativa ai criteri presenti di direzione della società, in particolar modo dopo lo spartiacque dell'89.

Quanto, in tutto questo, possa averci a che fare un nuovo rapporto venutosi a creare fra filosofia e cultura in genere e politica, e fra teoria politica e politica in quanto azione; infine, fra la percezione comune della politica, e la natura, invece, propria della politica.

In questo senso, se ha una ragione scrivere di Gramsci, invece, è perché in Gramsci noi ritroviamo una sensibilità filosofica autentica e nella sua scrittura eroica dei Quaderni un tentativo di sistematizzazione di spunti e riflessioni tutti provenienti dalla considerazione del marxismo come d'una filosofia autonoma e degna d'essere approfondita di pari passo al progredire degli eventi storici. Il pensiero di Marx in Gramsci non è stravolto come visione sociologica della composizione sociale in classi né irrigidito nel suo carattere di analisi dell'economia del capitale; piuttosto è preso in quanto filosofia capace di approfondire i diversi aspetti del reale, non mancando alla prova della loro unificazione complessiva. Una filosofia che si sofferma sulle relazioni economiche perché riconosce come nella società borghese siano queste le relazioni sociali dominanti sulle altre sfere della vita, ma che, per l'appunto, non sopprime queste ultime come apparenze semplicemente illusorie delle altre, quelle vere, che ne sarebbero alla base. Un pensiero filosofico che non pretende che l'egoismo caratterizzante le relazioni sociali nel regime capitalistico sia un tratto fisso della natura umana, ma che s'è messo alla prova a delineare nel concreto la possibilità sociale della penetrazione d'una maggiore razionalità nell'organizzazione della vita umana. Della filosofia, infatti, scrive Gramsci, abbiamo bisogno perché abbiamo bisogno del marxismo per la trasformazione della società esistente; e abbiamo bisogno del marxismo perché abbiamo bisogno d'una visione filosofica organica degli aspetti della realtà e della vita dell'uomo se pretendiamo di immaginare il rivoluzionamento dei rapporti sociali del presente.

Insomma noi, invece, abbiamo bisogno ancora di Gramsci, perché Gramsci ha provato fino alla fine a porre il tema della rivoluzione come questione totale del rivolgimento dei rapporti sociali, e per questo, ha sempre scostato dalla sua analisi qualsiasi dogmatismo, anche, e soprattutto, da parte comunista e marxista. È andato, nei Quaderni soprattutto, alla radice della questione della lotta politica in Italia nei primi decenni del Novecento, e insieme con questo, dal lato della teoria, alla radice del pensiero di Marx, nel cuore delle contraddizioni a cui Marx stesso si trovava di fronte nel momento in cui veniva a trovare nei suoi scritti una soluzione



dal punto di vista filosofico alternativa ai suoi predecessori. E, infine, non ha mai chiuso i suoi interessi ad un ramo specifico della cultura, o, peggio ancora, al solo marxismo, come scienza autosufficiente e rivelatrice, ma ha posto anche quest'ultima nella sua storia, nella tradizione di pensiero della filosofia tedesca da cui proveniva, nel dissidio teorico da cui sorgeva e in virtù del quale è emersa come una posizione autenticamente differente e incisiva nel concreto nel corso reale della storia umana. Ha storicizzato lo stesso marxismo, rendendo così un favore alla storia e, insieme, al marxismo.

2) I due testi che sono qui legati in questo breve lavoro provano a cogliere alcuni di questi punti, a metterli in relazione diretta con i testi di Gramsci, con il contesto in cui furono scritti e creduti necessari, e soprattutto, a legarli rispetto alla nostra vita e al nostro problema storico attuale.

Entrambi sono delle note ad alcuni passi dei Quaderni, ben circoscritti, ma altrettanto generali per il loro valore nel discorso gramsciano complessivo. Il primo riguarda alcuni temi più propriamente della filosofia secondo Gramsci, del suo rapporto con il pensiero di Marx, il tema della storia come dimensione necessaria alla comprensione di ogni fatto umano, quello della possibilità di ritrovamento di una logica nel corso storico, il confronto di Gramsci su questo tema con Croce, e in particolare, infine, la questione dell'egemonia come necessità rivoluzionaria della formazione di un nuovo senso comune della vita da parte delle masse. Si parte dal tema di cosa sia materialismo in filosofia, e in particolare, chiaramente, di cosa possa significare questo nella filosofia della praxis, vale a dire il marxismo. Se materialismo sia in qualche modo una variante del materialismo tradizionale di antica tradizione, iniziando dai Greci passando per i francesi del diciottesimo secolo, o se abbia invece a che fare con la tradizione diversa e assai più ampia, per lo più trascurata dal marxismo del primo Novecento, e non solo, del filone della filosofia tedesca – nelle parole di Gramsci – antispiritualista e soprattutto immanentistica e panteistica. E, ancora, se quindi, il fondamento del pensiero filosofico di Marx, sempre che si accetti di dare ancora credito alla filosofia come categoria e di annoverare Marx tra i filosofi, non sarebbe l'irriducibile elemento materiale alla base della natura in genere e a quella del bisogno umano, in particolare, ma, invece, l'attività umana nel suo complesso come sorgente di ogni relazione sociale possibile.

Il punto, sotteso a queste riflessioni contenute nello scritto, è quindi provare a stabilire che senso ha oggi una rivendicazione materialista in filosofia a fronte dell'analisi sociale e politica della fase contemporanea dello sviluppo della società in quanto fondata sul sistema di produzione capitalistico; se e quale senso ha oggi estendere il marxismo all'analisi della società nel suo complesso e non solo alla particolarità economica del capitalismo nel nostro tempo; e - passando dalla prima parte al resto di questo primo contributo - se ammettere un destino nella storia umana contenuto all'interno già di essa trova una corrispondenza con l'evoluzione delle situazioni negli ultimi decenni, e come, soprattutto, il tema

dell'egemonia possa ancora trovare il suo spazio oggi nella società della massificazione della cultura e della sussunzione d'ogni sfera della vita sociale sotto la categoria di merce.

Se il primo testo è di natura più generale e sintetica, il secondo, invece, è più legato al nostro tempo e analitico. In questo troviamo una sorta di lessico di temi trattati da Gramsci nei Quaderni volto alla comprensione della contraddizioni che avvolgono il nostro presente. Questioni come il partito, il ruolo dei mass media, struttura e sovrastruttura, il potere e la post – ideologia, e la rivoluzione passiva sono messi alla prova del livello di contraddizione del nostro tempo sulla base delle indicazioni che Gramsci provò a dare dal carcere sotto la lente ristretta, ma assai trasparente, del suo punto di vista in un'epoca di trasformazioni strutturali della società e del capitale che sono poi arrivate, in un qualche modo, fino a noi oggi.

Per quanto assurdo, Gramsci è stato in effetti da diversi studiosi e intellettuali di partito del passato, specie in Italia, considerato il teorico della cultura e della priorità della riforma culturale e morale rispetto al rivolgimento economico e sociale, una sorta di marxista temperato dalle esigenze dei tempi lunghi della storia e della complessità delle nuove forme della società civile nella società contemporanea. Ogni epoca ha le sue esigenze, i suoi problemi e le sue risposte, i suoi partiti e i suoi elementi intellettuali, e così ha le sue interpretazioni. Quello che adesso, alla fine ormai del primo decennio del terzo millennio, noi possiamo dire, è che la storia del PCI e degli anti PCI è evidentemente tramontata, e che tutta una serie di posizioni assunte in quegli anni e che vedevano Gramsci in mezzo alle controversie tra i sostenitori di un campo o dell'altro, possono essere, se non tralasciate, almeno ridimensionate alla luce di ciò che si viveva in quel tempo.

Quello che resta fermo è che Gramsci apparteneva ad una storia e ad una tradizione politica - tradizione in cui crebbe, ne fu protagonista consapevole, e che pagò con la vita - in cui certo non era in discussione la necessità del rivolgimento sociale a partire dalla riorganizzazione dell'economia nel senso di una pianificazione sociale della produzione. Come si scrive nel secondo contributo, infatti, se c'è qualcosa contro cui Gramsci lottò più di tutto dal punto di vista teorico, fu la concezione separata di economia e cultura, e i conseguenti vani tentativi di attribuire una priorità esclusiva all'una e all'altra. Fu allora, proprio in virtù di questo, Gramsci poco marxista, o un marxista non ortodosso, o un apparente marxista? La domanda così posta non lascia molte possibilità di risposte sensate, ma quel che si può dire è che Gramsci fu un marxista, ma mai uno scolaro pedissequo del marxismo, e che, ammesso e non affatto concesso che esista "il marxismo", egli criticò di questo, spesso, alcune tesi affermatesi nella sua epoca, e non rinunciò mai ad una sua formazione culturale personale variegata e senz'altro indipendente dalla vulgata politica, prima della seconda e poi anche della terza internazionale, le quali riducevano troppe volte Marx a mero teorico dell'economia politica e, al tempo stesso, la dialettica ad un breviario di formule tratto da qualche riga estrapolata delle ultime opere di Engels. Da questo punto di

vista, si può dire che la storia del marxismo sia stata per lo più una storia di grandi semplificazioni.

Un ruolo centrale in questa seconda parte ha poi l'analisi della questione dell'ideologia nella fase attuale dello sviluppo sociale in rapporto al tema del potere. Che cosa è il post – moderno? Che ne è delle ideologie, nel tempo oggi della rifrazione di ogni comportamento, anche intellettuale, nella sfera dell'indistinto e dell'effimero dello spettacolo, nel tempo dell'omologazione degli opposti, dello svuotamento delle parole e dei concetti nella riflessione intellettuale e nel senso comune di massa, nell'epoca del dominio dell'apparenza dell'immagine sull'essenza dell'idea? Domanda che, in altro modo, potrebbe essere riprodotta anche come: che cosa è e da dove viene il nuovo fascismo in Italia? Insomma, in questo secondo testo le questioni trattate sono le questioni, con le parole di Gramsci, della grande politica di oggi, oscurate dal caleidoscopico idiotismo della piccola politica dei nostri tempi che domina sulle coscienze poiché, forse, le domina dall'interno al di là della coscienza.

3) Il grande tema di questo nostro contributo su Gramsci, che si colloca nel mezzo di un percorso di ricerca già avviato e che continua ad avviarsi, è principalmente quello di dare una definizione del ruolo dell'elemento culturale nella storia che viviamo e nella lotta per cambiarne il corso ad oggi dominante. Elemento, che come Gramsci ci indica nei suoi scritti, è stato assai spesso trascurato dai rivoluzionari a favore di una, a volte addirittura più astratta, attenzione alla trasformazione delle condizioni materiali di per sé.

Questo tema, in effetti, vale in sé, valeva ai tempi di Gramsci, ma, forse, oggi assume un valore ancora maggiore.

Se vale in sé nel discorso generale su cosa sia una trasformazione socialista della società, e cosa una gestione democratica dell'economia su basi di interesse sociale e una partecipazione realmente aperta a tutti alle fonti della cultura umana, è perché evidentemente la sostituzione dell'anarchia irrazionale della pianificazione da parte del mercato dei bisogni umani, con un sistema opposto in cui la produzione sia adeguata ai bisogni e alle aspettative della popolazione nel suo complesso, evidentemente richiede la sostituzione della legge economica fondata, in ultima istanza, sull'accumulazione egoistica di ricchezze, con la cooperazione sociale ai fini del raggiungimento di un'organizzazione in cui con consapevolezza gli individui possano essere responsabili della definizione dei fini del tempo che impiegano nella loro attività di lavoro; e questo evidentemente richiede coscienza, abilità in genere, visione complessiva dei fini sociali, e innalzamento della capacità di autoregolazione di sé, dei propri stimoli e dei propri conflitti interni.

Ai tempi di Gramsci, d'altra parte, questo valeva all'interno della cornice d'un'organizzazione della cultura ancora abbastanza tradizionale, in cui vi erano grandi intellettuali, intellettualità medie diffuse a vari livelli e nelle varie professioni, e poi, ancora, la cultura delle masse, per lo più ancorata alle proprie

tradizioni, convinzioni, religioni, usi abbastanza indipendenti nel loro sviluppo da quelle degli altri livelli. C'erano, semplificando, Croce e Gentile da un lato, il Papa dall'altro, una serie di intellettuali che si legavano alle ideologie europee presenti nel tempo, in parte anche a loro volta legate alle grandi figure come Croce, e c'era una produzione e uno scambio culturale fondato su riviste, pubblicazioni, sedi deputate alla formazione e alla rigenerazione delle classi dirigenti attraverso una loro certa cultura. C'è stato poi, ad esempio il fascismo, che è divenuto necessariamente anche un fenomeno culturale delle classi alte, si è legato sostanziosamente con figure intellettuali, come ad esempio è il caso di Gentile, ma non solo, e ha impresso una svolta ideologica al contenuto del confronto intellettuale italiano di quegli anni. E c'era poi la cultura di massa, senz'altro la più diffusa per numero, la meno conosciuta nel merito, relegata al di fuori della cultura ufficiale e dai libri veri e propri, ma che orientava in modo profondo la scelte di vita, i costumi, le convinzioni, i comportamenti, quindi, in genere delle masse, ancora in prevalenza contadine dell'Italia d'inizio Novecento. E sui rapporti fra questi vari livelli Gramsci si interroga proprio nei Quaderni.

Fatto sta, che l'elemento della cultura rimaneva centrale nella vita politica ma, invece, abbastanza estraneo, al lato dell'industria e della produzione vera e propria. Il capitalismo si trovava in una fase differente, impiegava le proprie risorse d'investimento ancora in un'industria di tipo pesante e tradizionale, aveva appena il proprio inizio la distribuzione e il consumo di massa di beni non di prima necessità, ma esso non aveva ancora il dominio completo sulle sfere non produttive in senso materiale dell'attività umana, il tempo e lo spazio non erano ancora stati completamente compressurizzati dalle scoperte tecnologiche che dominano oggi, una certa stereotipia sociale vigeva ancora nella differenza sociale fra le classi alte e quelle basse nei comportamenti, nei consumi, nei riferimenti culturali, nel livello di coscienza d'appartenenza ad un dato universo sociale; e, infine, la cultura, appunto, manteneva un certo suo distacco, in quanto cultura alta, dal livello ingenuo e spontaneo dalle convinzioni delle masse non colte. I grandi intellettuali dell'epoca svolgevano ancora un ruolo di influenza nell'andamento culturale di un'epoca e nel suo clima politico. La più significativa e al tempo stesso forse l'ultima figura di questo tipo fu, per l'appunto, Croce.

Ai nostri tempi, d'altra parte, le cose, nel lasso di tempo che ci separa da Gramsci, che in fondo è inferiore a quello di un secolo, sono cambiate in modo repentino. La cultura, in quanto tale, oggi giorno è uno dei maggiori campi d'investimento capitalistico, cultura in quanto produzione di ideologie di adesione al consumo della merce, in quanto sapere specialistico necessario in uno qualsiasi dei nuovi campi d'investimento del capitale ai fini di nuova valorizzazione, o anche in quanto dimensione della formazione di sé fondato sulla produzione letteraria, filosofica, artistica in senso ampio, del momento. La colonizzazione dell'industria e del profitto nelle sfere umane slegate tradizionalmente alla legge ferrea della commerciabilità, della vendita e quindi del riconoscimento d'immagine, è opera successiva alla morte di Gramsci. Il capitalismo nella sua fase più recente, a fronte

della fisiologica restrizione del tradizionale “target” di consumatori, dei tradizionali luoghi geografici e del numero e tipo di merci vendibili, ma con, dall’altro lato, l’aumento della produttività legata allo sviluppo tecnologico, investe in competizione sulla creazione del consenso, sull’adesione del consumatore alla merce in quanto singolo bene, e, soprattutto, a quella al sistema delle merci in quanto sistema di determinazione onnilaterale delle sfere della sua esistenza.

Negli ultimi trent’anni in particolare questo processo si è approfondito raggiungendo picchi vertiginosi negli anni in cui scriviamo. In ordine, sviluppo del capitale su scala internazionale, spettacolarizzazione della merce come mercificazione di ogni aspetto umano in grado di apparire, commercializzazione dei beni naturali comuni, colonizzazione della soggettività dell’uomo in quanto consumatore culturalmente predisposto allo stile di vita imposto dalla necessità specifica della crescente accumulazione e rinnovamento del capitale, manipolazione del linguaggio in quanto eterodiretto dalla finalità commerciale, snaturamento del concetto di lavoro da produzione e realizzazione materiale e immateriale con finalità indirettamente anche sociali con quello di mero asservimento alla logica in astratto del profitto e della rendita di monopolio nelle sfere del consumo, abbassamento del livello della cultura intesa come espressione di un punto di vista sulle cose del mondo e sua trasformazione a mera ideologia del consumo della merce e della difesa della propria posizione sociale, reale o immaginaria che sia. Infine, tutto ciò è andato di pari passo negli ultimi anni con lo smantellamento dell’idea di politica come partecipazione di tutti alle autentiche sorti del proprio destino, vale a dire con quelle non individuali, ma collettive.

Ma si sa, se il capitalismo, nella sua fase nascente richiedeva la cooperazione dei lavoratori in ampie unità di produzione, oggi non solo li disintegra nella produzione cosiddetta post – fordista, ma li separa anche in ciò che nell’ideale di vita socialmente accettato è divenuto il fine dell’esistenza umana: il consumare. Uomini e donne, infatti, che consumano separatamente consumano senz’altro di più; l’appropriazione della merce, oggi giorno, è un fattore di massa collettivo in quanto riguarda tutti, ma estremamente individuale nella sua natura. Che ciascuno abbia infatti la sua auto, i suoi libri, i suoi film, la sua propria ed esclusiva casa di vacanza: consumare di più è esistere di più. Questo è l’imperativo implicito in ogni pubblicità commerciale.

E tutto questo si lega al discorso dell’elemento del culturale proprio in virtù del fatto che oggi il consumo riguarda anche la cultura, proprio perché la cultura – per come è diventata – è diventata un bisogno di massa. Basti pensare anche solo alla musica, e ai nuovi sviluppi tecnologici dei cosiddetti Ipod, in cui per lo più i giovani, ma non solo, portano la propria musica dovunque, di modo che ai canti corali d’un tempo dei braccianti agricoli durante il lavoro nei campi, oggi si sostituiscono i silenzi ridondanti dei lavoratori nei call center che al lavoro, ad uno dei due orecchi, portano il loro auricolare musicale.

Le nuove condizioni dello sviluppo della tecnologia conferiscono oggi così al

capitalismo la possibilità di ramificarsi in modo incredibile nella vita individuale dei singoli, di porsi come sistema culturale, di selezionare sulla base del filtro dello spettacolo la rispettabilità e riconoscibilità sociale di qualunque evento e qualunque prodotto sociale, anche e soprattutto culturale.

Questo è un punto essenziale, apparentemente astratto dalla dinamica di rivoluzionamento concreto dell'ordine di cose esistenti, ma in verità collegato per via del rapporto che intercorre fra l'essenza del capitalismo e la sua esistenza storica che si è determinata attualmente. L'essenza non si è modificata nel corso del tempo, ma la sua esistenza, rispetto all'origine del capitalismo, invece, sì, di gran lunga e proprio in questo cambiamento rientrano la modificazione del ruolo della cultura, della politica come possibilità di incidere alla radice della situazione sociale e più in generale la trasformazione del ruolo della soggettività nello scontro attuale con il potere.

Da qui è evidente come si apra il tema essenziale della definizione dell'elemento soggettivo di trasformazione sociale nel tempo di oggi e nella forma del sistema in cui ci stiamo trovando a vivere. Tema che comprende la necessità di accertare se il problema sia solo nella divaricazione crescente ed alienante fra la coscienza e la radice delle proprie condizioni di vita da parte delle masse, o se vi siano istanze nuove per la costituzione di organizzazioni rivoluzionarie, e, cioè, se la definizione del partito o dei partiti rivoluzionari rimanga fundamentalmente immutata rispetto al passato o se invece richiede nuova teoria e nuova determinazione. E, infine, quanto in tutto questo rientri il tema della necessità rivoluzionaria di contrastare su una base culturale ampia i valori portanti della civiltà capitalistica che, ormai, dopo quasi due secoli d'esistenza e un'espansione mondiale, irrorano la vita degli individui vestendo l'apparenza di libera scelta e di tradizione consolidata, avendo trasformato la natura delle relazioni umane, non solo nella ristretta sfera dell'economia ma, per l'appunto, nella totalità delle sue manifestazioni.

In questo quadro si inserisce l'assai noto, ma poco approfondito, tema dell'egemonia della nuova cultura possibile in un'ottica di rivoluzionamento delle condizioni sociali d'esistenza umana. E le domande nuove che si affiancano a quelle di sempre sulla possibilità e i modi del superamento del capitalismo come forma di produzione di merci e del suo tramonto come sistema di valori dominanti su scala oramai planetaria. Su ciò di cui abbiamo bisogno per fronteggiare la contraddizione presente della nostra vita e della nostra condizione umana oggi, quali prerogative avremmo bisogno di riprendere per porre su basi più avanzate la lotta contro l'ordine spossessante del sistema del capitalismo contemporaneo e, soprattutto, la lotta per una forma diversa di organizzazione della vita sociale a cui possiamo ancora dare, con Gramsci, per la sua essenza il nome di comunismo. Speriamo così che questo testo vada in questa direzione.







## Libertà e storia in Gramsci

### 1.1 «Storicismo assoluto»

*«Così si è visto il termine «materialismo» accolto con contenuto passato e invece il termine «immanenza» respinto perché nel passato aveva un determinato contenuto storico culturale. La difficoltà di adeguare l'espressione letteraria al contenuto concettuale e di confondere le questioni di terminologia con le questioni sostanziali e viceversa è caratteristica del diletterismo filosofico, della mancanza di senso storico nel cogliere i diversi momenti di un processo culturale, cioè di una concezione antidialettica, dogmatica, prigioniera degli schemi astratti della logica formale.*

*Il termine di «materialismo» nel primo cinquantennio del XIX occorre intenderlo non solo nel significato tecnico filosofico stretto, ma nel significato più estensivo che venne assumendo polemicamente nelle discussioni sorte in Europa col sorgere e svilupparsi vittorioso della cultura moderna. Si chiamò materialismo ogni dottrina filosofica che escludesse la trascendenza dal dominio del pensiero e quindi in realtà tutto il panteismo e l'immanentismo non solo, ma si chiamò materialismo anche ogni atteggiamento pratico ispirato al realismo politico, che si opponesse cioè a certe correnti deteriori del romanticismo politico, come le dottrine di Mazzini popolarizzate e che non parlavano che di «missioni», di «ideali» e di altre consimili nebulosità vaghe e astrattezze sentimentistiche. Nelle polemiche anche odierne dei cattolici il termine di materialismo è spesso usato in questo senso; materialismo è l'opposto di spiritualismo in senso stretto, cioè di spiritualismo in senso religioso e quindi si comprende in esso tutto l'hegelismo e in generale la filosofia classica tedesca, oltre al sensismo e all'illuminismo francese. Così, nei termini del senso comune, si chiama materialismo tutto ciò che tende a trovare in questa terra, e non in paradiso, il fine della vita»<sup>1</sup>.*

Con questo primo testo tratto dall'undicesimo quaderno e scritto da Gramsci nella prima metà degli anni trenta ci troviamo immediatamente immersi nel dibattito di quegli anni del movimento comunista e della III internazionale. Il riferimento di queste riflessioni di Gramsci e dell'intero quaderno «Introduzione alla filosofia» è infatti Bucharin, che nel 1923 compone un saggio popolare di divulgazione dei concetti fondamentali del marxismo.

Questo testo è importante e può essere di introduzione alla discussione della concezione storicistica di Gramsci e in generale del suo pensiero nei Quaderni

---

<sup>1</sup> GRAMSCI, *Quaderno 11*, § 16

poiché permette di avvicinarci alla particolarità della sua posizione attraverso una certa sfasatura fra i suoi presupposti teorici e quelli del marxismo europeo di quegli anni. Il termine materialismo infatti di per sé è ambiguo, non si riferisce ad una sola posizione determinata nel corso della storia né definisce in modo adeguato, per Gramsci, il senso della posizione filosofica di Marx. L'astratta posizione di Bucharin descrive lo sviluppo della filosofia come una contrapposizione fra idealismo e materialismo, senza avvicinare concretamente il significato storico di un certo pensiero nella sua genesi e nel suo sviluppo all'interno della società del proprio tempo. Materialistica infatti era considerata ogni filosofia che nella prima metà del XIX secolo si opponeva alla posizione dualistica e trascendente in filosofia e su cui si fondava l'atteggiamento della religione tradizionale. Da questo punto di vista anche la filosofia classica tedesca con la sua immanenza veniva dallo spiritualismo tradizionale considerato materialista. Queste precisazioni servono a Gramsci per argomentare storicamente la sua polemica con Bucharin, polemica volta a smantellare a poco a poco nel corso dell'undicesimo quaderno i presupposti di una visione ristretta del materialismo, generatasi per via della forma non sempre esplicita in cui Marx espresse le sue posizioni in filosofia, del tentativo da parte di Engels nei suoi ultimi anni di porre il materialismo dialettico alla base di una visione generale della natura, e soprattutto dell'influenza successiva delle tendenze culturali e filosofiche del positivismo attive anche all'interno della II internazionale, arriva fino agli anni trenta, alla III internazionale e al marxismo di quegli anni. Il materialismo storico presentato da Bucharin non è altro che il materialismo tradizionale, con la centralità attribuita alla materia come fondamento e con una posizione di tipo sensista riguardo all'ambito della conoscenza. Così in effetti il riferimento delle posizioni di Bucharin non sarebbe tanto in Marx stesso quanto nel canone che Lange fornì del materialismo tradizionale nel suo libro «Storia del materialismo», in cui tra l'altro Lange stesso non inserisce il materialismo storico all'interno della corrente materialistica proprio in virtù della sua diversità sostanziale.

*«Si può dire che sia avvenuto questo, schematicamente: si è partiti dal presupposto dogmatico che il materialismo storico è senz'altro il materialismo tradizionale un po' riveduto e corretto (corretto con la «dialettica» che così viene assunta come un capitolo della logica formale e non come essa stessa una logica, cioè una teoria della conoscenza); si è studiato nel Lange così stato il materialismo tradizionale e i concetti di questo sono stati ripresentati come concetti del materialismo storico. Sicché si può dire che per la maggior parte del corpo di concetti che si presenta sotto l'etichetta del materialismo storico, il caposcuola e fondatore è stato il Lange e nessun altro»<sup>2</sup>.*

È così che si è perso completamente un approccio corretto con i testi e con le posizioni di Marx, o meglio più che altro un necessario senso critico nel confronto con la genesi del pensiero filosofico di Marx, che ridotto semplicemente ad un

---

<sup>2</sup> *Ibidem*

materialismo classico, perde la propria autonomia e soprattutto, per Gramsci, la propria forza teorica ancora attuale.

In questo proposito vanno inserite le riflessioni di Gramsci sulla realtà del mondo esterno e sul concetto di scienza, nel proposito quindi di liberare la filosofia del marxismo dalle incomprensioni, dai fraintendimenti e dalle semplificazioni che hanno portato più o meno inconsapevolmente alcuni suoi sostenitori a difendere come marxiste posizioni che si riferiscono alla filosofia prekantiana se non addirittura precartesiana. È per questo invece che per Gramsci il rapporto con la tradizione filosofica è una questione complessa: uscire dalla logica degli schematismi, delle divisioni arbitrarie, dalla logica che vede una vera filosofia e nel passato al massimo alcuni suoi precursori, insomma uscire un po' dalla logica dello scolasticismo del marxismo, è il primo passo necessario ad una posizione più seria rispetto alla storia del pensiero.

E quello che Marx, o anche Engels, non ha potuto o voluto precisare dal suo punto di vista rispetto al rapporto del suo pensiero in filosofia con le altre correnti in filosofia, ed in particolare la filosofia classica tedesca, non vuol dire che non possa essere studiato, preso in analisi ed esposto criticamente da chi ad una certa distanza temporale da lui si pone questo problema storico. Per questo è necessario superare la semplice superficie delle parole e inoltrarsi un po' più in là in direzione dei concetti alla base della filosofia.

Scriva così Gramsci a proposito della realtà del mondo esterno e dell'obiettività della conoscenza:

*«È certo che la concezione soggettivistica è propria della filosofia moderna nella sua forma più compiuta e avanzata, se da essa e come superamento di essa è nato il materialismo storico, che nella teoria delle superstrutture pone in linguaggio realistico e storicistico ciò che la filosofia tradizionale esprimeva in forma speculativo. La dimostrazione di questo assunto, che qui è appena accennato, avrebbe la più grande portata culturale, perché metterebbe fine ad una serie di discussioni futili quanto oziose e permetterebbe uno sviluppo organico della filosofia della praxis, fino a farla diventare l'esponente egemonico dell'alta cultura. Fa anzi meraviglia che il nesso tra l'affermazione idealistica che la realtà del mondo è una creazione dello spirito umano e l'affermazione della storicità e caducità di tutte di tutte le ideologie da parte della filosofia della praxis, perché le ideologie sono espressioni della struttura e si modificano col modificarsi di essa, non sia mai stato affermato e svolto convenientemente.*

*La questione è strettamente connessa, e si capisce, alla questione del valore delle scienze così dette esatte o fisiche e alla posizione che esse sono venute assumendo nel quadro della filosofia della praxis di un quasi feticismo, anzi della sola e vera filosofia o conoscenza del mondo»<sup>3</sup>.*

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, § 17

*«La quistione della «obbiettività» della conoscenza secondo la filosofia della prassi può essere elaborata partendo dalla proposizione (contenuta nella prefazione alla Critica dell'economia politica) che «gli uomini diventano consapevoli (del conflitto tra le forze materiali di produzione) nel terreno ideologico» delle forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche, filosofiche. Ma tale consapevolezza è limitata al conflitto fra le forze materiali di produzione e i rapporti di produzione – secondo la lettera del testo – o si riferisce a ogni conoscenza consapevole? Questo è il punto da elaborare e che può esserlo con tutto l'insieme della dottrina filosofica del valore delle superstrutture. Cosa significa, in tal caso, il termine di monismo? Non certo quello materialista né quello idealista, ma identità dei contrari nell'atto storico concreto, cioè attività umana (storia – spirito) in concreto, connessa indissolubilmente a una certa «materia» organizzata (storicizzata), alla natura trasformata dall'uomo»<sup>4</sup>.*

Bisogna, allora, ripensare il rapporto della coscienza con l'essere sociale e con le condizioni materiali. Non si può parlare di riflesso, poiché in questo caso dal punto di vista logico si deve concludere che l'attività dell'uomo è sempre determinata da una condizione esterna, e non da un suo atteggiamento, da una sua disposizione e poi da una sua scelta soggettiva. In questo caso la questione politica non si avvicinerrebbe mai alla questione della morale dei singoli e soprattutto all'etica di un gruppo, di una classe o di una nazione. Lo stesso Marx d'altra parte, nell'Introduzione a Per la Critica dell'economia politica del 1857, pone sì alla base i conflitti fra classi che emergono per le contraddizioni nello sviluppo del sistema di produzione ma precisa che la presa di coscienza di queste forze strutturali non può che avvenire ad un altro livello e cioè a quello delle ideologie.

Senza il momento dell'ideologia alla base dell'azione pratica infatti non sarebbe possibile pensare il cambiamento storico e l'azione rivoluzionaria. Il punto però per Gramsci è se questa frase di Marx autorizza ad estendere il discorso del ruolo della soggettività, e ad assumerlo non solo in politica nella presa di coscienza del conflitto di classe, ma più in generale, estenderla al punto di vista filosofico della questione della conoscenza del mondo esterno, della sua oggettività, alla questione del realismo ingenuo contrapposto alla visione della conoscenza come prassi. Questo è il punto da elaborare – scrive Gramsci. Elaborare perché se in Marx era presente anche nel corso delle sue opere di economia politica, da lui stesso non è stato sempre tenuto presente o esplicitato di volta in volta. Ed è il punto da elaborare soprattutto perché il movimento teorico e politico che si è rifatto a Marx dalla sua morte in poi ha sempre assunto la posizione realista in filosofia come una posizione ingenua di rispecchiamento della realtà da parte del soggetto e non come il risultato della considerazione della realtà come prodotto sociale e della conoscenza come prassi umana e storica.

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, § 64

E la possibilità di ampliare l'orizzonte di questo discorso, è riprendere il filo della filosofia classica tedesca, che è la stessa filosofia da cui il pensiero di Marx in un certo senso proviene. E constatare come il primo, e forse il più importante anello di congiunzione, fra questa e la filosofia della praxis è la sua considerazione della conoscenza come creatività dello spirito umano che deve essere messa in relazione con quella della filosofia della praxis sulla parzialità, alla transitorietà e alla determinatezza storica delle ideologie in relazione ai cambiamenti dei modi di produzione e delle fasi in genere del conflitto sociale.

E in questo filo di discorso si colloca e si comprende la critica al concetto di scienza da parte di Gramsci rivolto alle concezioni positivistiche in genere ed in particolare agli aspetti di queste che vengono accolte da sostenitori e teorici del materialismo storico.

*«Se è così, ciò che interessa la scienza non è tanto dunque l'oggettività del reale, ma l'uomo che elabora i suoi metodi di ricerca, che rettifica continuamente i suoi strumenti materiali che rafforzano gli organi sensori e gli strumenti logici (incluse le matematiche) di discriminazione e di accertamento, cioè la cultura, cioè la concezione del mondo, cioè il rapporto tra l'uomo e la realtà con la mediazione della tecnologia. Anche nella scienza cercare la realtà fuori degli uomini, inteso ciò nel senso religioso o metafisico, appare niente altro che paradosso. Senza l'uomo, cosa significherebbe la realtà dell'universo? Tutta la scienza è legata ai bisogni, alla vita, all'attività dell'uomo. Senza l'attività dell'uomo, creatrice di tutti i valori, anche scientifici, cosa sarebbe l'«oggettività»? Un caos, cioè niente, il vuoto, se pure così si può dire, perché realmente, se si immagina che non esiste l'uomo, non si può immaginare la lingua e il pensiero. Per la filosofia della praxis l'essere non può essere disgiunto dal pensare, l'uomo dalla natura, l'attività dalla materia, il soggetto dall'oggetto; se si fa questo distacco si cade in una delle tante forme di religione o nell'astrazione senza senso»<sup>5</sup>.*

Il problema della scienza così non può essere disgiunto dal problema dell'uomo e problema dell'uomo inteso sempre in un senso storico e di dinamica sociale. Il problema della scienza è anzitutto il problema di individui che all'interno del proprio tempo, all'interno di certe relazioni sociali, sulla base di precisi bisogni, anzitutto sì individuali, ma che in sé già raccolgono l'aspettativa e il senso condiviso del loro gruppo d'appartenenza, sulla base di una maggiore accumulazione di dati arrivano a porre alcuni punti nuovi nella comprensione delle cose e in generale quindi, per Gramsci, a modificare così il rapporto fra l'uomo e la natura.

La scienza non è fuori dalla storia, e proprio in virtù di questo non è l'analisi storica delle condizioni sociali degli uomini nel tempo a dover essere avvicinata attraverso gli strumenti propri delle scienze naturali, ma sono piuttosto le scienze naturali che devono essere considerate alla luce della considerazione storica della loro genesi e del loro significato per la società nella sua divisione in classi. Per

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, § 37

questo è interessante riportare anche l'unico riferimento che Gramsci compie rispetto a Lukàcs che circa dieci anni prima di queste pagine dell'undicesimo quaderno aveva raccolto alcuni saggi all'interno di un testo unico con il titolo Storia e coscienza di classe; libro che l'Internazionale comunista per mezzo di Zinoviev aveva censurato per la sua poco ortodossia rispetto ai temi della coscienza e della conoscenza dialettica della natura. Interessante questo richiamo critico di Gramsci che nel momento in cui sembra vicino nelle prime righe alla posizione dell'Internazionale, di cui era a conoscenza, poi se ne distanzia, avvicinandosi invece alla stessa posizione di Lukàcs ma senza accostarla più esplicitamente al suo nome. Le loro due posizioni hanno basi diverse, però qui sembrano avvicinarci nel riconoscere la debolezza di alcune riflessioni ultime di Engels e sulla scivolosità del tema della dialettica applicata alla natura in modo indipendente da una teoria della dialettica della conoscenza.

*«È da studiare la posizione del prof. Lukacz verso la filosofia della praxis. Pare che il Lukacz 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 affermazione presuppone un dualismo tra la natura e l'uomo egli ha torto perché cade in una concezione propria della religione e della filosofia greco – cristiana e anche propria dell'idealismo, che realmente non riesce ad unificare e a mettere in rapporto l'uomo e la natura altro che verbalmente. Ma se la storia umana deve concepirsi anche come storia della natura (anche attraverso la storia della scienza) come la dialettica può essere staccata dalla natura? Forse il Lukacz, per reazione alle teorie barocche del Saggio popolare, è caduto nell'errore opposto, in una forma di idealismo. È certo che in Engels (Antiduhring) si trovano molti spunti che possono portare alle deviazioni del Saggio. Si dimentica che Engels, nonostante 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»<sup>6</sup>.*

Engels è sì con Marx fondatore della filosofia della praxis ma per Gramsci non può essere esagerata la loro identità di pensiero, soprattutto in tema di concezione filosofica. Qui come altrove a Gramsci interessa tornare sulla questione dell'originalità e innovatività di pensiero filosofico di Marx, all'interno di un discorso separato dalla tradizionale sistematizzazione del materialismo dialettico nelle sue leggi fondamentali operata da Engels negli ultimi anni. Il pensiero filosofico di Marx è nella concezione di una filosofia della praxis, e nella storicizzazione di ogni considerazione sulla vita degli uomini a partire dal modo in cui questi si sono organizzati per la produzione e la distribuzione di oggetti atti alla soddisfazione di bisogni, per arrivare alla stessa loro cultura, educazione e civiltà nel suo complesso.

Per questo la sociologia non è uno strumento da affiancare con tanta naturalezza alla filosofia della praxis, come invece fa Bucharin; perché la sociologia

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, § 34

per come è sorta e come si è andata sviluppando è diventata ben presto la filosofia dei non filosofi, la scienza della società senza storia, la semplificazione della complessità del movimento di produzione e riproduzione della struttura sociale degli uomini nel corso del tempo. Da un lato infatti l'analisi della società come sociologia, dall'altro poi la considerazione più filosofica come semplice materialismo: queste le due impostazioni alla base del Saggio di Bucharin. Entrambe si tengono e si giustificano. E giustificano inconsapevolmente l'esclusione di una concezione filosofica più complessa della conoscenza umana da un lato, e soprattutto della prassi sociale dall'altro. E per Gramsci una critica alla deriva di queste posizioni è già contenuta in un testo fondamentale di Marx, un testo giovanile, Le tesi su Feuerbach, che Engels portò alla luce più di quarant'anni dopo la loro stesura originaria in appendice al suo Ludovico Feuerbach del 1888. Questa la terza tesi, che Gramsci cita spesso nei Quaderni:

*«La dottrina materialistica, che gli uomini sono il prodotto dell'ambiente e dell'educazione, e variano col variare dell'ambiente e dell'educazione, dimentica che l'ambiente viene mutato appunto dagli uomini, e che l'educatore stesso deve essere educato. Essa finisce quindi, per necessità, col dividere la società in due parti, l'una delle quali è concepita come soprastante l'altra (p.e. in Robert Owen). – Il coincidere del variare dell'ambiente e dell'attività umana può essere concepito e inteso razionalmente soltanto come prassi rovesciata»<sup>7 8</sup>.*

La classica equazione della teoria materialistica per come la espone Bucharin è sempre stata infatti che l'uomo è un prodotto dell'ambiente, che sono le condizioni materiali che danno ragione della coscienza dei singoli e soprattutto delle classi, che uno studio delle condizioni strutturali e cioè economiche nel senso più ristretto sono tutta l'analisi che importa per la comprensione di una certa società. Ma se gli uomini sono il prodotto del loro ambiente, è perché in un certo senso sono il prodotto di se stessi, cioè della loro azione sociale e storica, del modo in cui le generazioni hanno trasformato le relazioni sociali e con queste il rapporto tra l'uomo e la natura, e quindi hanno assunto in se stessi una certa disposizione sociale. La relazione è quindi quella di tipo circolare, la cui stessa circolarità come essenza è garantita dall'elemento di trasformazione dell'attività umana.

E l'attività sensibile umana è il presupposto su cui si fondano le conclusioni del giovane Marx - che Gramsci non conosceva integralmente per come invece possiamo noi - rispetto all'alienazione umana nella nuova società del capitalismo e della liberazione di questa alienazione come liberazione dalla condizione di estraneità degli uomini fra loro in società, e quindi e soprattutto con loro stessi rispetto alle loro facoltà sensibili. In Gramsci questo presupposto del giovane Marx

---

<sup>7</sup> Importante sottolineare che la traduzione alla fine di «prassi rovesciata» è abbastanza scorretta e fa più riferimento all'impostazione filosofica di Gentile che alla lettera del testo di Marx. «*Umwälzende Praxis*» è tradotto ad esempio più correttamente da Togliatti con pratica rivoluzionaria.

<sup>8</sup> Testo tratto dalla traduzione di Gentile in *La filosofia di Marx*, 1899

diventa la praxis intesa come attività sociale dell'uomo in grado di modificare il proprio ambiente ai fini di rinnovare se stesso<sup>9</sup>.

Per questo fine è necessario indagare meglio nella storia e nella storia della filosofia, trovare nuovi legami di tradizione, scavare meglio nel passato in quei momenti storici cui ci si può effettivamente rifare senza il pregiudizio così limitante della verità storica del materialismo in quanto tale, e ritrovare un senso più profondo per la filosofia della praxis e per le necessità che il tempo storico le pone di fronte. Per questo lo studio continuo di Gramsci in carcere, il confronto continuo con Croce, la rassegna delle riviste del presente e dei testi classici alla base delle tendenze culturali della società moderna in genere e in particolare industriale e contemporanea. Per Gramsci è importante fondare un nuovo canone d'interpretazione, discriminare in modo diverso gli autori, le tendenze, i movimenti della storia moderna, per ricollegare la filosofia della praxis ad una tradizione più ampia e rafforzarla nelle sue possibilità d'essere la base della costruzione d'un mondo nuovo.

E su di questo si fonda il ricongiungimento della filosofia della praxis con la tradizione dell'umanesimo moderno e con quelle tradizioni di pensiero che hanno riposto nell'uomo una grande fiducia nelle sue possibilità.

E possiamo seguire Gramsci in uno dei passi più importanti dei Quaderni a questo riguardo:

*«In sede teorica la filosofia della praxis non si confonde e non si riduce a nessun'altra filosofia: essa non è solo originale in quanto supera le filosofie precedenti, ma specialmente in quanto apre una strada completamente nuova, cioè rinnova da cima a fondo il modo di concepire la filosofia stessa. In sede di ricerca storica – biografica si studierà da quali interessi il fondatore della filosofia della praxis ha preso occasione per il suo filosofare, tenendo conto della psicologia del giovane studioso che volta per volta si lascia attrarre intellettualmente da ogni nuova corrente che studia ed esamina, e che si forma una sua individualità per questo stesso errare che crea lo spirito critico e la potenza di pensiero originale dopo avere sperimentato e messi a confronto tanti pensieri contrastanti, - quali elementi ha incorporato rendendoli omogenei al suo pensiero, ma specialmente ciò che è nuova creazione. È certo che l'hegelismo è il più importante (relativamente) dei motivi al filosofare del nostro autore, anche e specialmente perché l'hegelismo ha tentato di superare le concezioni tradizionali di idealismo e materialismo in una nuova sintesi che ebbe certo un'importanza eccezionale e rappresenta un momento storico – mondiale della ricerca filosofica. Così avviene che quando nel Saggio si dice che il termine «immanenza» nella filosofia della praxis è impiegato in senso metaforico, non si dice proprio nulla; in realtà il termine di immanenza ha acquistato un significato peculiare che non è quello dei*

---

<sup>9</sup> Da questo punto di vista la lettura che il giovane Gentile fa del pensiero di Marx nello scritto già citato nella nota precedente, con la messa in risalto dell'elemento della praxis e la tesi della contraddizione fra l'elemento del materialismo e quello della storia, è molto importante per comprendere la genesi delle posizioni a riguardo dello stesso Gramsci.



*«panteisti», né ha altro significato metafisico – tradizionale, ma è nuovo e occorre sia stabilito. Si è dimenticato in una espressione molto comune che occorreva posare l'accento sul secondo termine storico e non sul primo di origine metafisica. La filosofia della praxis è lo «storicismo assoluto», la mondializzazione e terrestrità assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia. In questa linea è da scavare il filone della nuova concezione del mondo»<sup>10</sup>.*

Ed è proprio lo storicismo assoluto la nuova sintesi per il presente che Gramsci riconosce tra materialismo e idealismo. Storicismo assoluto in cui la stessa filosofia della praxis ha un ruolo storico all'interno di una certa società, ma anch'essa è destinata ad essere superata con il superamento delle contraddizioni della società in cui e per cui è sorta. Se non si tratta d'una scienza e d'altra parte nessuna scienza vive fuori dai problemi storici della vita umana, è giusto mettere in conto che anch'essa potrà essere superata con il venire alla luce di un mondo nuovo.

Prima di concludere con la discussione dello storicismo assoluto di Gramsci è importante spostare un po' il centro di quest'analisi in direzione di un autore e filosofo contemporaneo di Gramsci a cui Gramsci, in particolare rispetto al senso di questo discorso, deve molto.

E si tratta di Croce e anzitutto del Croce filosofo dell'immanenza e della vita senza religione, citato spesso da Gramsci da cui possiamo farci anche condurre per iniziare questo breve riferimento.

C'è un breve scritto di Croce infatti, riportato poi nel libro «Etica e politica» intitolato «Religione e serenità» in cui Croce risponde all'affermazione che sia solo la religione in grado di conferire all'esistenza umana una vera serenità. Ma per Croce la serenità e l'inquietudine riguardano tutti gli uomini sia quelli religiosi che quelli atei perché riguardano il movimento della vita stessa e non ha quindi senso fare questo tipo di distinzioni. D'altra parte in che senso gli uomini religiosi guardano alla vita dopo la morte come una possibilità di serenità? Essi non cercano infatti che quello che hanno già conosciuto, visto, amato e ad un certo punto perduto nella vita terrena, e che vorrebbero ritrovare. Ma il paradiso è qualcosa di etereo e non offre questo tipo di piaceri e gratificazioni.

*«Noi non bramiamo di avere in cambio del bambino perduto, del bambino che folleggiava e monelleggiava per la casa, un angioletto, in cui quel bambino sia trasfigurato e irriconoscibile; non la donna angelicata le cui labbra non baciano, ma quella che bacciammo nella vita. Moti egoistici, si sa bene, e che bisogna vincere; e vincere nel pensiero dell'immortalità. Ma, appunto, dell'immortalità purificata dalle scorie egoistiche che la rendono contraddittoria, dell'immortalità che la filosofia ci promette. La quale afferma anch'essa l'immortalità ultraterrena e sopraindividuale, e dimostra che ogni nostro atto, appena compiuto, si stacca da noi e vive vita immortale, e noi stessi (i quali realmente non siamo altro che il processo dei nostri atti) siamo immortali, perché aver vissuto è vivere sempre. Pensiero che, mi sembra, consola più di quello delle religioni, perché dice il*

---

<sup>10</sup> GRAMSCI, *Quaderno 11*, § 27

*medesimo di quelle, ma lo dice in modo più chiaro e sicuro. E perché mai una consolazione chiara e sicura dovrebbe essere meno valida di un'altra oscura e mal certa?»<sup>11</sup>.*

Come scrive Gramsci riportando un'affermazione di Sorel, il primo merito di Croce è quello di aver presentato in modo limpido ad un'intera generazione di intellettuali una prospettiva interamente laica di vita e di azione, dimostrando quindi che è possibile vivere senza abbracciare una certa religione confessionale.

Ma subito dopo questo primo merito di Croce ve ne è un altro, ed è quello più vicino al discorso di Gramsci. Si tratta della particolare concezione storicistica di Croce e dell'immagine dell'uomo che da questa segue; l'uomo cioè come un vero e proprio microcosmo storico. Per Croce, come per Gramsci, infatti la vera e propria realizzazione attuale dell'umanesimo moderno è lo storicismo nella sua forma critica che è in grado di guardare alla storia non in cerca di modelli da ripetere ma con uno sguardo alla successione dei singoli momenti presi nella loro finitezza all'interno della storia complessiva eppure nell'eshaustività di significato nella loro particolarità storica.

*«L'uomo è un microcosmo, non in senso naturalistico, ma in senso storico, compendio della storia universale. E parte ben piccola ci appariranno, nel complesso dei documenti, quelli così specificamente chiamati dai ricercatori, quando si pensi a tutti gli altri documenti sui quali continuamente ci appoggiamo, come la lingua che parliamo, i costumi che ci sono familiari, le intuizioni e i ragionamenti fattisi in noi quasi istintivi, le esperienze che portiamo, per così dire, nel nostro organismo. Senza quegli specifici documenti, assai più difficili, o addirittura impediti, sarebbero talune nostre rievocazioni storiche; ma, senza questi, affatto impossibili, come si osserva in certi processi morbosi dai quali si esce smemorati e diversi, quasi creature affatto nuove ed estranee al mondo al quale prima si apparteneva»<sup>12</sup>.*

E alla fine all'interno del capitolo Prospettive storiografiche de «La storia come pensiero e come azione» Croce precisa così il rapporto fra l'umanesimo e la sua visione storicista.

*«Al sorgere dell'umanesimo che parve soltanto un moto di fastidio contro la scolastica e un inno di gioia alla bellezza antica e che operò principalmente nel campo dell'arte, tennero dietro presto gl'incalzanti progressi della cultura e del pensiero, che rinnovarono la filosofia e tutte le discipline morali, l'etica e la politica e la teoria dell'arte, e la metodologia delle scienze; e di questo gran lavoro spirituale erede è lo storicismo, che contiene in sé l'affrancamento dalla trascendenza di ogni guisa, l'affermazione della vita morale, politica ed economica, il risalto dato alla passione e alla poesia, il ringiovanimento della vita intellettuale e morale, la dialettica che è il nuovo organo logico: senza le quali condizioni e parti non è dato pensare veramente la storia»<sup>13</sup>.*

<sup>11</sup> CROCE, *Religione e serenità, in Etica e politica*

<sup>12</sup> CROCE, *La storia come pensiero e come azione*

<sup>13</sup> *Ibidem*

E il capitolo si conclude con una nota in cui Croce porta un esempio di questo passaggio dall'umanesimo ad un'autentica concezione storicista e si tratta del pensiero in svolgimento del giovane Hegel, testi conosciuti solo successivamente alla morte di Hegel e che hanno aperto un nuovo orizzonte intorno al sorgere dell'idealismo tedesco, in quel tratto particolare della storia europea negli anni fra la fine del diciottesimo e l'inizio del diciannovesimo secolo.

E con questo riferimento a Hegel, e in modo particolare al giovane Hegel, che è possibile tornare a Gramsci per collegare, seguendo il filo delle sue stesse parole, la filosofia della praxis all'eredità storica della filosofia classica tedesca. Poiché se questi appena riportati sono i punti fondamentali su cui si fonda l'accordo fra Gramsci e Croce, sono anche quelli, come vedremo poco dopo, dopo di cui la loro vicinanza di posizioni diminuisce progressivamente. Per Gramsci, quindi, la stessa filosofia complessiva di Croce, insieme all'intero movimento culturale neo hegeliano italiano, costituisce un arretramento sia rispetto a Marx che anche al momento complessivo della filosofia tedesca. Ed è per questo che Gramsci presenta - in questa nota di seguito - per l'analisi e l'azione nel presente la necessità di ricongiungersi all'altezza del movimento dell'idealismo tedesco, fin da Kant che ne è alla sua base.

*«È questo il solo modo storicamente fecondo di determinare una ripresa adeguata della filosofia della praxis, di sollevare questa concezione che si è venuta, per la necessità della vita pratica immediata, «volgarizzando», all'altezza che deve raggiungere per la soluzione dei compiti più complessi che lo svolgimento attuale della lotta propone, cioè alla creazione di una nuova cultura integrale, che abbia i caratteri massa della Riforma protestante e dell'illuminismo francese e abbia i caratteri di classicità della cultura greca e del Rinascimento italiano, una cultura che riprendendo le parole del Carducci sintetizzi Massimiliano Robespierre ed Emanuele Kant, la politica e la filosofia in un'unità dialettica intrinseca ad un gruppo sociale non solo francese o tedesco, ma europeo e mondiale. Bisogna che l'eredità della filosofia classica tedesca sia non solo inventariata, ma fatta ridiventare vita operante, e per ciò fare occorre fare i conti con la filosofia di Croce, cioè per noi italiani essere eredi della filosofia classica tedesca significa essere eredi della filosofia crociana, che rappresenta il momento mondiale odierno della filosofia classica tedesca»<sup>14</sup>.*

Ed è proprio in questa proposta pratica concreta, nella creazione di una nuova cultura integrale che- come vedremo- la filosofia della praxis deve provare ad essere all'altezza dei nuovi tempi.

---

<sup>14</sup> GRAMSCI, *Quaderno 10, parte I, § 11*

## 1.2 Sulla «storia a disegno»

Andare alla filosofia classica tedesca significa anzitutto riportare ad un loro possibile senso attuale la critica di Marx alle astrazioni della filosofia di Hegel. Astrazioni che in Hegel riguardavano – per il Marx e per l’Engels della Sacra famiglia cui Gramsci si riferisce – il rapporto fra logica e storia, fra piano della razionalità dell’accadere e il concreto svolgimento degli eventi. Un rapporto deformato per via della sovrapposizione del primo al secondo in un modo arbitrario e che non rispetta la viva realtà dello svolgimento storico delle cose del mondo. La logica avrebbe prevalso sullo studio e l’osservazione ravvicinata delle trasformazioni della storia moderna e diventa quindi necessario «rimettere l’uomo sulle proprie gambe» per ridare verità all’analisi storica, a partire dal riconoscere l’uomo per quello che è, cioè un essere sensibile con i suoi bisogni. Di qui la polemica di Marx e di Engels a metà degli anni quaranta con alcuni degli esponenti della sinistra hegeliana, dietro cui in modo più o meno dichiarato c’è sempre quella con Hegel, con cui Marx però credeva d’aver già fatto in qualche modo i conti con i suoi primi scritti degli anni precedenti.

Ora questa questione si trova anche nelle note dei Quaderni di Gramsci e in particolare nella polemica di Gramsci con gli esiti dello storicismo crociano, uno storicismo non pienamente conseguente con i suoi stessi principi iniziali di tipo antiteologico e antimetafisico. A questo proposito Gramsci:

*«Come si può impostare per la filosofia del Croce il problema di «rimettere l’uomo sulle proprie gambe», di farlo camminare coi piedi e non con la testa? È il problema dei residui di «trascendenza, di metafisica, di teologia» nel Croce, è il problema della qualità del suo storicismo. Il Croce afferma spesso e volentieri di aver fatto ogni sforzo per espungere dal suo pensiero ogni traccia residua di trascendenza, di teologia, di metafisica, fino a rifiutare in filosofia ogni idea di sistema e di problema fondamentale. Ma è però esatto che ci sia riuscito?»<sup>15</sup>.*

E rispetto alla delicata questione sul ruolo dei concetti nell’interpretazione storica aggiunge poco dopo:

*«Se è necessario, nel perenne fluire degli avvenimenti, fissare dei concetti, senza i quali la realtà non potrebbe essere compresa, occorre anche, ed è anzi imprescindibile, fissare e ricordare che realtà in movimento e concetto della realtà, se logicamente possono essere distinti, storicamente devono essere concepiti come unità inseparabile. Altrimenti avviene ciò che avviene al Croce, che la storia diventa una storia formale, una storia di concetti, e in ultima analisi una storia degli intellettuali, anzi una storia autobiografica del pensiero del Croce, una storia di mosche cocchiere. Il Croce sta cadendo in una nuova e strana forma di sociologismo idealistico, non meno buffo e inconcludente del sociologismo positivistico»<sup>16</sup>.*

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, parte II, § 1

<sup>16</sup> *Ibidem*

Quello per cui Croce ha posto nuovamente le giuste premesse non può essere portato a termine dalla teoria dello stesso Croce, il cui pensiero è pieno di contraddizioni fra propositi ed effettive realizzazioni, tra teoria della storia e analisi storica concreta. Ed in più – come vedremo – legato ad una determinata ideologia politica – il liberalismo – a sua volta fondata su una considerazione inadeguata del concetto di libertà.

Croce in un certo senso quindi come Hegel, ma più precisamente indietro ad Hegel per l'aspetto di conciliazione che – per Gramsci – sarebbe contenuto nel suo tentativo di riforma della dialettica hegeliana con teoria dei distinti.

Leggiamo infatti in alcuni paragrafi successivi, in una delle parti più dense rispetto alla critica a Croce:

*«È da vedere se, a suo modo, lo storicismo crociano non sia una forma, abilmente mascherata, di storia a disegno, come tutte le concezioni liberali riformistiche. Se si può affermare, genericamente, che la sintesi conserva ciò che è vitale ancora della tesi, superata dall'antitesi, non si può affermare, senza arbitrio, ciò che sarà conservato, ciò che a priori si ritiene vitale, senza cadere nell'ideologismo, senza cadere nella concezione di una storia a disegno»<sup>17</sup>.*

In queste righe in cui Gramsci stesso utilizza un linguaggio tipico della traduzione dell'hegelismo in Italia ad opera di Croce e ancora più di Gentile – quello per cui Hegel da manuale sarebbe il filosofo della tesi – antitesi – sintesi – il problema diventa pensare in modo diverso la questione del divenire storico, del cambiamento e della stabilità, della trasformazione e della permanenza. E rispetto a questo problema la posizione di Croce è stata spesso semplificata, in un certo senso, appunto da manuale di filosofia, e non all'altezza dell'indagine storica. Che senso ha – sostiene Gramsci – sostenere in anticipo a tavolino, rispetto alla crisi e al cambiamento storico, del presente cosa sarà mantenuto e cosa trasformato nel nuovo ordine di cose che genererà il futuro? Come è possibile ricostruire a posteriori gli esiti della storia passata in questi termini così formali? E ancora di più come è possibile discutere delle prospettive del futuro e del risultato dello scontro in atto tra le parti della società con un approccio così scolastico in cui si pretende – come scrive Gramsci – che lo svolgimento storico sia come «un gioco sportivo col suo arbitro e le sue norme prestabilite da rispettare lealmente?». Ed è in questo ritorno all'hegelismo nella sua forma più ingenua e metafisica che consiste il punto più debole dell'atteggiamento storico di Croce.

Atteggiamento, quello di Croce, in linea nella sua sostanza con la concezione presente a più riprese e in paesi diversi del secolo diciannovesimo della storia determinata dal binomio «rivoluzione – restaurazione» e cioè di un processo storico di volta in volta definito dalla composizione equilibrata di questi due elementi, in cui tuttavia – per Gramsci – nella realtà sarebbe sempre il secondo termine a prevalere sul primo. Concezione diffusasi inoltre nel movimento della restaurazione, alla base così di quel movimento ideologico che si formò in Europa

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, § 41 XVI

dopo il primo quindicennio del secolo e poi rafforzatosi ancora dopo la disfatta del '48.

Nella nota 6 del Quaderno 10 Gramsci esprime questo concetto nel modo più chiaro:

*«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 preveduto, 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. La concezione hegeliana, pur nella sua forma speculativa, non consente tali addomesticamenti e costrizioni mutilatrici, pur non dando luogo con ciò a forme di irrazionalismo e arbitrarietà, come quelle contenute nella filosofia bergsoniana. Nella storia reale l'antitesi tende a distruggere la tesi, la sintesi sarà un superamento, ma senza che si possa a priori stabilire ciò che della tesi sarà conservato nella sintesi, senza che si possa a priori «misurare» i colpi come in un «ring» convenzionalmente regolato. Che questo poi avvenga di fatto questione di politica «immediata», perché nella storia reale il processo dialettico si sminuzza in momenti parziali innumerevoli; l'errore è di elevare a momento metodico ciò che è pura immediatezza, elevando appunto l'ideologia a filosofia [...]. Che un tal modo di concepire la dialettica fosse errato e «politicamente» pericoloso, si accorsero gli stessi moderati hegeliani del Risorgimento come lo Spaventa: basta ricordare le sue osservazioni su quelli che vorrebbero, con la scusa che il momento dell'autorità è imprescindibile e necessario, conservare l'uomo sempre in «culla» e in schiavitù»<sup>18</sup>.*

La storia cioè è sì un ring, un teatro di conflitto continuo e in cui ogni conflitto trova una sua soluzione per il momento, prima di essere rimessa in discussione da nuovi elementi, nuove generazioni e da nuove forze in campo; ma non è un ring però regolato da un piano già prestabilito, le forze che agiscono sono quelle di uomini con i loro bisogni, le loro aspirazioni e soprattutto – per Gramsci in modo particolare – con le loro particolari ideologie, le loro visioni di come il mondo è e di come dovrebbe essere, uomini quindi, classi, collettività la cui dinamica non può essere descritta né da semplici leggi matematiche o economiche né da piani intellettuali di svolgimento razionale della storia. La storia da farsi non ha un copione già scritto, né quella già fatta può essere raccontata da semplici tabelle o concetti generali. In questo Gramsci si mostra pienamente al livello delle posizioni europee più lucide del suo tempo rispetto ai temi centrali della filosofia della storia.

Ma la critica a Croce ha senso soprattutto alla luce dei suoi lavori storiografici sulla storia d'Europa e sulla storia d'Italia, cioè dove concretamente Croce si è dedicato allo studio degli eventi della storia più recente ricavandone la loro trama essenziale. Perché per Gramsci è proprio in questi studi e nelle loro conclusioni

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, parte I, § 6

che si può trovare il limite dell'attività teorica di Croce, un limite d'orizzonte della sua ricerca, limite che non è semplicemente dell'uomo o del pensatore singolo ma del movimento ideologico cui questi si è legato fino a volerne diventare il vero e proprio riferimento intellettuale. La storia che fa Croce insomma sarebbe la base dell'ideologia del liberalismo europeo con l'intento di affermare la propria ragion d'essere storica emersa nel diciannovesimo secolo.

Da dove iniziano infatti le narrazioni del Croce- si chiede Gramsci? Come è possibile che uno studio della storia d'Europa del XIX secolo parta direttamente dal 1815 e lasci via il momento della rivoluzione francese e delle guerre napoleoniche, il momento cioè in cui la lotta fra le diverse tendenze storiche sia conservatrici che rivoluzionarie si esprime al massimo grado?

In un certo senso sembra dire Gramsci, Croce taglia via dall'analisi storica il momento in cui il liberalismo stesso non si era ancora affermato nella sua posizione d'egemonia sociale, era sì un'ideologia legata al movimento di parti della nuova classe borghese alla ricerca di un nuovo spazio sociale, ma ad essa si affiancavano concezioni diverse, legate ad altri strati della stessa classe, o alle nuove o vecchie forme di altre classi sociali, come il proletariato contadino o invece gli artigiani salariati nelle città. La fase di gestazione e quindi la fase in cui nessun elemento si è ancora imposto in modo stabile sugli altri è infatti in un certo senso il momento più critico poiché lo scontro per la conquista dell'egemonia si mostra ancora aperto a diverse soluzioni. E partire invece dall'esito di questo scontro, tralasciando di considerare la fase precedente con ciò che ha determinato quell'esito e con ciò che avrebbe invece potuto determinarne un altro, significa chiudere di nuovo la storia nei confini di un suo presunto corso necessario. Anche la teoria di Croce quindi, è un'ideologia nel senso di scegliere e legarsi ad una delle parti storiche in lotta sostenendone i valori e in particolare una propria visione e memoria storica. E se Gramsci si spinge fino a definirla un'ideologia deteriore, non è perché sia un'ideologia di una classe di riferimento diversa da quella di Gramsci, ma perché continua a non presentarsi come tale – il che non vorrebbe dire per Gramsci perdere il suo significato e la sua dignità – e a considerarsi separata dagli scontri di tendenze ideologiche del presente.

*«Ossia: è un caso o per una ragione tendenziosa che il Croce inizia le sue narrazioni dal 1815 e dal 1871? Cioè prescinde dal momento della lotta, dal momento in cui si elaborano e si radunano e schierano le forze in contrasto? Dal momento in cui un sistema etico – politico si dissolve e un altro si elabora nel fuoco e col ferro? In cui un sistema di rapporti sociali si sconnette e decade e un altro sistema sorge e si afferma? E invece assume placidamente come storia il momento dell'espansione culturale o etico – politico? Si può dire pertanto che il libro sulla Storia d'Europa non è altro che un frammento di storia, l'aspetto passivo della grande rivoluzione che si iniziò in Francia nel 1789, traboccò nel resto d'Europa con le armate repubblicane e napoleoniche, dando una potente spallata ai vecchi*

*regimi, e determinandone non il crollo immediato come in Francia, ma la corrosione riformistica che durò fino al 1870»<sup>19</sup>.*

E considerare questa corrosione riformistica senza avvicinarsi concretamente allo studio della rivoluzione significa sposare la tesi che il vero e proprio significato della rivoluzione sia stato semplicemente l'effetto dei decenni successivi sui movimenti di riforma dall'alto in Europa – e ormai sempre più in altre parti del mondo – del diciannovesimo secolo. Sposare cioè la tesi che il significato di rottura della rivoluzione si esaurisca semplicemente in questo corso e che esso invece non contenga anche dell'altro non ancora portato alla sua realizzazione e a cui ci si possa ricollegare in un modo nuovo nella lotta per la costruzione d'una società che superi i confini del liberalismo stesso.

Liberalismo quindi come il confine ideologico dentro cui Croce si muove e che restringe in un certo senso la sua stessa capacità osservativa dei fenomeni storici. D'altra parte se per Croce il secolo diciannovesimo sarebbe stato il secolo dell'affermazione della libertà, in che senso – e questa è la domanda che Gramsci nelle note pone esplicitamente a Croce – dobbiamo intendere la libertà nella storia per come effettivamente si è venuta trasformando, per come cioè sono arrivate ad essere le nuove condizioni del mondo dopo la rivoluzione francese e dopo la svolta delle società industriali?

Gramsci condivide la tesi di Hegel, che è anche la tesi di Croce, che la storia umana sia storia del farsi della libertà; ma non si può essere soddisfatti di risolvere i nodi della storia contemporanea applicandole una qualche formula, per quanto profonda, di tipo così generale. La storia rappresenta un processo in cui con lo svolgimento dell'esperienza storica gli uomini aumentano le proprie capacità di regolare la loro vita all'interno della comunità umana, aumentando al tempo stesso la loro conoscenza e previsione delle forze naturali; ma è quindi la storia nella sua totalità che può essere considerata come un processo di liberazione progressivo, non questo o quella singola parte storica in un certo momento che possa, per così dire, assumere su di sé questo compito storico, definendosene l'unica legittima sostenitrice della libertà. D'altra parte per Gramsci in un certo senso ogni agente storico è espressione della libertà, per il fatto stesso di partecipare come momento allo scontro politico nella contraddizione storica in atto e per il fatto di contribuire nella sua parte alla soluzione temporanea che sarà raggiunta.

Il concetto di libertà insomma va distinto in modo netto dalla parte politica che nel diciannovesimo secolo ha iniziato a definirsi liberale e la discussione sulla libertà deve essere di gran lunga più approfondita.

*«Ancora: la storia è libertà in quanto è lotta tra libertà e autorità, tra rivoluzione e conservazione, lotta in cui la libertà e la rivoluzione continuamente prevalgono sull'autorità e la conservazione. Ma ogni corrente e ogni partito non sono in tal caso espressioni della libertà, momenti dialettici del processo di libertà?»*

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, § 9



*Qual è dunque la caratteristica del secolo XIX in Europa? Non di essere storia della libertà, ma di essere storia della libertà consapevole di essere tale: ma nel secolo XIX in Europa esiste una coscienza critica prima non esistente, si fa storia sapendo quel che si fa, sapendo che la storia è storia della libertà ecc. [...]. Ma si è costituita una corrente e un partito che si è specificamente chiamato liberale, che della posizione speculativa e contemplativa della filosofia hegeliana ha fatto un'ideologia politica immediata, uno strumento pratico di dominio e di egemonia sociale, un mezzo di conservazione di particolari istituti politici ed economici fondati nel corso della Rivoluzione francese, e del riflusso che la Rivoluzione ebbe in Europa»<sup>20</sup>.*

La questione importante che Gramsci sottolinea più volte in queste note è che Croce si rifà senz'altro a Hegel e alla sua filosofia della storia, ma la linea in cui Croce intende inserirsi è quella italiana e che parte con Vico e passa per Gioberti e Spaventa. E in questa tradizione che arriva allo stesso Croce l'hegelismo viene tradotto in una forma conservatrice, svuotata della sua potenza interna di pensiero dialettico germogliato all'alba del nuovo mondo in una fase di rivolgimento mondiale dello spirito e della società umana.

*«È da vedere se il movimento da Hegel a Croce – Gentile non sia stato un passo indietro, una riforma reazionaria. Non hanno essi reso più astratto Hegel? Non ne hanno tagliato via la parte più realistica, più storicistica? E non è invece proprio di questa parte che solo la filosofia della praxis, in certi limiti, è una riforma e un superamento? E non è stato proprio l'insieme della filosofia della praxis a far deviare in questo senso il Croce e il Gentile, sebbene essi di questa filosofia si siano serviti per dottrine particolari? (cioè per ragioni implicitamente politiche?) Tra Croce – Gentile ed Hegel si è formato un anello di tradizione Vico – Spaventa – (Gioberti). Ma ciò non significò un passo indietro rispetto ad Hegel? Hegel non può essere pensato senza la Rivoluzione francese e Napoleone con le sue guerre, senza cioè le esperienze vitali e immediate di un periodo storico intensissimo di lotte, di miserie, quando il mondo esterno schiaccia l'individuo e gli fa toccare la terra, lo appiattisce contro la terra, quando tutte le filosofie del passato furono criticate dalla realtà in modo così perentorio? Cosa di simile potevano dare Vico e Spaventa?»<sup>21</sup>.*

Così seguendo Gramsci nella sua critica della storia a disegno di Croce si possono ritrovare anche alcuni spunti per avvicinare di più la concezione di Gramsci rispetto al progresso storico e alla sua necessità. Come abbiamo visto Gramsci è molto lontano dall'intendere la storia come un processo lineare il quale, con più o meno fratture o rallentamenti, sulla base di un parametro generale come quello della libertà in astratto o anche su quella del solo elemento dello sviluppo dei mezzi di produzione - di per sé infatti non sufficiente per Gramsci - condurrebbe da un certo inizio noto storicamente ad una fine già in un certo

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, § 10

<sup>21</sup> *Ibidem*, parte II, § 41 X

senso individuabile nella sua essenza e prevedibile per la necessità del suo avvento. La storia, infatti, per Gramsci si sviluppa in modo discontinuo e la libertà che gli uomini di volta in volta perseguono assume un senso sempre relativo all'interno di un certo tipo di relazioni sociali e in un determinato orizzonte storico. Per quanto – come si vedrà un po' meglio dopo- arriva forse a semplificare il concetto di liberazione dell'uomo dalla necessità naturale, si può dire che l'orizzonte di fondo delle sue riflessioni rimane all'interno quasi sempre di una concezione dello sviluppo storico e della libertà, molto più articolata del movimento di pensiero del materialismo storico.

In ogni caso all'interno di questa visione il concetto di progresso mantiene una sua importanza.

La sua stessa nascita, infatti, ha modificato profondamente la cultura dell'uomo, ha creato la possibilità di immaginare il futuro con la fiducia di programmare e pianificare la vita, gli ha conferito una nuova forza ed aumentato le sue aspettative nei confronti della propria esistenza. Così che negli anni di Gramsci il ritorno della crisi del concetto di progresso sembra rappresentare in qualche modo proprio una crisi di fiducia da parte degli intellettuali, segnali di un mondo in trasformazione e di una certa posizione dal punto di vista ideologico di questi stessi intellettuali.

*«La crisi dell'idea del progresso non è quindi crisi dell'idea stessa, ma crisi dei portatori di essa idea, che sono diventati natura da dominare essi stessi. Gli assalti all'idea di progresso, in questa situazione, sono molto interessati e tendenziosi»<sup>22</sup>.*

Se è quasi impossibile misurare la differenza degli uomini e delle relazioni sociali nei diversi periodi storici, d'altronde in un certo senso l'insieme delle condizioni di vita – per Gramsci – possono essere misurate secondo il parametro della possibilità. Avere più possibilità nella condizione della vita moderna rispetto al passato è la base quindi anche dell'avere anche più libertà.

*«D'altronde, poiché l'uomo è anche l'insieme delle sue condizioni di vita, si può misurare quantitativamente la differenza fra il passato e il presente, poiché si può misurare la misura in cui l'uomo domina la natura e il caso. La possibilità non è la realtà, ma è anch'essa una realtà: che l'uomo possa fare una cosa o non possa farla, ha la sua importanza per valutare ciò che realmente si fa. Possibilità vuol dire libertà. La misura della libertà entra nel concetto d'uomo. Che ci siano le possibilità obbiettive di non morire di fame, e che si muoia di fame ha la sua importanza, a quanto pare. Ma l'esistenza delle condizioni obbiettive, o possibilità o libertà non è ancora sufficiente: occorre conoscerle e sapersene servire [...]. Che il miglioramento etico sia puramente individuale è illusione ed errore; la sintesi degli elementi costitutivi dell'individualità è individuale, ma essa non si realizza e sviluppa senza un'attività verso l'esterno, modificatrice dei rapporti esterni, da quelli verso la natura a quelli verso gli altri uomini in vari gradi, nelle diverse cerchie sociali in cui si vive, fino al rapporto massimo, che abbraccia tutto il genere*

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, § 48

*umano. Perciò si può dire che l'uomo è essenzialmente politico, poiché l'attività per trasformare e dirigere coscientemente gli altri uomini realizza la sua umanità, la sua natura umana»<sup>23</sup>.*

In un certo senso quindi la politica è l'aspetto proprio del genere umano, che per questa strada tramanda le acquisizioni del presente al proprio futuro e così presenta la possibilità di un progresso cosciente delle conoscenze e della libertà.

Da questo punto di vista Gramsci si riferisce direttamente a Marx rispetto al suo concetto di regolarità e necessità storica e prova a ricostruire la loro stessa genesi:

*«Come è sorto, nel fondatore della filosofia della prassi, il concetto di regolarità e di necessità nello sviluppo storico? Non pare che possa pensarsi a una derivazione dalle scienze naturali, ma pare invece che debba pensarsi a una elaborazione di concetti nati nel terreno dell'economia politica, specialmente nella forma e nella metodologia che la scienza economica ricevette da Davide Ricardo»<sup>24</sup>.*

E così è da Ricardo che Marx tradurrebbe il concetto di regolarità nello sviluppo degli eventi storici e cioè quello di una loro trasformazione secondo un certo ordine e determinate leggi. Leggi che rappresentano poi al tempo stesso la possibilità della comprensione della dinamica più profonda dello sviluppo di un processo al di là delle sue manifestazioni in superficie. Se Gramsci richiama così questo concetto per sostenere la propria posizione rispetto alla presenza di un ordine nello sviluppo storico e a quella del progresso, poco dopo precisa meglio in che senso una regolarità e una necessità nella successione degli eventi possa essere intesa senza ritornare nei confini di una visione astratta della storia – come lo diventa anche la riduzione economicistica del materialismo storico.

*«Appare che il concetto di necessità storica è strettamente connesso a quello di regolarità e di razionalità. La necessità nel senso speculativo – astratto e nel senso storico – concreto. Esiste necessità quando esiste una premessa efficiente e attiva, la cui consapevolezza negli uomini sia diventata operosa ponendo dei fini concreti alla coscienza collettiva, e costituendo un complesso di convinzioni e di credenze potentemente agente come le credenze popolari. Nella premessa devono essere contenute, già sviluppate o in via di sviluppo, le condizioni materiali necessarie e sufficienti per la realizzazione dell'impulso di volontà collettiva, ma è chiaro che da questa premessa «materiale», calcolabile quantitativamente, non può essere disgiunto un certo livello di cultura, un complesso cioè di atti intellettuali e da questi (come loro prodotto e conseguenza) un certo complesso di passioni e sentimenti imperiosi, cioè che abbiano la forza di indurre all'azione a tutti i costi. Come si è detto, solo per questa via si può giungere a una concezione storicistica (e non speculativa – astratta) della razionalità nella storia (e quindi dell'irrazionalità)»<sup>25</sup>.*

---

<sup>23</sup> *Ibidem*

<sup>24</sup> GRAMSCI, *Quaderno 11*, § 52

<sup>25</sup> *Ibidem*

La premessa quindi della trasformazione e del rivolgimento storico non può contenere soltanto gli elementi materiali, questi sono sì necessari ma sono sempre legati nei momenti di vera crisi ad altri elementi, ed ogni crisi è così anche anzitutto un conflitto tra vecchie e nuove concezioni del mondo, un conflitto di posizioni ideologiche, e infine insieme una perdita di fiducia nello stato generale di cose del vecchio mondo, e l'apertura, all'inizio spesso inconsapevole, poi più cosciente, dello spazio per la costruzione di un nuovo mondo.

### 1.3 Senso comune, egemonie di valori, autocoscienza storica

*«Il Manzoni fa distinzione tra senso comune e buon senso (Cfr. Promessi sposi, cap. XXXII sulla peste e sugli untori). Parlando del fatto che c'era pur qualcuno che non credeva agli untori, ma non poteva sostenere la sua opinione contro l'opinione volgare diffusa, scrive: «Si vede che era uno sfogo segreto della verità, una confidenza domestica; il buon senso c'era; ma se ne stava nascosto per paura del senso comune»<sup>26</sup>.*

Arriviamo così al cuore del discorso di Gramsci sulla questione della lotta per una libertà più alta nella storia. E arriviamo alla questione, quindi, di cosa significhi poi concretamente il concetto stesso di rivoluzione, e in che senso il progetto del socialismo per Gramsci sia un progetto di elevazione culturale del popolo. E per questo bisogna avvicinare il tema del senso comune, della formazione e delle esperienze che costituiscono la sensibilità degli strati subalterni della società, la loro cultura di base e i loro atteggiamenti formati con l'esperienza delle condizioni del lavoro, della vita in famiglia, in società, in campagna o in città che sia.

Il loro modo di essere, cioè, i valori cui, soprattutto inconsapevolmente, affidano la conduzione della loro esistenza, le aspirazioni di vita come cultura in un senso ampio, come sensibilità affettiva, credenze e paure condivise con la propria comunità e che si traducono nei gesti stereotipati, negli atteggiamenti interni e nei comportamenti esterni, e che si mantengono nelle fedi religiose e nelle maschere sociali. Tutto quello che rientra insomma come identità spirituale di un individuo, di una classe, di un popolo.

L'attenzione di Gramsci a questi caratteri è grande, proprio perché legata al piano di rivendicazione di una liberazione in senso ampio dall'oppressione del presente. Legata ad un progetto politico che deve trovare i modi di considerare questi aspetti e penetrare realmente in ciò che costituisce davvero la realtà delle relazioni sociali in una certa condizione storica.

Ogni uomo ha una visione del mondo, frutto di esperienze singole e collettive, e agisce necessariamente dopo e nel mentre interpreta la realtà che ha di fronte e ne giudica le cose in base a dei valori.

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, § 56

*«Occorre pertanto dimostrare preliminarmente che tutti gli uomini sono filosofi, definendo i limiti e i caratteri di questa filosofia spontanea, propria di tutto il mondo, e cioè della filosofia che è contenuta: 1) nel linguaggio stesso, che è un insieme di nozioni e di concetti determinati e non già e solo di parole grammaticalmente vuote di contenuto; 2) nel senso comune e nel buon senso; 3) nella religione popolare e anche quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e di operare che si affacciano in quello che generalmente si chiama folclore»<sup>27</sup>.*

Ed è in questi ambiti che Gramsci riconosce che bisogna scavare per comprendere quale sia il livello culturale delle masse oppresse, a quali convenzioni rimangono legati, a quali concezioni del mondo affidano ancora la comprensione della loro vita e dei fatti del mondo.

Così nel linguaggio stesso è già possibile trovare molto: perché il linguaggio esprime a suo modo e attraverso la sua evoluzione storica, il tipo di relazioni sociali di un gruppo sociale o di una comunità nonché il suo rapporto con la natura e la società.

*«Se è vero che ogni linguaggio contiene gli elementi di una concezione del mondo e di una cultura, sarà anche vero che dal linguaggio di ognuno si può giudicare la maggiore o minore complessità della sua concezione del mondo»<sup>28</sup>.*

D'altra parte nel Quaderno 10 troviamo la precisazione che di per sé è impossibile ridurre il linguaggio ad un fatto individuale, poiché ogni individuo parla in un certo modo perché al tempo stesso sa di essere compreso da altri e da altri con cui sente di dividerne atteggiamenti e valori.

*«Pare si possa dire che «linguaggio» è essenzialmente un nome collettivo, che non presuppone una cosa unica né nel tempo né nello spazio. Linguaggio significa anche cultura e filosofia (sia pure nel grado di senso comune) e pertanto il fatto «linguaggio» è in realtà una molteplicità di fatti più o meno organicamente coerenti e coordinati: al limite si può dire che ogni essere parlante ha un proprio linguaggio personale, cioè un proprio modo di pensare e di sentire. La cultura, nei suoi vari gradi, unifica una maggiore o minore quantità di individui in strati numerosi, più o meno a contatto espressivo, che si capiscono tra loro in gradi diversi ecc.»<sup>29</sup>.*

Il linguaggio quindi lega, costituisce e mantiene la possibilità di un'identità della collettività, al tempo struttura una visione del mondo in modo stabile attraverso elementi come le parole e le espressioni tipiche che passano, pur modificandosi, da una generazione all'altra, e insieme passano così un certo significato dato alle cose.

Così che il linguaggio può essere preso come un esempio del modo di formazione elementare di un senso in un qualche gruppo sociale; ma Gramsci prova a svolgere il discorso in modo più generale considerando la genesi di una

<sup>27</sup> *Ibidem*, §12

<sup>28</sup> *Ibidem*

<sup>29</sup> GRAMSCI, *Quaderno 10*, § 44

cultura conformistica nelle masse e il livello di criticità che l'individuo può arrivare ad esercitare rispetto a questa.

*«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, si è sempre uomini – massa o uomini – collettivi. La questione è questa: di che tipo storico è il conformismo, l'uomo storico di cui si fa parte? 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 composta in modo bizzarro: si trovano in essa elementi dell'uomo delle caverne e principii della scienza più moderna e progredita, pregiudizi di tutte le fasi storiche passate grettamente localistiche e intuizioni di una filosofia avvenire quale sarà propria del genere umano unificato mondialmente. Criticare la propria concezione del mondo significa dunque renderla unitaria e coerente e innalzarla fino al punto cui è giunto il pensiero mondiale più progredito. Significa quindi anche criticare tutta la filosofia finora esistita, in quanto essa ha lasciato stratificazioni consolidate nella filosofia popolare. L'inizio dell'elaborazione critica è la coscienza di quello che è realmente, cioè un conosci te stesso come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un'infinità di tracce accolte senza beneficio di inventario. Occorre fare inizialmente un tale inventario»<sup>30</sup>.*

E in cosa consiste fare tale inventario? Per Gramsci anzitutto è necessario affermare questa premessa: non esiste un discorso che valga a livello individuale, ogni morale e ogni visione delle cose è essenzialmente una morale o una visione espressa da un certo particolare gruppo sociale.

Ed è quindi scorretto pensare che il fine della trasformazione sociale possa essere la liberazione dai vincoli di una qualche forma di conformismo, perché il conformismo – secondo Gramsci – è solo la forma dei legami che strutturano un'identità sociale, e in quanto tale non si può pensare di eliminare questo adeguamento a dei modi di fare comuni; il punto è invece quali sono queste idee e questi atteggiamenti che vengono assunti. Se si tratta degli atteggiamenti di obbedienza passiva, di cieco rispetto per l'autorità, di alienazione in una qualche credenza di mondo dopo la vita, di sfruttamento patriarcale dell'uomo sulla donna, e in generale, venendo al capitalismo, di illusione della naturalità e eternità del sistema di produzione del capitale o se invece i legami sociali e i comportamenti si fondano su una nuova etica, su un senso di dignità che si afferma attraverso il lavoro e la partecipazione alla vita civile. Questa è la distinzione che Gramsci vuole fare per definire in concreto la possibilità di promuovere una nuova cultura di massa, in un certo senso una nuova fede tra le masse, nuovi valori attraverso un sentire comune non legato alle confessioni religiose tradizionali.

---

<sup>30</sup> GRAMSCI, *Quaderno 11*, § 12

Per questo filosofia per Gramsci può significare tante cose diverse, ci si può riferire ai sistemi filosofici dei pochi filosofi della storia o invece ampliare l'orizzonte e riconoscere la filosofia come un elemento presente tra le masse stesse, filosofia nella sua forma più ingenua e acritica ma che tuttavia è proprio quella che, tradotta in una qualche forma più semplificata nelle concezioni tradizionali del mondo, interessa più da vicino la storia degli uomini.

Così scrive Gramsci, accostandosi alla riflessione di Croce rispetto alla religione come concezione del mondo posta alla base dell'azione degli individui:

*«Assunta la definizione che Croce dà della religione, cioè di una concezione del mondo che sia diventata norma di vita, poiché norma di vita non si intende in senso libresco ma attuata nella vita pratica, la maggior parte degli uomini sono filosofi in quanto operano praticamente e nel loro pratico operare (nelle linee direttive della loro condotta) è contenuta implicitamente una concezione del mondo, una filosofia [...] Dal punto di vista che a noi interessa, lo studio della storia e della logica delle diverse filosofie dei filosofi non è sufficiente. Almeno come indirizzo metodico, occorre attirare l'attenzione sulle altre parti della storia della filosofia: cioè sulle concezioni del mondo delle grandi masse, su quelle dei più ristretti gruppi dirigenti (o intellettuali) e infine sui legami tra questi vari complessi culturali e la filosofia dei filosofi. La filosofia di un'epoca non è la filosofia di uno o altro filosofo, di uno o altro gruppo di intellettuali, di una o altra grande partizione delle masse popolari: è una combinazione di tutti questi elementi che culmina in una determinata direzione, in cui il suo culminare diventa norma d'azione collettiva, cioè diventa storia concreta e completa (integrale)»<sup>31</sup>.*

L'analisi ideologica è allora un'analisi complessa e da svolgere a diversi livelli: c'è da un lato il piano delle grandi filosofie e quello delle tendenze culturali che ne discendono ma che comprendono un numero più ampio di intellettuali e pensatori, e dall'altro, scendendo a poco a poco da questa cultura alta, secondo Gramsci, si arriva verso la cultura delle masse cui arriva una qualche eco della sfera alta della cultura ma che rimane, anche nella società moderna, prevalentemente dominata dalla visione del mondo della religione tradizionale.

E se quindi con Gramsci arriviamo a definire il problema della liberazione delle masse come anzitutto una questione di liberazione dalla ristrettezza di percezione di sé e delle proprie possibilità sociali, si pone insieme subito il tema di quale e di come promuovere una nuova cultura di massa, una trasformazione di massa delle concezioni e dei valori nella società.

Ci avviciniamo al tema della riforma politica come insieme riforma morale e della filosofia della praxis come la nuova base per la realizzazione di una nuova cultura. Gramsci riprende Marx con l'intento di segnare un importante filo di continuità nella tradizione della filosofia della praxis a partire dal suo stesso fondatore.

---

<sup>31</sup> GRAMSCI, *Quaderno 10, parte II, § 17*

*«Un accenno al senso comune e alla saldezza delle sue credenze si trova spesso in Marx. Ma si tratta di riferimento non 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»<sup>32</sup>.*

Per quanto Gramsci stesso riconosce che questo discorso in Marx non viene precisato dal punto di vista della teoria, specie negli anni della sua maturità, la filosofia della praxis ha nella sua essenza il fine di tramutarsi in una cultura di massa e in questo senso di andare alle masse, partendo sì dalle masse con il loro livello attuale ma per elevarlo ad una considerazione più alta del proprio ruolo storico e della propria possibilità di liberarsi. Nuove credenze popolari, quindi, ricreare nuove tradizioni, incidere sulla storia attraverso gli elementi di legame sociale che si mantengono nel suo corso con i suoi tempi lunghi. E la differenza con Marx è anche nei nuovi problemi della nuova società del diciannovesimo secolo dopo la prima guerra, con l'ingresso di nuovi strati della popolazione sull'arena della storia, con la formazione di partiti e sindacati strutturati, il nuovo fronte di lotta costituito dall'egemonia culturale e della lotta per il consenso in una società sempre più di massa. E in questo Gramsci si lega strettamente al dibattito contemporaneo del movimento comunista, provandosi a svolgerlo a suo modo, con la sua attenzione alla particolarità italiana e alla storia d'Italia, valendosi dell'analisi critica della sua tradizione intellettuale, entrando in un certo senso nei meandri della storia dei tempi lunghi della società italiana. E provando a definire in termini concreti come la filosofia della praxis nella storia d'Italia al punto delle grandi trasformazioni storiche all'alba della nuova società di massa possa costituire un movimento popolare di riforma delle coscienze. Riuscire in quello che altre filosofie non sono riuscite – per quanto dal punto di vista teorico legate ad una visione immanentistica e laica. Riuscire nel costituire un nuovo legame fra intellettuali e popolo, nel caso storico più particolare, fra partito della rivoluzione e livello di preparazione della classe.

La filosofia della praxis assume gli elementi di grande innovazione delle filosofie dell'immanenza ma rilancia dal punto di vista della liberazione concreta, legando appunto il piano della teoria a quello della pratica come organizzazione di una determinata classe sociale secondo il fine di un rinnovamento della società nel suo complesso.

*«Una delle maggiori debolezze delle filosofie immanentistiche in generale consiste appunto nel non aver saputo creare un'unità ideologica tra il basso e l'alto, tra i semplici e gli intellettuali. Nella storia della civiltà occidentale il fatto si*

---

<sup>32</sup> GRAMSCI, *Quaderno 11*, § 13



*è verificato su scala europea, col fallimento immediato del Rinascimento e in parte anche della Riforma nei confronti della chiesa romana»<sup>33</sup>.*

*«La posizione della filosofia della praxis è antitetica a questa cattolica: la filosofia della praxis non tende a mantenere i semplici nella loro filosofia primitiva del senso comune, ma invece a condurli a una concezione superiore della vita. Se afferma l'esigenza del contatto fra intellettuali e semplici non è per limitare l'attività scientifica e per mantenere una unità al basso livello delle masse, ma appunto per costruire un blocco intellettuale – morale che renda politicamente possibile un progresso intellettuale di massa e non solo di scarsi gruppi intellettuali»<sup>34</sup>.*

Bisogna in un certo senso guardare alla tradizione italiana anche perché questa ha una sua particolarità e cioè quella costituita dalla presenza fortemente organizzata delle organizzazioni cattoliche sul suo territorio come elemento d'egemonia culturale e di vero e proprio riferimento pratico nella vita delle masse. Il punto non è quindi semplicemente distinguersi dagli intellettuali slegati dai processi storici reali, ma anche trovare il modo di scardinare la fitta tela che invece tradizionalmente l'istituzione religiosa ha saputo costruire tra le masse popolari. Egemonie di ieri, egemonie di oggi, lunghi fili di tradizione che bisogna studiare e comprendere per definire la nuova proposta di riforma morale.

*«Se ne deduce anche che il carattere della filosofia della praxis è specialmente quello di essere una concezione di massa, una cultura di massa e di massa che opera unitariamente, cioè che ha norme di condotta non universali in idea, ma «generalizzate» nella realtà sociale. E l'attività del filosofo individuale non può essere pertanto concepita che in funzione di tale unità sociale, cioè anch'essa come politica, come funzione di direzione politica»<sup>35</sup>.*

La questione della politica – quella grande distinta dalla piccola che si dedica solo all'amministrazione delle cose presenti – si è evoluta per Gramsci fino a diventare nella nuova società anzitutto una questione di lotta fra valori e visioni del mondo, in un tempo di progressivo sgretolamento dei vincoli e delle credenze tradizionali messo in moto dalla rivoluzione scientifica e dalla crisi d'autorità della chiesa. Questo è un passaggio da individuare con chiarezza per chi voglia fare storia nel nuovo tempo, pena rimanere legato a categorie che non soddisfano più con la trasformazione storica in atto; tra queste anzitutto il cambiamento della forma d'oppressione d'una classe sull'altra attraverso il cambio di segno dello Stato da apparato di coercizione a sistema in grado di promuovere in modo continuo e capillare il consenso delle masse.

Passaggio che a livello internazionale Lenin aveva intuito grazie alla sua perspicacia e che aveva provato ad esprimere nell'analisi particolare della società russa rispetto a società capitalistamente più avanzate nell'occidente europeo. La prima, una società più elementare nella distribuzione del potere e nella dinamica

<sup>33</sup> *Ibidem*, § 12

<sup>34</sup> *Ibidem*

<sup>35</sup> GRAMSCI, *Quaderno 10, parte II, § 31*

fra le classi, in cui era più facile assumere il comando anche per un partito abbastanza numericamente piccolo, ma difficile mantenerlo nell'esercizio quotidiano di formazione del consenso alla nuova forma di vita civile, le seconde più complesse, con istituti intermedi tra lo Stato e la vita dei singoli più forti e più strutturati, in cui prendere il potere per un partito rivoluzionario si dimostrava più difficile, mentre meno lo sarebbe stato successivamente il processo di trasformazione.

Gramsci condivide in pieno questa intuizione di Lenin e prova a svilupparla seguendo le proprie categorie e lo studio della particolarità italiana. In queste poche righe che seguono è contenuto il cuore del discorso di Gramsci, da Marx a Lenin, provando a ridefinire lo stesso discorso nel contesto italiano anche attraverso il confronto con Croce:

*«La proposizione contenuta nell'introduzione alla Critica dell'economia politica che gli uomini prendono coscienza dei conflitti di struttura nel terreno delle ideologie deve essere considerata come un'affermazione di valore gnoseologico e non puramente psicologico e morale. Da ciò consegue che il principio teorico – pratico dell'egemonia ha anch'esso una portata gnoseologica e pertanto in questo campo è da ricercare l'apporto teorico massimo di Ilici alla filosofia della praxis. Ilici avrebbe fatto progredire effettivamente la filosofia come filosofia in quanto fece progredire la dottrina e la pratica politica. La realizzazione di un apparato egemonico, in quanto crea un nuovo terreno ideologico, determina una riforma delle coscienze e dei metodi di conoscenza, è un fatto di conoscenza, un fatto filosofico. Con linguaggio crociano: quando si riesce a introdurre una nuova morale conforme a una nuova concezione del mondo, si finisce con l'introdurre anche tale concezione, cioè si determina una intera riforma filosofica»<sup>36</sup>.*

L'intera riforma filosofica ha bisogno all'inizio di confrontarsi con le forze attualmente presenti in campo e comprenderne la rispettiva forza in un momento storico nei primi decenni del ventesimo secolo di grandi trasformazioni. Interessante questo sguardo di Gramsci alle diverse componenti egemoniche nel panorama italiano contemporaneo:

*«Si pone il problema di chi rappresenti più adeguatamente la società contemporanea italiana dal punto di vista teorico e morale: il papa, Croce, Gentile, cioè 1) chi abbia più importanza dal punto di vista dell'egemonia, come ordinatore dell'ideologia che dà il cemento più intimo alla società civile e quindi allo Stato; 2) chi all'estero rappresenti meglio l'influsso italiano nel quadro della cultura mondiale. Il problema non è di facile risoluzione, perché ognuno dei tre domina ambienti e forze sociali diverse. Il papa come capo e guida della maggioranza dei contadini italiani e delle donne, e perché la sua autorità e influsso operano con tutta una organizzazione accentrata e bene articolata, è un grande, la più grande forza politica del paese dopo il governo; ma è la sua un'autorità diventata passiva e accettata per inerzia, che anche prima del Concordato era, di fatto, un riflesso*

<sup>36</sup> GRAMSCI, *Quaderno 10, parte II, § 12*

*dell'autorità statale [...]. Mi pare che la filosofia del Gentile, l'attualismo, sia più nazionale solo nel senso che è strettamente legata a una fase primitiva dello Stato, allo stadio economico – corporativo, quando tutti i gatti sono bigi [...]. L'influsso del Croce è meno rumoroso di quello del Gentile ma più profondo e radicato; Croce è realmente una specie di papa laico, ma la morale del Croce è troppo da intellettuali, troppo del tipo Rinascimento, non può diventare popolare, mentre il papa e la sua dottrina influenzano masse sterminate di popolo con massime di condotta che si riferiscono anche alle cose più elementari»<sup>37</sup>.*

Ed è significativo quanto la posizione di Gramsci sia in definitiva molto vicina ad alcune conclusioni presenti, in diverso modo e con diversi accenti, nella filosofia classica tedesca, in particolare nel suo momento di nascita e di maggiore vicinanza con gli eventi storici di portata mondiale. Una sorta di vicinanza di sensibilità prima ancora di conoscenza accurata dei testi – che pure rispetto ad Hegel per esempio non manca in Gramsci. Ed è interessante per questa ragione riportare una parte d'un testo molto particolare, che Gramsci non lesse mai, la cui attribuzione rimane ancora incerto fra i tre fondatori della filosofia idealistica dello spirito. Si tratta del più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco, risalente agli ultimi anni del diciottesimo secolo, di cui non è certo l'autore per quanto sia molto probabilmente uno tra Hegel, Schelling e Holderlin – se non forse addirittura una composizione poetica composta a più mani – compagni di studio nella loro giovinezza.

Il tempo e il contesto sono diversi da quelli di Gramsci ma la natura concettuale dei due discorsi si avvicina molto:

*«Al contempo, sentiamo tanto spesso dire che la gran massa deve avere una religione sensibile. Non solo la gran massa, anche il filosofo ne ha bisogno. Monoteismo della ragione e del cuore, politeismo dell'immaginazione e dell'arte: ecco ciò di cui abbiamo bisogno! Per la prima volta parlerò qui di un'idea che, a quanto ne so, non è ancora venuta in mente a nessuno: noi dobbiamo avere una nuova mitologia, ma questa mitologia deve stare al servizio delle idee, deve diventare una mitologia della ragione. Prima che le rendiamo estetiche, cioè mitologiche, le idee non hanno alcun interesse per il popolo, e viceversa, prima che la mitologia sia razionale, il filosofo deve vergognarsene. Così alla fine, illuminati e non illuminati dovranno tendersi la mano, la mitologia dovrà diventare filosofica, e il popolo razionale, e la filosofia dovrà diventare mitologica, per rendere sensibili i filosofi. Allora regnerà eterna unità fra noi. Non più lo sguardo pieno di disprezzo, non più il cieco tremare del popolo davanti ai suoi saggi e ai suoi preti. Solo allora ci attende un uguale sviluppo di tutte le forze, sia del singolo sia di tutti gli individui»<sup>38</sup>.*

Per riprendere quindi il discorso sull'egemonia, è importante precisare come in questo rientri a sua volta il tema del rapporto con il passato storico e cioè

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, § 41 IV

<sup>38</sup> Holderlin (?), Hegel (?), Schelling (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*

dell'autocoscienza storica di un gruppo sociale, che ad un certo punto del suo sviluppo e in una certa posizione si riconosce nelle sue possibilità come un agente storico in grado di poter cambiare le condizioni della propria esistenza. Autocoscienza che significa per Gramsci anzitutto rapporto critico con il passato e capacità di definire il proprio senso nel divenire storico.

*«Ogni gruppo sociale ha una tradizione, un passato e pone e pone questo come il solo e totale passato. Quel gruppo che comprendendo e giustificando tutti questi passati, saprà identificare la linea di sviluppo reale, perciò contraddittoria, ma nella contraddizione passibile di superamento, commetterà meno errori, identificherà più elementi positivi su cui far leva per creare nuova storia»<sup>39</sup>.*

Insomma quindi il rapporto con la storia deve essere un rapporto attivo in grado di riconoscere in ogni periodo storico quello che si conserva ancora vivo per le scelte dell'oggi e quanto invece si dimostra, per il momento, distante dall'interesse teorico e pratico di chi agisce per trasformare lo stato delle cose presenti. Non c'è un unico filo, un'unica tradizione e un canone che vada semplicemente replicato di volta in volta in modo meccanico rispetto alle filosofie progressive e quelle conservatrici, a periodi di buio e a quelli di luce, poiché si tratta di un giudizio più complesso che ogni gruppo sociale in un certo momento storico formula nel suo nuovo rapporto con il passato sulla base delle contraddizioni che ha di fronte e delle sue aspettative.

Autocoscienza che significa organizzazione in quanto elaborazione di una prospettiva d'emancipazione fondata su determinati valori che vanno discussi, elaborati di volta in volta, condivisi e diffusi nel gruppo sociale di riferimento. Per questo è importante il lavoro degli intellettuali o meglio l'applicazione intellettuale degli individui che si pongono il compito di dirigere a vario livello un processo di trasformazione.

*«Autocoscienza critica significa storicamente e politicamente creazione di una elite di intellettuali: una massa umana non si distingue e non diventa indipendente per sé senza organizzarsi (in senso lato) e non c'è organizzazione senza intellettuali, cioè senza organizzatori e dirigenti, cioè senza che l'aspetto teorico del nesso teoria – pratica si distingua concretamente in uno strato di persone specializzate nell'elaborazione concettuale e filosofica»<sup>40</sup>.*

Ma il problema principale è quello di creare anelli di congiunzioni, tasselli pedagogici intermedi fra i grandi intellettuali organici al progetto di liberazione di una classe e la classe stessa con il suo livello presente di preparazione culturale. C'è quindi un gran bisogno di intellettuali intermedi, di individui in grado di apprendere la sostanza dei grandi insegnamenti della storia della filosofia e della letteratura e di saperli però diffondere, riportare alla concretezza della situazione e del momento, creare tendenze, riviste, scuole, centri di diffusione in modo da esprimere la vitalità delle grandi intuizioni filosofiche in strati sempre più larghi

<sup>39</sup> GRAMSCI, *Quaderno 10, parte II, § 59, II*

<sup>40</sup> GRAMSCI, *Quaderno 11, § 12*

delle masse fino a fondare nuove impostazioni di pensiero nella discussione dei temi fondamentali.

*«In questo processo di diffusione (che è nello stesso tempo di sostituzione del vecchio e molto spesso di combinazione tra il nuovo e il vecchio) influiscono, e come e in che misura, la forma razionale in cui la nuova concezione è esposta e presentata, l'autorità (in quanto sia riconosciuta ed apprezzata almeno genericamente) dell'espositore e dei pensatori e scienziati che l'espositore chiama in suo sostegno, l'appartenere alla stessa organizzazione di chi sostiene la nuova concezione (dopo però essere entrati nell'organizzazione per altro motivo che non sia il condividere la nuova concezione)?»<sup>41</sup>.*

Insomma la diffusione della cultura è un processo complesso che non si limita certo alla semplice verosimiglianza o validità astratta delle teorie, ma che per Gramsci è appunto anche e soprattutto un problema politico di organizzazione della diffusione di una certa cultura.

*«Così si può dire per l'autorità dei pensatori e scienziati. Essa è molto grande nel popolo, ma di fatto ogni concezione ha i suoi pensatori e i suoi scienziati da porre innanzi e l'autorità è divisa; inoltre è possibile per ogni pensatore distinguere, porre in dubbio che abbia detto proprio in tal modo ecc. Si può concludere che il processo di diffusione delle concezioni nuove avviene per ragioni politiche, cioè in ultima istanza sociali, ma che l'elemento formale, della logica coerenza, l'elemento autoritativo e l'elemento organizzativo hanno in questo processo una funzione molto grande subito dopo che l'orientamento generale è avvenuto, sia nei singoli individui che in gruppi numerosi»<sup>42</sup>.*

Ed è così che per Gramsci ogni discussione sull'egemonia è in fondo una discussione di tipo pedagogico, di educazione dei dirigenti e di educazione delle masse, di discussione critica sui valori della tradizione e sul metodo stesso di formazione e di insegnamento. E lo stesso tema del consenso cosa è se non una variante di quello della pedagogia, intesa in questo caso come una forma di impartizione dall'alto di valori da parte di chi governa a chi è governato?

*«Questo rapporto 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 eserciti. 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»<sup>43</sup>.*

E questa riflessione di Gramsci sulla portata mondiale della discussione dell'egemonia è veramente importante, perché sposta il centro della discussione sulle connessioni internazionali dei rivolgimenti storici come forma di scontri di diversi valori, diverse tradizioni, diverse forme di organizzazione della società

---

<sup>41</sup> *Ibidem*

<sup>42</sup> *Ibidem*

<sup>43</sup> GRAMSCI, *Quaderno 10, parte II, § 44*

umana, diverse forme di risolvere la questione della coscienza e del consenso delle masse nelle nuove società industrializzate. La discussione sull'egemonia è quindi anzitutto una discussione di portata mondiale su quale o quali siano le potenze egemoni che, di volta in volta nelle diverse epoche, dettano i tempi in anticipo sulle altre rispetto alle trasformazioni sociali. E da qui si potrebbe aprire la discussione sull'analisi dell'americanismo nell'ultimo secolo, cui dopo si farà qualche accenno.

Nella discussione sull'autocoscienza Gramsci si riferisce inoltre alla posizione della filosofia della praxis ed al suo ruolo storico rispetto alla costruzione di un nuovo stato di cose. Alla necessità della sua autonomia come corrente filosofica e alla necessità per questa di arrivare coscientemente a porsi come la forma moderna e attuale della tradizione dell'umanesimo moderno. Gramsci stesso d'altra parte con la scrittura dei Quaderni ha provato a contribuire per parte sua alla realizzazione di questo programma.

*«Perché il Labriola e la sua impostazione del problema filosofico, hanno avuto così scarsa fortuna? Si può dire a questo proposito ciò che la Rosa disse a proposito dell'economia critica e dei suoi problemi più alti: nel periodo romantico della lotta, dello Sturm und Drang popolare, tutto l'interesse si appunta sulle armi più immediate, sui problemi di tattica, in politica e sui minori problemi culturali in campo filosofico. Ma 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, cioè un nuovo tipo di società e quindi l'esigenza di elaborare i concetti più universali, le armi ideologiche più raffinate e decisive. Ecco la necessità di rimettere in circolazione Antonio Labriola e di far predominare la sua impostazione del problema filosofico. Si può così porre la lotta per una cultura superiore autonoma; la parte positiva della lotta che si manifesta in forma negativa e polemica con gli a-privativi e gli anti – (anticlericalismo, ateismo, ecc). Si dà una forma moderna e attuale all'umanesimo laico tradizionale che deve essere la base etica del nuovo tipo di Stato»<sup>44</sup>.*

#### 1.4 Appendice su americanismo, individualità e soggettività

Per dare qualche cenno al tema dell'americanismo come una nuova fase storica e come una fase in cui la questione della libertà si pone in relazione sia ad un cambiamento dei ritmi e dei modi di lavoro che ai nuovi stili di vita, possiamo andare al Quaderno 22 in cui Gramsci affronta avvicina questo tema.

Per Gramsci sembra che il fordismo sia solo l'ultima fase di un processo storico molto più ampio in cui il soggiogamento degli istinti animali dell'uomo è avvenuto per la pressione dall'esterno del lavoro e più in generale delle abitudini sociali.

---

<sup>44</sup> GRAMSCI, *Quaderno 11*, § 70

*«La storia dell'industrialismo è sempre stata (e lo diventa oggi in una forma più accentuata e rigorosa) una continua lotta contro l'elemento animalità dell'uomo, un processo ininterrotto, spesso doloroso e sanguinoso, di soggiogamento degli istinti (naturali, cioè animaleschi e primitivi) a sempre nuove, più complesse e rigide norme e abitudini di ordine, di esattezza, di precisione che rendano possibili le forme sempre più complesse di vita collettiva che sono la conseguenza necessaria dello sviluppo dell'industrialismo. Questa lotta è imposta dall'esterno e finora i risultati ottenuti, sebbene di grande valore pratico immediato, sono puramente meccanici in gran parte, non sono diventati una seconda natura. Ma ogni nuovo modo di vivere, nel periodo in cui si impone la lotta contro il vecchio, non è sempre stato per un certo tempo il risultato di una compressione meccanica?»<sup>45</sup>.*

Bisogna per Gramsci avere la forza quindi di riconoscere nella storia dell'industrialismo anche la storia dell'uscita progressiva dell'uomo da una situazione di incapacità a gestire i propri stimoli, le proprie energie, le proprie tensioni interne. Industrialismo significa anche progressivo allontanamento dell'uomo dall'incapacità di regolare i propri sforzi secondo un fine, di orientarli rispetto ad un progetto. E quindi assistiamo per Gramsci ad una storia in cui l'evoluzione spirituale dell'uomo avviene in modo complesso, da una parte la pressione degli stimoli animali, dall'altro quella della costrizione esterna, con le regole del lavoro e della vita sociale. E in questo modo si verrebbero a formare con il passare del tempo nuove abitudini nel corpo e nell'animo.

*«In America la razionalizzazione del lavoro e il proibizionismo sono indubbiamente connessi: le inchieste degli industriali sulla vita intima degli operai, i servizi di ispezione creati da alcune aziende per controllare la moralità degli operai sono necessità del nuovo metodo di lavoro. Chi irridesse a queste iniziative (anche se andate fallite) e vedesse in esse solo una manifestazione ipocrita di puritanesimo, si negherebbe ogni possibilità di capire l'importanza, il significato e la portata obbiettiva del fenomeno americano, che è anche il maggior sforzo collettivo verificatosi finora per creare con rapidità inaudita e con una coscienza del fine mai vista nella storia, un tipo nuovo di lavoratore e di uomo. La espressione coscienza del fine può sembrare per lo meno spiritosa a chi ricorda la frase del Taylor sul gorilla ammaestrato»<sup>46</sup>.*

Per come Gramsci imposta la questione dell'americanismo contemporaneo e del fordismo, questo non è semplicemente un nuovo tipo di regolazione della produzione capitalistica basata sull'accentramento del lavoro in grandi centri produttivi e con la promozione di un lavoro sempre più diviso nelle sue parti e così semplificato e meccanizzato, ma è anche ciò che rende nella società e negli altri aspetti della vita dei lavoratori la conduzione di questo nuovo ritmo di lavoro. Proprio perché non si danno nuovi metodi di lavoro se non si danno nuove

---

<sup>45</sup> GRAMSCI, *Quaderno 22*, § 10

<sup>46</sup> *Ibidem*, § 11

condizioni di vita dei lavoratori, nei loro rapporti sociali e nei loro modi pensare. Quindi l'americanismo va inteso in modo più complessivo come lo sforzo da parte della nuova forma di produzione di creare un nuovo tipo d'uomo. Così da un lato abbiamo la razionalizzazione della produzione, dall'altro il proibizionismo.

Tuttavia quello che è più interessante è considerare il giudizio che Gramsci dà del rapporto fra lo sviluppo del nuovo automatismo nel lavoro industriale e la libertà del lavoratore.

Perché è un giudizio molto particolare, criticato anche da molti, che permette in ogni modo di porsi più vicino alla visione di Gramsci dell'individualità e della soggettività. Riferendosi agli effetti sul lavoratore della meccanizzazione del lavoro, Gramsci scrive:

*«Tuttavia esso viene fatto e non ammazza spiritualmente l'uomo. Quando il processo di adattamento è avvenuto, si verifica in realtà che il cervello dell'operaio, invece di mummificarsi, ha raggiunto uno stato di completa libertà. Si è completamente meccanizzato solo per il gesto fisico; la memoria del mestiere, ridotto a gesti semplici ripetuti con ritmo intenso, si è annidata nei fasci muscolari e nervosi che ha lasciato il cervello libero e sgombrato per altre occupazioni. Come si cammina senza bisogno di riflettere a tutti i movimenti necessari per muovere sincronicamente tutte le parti del corpo, in quel determinato modo che è necessario per camminare, così è avvenuto e continuerà ad avvenire nell'industria per i gesti fondamentali del mestiere; si cammina automaticamente e nello stesso tempo si pensa a tutto ciò che si vuole. Gli industriali americani hanno capito benissimo questa dialettica insita nei nuovi metodi industriali. Essi hanno capito che gorilla ammaestrato è una frase, che l'operaio rimane «purtroppo» uomo e persino che egli, durante il lavoro, pensa di più o per lo meno ha molto maggiori possibilità di pensare, almeno quando ha superato la crisi di adattamento e non è stato eliminato: e non solo pensa, ma il fatto che non ha soddisfazioni immediate dal lavoro, e che comprende che lo si vuol ridurre a un gorilla ammaestrato, lo può portare ad un corso di pensieri poco conformistici»<sup>47</sup>.*

Quindi la realtà – per Gramsci – è diversa dall'aspettativa dell'imprenditore, poiché in questo meccanismo il lavoratore anziché abbrutirsi, sembrerebbe educarsi a compiere più cose nello stesso tempo, ad interiorizzare alcune attività rendendole così automatiche e lasciando lo spazio dentro di sé per altre, come per esempio per riflettere e per soffermarsi quindi sulla sua stessa condizione di sfruttato. L'operaio quindi rimarrebbe uomo e anzi, piuttosto che perdersi nell'alienazione di senso e di tempo del processo produttivo, sembrerebbe trovare in esso la possibilità di rafforzare la propria coscienza di classe, e in generale le proprie capacità umane di pensare in modo più rapido e più autonomo. Dalle parole di Gramsci sembra trasparire forse una certa suggestione per alcune riflessioni hegeliane di filosofia dello spirito, rispetto alla formazione del carattere

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, § 12



come abitudine che si sta stabilizza e che da volontaria diventa involontaria, permettendo così alla soggettività di svilupparsi in modo più libero in altre attività.

Se torniamo al Quaderno 10 troviamo un'altra nota importante ai fini di questo discorso:

*«Sono in contrasto la libertà e il così detto automatismo? L'automatismo è in contrasto con l'arbitrio, non con la libertà. L'automatismo è una libertà di gruppo, in opposizione all'arbitrio individualistico [...]. In ogni momento c'è una scelta libera, che avviene secondo certe linee direttrici identiche per una gran massa di individui o volontà singole, in quanto queste sono diventate omogenee in un determinato clima etico – politico. Né è da dire che tutti operano in modo uguale: gli arbitri individuali sono anzi molteplici, ma la parte omogenea predomina e detta legge. Che se l'arbitrio si generalizza, non è più arbitrio ma spostamento della base dell'automatismo, nuova razionalità. Automatismo è niente altro che razionalità, ma nella parola automatismo è il tentativo di dare un concetto spoglio di ogni alone speculativo: è possibile che la parola razionalità finisca coll'attribuirsi all'automatismo nelle operazioni umane, mentre quella «automatismo» tornerà a indicare il movimento delle macchine, che diventano automatiche dopo l'intervento dell'uomo e il cui automatismo è solo una metafora verbale, come lo è detto delle operazioni umane»<sup>48</sup>.*

Gramsci con automatismo intende libertà proprio perché mettendo in atto un automatismo l'operaio, compiendo un gesto in modo irriflesso, senza pensarci su, in un qualche senso sta pensando ad altro, e quell'altro è uno spazio nuovo che lo libera dalla dipendenza verso l'esterno e lo proietta invece all'interno verso la riflessione o verso il proposito di un'altra attività.

Automatismo quindi come razionalità perché razionalità è ordinare i fini e gli atti secondo una gerarchia, e trovare un accordo con l'esterno attraverso un adeguamento con il mondo circostante, riservandosi però la propria individualità come differenza in virtù proprio di questa velocizzazione degli atti e dei pensieri.

Il fatto è che in questo modo viene tuttora sottovalutata completamente una questione imprescindibile: e cioè che l'attività si connota anche e soprattutto per la partecipazione intenzionale di chi la compie, e che quindi non può questa essere ridotta solo al movimento – per quanto tra l'altro anche il più semplice dei movimenti, come quello del camminare, implica una certa presenza a sé di chi lo compie, poiché camminare con ansia o con la testa presa da altri pensieri aumenta di gran lunga la possibilità di inciampare oltre che di stancarsi senza bisogno.

La questione quindi è che non possiamo intendere il lavoro come un semplice sforzo volto a superare un impulso naturale legandola alla forma ripetuta del gesto, come se l'educazione in questo modo fosse solo un'opera di coercizione e non di trasformazione più profonda del carattere e che comprenda una certa espressione di sé da parte dell'individuo.

---

<sup>48</sup> GRAMSCI, *Quaderno 10, parte II, § 8*

Quello su cui probabilmente si fonda e su cui ha ragione è che il lavoro in sé è un elemento di formazione dell'uomo, lo educa a sentire di più le proprie possibilità e i propri limiti, a programmare come impiegare le proprie energie, e lo libera da una dipendenza passiva dalla natura, verso cui invece, attraverso il lavoro, inizia a porsi in modo attivo e creativo. Questi sono elementi veri e che Gramsci riprende in polemica con le nuove concezioni astratte del suo tempo soprattutto di tipo psicologico – la nuova di teoria di Freud viene considerata da Gramsci proprio nelle note del Quaderno 22 un illuminismo utopistico – che vedrebbero nella regolazione degli istinti sempre una forma di rinuncia e di immiserimento dell'uomo, mentre Gramsci, con Hegel, vede in questa anche la base del processo storico di elevazione dell'umanità dallo stato di natura verso forme più alte di libertà.

Quello che sembra sfuggirli è invece il lato, altrettanto indispensabile in questa discussione, dell'importanza del sentimento di partecipazione dell'individuo al suo lavoro, quanto cioè il singolo lavoratore si riconosca in quello che fa, nel prodotto finito e nel processo che lo conduce a realizzarlo, quanto cioè lo senta come un proprio lavoro e non veda invece in quello semplicemente qualcosa di estraneo la cui produzione restringe le sue facoltà, perché ne riduce la capacità espressiva e creativa. Se Gramsci avesse potuto leggere i «Manoscritti economico – filosofici» di Marx forse avrebbe avuto in questa discussione una posizione almeno in parte diversa. Tuttavia quello che adesso più può interessare è provare ad entrare in questo discorso e ritrovare il punto rispetto a cui il marxismo critico di Gramsci sembra arrestarsi. Ed è forse proprio la questione della soggettività in un senso complessivo; soggettività che da Gramsci viene fatta rientrare di nuovo a pieno titolo nella discussione del marxismo attraverso il concetto di praxis, e che però in senso complessivo come concetto non viene approfondito e portato fino alle sue conseguenze più radicali. Rispetto a punti, le cui premesse sembrano contenute comunque, almeno implicitamente, nel pensiero di Gramsci e che in qualche modo legherebbero ancora Gramsci in modo acritico alla tradizione del marxismo tradizionale. E il caso ad esempio – come ha notato De Martino<sup>49</sup> – della convinzione che esista comunque un termine, anche se lontano, della lotta per la conquista di verità oggettive indipendenti dagli interessi ideologiche delle diverse parti sociali o anche di quella rispetto alla possibilità futura di un distacco completo dell'uomo dalla natura. O infine anche il punto cruciale della discussione sulle nuove forme di controllo e di repressione della soggettività nella società di massa contemporanea, con la nascita di nuove forme d'alienazione e di riduzione delle capacità soggettive dell'individuo e,

---

<sup>49</sup> Il riferimento è in particolare al paragrafo che De Martino dedica al marxismo riformato di Gramsci all'interno del capitolo «Il dramma dell'apocalisse marxiana» all'interno del libro *La fine del mondo*, paragrafo in cui De Martino riconosce i meriti di Gramsci nell'aver eroso alcune basi teoriche della mitologizzazione del marxismo, sottolineando al tempo stesso come alcuni elementi di questa concezione tradizionale rimangano comunque in alcune posizioni di Gramsci.

rispetto a queste, una definizione più concreta del senso del concetto di libertà nelle nuove forme di relazioni sociali.

Questioni che Gramsci non approfondisce nei Quaderni, ma che in ogni caso a noi, per la forza della sua critica, arrivano aperte ad essere affrontate e ripensate nuovamente, in modo nuovo nel nostro tempo.

### Bibliografia essenziale

- BUCHARIN N., *La teoria del materialismo storico: testo popolare della sociologia marxista*, a cura di Mastroianni Unicopli, Milano 1983
- CROCE B., *Etica e politica*, Laterza, Bari edizione del 1956
- CROCE B., *Materialismo storico ed economia marxista*, Laterza Bari, sesta edizione del 1941
- CROCE B., *La storia come pensiero e come azione*, Laterza Bari, terza edizione del 1939
- GENTILE G. , *La filosofia di Marx*, Le lettere, 2003
- GRAMSCI A., *Quaderni dal carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 2007
- GRAMSCI A., *Scritti politici*, Einaudi, Torino
- GRAMSCI A., *Lettere dal carcere*, L'unità, Roma 1988
- HEGEL F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di Bonacina e Sichirolo, Laterza, 2003
- HEGEL (?), HOLDERLIN (?), SCHELLING (?) *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, Edizioni Ets Pisa
- ENGELS F. E MARX K., *La sacra famiglia*, a cura di Aldo Zanardo, Editori riuniti 1972
- MARX K., *Tesi su Feuerbach in Scritti filosofici giovanili*, Fabbri editori 1998
- MARX K., *Introduzione a Per la critica dell'economia politica*, Editori riuniti Roma 1957
- MARX K., *Il capitale vol.I*, Editori riuniti, Roma 1994

### Testi e saggi critici

- AGAZZI E., *Filosofia della prassi o filosofia dello spirito*, in *Interpretazioni di Gramsci (1957 – 1975)*, Trento Facoltà di sociologia 1976
- ALTHUSSER L., *Il marxismo non è uno storicismo*, estratto da *Lire le Capital*, contenuto in *Interpretazioni di Gramsci*, Trento Facoltà di sociologia 1976
- BURGIO A., *Gramsci storico*, Laterza 2003
- DE MARTINO E., *Il dramma dell'apocalisse marxiana in La fine del mondo*, Einaudi Torino 1977
- FIORI G., *Vita di Antonio Gramsci*, Laterza 1966
- GARIN. E., *Discorso introduttivo al convegno*, in *Gramsci e la cultura contemporanea II*, Editori riuniti 1969
- PARIS R., *Gramsci e la crisi teoria del 1923*, in *Interpretazioni di Gramsci*, Facoltà di sociologia 1923
- SECHI S., *Gramsci e Croce*, in *Interpretazioni di Gramsci*, Trento Facoltà di sociologia 1976

## Note sui quaderni di Gramsci

### 2 Premessa

Le note sui quaderni dal carcere di Gramsci che compongono il seguente scritto sono il risultato di un personale tentativo di dipanare quell'alone di diffidenza che avvolgeva, per me, il pensiero carcerario di Gramsci, impedendomi in definitiva di conoscerlo adeguatamente. Queste note sono parziali nella misura in cui rappresentano la registrazione di un percorso disordinato fra estratti dai quaderni contenuti in un'antologia delle opere di Gramsci edita dagli Editori Riuniti. Antologia che possedevo sin dal 2000, ma che non avevo mai esplorato oltre la sua prima parte di scritti politici.

Frequentando, per fortuna, in questi anni gli ambienti, ancora vivi, della sinistra politica del nostro paese, era cresciuta in me e in modo non del tutto consapevole, una sorta di sospetto circa il Gramsci a me sconosciuto, indotto sostanzialmente dal fatto che quando sentivo citarlo era sempre per giustificare, in qualche modo, la moderazione delle scelte politiche in cui si consumava la sinistra. Cioè queste citazioni erano sempre affiancate alla volontà cosciente di castrare le motivazioni stesse per cui invece mi trovavo a frequentare questi spazi in dismissione ideologica. Né da parte mia disponevo di elementi utili a confutare, anche solo mentalmente, le affermazioni di chi riempiendosi la bocca con fraseologie di vago sapore gramsciano del tipo: *chi parla di rivoluzione lo sa che, come sosteneva Gramsci, in Italia oltre alle fortezze dello Stato bisogna fare i conti con le sue casematte?*; riusciva ad insinuare dubbi in base al metodo retorico dell'auctoritas che discende, come per infusione divina, dalla citazione astrusa e in proporzione diretta al mistero dei concetti cui si richiamava. Allora si imponeva un approfondimento necessario, al fine di capire se quest'appropriazione del Gramsci carcerario da parte dei negazionisti sia della possibilità che della necessità di una rivoluzione socialista, non fosse operazione del tutto indebita e se questo citazionismo diffuso a sostegno di acrobazie politiche indegne non cadesse almeno tanto a sproposito quanto la mia simmetrica diffidenza verso il pensiero assolutamente rivoluzionario dell'uomo che ha pagato il prezzo più alto, in termini personali, per dare all'Italia un partito comunista.

La mia sensazione è che si dia, in generale, per scontato che fra il Gramsci precedente e quello del carcere ci sia una sorta di rottura, una discontinuità non solo di forma, ma proprio di sostanza. Il Gramsci militante era chiaro, sempre partigiano e apertamente critico verso tutte le manifestazioni della vita sociale dell'epoca. Era però anche libero. Quello dei quaderni è complesso, riflessivo,

apparentemente inconcludente e spesso sembra parlare d'altro, come se la sua preoccupazione non fosse più quella di lottare, come prima, per il Socialismo, per l'avvento dell'Ordine Nuovo. Personalmente mi spiego, sia la cripticità della forma che quella dei temi trattati nei quaderni, come il prodotto del fatto che Gramsci non si facesse preoccupazioni di sorta, almeno per un motivo fondamentale. Infatti tutti i quaderni, nella forma in cui ci sono giunti, non sono propriamente uno scritto da pubblicare o pronto per la pubblicazione, ma un insieme di appunti e riflessioni messi giù nella speranza di poterci un giorno tornare su per una sistemazione organica. A tal proposito in una lettera a Tania del 2 maggio 1932 si può leggere:

*«non so se ti manderò mai lo schema che ti avevo promesso sugli «intellettuali italiani». Il punto di vista da cui osservo la questione muta talvolta: forse è ancora presto per riassumere e sintetizzare. Si tratta di materia ancora allo stato fluido, che dovrà subire una elaborazione ulteriore»<sup>1</sup>.*

Gramsci scriveva per non dimenticare il percorso, veramente lungo, della sua mente, scriveva dunque principalmente per se stesso e per questo non specificava di volta in volta quali dovessero essere le chiavi interpretative delle sue riflessioni. Insomma si rivolgeva a chi sapeva di cosa si stesse parlando: della lotta per la vittoria del Socialismo. È questa, a mio avviso, la convinzione alla base di un approccio corretto alla lettura dei quaderni. Significa che il Gramsci dei quaderni è quasi perfettamente comprensibile laddove chi legge voglia veramente comprendere. Ma se l'intenzione è quella di distorcere, di insinuare dubbi, di interpretare al contrario (oppure, simmetricamente, quella di cercare affermazioni a discolpa di un suo presunto «riformismo»), allora è chiaro che di spunti ce ne sono a non finire, poiché ogni affermazione di Gramsci è, per ovvie ragioni, volutamente ambigua, volutamente non partigiana all'apparenza (di un'apparenza studiata ad hoc per ingannare i fessi).

Al di là poi dell'approccio personale e delle motivazioni reali che spingono ognuno ad accostarsi alla lettura dei quaderni, esiste, in generale, un modo corretto ed uno scorretto di interpretare il pensiero di altre persone. È lo stesso Gramsci ad indicarci come agire correttamente, al paragrafo dal titolo «Argomenti di cultura I», *Quistioni di metodo*, dove dice:

*«Se si vuole studiare la nascita di una concezione del mondo che dal suo fondatore non è stata mai 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 preconconcetto ed apriorismo o partito preso. [...] La ricerca del leit-*

---

<sup>1</sup> GRAMSCI, *Lettere dal carcere*, a cura di Paolo Spriano, Einaudi, Gli Struzzi, 21, pag. 222. Lo schema sugli intellettuali italiani era appunto il progetto iniziale che prese poi la forma dei quaderni.

*motiv, del ritmo del pensiero in sviluppo, deve essere più importante delle singole affermazioni casuali e degli aforismi staccati. Questo lavoro preliminare rende possibile ogni ulteriore ricerca. Tra le opere del pensatore dato, inoltre, occorre distinguere tra quelle che egli ha condotto a termine e pubblicate e quelle rimaste inedite, perché non compiute, e pubblicate da qualche amico o discepolo, non senza revisioni, rifacimenti, tagli, ecc., ossia non senza 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»<sup>2</sup>.*

Qui Gramsci parla, in generale, del metodo corretto per l'interpretazione del pensiero di un certo autore, anche se con particolare riferimento a Marx, ma è davvero straordinario come sembri voler avvertire di «discrezione e cautela» gli interpreti successivi delle sue stesse opere dal carcere, le quali sono state appunto pubblicate postume come fotografia di un momento di elaborazione ancora in fieri. Allora è chiaro che non è che Gramsci non abbia chiarito, non abbia spiegato, come i quaderni siano un materiale provvisorio, e come essi non possano essere assunti al di là ed indipendentemente da quanto scritto in precedenza dal loro autore. Lo ha detto indirettamente, parlando in codice, così come usa esempi fatti sulla rivoluzione francese, quella borghese, per affrontare problemi di quella, indicibile, d'Ottobre. Insomma tutto ciò deve essere chiaro, come deve essere chiaro che egli non si rivolgeva a scolaretti che hanno bisogno di essere spiegato tutto parola per parola, ma a comunisti nel senso proprio di rivoluzionari sinceri, chi altri può infatti avere interesse per quella che, con le parole di Spriano, si configura come:

*«una vera e propria teoria politica sullo Stato nonché sulla transizione al socialismo in paesi industriali avanzati?»<sup>3</sup>.*

Infine, anche se non di interesse generale, mi sembra doveroso rendere conto di quella mia sorta di protesta interiore verso Gramsci alimentata dalle sue affermazioni esplicite nei confronti di Bronstein (lo pseudonimo con cui Gramsci si riferiva a Trotsky). Insomma il povero Bronstein ha anche lui dato la vita per le sue idee e costituisce un'altra delle eccezioni umane che, al pari di Gramsci, hanno dimostrato la piena rispondenza della propria esistenza, pur umana, intesa come non scevra da fallibilità, a quei principi che, in definitiva, la hanno guidata inesorabilmente verso la fine prematura. Mi limito ad osservare come sia notevole che i due rivoluzionari abbiano rappresentato in vicende diverse, ma straordinariamente parallele, la principale preoccupazione politica dei mostruosi poteri costituiti della loro epoca. Questo è un fatto che va al di là delle opinioni

---

<sup>2</sup> GRAMSCI, *Quaderno 16*, §1

<sup>3</sup> PAOLO SPRIANO, *Gramsci e Gobetti*, Piccola Biblioteca Einaudi, PBE 298, 1977, Pag. 75

che si possano avere sull'uno o sull'altro. Sulle opinioni di Gramsci relativamente a Trotsky e a Stalin non mi soffermo qui rimandando direttamente alla nota 2.6 ed alle parole di Spriano in merito, che condivido in pieno.

Spriano nel suo «Profilo di Gramsci» dice che:

*«Tutta l'opera di Gramsci indica, e percorre, come motivo conduttore il fitto intreccio esistente tra struttura e sovrastruttura, esalta l'influenza della seconda sulla prima, offre una miniera di spunti e di indicazioni di ricerca che vanno sempre nella direzione di una più profonda presa di coscienza dei compiti spettanti al moderno Principe, alla classe operaia e al suo partito. [...] Gramsci, partendo dall'esperienza di Lenin, estende ed articola il concetto di egemonia intesa non solo come dominio di una classe che ha assunto il potere ma come opera di direzione politica, ideale, culturale, agente nel vivo del tessuto sociale, sulle condizioni materiali, sulla mentalità, il modo di vivere e di pensare, delle grandi masse. Per costruire un nuovo «blocco storico», l'obiettivo strategico della classe operaia, Gramsci considera essenziale la conquista del maggior consenso attivo possibile al nuovo ordine e la creazione di intellettuali organici al proletariato. Le sue idee sull'«aggressione molecolare» e il suo metodo politico di «lavoro di massa», già caratteristici dell'esperienza maturata nel decennio 1917-26, vengono da lui ora ripresi ed estesi (nell'elaborazione carceraria) in una concezione più matura, con formulazioni teoriche che approdano alla definizione di «guerra di posizione» come decisiva rispetto alla prima rottura violenta, alla «guerra di movimento».. Per Gramsci, in sostanza, la conquista dell'apparato dello Stato non è sufficiente alla costruzione di una società socialista, in specie in questi paesi dell'Occidente capitalistico in cui lo Stato non è tutto, ma, proprio per la complessità di strati sociali intermedi, di tradizioni intellettuali, di correnti ideologiche, di istinti giuridici, la società civile ha un grande spessore di resistenza al nuovo. Di qui la sua celebre espressione dello Stato visto come una prima trincea per le vecchie classi dirigenti, dietro a cui permane un loro sistema di fortezze e di casematte da smantellare. Di qui l'analisi concreta di tutti i nessi che esistono tra azione politica e azione culturale, l'insistere sull'importanza di conquistare prima del potere un'egemonia culturale, sulla funzione che esercitano gli intellettuali come gruppo sociale, che si configura anche come un incentivo a un'azione a lunga scadenza delle forze motrici della rivoluzione in rapporto anzitutto alla società nazionale in cui operano. Perciò il «corpus» dottrinale gramsciano appare, ormai, come una vera e propria teoria politica sullo Stato nonché sulla transizione al socialismo in paesi industriali avanzati»<sup>4</sup>.*

C'è a mio parere in questa interpretazione, per altri versi quasi completamente condivisibile, una generalizzazione ed un innalzamento a principio assoluto di una tattica definita da Gramsci in una fase ben precisa degli eventi

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, pagg. 74, 75



storici italiani. Soprattutto il giudizio di maturità che se ne dà rispetto all'elaborazione precedente a quella carceraria è in qualche modo arbitrario, tanto più in relazione al fatto oggettivo della provvisorietà della formulazione dei quaderni. Accanto alla generalizzazione del passaggio da «guerra di movimento» a «guerra di posizione», c'è la sottovalutazione del dato storico oggettivo che il processo rivoluzionario del biennio 20-21 era già alle spalle e non più di fronte. Questo fatto essenziale è alla base della ricerca di una nuova tattica per il partito comunista italiano da poter attuare nella nuova fase controrivoluzionaria e in attesa di tempi migliori. Il principio della guerra di posizione a lunga scadenza è dettato dal fatto che Gramsci quando scriveva dal carcere, realisticamente non intravedeva a breve la possibilità di una nuova rottura rivoluzionaria. In questo senso egli non poteva che fornire un quadro d'azione di lunga scadenza ad un partito nato subito dopo la rivoluzione, e costretto a sopravvivere sotto il ventennio fascista, periodo che produsse profondi cambiamenti nello stesso tessuto politico e sociale di riferimento per il partito comunista italiano. Nell'interpretazione, non di Spriano, ma dei riformisti, la lunga scadenza tende a equivalere all'infinito, e quindi la guerra di posizione e la conquista culturale diventano l'unico obiettivo, occultando la necessità della presa del potere da parte del proletariato, come se la guerra di posizione non avesse in definitiva alcun «obiettivo finale». Così Gramsci avrebbe teorizzato che l'obiettivo del partito comunista non è la presa del potere complessivo ma la conquista della sola egemonia culturale, quindi fino a quando non si potrà assistere all'effettivo prevalere dei valori culturali socialisti nel tessuto sociale maggioritario di un determinato paese non si dovrà parlare di presa del potere. Peccato però che se non si ci pone tale l'obiettivo, alla fine diventa anche inutile lavorare all'egemonia dei valori socialisti nella società, regrediti parallelamente a pura «morale». E peccato che in questo modo lo stesso concetto di egemonia viene sostanzialmente mutilato, come se al suo interno si potesse distinguere fra una componente «culturale» ed una «materiale». Non pare in effetti che la borghesia abbia rinunciato, o abbia intenzione di rinunciare, a controllare lo Stato in ragione della sua egemonia sulla società, così come questa egemonia non sembra immaginabile in modo disgiunto dal possesso materiale dello Stato. Si tratta evidentemente di una interpretazione molto forzata che volutamente decontestualizza la riflessione gramsciana dal suo ambito storico, facendo torto all'immenso portato di ricerca e spunto che i quaderni offrono proprio alla tattica rivoluzionaria nella sua versione determinata storicamente di analisi concreta della situazione italiana di allora.

Il pensiero di Gramsci può acquistare una luce differente in funzione del quadro generale in cui lo si colloca, nel senso che il suo significato può facilmente smarrire l'orizzonte rivoluzionario, a seconda che lo si ritenga complementare alla necessità della presa del potere da parte del proletariato o che lo si ritenga indipendente da essa. Nelle letture riformistiche questo pensiero carcerario acquista un'autonomia rispetto a tutto il resto e in questa presunta sufficienza a se stesso perde senso compiuto. In questa presunta autonomia del pensiero

carcerario di Gramsci è implicita la riduzione del rivoluzionario a filosofo, di una personalità politica completa, in cui teorizzazione ed azione sono intimamente collegate e reciprocamente funzionali, ad una personalità scissa e schizofrenica, in cui il Gramsci di prima non parla a quello di dopo e in cui il teorico non parla al politico. In questo fraintendimento completo della personalità di Gramsci si rispecchia quella del riformista che presume di trovarvi la «legittimazione storica» per la bassa morale del proprio continuo mutamento di idee in funzione dell'opportunità del momento. Perdendo di vista il percorso complessivo del pensiero gramsciano, la forma mentis riformista, ne celebra l'apice dell'approdo al nulla di quella che viene vista come una «conoscenza per la conoscenza», di un autore che smarrisce i suoi requisiti di uomo d'azione e diventa pensatore da salotto. Strano destino però quello di un pensatore da salotto costretto a oziose elucubrazioni in una cella carceraria. Pare chiaro che se i quaderni di Gramsci fossero innocua teoria fine a se stessa, si sarebbero potuti scrivere in forma eloquente e comprensibile anche agli scolaretti, mentre così non è, dato che in essi si pone complessivamente proprio la questione della presa del potere e dato che proprio grazie alla forma astrusa ed ambigua, in essi si è potuta trattare tale questione. Quella forma era dunque esattamente l'unico modo che Gramsci aveva per continuare a parlare di quello che sempre gli è stato a cuore, appunto solo i formalisti (o i superficiali) possono realmente scambiare una discontinuità di forma così palese per una discontinuità di sostanza. Proprio quella forma è la dimostrazione quasi paradossale della profondità rivoluzionaria del suo contenuto.

I quaderni sono, per questo, in continuità con l'azione politica precedente e ne rappresentano un approfondimento in senso qualitativo nella medesima direzione. Gramsci aveva compreso in anticipo che l'economia non è tutto e, per estensione, che la rivoluzione non è tutto. Mentre spesso si riscontra un atteggiamento verso la rivoluzione che risulta essere profondamente irrealistico nella misura in cui ritiene che una crisi «rivoluzionaria», che spesso è, tra l'altro, ridotta a semplice «crisi economica», sia in sostanza l'evento determinante per il passaggio al socialismo, senza cioè necessità d'altro. Questo atteggiamento finisce per appiattire il ruolo teorico del «partito rivoluzionario» sull'attesa «dell'evento risolutore», che quand'anche arrivi non risolve infine un bel niente proprio in ragione di questa inadeguata comprensione dei diversi aspetti del processo. Cosa è che rende «rivoluzionaria» una crisi sociale qualsiasi? È risaputo che le crisi sono potenziali momenti di rottura storica, ma potenziali per l'appunto. Il lavoro da farsi è proprio quello necessario a rendere rivoluzionaria la crisi, in quanto essa è nella sua oggettività di fatto storico e strutturale anche elemento quasi tecnico o fisiologico e per questo non necessariamente dotato di connotazione «politica». La contraddizione maggiore dell'epoca in cui viviamo risiede proprio nel differente sviluppo esistente fra condizioni «oggettive» e «soggettive» del momento storico (a tale proposito ritornano utili le osservazioni sul significato analitico dei

«rapporti di forza» come intesi da Gramsci e riportate nella nota n. 2.9). Oggettivamente il capitalismo presenta già un'approssimazione a condizioni di rottura, nel senso che è più che maturo per la sepoltura definitiva, ma soggettivamente la coscienza delle masse è tanto più convinta che esso durerà all'infinito, in quanto non concepisce neanche più la possibilità di un'alternativa socialista, semplicemente perché questa prospettiva non è più ritenuta credibile dalla dismissione della politica corrente e perciò ormai «fuori campo», fuori discussione. Questo fuori campo attuale del socialismo è, per ora, la più grande vittoria culturale borghese. In queste condizioni politico-culturali una crisi economica, politica o sociale (o l'insieme delle tre) potrebbe non sortire alcun effetto realmente progressivo, nessun pericolo reale per il capitalismo come sistema. L'esempio concreto di quanto affermato è rappresentato, ad esempio, dalle vicende argentine. L'Argentina ha nell'ultimo decennio visto una crisi economica che ha sortito una situazione potenzialmente rivoluzionaria a tutti gli effetti, eppure il capitalismo non è stato superato in quel paese e pian piano riprende piede e si ri-consolida, magari con l'estromissione di quelle visioni più reazionarie che avevano determinato il default economico, insomma con una cura di riformismo controllato («rivoluzione passiva», vedi nota 2.10), che può giungere anche a misure pienamente condivisibili come la ri-nazionalizzazione delle pensioni attualmente in corso in Argentina. Questo significa che l'evento «crisi economica del capitalismo» non può essere risolutivo di per sé e anche che il «fattore soggettivo» non è la semplice esistenza di una forza rivoluzionaria organizzata, bensì quanto meno la diffusione sociale della coscienza rivoluzionaria, che può avere forme storicamente determinate diverse e di cui il partito rivoluzionario stesso è solo uno strumento anch'esso storicamente determinato. Ne consegue anche che il «fattore soggettivo» non è necessariamente il partito, ma anzitutto un processo con dimensioni di massa di presa di coscienza socialista. La riflessione carceraria di Gramsci acquista un'attualità incredibile proprio nella misura in cui rappresenta uno sforzo concreto di capire in che modo il partito (in quanto elemento organizzato del fattore soggettivo) può e deve agire per indurre questa diffusione sociale della coscienza della necessità del socialismo. Questa diffusione sociale di una «mentalità nuova» è in ogni caso una condizione necessaria al socialismo e costituisce il ruolo principale e la «strategia permanente» di un partito comunista e di massa, che in qualsiasi condizione data ha, per definizione, l'unico scopo di porsi l'obiettivo dell'abbattimento del capitalismo attraverso tutti i mezzi possibili. Per questo Gramsci analizza, e spinge a farlo, i meccanismi concreti in cui un potere dato, in una condizione storica e geografica data, si costituisce, si mantiene e si riproduce, al fine esplicito di elaborare tattiche in grado di costituire e mantenere un potere nuovo. Gramsci ci dice che per abbattere un potere costituito è necessario capire anzitutto come esso si mantiene, in che misura esso combina coercizione e consenso, in che misura esso dipenda da strumenti propriamente statali (direttamente coercitivi) e in che misura esso invece dipenda da fortezze (e «casematte» anche psicologiche)

esterne all'apparato statale vero e proprio (consensuali ed indirettamente coercitive), situate perfino al livello intimo dei condizionamenti della coscienza, quali siano queste fortezze (organizzate) e in che modo esse agiscano per conservare la realtà data e il loro stesso ruolo sociale. La «cinghia di trasmissione» della conservazione, esemplificata nella struttura triplice dello schema «Stato-fortezza-casamatta», copre a mio parere l'intero arco che a partire dall'insieme dagli strumenti materiali di oppressione arriva fino alla psicologia dell'individuo. Se Gramsci avesse voluto porre l'attenzione solo sugli apparati e le istituzioni che agiscono materialmente per la conservazione non avrebbe avuto, a mio parere, bisogno di un termine sfuggente quale «casematte», che rimanda piuttosto al carattere «immateriale» di alcune fortezze. Così a guardare verso la conquista dello Stato dalla periferia del sistema, il primo insieme di baluardi da conquistare (le prime casematte) si trova proprio all'interno della stessa coscienza, che rappresenta il luogo più periferico e ramificato della macchina di potere. L'attuale sforzo di raffinazione del metodo della creazione artificiosa (e statalizzata) del consenso è senz'altro concentrato sulla periferia dello Stato piuttosto che sul suo centro. Questo è però lontano da autorizzare a pensare che allo Stato si arrivi per forza e solo a partire dalle coscienze, l'ordine dei fattori potrebbe non avere un verso necessario e predeterminato, ma risulta chiaro che non si può possedere lo Stato, in assenza di brutta coercizione, senza averne conquistato le strutture più capillari o senza averne almeno fiaccato le resistenze psico-locali e trasformato la loro funzione da negativa a positiva. La stessa borghesia continua ad espandere il proprio dominio sulle coscienze proprio in ragione del fatto che possiede già il potere materiale. In questi termini l'azione politica «molecolare» della classe oppressa non può prescindere dal concentrare la propria azione anche sugli aspetti diciamo «psicologico-individuali» del potere nel mentre mira in modo organizzato alla conquista delle istituzioni. Questo perché il proletariato che vuole liberare l'uomo deve essere in grado non solo di prendere il potere, ma di fare piazza pulita di tutta una tradizione precedente di strumenti coercitivi e di annichimento delle coscienze. Laddove il potere del vecchio ordine si basava sull'incoscienza sociale istituzionalizzata che rendeva possibile la conseguente falsificazione sistematica della storia, il nuovo potere è costretto a basarsi, per forza di cose, sull'istituzionalizzazione dalla coscienza sociale riconquistata (liberata dalla falsità), partecipe in prima persona alla questione della gestione politica del mondo. L'azione politica comunista comporta per Gramsci una trasformazione qualitativa dello stesso concetto di «consenso».

Tutto questo discorso allora si colloca necessariamente nell'ambito della «sovrastruttura», in quanto, dopo Marx, sono assodati i limiti intrinseci della struttura economica capitalistica, i quali non sono perciò più oggetto di discussione, dando per acquisito che non si può parlare di socialismo senza superamento della proprietà privata dei mezzi di produzione e in assenza di una gestione centralizzata e pianificata dell'economia (vedi nota 2.7).

Il dato latente è perciò sempre la struttura economica della società e la marcescenza del capitalismo come sistema economico, siccome però la classe dominante agisce direttamente dalla sovrastruttura economica per «puntellare» la struttura fatiscente è lì che bisogna agire per sovvertire la sua raffinata «scienza consensuale». Per questo diventa necessario riflettere sul fatto che il potere si mantiene artificiosamente attraverso misure ed azioni sovrastrutturali, le quali costituiscono il nucleo teorico su cui focalizzare la critica e l'azione politica al fine di sostituire una struttura fatiscente con una struttura nuova e non certo per rinunciare a questa sostituzione storicamente necessaria. Ecco perché il discorso più che derivare verso l'economicismo, assume caratteri «culturali» e di «egemonia», vale a dire che diventa una scienza politica di «maturazione del consenso» di massa, il quale non deve più poter essere l'oggetto di strategie di controllo dall'alto. In sostanza se attualmente «consenso» significa costruzione dello stesso attorno al soggetto dello sfruttamento sociale, ciò che produce una sorta di sincera simpatia per l'assassino, l'obiettivo degli oggetti di tale sfruttamento è invece quello di giungere ad eliminare la necessità stessa di un consenso sociale. Nel momento in cui le scelte politiche non saranno più l'espressione degli interessi di una minoranza contro la maggioranza, la costruzione industriale del consenso non sarà più una necessità statale. Ma non si arriva a questo se prima non si riesce a distruggere il consenso di cui gode la classe sfruttatrice.

Per questo motivo in Gramsci la semplice detenzione degli strumenti statali non basta a completare il concetto di «presa del potere». Questo concetto assume carattere complesso di progresso culturale collettivo e non può essere surrogato dalla semplice presa materiale della «macchina statale», la quale può collocarsi in un contesto in cui il potere politico non ha comunque consenso di massa, non è perciò egemone nella società. Come si può giungere alla messa in discussione della realtà data se non si riconosce collettivamente la sua assurdità, se ne non se ne riconoscono, perché non se ne è più capaci, i guasti elementari che essa produce alla vita? Si capisce bene che la condizione preliminare di un ragionamento concreto sull'alternativa è la rieducazione dell'uomo a riconoscere la miseria oggettiva della propria condizione. Questa è la sua attuale incapacità, il suo nuovo fiammante analfabetismo confezionato in carta da regalo accademica e certificato dalla democratizzazione di titoli in pergamena. La distruzione di tale sistema di saperi ufficiali e dei suoi assiomi è, nondimeno di quello della sua base economica, il compito principale della politica di classe. Si può ben immaginare l'importanza del recupero del concetto di «formazione» in tutto questo discorso, o in altri termini del «livello politico» della massa. Se infatti il socialismo presuppone la pianificazione dell'economia e la sua centralizzazione, il che è ottenibile solo attraverso un intervento cosciente sulla struttura economica, esso non può neanche essere concepibile senza la gestione democratica e socializzata di questa economia centralizzata, che però richiede l'intervento cosciente sulla qualità delle

forme politiche sovrastrutturali da dare alla nuova struttura economica, dato che sarebbe davvero assurdo pensare di governare una nuova economia mediante le forme politiche di una vecchia società classista. Infatti qualsiasi regime bonapartista può avere il controllo dello Stato in un momento determinato, ma non per questo detiene necessariamente e definitivamente il «potere», soprattutto in una società in cui politica ed economia sono ancora due questioni scisse tra loro, come del resto accadeva anche nell'Unione «Sovietica» degenerata. A ben vedere i vari bonapartismi anche di matrice diversa, oltre ad aver sempre rappresentato poteri molto particolari, hanno avuto in definitiva vita breve ed esistenza localizzata rispetto al dominio reale della borghesia, perché essi non sono mai stati espressione diretta e matura della popolazione e non hanno mai disposto, formati sull'onda di condizioni storiche contingenti, del tempo necessario a produrre i necessari cambiamenti nel modo di pensare delle masse. Nel caso del proletariato la «presa del potere» per essere definitiva, deve maturare nelle sue stesse capacità dirette e non può essere questione limitata al controllo formale e delegato sulla macchina statale, lasciando inalterata la condizione di vita generale e il modo concreto di funzionare di tutto il resto della sovrastruttura (scevra in tal modo da critica cosciente). Qui infatti non è in questione la gestione del potere da parte di un «regime», cioè di una casta politico/professionale o di una classe sociale separate dal resto della società lavoratrice, ma è letteralmente in discussione il passaggio del potere politico nelle mani dei proletari in carne ed ossa, non nei loro «rappresentanti», ma proprio nelle stesse mani e menti che già oggi permettono al mondo di funzionare pur senza poter prendere decisioni su tale funzionamento distorto. Qui si parla della distruzione della politica come mestiere e attività autonoma e delle ricadute concrete di tale distruzione sulla vita quotidiana. Siccome è di questo che si parla, affinché il controllo dello Stato possa sortire effettivamente cambiamenti «culturali» generalizzati, ed aiutare la transizione al socialismo, è necessario il controllo e la gestione diretta delle leve statali da parte del proletariato come classe, semplicemente perché questa funzione statale per essere socializzata richiede necessariamente una socializzazione del progresso della coscienza e della mentalità collettiva nella sua doppia funzione (inseparabile) di critica dell'esistente e di costruzione dell'alternativa. Tutto ciò sarebbe però impensabile senza una preparazione mentale (formazione) adeguata del proletariato stesso a questo suo compito storico. Per questo la deriva economicista e determinista del pensiero rivoluzionario è pericolosa e deleteria, nella scissione, che di fatto opera, del processo rivoluzionario stesso in fasi distinte. Infatti in quell'ottica dato che la struttura determina la sovrastruttura (cosa vera ma non in termini meccanici), bisogna abbattere il capitalismo in quanto sistema economico e centralizzare la pianificazione economica nazionale, questa è la prima fase, il resto viene da sé e questa è la seconda fase. Per fare questo è necessario attendere una crisi economica del capitalismo, a partire dalla quale sarà possibile discutere di socialismo, prima di quel momento è abbastanza inutile farlo. Da qui la ricerca

spasmodica e l'attesa inoperosa (in termini sociali) dell'evento risolutore: la crisi del capitalismo; che sicuramente è elemento fondamentale, ma non necessariamente e compiutamente determinante. Invece non c'è una prima fase economica ed una seconda fase politica, ma si tratta di un unico processo, che può essere anche lungo e che non inizia necessariamente da un momento in cui si intravede la possibilità di un superamento concreto del sistema economico, ma dal momento in cui comincia a costruirsi una coscienza sociale di massa della inadeguatezza storica del capitalismo come sistema economico anche indipendentemente dalla fase economica contingente (a tale proposito vedere anche parte finale della nota n. 2.9). La socializzazione di tale coscienza può anche produrre la crisi, che a quel punto potrebbe non essere semplicemente «economica» ma proprio «politica».

In quest'ambito il fatto che lo stesso Trotsky avesse sostenuto la necessità della «rivoluzione politica» in Unione Sovietica, significa che data la particolare forma di sviluppo storico dell'esperimento sovietico russo, si usciva dalla degenerazione stalinista solo eliminando la burocrazia attraverso la socializzazione delle sue funzioni di direzione politica, realizzando anche la fusione necessaria fra economia e politica, ma non che questa necessità storica determinata assume invece un carattere di generalità, diventa cioè uno schema classico, per cui nel processo rivoluzionario è possibile distinguere sempre la fase economica da quella politica e per cui, per estensione, la rivoluzione socialista può ridursi alla sola pianificazione economica che naturalmente determina, col tempo, la sua gestione democratica.

Infine, come fa notare Spriano, il sistema di fortezze e casematte che rappresentano le appendici sovrastrutturali, esterne allo Stato vero e proprio, del sistema economico in paesi a capitalismo avanzato ed una sorta di Stato alla seconda potenza, è qualcosa che complica il processo rivoluzionario, ma che non lo rende impossibile, in quanto Gramsci sostiene proprio che tale sistema vada smantellato dall'azione politica del partito, attraverso l'aggressione «molecolare» laddove non siano possibili «rottture violente», ma solo perché un partito non può determinare a suo piacimento l'effettuarsi di una rottura violenta, che è un evento oggettivo e non soggettivo. Questo significa che in un processo dato non può concepirsi l'azione di un partito rivoluzionario solo in funzione di presa di potere immediata, ma che può essere necessario, in una fase non rivoluzionaria, avere comunque un compito politico ben definito sul quale fondare la costruzione del partito e la sua utilità sociale, anche di medio-lunga durata. In sostanza un partito rivoluzionario in epoca non rivoluzionaria deve comunque trovare una sua collocazione e un suo ruolo di «transizione» in vista dell'obiettivo strategico principale (l'abbattimento del capitalismo e la sua sostituzione con la dittatura del proletariato), anche quando questo non sia praticamente a portata di mano. Allora il partito rivoluzionario si configura non necessariamente come strumento di presa di potere immediata, ma come strumento di formazione di classe, scuola

pratica di socialismo, critica costante alle contraddizioni del Capitale, incubatore di nuova mentalità, embrione del nuovo mondo in quello vecchio, senza che le due cose siano in contraddizione tra loro. Vedere il partito rivoluzionario come strumento di presa di potere immediato o come strumento di «aggressione molecolare» al sistema capitalista è dunque solo questione di prospettiva storica determinata dalla distanza temporale intercorrente fra l'azione politica del momento e la possibilità concreta del superamento dei rapporti di produzione capitalistici. In assenza di queste premesse essenziali, che sono compito della coscienza proletaria attuale e non dell'autore dei quaderni sottoposto al controllo fascista dei suoi scritti, tutta l'elaborazione carceraria di Gramsci può facilmente essere rivoltata contro il suo stesso senso e apparire persino contraddittoria.

Un'ultima precisazione è dovuta in merito all'utilizzo ampio, nel presente testo, delle categorie di classe individuate con «borghesia» e «proletariato», le quali richiedono sicuramente un'attualizzazione del loro significato sociale nelle condizioni storiche odierne, per altro oggetto di studio da parte della Redazione di Città Future che pubblica questo scritto, ma che si ritengono comunque sufficientemente indicative dei blocchi sociali in tradizionale contrapposizione egemonica nella storia recente, come trattata da Gramsci.

## **Note dai quaderni**

### *2.1 Il partito*

*«Il partito, che è in embrione una struttura statale, non può ammettere nessuna divisione dei suoi poteri politici [...]. L'ammissione di una tale situazione implica la subordinazione di fatto e di diritto dello Stato e del Partito alla cosiddetta «maggioranza» dei rappresentanti, in realtà ad un gruppo che si pone come antistato e antipartito e che finisce con l'esercitare indirettamente il potere»<sup>5</sup>. Più avanti nello stesso paragrafo si legge:*

*«ogni membro del partito, qualsiasi posizione o carica occupi, è sempre un membro del partito ed è subordinato alla sua direzione».*

A mio parere in questo breve passaggio è contenuta una serie importante di implicazioni che attengono il tema molto vasto della strutturazione di un partito rivoluzionario, la sua democrazia interna e il concetto di direzione politica dello stesso. Nell'ordine si possono affrontare almeno i seguenti temi:

- a) analogia Partito/Stato;
- b) avversione alla «divisione del lavoro» nel partito della rivoluzione;
- c) sottomissione di tutti i membri alla medesima disciplina senza eccezione alcuna;

---

<sup>5</sup> GRAMSCI, *Quaderno 3*, § 42.



d) concezione di «direzione» come «funzione direttiva» e non come «impersonificazione» della funzione direttiva.

Si tratta di poche righe che però rimandano ad un discorso molto più articolato e che gettano evidentemente un lume sulla concezione del partito rivoluzionario maturata in Gramsci. Sul parallelismo fra partito e Stato Gramsci considera l'uno come l'embrione dell'altro, il che significa anche che il funzionamento interno dei partiti ricalca in piccolo quello di un apparato statale. Questa analogia a scala differente è gravida di implicazioni inerenti la strutturazione interna di un partito rivoluzionario, il quale non dovrebbe per sua natura riprodurre in sé il modello dello stato borghese che invece si propone di abbattere, ma tendere ad essere terreno di sperimentazione concreta del modello di Stato alternativo che propone alla società attuale. Questa relazione intima, anche se spesso sfuggente, fra struttura partitica e modello statale di riferimento è un tema problematico solo per il partito rivoluzionario, perché esso è l'unico che si pone l'obiettivo politico dichiarato di pervadere la società circostante ad ogni livello piuttosto che esserne il riflesso meccanico in piccolo. Tale problematicità è appunto una delle sue peculiarità e laddove esso non la sentisse propria, si dimostrerebbe indifferente alla necessità stessa della trasformazione dello stato delle cose attuali. Alla luce della storia della rivoluzione d'Ottobre il tema acquista un'importanza colossale, proprio perché abbiamo assistito alla possibilità concreta di un partito di diventare Stato. Il Partito/Stato si è effettivamente materializzato storicamente ed è evidente che eventuali elementi ereditati dallo Stato borghese hanno in tal modo la possibilità di essere veicolati direttamente all'interno del nuovo Stato. In questo senso il partito rivoluzionario corre il rischio reale di dare nuova vita sotto nuove forme a ciò che crede di abbattere.

L'avversione alla riproposizione della divisione del lavoro, di cariche e di responsabilità in un partito rivoluzionario del proletariato è visto come l'antidoto principale alle possibilità di degenerazione verticistica, sempre incombente e pericolosa. Questo aspetto è interpretabile sia in modo particolare, nel senso proprio di separazione fra dirigenti e diretti, sia in termini più generali, come l'avversione alla riproduzione di qualsiasi tipo di separazione anche fra teoria e pratica, fra prima e dopo, fra fasi diverse, fra dichiarazioni e fatti e così via. In sostanza ricalca la visione processuale degli eventi che dovrebbe informare l'intero modo di fare dei gruppi comunisti organizzati, in sostituzione della visione (di matrice borghese) appunto «separata» o «scissa» del mondo, che concepisce la realtà come un insieme scoordinato di eventi indipendenti fra loro e separati da compartimenti stagni, la quale porta inevitabilmente alla divisione dei saperi e alla loro progressiva specializzazione con relativa perdita di comprensione del carattere unitario della realtà storica e dei fenomeni sociali.

La sottomissione di tutti i membri senza eccezione alla direzione del partito è un elemento che nella sua apparente banalità dimostra che per Gramsci non è ammissibile la riproposizione di visioni leadersistiche, mutate ancora una volta da una cultura che non dovrebbe appartenere ai comunisti. I comunisti devono

essere portatori di una concezione collettivista e non individualista, per questo non devono esserci capi che si ergano al di sopra del corpo del partito assumendo su di sé le responsabilità, le aspirazioni e quant'altro la militanza attiva non dovrebbe delegare a nessuno (idea suffragata anche dalla nota 5). Ogni qual volta si forma un capo, si forma anche un gruppo «rappresentato» il quale nello stesso momento perde la facoltà di agire per sé. Questo, che in generale è il problema della rappresentatività, è in qualche modo inevitabile. Esso però si aggira solo evitando la cristallizzazione dei ruoli, evitando che diventino fissi. Se invece essi diventano fissi si ricrea proprio banalmente una divisione di compiti e la conseguente separazione nella psicologia dei «rappresentati» fra aspirazione politica e azione politica, con la prima che viene mantenuta nel corpo largo del gruppo e la seconda che viene invece delegata al capo che pensa per tutti e per tutti decide. Questa separazione genera chiaramente una deresponsabilizzazione dei militanti, la quale assume forme di ansia e frustrazione oppure, all'opposto, fiducia illimitata nel capo infallibile. A questo punto viene meno il senso stesso della militanza rivoluzionaria e la cultura borghese ha già imposto la sua egemonia anche sul partito che nasceva per contrastarla. Senza considerare che la continua frustrazione delle aspirazioni politiche del proletariato organizzato da parte dei propri rappresentanti è la principale ragione della crisi del concetto di «organizzazione proletaria» e del conseguente dominio incontrastato delle organizzazioni borghesi.

L'ultimo punto non è del tutto esplicito, ma se per «direzione» si intendesse appunto il «gruppo dirigente» e non la disciplina e la linea politica elaborate dal partito, ne risulterebbe che è il gruppo dirigente a «dare la linea», il che sarebbe in contraddizione con il punto b che non ammette appunto separazione fra «dirigenti» e «diretti», perché non ammette la gestione indiretta del potere da parte di gruppi separati in qualsiasi modo dal corpo del partito (o per estensione dello Stato). Questa distinzione dei due significati del termine «direzione» è fondamentale in quanto non è che un gruppo organizzato possa rinunciare ad una direzione della sua azione collettiva, ma è necessario che sappia darsi una direzione in cui i dirigenti siano sempre solo temporanei e mai fissi e cristallizzati definitivamente. L'aspetto non è certamente privo di problematicità, ma resta alla base della possibilità stessa di concepire un Ordine Nuovo, non per altro costituisce uno dei pochi principi fondamentali indicati direttamente da Marx mediante la misura della revocabilità immediata delle cariche a qualsiasi livello. La politica non deve essere una professione di pochi ma un'attività costante di tutti anche perché riguarda proprio tutti, anche per il motivo banale che se il politico è tale a tempo pieno esso fa politica per lavoro escludendo allo stesso tempo chi per lavoro fa altro e cominciando ad avere per lo stesso motivo interessi personali scollegati da chi lavora. Va da sé che in questo modo non si può più neanche pensare ad una società futura in cui economia (lavoro) e politica siano una cosa sola, dato che anche in essa ci sarebbero sempre lavoratori e politici, cioè esecutori e direttori, cosicché il gruppo che decide è sempre professionalmente

diverso dal gruppo che esegue.

Sulla questione della divisione del lavoro nell'organizzazione comunista e su tutte quelle ad essa collegate è interessante confrontare questi passaggi gramsciani con alcune idee relative alle stesse questioni come esposte da Lukacs in «Storia e coscienza di classe» nel capitolo «problemi dell'organizzazione», dove si discute, fra le altre cose, della differenza fra un partito riformista e un partito rivoluzionario, non fatto, quest'ultimo, di semplici membri di partito ma di militanti coinvolti con tutta la loro persona nell'attività politica. Un partito di militanti è un partito in cui tutti sono parte attiva e dove l'unilateralità del controllo della struttura dall'alto è senz'altro più problematica. La partecipazione attiva viene contrapposta da Lukacs a quella passiva, quest'ultima funzionale ad essere messa in movimento dall'alto a proprio piacimento, cosa che significa in sostanza appunto una ri-proposizione della divisione del lavoro all'interno dell'organizzazione politica. Viene completamente meno l'aspetto formativo considerato appunto come praxis, laddove questo non venga invece inteso semplicemente come indottrinamento messianico, o ideologismo fine a se stesso in ogni senso. Il corollario di questa posizione è rappresentato dalla seguente affermazione fondamentale:

*«[...] Da un lato, la possibilità di rendere operante tra le masse una tattica propugnata dal partito, presuppone che essa sia operante all'interno del partito stesso»<sup>6</sup>.*

Questo è un punto basilare. Facendo un salto direttamente alla conclusione fondamentale, se il partito rivoluzionario propugna la dittatura del proletariato dovrebbe o no cominciare ad agirlo coscientemente almeno al suo interno? In effetti il «centralismo democratico» è qualcosa di diverso dal principio della dittatura del proletariato? Oppure è consentito pensare che il centralismo democratico non sia altro che una dittatura del proletariato applicata al contesto semplificato di un partito? In questi termini se lo stesso concetto non funziona a scala piccola può poi funzionare a grande scala?

La critica di Lukacs alla divisione del lavoro nell'organizzazione del proletariato, individua nella chiara gerarchizzazione, che assume forme «fisse», l'elemento negativo e deviante dalla teoria al quale contrappone una partecipazione allargata, secondo le effettive possibilità, di tutti a tutte le funzioni, laddove dice: *«Un'organizzazione opportunistica [...] essendo fondata essenzialmente su una gerarchia di capi e funzionari fissata in una divisione meccanizzata del lavoro, si rivela molto meno sensibile di un'organizzazione comunista alle conseguenze di una falsa teoria»<sup>7</sup>.*

Ed ancora:

*«il mezzo decisivo di lotta sul piano dell'organizzazione può consistere soltanto nel coinvolgere nell'attività del partito i suoi membri con tutta la loro personalità.*

<sup>6</sup> GYORGY LUKÀCS. *Considerazioni metodologiche sulla questione dell'organizzazione*, in *Storia e coscienza di classe*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1973, pag. 408

<sup>7</sup> *Ibidem*, pagg. 403-404

*Solo se la loro funzione nel partito non è un impiego,[...] ma piuttosto un'attività a tutti comune che si riferisce al lavoro di partito in tutta la sua molteplicità di forme possibili e che per di più può essere variato, secondo le possibilità effettive, i membri del partito pervengono ad una relazione vivente con la totalità della vita di partito [...] cessando di essere semplici specialisti, necessariamente sottoposti al pericolo di sclerosi interna»<sup>8</sup>.*

Da questo punto di vista lo stesso momento di massima democrazia interna individuato solitamente nel congresso, poco può fare per evitare questa separazione, infatti Lukacs sottolinea che:

*«[...] Se il partito è costituito da una semplice gerarchia di funzionari isolata dalla massa di membri ordinari, che nella vita quotidiana hanno funzione di semplici spettatori delle azioni di questa stessa gerarchia,.. tutto ciò suscita nei membri, nei confronti delle azioni quotidiane del partito, una certa indifferenza mista di cieca fiducia e di apatia. La loro critica, nel migliore dei casi, può essere una critica post festum (nei congressi) che solo di rado esercita un'influenza determinante sul reale orientamento delle attività nel futuro»<sup>9</sup>.*

Appare chiaro che c'è una comunanza di concezioni fra i due autori per quanto riguarda la questione generale dell'organizzazione partitica del proletariato rivoluzionario. Questa comunanza è, in definitiva, legata alla concetto di praxis, che è allo stesso tempo la parte difficile ma anche la forza del partito rivoluzionario. La praxis è il terreno in cui teoria e pratica cessano di essere cose separate, e se da un lato è molto difficile realizzare questa fusione in un mondo alienato, dall'altro proprio la possibilità di raggiungere la coscienza della necessità del socialismo attraverso l'azione e non solo attraverso lo studio e la riflessione è ciò che rende potenzialmente ultra-popolare il marxismo che per Gramsci è, per l'appunto, la «filosofia della prassi».

## 2.2 Il fascismo

Sull'analisi di classe del fascismo e sulle responsabilità politiche della sinistra Gramsci è molto chiaro in questo passaggio a proposito dello spontaneismo e della sua direzione politica necessaria:

*«Trascurare e peggio disprezzare i movimenti cosiddetti «spontanei», cioè rinunciare a dar loro una direzione consapevole, ad elevarli ad un piano superiore inserendoli nella politica, può avere spesso conseguenze molto serie e gravi. Avviene quasi sempre che a un movimento «spontaneo» delle classi subalterne si accompagna un movimento reazionario della destra della classe dominante, per motivi concomitanti: una crisi economica, per esempio, determina malcontento nelle classi subalterne e movimenti spontanei di massa da una parte, e dall'altra*

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, pag. 414

<sup>9</sup> *Ibidem*, pag. 415

*determina complotti dei gruppi reazionari che approfittano dell'indebolimento obiettivo del governo per tentare dei colpi di Stato. Tra le cause efficienti di questi colpi di Stato è da porre la rinuncia dei gruppi responsabili a dare una direzione consapevole ai moti spontanei e a farli diventare quindi un fattore politico positivo»<sup>10</sup>.*

In sostanza si tratta (anche se con riferimento ai vespri siciliani), dell'analisi di quanto accaduto in Italia dal 20/21 all'ascesa del fascismo. Infatti il mancato sbocco rivoluzionario del «biennio rosso» a causa della rinuncia da parte dei sindacati e del partito socialista ad organizzare politicamente l'occupazione delle fabbriche ha portato come conseguenza ad una dispersione del potenziale rivoluzionario e all'organizzazione violenta della reazione borghese impaurita dal pericolo socialista. Qui il fascismo è visto come conseguenza di una mancata rivoluzione proletaria la cui responsabilità è della direzione socialdemocratica delle forze organizzate di sinistra e anche, per altri versi, delle mancanze del gruppo dell'Ordine Nuovo. Ciò che interessa è, in prima istanza, l'impostazione politica della spiegazione dell'ascesa del fascismo, e in seconda istanza la chiara individuazione delle responsabilità non tanto nei gruppi sociali che hanno organizzato la reazione fascista materialmente, ma nella mancata organizzazione di uno sbocco rivoluzionario alla vicenda del biennio rosso da parte delle direzioni politiche di sinistra. In questi passaggi è possibile notare una piena sintonia con affermazioni trotskyste per cui «la crisi del movimento operaio è in ultima analisi la crisi della sua direzione politica» e con le caratterizzazioni del fenomeno fascista quale «cane da guardia del capitalismo». Una ricaduta all'attualità di questa lettura del processo «rivoluzione mancata/reazione» è rappresentata dalla necessità difesa da Gramsci di dare una direzione consapevole ai movimenti spontanei, cosa che rappresenta nella sua concezione di partito, un compito irrinunciabile dei comunisti, in perfetta contraddizione con le note teorie della «contaminazione», sostenute da chi non avendo nessun interesse a realizzare gli obiettivi storici di un partito comunista (ma citando Gramsci), propone, incessantemente e sotto diverse formulazioni, la liquefazione del proprio intervento all'interno di movimenti potenzialmente rivoluzionari, per cui i comunisti dovrebbero rinunciare a voler «dare una direzione» (a voler mettere il «cappello ideologico») e stare nella marea come una forza fra le altre, che perciò diventa a tutti gli effetti «come le altre». La domanda è: ma se i comunisti devono stare nella marea come una forza tra le altre senza cercare di egemonizzare i movimenti in chiave rivoluzionaria, per quale motivo sarebbe necessaria la loro presenza?

---

<sup>10</sup> GRAMSCI, *Quaderno 3*, § 48

### 2.3 I mass media

L'intero paragrafo 49 del Quaderno 3 è dedicato alla necessità per i marxisti di analizzare la sovrastruttura ideologica di una determinata società in un determinato contesto storico. Gramsci sostiene che bisogna arrivare alla comprensione concreta delle armi sovrastrutturali della classe dominante, le cosiddette fortificazioni e casematte, che stanno dietro lo Stato vero e proprio e che lo sostengono fabbricando costantemente egemonia. Mette l'accento sui giornali, le riviste ecc.. e oggi non potrebbe tralasciare il ruolo delle televisioni e di tutti i mezzi di informazione introdotti nel frattempo. In questi termini Gramsci precorre molta parte del pensiero sviluppato dalla scuola di Francoforte, nelle fattispecie da Adorno<sup>11</sup>, e anche il tema della «società dello spettacolo» sviluppato dai situazionisti francesi e in particolare da Guy Debord<sup>12</sup>, ponendo questo tema dei mezzi di controllo della pace sociale come essenziale per il lavoro di un partito comunista. Egli afferma:

*«Argomenti di cultura. Materiale ideologico. 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 ed ideologico. La parte più ragguardevole e più dinamica di esso è la stampa in generale: case editrici (che hanno implicito ed esplicito un programma e si appoggiano a una determinata corrente), giornali politici, riviste di ogni genere, scientifiche, letterarie, filologiche, di divulgazione ecc., periodici vari fino ai bollettini parrocchiali. [...] Non si spiegherebbe la posizione conservata dalla Chiesa nella società moderna, se non si conoscessero gli sforzi diuturni e pazienti che essa fa per sviluppare continuamente la sua sezione di questa struttura materiale dell'ideologia. Un tale studio, fatto seriamente, avrebbe una certa importanza: oltre a dare un modello storico vivente di una tale struttura, abituerebbe a un calcolo più cauto ed esatto delle forze agenti nella società. Cosa si può contrapporre, da parte di una classe innovatrice, a questo complesso formidabile di trincee e fortificazioni della classe dominante?»<sup>13</sup>.*

Tale studio è stato fatto appunto da Adorno e da Guy Debord e probabilmente non solo da loro. La loro analisi ha però quantomeno sviluppato molto la tematica tanto da richiedere a sua volta una sistemazione sintetica, senza perdere di vista il fatto che anch'essa è storicamente determinata e non esaustiva per l'oggi dove soprattutto l'elemento di internet costituisce una novità essenziale e ricca di

<sup>11</sup> È noto come Adorno abbia elaborato nell'insieme della sua opera una delle prime critiche ai mass media moderni in formazione ed espansione già a partire dalla prima metà del secolo scorso. Egli nel 1947 in *Dialettica dell'Illuminismo* infatti parlava di «industria culturale».

<sup>12</sup> Lo scritto principale e più famoso di Guy Debord è intitolato appunto *La società dello spettacolo*. In questo testo l'autore analizza ampiamente i meccanismi in base ai quali, nella società contemporanea, ogni aspetto della realtà viene sostituito dalla sua rappresentazione secondo codici massmediatici, in un'economia in cui la principale merce prodotta è diventata proprio lo spettacolo.

<sup>13</sup> GRAMSCI, *Quaderno 3*, § 49

implicazioni. Nella «società dello spettacolo», ad esempio, Guy Debord parla anche del cosa opporre al sistema egemonico dominante, pur ponendo la soluzione del problema ancora all'esterno (giustamente) dello stesso, nell'organizzazione democratica per eccellenza cioè quella consiliare. Debord conclude la sua analisi della società dello spettacolo (che in fondo non è strutturalmente altro da quella capitalista) contrapponendo ad essa sostanzialmente il Socialismo, ma senza lasciar comprendere gli strumenti possibili di transizione, senza cioè lasciar intravedere possibilità di sfruttamento delle contraddizioni del sistema a favore della classe dominata dallo «spettacolo». Questo punto rimane una questione aperta anche dopo Debord, che Gramsci già da tempo aveva indicata, non a caso, come di notevole interesse per i compiti dei comunisti.

In generale all'esterno di posizioni apertamente militanti e per così dire «indipendenti», si riscontra spesso una differenza abbastanza marcata fra la concreta raffinatezza dell'analisi rispetto alla generalità della proposta politica. Questa differenza non è, in generale, riconducibile alle responsabilità degli intellettuali o al loro presunto carattere «piccolo-borghese», ma alla mancanza di un'organizzazione politica capace di trasformare le analisi in proposte. Alla luce di queste esperienze pare anche evidente quanto l'assenza di militanza attiva giochi un ruolo nefasto nella relativizzazione delle stesse verità acclamate dai grandi intellettuali sull'assurdità della vista sociale attuale.

Se una responsabilità di carattere individuale è ravvisabile nel carattere generalista delle proposte che sortiscono da analisi molto dettagliate, essa risiede nella coscienza, di chi le elabora, dell'ovvietà del fatto che l'approfondimento incredibile del livello di irrazionalità dell'esistente riflette in sostanza il dato inoppugnabile del ritardo storico del passaggio al socialismo. Se il capitalismo fosse già stato consegnato alla storia tali analisi non avrebbero avuto luogo, per questo la loro stessa esistenza non fa che confermare in modo sempre crescente la verità, banalizzatasi con il tempo, dei presupposti generali del marxismo. Si forma in tal modo una sorta di imbarazzo teorico del grande intellettuale, come a dire: tutta questa teoria raffinata per arrivare alla fine a rimarcare la solita verità ovvero quella dell'affermazione del socialismo su un capitalismo divenuto scientificamente anti-umano. Sembra quasi che per non cadere nella banalità di una tale affermazione il grande teorico preferisca alla fine limitarsi all'analisi e rinunciare alla proposta, senza soffermarsi sul dato che l'assenza di proposta conseguente all'analisi indebolisce la verità contenuta nell'analisi stessa.

#### *2.4 Il trasformismo politico*

Importante è ciò che Gramsci chiama la capacità di attrattiva del movimento operaio sulla formazione di interi gruppi di intellettuali in Italia.

Egli sostiene che:

*«la borghesia non riesce a educare i suoi giovani (lotta di generazione): i giovani si lasciano attrarre dagli operai e addirittura se ne fanno o cercano di farsene i capi («inconscio» desiderio di realizzare essi l'egemonia della loro propria classe sul popolo) ma nelle crisi storiche ritornano all'ovile»<sup>14</sup>.*

In una lettera a Tania del 6 giugno 1932 Gramsci espone sinteticamente cosa intende per «trasformismo» a proposito del metodo sistematico con cui la classe dominante italiana assorbe le spinte sovversive che si generano dai movimenti di massa.

*«Se studi tutta la storia italiana dal 1815 in poi, vedi che un piccolo gruppo dirigente è riuscito metodicamente ad assorbire nel suo circolo tutto il personale politico che i movimenti di massa, di origine sovversiva, esprimevano. Dal 60 al 76 il Partito d'Azione, mazziniano e garibaldino, fu assorbito dalla Monarchia, lasciando un residuo insignificante che continuò a vivere come Partito Repubblicano ma aveva più un significato folcloristico che storico politico. Il fenomeno fu detto del «trasformismo» ma non si trattava di un fenomeno isolato; era un processo organico che sostituiva, nella formazione della classe dirigente, ciò che in Francia era avvenuto nella Rivoluzione e con Napoleone, e in Inghilterra con Cromwell. Infatti, anche dopo il 1876 il processo continua, molecolarmente»<sup>15</sup>.*

Alla luce di quanto accaduto in seguito alle riflessioni di Gramsci sul tema del trasformismo, si possono aggiungere le ulteriori grandi esperienze storiche successive alla seconda guerra mondiale, una prima volta quando l'intera parte istituzionale della Resistenza viene assorbita dal nuovo meccanismo parlamentare repubblicano ed una seconda volta dopo il '68, quando la maggioranza dei «teorici» rivoluzionari si sono trasformati, forte del loro ascendente sulla classe operaia, nei principali agenti della conservazione borghese. In effetti ogni qual volta il movimento operaio ha posto una forte istanza sociale di rinnovamento è diventato il referente politico di tutta una serie di intellettuali borghesi o piccolo borghesi più operai degli operai stessi. Intellettuali pronti a svendere la loro radicalità, esclusivamente verbale, alle prime lusinghe della classe dominante sotto forma di posizioni di rilievo nella società capitalista. Per tale risma di intellettuali le istanze sociali del movimento operaio sono un semplice ponte verso il successo individuale. Tutto questo non costituisce per Gramsci un insieme di casualità storiche, ma un vero e proprio metodo politico di annullamento della critica sociale da parte del potere dominante. Esso può essere inteso addirittura come uno strumento fondamentale nel processo di formazione dello Stato moderno in Italia.

Gramsci ritorna in più punti sul «fascino» della teoria socialista su larghe fasce sociali al di là della stessa classe proletaria. I giovani borghesi trovavano nel socialismo un tema abbastanza vago e nuovo che vedevano contrapposto alla corruzione ed alla bieca speculazione della classe dominante al potere, della quale

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, § 137

<sup>15</sup> GRAMSCI, *Lettere dal carcere*, a cura di Paolo Spriano, Einaudi, Gli Struzzi.21, pag. 231,232



erano i figli disgustati che per reazione aderivano al socialismo. Nel descrivere questo fenomeno italiano Gramsci afferma con chiarezza che:

*«inoltre un partito socialista dovrebbe trovare logicamente il nerbo delle sue reclute nelle classi operaie, non nella borghesia, come era accaduto in Italia»<sup>16</sup>.*

La risposta al problema del trasformismo politico è dunque legata per Gramsci al tema della composizione operaia di un partito socialista, tanto più di un partito comunista, ed è riflessione attualissima visto che, oggi come allora, i partiti di sinistra in mano a dirigenze professionali della politica senza più alcun contatto concreto con la classe di riferimento (derive borghesi e piccolo-borghesi), trasformano in continuazione i loro obiettivi per occultare la loro stessa incapacità di raggiungerli, consumandosi infine nella crisi assoluta di credibilità politica che tale contraddizione produce.

Implicita è la necessità da parte della classe operaia di forgiare da sé la sua propria direzione e la sua intellettualità diffusa, di essere «intellettuale collettivo» per evitare che si ripeta il fatto che in Italia:

*«[il movimento operaio] invece elaborò interi gruppi di intellettuali [provenienti da altre classi] che come gruppi passarono all'altra classe»<sup>17</sup>.*

Il movimento operaio deve essere dunque intellettualmente indipendente dalla borghesia e anche dalla piccola borghesia, che notoriamente è la classe più opportunistica ed instabile, oscillando velocemente da una parte all'altra, in preda ad interessi di classe non coincidenti stabilmente né con il proletariato né con la grande borghesia. Il partito di classe, per divenire finalmente alieno dal trasformismo politico, deve dunque reclutare lavoratori e formarli alla capacità direttiva senza andare a prestito per questa funzione al di fuori della classe stessa. Il partito comunista è dunque il partito della classe, fatto dalla classe come massa e come direzione. La classe si auto-dirige a tutti i livelli e si forma nel partito per essere essa stessa classe dirigente del partito e della società. La formazione è cruciale, a partire dal partito per arrivare alla società. Senza formazione non può esserci egemonia culturale. Riflettendo sul ruolo delle direzioni politiche professionali, spesso costituite da presunti intellettuali di sinistra bisogna notare che l'intellettualismo, prima dell'attuale precarizzazione del lavoro, che ha colpito anche questo «settore», è per condizione sociale tipicamente piccolo borghese, nel senso che chi nella società attuale fa per mestiere l'intellettuale, anche di sinistra, in fondo trova sostentamento da canali differenti e svincolati da quelli del «salario», finendo per elevarsi al di sopra delle preoccupazioni e dei problemi concreti di chi invece di salario deve vivere. Gli intellettuali in genere tendono a sentirsi «indipendenti» (e anche a rivendicare la propria autonomia), cioè non vincolati ad un'opzione politica chiara e in ragione di questa indipendenza non rispondono a nessuno quando si rendono complici della cultura dominante. Questo rapporto fra intellettualità ed interessi di classe degli sfruttati risulta

---

<sup>16</sup> GRAMSCI, *Quaderno 8*, § 36

<sup>17</sup> GRAMSCI, *Quaderno 3*, § 137

distorto nella misura in cui scambia l'autonomia del pensiero (concetto giusto) per indipendenza di classe (inesistente). In tale senso la professione intellettuale e politica è agente di separazione e distacco materiale rispetto alla condizione esistenziale proletaria, il che rende problematico il rapporto organico fra proletariato e intellettuali (extra-proletari) a meno di non considerare appunto la funzione intellettuale inglobata nel proletariato stesso, organica ad esso perché con esso coincidente. Il problema, sul versante della rappresentanza politica, è sostanzialmente banale: chi non vive di salario non dovrebbe rappresentare nelle istituzioni politiche le istanze di chi vive di salario. Questo non significa che non possa esserci rapporto alcuno fra intellettualità extraproletaria e proletariato, ma semplicemente che questo come classe non dovrebbe affidare la propria rappresentanza politica all'esterno ma cercare, nella gestione autonoma della propria rappresentanza, il mezzo principale per spingere se stesso, ad essere all'altezza di funzioni rappresentative, funzioni invece storicamente delegate a «rappresentanti di professione», che quello fanno per mestiere e non per necessità di classe. Il fatto che io debba autorappresentarmi mi costringerà a diventare anche intellettuale, così la difesa degli interessi di classe del proletariato può diventare capacità di espressione intellettuale di classe, senza andare a prestito da nessuno. Ed è a partire da questo che si comincia a parlare di Socialismo. È anche evidente che il problema dell'intellettualità di classe non è scindibile dal problema generale della rappresentanza politica della classe, nel senso che il dirigente politico è un intellettuale e fintanto che non si abolito il concetto di rappresentanza sarà difficile abolire la differenza materiale fra intellettuali dirigenti e massa rappresentata, rendendo difficile la realizzazione «dell'intellettuale collettivo». In questo senso se il trasformismo politico riesce ad annullare le istanze sociali critiche, che di volta in volta si producono, attraverso l'assorbimento (cioè la cooptazione) della loro rappresentanza politica, va necessariamente notato che onde rendere inefficace tale meccanismo perverso, bisogna rielaborare completamente il concetto di rappresentanza politica del proletariato. Se le forme di tale rappresentanza si prestano al gioco della politica professionale, che è sempre antisociale, diventa necessario rivoluzionare il modo stesso in cui le classi lavoratrici hanno tentato finora di rappresentarsi politicamente. In questo senso il metodo, suggerito da Marx stesso, della revocabilità immediata delle deleghe rappresentative, l'assenza di privilegi di sorta derivanti dalla rappresentanza politica, l'assoluta identità fra candidati ed elettori in seno alle formazioni politiche proletarie, sono modi concreti di lottare contro la continua possibilità di annullamento delle istanze politiche derivanti dalle formazioni politiche delle classi sfruttate, nella macchina politica dominante. È superfluo notare come la messa in pratica di simili meccanismi implichi l'abbandono della concezione professionale della politica all'interno delle organizzazioni proletarie e il parallelo appropriarsi in prima persona da parte delle masse della propria rappresentanza. La rappresentanza «in vece di» contiene in se stessa il tradimento necessario del rappresentato, la predestinazione fallimentare

della sinistra nazionale.

## 2.5 Il leaderismo

Altro tema collegato alla gestione collettiva del partito è contenuto nei passaggi su piccole e grandi ambizioni politiche. La contrapposizione verte fra il demagogo che ha piccole ambizioni e il capo politico che ha grandi ambizioni, nei termini seguenti:

*«il «demagogo» deteriore pone se stesso come insostituibile, crea il deserto intorno a sé, sistematicamente schiaccia ed elimina i possibili concorrenti, vuole entrare in rapporto con le masse direttamente (plebiscito ecc., grande oratoria, colpi di scena, apparato coreografico fantasmagorico: si tratta di ciò che il Michelis ha chiamato «capo carismatico»). Il capo politico dalla grande ambizione invece tende a suscitare uno strato intermedio tra sé e la massa, a suscitare possibili «concorrenti» ed eguali, ad elevare il livello di capacità delle masse, a creare elementi che possano sostituirlo nella funzione di capo. Egli pensa secondo gli interessi della massa e questi vogliono che un apparecchio di conquista o di dominio non si sfasci per la morte o il venir meno del singolo capo, ripiombando la massa nel caos e nell'impotenza primitiva. Se è vero che ogni partito è partito di una sola classe, il capo deve poggiare su di questa ed elaborare uno stato maggiore e tutta una gerarchia; se il capo è di origine «carismatica», deve rinnegare la sua origine e lavorare a rendere organica la sua funzione della direzione, organica e coi caratteri della permanenza e della continuità»<sup>18</sup>.*

Questi passaggi sono importantissimi e di notevole profondità storica perché la loro generalità assume un significato di «regola» democratica, valida in ogni epoca. Al di là del fatto se Gramsci fosse pienamente al corrente dell'involuzione autoritaria del partito sovietico, l'aver formulato la funzione direttiva in questi termini fa pensare come sia difficile che potesse essere d'accordo con i metodi staliniani. Ma più importante ancora è la funzione direttiva di cui la classe ha bisogno e che tatticamente deve poter essere essa stessa una macchina in funzione indipendentemente dalle personalità direttive del momento. Gramsci prevedeva la scarsa efficacia di apparati costruiti attorno ad un «capo» e fatti a sua immagine e somiglianza, apparati che rischiano di dissolversi con il venir meno del capo, oltre ad esporre l'intero movimento di classe al pericolo di essere annullato attraverso l'annullamento del suo leader. Il capo carismatico non è dunque un bene per la direzione politica della classe perché, anche quando in buona fede, tende a riassumere l'intero movimento nella sua persona e automaticamente a sostituirsi ad esso. Il pensiero (in libertà) del capo diventa quello del movimento e il partito inizia a «rappresentare» astrattamente la classe senza che questa rappresentanza sia rapporto vivo. Il capo carismatico diventa

---

<sup>18</sup> GRAMSCI, *Quaderno 6*, § 97

una figura fissa che si stacca dalla classe e così si torna allo schema della politica «in nome della classe» elaborata individualmente, con tutti gli errori che questo può comportare. Il tema del carisma è di attualità estrema anche in merito alla gestione autoritaria di Rifondazione Comunista negli ultimi anni. Emerge la concezione gramsciana della direzione politica di un partito di classe: gestione collegiale, in assenza di capi carismatici, direzione dalla personalità multiforme ed indefinita, direzione non riassumibile in un'unica faccia. Gramsci non si spinge ancora a sostenere la completa inutilità di un singolo Capo, ma cerca di smussare i pericoli impliciti nell'affermazione politica personale di capi unici troppo in prima linea, troppo esposti (nel bene e nel male) e nei quali le masse finiscono per identificarsi (a torto o a ragione) recuperando un meccanismo psicologico di identificazione nel capo (nel sovrano), che invece va apertamente combattuto in una visione di classe, dove tutti sono potenzialmente dirigenti e diretti allo stesso tempo. In questi termini si può dire che perfino il carisma di un capo politico «storicamente giusto ed appropriato» come Lenin sia stato in qualche modo dannoso per la classe nella misura in cui ha offerto la sensazione, completamente errata, che al leader della rivoluzione d'Ottobre dovesse in fondo «succedere» un continuatore in carne ed ossa, mentre il continuatore dell'opera di Lenin non doveva essere altro che il popolo, nella sua intera massa, mediante il sistema dei «soviet». Il sistema dei soviet si chiama così appunto per dare espressione politica alla volontà del proletariato intero, se questo non fosse necessario basterebbe riferirsi al modello delle dinastie monarchiche, in cui il sovrano è sostituito dal capo del popolo. Non a caso la personalizzazione delle funzioni direttive del Partito/Stato, ha comportato l'eliminazione del sistema dei soviet e il conseguente omicidio politico della rivoluzione d'Ottobre, che mentre continuava a chiamarsi «sovietica» cioè consiliare, agiva orwellianamente in modo opposto.

## 2.6 La guerra di posizione

*«Guerra di posizione e guerra manovrata o frontale. E' da vedere se la famosa teoria di Bronstein sulla permanenza del movimento non sia il riflesso politico della teoria della guerra manovrata (ricordare osservazione del generale dei cosacchi Krasnov), in ultima analisi il riflesso delle condizioni generali-economiche-culturali-sociali di un paese in cui i quadri della vita nazionale sono embrionali e rilasciati e non possono diventare «trincea o fortezza». In questo caso si potrebbe dire che Bronstein, che appare come un «occidentalista» era invece un cosmopolita, cioè superficialmente nazionale e superficialmente occidentalista o europeo. Invece Illici era profondamente nazionale e profondamente europeo. Bronstein nelle sue memorie ricorda che gli fu detto che la sua teoria si era dimostrata buona dopo... quindici anni e risponde all'epigramma con un altro epigramma. In realtà la sua teoria, come tale, non era buona né quindici anni prima né quindici anni dopo: come avviene agli ostinati, di cui parla il Guicciardini, egli indovinò all'ingrosso,*

*ciò ebbe ragione nella previsione pratica più generale; come a dire che si predice che una bambina di quattro anni diventerà madre e quando lo diventa a venti anni si dice «l'avevo indovinato», non ricordando però che quando aveva quattro anni si voleva stuprare la bambina sicuri che sarebbe diventata madre. Mi pare che Ilici 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, dove, come osserva Krasnov, in breve spazio gli eserciti potevano accumulare sterminate quantità di munizioni, dove i quadri sociali erano di per sé ancora capaci di diventare trincee munitissime. Questo mi pare significare la formula del «fronte unico» che corrisponde alla concezione di un solo fronte dell'Intesa sotto il comando unico di Foch. Solo che Ilici non ebbe il tempo di approfondire la sua formula, pur tenendo conto che egli poteva approfondirla solo teoricamente, mentre il compito fondamentale era nazionale, cioè domandava una ricognizione del terreno e una fissazione degli elementi di trincea e di fortezza rappresentati dagli elementi di società civile ecc. 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 di casematte; più o meno, da Stato a Stato, si capisce, ma questo appunto domandava un'accurata ricognizione di carattere nazionale. [...]»<sup>19</sup>.*

Ho riportato la lunga citazione in quanto in essa è contenuta la critica di Gramsci alla «teoria della rivoluzione permanente» e la contrapposizione fra questa e la tattica del «Fronte unico», quindi una contrapposizione fra Trotsky e Lenin e anche la contrapposizione fra la società russa all'epoca della rivoluzione che sarebbe stata «primordiale e gelatinosa» mentre in Occidente lo Stato è munito anche di tutto un sistema di fortezze e casematte. Questo paragrafo è probabilmente il nucleo fondamentale dell'interpretazione riformistica del pensiero di Gramsci ed esso è stato scritto fra il 1930-31. Si nota che Gramsci vede Trotsky come il teorico per eccellenza della «guerra manovrata» in ogni caso, cioè il teorico dell'attacco frontale sempre e comunque, anche ove e quando questo attacco non sia più (o ancora) possibile. Trotsky appare a Gramsci una sorta di rivoluzionario estremista, con una visione contrapposta a quella leniniana del «fronte unico». Da questi passaggi si capisce da un lato che il martello della propaganda stalinista risuonava fin nelle celle carcerarie, dall'altro che per Gramsci la «guerra di posizione» a più lungo termine e la lotta per l'egemonia, altro non sono che l'applicazione a livello nazionale della tattica leninista del «fronte unico», che «è l'unica possibile in Occidente». Da questi medesimi passaggi il riformismo ufficiale, in un esempio lampante di svergolamento di senso, ha ritenuto dimostrato che Gramsci (proprio come il noto riformista Lenin), sostiene l'impossibilità della rivoluzione in Occidente dato che non ammette, in

---

<sup>19</sup> GRAMSCI, *Quaderno 7*, § 16

questo contesto, l'attacco frontale sostenuto dall'estremismo trotskysta. La sostituzione del mezzo (lotta a lungo termine) con il fine, trasforma la riflessione gramsciana sulle tattiche da utilizzare in Occidente (cioè nei paesi a capitalismo avanzato) nella negazione della necessità dell'abbattimento rivoluzionario del capitalismo come strategia generale per i comunisti. Da notare anche come tale interpretazione sia indifferente all'utilizzo del condizionale che Gramsci opera:

«È da vedere se la famosa teoria[...] non sia il riflesso politico della teoria della guerra manovrata. In questo caso si potrebbe dire che [...]».

È da vedere appunto se Gramsci fosse a conoscenza diretta della teoria della rivoluzione permanente, o solo indiretta<sup>20</sup>. In tal caso si potrebbe dire anche che la confusione fra la «teoria» sulla «*permanenza del movimento*» e la «tattica» del fronte unico è in fondo indotta in Gramsci dalla mancata valutazione personale dello scritto di Trotsky e che la polemica contro di essa fosse pretesto per esprimere piuttosto la propria consonanza di visione con Lenin.

Lo stesso Gramsci nel proporre, ad esempio, la soluzione della questione meridionale italiana nell'unità fra i contadini poveri del sud con il proletariato industriale del nord sosteneva che il divario delle forze produttive fra nord e sud del paese era, in fondo colmabile, solo sostituendo il ruolo di una borghesia capitalistica moderna, inesistente al sud, mediante la spinta progressiva del proletariato industriale del nord. In questo senso il proletariato italiano assumeva su di sé compiti che storicamente una classe borghese incapace non aveva saputo portare a termine e per lo stesso motivo Gramsci applicava il medesimo metodo proposto da Trotsky nella sua nota teoria. E in questi termini la stessa assunzione gramsciana della differenza fra una società russa «primordiale e gelatinosa» contrapposta ad un'egemonia sociale borghese molto più forte e raffinata in Italia non risponde completamente alla realtà, nella misura in cui anche in Italia permanevano appunto situazioni arretrate in gran parte del paese, le quali rendevano la condizione oggettiva italiana in fondo non molto dissimile dal livello di sviluppo presente in Russia al momento della rivoluzione<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> È noto infatti che il testo dal titolo *La rivoluzione permanente* sia stato scritto da Trotsky solo nel 1929, quando Gramsci era già in carcere, mentre precedentemente la teoria in questione era conoscibile in forma per così dire «sparsa» attraverso altri scritti, primo fra i quali il libro di Trotsky del 1906 *Bilanci e prospettive*. Tra l'altro *La rivoluzione permanente* non compare, fra le richieste di testi di Trotsky fatte da Gramsci fra il 30 ed il 31, riportate in: *Antonio Gramsci. Quaderni del carcere*. Volume quarto, apparato critico a cura di Valentino Gerratana, Einaudi edizione critica, 1975, pagg. 2375-2376

<sup>21</sup> Su questa apparente contraddizione c'è da aggiungere che nella visione di Gramsci ci sono due aspetti legati allo stato dello sviluppo della borghesia italiana, infatti da un lato l'Italia presentava, secondo Gramsci, una borghesia più potente e affermata rispetto allo scenario russo in cui si era realizzata la rivoluzione d'Ottobre, dall'altro la debolezza della borghesia italiana all'epoca della transizione al capitalismo e le modalità specifiche del risorgimento non avevano fatto piazza pulita di tutta una serie di vecchi privilegi consentiti agli ereditieri del precedente ordine sociale ed economico. Questo aveva creato una stratificazione storica nella quale si combinavano la convivenza di una borghesia ormai comunque affermata e la presenza di strati sociali senza nessun ruolo diretto nel processo produttivo che insieme concorrevano, contro il proletariato, al mantenimento

Il fatto che poi la teoria della rivoluzione permanente si prestasse più ai contesti dei paesi meno sviluppati dal punto di vista produttivo, fa capire in che termini il suo autore si era sforzato di adattare la teoria rivoluzionaria ai contesti particolari in cui si trovava ad operare, essendo anch'egli «nazionale» nel senso che Gramsci dà all'aggettivo<sup>22</sup>.

Da tutto questo emerge che probabilmente la visione generale di Gramsci rispetto al dibattito interno al partito sovietico era quanto meno falsata dalle sue condizioni di isolamento e per questo è anche difficile trovare in Gramsci aperte prese di posizione contro la degenerazione stalinista del partito, soprattutto perché Gramsci vedeva nella spaccatura del partito russo il problema principale rispetto invece alle differenze politiche che, seppure sostanziali, dalla sua posizione erano di difficile messa a fuoco. Semplicemente Gramsci non si era potuto formare un'idea compiuta circa quanto accadeva nel partito russo.<sup>23</sup>

Per questo motivo è errato cercare affermazioni esplicite rispetto tale argomento nei quaderni, mentre resta piuttosto importante analizzare le ricerche complessive e dunque l'impostazione generale del pensiero di Gramsci, per capire indirettamente se questo fosse o meno compatibile con le derive autoritarie che il partito sovietico subì dopo la morte di Lenin. A tale proposito è utile riportare quanto sostenuto da Spriano nel suo *Profilo di Antonio Gramsci*:

«[...] È un processo di involuzione (VI congresso del Comintern, n.d.r.) che Gramsci non può assolutamente cogliere dalla sua cella: gli spunti, acutissimi, che

dell'ordine sociale esistente e rendevano allo stesso tempo l'economia italiana meno efficiente delle altre economie capitalistiche e quindi il proletariato italiano più sfruttato degli altri e meno in grado di ottenere riformisticamente dei miglioramenti concreti delle proprie condizioni di esistenza all'interno del sistema economico capitalista.

<sup>22</sup> Ancora relativo a queste tematiche è un altro aspetto implicato dalla teoria della «rivoluzione permanente». Se si ammette che Trotsky cerca attraverso questa teoria di fare in modo che anche nei paesi economicamente meno sviluppati il proletariato possa fin da subito essere il protagonista assoluto dello sviluppo storico, è anche vero che proprio per questo finisce per sembrare, al di là delle intenzioni dell'autore della teoria, che si possa in qualche modo bypassare il problema della modalità con cui cercare invece il trionfo del proletariato nei paesi a capitalismo avanzato. In sostanza con la teoria della rivoluzione permanente finalmente anche i paesi a capitalismo meno avanzato conquistavano una prospettiva rivoluzionaria immediata, ma nel frattempo i problemi dell'azione rivoluzionaria nei paesi «occidentali» passava, per una serie di questioni, in secondo piano, mentre fin da Marx era chiaro che la rivoluzione internazionale non poteva prescindere in nessun modo dai paesi con maggiore sviluppo economico. Ora proprio l'elaborazione gramsciana, seppure la situazione italiana non fosse propriamente quella di un paese all'avanguardia economica e sociale, è fondamentale in tale direzione perché condotta con l'intento di dare una risposta concreta a questo problema.

<sup>23</sup> A tale proposito va notato che ad esempio il testo *La rivoluzione tradita*, il quale rende conto compiutamente del processo di degenerazione stalinista del partito russo e dell'Internazionale Comunista è del 1936, mentre Gramsci in carcere, nel periodo fra il 1930-31 aveva richiesto la lettura dei due testi di Trotsky: *La révolution défigurée* del 1929, e *La mia vita. Tentativo di autobiografia* pubblicato in italiano già nel 1930, senza per altro ottenerle sicuramente prima del 1932, quando in una lettera a Tania dice di aver «ricevuto finalmente i libri ordinati tanto tempo fa», senza però specificare quali. (notizie tratte da ANTONIO GRAMSCI, *Lettere dal carcere*, a cura di Paolo Spriano, Einaudi, Gli Struzzi. 21, pag. 229)

*si trovano nei Quaderni sul «centralismo burocratico», sui guai che provoca una mancata apertura dialettica di posizioni, si riferiscono piuttosto ai germi dell'autoritarismo che egli aveva colto nella sua esperienza precedente (quando aveva pur approssimativamente sostenuto la necessità di mantenere unito il movimento attorno all'egemonia del Partito russo, e difeso persino l'unanimità di decisioni, nel 1924, nel 1925). [...] Né risulta che Gramsci si pronunci mai politicamente in senso antistaliniano. I pochi riferimenti che si trovano nelle note del carcere alle vicende del Partito bolscevico suonano apprezzamento a Giuseppe Stalin e critica, anche severa, quando non sommaria, a Trotsky. È tutta l'ispirazione dei quaderni, invece, ad essere antistaliniana, a costituire, ma per le generazioni successive che potranno giovare dell'opera gramsciana, il migliore antidoto al dogmatismo e allo schematismo staliniano»<sup>24</sup>.*

Se Gramsci avesse avuto, inoltre, il tempo di conoscere l'elaborazione trotskysta del «programma di transizione» che è appunto, per molti versi, il passaggio dalla «guerra manovrata» a quella di «posizione», avrebbe potuto inquadrare anche meglio e complessivamente il rapporto reale, e sostanzialmente concorde, esistente fra la visione leninista (che egli sentiva propria) e quella trotskysta.

Interessante a questo proposito è proprio il nesso fra programma di transizione ed elaborazione gramsciana dal carcere. Si tratta infatti di uno sforzo indirizzato in ambo i casi a capire come legare l'azione politica immediata, in una situazione non più rivoluzionaria, ad una prospettiva di abbattimento del capitalismo, anche se nel programma di transizione, questa stessa transizione era concepita come un periodo breve. Il nesso di fondo è dunque rappresentato dalla medesima tensione, anche se Trotsky elabora una piattaforma rivendicativa capace di sfociare sempre nella necessità di superare i limiti del capitalismo come sistema agendo piuttosto sulla «struttura», mentre Gramsci si sforza, come sostiene anche Spriano, soprattutto di studiare e riflettere sui rapporti fra struttura e sovrastruttura per capire in che modo, pur non potendo agire direttamente sul cuore del problema, sia possibile lavorare ugualmente (molecolarmente) al collasso del sistema. Sicuramente la validità temporale del programma di transizione inteso come piattaforma rivendicativa concreta di lotta (e non come metodo) è più ristretta della riflessione di Gramsci sul rapporto fra struttura e sovrastruttura, ma in entrambi i casi si tratta di un metodo valido in generale, il quale richiede sempre l'attualizzazione alle fasi concrete dell'azione politica, per cui il lasso temporale delle rispettive riflessioni diventa in definitiva relativo. In politica non esistono ricette pronte. Quello che appare chiaro e fondamentale è che Gramsci non dedica la sua attenzione agli aspetti sovrastrutturali del problema di fondo per mero piacere intellettuale ma sempre tenendo presente l'obiettivo principale, cioè la lotta di classe contro il capitalismo. Proprio quest'aspetto è continuamente negato dalle letture riformiste del suo

---

<sup>24</sup> ANTONIO SPRIANO, *Gramsci e Gobetti*, Piccola Biblioteca Einaudi, PBE 298, 1977, Pag. 80 e 81



pensiero, le quali confondono le necessità tattiche di una certa fase con la negazione dell'obiettivo strategico di fondo. L'importanza di questa fase del pensiero di Gramsci è comprensibile solo a posteriori e in una lettura per contrasto con l'esperienza sovietica. Infatti con il senno di poi sembra abbastanza chiaro che le due visioni rivoluzionarie a confronto sono complementari e per questo vanno assimilate insieme. In Russia era parso che, in qualche modo, l'economia potesse determinare il socialismo, mentre nonostante il progresso della pianificazione centralizzata, la controrivoluzione è riuscita a recuperare il terreno proprio per vie oblique, fermo restando la particolare struttura economica che si era venuta a creare in URSS. In URSS cioè la controrivoluzione ha saputo trovare «sovrastretturalmente» il modo di egemonizzare la nuova strutturazione statale a suo favore, non trovando nella società russa una resistenza matura, un sistema di fortezze (soviet) e casematte (coscienza rivoluzionaria) consolidato capace di opporsi al ritorno del vecchio ordine seppure travestito da fenomeno nuovo. In questo senso la ricerca di Gramsci sul modo di agire nella sovrastruttura in modo da egemonizzarne le fortezze e volgerle a favore del proletariato dimostra che i due «momenti» di una rivoluzione socialista, quello economico-strutturale e quello culturale-politico-sovrastretturale, non possono essere in nessun modo scissi e che le forme di pianificazione centralizzata dell'economia devono essere accompagnate da forme di gestione democratica delle decisioni a tutti i livelli, dalla fabbrica al «parlamento», ma questo processo sociale essendo di notevole responsabilità non può avvenire in mancanza di un proletariato già formato politicamente a questa funzione di auto-direzione. Né l'economia può determinare nel volgere di pochi anni un livello politico di massa adeguato al compito storico del proletariato, né lo sforzo di formazione culturale di classe a livello di massa può essere sufficiente, senza rottura dei rapporti di produzione capitalistici, a innescare un processo virtuoso o meccanico verso il socialismo (a tale proposito vedere anche la nota n. 9 «Rapporto fra struttura e sovrastruttura in Gramsci»). La necessità dell'unità di economia e politica che nel socialismo perdono la loro separatezza attuale è tuttavia un obiettivo da raggiungere coscientemente e non qualcosa di automatico. L'automatismo, storicizzatosi in una società competitiva, ove agisca, gioca piuttosto a favore del capitalismo, tanto che la contrapposizione fra socialismo e capitalismo è per molti versi riassumibile nell'opposizione coscienza-istinto.

### *2.7 La struttura e la sovrastruttura*

Rapporto fra struttura e sovrastruttura in Gramsci, inteso come rapporto fra economia e cultura.

*«Si può dire che non solo la filosofia della praxis non esclude la storia etico-politica, ma che anzi la fase più recente di sviluppo di essa consiste appunto nella rivendicazione del momento dell'egemonia come essenziale nella sua concezione*

*statale e nella «valorizzazione» del fatto culturale, dell'attività culturale, di un fronte culturale come necessario accanto a quelli meramente economici e meramente politici»<sup>25</sup>.*

Nel difendere il marxismo dalle semplificazioni e volgarizzazioni crociate, Gramsci rivendica alla filosofia della praxis l'equivalente peso e complementarità reciproca data agli aspetti economici «accanto» a quelli culturali. Egli pensa all'unità dei due aspetti e all'errore della loro scissione implicito nell'economicismo puro, positivo e determinista o all'opposto in quello meramente culturale, cioè moralista e idealista. Individua nel fronte unico leninista questa unità che traduce nel concetto di egemonia, come risulta chiarissimo da questo passaggio:

*«[...] Da ciò consegue che il principio teorico-pratico dell'egemonia ha anche esso una portata gnoseologica e pertanto in questo campo è da ricercare l'apporto teorico massimo di Ilici<sup>26</sup> alla filosofia della praxis. Ilici avrebbe fatto progredire effettivamente la filosofia come filosofia in quanto fece progredire la dottrina e la pratica politica. La realizzazione di un apparato egemonico, in quanto crea un nuovo terreno ideologico, determina una riforma delle coscienze e dei metodi di conoscenza, è un fatto di conoscenza, un fatto filosofico»<sup>27</sup>.*

Ma ancora più esauriente è il passaggio seguente:

*«Può esserci riforma culturale e cioè elevamento civile degli strati depressi della società, senza una precedente riforma economica e un mutamento della posizione sociale e nel mondo economico? Perciò una riforma intellettuale e morale non può non essere legata a un programma di riforma economica, anzi il programma di riforma economica è appunto il nodo concreto con cui si presenta ogni riforma intellettuale e morale»<sup>28</sup>.*

È dunque evidentissimo che per Gramsci i due aspetti sono assolutamente e intimamente legati, per cui nessuna interpretazione del suo pensiero che voglia farne il teorico della riforma culturale prima di quella economica è corretta. Va da sé che è proprio la concezione separata di economia e cultura ad essere completamente fuoristrada, nel senso che non si tratta mai di stabilire se venga prima l'una o l'altra, ma solo in che modo è possibile che le due cose avvengano insieme e in che modo l'una può essere sponda dell'altra. Non è il caso, infine, di soffermarsi sul termine «riforma» in luogo di «rivolgimento» o «rivoluzione», perché qui riforma è utilizzato in senso di progresso, di miglioramento, di avanzamento concreto dello stato degli «strati sociali depressi». In effetti Gramsci è preciso nel definire questo progresso non come semplice miglioramento, ma come effettivo «mutamento della posizione sociale e nel mondo economico», vale a dire un progresso, che consente il passaggio da strato sociale subordinato a strato sociale dominante, quindi un progresso rivoluzionario, non riformista, nel

<sup>25</sup> GRAMSCI, *Quaderno 10, parte I, § 7*

<sup>26</sup> Ilici sta per Lenin.

<sup>27</sup> GRAMSCI, *Quaderno 10, parte II, § 12*

<sup>28</sup> GRAMSCI, *Quaderno 13, § 1*

senso che implica un mutamento dei rapporti sociali di produzione.

### *2.8 Il potere (la post-ideologia è solo la nuova forma dell'ideologia borghese)*

Tra la fine del decimo quaderno e l'undicesimo acquistano rilievo una serie di riflessioni lunghe sulla filosofia e la storia della cultura. Si tratta di paragrafi cruciali, in cui Gramsci sviluppa un primo abbozzo dell'organizzazione concreta del sistema ideologico dominante, affrontando il rapporto fra la filosofia intesa come disciplina specialistica e la sua ricezione storica concreta da parte delle masse. Sono riflessioni che l'autore stesso definisce parziali e suscettibili di correzioni, ma che spingono l'analisi a livelli concreti fornendo indicazioni veramente preziose anche e soprattutto in termini di azione del partito. Il paragrafo più lungo è il dodicesimo del Q 11, intitolato «*Appunti per una introduzione ed un avviamento allo studio della filosofia e della storia delle culture*». In questo paragrafo una parte delle considerazioni sviluppa le seguenti premesse: 1) tutti sono filosofi della «filosofia spontanea» che è contenuta: a) nel linguaggio stesso in forma di frasi fatte, luoghi comuni, ecc..; b) nei cosiddetti senso comune e buon senso; c) nelle religioni e in tutto il corollario di credenze e superstizioni. Da notare come successivamente gran parte della speculazione filosofica di personalità come Gilles Deleuze, ad esempio, si sia basata proprio sulla strutturazione coercitiva e di controllo intrinseca al linguaggio stesso, il quale si configura come principale strumento di dominio di classe e sulle questioni attinenti il senso e i suoi rapporti con la morale<sup>29</sup>, mentre in precedenza lo stesso Marx, ma si potrebbe risalire fino ad Epicuro, fosse partito dalla critica alla religione come elemento primordiale che permetteva una strutturazione organica del pensiero critico, elemento parziale perché sovrastrutturale, poi ricondotto nell'ambito più generale della critica al sistema capitalista. L'aspetto interessante dell'analisi di Gramsci è costituito dalla descrizione della coscienza individuale così come si presenta in concreto nel momento attuale. Egli fa notare che ognuno presenta una personalità sviluppata in modo ineguale, dove accanto a principi moderni ed avanzati coesistono elementi primordiali, con risultato disgregato e bizzarro, alla base anche della scissione di fatto fra morale predicata e morale praticata, che è una costante della personalità di massa ancora oggi. Questa contraddizione assume forme ipocrite

---

<sup>29</sup> Il filosofo francese sostiene infatti che la sintassi sia: «[...] un sistema d'ordine, un sistema di comando, che permetterà o costringerà, gli individui a formare enunciati conformi agli enunciati dominanti. [...] Quindi il linguaggio deve essere in primo luogo concepito non in termini di informazione, ma in termini d'ordine».

Una testimonianza diretta di questa tesi è contenuta nei filmati delle lezioni di G. Deleuze (in collaborazione con Felix Guattari) tenute all'Università di Vincennes (fondata nel 1969), fra il 1975-1976 e trasmesse sulla Rai, nell'ambito della programmazione notturna di *Fuori orario* nelle notti fra il 19 ed il 27 Maggio del 2006 con il titolo: *Chi pensa il cinema. Il senso in meno. Sottotitolo: Gilles Deleuze a Vincennes (1975-1975)*.

Per quanto concerne invece le questioni relative al *senso*, al *buon senso* e al *senso comune* si rimanda direttamente al testo del 1968: GILLES DELEUZE, *Logica del senso*, Feltrinelli, 2005.

negli strati sociali alti, dominati da una vera e propria «falsa coscienza» istituzionalizzata (per usare le parole di Lukàcs) e forme semplicemente contraddittorie e bizzarre negli strati sociali subalterni, che invece la subiscono contro il loro interesse. Tutti credono di credere (per usare anche le parole di Gianni Vattimo<sup>30</sup>) in alcuni principi generali che sostengono a parole e non vedono che intanto agiscono in altro modo. Rendere unitaria la propria concezione del mondo significa perciò criticare la propria filosofia spontanea, che è assunta meccanicamente, per convenzione e conformismo sociale, senza vaglio razionale alcuno. Creare una nuova cultura unitaria significa per forza di cose socializzare le nuove acquisizioni e superare la frattura esistente e riproducentesi continuamente fra specialisti e masse. La «filosofia spontanea» è un insieme disgregato di idee ed opinioni. Questo insieme fa sistema disorganico, nel senso che scindendo la coscienza del singolo in un'accozzaglia di opinioni e idee scollegate determina un'esistenza piena di contraddizioni, che in momenti di crisi arrivano al punto tale da gettare l'individuo in uno stato di incapacità totale all'azione. Se una coscienza è disgregata essa è incapace di prendere decisioni, di scegliere la parte in cui stare, di muoversi. In sostanza la disgregazione del pensiero diventa il principale elemento di confusione individuale e di resistenza alla razionalizzazione con il risultato della completa afasia ed atarassia dell'individuo, che a livello di massa significa passività sociale e perciò dominio dell'irrazionale e del potere costituito su questo dominio stesso. Queste riflessioni sono gravide di sviluppi attuali, sia nell'impostazione gramsciana che al di là di essa. Oggi siamo nel regno della disgregazione del pensiero che trionfa al di là di ogni peggiore aspettativa. Tale è il livello di disgregazione da autorizzare a pensare che essa sia coscientemente organizzata e perfino istituzionalizzata. Il trionfo della disgregazione è esattamente ciò che impedisce il passaggio dalla filosofia spontanea a quella «cosciente e socializzata». Se c'è una differenza rispetto al periodo di Gramsci essa va individuata nel passaggio, a cui si assiste oggi, da una fase di organizzazione istituzionale di una falsa coscienza che potremmo chiamare «ideologica», alla fase di disorganizzazione, disarticolazione, decostruzione ideologica da parte della classe dominante della propria stessa ideologia, che in molti chiamano post-moderna. In sostanza il potere post-moderno avrebbe capito che ai fini della propria conservazione era più proficuo giocare sulla disarticolazione caotica della propria ideologia, piuttosto che sulla sua organizzazione unitaria. Questo perché l'unità monolitica della propria ideologia avrebbe spinto all'unità speculare del pensiero critico anche malgrado la direzione politica corrotta di quest'ultimo e quindi ad un'evoluzione naturale della filosofia spontanea di massa verso quella cosciente. Basti pensare al potere coagulante che il fascismo ha avuto per l'antifascismo. La fase ideologica del potere costituito, avrebbe generato, come ha generato, un bipolarismo del potere in cui i partiti della classe dominante avrebbero dovuto periodicamente cedere il potere ai

---

<sup>30</sup> *Credere di credere* è infatti il titolo di uno scritto del filosofo torinese risalente al 1996.

rappresentanti formali delle classi subalterne, sempre ovviamente nell'ambito dei medesimi rapporti di produzione. Mentre disarticolando la propria ideologia, si poteva per riflesso, mirare a spingere nella stessa direzione il campo (formalmente) avverso facendo venir meno i motivi stessi dell'esistenza di quest'ultimo e trasferendo così all'avversario, semmai, l'onere dell'organizzazione della propria «falsa coscienza». Il potere post-moderno allora si basa sulla disarticolazione ideologica, come strumento fondamentale di consenso. Se infatti si istituzionalizza la filosofia spontanea, tutti i pensieri possono e devono convivere fra gli altri, diventa prassi ufficiale anche la scissione fra vita predicata e praticata senza che questo appaia contraddittorio, ma soprattutto diventa impossibile individuare in questo caos quale pensiero si avvicina o si allontana dai bisogni concreti della massa subalterna, orfana di qualsiasi riferimento teorico e pratico. La nuova ideologia dominante è costituita dalla fine dichiarata delle ideologie ed in questo essa assume i caratteri di una meta-ideologia non manifesta. I vantaggi per la classe dominante sono molteplici, nell'immediato si spiazza la rappresentanza ambigua delle classi subalterne e si rafforza il proprio dominio concreto ed in più si ottiene questo risultato in un'apparente estensione del liberalismo di pensiero, che diventa sì unico nel senso di funzionale ad un unico potere economico, ma manifestandosi in una forma di estrema varietà e libertà superficiale agli occhi delle masse. In sostanza il potere costituito trova il modo di volgere a suo favore l'eccesso di informazione che l'epoca produce. In questo modo il potere, impersonato di volta in volta da un particolare settore egemone (questa o quella famiglia, questo o quel gruppo, questo o quell'insieme di gruppi e settori o famiglie coalizzate) della borghesia, può permettersi il lusso di presentarsi alle masse in modo completamente a-ideologico e contemporaneamente di spingere il consenso sociale su elementi del tutto a-critici ed irrazionali come la simpatia, l'ammirazione, la voglia di emulazione. Di politica neanche più se ne parla. Il potere costituito crea in questo modo l'humus sociale per il proprio trasformismo quotidiano. Al di là di questo cambiamento sarebbe oggettivamente difficile spiegarsi il perché delle vittorie plurali di Bush, ma anche il perché della riproposizione di Berlusconi come capo unico della destra alle ultime politiche italiane. In questo quadro si collocano anche le eliminazioni dei residui ideologici di destra nel campo politico odierno esemplificati dall'assorbimento di AN nel PDL, poco conta da questo punto di vista che la formazione del PDL sia avvenuta a sua volta per riflesso di quella del PD. Il processo è ancora in corso e non va avanti senza resistenze e rallentamenti. Questa è però la forma in cui si manifesta oggi il pensiero unico, cioè come somma di pensieri disarticolati il cui fine è la gestione svincolata degli interessi di classe del gruppo al potere resa possibile dalla relativizzazione di ogni settore di pensiero. Questo elemento di disarticolazione è ciò che permette un neo-regime chirurgico, cioè concentrato solo laddove serve ed estremamente manifesto, ma solo localmente, quindi in modo diffuso e apparentemente settoriale, non sistematico. In questo processo anche la ripresa fortemente ideologica ha il suo posto e la sua funzione.

Nel caso della Chiesa ad esempio, trattandosi di un settore economico del tutto parassitario e impossibilitato ad agire direttamente sulle leve del potere di una nazione più estesa dello Stato Vaticano, la questione della conservazione di senso trova all'opposto specificazione proprio nel rafforzamento, secondo metodi classici, della propria ideologia di fondo, aiutata in questo dall'impostazione a-ideologica del potere politico, che trae vantaggio, a sua volta, dall'esistenza di un'ulteriore settore di pensiero, libero di strutturarsi nella società. In sostanza il ruolo specifico della Chiesa non cambia neanche nel nuovo equilibrio, e nello specifico della Chiesa la sua strutturazione ideologica è consentita in modo massiccio in quanto non ha il fine di prendere il potere statale delle nazioni quanto piuttosto quello di accordarsi agli interessi di conservazione del potere dominante. In generale però non cambia nessun ruolo ideologico parziale fintanto che resti appunto parziale e dunque relativo nell'equilibrio complessivo. In questo discorso generale rientra ovviamente anche l'ideologia classica fascista, la quale però nel momento attuale occupa una posizione particolare: essa è al governo insieme alla nuova destra. Questo significa che fra tutte le ideologie manifeste, essa occupa una posizione privilegiata, nello stesso momento in cui lotta per resistere alla relativizzazione, in cui la «nuova destra» post-ideologica la vuole confinare. C'è dunque una lotta in campo, tutta interna alla destra, fra una corrente più o meno coscientemente post-ideologica e una corrente ideologica, il cui esito non è del tutto scontato, e che ha l'effetto sociale di un'escalation di violenza economica chirurgica (verso il proletariato) dovuta alla nuova destra, accoppiata ad un'escalation di violenza tradizionalmente fascista (razzista e quant'altro) e rumorosa, dovuta invece alla vecchia destra. Queste due destre sono in lotta fra loro per l'affermazione, ma la vecchia destra non deve prevalere al fine del pacifico mantenimento del potere. Per questo motivo il potere a-ideologico conserva le leve coercitive dello Stato vero e proprio, sempre utili ad intervenire qua e là a disperdere questo o quel gruppo (anche in seno a se stesso, se necessario) in cui possa prendere piede una certa unitarietà di pensiero, che possa minacciare un interesse particolare di un settore dominante in un dato momento o in generale l'interesse della classe dominante come classe. La disarticolazione ideologica serve alla costruzione del consenso nei periodi di pace sociale, è il principio fondamentale della guerra di posizione della classe dominante, l'apparato statale vero e proprio serve alla coercizione nei momenti di crisi sociale e politica sempre dietro l'angolo, stante l'instabilità della struttura economica, esso rappresenta dunque lo strumento della «guerra di movimento» (o manovrata) della classe dominante. Come già detto ai tempi di Gramsci la guerra di posizione della borghesia si presentava con forme diverse, ancora fortemente ideologiche, per cui si potrebbe essere indotti a sottovalutare questa differenza, che invece rafforza ancora di più il sistema di fortezze e casematte che stanno dietro lo Stato, in quanto sfrutta l'automatismo intrinseco e negativo della strutturazione caotica ed anarchica della società attuale. Ma è interessante cercare di approfondire il disegno disgregativo e la sua articolazione concreta. Si

può notare facilmente come la scuola rappresenti il primo stadio di tale disegno. Essa ha il compito di indurre nella massa il disprezzo per tutto ciò che è pensiero, riflessione e conoscenza. I metodi scolastici hanno il fine di non permettere l'abitudine all'elaborazione autonoma e dunque al pensiero critico. A scuola se si va bene si imparano delle nozioni nell'ambito del consentito, se si va male non si impara niente, nell'uno e nell'altro caso si resta confinati all'interno del recinto ideologico dominante, tanto esplicitamente quanto implicitamente. Il secondo stadio del disegno disgregativo della coscienza individuale e di massa è rappresentato dalla somma dei mezzi di comunicazione, con particolare menzione per il sistema televisivo, strumento davvero diabolico, il cui ruolo principale è quello di inculcare in modo subliminale modelli di conformismo sociale, abituando l'individuo ad essere come gli «altri» vogliono, sostituendo in modo industriale il ruolo classico della religione di Stato. La Chiesa, collabora in questo settore ideologico specificando il suo ruolo e accentuando la morale autoritaria, rappresentando la tradizione classica e dunque la continuità storica che legittima il potere. Parte non secondaria del ruolo del sistema televisivo è il vero e proprio bombardamento di notizie completamente inutili di cui la società viene ingozzata fino alla nausea, l'eccesso informativo di tipo quantitativo.

Da un punto di vista degli effetti sulla coscienza individuale l'aumento esponenziale della quantità di informazioni provoca un'accelerazione degli eventi ed una conseguente compressione del tempo, così eventi accaduti poco tempo prima vengono percepiti come molto più lontani nella memoria. Un evento diventa vecchio in breve tempo e anche le sensazioni ad esso legate tendono a sfuocare velocemente. Tanto ricordi positivi quanto ricordi negativi o traumatici vengono metabolizzati a ritmi sempre crescenti. In questo modo la coscienza collettiva si abitua sempre più velocemente, quindi opponendo meno resistenza, ai fenomeni che la circondano alienandosene abbastanza facilmente. Con facilità si dimentica una rabbia per qualcosa di inaudito, con la stessa facilità si comincia ad abituarsi a tutto, soprattutto quando al susseguirsi di eventi negativi non si accompagna nessuna reazione politica adeguata. La differenza di velocità fra il manifestarsi di un certo evento e il susseguirsi di una qualsiasi reazione politica adeguata, fatta di fatti di efficacia misurabile e non di parole, rende apparentemente impossibile l'azione politica e la individuazione di responsabilità. La sfiducia conseguente diventa pervasiva al punto da non lasciare alternativa alcuna all'abitudine, all'assuefazione ed alla totale alienazione, anche cosciente e desiderata, dai fatti del mondo. Qualsiasi fenomeno sociale, pur importante, diventa secondario fintanto che non colpisce direttamente l'individuo. Fra l'individuo ed il suo contesto sociale si innalza una barriera insormontabile. Ciò che prima imprimeva la coscienza anche in modo discontinuo ma con una certa profondità, ora attraversa le coscienze quasi senza lasciare traccia. La discontinuità della memoria si eleva al grado del suo annullamento. I fatti da fenomeni spiegabili diventano eventi di interesse particolare e specialistico fuori

della sfera dell'individuale e di ciò che viene normalmente ritenuto interessante. La continuità assordante con cui si susseguono le notizie più disparate diventa un rumore bianco che annulla qualsiasi possibilità di continuità della memoria. L'assenza di traccia nella coscienza si storicizza come assenza di memoria collettiva e questo rende praticamente possibile un trasformismo quotidiano della politica istituzionale senza colpo ferire. Tutto e il contrario di tutto è ugualmente vero (e falso allo stesso tempo).

Il terzo stadio si realizza attraverso il proliferare di riviste, giornali, in cui si attua la moltiplicazione di pensieri, idee e opinioni in libertà, funzionali, da un lato, al vero e proprio caos informativo di tipo qualitativo, dove per ogni fonte di notizia è possibile immediatamente fabbricare contro-fonti altrettanto credibili, dall'altro a mantenere quella parvenza di «opinione pubblica» necessaria a ricoprire di dignità ufficiale la falsificazione sistematica dei fenomeni e il conseguente obnubilamento della memoria collettiva. In tutto questo raffinatissimo sistema la parte oggettiva è rappresentata soprattutto dall'eccesso di informazione ottenuta attraverso l'immissione continua di tutto ciò che non è importante, soprattutto quando ciò è utile a distrarre da fatti notevoli che tenderebbero a catalizzare l'opinione e l'attenzione sociale in condizioni normali, la parte soggettiva è giocata dal giornalismo professionale ormai quasi completamente privo di capacità critica anche laddove non risulti esplicitamente venduto. Nella circolazione eccessiva di notizie, fonti e interpretazioni soggettive, un ruolo molto potente è giocato oggi anche da internet, dove l'illusione della libertà di parola è veramente completa. Internet è lo strumento informativo libero per eccellenza, e nell'equilibrio complessivo, permette di controbilanciare apparentemente, perché in modo diffuso, il flusso monodirezionale dell'informazione di Stato che invece resta concentrata in poche mani e colossalmente massiccia su vasta scala. Tutto questo sistema di disarticolazione del pensiero permette al potere costituito di sottrarre, oltre che se stesso, anche la propria ideologia alla critica. Non si può criticare ciò che non esiste, ecco perché l'ideologia dominante va decostruita, spezzettata, disintegrata. Non è Gramsci a dire direttamente tutto questo, ma la sua analisi porta naturalmente in questa direzione, così come porta ad immaginare quale debba e possa essere il ruolo di una forza critica in questa situazione per rispondere a questa vera e propria distruzione scientificamente pianificata delle coscienze e della memoria. Se lo Stato dispone di tutto questo sistema materiale ed immateriale di controllo sociale, in che modo si può articolare efficacemente una lotta per l'egemonia di valori alternativi a quelli dominanti? In che modo la critica cosciente di tutto questo può essere socializzata? La rivoluzione sociale è il punto di arrivo e non di partenza. Il partito è, o può essere, lo strumento di tale obiettivo, ma quale tipo di attività politica, un'organizzazione rivoluzionaria con il fine dichiarato dell'emancipazione del proletariato, deve mettere in campo per contrastare concretamente il dominio del pensiero disarticolato e lottare per l'egemonia del pensiero critico? In che modo può coinvolgere un numero sempre



crescente di persone e sconfiggere i meccanismi mentali che rendono passiva l'umanità di fronte al potere costituito? Queste sono le domande che Gramsci ci invita a farci oggi. Senza un programma politico (un vero e proprio progetto di egemonia politico-culturale), che unisca rivendicazioni economiche a rivendicazioni capaci di agire fin da subito nel processo di presa di coscienza sociale dell'orrore esistenziale della vita attuale, nessuna organizzazione, o partito, può pensare di uscire dal settore di nicchia in cui il potere costituito l'ha relegata, non può in altri termini, aspirare ad essere organizzazione di massa e incidere concretamente nella realtà. Nel quadro dato la realtà ha anzitutto la necessità di essere riaffermata per quello che è, visto che la disarticolazione ideologica dominante ha come primo effetto la negazione della realtà. Una volta riaffermata la realtà essa va criticata coscientemente e costantemente e nel momento in cui la critica della realtà non falsificata diventa diffusa potrà cominciare a parlarsi di sostituzione della realtà data con quella voluta. Si tratta di un unico processo conoscitivo e socializzato che può essere innescato e guidato solo da un'organizzazione che si ponga l'obiettivo finale della costruzione del socialismo, quindi è un compito sociale del partito. Un partito che si ponga questo obiettivo deve lottare anche nel parlamento, ma deve sapere cosa fare dei voti che prende, deve avere chiaro il suo percorso e deve tenervi fede fino al compimento completo. Si tratta dunque di ragionare sia sull'articolazione vera e propria dell'azione politica, sia sui modi in cui garantire la coerenza fra obiettivo finale e azione attuale, in un processo di critica permanente al reale che diventa prassi immediata nel partito, considerato come scuola, come preparazione organica al «nuovo ordine». Basare il partito nella società in modo capillare, ma non come semplice presenza, bensì come elemento immediato e parziale del nuovo ordine. Evidentemente se il quadro della situazione cambia oggi rispetto ai tempi di Gramsci, quello che non cambia è la risposta generale da dare al quadro concreto, che può essere più complessa e più articolata ma che non può prescindere dalla necessità di rendere unitario ciò che lo Stato nazionale attuale rende scisso. Lo Stato cambia gli strumenti concreti di mantenimento del potere, trasforma queste forme di dominio, ma sempre nel solco degli stessi interessi di classe e della stessa struttura economica, cambia la forma ma non la sostanza e per questo motivo non bisogna cadere nella trappola di disperdere le energie nella ricerca di nuove strategie di attacco al potere dominante, in quanto la strategia egemonica resta la strada da percorrere, semmai approfondendo l'articolazione tattica di tale strategia. Le difficoltà aggiunte dalla disarticolazione caotica dell'ideologica dominante aggiungono un capitolo necessario alla lotta per il socialismo. Se prima si trattava di criticare sistematicamente il sistema dato (con tutto ciò che questa parola rappresenta) oggi la critica del sistema può avvenire solo dopo una riaffermazione dell'esistenza di un sistema. La confusione indotta sulla coscienza individuale è l'elemento che non permette di comprendere la realtà in cui si vive e che quindi nega la realtà sottraendola alla conoscenza e confinandola nell'ambito del metafisico, come qualsiasi fenomeno sconosciuto. Al potere costituito è

riuscita un'impresa più difficile della costruzione del socialismo e cioè quella di trasferire il dominio del reale in un ambito non reale, in modo da ottenere la soddisfazione di massa per la propria vita miserevole (e questo nonostante il marxismo). Se non si può criticare ciò che non esiste è chiaro che non lo si può neanche cambiare. Dunque diventa oggi necessario nell'ordine: riaffermare (la realtà), criticare (la realtà), sostituire (la realtà). Il partito del proletariato è l'unico che può assumersi questo compito e deve considerarsi come l'insieme degli strumenti concreti che mette in campo nella società per ottenere lo scopo di rendere unitaria la coscienza individuale nella critica al reale (riaffermazione e critica della realtà) e unitaria la coscienza collettiva (di classe) per il passo successivo della sostituzione della realtà. Se la creazione artificiosa di consenso al potere agisce tramite strumenti ben individuati e capaci di avere un impatto di massa, continuo, costante, subliminale, e non riconoscibile ideologicamente per la massa, la ricerca dell'egemonia di una concezione del mondo alternativa deve riuscire a disporre di mezzi diffusi capillarmente, attivi costantemente a più livelli, con estrema coerenza, al fine di una vera e propria rieducazione della massa alla comprensione del mondo in vista della sua trasformazione rivoluzionaria.

In questo stesso paragrafo, per tornare all'origine di tutto il discorso, Gramsci si concentra sulla necessità della critica organica all'ideologia dominante e non sulla necessità della riaffermazione della realtà, dove dice:

*«L'adesione di massa ad una ideologia o la non adesione è il modo in cui si verifica la critica reale della razionalità e storicità dei modi di pensare. Le costruzioni arbitrarie sono più o meno rapidamente eliminate dalla competizione storica, anche se talvolta, per una combinazione di circostanze immediate favorevoli, riescono a godere di una tal quale popolarità, mentre le costruzioni che corrispondono alle esigenze di un percorso storico complesso e organico finiscono sempre con l'imporsi e prevalere anche se attraverso molte fasi intermedie in cui il loro affermarsi avviene solo in combinazioni più o meno bizzarre ed eteroclitiche»<sup>31</sup>.*

Quanto detto da Gramsci continua a valere per l'egemonia del pensiero critico, che è razionale e in sintonia con l'esigenza universale del progresso dell'umanità, e che subirà la sua verifica storica solo dopo aver aderito alla massa, mentre vale poco per il pensiero attualmente dominante che non ha nessuna razionalità storica e vive dell'elevazione a permanenza di un «momentaneità» in cui una combinazione di circostanze immediate favorevoli lo rendono popolare. Questa elevazione a sistema di una contingenza fortunosa è un dato ulteriore, subentrato solo oggi, che trova forse proprio in Italia il suo laboratorio più avanzato, nella combinazione di elementi multiformi di strategie di potere mutuati da settori diversi e concorrenti (mafie ecc..). Così il potere post-ideologico non ha bisogno di incorporare settori organizzati di criminalità, perché basta utilizzarne le metodologie ove necessario. Il potere incorpora la mentalità delle mafie come tattiche di guerra manovrata ad hoc, nell'insieme disomogeneo del suo sistema di

---

<sup>31</sup> GRAMSCI, *Quaderno 11*, § 12

fortezze. La struttura del potere non è più da immaginarsi come conforme ad un trattato sistematico di strategia, ma come un abaco di soluzioni pronte all'uso a seconda del caso e come sperimentazione continua, nella lotta di classe a livello nazionale e internazionale, di combinazioni caotiche ogni volta nuove di questa serie di elementi dati. In questo quadro di putrefazione del sistema capitalistico occidentale caratterizzato dall'esaurimento della spinta progressiva di un'economia in forte espansione e trasformata nel suo opposto di economia in stallo e recessione, il futuro significa l'espansione continua degli scenari descritti da Saviano in *Gomorra*, che si ergono come nuovo modello negativo di conservazione del potere, di un paradossale potere dalla caratteristica bifronte: allo stesso tempo violento e popolare, come le mafie. In questo senso *Gomorra* è la riproposizione della Questione meridionale, in un contesto ribaltato. Nell'impostazione di Gramsci il proletariato del nord avrebbe, lottando per la propria emancipazione, liberato anche il sud dalla sua arretratezza, sulla spinta emancipatrice generale che il nuovo ordine basato su una nuova economia avrebbe consentito. Nell'impostazione di Saviano l'arretratezza del sud è l'elemento inquinante anche del benessere del nord, sulla base della spinta generalmente regressiva di un'economia in recessione strutturale. Non essendo mai arrivato quel progresso economico in grado di scacciare la violenza della vita costretta alla sopravvivenza (il regno violento della necessità), sarà quest'ultima a riprendere il sopravvento non solo dove è già egemonica, ma anche dove ancora non lo è, anche se non in forma di anti-Stato, ma in forma di nuova mentalità statale. Un'economia con segno positivo avrebbe reso il nord un modello in espansione, un'economia con segno negativo renderà invece il sud modello in espansione. La rincorsa è ormai al ribasso.

### *INTERTESTO*

Ma stabilito che non resta altra via che rendere unitario ciò che il potere scinde, la domanda concreta è: «che fare» per ottenere quest'obiettivo? In che modo la classe proletaria, che è (senza saperlo) l'oggetto principale di tutto questo sistema infernale di «casematte» a guardia del potere, può organizzare la ricostruzione della propria coscienza, senza disporre degli stessi strumenti della classe dominante?

Intanto banalmente non è possibile uscire da questa situazione senza un'organizzazione politica in cui il proletariato possa lavorare autonomamente alla costruzione di se stesso come soggetto politico. Ma è il Gramsci dei quaderni a fornire uno spunto sull'articolazione di questo strumento. Le sue riflessioni sui temi anche apparentemente più disparati suggeriscono un metodo: quello di articolare l'organizzazione politica del proletariato in una serie di sezioni tematiche, concepite come attività autonome di analisi, approfondimento e proposta politiche. Egli considera «il partito» come il luogo in cui la coscienza di classe si forma attraverso lo studio in chiave politica (cioè senza specialismi), di tutto il reale. Il partito non è un vessillo da sostenere alle elezioni e in cui riconoscersi, come si fa per le squadre di calcio, col fine di vincere un campionato che si gioca ogni cinque anni circa, ma una vera e propria scuola in cui imparare a disimparare ciò che la scuola di Stato ha inculcato, e rieducarsi alla

lettura del mondo liberi da pregiudizi e schemi borghesi, per approntare soluzioni razionali ai problemi concreti dell'esistenza, che nessuno risolverà mai al proletariato in sua vece. Il problema è che il proletariato non può assolutamente fidarsi nell'esistenza data di un simile strumento, mentre può stare certo che ogni suo tentativo di costruirlo sarà seguito da un tentativo opposto di distruggere ciò che esso faticosamente mette insieme. Prima di difendere il proprio partito esso è oggi costretto a difendere l'idea stessa che gli serve un partito, convinzione di cui in modo sostanzialmente suicida si è fatto privare dai suoi sedicenti «dirigenti». Allora diventa vitale considerare la propria organizzazione politica come la propria casa sociale, in cui si elaborano forme di apprendimento collettivo e forme di resistenza parallela all'obbligo totalizzante del lavoro. In quanto non si può sorvolare sul fatto che o si recupera del tempo da sottrarre al lavoro oppure la politica resterà sempre un mestiere. Dunque se lo Stato parte dalla scuola per «educare» le masse al suo sistema di pensiero, il partito del proletariato non può non elaborare un proprio sistema pedagogico in via sperimentale per poter in seguito lottare anche al sovvertimento dei metodi tradizionali di insegnamento adottati nelle scuole di Stato. Ma quali sono gli strumenti organizzativi capaci di permettere al proletariato di elaborare attivamente la propria coscienza? Lenin parlava del giornale come «organizzatore collettivo», in quanto la produzione di pensiero scritto costringe all'impegno, alla pianificazione, alla discussione aperta e alla riflessione. Mettere per iscritto è una forma di auto educazione. Ma il giornale, o le sue forme collaterali, non può essere inteso come una testata nazionale con una redazione centralizzata che fa il lavoro per tutti, perché nella limitatezza del suo comitato di redazione è intrinseca la limitatezza della sua capacità educativa intesa come auto educazione di massa. Il giornale non deve essere semplicemente la testata di partito che gli iscritti leggono, perché tale schema, nel migliore dei casi, riduce la possibilità creativa delle masse ad un rapporto centro/periferia di tipo didascalico, in cui le masse assorbono una volta in più in modo passivo ciò che gli intellettuali (anche i loro intellettuali) producono in loro vece. Se è normale pensare ad una struttura di partito diffusa sul territorio e centralizzata così dovrebbe intendersi anche la produzione stampata di un'organizzazione proletaria, in modo anche da cercare l'unitarietà di visione fra livelli locali e nazionali, fra periferia e centro dell'organizzazione. I circoli (o meglio sezioni) dovrebbero sì diffondere e promuovere quanto elabora il centro, ma allo stesso modo ritenersi come strutture a loro volta produttive sulle questioni locali. Ogni presidio di partito dovrebbe essere considerato come una struttura in cui gli iscritti entrano per produrre materiale critico, da pubblicare e diffondere. I circoli dovrebbero essere i luoghi in cui la discussione sulla realtà in cui viviamo si materializza costantemente in forma scritta e da cui questa elaborazione continua sul reale si irradia nella società circostante attraverso tutti i mezzi possibili. Così parte della produzione nazionale potrebbe essere una sintesi ragionata di ciò che viene prodotto localmente. A questo processo collettivo di elaborazione dovrebbero essere chiamate tutte le energie che convergono nell'organizzazione, portando le esperienze più diverse e innescando un processo di inchiesta di massa sul territorio e le sue forme di lavoro e di vita sociale. Questo, volenti o nolenti, è l'unico modo che il proletariato ha di contrastare il bombardamento monodirezionale dell'informazione di Stato e di farlo direttamente senza mediazioni professionali. La diffusione di questo schema organizzativo potrebbe fungere da scuola di pensiero per le masse attorno alla quale far ruotare tutto il resto delle attività sociali di partito. I luoghi del partito dovrebbero diventare i catalizzatori del tempo sociale, in cui oltre alla discussione finalizzata alla produzione cartacea si possa per questo anche ritrovare ed organizzare le forme dello stare insieme cercando di dare una risposta concreta alla mancanza di spazi sociali che corrodono le piazze ormai deserte delle nostre

città. I circoli come spazi di dopo lavoro gratuiti in cui poter portare tutta la famiglia, e in cui poter organizzare socialmente il proprio tempo libero, ma anche forme di mutualismo volte a recuperare settori di «servizio pubblico» da cui lo Stato borghese si ritrae progressivamente nella visione che ha dell'uomo come di un problema e non come di una ricchezza. In queste ultime forme di servizio sociale si andrebbe anche ad assicurare la presenza della struttura di partito sul territorio con attività continua lungo tutto l'arco del giorno. Radio locali e programmi autoprodotti, dalla musica alle rubriche, spazi teatrali e per proiezioni, spazi musicali e ludici, spazi per servizi sociali e spazi per discussione, assemblee e stampa.

Questo non può prescindere da studi e sperimenti di diverse modalità di apprendimento che siano ad esempio stimolanti e non ottundenti della capacità critica. In questo senso il partito non deve solo essere il luogo dei grandi ma anche il luogo dei piccoli. Il partito del proletariato dovrebbe o potrebbe configurarsi anche come luogo attrezzato per il soggiorno di piccoli e ragazzi, come una sorta di doposcuola?

### 2.9 I rapporti di forza

Altro passaggio di notevole utilità pratica è il seguente, intitolato: «Analisi delle situazioni: rapporti di forza». In questo paragrafo Gramsci critica l'utilizzo superficiale che in genere si fa della cognizione «rapporti di forza» favorevoli o sfavorevoli e propone una descrizione più dettagliata di cosa si debba intendere per analisi dei rapporti di forza concreti in un determinato momento storico. Per Gramsci quest'analisi è necessaria a capire in che modo distinguere fra «movimenti organici» (relativamente permanenti) e movimenti di congiuntura (immediati, occasionali, quasi accidentali). I presupposti dell'analisi sono due principi mutuati direttamente da Marx, e sono, nella loro formulazione non definitiva (alla fine dell'enunciazione infatti è riportata la nota: «controllare l'esatta enunciazione di questi principi») i seguenti:

*«1) nessuna società si pone dei compiti per la cui soluzione non esistano già le condizioni necessarie e sufficienti o esse non siano almeno in via di apparizione e di sviluppo; 2) nessuna società si dissolve e può essere sostituita se prima non ha svolto tutte le forme di vita che sono implicite nei suoi rapporti»<sup>32</sup>.*

Questi principi derivano dalla seguente affermazione di Marx contenuta nell'introduzione alla «critica dell'economia politica»:

*«Una formazione sociale non perisce, prima che non siano sviluppate tutte le forze produttive per le quali essa è ancora sufficiente e nuovi più alti rapporti di produzione non ne abbiano preso il posto, prima che le condizioni materiali di esistenza di questi ultimi siano state covate nel seno stesso della vecchia società. Perciò l'umanità si pone sempre solo quei compiti che essa può risolvere; se si osserva con più accuratezza si troverà sempre che il compito stesso sorge solo dove le condizioni materiali della sua risoluzione esistono già o almeno sono nel*

<sup>32</sup> GRAMSCI, *Quaderno 13*, § 17

*processo del loro divenire».*

Si tratta dei principi fondamentali per cui nella visione di Marx il socialismo può innestarsi proficuamente solo a partire da società in cui il capitalismo sia già giunto ad un livello di sviluppo tale da aver esaurito la sua spinta progressista rispetto alle economie precapitaliste, avendo con ciò anche sviluppato al loro interno le condizioni che indicano e rendono possibile il passaggio a rapporti di produzione nuovi e superiori. La teoria della Rivoluzione permanente integra questi presupposti allargando gli scenari in cui è possibile puntare direttamente alla costruzione di una società socialista anche laddove il capitalismo sia più arretrato rispetto i paesi a capitalismo avanzato, nell'ipotesi in cui sia il proletariato stesso a compiere il passaggio necessario da un'economia arretrata ad una avanzata, in mancanza di una classe borghese all'altezza del compito ed esercitando in questo modo parallelamente e, cosa fondamentale: in prima persona; un'opposizione immediata agli effetti dell'imperialismo internazionale sulle proprie condizioni di vita. Il presupposto necessario della fase di sviluppo capitalista, nella teoria della rivoluzione permanente, è gestito direttamente dal proletariato giunto nel frattempo alla presa del potere in anticipo sulle reali condizioni storiche, bypassando la fase di gestione borghese del potere. Ovviamente il problema della concretizzazione di questa teoria è legato strettamente a cosa si intenda per gestione proletaria del potere. La vicenda storica dell'esperienza dell'URSS mostra che la teoria della Rivoluzione permanente non è scorretta in astratto, in quanto il problema del decorso involutivo della Rivoluzione d'Ottobre non è legato alla presa del potere da parte del proletariato in anticipo sulla borghesia, ma appunto alla mancata gestione diretta di tale potere da parte del proletariato, sostituito nel suo ruolo politico da una falsa rappresentanza proletaria incarnata da una casta burocratica separata dalla classe e dal mondo del lavoro e specializzata nella professione politica. Una tale situazione ricreando di fatto una divisione del lavoro al suo interno mina alla base la possibilità di realizzare quella fusione necessaria fra economia e politica (e cultura sociale) che deve caratterizzare una società che funzioni realmente in modo diverso da quelle capitaliste. La divisione del lavoro è alla base della mancanza di unitarietà della vita sociale, così il sistema politico del capitalismo e i suoi stessi effetti economici cacciati dalla porta dell'economia rientrano dalla finestra della politica. Ecco allora che la visione unitaria fra «riforma economica» e «riforma culturale», che debbono procedere una «accanto» all'altra, sostenuta da Gramsci diventa l'elemento fondamentale di guida dell'azione di partito indipendentemente dalla posizione del proletariato rispetto al potere nella società, nel senso che essa è valida in generale tanto quando il proletariato sia già giunto formalmente al potere, tanto quando non vi sia ancora giunto. Essa è anche necessaria a trasformare in ogni caso il potere del proletariato da formale e mediato, in concreto ed immediato (anche nel senso di privo di mediazione). Ma tornando alla questione dei rapporti di forza, è interessante rilevare come Gramsci distingua almeno tre livelli (momenti o gradi) da analizzare per giungere ad una

conclusione sui rapporti di forza esistenti in un dato momento all'interno di una situazione concreta.

1) Il primo è *«un rapporto di forze sociali direttamente legato alla struttura, indipendente dalla volontà degli uomini, che può essere misurato coi sistemi delle scienze esatte o fisiche»<sup>33</sup>*.

Con questo grado Gramsci intende il rapporto esistente in modo oggettivo fra le classi presenti (quantificazione dello strato borghese, quantificazione dello o degli strati proletari, sottoproletari, piccolo borghesi ecc.), la distribuzione concreta dei poli produttivi e dei loro addetti, il numero delle città, la popolazione urbana e quant'altro possa indicare l'assetto concreto della società sul territorio. Si tratta dell'aspetto «oggettivo» dei rapporti di forza.

2) Il secondo momento è *«il rapporto delle forze politiche, cioè la valutazione del grado di omogeneità, di autocoscienza e di organizzazione raggiunto dai vari gruppi sociali»<sup>34</sup>*.

Questo secondo momento è quello più specificatamente «politico», se vogliamo quello «soggettivo». Si tratta del grado che permette di intervenire sulla struttura in modo cosciente a patto che il rapporto di forza politico lo permetta essendo ad un buon livello di autocoscienza, organizzazione, omogeneità ecc.. La valutazione di questi diversi livelli dei rapporti di forza è fondamentale per comprendere se esistano o meno le possibilità di reali mutamenti politico-economici, dato che banalmente pur essendo presenti rapporti di forza oggettivamente favorevoli, questi non si traducono in nulla se i rapporti di forza politici sono inadeguati alla situazione oggettiva o sfavorevoli, creando una contraddizione insolubile nell'immediato (situazione che è molto vicina a quella attuale). Gramsci però spinge l'analisi di questo livello più in là, distinguendo ulteriormente fra: a) semplice coscienza dell'esistenza come strato sociale preciso; b) organizzazione ancora solo a livello economico-corporativo; c) strutturazione in modo specificatamente «politico». Egli parla della differenza fra masse incoscienti della loro posizione nel processo produttivo e nella società, masse semplicemente sindacalizzate o masse compiutamente politicizzate. L'analisi di Gramsci, anche in questo caso, è conformata ad una visione strettamente ideologica della società, nel senso che egli vede questo livello dei rapporti di forza come tendenzialmente diretto al superamento della confusione politica verso un assetto definito dall'opposizione netta di due schieramenti ideologici in lotta per l'egemonia. Si legge infatti:

*«Questa è la fase più schiettamente politica, che segna il netto passaggio dalla struttura alla sfera delle superstrutture complesse, è la fase in cui le ideologie germinate precedentemente diventano «partito», vengono a confronto ed entrano in lotta fino a che una sola di esse tende a prevalere, ad imporsi, a diffondersi su tutta l'area sociale, determinando oltre che l'unicità dei fini economici e politici,*

---

<sup>33</sup> *Ibidem*

<sup>34</sup> *Ibidem*

*anche l'unità intellettuale e morale, ponendo tutte le quistioni intorno a cui ferve la lotta non sul piano corporativo ma su un piano «universale» e creando così l'egemonia di un gruppo sociale fondamentale su una serie di gruppi subordinati»<sup>35</sup>.*

Mentre può accadere, come accade attualmente, che ad un massimo di confusione nel campo dell'ideologia propria del proletariato, si vada contrapponendo una destrutturazione artificiosa dell'ideologia dominante al fine di conservare la confusione politica degli strati sociali subalterni. La tendenza verso la netta contrapposizione ideologica e la lotta aperta viene dunque invertita artificialmente a scapito della possibilità di giungere ad una lotta aperta fra due ideologie opposte e a favore della sopravvivenza di un'unica ideologia mascherata ma ugualmente dominante anche se (solo) apparentemente non egemone.

3) Il terzo livello di analisi dei rapporti di forza è costituito dall'aspetto militare, distinto in aspetto tecnico-militare e politico-militare. In sostanza qui Gramsci lascia intendere che non è possibile giungere ad un nuovo ordine senza considerare, accanto agli aspetti oggettivi e soggettivi, anche quello specificamente militare, sia in termini strettamente tecnico-quantitativi, sia in termini politici. Questo principio ha una doppia valenza, sia disgregativa che costruttiva. I rapporti di forza militari sono una combinazione di dati tecnici, quali forze concrete del nemico, e dati politici, quali coesione ed efficacia delle forze militari nemiche. L'azione politica del proletariato deve mirare a rendere inefficace politicamente la forza tecnica organizzata militarmente del nemico, e solo dopo o durante la fase di disgregazione dell'efficacia militare avversa può cominciare ad opporre una sua propria organizzazione militare, la cui efficacia sarà direttamente legata alla forza politica raggiunta dalla propria azione di classe. Il paragrafo si chiude con un'altra questione fondamentale legata alle precedenti. Gramsci si chiede se

*«le crisi storiche fondamentali siano determinate dalle crisi economiche»,* rispondendo che:

*«si può escludere che, di per se stesse, le crisi economiche immediate producano eventi fondamentali; solo possono creare un terreno più favorevole alla diffusione di certi modi di pensare, di impostare e risolvere le quistioni che coinvolgono tutto l'ulteriore sviluppo della vita statale»<sup>36</sup>.*

Egli non crede cioè nel meccanismo crisi economica/rivoluzione sociale, perché esso, oltre ad essere dimostrato insufficiente da innumerevoli esempi storici, annullerebbe di un colpo quanto sostenuto in precedenza e soprattutto il ruolo attivo del proletariato e del suo partito politico. Quindi il problema non è mai attendere l'evento risolutore della crisi economica capitalista, ma attivarsi per rendere favorevoli al proletariato i rapporti di forza politici, in modo da poter approfittare di qualsiasi situazione congiunturale si venga a determinare in un

---

<sup>35</sup> *Ibidem*

<sup>36</sup> *ibidem*



determinato momento storico, senza tuttavia negare il ruolo oggettivamente destabilizzante per il potere costituito di una crisi economica.

### 2.10 *La rivoluzione passiva*

All'interno del paragrafo, già citato in anticipo (*Quaderno 8, § 36*), sulla composizione di classe del partito e l'anomalia costituita dall'estrazione borghese dell'intellettualità del partito socialista italiano, si incontra anche un accenno al concetto della «rivoluzione passiva» o «rivoluzione-restaurazione» a proposito del processo di formazione dello Stato moderno in Italia. Qui la rivoluzione passiva è utilizzata come sinonimo di un processo complesso in cui la spinta sociale progressiva è sfruttata per restaurare e non per superare il capitalismo, soprattutto attraverso il ruolo del trasformismo intellettuale borghese e piccolo borghese. Nessuna rivoluzione passiva sarebbe possibile senza la mediazione delle dirigenze socialdemocratiche. L'attrazione di intellettuali di estrazione non proletaria alla «causa socialista» è in ultima analisi un fatto pernicioso, in quanto essi essendo materialmente slegati dalla classe trasformano la loro simpatia verso di essa nelle fasi di pace sociale, in avversione camuffata nelle fasi cruciali, «tornando all'ovile». Avendo da perdere la loro posizione privilegiata, già conquistata nella società attuale, ripiegano inevitabilmente su posizioni borghesi. Da questo punto di vista diventa chiara, una volta di più, l'importanza data da Gramsci alla necessità tutta interna al proletariato stesso di sviluppare autonomamente i suoi dirigenti. Un altro accenno alla questione della «rivoluzione passiva» è il seguente, dove Gramsci fa riferimento alla

*«formula critica di Vincenzo Cuoco sulle rivoluzioni passive», che[...] fu emessa (dopo il tragico esperimento della Repubblica Partenopea del 1799)»<sup>37</sup>.*

Ma ecco la sua definizione completa:

*«[...] Si pone il problema se questa elaborazione crociana, nella sua tendenziosità non abbia un riferimento attuale e immediato, non abbia il fine di creare un movimento ideologico corrispondente a quello del tempo trattato dal Croce, di restaurazione-rivoluzione, in cui le esigenze che trovarono in Francia una espressione giacobino-napoleonica furono soddisfatte a piccole dosi, legalmente, riformisticamente, e si riuscì così a salvare la posizione politica ed economica delle vecchie classi feudali, a evitare la riforma agraria e specialmente a evitare che le masse popolari attraversassero un periodo di esperienze politiche come quelle verificatesi in Francia negli anni del giacobismo, nel 1831, nel 1848. [...] L'ipotesi ideologica potrebbe essere presentata in questi termini: si avrebbe una rivoluzione passiva nel fatto che per l'intervento legislativo dello Stato e attraverso l'organizzazione corporativa, nella struttura economica del paese verrebbero introdotte modificazioni più o meno profonde per accentuare l'elemento «piano di*

---

<sup>37</sup> GRAMSCI, *Quaderno 10, parte I, § 6*

*produzione», verrebbe accentuata cioè la socializzazione e la cooperazione della produzione senza per ciò toccare (o limitandosi solo a regolare e controllare) l'appropriazione individuale e di gruppo del profitto. Nel quadro concreto dei rapporti sociali italiani questa potrebbe essere l'unica soluzione per sviluppare le forze produttive dell'industria sotto la direzione delle classi dirigenti tradizionali, in concorrenza con le più avanzate forme industriali di paesi che monopolizzano le materie prime ed hanno accumulato capitali imponenti. Che tale schema possa tradursi in pratica e in quale misura e in quali forme, ha un valore relativo: ciò che importa politicamente e ideologicamente è che esso può avere ed ha realmente la virtù di prestarsi a creare un periodo di attesa e di speranze, specialmente in certi gruppi sociali italiani, come la grande massa dei piccoli borghesi urbani e rurali, e quindi a mantenere il sistema egemonico e le forze di coercizione militare e civile a disposizione delle classi dirigenti tradizionali. Questa ideologia servirebbe come elemento di una «guerra di posizione» nel campo egemonico (la libera concorrenza e il libero scambio corrisponderebbero alla guerra di movimento) internazionale, così come la «rivoluzione passiva» lo è nel campo politico»<sup>38</sup>.*

Nello stesso paragrafo, c'è (non riportato nella citazione) un chiaro riferimento alla strumentalità dell'elaborazione crociana al fascismo. Questo autorizza a pensare che Gramsci vede nel fascismo italiano esattamente il concretizzarsi di una rivoluzione passiva utile all'economia italiana a difendersi sul piano della competitività internazionale senza intaccare i rapporti di produzione esistenti, che restano così saldamente privati pur consentendo un'accentuazione della pianificazione centralizzata funzionale a innescare un processo di mutazione controllata della produttività nazionale, quel tanto che basta a tenere il passo dei paesi capitalistici più avanzati e a fronteggiare anche le monopolizzazioni statali delle risorse in paesi dove l'economia perde le sue caratteristiche private come l'Unione Sovietica. Come a dire che sotto la spinta «dell'americanismo» (vedi punto successivo) da un lato e della rivoluzione proletaria dall'altro, la borghesia italiana viene portata «passivamente» (costretta) all'introduzione indiretta di modificazioni produttive necessarie a non farla collassare economicamente, badando solo alla difesa della proprietà privata dei mezzi di produzione e del profitto, con un passaggio alla guerra di posizione, cioè un arretramento temporaneo in attesa di poter riprendere in mano la situazione in momenti più favorevoli. In quest'ottica torna il parallelismo fra «rivoluzione passiva» e «capitalismo di stato» nella forma assunta in Italia dalla stessa e cioè il fascismo. Il nesso comune delle diverse definizioni è l'incapacità delle borghesie arretrate, inesistenti o subordinate agli imperialismi dei paesi più potenti, a provvedere direttamente allo sviluppo delle forze produttive, e la sostituzione temporanea del ruolo dirigente della classe dominante tradizionale mediante surrogati sociali in fermento ai quali viene delegata tale funzione pianificatrice e centralizzatrice sul piano economico. Interessante a questo stesso proposito è il parallelo con la

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, § 9

funzione della rivoluzione permanente come letta da Guy Debord, il quale sostiene che essa ha in definitiva finito per svolgere lo stesso ruolo di sostituzione sociale nel progresso delle forze produttive. Egli infatti è dell'avviso che l'isolamento della rivoluzione russa abbia determinato l'impossibilità di uno sviluppo compiuto della rivoluzione proletaria e prodotto, in ultima analisi, solo una pianificazione centralizzata dell'economia. La casta burocratica al potere una volta esaurito il proprio ruolo di sostituzione di una borghesia incapace di recuperare il gap economico in prima persona, perde motivo di essere di fronte all'emergere di una borghesia che vuole tornare protagonista dopo una «guerra di posizione» di ottanta anni. Così la falsa rivoluzione proletaria, ovvero quella in cui il proletariato permette una statalizzazione della gestione economica senza riuscire a controllare in prima persona tale processo, in una scissione persistente fra economia e politica, diventa un modello da applicare a tutte le economie arretrate del mondo<sup>39</sup>. Quello che differenzia le forme nazionali delle rivoluzioni passive è solo l'esistenza o meno di una borghesia che conserva le leve del potere coercitivo e la proprietà formale dei mezzi di produzione nel periodo di centralizzazione statale dell'economia («bonapartismo borghese» contrapposto a quello «proletario» di uno «stato operaio deformato»), mentre la funzione economica del processo descritto resta unica e cioè quella di aiutare lo sviluppo delle forze produttive nazionali e l'espansione del capitalismo a livello mondiale. È però chiaro allo stesso tempo che il processo non è completamente cosciente, nel senso che non c'è, e non può esserci, uno stratega internazionale che spinge per l'espansione del capitalismo maturo su tutto il pianeta, in quanto gli interessi imperialisti dei paesi a capitalismo avanzato non hanno questo stesso scopo, ma piuttosto quello opposto di continuare a mantenere in uno stato di arretratezza ampie porzioni di mercato internazionale. L'applicazione di «pianificazioni economiche» in paesi economicamente arretrati è perciò iniziativa di emancipazione nazionale dei singoli stati in concorrenza imperialista tra loro.

---

<sup>39</sup> «L'illusione neo-leninista del trotskismo attuale, [...] trova naturalmente un campo d'applicazione privilegiato nei Paesi «sottosviluppati», dove l'illusione di una qualsiasi variante del socialismo statale e burocratico viene consapevolmente manipolata dalle classi dirigenti locali come la semplice ideologia dello sviluppo economico. [...] Una burocrazia ha potuto formarsi inquadrando la lotta nazionale e la rivolta agraria dei contadini: [...]. Una burocrazia in grado di industrializzare la nazione può formarsi a partire dalla piccola borghesia, dai quadri dell'esercito che si impadroniscono del potere, [...]. In questi paesi, in cui il l'imperialismo straniero rimane il vero padrone dell'economia, subentra uno stadio in cui i compradores hanno ricevuto, come compenso alla vendita dei prodotti indigeni, la proprietà di uno Stato indigeno, indipendente di fronte alle masse locali ma non di fronte all'imperialismo. In questo caso si tratta di una borghesia artificiale [...]. L'evidente incapacità di queste classi borghesi ad assolvere la normale funzione economica della borghesia fa sorgere di fronte a ciascuna di esse una sovversione sul modello burocratico, più o meno adattato alle particolarità locali, che vuole prenderne l'eredità. Ma la riuscita stessa di una burocrazia nel suo progetto fondamentale di industrializzazione contiene necessariamente la prospettiva della sua disfatta storica: accumulando il capitale, essa accumula il proletariato, e crea la propria smentita in un Paese in cui non esisteva ancora».

(testo tratto da GUY DEBORD, *La società dello spettacolo*, Baldini&Castoldi, 2002, pag. 116, 117)

A proposito del ruolo teorico del concetto di «Rivoluzione passiva» è utile chiarire che si tratta di una definizione che riguarda una trasformazione riformista della struttura economica dal livello individualista a quello di economia pianificata dall'alto, con intervento dello stato, senza cataclismi radicali e nell'ambito dei rapporti di produzione capitalistici. La possibilità della «rivoluzione passiva» serve cioè a spiegare: 1) la transizione al capitalismo in quei paesi ove essa si è concretizzata, anche solo parzialmente, senza rivolgimenti di tipo classico paragonabili alla rivoluzione francese del 1789; 2) la possibilità del capitalismo di arginare le crisi rivoluzionarie concedendo riforme temporanee al fine di conservare i medesimi rapporti di produzione, evitando al proletariato qualsiasi periodo di agitazione sociale. In nessun modo dunque questo concetto può essere utilizzato al fine di indicare una via alternativa a quella del rivolgimento violento per la transizione dal capitalismo al socialismo. Quindi categoria di analisi e non di proposta tattica, come invece sembra essere possibile nelle interpretazioni riformistiche in cui esso diventa la giustificazione e teorizzazione di una via riformistica alla trasformazione socialista. Infatti la definizione di rivoluzione passiva evidenzia bene che si sta parlando di margini di trasformazione all'interno dei rapporti di produzione capitalistici, non oltre essi. La parte invece interessante e problematica di questa stessa definizione è quella che non esclude a priori la possibilità di ulteriore sviluppo dei rapporti di produzione capitalistici stessi e che sicuramente è più istruttiva di una schematizzazione aprioristica dell'impossibilità del capitalismo di svilupparsi ulteriormente negli anni '20 e '30, in particolare, e comunque in generale. In effetti il decorso del '900 ha dimostrato una capacità del capitalismo di svilupparsi ancora e di giungere fino al nuovo secolo in crisi strutturale ma dopo decenni di espansione economica, anche se al prezzo incalcolabile delle tragedie belliche e sociali del '900. Gramsci aveva intravisto questa possibilità e anche da questo punto di vista era concettualmente in opposizione rispetto, ad esempio, la totale miopia teorica dello stalinismo che arrivò a teorizzare «il terzo periodo» del capitalismo, cioè la crisi strutturale definitiva del sistema economico che perciò avrebbe automaticamente generato un'evoluzione verso il socialismo, deresponsabilizzando la quota del fattore soggettivo derivante dal ruolo cosciente del partito comunista nell'abbattimento del capitalismo. Marx aveva ben spiegato che il capitalismo produce e riproduce continuamente i suoi stessi rapporti di produzione. Gramsci analizza semplicemente la situazione concreta e vede nell'intervento statale, imposto dagli eventi bellici, la possibilità di razionalizzare l'anarchia produttiva capitalistica sotto un indirizzo generale imposto da causa maggiore che però mostrava l'applicabilità del concetto di pianificazione dell'economia nazionale sotto una direzione statale centralizzata pur nei medesimi rapporti di produzione capitalistici. In sostanza l'economia di guerra si ergeva come esempio concreto di pianificazione e gestione centralizzata di un'economia privata e non socializzata, che dava alla base capitalistica dell'economia il margine necessario di ulteriore espansione.

Vi è infine da aggiungere una riflessione riguardo alla *passività* del processo

come concepito da Gramsci. Questo concetto di rivoluzione passiva ha in effetti un'interpretazione possibile molto larga, potendo essere applicato a fenomeni anche sensibilmente diversi fra loro e non immediatamente inquadrabili nel medesimo ambito. Il definire però come «passivo» l'insieme dei fenomeni politico-sociali compresi nella definizione, getta un lume efficace ed immediatamente intuitivo sul carattere comune a tutti questi fenomeni apparentemente anche lontani tra loro. È lecito aspettarsi che la passività dei processi sia da intendersi, come la fondamentale caratterizzazione della posizione del proletariato al loro interno (non volendo con questo escludere l'allargamento ulteriore dell'accezione derivante dalla sostituzione del soggetto sociale considerato, che potrebbe ad esempio essere la borghesia in luogo del proletariato). Sono passivi cioè tutti quei processi di cambiamento (sostanzialmente parziali), in cui le classi sfruttate non riescono ad assumere il ruolo protagonista, nel senso di soggetto sociale che detta le condizioni dei cambiamenti, che impone cioè una propria visione del mondo e i propri istituti politici in sostituzione dei previgenti, restando invece sempre al margine dei processi stessi come referenti sociali di alcune concessioni che vengono loro fatte per motivi indiretti. Allora la passività della condizione del soggetto proletario nei processi politici diventa la discriminante fondamentale per caratterizzare correttamente i processi rivoluzionari. Così diventa chiaro che passive non sono ad esempio solo le transizioni al capitalismo a partire da situazioni pregresse di colonialismo o addirittura di feudalesimo, ma anche le transizioni che hanno portato intere nazioni nell'orbita del blocco sovietico postbellico, o tutti i processi attuali di riforma sociale a cascata dall'alto, come avviene in Sudamerica, in cui non è possibile notare un protagonismo politico delle masse popolari anche come contributo creativo a nuove forme di istituzionalizzazione politica (di matrice non borghese), oltre che come sostegno in forme tradizionali (passive appunto) ad un leader carismatico irremovibile.

### 2.11 *L'americanismo*

Strettamente collegato al concetto di «rivoluzione passiva» è quello di «americanismo». Una gestione centralizzata dell'economia nazionale, anche nell'ambito dei rapporti di produzione capitalistici, aveva dei corollari rappresentati dall'introduzione del fordismo su larga scala, il quale non era possibile senza la riforma verso l'alto delle condizioni di lavoro nell'industria. L'operaio adatto al nuovo sistema di produzione andava selezionato in base alla sua maggiore efficienza e capacità produttiva e non tutti erano immediatamente adeguati al compito. Andava perciò formato un nuovo tipo di operaio che fosse capace di sopportare i ritmi della catena di montaggio e l'estrema parcellizzazione delle fasi costruttive. Il Taylorismo era appunto la trattazione scientifica del nuovo processo produttivo e del tipo di operaio ad esso necessario. Una scuola di

pensiero delle diverse possibilità di ottenere «l'operaio tipo» adeguato al fordismo prevedeva che tale tipo sociale andasse sviluppato attraverso politiche di consenso e non di costrizione. Di qui la necessità dell'innalzamento del livello salariale che si sposava bene anche alla necessità di allargare il mercato interno della produzione capitalistica stessa soprattutto dopo la crisi del '29, quando o il capitalismo riusciva a socializzare, almeno localmente, il consumo della sua produzione oppure avrebbe determinato una crisi da sovrapproduzione permanente. Ancora una volta l'avanzamento dei livelli salariali più che essere un merito dei partiti riformisti e delle organizzazioni sindacali si configurava come una concessione della stessa borghesia. Gramsci definiva il complesso di innovazione fordista della produzione, di formazione dell'operaio di massa adatto all'applicazione del fordismo su larga scala e la possibilità di gestione pianificata a livello statale di questo stesso processo con il termine di «americanismo». L'economia di guerra spingeva, per costrizione oggettiva, il capitalismo ad evolvere, almeno temporaneamente, verso una maggiore razionalizzazione del sistema produttivo, mostrando però allo stesso tempo una possibilità di espansione del capitalismo stesso. Finita la guerra cessava anche la necessità della gestione più razionale della produzione, tuttavia l'immensa distruzione delle forze produttive indotta dagli eventi bellici permetteva la ricostruzione delle stesse, il che forniva al capitalismo i margini di una rinnovata giovinezza. Analizzando l'americanismo Gramsci comprendeva come quella fosse una fase necessaria dello sviluppo capitalistico e ne intravedeva anche gli aspetti progressivi. Egli non pensava che la classe operaia dovesse farsi carico della razionalizzazione dell'economia capitalistica, ma capiva che questa non vi si potesse opporre, soprattutto perché una razionalizzazione dell'economia capitalistica poteva implicare il superamento all'interno dei rapporti di produzione capitalistici stessi di tutta quella serie di strati sociali intermedi, che specialmente in Italia, complicavano il bipolarismo borghesia/proletariato, rendendo in definitiva più tortuoso il dispiegarsi della lotta di classe, in quanto la presenza di strati intermedi parassitari ereditati dalle modalità specifiche della transizione risorgimentale al capitalismo italiano, giocava ruoli trasversali oscillatori che finivano per confondere il quadro della lotta di classe a favore dell'egemonia della borghesia, che sulla divisione delle classi subalterne fondava il proprio predominio. In sostanza l'americanismo si imponeva come passaggio necessario per la maturazione di condizioni sociali adeguate al superamento del capitalismo stesso ed è stato il fenomeno che ha fornito la base socio/culturale dell'espansione del capitalismo nei decenni del dopoguerra. In questa fase storica il compito del partito era, per Gramsci, quello di lasciare che gli elementi progressivi si sviluppassero automaticamente, pur nella loro contraddittorietà, ma cogliendo l'occasione per preparare la coscienza operaia alla gestione autonoma del processo produttivo. Si trattava cioè di trasformare l'americanismo in un processo formativo per la classe operaia in opposizione al taylorismo, svelandone la finalità repressiva e la contraddizione latente di un operaio massa più benestante ed allo

stesso tempo più alienato (e sfruttato), la cui stessa esistenza era ormai scientificamente subordinata totalmente all'interesse del capitale. All'interno del processo di maturazione del capitalismo stesso, necessario in ogni caso al passaggio al socialismo, la classe operaia aveva perciò il compito di evolversi da classe subalterna a classe dirigente conquistando la coscienza dell'approfondirsi della sua subordinazione ad interessi esterni a se stessa tanto in un contesto in cui la gestione borghese del processo produttivo fosse già superata (come nei paesi del blocco sovietico), quanto in un contesto in cui la borghesia fosse ancora dominante (come nei paesi «occidentali»), contrariamente a quanto sostenuto dai partiti comunisti di matrice stalinista che interpretavano l'avanzamento del capitalismo come un arretramento automatico della rivoluzione internazionale. In sostanza sembra che per Gramsci tanto più il capitalismo si rafforzava, tanto meno bisognava rinunciare al lavoro cosciente per il suo abbattimento. Gramsci sembra voler dire che dato che la rivoluzione socialista è un processo di presa di coscienza di massa, non c'è motivo di pensare che un partito rivoluzionario debba attendere momenti di crisi particolari per lavorare concretamente al superamento del capitalismo, ma che in ogni fase storica particolare il suo compito sia il medesimo: quello di svelare l'assurdità di una società fondata sugli interessi di una minoranza e contestualmente quello di mostrare concretamente la possibilità di un'alternativa a questa follia entrando attraverso l'analisi teorica di volta in volta nelle forme concrete in cui tale follia si manifesta storicamente. Questo schema è radicalmente diverso da quello dominante per cui in tempi di «pace sociale» la classe lavoratrice è naturalmente propensa ad accettare la propria condizione in quanto il capitalismo le permette di avere comunque la «pancia piena», mentre essa diventa spontaneamente rivoluzionaria in tempi di crisi economica. Se si accetta quest'ultimo schema bisogna anche concludere che un partito rivoluzionario è inutile al di fuori dei momenti di crisi e che dunque il mancato abbattimento del capitalismo non è stato finora responsabilità della matrice riformista dei partiti comunisti stalinisti, ma esclusivamente il risultato naturale dell'espansione del capitalismo, almeno dal secondo dopoguerra in poi.

L'americanismo rappresentava dunque una fase, ritardata storicamente, di una comunione di interessi della borghesia e del proletariato contro gli strati sociali intermedi (la borghesia si è infatti sempre appoggiata al proletariato per l'ottenimento violento dei suoi obiettivi di classe). Il ritardo storico era dovuto alla incapacità della borghesia di fare il suo lavoro fino in fondo a suo tempo, eliminando tutti gli strati sociali parassitari, e di giungere alla necessità di doverlo fare in un momento in cui già si ergeva una classe sociale ormai in grado di poterla sostituire completamente. L'americanismo rappresentava la possibilità della borghesia italiana di portare a termine il proprio lavoro, ma allo stesso tempo il pericolo di facilitare al proletariato stesso la preparazione alla presa del potere. Per questo motivo si formarono due tendenze all'interno della borghesia italiana una favorevole l'altra contraria all'americanismo. Illuminante a tal proposito è il

dibattito Agnelli-Einaudi con il primo a favore ed il secondo contrario<sup>40</sup>.

Inquadrati in questo modo i concetti di rivoluzione passiva e di americanismo si comprende come essi rappresentino nient'altro che l'analisi di quegli ulteriori strumenti di conservazione dei rapporti capitalistici di produzione in momenti di crisi economica. Mediante tali strumenti infatti lo Stato borghese interviene in aiuto dei capitalisti nei momenti in cui il loro mercato gli si rivolta contro minacciandone l'esistenza in quanto proprietari, risolvendo loro i problemi che da soli non potrebbero superare per ritrarsi nuovamente una volta passata la tempesta. Lo Stato si configura quindi oltre che come lo strumento di coercizione per eccellenza anche come la banca pubblica dove attingere, a spese dell'intera società, le risorse necessarie a superare le fasi di sovrapproduzione che il mercato genera ciclicamente. Il tutto finalizzato sempre e comunque all'autoconservazione del sistema capitalistico. Questo anche nelle occasioni apparentemente più condivisibili come ad esempio accade in America Latina mediante la riforma del sistema pensionistico in Argentina che viene completamente ripubblicizzato, o mediante le nazionalizzazioni di settori dell'economia legate alle risorse energetiche come accade in Bolivia e in Venezuela. Gramsci esplicita l'interesse

---

<sup>40</sup> «Nel giugno del 1932 Agnelli rilasciava alla United Press un'intervista in cui, accanto al giudizio sul carattere non ciclico ma strutturale della crisi del 1929, proponeva di abbandonare l'orientamento proprio dell'economia classica (lasciar fare alle forze del mercato) per adottare una politica economica capace di affrontare l'«imperativo categorico del momento», cioè la disoccupazione. In questa prospettiva avanzava una proposta, inedita nella storia degli industriali italiani: «La necessità di ridurre le ore di lavoro - come rimedio alla dilagante disoccupazione - è già stata affermata dal presidente della Federazione nord-americana del lavoro, Green. E a Ginevra è stata votata, com'è noto, una mozione operaia per la settimana di quaranta ore. Ma questo non basta, se si vuole che la riduzione delle ore di lavoro non si risolva in un semplice palliativo. Per combattere e vincere la disoccupazione bisogna che il provvedimento sia organico, che vada alle radici del male; e per questo occorre - ripeto - ridurre le ore di lavoro e aumentare corrispondentemente il salario. Tutti sanno che ogni crisi economica consiste in uno squilibrio tra produzione e consumo, cioè tra produzione e potere d'acquisto. [...] Ora è facile rendersi conto come il potere d'acquisto sia oggi fortemente ridotto in tutto il mondo. [...] Alla base di tutto l'edificio economico, in qualsiasi regime sociale, sta la remunerazione del lavoro manuale, cioè il salario. [...] È la spesa operaia nel campo dei generi di prima necessità che mette in moto la macchina dei consumi, anche per i generi superflui, perché i produttori e i venditori dei primi traggono dal proprio prodotto il mezzo di acquistare per sé i secondi». «Non è detto - egli concludeva - che i costi ed i prezzi debbano aumentare nella stessa misura del salario. Infatti, il costo di un prodotto è costituito, oltre che della spesa di mano d'opera, anche di altri elementi, che diminuiscono con l'aumentare della produzione fino almeno alla saturazione degli impianti esistenti. [...] Comunque, basterà che abbiamo uno scarto tra i due aumenti: quello del salario e quello del costo. Questa differenza tra i due aumenti nella misura e nel tempo, rappresenta appunto l'aumento del potere d'acquisto.

È il margine per il maggior consumo. Il margine su cui può giocare la ripresa. Quello che i francesi chiamano l'amorçage: cioè l'adescamento, lo spunto e la spinta che rimettono in moto la macchina economica».

Su queste dichiarazioni di Agnelli si aprì un vasto dibattito nel mondo politico ed economico italiano e non (su tutta questa vicenda cfr Castronovo, Agnelli cit., pp. 501 sgg.), in quanto esse erano chiaramente la spia di una divaricazione nel gruppo di comando della borghesia italiana sulla politica da adottare di fronte alla crisi e sulle conseguenze di questa scelta sugli equilibri del regime fascista». (testo tratto da ANTONIO GRAMSCI, *Quaderno 22, Americanismo e Fordismo*, Einaudi 1978, p.93)



privato che sta dietro tali operazioni, suggerendo allo stesso tempo che si tratta comunque di un'occasione per porre all'ordine del giorno la nazionalizzazione dell'economia ma anche la gestione diretta del processo da parte delle masse lavoratrici. Senza tale passaggio infatti anche la crisi attuale sarà superata senza conseguenze sensibili sui rapporti di produzione attuali a livello globale, poco importa che si tratti della più grande crisi economica dal 1929 a questa parte. In sostanza l'utilizzo delle risorse economiche statali si configura come un enorme ammortizzatore sociale in periodo di crisi economica e la sopravvivenza che si offre alle classi subalterne mediante la cassa integrazione ed altri meccanismi concessori, altro non è che la sopravvivenza che il sistema economico offre a se stesso.

**Bibliografia essenziale**

- HORKHEIMER M., ADORNO THEODOR W., *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1997.
- DEBORD G., *La società dello spettacolo*, Baldini&Castoldi, Milano 2002
- GRAMSCI A., *Le opere, la prima antologia di tutti gli scritti*, a cura di Antonio A. Santucci, Editori Riuniti, 1997.
- GRAMSCI A., *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 2007.
- GRAMSCI A., *Lettere dal carcere*, a cura di Paolo Spriano, Gli struzzi 21, Einaudi, Vicenza 2009
- LENIN V., *L'estremismo malattia infantile del Comunismo*, A.C. Editoriale, Milano 2003.
- LUKÀCS G., *Storia e coscienza di classe*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1973.
- SPRIANO P., *Gramsci e Gobetti, introduzione alla vita e alle opere*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 1977.
- TROTSKY L., *La rivoluzione permanente*, A.C. Editoriale, Milano 2004.
- TROTSKY L., *La rivoluzione tradita*, A.C. Editoriale, Trento 2000.

