

Seminario su Gramsci

Atti del seminario di studio organizzato dalla
Associazione Culturale Punto Rosso e dalla rivista Essere Comunisti
tenutosi a Roma il 6-7 febbraio 2010

Relazioni di
Giuseppe Prestipino
Mimmo Porcaro
Raul Mordenti
Luigi Vinci
Pasquale Voza
Alberto Burgio

In aggiunta una introduzione al pensiero di Gramsci di Raul Mordenti
e un saggio sul marxismo di Gramsci di Giuseppe Prestipino

Edizioni Punto Rosso
Rivista Essere Comunisti

Finito di stampare nel giugno 2010
presso Digital Print, Segrate, Milano

EDIZIONI PUNTO ROSSO
Via G. Pepe 14 – 20159 Milano
Telefoni e fax 02/874324 e 02/875045
edizioni@puntorosso.it; www.puntorosso.it

Redazione delle Edizioni Punto Rosso: Nunzia Augeri, Alessandra Balena, Anna Rosa Beffa, Eleonora Bonaccorsi, Laura Cantelmo, Loris Caruso, Serena Daniele, Dilva Giannelli, Roberto Mapelli, Stefano Nutini, Giorgio Riolo, Roberta Riolo, Nelly Rios Rios, Erica Rodari, Pietro Senigaglia, Domenico Scoglio, Franca Venezia.

Essere Comunisti - rivista bimestrale
Direttore Bruno Steri
redazione@esserecomunisti.it
abbonamenti@esserecomunisti.it
www.esserecomunisti.it

INDICE

Nota introduttiva <i>di Giorgio Riolo e Bruno Steri</i>	5
Introduzione a Gramsci <i>di Raul Mordenti</i>	9
IL SEMINARIO	
Complessità sociale, involuzione politica e nuovo bonapartismo <i>di Giuseppe Prestipino</i>	65
Gramsci e l'oggetto della politica comunista <i>di Mimmo Porcaro</i>	92
Usare Gramsci per cominciare a capire qualcosa su dove siamo, e su dove stiamo andando <i>di Raul Mordenti</i>	100
Gramsci e Lenin, Togliatti e Gramsci. Continuità e discontinuità <i>di Luigi Vinci</i>	119
Gramsci e la costituzione politica della soggettività <i>di Pasquale Voza</i>	138
Il nodo dell'egemonia in Gramsci. Appunti sulla struttura plurale di un concetto <i>di Alberto Burgio</i>	142
APPENDICE	
Il marxismo di Gramsci <i>di Giuseppe Prestipino</i>	168



(Sergio Premoli, Gramsci)

Questo libro è dedicato alla memoria del compagno Giorgio Baratta.
Infaticabile intellettuale gramsciano.

Nota introduttiva

A suo tempo, la rivista *Essere Comunisti* e l'*Associazione Culturale Punto Rosso* concordarono di organizzare congiuntamente, a partire dal seminario su Antonio Gramsci, tenutosi a Roma il 6 e 7 febbraio 2010, un'attività seminariale di formazione teorico-politica su vari temi al centro del dibattito contemporaneo. Il fine è presto detto. Si trattava, e si tratta, di mettere a disposizione di militanti e di quadri delle formazioni politiche della sinistra, segnatamente del Prc, e in generale agli interessati a questi temi, la propria esperienza e il proprio lavoro per la ricostruzione di un profilo di cultura politica all'altezza dei bisogni e dei problemi della fase storica che stiamo attraversando.

Naturalmente la scelta di iniziare con Gramsci non è casuale. Gramsci, con il lascito della sua opera teorica e politica e con il suo profilo morale e di individualità concreta, rimane uno dei punti di riferimento, ineludibile e duraturo, non solo della vita politica e intellettuale italiana, ma anche e soprattutto del dibattito teorico-politico su scala mondiale. Le nozioni e le categorie, oltre alle analisi complessive, del suo lavoro continuano ad aiutarci per interpretare il nostro tempo, anche i fenomeni complessi della realtà contemporanea. In breve, non è per celebrazione rituale di uno dei padri fondatori del comunismo e del marxismo italiani che si è scelto di iniziare con Gramsci.

La premessa da cui si è partiti è che in Gramsci (soprattutto in quello dei *Quaderni del carcere*) ci sia molto materiale utile alla ricostruzione di una posizione teorica e strategica della sinistra anticapitalistica contemporanea. Ciò ovviamente non toglie che ci siano alcuni elementi, in relazione alle condizioni politiche, sociali e culturali del suo tempo, obsoleti o caratterizzati da limiti specifici o comunque non verificati dagli sviluppi successivi. La finalità del seminario era pertanto quella di fornire ai partecipanti una strumentazione su base gramsciana che si ritene valida e che guarda ad alcune questioni di fondo della nostra contemporaneità. Inoltre di fare ciò non solo considerando la riflessione gramsciana ma anche mettendola a confronto con alcune posizioni coeve o successive, nel quadro del marxismo e non.

Nelle relazioni e negli interventi le nozioni di rivoluzione passiva, di egemonia, dell'interazione continua tra fondamento economico-strut-

turale e livelli culturali e soggettivi (soprattutto nelle società capitalistiche d'Occidente), delle peculiarità della storia italiana, della questione meridionale in primo luogo ecc. sono state trattate ed evocate in modo vivo e non solo come rassegna filologica puntuale, a partire dall'esegesi dei testi gramsciani.

Oltre agli atti del seminario, il volume riporta un'utile introduzione a Gramsci di Raul Mordenti, pubblicata da Datanews nel 1998, e che contiene una parte ragionata molto interessante delle varie edizioni dei *Quaderni*, e, in appendice, un saggio di Giuseppe Prestipino sul marxismo di Gramsci pubblicato su *Critica marxista* nel 1976.

Infine questo libro lo dedichiamo a caro studioso di Gramsci e compagno Giorgio Baratta, scomparso poco prima dello svolgimento del seminario.

Giorgio Riolo (Associazione Culturale Punto Rosso)
Bruno Steri (Essere Comunisti)

Avvertenza: per motivi redazionali i testi presenti nel libro nella sezione del seminario, in alcuni casi, non corrispondono esattamente alle comunicazioni svolte allo stesso. Ciò non pregiudica ovviamente l'organicità e la sequenzialità dei contenuti.

Essere Comunisti e Associazione Culturale Punto Rosso

Seminario di approfondimento e di formazione

IL CONTRIBUTO CHE VIENE DA ANTONIO GRAMSCI ALL'ANALISI DELLA CONTEMPORANEITÀ CAPITALISTICA E DELLA TRASFORMAZIONE SOCIALISTA

Roma - sabato 6 febbraio 2010 ore 12-18 e domenica 7 febbraio ore 10-13. Associazione Cento Fiori-Arci – Via Goito 35/B

Sabato 6 febbraio 2010. prima sessione ore 12 – 14

1. La complessità delle formazioni sociali contemporanee

Il tema in Gramsci delle società capitalistiche sviluppate come società altamente complesse, quindi determinate, oltre che dalla base economica, anche dal livello politico e da quello culturale, attraverso lo stato e altri apparati istituzionali. La nozione gramsciana di egemonia. Autorivoluzionamenti capitalistici, nozione gramsciana di rivoluzione passiva. Il confronto su queste materie tra Gramsci e Marx, il contributo dell'ultimo Lukács e di Althusser.

Comunicazioni introduttive di: Giuseppe Prestipino, *Complessità sociale, involuzione politica e nuovo bonapartismo*. Mimmo Porcaro, *Formazione sociale e congiuntura in Gramsci*

seconda sessione ore 15 – 18

2. L'egemonia come strumento fondamentale per la rivoluzione e nella rivoluzione

La dialettica del processo sociale in Gramsci e la funzione degli intellettuali, le nozioni gramsciane di “società civile”, “guerra di posizione” e “blocco storico”. Etica ed egemonia. La critica gramsciana alla rottura in URSS della politica leninista della NEP e alle tesi “crolliste” della III Internazionale sul “terzo periodo” del capitalismo. Il rapporto di Gramsci a Lenin e di Togliatti a Gramsci.

Comunicazioni introduttive di: Raul Mordenti, *L'egemonia come strumento fondamentale per la rivoluzione e nella rivoluzione*. Luigi Vinci, *Lenin e Gramsci, Togliatti e Gramsci: continuità e discontinuità*

Domenica 7 febbraio 2010, sessione ore 10 - 13

3. Gramsci e le peculiarità dello sviluppo storico italiano: la crisi contemporanea tra sovravvissamento delle classi dominanti e soggettività in campo per il cambiamento

Ruolo degli intellettuali nella costruzione unitaria del paese, questione me-

ridionale e questione nazionale, alleanza tra gli operai del nord e i contadini del sud. La crisi capitalistica contemporanea e la trasformazione, tra “sovversivismo” delle classi dominanti e obiettivi democratici.

Comunicazioni introduttive di: Pasquale Voza, *“Rivoluzione passiva” e “antitesi vigorosa”: tra passato e presente*. Alberto Burgio, *Crisi organica e rivoluzione passiva*

La registrazione integrale del seminario in formato Mp3 è disponibile sul sito di Punto Rosso nella sezione Archivio audio e video.

Introduzione a Gramsci

di Raul Mordenti

(Tratto da *Introduzione a Gramsci*, DataneWS, Roma 1998)

Prima parte

Antonio Gramsci, la sua formazione, l'“Ordine Nuovo”, la ri-fondazione del PCd'I

1. La gioventù e la formazione

Antonio Gramsci nasce ad Ales, in provincia di Oristano (Sardegna), il 22 gennaio 1891. È il quarto di sette figli di una famiglia di origine albanese.

Il padre di Gramsci è un impiegato (quindi si tratta di piccola, piccolissima borghesia) la madre una maestra; nell'infanzia di Gramsci accadde un fatto traumatico, che poi sarà importante nel prosieguo della sua vita: il padre viene arrestato per un ammanco amministrativo e la famiglia precipita, anche socialmente, in una situazione di estrema miseria.

Sempre risalente all'infanzia è la sua malattia, il morbo di Pott (una terribile forma di tubercolosi ossea che determina la gibbosità). Questa malattia esplose con una caduta e Gramsci dirà più tardi che essa fu trascurata o mai curata (non sappiamo di più su questa vicenda); ricorda anche che era stato talmente male da bambino che la madre aveva preparato per lui la bara e che la conservò anche in anni successivi. Fu un'infanzia molto difficile, da cui Gramsci porterà sempre con sé da una parte un'immagine forte e affettuosa della madre che difende, organizza, resiste in queste estreme difficoltà e dall'altra parte un rapporto altrettanto forte, ma terribilmente negativo, con il padre, che non compare quasi mai nel suo epistolario neanche dal carcere (benché il padre di Gramsci, Francesco, sia morto dopo Antonio).

Gramsci continua a studiare superando mille difficoltà di ordine economico e personale. Ne abbiamo una traccia indiretta quanto drammatica in un suo scritto (sul “Grido del Popolo” il 20 novembre 1915) dove il ricordo, evidentemente autobiografico, è però riferito da Gramsci non a se stesso ma ad un generico ed ignoto “povero ragazzo”, secondo un costume di orgogliosa riservatezza tipico del suo popolo sardo:

«Ricordo un povero ragazzo che non aveva potuto frequentare i dotti banchi delle scuole del suo paese per la salute malferma e si era da se stesso preparato per l'esame (...). Ma quando sparuto si presentò al maestro, al rappresentante della scienza ufficiale, per consegnargli la domanda vergata, per far colpo, nella più bella calligrafia, questi, guardandolo attraverso i suoi scientifici occhiali, domandò arcigno: "Sì, va bene, ma credi che sia così facile l'esame? Conosci per esempio gli 84 articoli dello Statuto?". E il povero ragazzo, schiacciato da quella domanda, si mise a tremare, piangendo sconsolatamente ritornò a casa e per allora non volle dar l'esame.»¹

Direi che esperienze come questa, che si moltiplicarono negli anni difficilissimi della sua formazione, abbiano maturato nell'animo di Gramsci un tratto permanente, destinato a divenire fondamentale non solo per la sua personalità, ma anche per il suo pensiero: è un tratto che definirei il suo *risentito classicismo* ed il suo più profondo disprezzo per l'ipocrisia saccente e reazionaria, profondamente antipopolare, della piccola borghesia intellettuale. Così, dalle pagine dell'"Ordine Nuovo" nel 1919, egli descriverà, realisticamente quanto spietatamente, questo cetto, articolazione decisiva e vero cemento del blocco sociale dominante (e destinato a fungere, da lì a poco, da spina dorsale della dittatura fascista):

«La piccola e media borghesia è infatti la barriera di umanità corrotta, dissoluta, putrescente con cui il capitalismo difende il suo potere economico e politico, umanità servile, abietta, umanità di sicari e di lacchè, divenuta oggi la "serva padrona" (...). Senza che avessero una preparazione culturale e spirituale, decine e decine di migliaia di individui furono fatti affluire dal fondo dei villaggi e delle borgate meridionali, dai retrobottega degli esercizi paterni, dai banchi invano scaldati delle scuole medie e superiori, dalle redazioni dei giornali di ricatto, dalle rigatterie dei sobborghi cittadini, da tutti i ghetti dove marcisce e si decompone la poltroneria, la vigliaccheria, la boria dei frantumi e dei detriti sociali depositati da secoli di servilismo e di dominio degli stranieri e dei preti sulla nazione italiana; e fu loro dato uno stipendio da indispensabili e da insostituibili, e fu loro affidato il governo delle masse di uomini, nelle fabbriche, nelle città, nelle caserme, nelle trincee del fronte.»²

Ma procediamo con ordine, tornando alla sequenza cronologica degli avvenimenti. Dopo la licenza liceale Gramsci si iscrive alla Facoltà di Lettere a Torino con una borsa di studio che era riservata agli alunni dell'ex-Regno di Sardegna (Piemonte, Liguria e Sardegna). Sono anni

molto duri e le lettere degli anni 1911-12 da Torino sono impressionanti perché testimoniano la situazione davvero drammatica in cui Gramsci si trova: senza soldi, infreddolito e già ammalato³.

Egli comincia, in quegli stessi anni, avendo come tramite il fratello maggiore, a collaborare alla stampa socialista. Si iscrisse al Partito Socialista nel 1913 collaborando prima al “Grido del Popolo”, che era un giornale locale, e poi all’“Avanti!”. Allo scoppio della guerra sembra che abbia avuto una sbandata interventista che più tardi gli sarà rimproverata, ma è certo che la sua militanza diventa sempre più forte negli anni della guerra fino al 1917.

Apriamo una parentesi sulla formazione di Gramsci: tale formazione è, per sua stessa ammissione e per quello che si evince dagli scritti giovanili, di tipo idealista, crociana e gentiliana, in particolare segnata da quel tipo di idealismo militante che fu del giornale “La Voce”. Questa provenienza dall’idealismo gli sarà rimproverata più tardi da Bordiga, e Togliatti rispose dicendo che l’idealismo era, in realtà, “la via maestra” per arrivare al marxismo, perché era la stessa via che avevano percorso i fondatori Marx ed Engels, Marx in particolare. Certo è che Gramsci supererà l’idealismo giovanile a contatto con la lotta di classe, con l’Internazionale Comunista e, in generale, con la politica.

Però la formazione idealista di Gramsci, ed anche un permanente tratto idealistico nel suo pensiero, debbono essere visti storicamente, cioè letti in rapporto (e come reazione) all’egemonia esercitata fra la fine dell’800 e l’inizio del ’900 dal positivismo sul Partito Socialista Italiano. Il positivismo (e quello italiano in particolare) era ridotto ad un materialismo volgare e meccanicistico (in realtà una metafisica) che semplificava infantilmente anche i problemi più complessi: dalle teorie del Lombroso sull’influenza che la forma del cranio aveva sui comportamenti criminali fino alle tesi sul nesso fra l’altitudine dei paesi e la criminalità. Come simbolo e “tipo” di questa filosofia debole e un po’ ridicola Gramsci assumerà il professore di economia dell’Università di Torino Achille Loria: «Achille Loria è meritatamente celebre in tutto l’orbe terracqueo per alcune sue scoperte che molto hanno contribuito al progresso della civiltà. Ha iniziato la sua carriera di studioso stabilendo con ferrea legge le fatali interdipendenze fra il misticismo e la sifilide ...»⁴.

Il “professor Loria” si era fra l’altro attribuito risibilmente il merito di

avere “scoperto” prima di Marx la teoria del valore, e, su segnalazione di Antonio Labriola, prima il giovane Croce e poi lo stesso Engels (nella sua *Prefazione al Capitale*) avevano provveduto a trattarlo come meritava. Così Federico Engels elenca le caratteristiche del povero Loria: «Improntitudine illimitata, agilità da anguilla per sgusciare da situazioni insostenibili, eroico disdegno delle pedate ricevute, prontezza nell'appropriarsi prodotti altrui, sfrontata ciarlataneria pubblicitaria».

Il “lorianismo” sarà assunto da Gramsci nei Quaderni come una categoria analitica, cioè come il simbolo della mentalità ristretta del positivismo italiano, che pensava di affrontare i problemi con quattro formulette di materialismo volgare e, peggio ancora, con scarsissimo rigore etico-filosofico.

Si comprende bene come queste posizioni del positivismo italiano fossero state facilmente spazzate via dalla cosiddetta “rinascita idealista” promossa da Croce e Gentile all'inizio del '900, e si comprende anche perché un giovane intelligente che si formava in quegli anni guardasse, dal punto di vista filosofico, ai Croce ed ai Gentile (al tempo fra i punti più alti della filosofia borghese europea) piuttosto che ai Loria.

Ma soprattutto sono evidenti, agli occhi di Gramsci, i limiti del positivismo *dal punto di vista politico*: il positivismo è l'ideologia del riformismo (e, al tempo stesso, del massimalismo) cioè della passività e dell'impotenza del socialismo italiano. Poiché interpreta anche i fatti della storia e della società umana secondo i canoni della natura e secondo un evolucionismo banale ed ottimistico, l'ideologia positivista prevede che la crisi del capitalismo sia “inevitabile” e spontanea, nell'ordine “naturale” (appunto) delle cose; ma allora per il movimento operaio si tratta solo di *attendere* quella crisi che, prima o poi, avverrà, esattamente come l'alba seguirà alla notte o la primavera all'inverno; tutt'al più si potrà cercare di accelerare la crisi del capitalismo (che essi identificano senz'altro con l'avvento del socialismo) favorendo lo sviluppo stesso del capitalismo attraverso la pressione sindacale (è la variante riformista del socialismo), oppure invece si cercherà di accompagnare l'inevitabile crisi del capitalismo con la predicazione parolai e “scarlatta” delle idealità socialiste (è la variante massimalista del socialismo). Ecco in che senso il positivismo può essere considerato l'ideologia della passività politica che accomuna le diverse tendenze del PSI.

Gramsci rompe con questa cultura, esce da questa passività proprio

grazie ad una sua personalissima curvatura dell'idealismo che si connette al leninismo; può sembrare un po' difficile, e perfino un po' paradossale questo discorso, proverò dunque a spiegarlo meglio. Nel dicembre 1917, proprio quando arriva la notizia di cosa è successo in Russia (della prima rivoluzione in cui la classe operaia prende il potere) Gramsci scrive un articolo molto importante intitolato *La rivoluzione contro il "Capitale"*, intendendo per "Capitale" il gran libro di Marx. In che senso la rivoluzione d'Ottobre è la rivoluzione contro *Il Capitale* di Marx? Scrive Gramsci:

«...Essa è la rivoluzione contro il *Capitale* di Carlo Marx. Il *Capitale* di Marx era, in Russia, il libro dei borghesi più che dei proletari. Era la dimostrazione critica della fatale necessità che in Russia si formasse una borghesia, si iniziasse un'era capitalistica, si instaurasse una civiltà di tipo occidentale, prima che il proletariato potesse neppure pensare alla sua riscossa, alle sue rivendicazioni di classe, alla sua rivoluzione. I fatti hanno fatto scoppiare gli schemi critici entro i quali la storia della Russia avrebbe dovuto svolgersi secondo i canoni del materialismo storico (...) e se i bolsceviki rinnegano alcune affermazioni del *Capitale*, non ne rinnegano il pensiero immanente e vivificatore. Essi non sono "marxisti", ecco tutto; non hanno compilato sulle opere del Maestro una dottrina esteriore, di affermazioni dogmatiche e indiscutibili. Vivono il pensiero marxista, quello che non muore mai, che è la continuazione del pensiero idealistico italiano e tedesco, e che in Marx si era contaminato di incrostazioni positivistiche e naturalistiche. E questo pensiero pone sempre come massimo fattore di storia non i fatti economici bruti, ma l'uomo, ma le società degli uomini, degli uomini che si accostano fra di loro, s'intendono fra di loro, sviluppano attraverso questi contatti (civiltà) una volontà sociale, collettiva, e comprendono i fatti economici, e li giudicano, e li adeguano alla loro volontà...»⁵.

È un linguaggio, come vedete, dal forte sapore idealistico, ed è indubbiamente un Gramsci ancora (come si dice) "giovanile", ma mi sembra che sia già molto chiaro in questo articolo il suo originale modo di essere leninista. Cosa percepisce e cosa intende nell'Ottobre e nel leninismo Gramsci? Intende un intervento *soggettivo* nella crisi, questo mi sembra che sia il punto: cioè mentre i socialisti aspettavano e dicevano, secondo i sacri testi, che prima era necessario che ci fosse il capitalismo, poi che il capitalismo evolvesse, poi che degenerasse e solo in quel momento si sarebbe posto il problema della rivoluzione, Lenin invece è portatore di una visione completamente diversa, una visione che

Gramsci coglie immediatamente e fa sua. Secondo Lenin (e secondo l'esperienza vittoriosa dell'Ottobre) la crisi del capitalismo è *già in atto* e dunque bisogna intervenire soggettivamente in essa, come una levatrice interviene in un parto. Non solo: ma la crisi del capitalismo (aperta in tutto il mondo nel '14 dallo scoppio della guerra inter-imperialistica) è crisi *catastrofica*, ciò significa che lasciato a se stesso il capitalismo conduce l'umanità verso la guerra e la fame, non verso il progresso: l'alternativa attuale, già aperta di fronte all'umanità, è dunque fra la rivoluzione e una nuova terribile barbarie. Cioè la rivoluzione è la cosa che trasforma la crisi in Rivoluzione, più precisamente è un intervento soggettivo del proletariato che attraverso il suo partito trasforma la crisi in rivoluzione.

C'è un passaggio di Gramsci che abbiamo appena letto, riferito ai "bolsceviki", che ci colpisce molto: «Essi non sono marxisti, ecco tutto». Ma è in realtà una citazione dello stesso Marx che, di fronte a interpretazioni dogmatiche, di scuola, del suo pensiero, disse a sua volta: «Je ne suis pas marxiste! (Io non sono marxista!)». Perché, come dice Lenin, il problema è «l'analisi concreta delle situazioni concrete... Questa è l'anima vivente del marxismo». A questa creatività davvero marxista e leninista era stata opposta dai socialdemocratici della II Internazionale, dai socialisti riformisti (e positivisti) una vera e propria *teoria della passività*, basata sul fatto che era "oggettivamente inevitabile" la futura crisi del capitale e che quindi il proletariato non potesse fare altro che aspettare, o meglio affrettare quella crisi attraverso... lo sviluppo stesso del capitalismo, con le riforme e la lotta sindacale.

Ripeto: *La rivoluzione contro il Capitale* è uno scritto che sarà superato dal Gramsci più maturo, uno scritto giovanile; però a me colpisce questo passaggio ultimo che abbiamo letto, dove Gramsci parla della storia, questa cosa che gli uomini fanno tutti insieme, organizzandosi fra loro, accostandosi fra loro. Perché proprio questo concetto ricorre in una delle ultimissime lettere dal carcere di Gramsci (malatissimo e quasi morente), una delle lettere più belle e più note, al figlio Delio, in cui scrive:

«Carissimo Delio, mi sento un po' stanco e non posso scriverti molto. Tu scrivi sempre e di tutto ciò che ti interessa nella scuola. Io penso che la storia ti piace, come piaceva a me quando avevo la tua età, perché riguarda gli uomini viventi e tutto ciò che riguarda gli uomini, quanti più uomini è possibile, tutti gli uomini del

mondo in quanto si uniscono tra loro in società e lavorano e lottano e migliorano se stessi non può non piacerti più di ogni altra cosa. Ma è così? Ti abbraccio.»⁶

Ci sono, come vedete, quasi le stesse parole, certo è lo stesso concetto: questa idea che la storia non sia un fatto spontaneo che determinano “i fatti economici bruti” (così Gramsci li chiama), ma sia la conseguenza dell’intervento attivo, soggettivo degli uomini organizzati in società che, appunto, modificano e fanno la storia. In questo senso, dico, il cuore della posizione di Gramsci è il leninismo, inteso come teoria forte della soggettività, cioè come teoria dell’organizzazione della coscienza proletaria che interviene sulla crisi e la trasforma in rivoluzione, e fa questo perché interpreta la crisi del capitalismo come crisi catastrofica: il capitalismo non evolve verso l’alto, ma al contrario esso porta alla guerra, alla fame e alla distruzione.

Ancora negli anni della guerra (1917) Gramsci cura un numero unico di un giornale per i giovani socialisti che si intitola “La Città Futura”, e conosce Gobetti, che è un giovane liberale. Piero Gobetti, fondatore della rivista “Rivoluzione liberale”, fu anche editore (sarà lui a pubblicare fra l’altro la prima edizione degli *Ossi di seppia* di Montale) poi morirà giovanissimo in conseguenza delle percosse dei fascisti; Gobetti collabora all’ “Ordine Nuovo” e Gramsci scrive sul giornale di Gobetti che si chiamava “Energie Nuove”, sempre nel 1917. Alla sua morte Gramsci lo ricorderà dicendo che Gobetti era il rappresentante di quel pezzo di borghesia che aveva capito che la classe operaia sarebbe stata una classe dirigente migliore della borghesia. Si racconta che insieme a Gobetti andassero a teatro (Gramsci amava Pirandello) e si ricordano questi due, uno (Gobetti) altissimo magro magro, l’altro (Gramsci) bassissimo gobbo, all’uscita del teatro. Certo è un rapporto interessante quello tra loro due, un rapporto che prefigura, per la prima volta, un rapporto fra classe operaia e settori borghesi avanzati che avrà grande sviluppo nella politica del movimento comunista degli anni successivi (in particolare dal VII Congresso dell’Internazionale, nel 1934, alla Resistenza) e su cui anche noi dovremo presto tornare parlando di Togliatti e del “Gramsci di Togliatti”. Nel 1919 (questo per accennare anche all’attività politica di questo nostro compagno e del suo modo di fare lavoro di massa) erano a Torino dei soldati sardi della Brigata Sassari, chiamati

per reprimere le manifestazioni operaie, il movimento dei Consigli. Gramsci ricorderà di aver lavorato presso di loro da sardo a sardo rovesciando l'idea che era stata inculcata in questi poveri soldati (gli dicevano che erano stati mandati a fare la guerra contro gli "operai signori", cioè contro gli operai che guadagnavano tanto...); questa attività di agitazione e propaganda fu talmente efficace che la Brigata Sassari, che era una brigata a base regionale, fu allontanata da Torino, in tutta fretta e di notte, perché stava cambiando di segno lo schieramento di classe di questi soldati.

2. Il Gramsci dell'"Ordine Nuovo"

Gramsci già a questa altezza cronologica, nel 1919, è dirigente politico e in particolare vive un'esperienza che è fondamentale nella storia del movimento operaio italiano: il movimento dei Consigli di Fabbrica e la rivista "Ordine Nuovo" (che accompagna quel movimento).

Siamo a Torino, e il 1 maggio del 1919 esce il primo numero dell'"Ordine Nuovo" che ha come sottotitolo "Rassegna settimanale di cultura socialista" e che poi diventerà l'organo dei Consigli di Fabbrica, diretto da Gramsci (nella redazione vi sono Togliatti, che Gramsci aveva conosciuto già da studente, Terracini, Tasca e alcune avanguardie di fabbrica).

Che cosa sono i Consigli di Fabbrica? Diciamo anzitutto che si tratta di un'esperienza molto torinese, e, al tempo stesso, internazionale. Infatti i Consigli sono il corrispettivo italiano, la cosa più simile che si manifesta in Italia, dei Soviet russi. Si tratta di un organismo di massa che comprende la *totalità* degli operai in una fabbrica (quindi non corrisponde al sindacato che invece organizza solo i suoi iscritti) e, soprattutto, che organizza la totalità degli operai *in quanto classe*, in quanto "produttori" dice Gramsci, quindi non solo per la difesa del salario, per la contrattazione con il capitalismo; ciò che definisce il sindacato è dentro, per definizione, ad un regime di tipo capitalistico: c'è sindacato finché c'è capitalismo, cioè finché c'è vendita della forza lavoro e dunque si tratta di contrattare le condizioni di vendita della forza lavoro ed il salario. Ma il Consiglio, invece, è l'organo del futuro Stato operaio, è un organo di democrazia proletaria e diretta che, collegato con altre strutture analoghe, può prefigurare e creare fin d'ora durante la lotta rivoluzionaria lo Stato operaio. C'è una famosa foto della Fiat occupata, che continua a

produrre, e al tavolo (quello del senatore Agnelli, il nonno dell'attuale presidente onorario della Juventus) è seduto un operaio che dirige la fabbrica, con il Consiglio; quella foto è simbolica di questa idea: che la classe operaia *potrebbe fare a meno della borghesia*, perché è la classe che produce tutto e che si impadronisce della conoscenza tecnica, del ciclo capitalistico della produzione. E quindi lo stesso fatto (di straordinaria portata politica) che la Fiat continui a produrre occupata dagli operai, dimostra che finalmente la borghesia potrebbe essere cancellata, o comunque sostituita alla direzione dell'economia e dello Stato.

E interessante notare che, dalla Russia, Lenin coglie subito che l'esperienza dei Consigli torinesi (pensate quanto periferica se vista da Mosca) è l'esperienza italiana più significativa, e c'è un immediato riconoscimento di Lenin che afferma: «La linea del movimento dei Consigli torinesi dell'«Ordine Nuovo» corrisponde perfettamente alla proposta sovietica».

Questo Gramsci dell'«Ordine Nuovo» penso che sia per noi fondamentale: è un Gramsci su cui dobbiamo riflettere e che dobbiamo studiare molto. Sono vissuti almeno fino a qualche tempo fa (io li ho conosciuti, forse adesso saranno morti tutti...) dei compagni operai che hanno fatto con Gramsci quell'esperienza (ad esempio il compagno Santhià o Piacentini, o altri), sono operai simbolo dell'esperienza dell'«Ordine Nuovo»; tra i compagni di Rifondazione, chi di voi conosce il compagno torinese Gianni Alasia (che, naturalmente, non era neppure nato al tempo dei Consigli), può avere un'idea di come era il quadro operaio dell'«Ordine Nuovo»: un operaio, anzitutto, bravissimo nel suo mestiere, cioè padrone e fiero della sua professionalità (dunque molto diverso, in questo, dall'operaio massa, delle catene di montaggio, che conosceremo alla fine degli anni '60), e poi capace di costruire, a partire dal suo stesso mestiere, cultura, politica, direzione, ecc.

Le testimonianze di questi compagni operai dell'«Ordine Nuovo» (alcuni di essi hanno anche scritto le loro memorie) sono concordi su un punto: parlano sempre di un Gramsci *che sapeva ascoltare*, questo è il tratto unificante di quelle testimonianze; è un Gramsci che passava intere notti a farsi raccontare come era la produzione di fabbrica, che cosa facevano esattamente gli operai, che cosa pensavano mentre producevano, come avevano imparato, quale era il senso del ciclo capitalistico, della sua organizzazione interna, ecc. Togliatti stesso dirà che molti dei

dirigenti comunisti sapevano parlare, ma che sapesse ascoltare... c'era soltanto Gramsci. Soltanto lui aveva questa capacità di un rapporto diretto e continuo con gli operai delle fabbriche che gli permetteva, e permetteva all'organizzazione dei Consigli, di conoscere perfettamente la psicologia, lo stato d'animo, la cultura degli operai, ma anche di conoscere la fabbrica, di conoscere perfettamente come funzionava, di conoscere perfettamente il ciclo produttivo, fino a poter fare quell'esperienza di produzione durante l'occupazione della fabbrica di cui prima parlavo.

Io penso che ci sia in questa immagine di Gramsci che “sapeva ascoltare” (e ricordiamoci che egli è un uomo di molte durezze personali e psicologiche) uno *stile di direzione* che è anche, io credo, un elemento di *teoria politica*: cioè la capacità di ascoltare deriva dal fatto che la direzione politica è, per Gramsci, tale solo se si pone in rapporto con la spontaneità, e se in tal modo la trasforma in “spontaneità consapevole”. In questo Gramsci innova e supera la teoria “classica” del Partito, anche (o soprattutto) quella leninista del *Che fare?* (il libro di Lenin dedicato alla teoria del Partito). Come ricorderete, Lenin nel *Che fare?* sosteneva che la coscienza marxista, la coscienza politica, viene alla classe operaia solo dall'esterno: sono alcuni intellettuali transfughi dalla borghesia che portano “in dote” (per così dire) alla classe operaia la coscienza politica, perché dall'interno della classe non può venire una coscienza politica, può venire tutt'al più qualche scintilla (così Lenin le chiama) di antagonismo, ma resta una differenza qualitativa tra la spontaneità (che sarebbe sempre pericolosa perché porta al sindacalismo, al trade-unionismo, allo spontaneismo, all'estremismo) e, invece, la coscienza, che posseggono solo gli intellettuali marxisti. Scrive Lenin nel *Che fare?* (che è del 1903, dunque molto prima dell'Ottobre):

«Il detentore della scienza non è il proletariato, ma sono gli intellettuali borghesi; anche il socialismo contemporaneo è nato dal cervello (sic!) di alcuni membri di questo ceto, ed è stato da essi comunicato ai proletari più elevati per il loro sviluppo intellettuale, i quali in seguito lo introducono nella lotta di classe (sic!) là dove le condizioni lo permettono. La coscienza socialista è dunque un elemento *importato* nella lotta di classe *dall'esterno*.»⁷

Ma così, paradossalmente, il marxismo diventava una teoria che autorizzava gli intellettuali borghesi a dirigere gli operai, a pensare e parlare

a nome loro, al posto loro. Nella pratica dell'esperienza dell' "Ordine Nuovo" e poi anche, come vedremo, nella teoria gramsciana del Partito, questa concezione è superata, e Gramsci propone un *rapporto dialettico* tra spontaneità e direzione consapevole. Vorrei leggere un passo in cui Gramsci ricorda, già in carcere, l'esperienza dell'"Ordine Nuovo", per capire meglio questo punto. Scrive Gramsci:

«Il movimento torinese dei Consigli fu accusato contemporaneamente di essere "spontaneista" e "volontarista".(...) L'accusa contraddittoria⁸ analizzata, mostra la fecondità e la giustezza della direzione impressagli. Questa direzione non era "astratta", non consisteva nel ripetere meccanicamente delle formule scientifiche o teoriche; non confondeva la politica, l'azione reale con la disquisizione teoretica; essa si applicava ad uomini reali, formati in determinati rapporti storici, con determinati sentimenti, modi di vedere, frammenti di concezione del mondo⁹ che risultavano dalle combinazioni "spontanee" di un dato ambiente di produzione materiale, con il "casuale" agglomerarsi in esso di elementi sociali disparati. Questo elemento di "spontaneità" non fu trascurato e tanto meno fu disprezzato, fu educato, fu indirizzato, fu purificato da tutto ciò che di estraneo poteva inquinare, per renderlo omogeneo, ma in modo vivente, storicamente efficiente, con la teoria moderna¹⁰. Questa unità della "spontaneità" e della "direzione consapevole", ossia della "disciplina", è appunto l'azione politica reale delle classi subalterne, in quanto politica di massa e non semplice avventura di gruppi che si richiamano alla massa.»

Questa è la differenza, questo è il punto: solo un Partito che entra in rapporto intrinseco con la spontaneità è un Partito che diventa carne e sangue della classe, strumento della sua "azione politica reale", e non un gruppo intellettuale che "si richiama" alla classe. E Gramsci arriva a porsi questa domanda, che egli stesso definisce "fondamentale": «Si presenta una questione teorica fondamentale, a questo proposito: la teoria moderna (il marxismo-leninismo, N.d.R.) può essere in opposizione con i movimenti "spontanei" delle masse?».

In altre parole: può darsi che il marxismo, che il Partito, sostengano una cosa *opposta* a quella che i movimenti delle masse sostengono spontaneamente? La domanda, come dice Gramsci, è davvero "fondamentale", se pensiamo a certi episodi di storia anche recente del movimento operaio, in cui si è pensato che le masse fossero cogliane e che invece il Partito avesse sempre ragione, e spettasse al Parti-

to correggere le masse, magari con mezzi repressivi o brutali. Gramsci pone dunque questo problema: il marxismo, il Partito comunista, «può essere in opposizione» con i movimenti delle masse? E la risposta che Gramsci si dà è no, che *non* può esserci opposizione fra il Partito e il movimento delle masse: «Non può essere in opposizione: tra di essi c'è una differenza “quantitativa”, di grado, non di qualità; deve essere sempre possibile una “riduzione”, per così dire, reciproca, un passaggio dagli uni agli altri e viceversa».

In altre parole: deve essere sempre possibile passare dalla spontaneità delle masse all'elemento di coscienza del Partito e dall'elemento di coscienza del Partito passare ad incontrare lo stato d'animo delle masse. A me sembra davvero molto importante questo passo di Gramsci; e ancora più importante è la conclusione, che è di un uomo che ha vissuto la sconfitta del fascismo e adesso capisce da cosa essa dipende e formula un *j'accuse* molto preciso: dice Gramsci (e ciascuno di noi può attualizzare in cuor suo questo passaggio):

«Trascurare e peggio disprezzare i movimenti così detti “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 ad 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 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.»¹¹

Fra le cause della vittoria del fascismo c'è dunque la rinuncia e l'incapacità della direzione del movimento operaio di entrare in rapporto con i moti spontanei del 1919 fino al 1921, e noi potremmo anche pensare (attualizzando con una forzatura di cui ci assumiamo la responsabilità) ai grandi movimenti della fine degli anni '70 a cui si rinunciò di dare “direzione consapevole” e che invece furono condannati (furono trascurati e peggio disprezzati, per dirla con le parole di Gramsci). Per questo motivo quei movimenti ebbero come risposta, se non un vero e proprio golpe, certo il terrorismo e poi il contraccolpo degli anni '80,

che il movimento operaio ha pagato assai duramente. Quindi questo nodo spontaneità-direzione consapevole è il tratto fondamentale dell'esperienza dell'“Ordine Nuovo” che, a sua volta, è l'esperienza fondamentale di Gramsci dirigente politico, un'esperienza che lo segna in modo profondo e che resta nel suo stile di direzione e nella sua teoria del Partito.

Il movimento dell'occupazione delle fabbriche, dei Consigli, viene sconfitto nel novembre del 1920, non dal fascismo (si noti) ma da Giovanni Giolitti (il fascismo viene due anni dopo). È Giolitti che, con una posizione assai lucida, duttile e intelligente, si mette d'accordo con il sindacato e le sue direzioni riformiste, cedendo qualcosa in termini sindacali, ma isolando completamente il movimento torinese in termini politici; così quel movimento non riesce ad estendersi nel resto del paese e viene sconfitto, aprendo le porte al fascismo.

3. Gramsci dirigente del Partito

Si conclude con la sconfitta del movimento dei Consigli la prima fase di Gramsci quella dell'“Ordine Nuovo”. E si apre una fase successiva che possiamo definire del Gramsci dirigente del Partito, dirigente politico dell'Internazionale Comunista. C'è un rapporto assai stretto fra queste due fasi. Perché? Perché la prima conseguenza che Gramsci, come tanti altri compagni, traggono dalla sconfitta del movimento torinese è la *necessità del Partito*, essi comprendono cioè che non è possibile fare una rivoluzione senza un Partito rivoluzionario: è necessario un elemento che unifichi le lotte almeno a livello nazionale (e anche internazionale naturalmente), che metta in rapporto i diversi settori della classe, le diverse “forze motrici della rivoluzione” come allora si diceva), e nella fattispecie, nella situazione italiana, crei un legame stabile fra gli operai del nord e i contadini del sud. Questa è la prima riflessione che Gramsci trae da quella esperienza e da quella sconfitta.

Fra le tre fasi della vita di Gramsci (il Gramsci dell'“Ordine Nuovo”, il Gramsci costruttore e dirigente del Partito e il Gramsci del carcere) c'è sempre (a me pare) una fortissima coerenza. A volte si parla di un Gramsci giovanile “anarchico”, e poi di un Gramsci del carcere più “moderato”, “togliattiano” e uomo di cultura, ma questa è una lettura revisionista di Gramsci che, in realtà, cerca di liquidare la sostanza rivoluzionaria e comunista del suo pensiero leggendolo in modo idealistico

e “culturalista”; in realtà Gramsci fa politica anche quando fa cultura e fa cultura, come abbiamo visto, anche nel fuoco della lotta di fabbrica del 1919-20.

Però per capire questa coerenza bisogna adesso soffermarsi su questa seconda fase, sul “punto di snodo”, cioè sul Gramsci dirigente politico comunista e dirigente del PCd'I. Dico “dirigente” e non “fondatore” del PCd'I, perché in effetti Gramsci non fu il fondatore del Partito Comunista d'Italia; il fondatore del PCd'I fu Amedeo Bordiga. Vedremo più avanti quali sono le differenze tra i due e come Gramsci a un certo punto “prenderà il potere”, per così dire, dentro il PCd'I sconfiggendo Bordiga. Ma procediamo con ordine.

Siamo nel 1920, esiste una frazione comunista, bordighista, organizzata su tutto il territorio nazionale e si arriva al Congresso del PSI (è il XVII Congresso, che si tiene a Livorno); in quel Congresso si misurano tre posizioni: 1) una mozione comunista, rappresentata da Bordiga, e anche dal piccolo gruppo dell’“Ordine Nuovo”, che prende 58.000 voti; 2) una posizione riformista (di tipo socialdemocratico), la cosiddetta “mozione di Reggio Emilia”, che prende 14.000 voti; 3) la posizione centrista, la mozione cosiddetta comunista-unitaria, rappresentata da Serrati, che prende 98.000 voti e che quindi diventa la corrente di maggioranza e l'ago della bilancia fra comunisti e socialdemocratici. Che cosa succede nel Congresso di Livorno? Dirà in seguito Gramsci: «I comunisti-unitari di Serrati scelgono di unirsi a 14.000 socialdemocratici invece che a 58.000 comunisti».

Emerge insomma una maggioranza di centro-destra che isola i comunisti su alcune questioni fondamentali, una delle quali era l'adesione all'Internazionale e l'accettazione dei “21 punti” dell'Internazionale Comunista. Questo fa sì che i comunisti si separino e che nasca a Livorno, il 21 gennaio 1921, il Partito Comunista d'Italia - Sezione italiana dell'Internazionale Comunista (il nome intero, naturalmente, è molto significativo: il PC nasce come una “sezione” della III Internazionale).

Nella prima Segreteria del PCd'I quattro membri su cinque sono bordighiani, il quinto è Umberto Terracini che appartiene al gruppo dell’“Ordine Nuovo” ma già allora questo straordinario compagno Terracini rappresentava la sinistra, la sinistra anche dell’“Ordine Nuovo” (e poi rimarrà comunista e di sinistra per tutta la vita, fino a cercare di opporsi, praticamente da solo, al compromesso storico di Berlinguer). I

quattro membri bordighiani della Segreteria sono: Bordiga, Fortichiani (addetto al lavoro illegale), Grieco (alla propaganda), Repossi (al Sindacato). Il Segretario generale è Bordiga, e anche nel Comitato Centrale, che allora era solo di 15 membri, otto sono bordighisti, cinque sono massimalisti e solo due sono di provenienza dell'“Ordine Nuovo” (uno di loro è Gramsci). Quindi il gruppo dell'“Ordine Nuovo” è un gruppo assai minoritario dentro il primo PCd'I. A questo punto, però, bisogna fare un collegamento internazionale, perché la storia del PCd'I è intrecciata strettamente con la storia dell'Internazionale Comunista.

L'Internazionale Comunista nasce nel 1919, quando diventa chiaro che la rivoluzione non si espande immediatamente ad Occidente, e in particolare che essa perde in Germania con la sconfitta degli “spartachisti” e l'assassinio di Rosa Luxemburg da parte dei socialdemocratici. È questo il punto di svolta fondamentale, un vero e proprio tornante della storia del movimento operaio (e non solo del movimento operaio) su cui richiamo la vostra attenzione: tutto il gruppo dirigente comunista, a cominciare da Lenin, era convinto che dalla Russia la rivoluzione si sarebbe allargata nel cuore dell'Europa capitalista più sviluppata, dove era più forte il movimento operaio, ed anzitutto in Germania, si trattava (come aveva detto Lenin) di rompere in Russia «l'anello più debole della catena», ma non si dubitava che, dopo quella prima vittoria, sarebbero saltati ad uno ad uno anche gli altri anelli della catena capitalista; e invece il movimento spartachista venne sconfitto, la rivoluzione non si estese in Germania né altrove e l'Internazionale dovette rivedere il rapporto tra la Rivoluzione russa e la Rivoluzione mondiale, misurarsi cioè con una situazione non solo imprevista ma, per certi aspetti, assurda: la vittoria della Rivoluzione in un solo paese, per giunta arretrato, semi-feudale e contadino. In questa situazione (ripeto: del tutto imprevista e assai drammatica) nasce nel 1919 l'Internazionale Comunista, la cosiddetta III Internazionale (per distinguerla dalla II, quella socialdemocratica, che aveva fatto bancarotta in occasione della guerra mondiale). Nel 1920, al suo secondo Congresso, l'Internazionale formula i “21 punti”, cioè le basi politiche comuni che devono costituire il tratto caratteristico per la fondazione di partiti comunisti in tutto il mondo.

La storia del PCd'I è fortemente intrecciata con quella del partito russo, ma più in generale con quella dell'Internazionale Comunista.

Perché è molto importante questo legame anche nella vicenda di Gramsci dirigente politico? Perché il partito italiano nasce bordighista, come abbiamo detto, e bordighista significa soprattutto una visione che noi oggi definiremmo “settaria” della lotta politica. Cioè un partito di quadri, un partito marxista, molto disciplinato, molto organizzato, ma del tutto incapace di fare politica tra le masse. Citerò, per capirci, solo due punti di polemica fra Gramsci e Bordiga, che fanno capire in che cosa consiste l'errore del bordighismo (dell' “ingegnere Bordiga”, come sarà chiamato spregiativamente per sottolineare una certa coerenza eccessiva, un po' schematica, matematica appunto e ingegneresca di questo compagno).

In primo luogo il dissenso sull'organizzazione dei comunisti nelle fabbriche: Bordiga sosteneva che organizzare il partito per cellule sui luoghi di lavoro era un fatto pericoloso, perché esponeva il partito alla contaminazione di elementi di sindacalismo, di trade-unionismo; quindi il partito doveva essere organizzato solo in sezioni territoriali, cioè in modo più puro e astratto e non “sporcarsi” con le possibili spinte trade-unionistiche che venivano dai luoghi di lavoro: questo la dice molto lunga e abbiamo visto che la concezione di Gramsci sul rapporto tra spontaneità e direzione era ben diversa.

Un secondo punto che fa capire bene che cosa volle dire il settarismo bordighiano è l'esperienza degli “Arditi del Popolo” a un certo punto, quando lo scontro con i fascisti divenne scontro armato (in tutta Italia i fascisti devastavano le Case del popolo, le sedi del movimento operaio, del sindacato, bastonavano gli antifascisti, ecc.) si determinò un movimento di autorganizzazione armata proletaria denominata “gli Arditi del Popolo”, un'organizzazione unitaria a cui partecipavano lavoratori e operai (soprattutto) di tutti i partiti e anche molti senza partito; la linea del PCd'I era in quel momento che gli operai comunisti non potevano stare in quella organizzazione perché essa non era un'organizzazione di comunisti e che invece bisognava organizzare solo i comunisti, in quanto tali. Così l'esperienza degli “Arditi del Popolo”, credo anche per questo gravissimo errore di direzione, non riuscì ad opporsi come forse sarebbe stato possibile alla violenza fascista.

Certo è che, al II Congresso del PCd'I, che si tiene a Roma nel marzo del 1922, si verifica il massimo dell'espressione della direzione bordighista, e comincia l'opposizione di Gramsci a questa linea. In particola-

re l'Internazionale aveva lanciato la parola d'ordine del "fronte unico" in funzione antifascista e il Partito italiano rifiutava questa parola d'ordine. Lenin in persona aveva detto agli italiani: «Dovete scindervi da Turati e poi allearvi con lui...». Il PCd'I bordighiano rifiutò questa linea del "fronte unico" e accettò di praticarla solo...a livello sindacale, così che Lenin poté ridicolizzarli dicendo: «Voi vi alleate con D'Aragona, ma non con Turati!» (D'Aragona era un socialdemocratico fra i massimi dirigenti del sindacato riformista, un Cofferati di quel tempo). Ciò accadde perché, appunto, c'era una sottovalutazione assoluta da parte del Partito italiano del pericolo fascista incombente (e siamo nel marzo 1922!, cioè sette mesi prima della "marcia su Roma"); se noi esaminiamo le "Tesi di Roma" (che sono approvate al II Congresso del PCd'I di Roma) vi leggiamo che non c'è nessun pericolo di colpo di Stato, perché per la borghesia il parlamentarismo e il fascismo sono la stessa cosa, e quindi non c'è nessuna specificità della lotta antifascista (tutte le vacche sono nere o tutti i gatti sono grigi nella notte del settarismo!) e quindi non c'è nessun bisogno di tattiche unitarie o di alleanze. Invece l'Internazionale spingeva molto all'alleanza, spingeva fino a consigliare (anzi a ordinare, dato lo stile di direzione del tempo) una nuova fusione con i socialisti, a condizione che i socialisti di Serrati (che nel frattempo si erano scissi dai riformisti) accettassero l'adesione all'Internazionale. (Ma poi la "fusione" non ebbe luogo per l'assoluta inconsistenza dei "comunisti unitari" serratiani).

Al Congresso di Roma Gramsci non solo entra nel Comitato Centrale del PCd'I, ma viene inviato a Mosca come rappresentante dei comunisti italiani presso l'Internazionale; e da Mosca andrà a Vienna per seguire più da vicino l'Italia e tutta quell'area geografica per conto dell'Internazionale.

Ricordo tutto questo per dire che Gramsci è, se non il "fondatore" certo il "ri-fondatore del PCd'I" (se mi permettete l'espressione), perché a cominciare da questo momento Gramsci apre una battaglia politica contro Bordiga che si concluderà solo con il III Congresso del 1926 (che si svolge già in esilio a Lione) e con le famose "Tesi di Lione". Questa battaglia avviene in realtà a nome, e con il pieno sostegno dell'Internazionale: Gramsci dunque è, in questa fase, anche "l'uomo di Mosca" ("l'uomo di Mosca" è un'espressione spregiativa che usavano per Togliatti gli anticomunisti, ma non mi fa alcuna

paura, anzi la uso qui con piacere, per fare loro un dispetto), cioè Gramsci non è solo il rappresentante dell'Internazionale, ma è colui che esprime meglio la linea di Lenin in Italia. Diciamolo francamente: senza il prestigio e la spinta dell'Internazionale non sarebbe stata possibile quella che possiamo definire la prima rifondazione del PCd'I, cioè il suo passaggio da una linea settaria, chiusa, bordighista ad una linea di massa, di costruzione del partito di massa. Anche dal punto di vista della sua vita personale questo soggiorno in Russia è molto importante per Gramsci: egli vi arriva già distrutto, malato (pensate come erano i viaggi, oltretutto clandestini, di quel tempo...) e viene ricoverato in una clinica, dove conosce Julia Schucht (Julka nelle lettere) che sarà sua moglie e la madre dei suoi figli. Ma politicamente la cosa che a noi importa (anche più che questo tratto biografico) è quel processo che Togliatti chiamò "La formazione del gruppo dirigente del Partito Comunista Italiano nel 1923-24": è questo anche il titolo di un libro (a cura dello stesso Togliatti, pubblicato dagli Editori Riuniti, Roma, 1962) che io consiglio vivamente. Si tratta dello scambio di lettere in cui Gramsci, prima da Mosca e poi da Vienna, spiega qual è l'errore di Bordiga, spiega che non si può scendere a patti con lui (per come è fatto Bordiga, cioè proprio per le sue virtù, se volete) e "convince" (in verità: a calci nel sedere) Togliatti, Terracini e gli altri più vicini a lui a dare battaglia contro Bordiga in nome dell'Internazionale. Credo che sarebbe possibile fare un bel corso di strategia e di tattica comunista solo leggendo insieme questo libro. Questa vicenda è davvero molto istruttiva, e questo è un libro che mi permetto di consigliarvi, perché si vede proprio il "farsi" una politica rivoluzionaria, cioè si vede in azione un grande dirigente comunista che vede più chiaro degli altri, che dice "dobbiamo fare questo invece di quello", "qui è sbagliato, qui è giusto, "questo è il problema che abbiamo di fronte"; e si tratta di lettere fra compagni, che quindi si parlano chiaro, molto di più di quanto avvenga nei documenti congressuali; ed è molto bella anche l'esemplare autocritica che Togliatti fa a proposito di questa vicenda, perché è lui stesso che pubblica quelle lettere dalle quali emerge molto bene che lui stesso ci mette molto a capire, mentre è veramente Gramsci che spinge con forza, minacciando anche la rottura, per ottenere l'apertura di quella lotta interna al partito.

In cosa consiste questa svolta, che possiamo definire la svolta “gramsciana” del PCd’I?

In sostanza in tre cose: a) costruire il Partito nel fuoco della lotta di classe (cioè costruire il Partito nella lotta di massa, non da un’altra parte); b) legarsi direttamente alle avanguardie sociali reali, quali che siano i loro attuali limiti ed anche, se necessario, usando molta spregiudicatezza (per esempio Gramsci pensa perfino, in una certa fase, alla possibilità di utilizzare gli ex-combattenti come possibile espressione del disagio della piccola borghesia reducita, che presentava basi e legami popolari interessanti; ma tale linea vale soprattutto per gli operai e i contadini); c) *fare politica* e non solo predicazione rivoluzionaria; questo è il punto chiave: c’era da “fare politica”, e grande politica rivoluzionaria, anche e soprattutto di fronte al fascismo che vinceva.

Il III Congresso di Lione, che si svolge nel gennaio del 1926, segna (come abbiamo accennato) la conclusione vittoriosa di questo processo. Qui veramente Gramsci diventa il capo del Partito Comunista Italiano, è eletto Segretario generale, i bordighisti vengono ridimensionati e sconfitti. Le “Tesi di Lione” (un documento che, di nuovo, consigliere di leggere proprio come oggetto di scuola quadri) sono, secondo me, il documento vero di rifondazione del PCd’I, perché sono il documento in cui *per la prima volta* si tenta di fare un’analisi specifica, originale, molto creativa della situazione italiana. Che cos’è l’Italia? Quali sono le sue differenze rispetto all’Unione Sovietica e agli altri paesi? Quali sono le forze che si muovono? Come si orientano gli operai? E quali sono gli alleati possibili degli operai nella situazione concreta dell’Italia? Che cosa significa in Italia la parola d’ordine bolscevica dell’alleanza fra operai e contadini”? Che rapporto c’è fra lotta per il comunismo e lotta democratica? Come si attua la politica di “fronte unico”, non solo con i socialisti, ma anche con le altre forze (pensate all’esperienza dell’Aventino, al rapporto con i cattolici, ecc.)? Quale deve essere l’organizzazione del partito e i suoi rapporti con il sindacato, con i Consigli? È un documento straordinario, scritto (sembra) a due mani, da Gramsci e Togliatti, quello che viene approvato dal Congresso di Lione.

Siamo, ripeto, nel gennaio del 1926 e Gramsci dirigerà il PCd’I per poco più di nove mesi, dal febbraio fino all’8 novembre quando viene arrestato. Sono nove mesi soltanto, ma sono nove mesi fondamentali per la nostra storia, perché in questi mesi il PCd’I diventa il fulcro

della lotta antifascista, realizza quel tipo di radicamento che poi reggerà anche nella traversata del deserto degli anni della dittatura, perché è soprattutto un insediamento sociale. E in quei mesi comincia anche un'interessante, e molto avanzata, tattica di alleanze, soprattutto dopo la crisi Matteotti, quando c'è l'esperienza dell'Aventino e cresce enormemente il prestigio dei comunisti. Il PCd'I ha anche una rappresentanza parlamentare, Gramsci viene eletto deputato, farà un solo discorso in Parlamento (a proposito della legge per lo scioglimento della massoneria) ripetutamente interrotto da Mussolini in persona. Dunque l'esperienza di direzione politica di Gramsci sono questi nove mesi, che si caratterizzano soprattutto per due aspetti che restano costanti.

Il primo aspetto è una forte attenzione allo studio, alla formazione dei quadri, alla scuola di partito; questa è una costante di Gramsci, lo fa fin da giovanissimo, poi quando organizza una specie di collettivo di studio che chiama il "Club di vita morale" nel 1918, poi nel 1920 con il "Gruppo di educazione comunista", e poi scuole quadri al tempo dell'"Ordine Nuovo", e poi ancora al confino, e in carcere, ecc. Il suo Partito è, anzitutto, un Partito che studia. C'è un motto dell'"Ordine Nuovo", che forse qualcuno di voi ha visto sul manifesto nostro per i giovani, che dice: «Agitatevi perché avremo bisogno di tutto il vostro entusiasmo». Ma l'intera frase di Gramsci è molto più bella, e dice: «Studiate perché avremo bisogno di tutta la vostra cultura. Organizzatevi perché avremo bisogno di tutta la vostra forza. Agitatevi perché avremo bisogno di tutto il vostro entusiasmo». Noi abbiamo tagliato le prime due cose e abbiamo lasciato solo l'entusiasmo, come fatto giovanile... Lo studio invece rappresenta (e lo vedremo meglio nella seconda parte) il fatto centrale, perché significa rendere la classe operaia capace di governare, cioè di fare la rivoluzione in Italia.

Il secondo aspetto caratteristico (e costante) della direzione di Gramsci è questo rapporto che abbiamo visto tra direzione e spontaneità, quindi questo entrare in rapporto con tutto ciò che si muove nella società, per cercare di organizzarlo e di unificarlo. Gramsci dirà, proprio in questi mesi: «Noi siamo troppo forti per essere invisibili dal fascismo e troppo deboli per resistere di fronte alla sua controffensiva»; quindi certamente erano mesi difficilissimi, ma penso che siano i mesi decisivi, anche per capire il Gramsci del carcere che vedremo nella seconda parte. Non certo per dire che in lui c'è la soluzione dei problemi nostri, ma

invece per trarre, dal suo modo di affrontare problemi inediti e nuovi, un'indicazione sul modo di affrontare i problemi nostri, che sono anch'essi nuovi e inediti.

Seconda parte. I “Quaderni del carcere”

1. Quando sono stati scritti i Quaderni

Anche per affrontare la seconda parte, cioè un primo tentativo di descrizione dei Quaderni, conviene partire dalla loro storia.

Come sapete Gramsci viene arrestato a Roma alle 22,30 dell'8 novembre 1926 nella casa dove aveva affittato una camera, in Via Giovan Battista Morgagni 25; è arrestato benché sia deputato e rinchiuso in stretto isolamento presso il carcere di Regina Coeli. L'indomani, alla sua riapertura, la Camera, ormai del tutto fascistizzata dopo la crisi del delitto Matteotti, revocava il mandato parlamentare dei deputati dell'opposizione Aventiniana e anche dei comunisti.

Vediamo ora più da vicino le date della carcerazione di Gramsci: egli rimane isolato a Regina Coeli fino al 25 novembre 1926 (è in questo periodo che, di fronte alla prospettiva di essere deportato in Africa, dove non sarebbe neppure giunto vivo, date le sue condizioni di salute, gli balena l'ossessiva idea di sparire senza lasciare traccia, «come un sasso nell'oceano»).

Viene invece inviato al confino di Ustica dal novembre 1926 al 20 gennaio 1927, dove vive un periodo di relativa serenità con i compagni lì confinati, fra cui Bordiga, e dove (lo indovinerete da soli...) dà vita ad una “scuola quadri”.

Poi viene trasferito a Milano, al carcere di San Vittore, per gli interrogatori in vista del processo; questo si svolge a Roma (dove arriva il 12 maggio) dal 28 maggio al 4 giugno 1928. la condanna, come Gramsci aveva previsto, è durissima: 20 anni, quattro mesi e cinque giorni di prigionia. È assegnato a Portolongone ma poi, per la sua salute già assai precaria, al carcere di Turi (Bari), dove giunge il 19 luglio 1928. Gramsci (numero di matricola 7047) resterà a Turi dal 19 luglio 1928 fino al 19 novembre 1933.

Si noti che Gramsci per un lungo periodo non può praticamente scrivere: gli è concessa una sola lettera alla settimana, da scrivere in ore

fisse e con una quantità di carta limitata. Soprattutto non può tenere presso di sé carta e penna, cioè non può studiare con metodo prendendo appunti (e scrive alla cognata Tania: «leggiucchio»). La lotta per ottenere carta e penna in cella è coronata da successo solo l'8 febbraio 1929, cioè ben due anni e tre mesi dopo l'arresto. L'inizio dei Quaderni ha dunque una data precisa: l'11 febbraio 1929.

Quando sarà trasferito a Civitavecchia (nel novembre 1933) Gramsci avrà scritto 21 Quaderni; poi passerà dal carcere di Civitavecchia a Formia, presso la clinica del dott. Cusumano (il 7 dicembre 1933) e infine alla clinica "Quisisana" di Roma, vicino a piazzale delle Muse, dall'agosto 1935 alla morte, il 27 aprile 1937.

I Quaderni sono in totale 29 a cui si devono aggiungere 4 quaderni di traduzione (ancora per lo più inediti!), per 2848 pagine manoscritte, pari a 4000 dattiloscritte (non c'è male per un cervello a cui, secondo l'ordine di Mussolini bisognava «impedire per venti anni di pensare...»).

Si tratta di veri e propri quaderni, quasi tutti di tipo scolastico, di quelli con la copertina nera che ancora si usavano quando andavo a scuola io; attualmente i Quaderni sono conservati presso la "Fondazione Istituto Gramsci" di Roma, a Via Portuense (chi è interessato alla materialità dei Quaderni può leggerne la descrizione analitica all'inizio del volume di apparato della citata edizione critica curata da Gerratana nel 1975¹²).

I Quaderni si possono dividere in due raggruppamenti: quelli del "periodo di Turi" (dall'8 febbraio 1929 al novembre 1933) e quelli del "periodo di Formia" (dal dicembre 1933 all'agosto 1935). A Roma non risulta che Gramsci abbia più scritto nulla.

Gerratana distingue ulteriormente all'interno del periodo di Turi due fasi: una più intensamente creativa, fino alla gravissima crisi psico-fisica che colpisce Gramsci nell'agosto 1931 (10 quaderni, 3 di traduzioni), e una seconda fino alla partenza, segnata dall'avvio dei cosiddetti "Quaderni speciali", cioè monografici. Ma procediamo con ordine.

2. Come sono stati scritti i Quaderni: i tre successivi "indici"

Anzitutto cosa sono, come sono fatti i Quaderni? Gramsci scrive, fin dall'inizio secondo un progetto complessivo; ma poi lo modifica, lo arricchisce, lo articola (si noti: senza mai abbandonarlo o contraddirlo!).

È possibile prendere in esame l'evoluzione di questo progetto, cioè il succedersi di quelli che potremmo definire i diversi "Indici" gramsciani dei Quaderni, e credo che ciò possa anche essere utile, non foss'altro che per avere una prima idea di quale sia il loro contenuto.

Consideriamo, a questo fine, tre momenti successivi in cui Gramsci esprime il suo progetto di lavoro: a) una lettera a Tania, da S. Vittore, del 19 marzo 1927; b) il progetto che Gramsci stende nel febbraio 1929, cioè quando può finalmente davvero iniziare a scrivere (un elenco di sedici "Argomenti principali"); c) infine un indice di venti "Saggi principali" e di Appendici, che egli stende nel 1931 (all'inizio del Quaderno 8), quando le sue condizioni di salute si sono talmente aggravate che egli capisce la necessità di riorganizzare (e ricopiare in ordine) il lavoro fatto, piuttosto che tentare di allargarlo ancora.

a) Gramsci scrive a Tania, dal carcere milanese di S. Vittore il 19 marzo 1927, avanzando per la prima volta l'idea di ciò che saranno i Quaderni:

«Ho pensato a quattro soggetti finora, e già questo è un indice che non riesco a raccogliermi, e cioè: 1° Una ricerca sulla formazione dello spirito pubblico in Italia nel secolo scorso; in altre parole, una ricerca sugli intellettuali italiani, le loro origini, i loro raggruppamenti secondo le correnti della cultura, i loro diversi modi di pensare ecc. ecc. (...). 2° Uno studio di linguistica comparata. Niente meno! Ma che cosa potrebbe esserci di più "disinteressato" e *fuer enig* [per sempre, N.d.R.] di ciò? (...). 3° Uno studio sul teatro di Pirandello e sulla trasformazione del gusto teatrale italiano che il Pirandello ha rappresentato e ha contribuito a determinare (...). 4° Un saggio sui romanzi di appendice e il gusto popolare in letteratura.»¹³

Come capite bene è davvero assai sorprendente che il segretario del PCd'I in carcere pensi di dedicarsi interamente a temi come questi (la storia degli intellettuali, la linguistica comparata, il teatro di Pirandello e, addirittura!, i romanzi di appendice, cioè i *feuilleton*, che oggi corrisponderebbero, più o meno, alle collane "Harmony" o alle Telenovelas).

Torneremo su questo punto davvero cruciale, che va dunque capito a fondo; ma restiamo, per ora, alla struttura "mobile" dei Quaderni, cioè al secondo dei loro successivi "Indici" e progetti.

b) Quando nel febbraio 1929 Gramsci può finalmente dare inizio al

suo lavoro, egli traccia, sulle prime pagine del Quaderno 1, un elenco di sedici “Argomenti principali”:

«1) Teoria della storia e della storiografia. 2) Sviluppo della borghesia italiana fino al 1870. 3) Formazione dei gruppi intellettuali italiani: svolgimento, atteggiamenti. 4) La letteratura popolare dei “romanzi d’appendice” e le ragioni della sua persistente fortuna. 5) Cavalcante Cavalcanti: la sua posizione nella struttura e nell’arte della Divina Commedia. 6) Origini e svolgimento dell’Azione Cattolica in Italia e in Europa. 7) Il concetto di folklore. 8) Esperienze della vita in carcere. 9) La “quistione meridionale” e la quistione delle isole. 10) Osservazioni sulla popolazione italiana: sua composizione, funzione dell’emigrazione. 11) Americanismo e fordismo. 12) La questione della lingua in Italia: Manzoni e G. I. Ascoli. 13) Il “senso comune” (cfr. 7). 14) Riviste tipo: teorica, critico-storica, di cultura generale (divulgazione). 15) Neo-grammatici e neo-linguisti (“questa tavola rotonda è quadrata”). 16) I nipotini di padre Bresciani. »¹⁴

La struttura dei Quaderni è così fissata fin dal principio con notevole approssimazione; fra i tratti singolari di quel testo singolarissimo che sono i Quaderni del carcere c’è anche questo: essere un testo mobile, sempre *in fieri*, incompiuto, eppure (al tempo stesso) essere un testo che si svolge interamente secondo uno schema di lavoro prefissato fin dall’inizio.

Ma questa prima fase, di intensissimo e fecondo lavoro, si interrompe già nel corso del 1931. Alla fine del luglio 1931, Gramsci denuncia in una lettera a Tania un preoccupante aggravarsi delle sue condizioni: «È vero che da qualche mese soffro molto di smemoratezza. Non ho più avuto da un pezzo delle forti emicranie come nel passato (emicranie che chiamerei “assolute”), ma in contraccambio mi risento di più, relativamente, di uno stato permanente che può essere indicato riassuntivamente come di svaporamento di cervello: stanchezza diffusa, sbalordimento, incapacità di concentrare l’attenzione, rilassatezza della memoria, ecc.»¹⁵

Sono i sinistri scricchiolii che preannunciano la terribile crisi che coglie Gramsci nell’agosto del 1931¹⁶; il 3 agosto (proprio alla vigilia della crisi) Gramsci aveva scritto a Tania, in una delle più drammatiche lettere (anche sotto il profilo personale) del suo epistolario, denunciando l’*impasse* dei Quaderni: «Si può dire che ormai non ho più un vero programma di studi e di lavoro e naturalmente ciò doveva avvenire. Io mi ero proposto di riflettere su una certa serie di questioni, ma doveva av-

venire che a un certo punto queste riflessioni avrebbero dovuto passare alla fase di una documentazione e quindi ad una fase di lavoro e di elaborazione che domanda grandi biblioteche.¹⁷

Gramsci esemplifica l'impossibilità di proseguire la sua ricerca proprio con il problema degli intellettuali (che si conferma così come l'asse portante dell'intero suo lavoro); rifiutando la proposta di lavori di traduzione avanzata da Tatiana Schucht, afferma inoltre: «Io non voglio impegnarmi a fare dei lavori continuativi, perché non sempre sono in grado di lavorare».¹⁸

c) Ma proprio l'emottisi del 3 agosto e la grave indisposizione che la seguì spingono Gramsci (secondo Gerratana) a riformulare il suo piano di lavoro¹⁹, cioè ad abbandonare del tutto gli esercizi di traduzione e a concentrarsi sugli aspetti prioritari del suo progetto per il quale, ormai, sente probabilmente mancare le forze ed il tempo. Il nuovo piano di lavoro compare all'inizio del Quaderno 8 (inaugurato, per il Gerratana, alla fine del 1931) che rappresenterebbe dunque quasi un nuovo e secondo inizio dei Quaderni. A questo nuovo inizio segue un nuovo elenco di *Saggi principali* (ora sono venti) a cui si aggiunge, fra le possibili Appendici, *Americanismo e fordismo* (nonché dieci "Raggruppamenti di materia"): «*Saggi principali. Introduzione generale.* (a) Sviluppo degli intellettuali italiani fino al 1870: diversi periodi. (b) La letteratura popolare dei romanzi d'appendice. (c) Folclore e senso comune. (d) La questione della lingua letteraria e dei dialetti. (e) I nipotini di padre Bresciani. (f) Riforma e Rinascimento. (g) Machiavelli. (h) La scuola e l'educazione nazionale. (i) La posizione di B. Croce nella cultura italiana fino alla guerra mondiale. (l) Il Risorgimento e il partito d'azione. (m) Ugo Foscolo nella formazione della retorica nazionale. (n) Il teatro italiano. (o) Storia dell'Azione Cattolica: Cattolici integrali, gesuiti, modernisti. (p) Il Comune medioevale, fase economico-corporativa dello Stato. (q) Funzione cosmopolitica degli intellettuali italiani fino al secolo XVIII. (r) Reazioni all'assenza di un carattere popolare-nazionale della cultura in Italia: i futuristi. (s) La scuola unica e cosa essa significa per tutta l'organizzazione della cultura nazionale. (t) Il "lorianesimo" come uno dei caratteri degli intellettuali italiani. (u) L'assenza di "giacobinismo" nel Risorgimento italiano. (v) Machiavelli come tecnico della politica e

come politico integrale o in atto»²⁰. Questo, dunque, colto nei suoi tre passaggi fondamentali, è il progetto dei Quaderni che muta continuamente, o, per meglio dire, si sviluppa e cresce su se stesso secondo una linea coerente che è possibile rintracciare. Si deve anche notare che Gramsci rielabora continuamente la sua scrittura, cioè ricopia da se stesso modificando (oppure no), allargando (oppure restringendo) ciò che ha già scritto, e depenna con un fitto reticolo (che tuttavia lascia leggere la scrittura sottostante) le parti che ha ricopiate. Valentino Gerratana, facendo riferimento a tale attività di copiatura e riscrittura, distingue tre tipologie: i “Testi A”, sono quelli che compaiono nei Quaderni in una prima stesura, poi ricopiata e depennata dallo stesso Gramsci; i “Testi B”, sono quelli di cui esiste una stesura unica, che cioè Gramsci non ha ricopiato; i “Testi C”, sono quelli risultanti da una riscrittura dei testi.

Capite bene che i Quaderni sono davvero un “testo mobile”, anzi un vero e proprio mare magnum, “un gran mare concitato da venti” (direbbe Guicciardini, che fra l’altro è l’unico autore citato da Gramsci, per i *Ricordi* e non per la *Storia d’Italia*, come un possibile modello della propria scrittura).

3. La centralità del problema del fascismo

Gramsci in carcere “fa politica”, dunque non “fa cultura” nel senso borghese del termine, non c’è in lui una regressione culturalista per cui sconfitto sul piano politico si dedica alla cultura: non è così! Ma questo “fare politica” si capisce solo se si comprende l’analisi del fascismo che Gramsci compie. Vorrei fare una sottolineatura perché a noi posteri è sempre molto difficile mettersi dal punto di vista dei contemporanei di allora, ma immaginiamo di essere nel 1926: che cosa era il fascismo non lo sapeva nessuno, cioè il movimento operaio non disponeva di un’analisi di questo fenomeno che era del tutto nuovo e impreveduto. Allora (come sempre si fa nella storia di fronte alle novità) si utilizzarono le categorie analitiche già disponibili, e allora si disse che il fascismo era il Medioevo, oppure in Russia dove c’era stata l’esperienza di organizzazioni terroristiche criminali (i “cento neri”, una specie di Ku Klux Klan russo) si paragonò il fascismo con questi precedenti, ecc.; ma in realtà il fascismo non era né Medioevo né una riedizione dei “cento neri”, era un’esperienza completamente nuova. I comunisti ita-

liani sono i primi che si trovano a misurarsi con il fascismo, che è sì «dittatura terroristica aperta degli elementi più reazionari e più sciovinisti del capitale finanziario» (come poi dirà l'Internazionale), ma che si presenta anche con una caratteristica inedita, che è fondamentale per noi, cioè *ha presa di massa*; insomma il fascismo è un'organizzazione della passività delle masse, però è, al tempo stesso, un'organizzazione di massa. Solo anni più tardi, dall'Unione Sovietica, Togliatti analizzerà molto creativamente questo aspetto e dirà che, per esempio, il dopolavoro è una struttura fondamentale dell'organizzazione fascista, come il “sabato fascista” è un'organizzazione fondamentale, perché si trattava di organizzazioni pervasive capaci di organizzare ... la disorganizzazione delle masse, capaci cioè di organizzare, permanentemente ed efficacemente, la loro mancanza di autonomia politica.

E qui possiamo introdurre un altro concetto gramsciano: il concetto di “rivoluzione passiva”. È questa una definizione che Gramsci riprende dal giacobino meridionale (sconfitto) Vincenzo Cuoco (1770-1823), per indicare un processo per cui si verifica uno sconvolgimento dei moduli economici, produttivi, e quindi sociali, ma senza che si verifichi alcun protagonismo delle masse, anzi accentuando proprio la passività delle classe subalterne (sia detto fra parentesi: anche questo concetto gramsciano di “rivoluzione passiva” mi sembra che oggi ci potrebbe aiutare molto per capire il “berlusconismo” e la “rivoluzione capitalistica” legata a Maastricht e alla “seconda repubblica” autoritaria).

Come vedete, riuscire a capire cosa sia il fascismo, già negli anni '20, è un problema molto complicato. Come imposta Antonio Gramsci un tale problema? Direi che lo imposta da marxista, da leninista. Anzitutto Gramsci comprende (e spiega) che il fascismo non è affatto il Medioevo, non è un mero rigurgito del passato, e meno che mai è una parentesi inspiegabile (“l'invasione degli Hyksos”, così addirittura definirà il fascismo Croce nel dopoguerra, alludendo ad una realtà esterna, venuta da chissà dove e destinata a sparire senza lasciare traccia). Invece il fascismo non è affatto per l'Italia qualcosa di misterioso ed estraneo alla storia del paese, anzi Piero Gobetti giungerà a dire che il fascismo è “l'autobiografia della nazione”, per dire che esso era profondamente radicato nella nostra storia, anche se nella sua parte peggiore. Né si può dire che non si sa da dove il fascismo sia venuto: ancora Croce dirà dopo la guerra “...heri dicebamus” (ieri dicevamo), cercando di ripren-

dere il filo del dominio borghese sulla società italiana, come se il fascismo non ci fosse stato, o fosse durato una sola notte.

L'interpretazione di Gramsci è invece molto più dialettica ed è anche molto più drammatica. Che cosa è il fascismo? E la conseguenza di una *crisi catastrofica* (così scrive Gramsci) nel rapporto di forza tra le classi, cioè è il frutto del fatto che la borghesia non può *più* governare e il proletariato non sa *ancora* farlo. La borghesia non ha più margini per espandersi (e ciò è vero almeno a partire dalla prima guerra mondiale, secondo l'analisi leninista) e quindi non può più esercitare il potere in forma egemonica (democratica, potremmo tradurre, cioè con il consenso); però, siccome la crisi della borghesia non coincide affatto con la rivoluzione come pensavano i socialdemocratici, è questa stessa crisi borghese che, in mancanza di un intervento soggettivo del proletariato, si tramuta in un terribile contraccolpo reazionario. In altre parole: in mancanza della rivoluzione, della capacità del proletariato di trasformare la crisi in rivoluzione, il dominio della borghesia passa dalle forme liberali, dell'egemonia, alle forme della dittatura aperta, del dominio. Questo è il punto: ma se è così, allora superare il fascismo si può solo se si riesce ad attrezzare il proletariato ad attuare i suoi compiti storici, quelli che sono storicamente maturi, oggettivamente maturi, ma soggettivamente immaturi. È un po' il contrario di quando ci dicevano che in Italia "non si può fare la rivoluzione", per le cosiddette "condizioni oggettive". Gramsci, da leninista, pensa esattamente il contrario: dal 1914 in poi la rivoluzione proletaria è *oggettivamente* all'ordine del giorno di tutto il mondo, se essa non si realizza è perché c'è un ritardo *soggettivo*, cioè di organizzazione, di strategia, di coscienza da parte del proletariato e dei comunisti.

Scrivendo Gramsci già nel 1920, ben prima che si profilasse l'avvento della dittatura che, come sappiamo, è dell'ottobre del 1922: «La fase attuale della lotta di classe in Italia è la fase che precede: o la conquista del potere politico da parte del proletariato rivoluzionario per il passaggio a nuovi modi di produzione e di distribuzione che permettano una ripresa della produttività; o *una tremenda reazione* da parte della classe proprietaria e della casta governativa. Nessuna violenza sarà trascurata per soggiogare il proletariato industriale e agricolo a un lavoro servile: si cercherà di spezzare inesorabilmente gli organismi di lotta *politica* della classe operaia (Partito socialista) e di *incorporare* gli organismi di resi-

stenza economica (i sindacati e le cooperative) negli ingranaggi dello Stato borghese...»²¹.

E dunque una situazione storica da cui non si può tornare indietro, alla restaurazione del vecchio ordine borghese-liberale, e in cui non c'è una via intermedia: o tu riesci a cambiare il modo di produrre e distribuire (come dice Gramsci) oppure la crisi, economica innanzi tutto e poi sociale, è tale che ci sarà un tremendo contraccolpo della classe proprietaria. Scrive ancora Gramsci (ora dal carcere): «Nel mondo moderno l'equilibrio a prospettive catastrofiche non si verifica tra forze che in ultima analisi potrebbero fondersi e unificarsi, sia pure dopo un processo faticoso e sanguinoso, ma tra forze il cui contrasto è insanabile storicamente e anzi si approfondisce specialmente coll'avvento di forme cesaree [cioè dittatoriali, N.d.R.]. Tuttavia il cesarismo ha anche nel mondo moderno un certo margine, (...) perché una forma sociale ha “sempre” possibilità marginali di ulteriore sviluppo e sistemazione organizzativa e *specialmente se può contare sulla debolezza relativa della forza progressiva antagonista* (...) debolezza che occorre mantenere: perciò è detto che il cesarismo moderno più che militare è poliziesco.»²²

Tentiamo una “traduzione” di questo passo così denso (e reso così impervio dalla necessità di sfuggire alle censure dei carcerieri fascisti): lo scontro vero nel “mondo moderno” è quello fra borghesia e proletariato (“il cui contrasto è insanabile storicamente”), ed anzi tale scontro si aggrava tanto più quanto più la crisi diventa catastrofica, spingendo il potere borghese verso la dittatura (“forme cesaree”); tuttavia la dittatura non significa necessariamente la fine della borghesia, perché questa può sempre resistere e svilupparsi se può contare sulla “debolezza relativa” del proletariato; per questo il fascismo è una dittatura, prima che militare, poliziesca, nel senso che esso si fonda sulla “debolezza relativa della forza progressiva antagonista”, e tale debolezza deve essere mantenuta dal fascismo ad ogni costo, con la forza se necessario, ad esempio impedendo l'organizzazione autonoma dei sindacati (e sottolineo “autonoma”, perché il fascismo propone un'organizzazione dei sindacati *dentro* lo Stato); questo spiega perché quello che è davvero intollerabile per il fascismo è l'autonomia *politica* della classe, quindi il partito, quindi l'esistenza dei comunisti. E ancora: «Quando la crisi non trova questa soluzione organica, ma quella del capo carismatico, significa che esi-

ste un equilibrio statico (i cui fattori possono essere disparati, *ma in cui prevale l'im maturità delle forze progressive*) che nessun gruppo, né quello conservativo né quello progressivo, ha la forza necessaria alla vittoria e che anche il gruppo conservativo ha bisogno di un padrone (...) L'esercizio "normale" dell'egemonia sul terreno divenuto classico nel regime parlamentare, è caratterizzato dalla combinazione della forza e del consenso²³ (...) Nel periodo del dopoguerra, l'apparato egemonico si screpola e l'esercizio dell'egemonia diviene permanentemente difficile e aleatorio.»²⁴

Resta dunque, per la borghesia italiana, solo la forza, questo equilibrio che c'è sempre nel governo borghese tra forza e consenso si rompe, e paradossalmente proprio per la debolezza della borghesia italiana prevale solo l'aspetto della forza, della coercizione, della dittatura...

Allora, se tutto questo è vero, per battere il fascismo c'è un solo modo: si tratta di attrezzare la classe a dare uno sbocco progressivo alla crisi catastrofica che sconvolge la società capitalistica, ma per fare questo occorre superare la "debolezza relativa" del proletariato trasformandola invece in una nuova egemonia, si tratta di mettere soggettivamente la classe operaia in grado di assolvere al suo compito storico, l'esercizio del potere, che è oggettivamente maturo ed anzi necessario.

Tutto il lavoro politico che Gramsci svolge in carcere scrivendo i Quaderni cerca di assolvere a questi compiti.

4. II problema degli intellettuali

Per capire meglio come Gramsci ragiona torniamo alla lettera (già citata) del 19 marzo 1927 a Tania. Tatiana (Tania) Schucht è la cognata di Gramsci che lo accompagna anche nelle sue peregrinazioni carcerarie, tiene i rapporti con il mondo, lo assiste dal punto di vista pratico e soprattutto psicologico, fino poi a curare la sepoltura; ed è anche la persona che salva i Quaderni da un possibile sequestro della polizia fascista, poi torna in Unione Sovietica e muore durante la guerra; Tania Schucht è davvero un personaggio straordinario, senza cui non avremmo i Quaderni. Torniamo dunque alla lettera a Tania del 19 marzo 1927 che segna, come abbiamo visto, l'inizio, l'embrione dei Quaderni; è una lettera che a me sembra fondamentale, e che vi leggo:

«La mia vita trascorre sempre ugualmente monotona. Anche lo studiare è molto

più difficile di quanto non sembrerebbe. Ho ricevuto qualche libro e in verità leggo molto (più di un volume al giorno, oltre i giornali), ma non è a questo che mi riferisco; intendo altro. Sono assillato, è questo fenomeno proprio dei carcerati, penso) da questa idea: che bisognerebbe far qualcosa “für ewig” [= per sempre, N.d.R.], secondo una complessa concezione di Goethe, che ricordo aver tormentato molto il nostro Pascoli. Insomma, vorrei, secondo un piano prestabilito occuparmi intensamente e sistematicamente di qualche soggetto che mi assorbisse e centralizzasse la mia vita interiore. Ho pensato a quattro soggetti finora...»

E i quattro soggetti, come abbiamo già detto, sono di una novità, di un'originalità e di una spregiudicatezza assoluta e, almeno a prima vista, quasi pazzesca per un militante (anzi un Segretario generale!) del Partito comunista; li ripetiamo ancora: uno studio sugli intellettuali, uno studio di linguistica comparata, uno sul teatro di Pirandello e, infine, un altro sui romanzi d'appendice.

Ma ancora più sorprendente è la chiosa che Gramsci fa a questo elenco: «In fondo, a chi bene osservi, tra questi quattro argomenti *esiste omogeneità*: lo spirito popolare creativo, nelle sue diverse fasi e gradi di sviluppo, è alla base di essi in misura uguale.»²⁵

Che cosa intende dire Gramsci? Come può interessargli cercare nelle sue manifestazioni più disparate, nascoste, spurie, contraddittorie “lo spirito popolare creativo”? E lui stesso a fornirci la risposta, almeno a indicarci dove cercarla; perché la stessa lettera così prosegue: «Ricordi il rapidissimo e superficialissimo mio scritto sull'Italia meridionale e sulla importanza di B.Croce? Ebbene vorrei svolgere ampiamente la tesi che avevo allora abbozzato.»²⁶

Gramsci è qui davvero troppo modesto: il saggio di cui parla è in realtà un testo acutissimo e profondissimo (altro che «rapidissimo e superficialissimo»!), a cui ancora occorre tornare per capire qualcosa del Sud del nostro paese. Ma ciò che ora importa è che Gramsci stesso ci suggerisce non solo (per così dire) la “chiave” dei Quaderni, ma anche l'anello di congiunzione fra il Gramsci dirigente e il Gramsci del carcere; questa chiave è appunto il saggio intitolato *Alcuni temi della quistione meridionale*, uno scritto che Gramsci portava addosso inedito: al momento dell'arresto, e che riesce a passare nascosto dentro un giornale, in modo che la polizia non lo sequestri; verrà poi pubblicato all'estero su “Stato Operaio”, la rivista teorica del Pci in esilio, e sarà la prima cosa sua che viene ripubblicata in Italia da “Rinascita”, mentre ancora dura la guer-

ra di Liberazione. Davvero nella *Quistione meridionale* sembra esserci, in nuce, la problematica dei Quaderni. Occorre dunque leggere la *Quistione meridionale* per capire i Quaderni.

Gramsci compie in questo scritto un'analisi assolutamente originale e non economicista della società italiana che io provo a riassumere molto schematicamente: il Mezzogiorno d'Italia può essere definito "una grande disgregazione sociale", ciò assicura la passività delle masse del Sud e dunque, in ultima analisi, il potere della borghesia in Italia; questa grande disgregazione sociale però è *garantita* dal ruolo cruciale che svolgono gli intellettuali della piccola borghesia. Perché, essendo le masse contadine povere di propri elementi intellettuali, il ruolo decisivo di coscienza e di organizzazione lo dovrebbero svolgere gli intellettuali della piccola borghesia, cioè gli elementi organizzatori più vicini al popolo del Sud. In realtà, gli intellettuali della piccola borghesia meridionale guardano invece alla borghesia e al capitalismo settentrionale, attraverso la mediazione culturale e *politica* di Benedetto Croce. In altre parole: invece di legarsi alle masse, gli intellettuali del Sud voltano le spalle al proprio popolo, perché sono egemonizzati culturalmente da Benedetto Croce che, affermando e teorizzando la loro *autonomia* corporativa, li rende idealisti, somministra loro la cultura borghese nella sua forma contemporanea, li stacca stabilmente dal popolo del meridione e, invece, li subordina stabilmente al capitalismo settentrionale.

In questo senso, conclude Gramsci, Benedetto Croce svolge una funzione politica *reazionaria* decisiva, perché è l'elemento che costruisce il "blocco sociale" della borghesia, cioè che riesce a stringere attorno alla borghesia settentrionale le grandi masse degli intellettuali del meridione e, attraverso tale operazione, riesce anche a disarticolare in modo irreparabile il popolo del Mezzogiorno e ad impedire la creazione di un nuovo "blocco storico" a egemonia proletaria.²⁷ Vediamo in opera qui un'analisi straordinariamente creativa, nella quale si legano originalmente motivi economici e sociologici a motivi ideologici, filosofici, antropologici, e soprattutto la cultura svolge un ruolo politico decisivo. Allora che cosa bisogna fare per affermare una nuova egemonia? La classe operaia, per diventare autonoma ed egemone ha bisogno di dotarsi di *propri* intellettuali: questo è il punto decisivo. Però per poter fare questo bisogna anche ridefini-

re il concetto di intellettuale, e Gramsci si domanda: «Gli intellettuali sono un gruppo sociale [leggi: classe, N.d.R.] autonomo e indipendente, oppure ogni gruppo sociale [classe] ha una sua propria categoria specializzata di intellettuali?»

La soluzione che Gramsci fornisce di questo problema consiste nell'*allargare enormemente* il concetto di intellettuale, egli infatti arriva a dire che: «In qualsiasi lavoro fisico, anche il più meccanico e degradato, esiste un minimo di qualifica tecnica, cioè un minimo di attività intellettuale creatrice.»²⁸

Pensate che rovesciamento radicale c'è qui dell'idealismo! (cioè della cultura della borghesia tuttora largamente egemone, credo anche, ne siamo o meno consapevoli, al nostro interno). Per l'idealismo la cultura viene vista *in opposizione* al lavoro (intendo qui proprio il *lavoro produttivo*, non l'arte o il gioco) la cultura anzi è il non-lavoro e il lavoro è la non-cultura. Tutta la tradizione occidentale, da Platone in poi, è concorde su questo; Platone scrive: «Chi lavora con le mani tu lo chiamerai *banausos* [= artigiano] e lo disprezzerai, e disprezzerai lui e il suo mestiere, e non vorrai che tua figlia sposi suo figlio né che tuo figlio sposi sua figlia.»

C'è dunque, come vedete, quasi proprio uno stigma razzista nella divisione del lavoro, fondatrice della civiltà occidentale, e tanto più di quella capitalistica. Gramsci *rovescia* questo discorso, e osa dire che in ogni lavoro umano esiste una scintilla di attività intellettuale creatrice: mi sembra un rovesciamento di cui noi stessi (immersi come siamo nell'egemonia culturale idealista) stentiamo a trarre tutte le conseguenze (ad esempio nel campo della nostra politica scolastica) e forse perfino a capirne l'importanza.

«Nel mondo moderno l'educazione tecnica, strettamente legata al lavoro industriale anche il più primitivo o squalificato, deve formare la base del nuovo tipo di intellettuale.»²⁹

«Tutti gli uomini sono intellettuali (...) ma non tutti gli uomini hanno nella società la funzione di intellettuali...»³⁰

Inoltre anche il discorso sugli intellettuali si carica in Gramsci di una profonda visione storica (come avviene sempre in lui); e sulla base della sua ampia ricognizione storica, egli può distinguere fra due tipi di intellettuali: gli intellettuali che lui chiama "organici" e gli intellettuali che lui chiama "tradizionali". Che cosa sono gli "intellettuali organici"? Ogni

classe, nascendo sul terreno della produzione che gli è omogenea, crea, nel suo stesso produrre, dei suoi propri intellettuali, che fanno parte del suo ciclo produttivo, che sono connessi organicamente al suo modo di produzione. Pensate ai banchieri per la borghesia: essi sono i grandi intellettuali organici della borghesia, perché ne sono gli organizzatori, quelli che svolgono un ruolo organizzatore decisivo dentro il ciclo capitalistico (penso, a questo proposito, ad una bellissima lettera del massimo intellettuale borghese dell'Ottocento, Alessandro Manzoni, il quale spiega ad un giovane banchiere con vocazioni letterarie, il Cohen, la grande dignità *culturale* del lavoro bancario, di gran lunga più utile, e per Manzoni più consigliabile, del lavoro letterario). Lo stesso, viene da pensare, può succedere per il proletariato. E secondo me qui Gramsci ha in testa l'operaio dell'"Ordine Nuovo", cioè l'operaio ancora un po' artigiano e del tutto padrone del suo mestiere, l'operaio che, come abbiamo visto, sarebbe in grado di governare la fabbrica, e dunque il mondo. Quindi questi sono gli intellettuali organici, quelli che sono interni alla classe, prodotti dalla classe e connessi al modo di produzione caratteristico di ciascuna classe.

Gramsci, come vediamo, estende molto il concetto di intellettuale. L'intellettuale è il parroco, ma anche il farmacista, il maresciallo dei carabinieri, cioè tutti quelli che *svolgono il ruolo di organizzatori* rispetto ad una classe. E l'intellettuale, per la nostra classe, è il tecnico di fabbrica, l'operaio di fabbrica intelligente e maturo, ma è soprattutto il quadro sindacale e di partito, quello che, nato all'interno della classe, senza perdere rapporti con la sua classe, svolge un ruolo di organizzatore.

Poi esistono quelli che Gramsci chiama "intellettuali tradizionali". Che cosa vuol dire? Che è caratteristico della cultura avere dei tempi di sedimentazione molto lunghi, plurisecolari, per cui ogni intellettuale è sì in rapporto con la sua classe, in un asse di contemporaneità, ma è anche in rapporto verticale con gli intellettuali che l'hanno preceduto; Gramsci stesso fa l'esempio di Benedetto Croce che ha un rapporto assai stretto con Albertini, il "Corriere della Sera" e la Confindustria, ma che si sente anche, ed è, in una linea verticale, in rapporto con Platone, Bruno, Campanella, Vico e Francesco De Sanctis (per dire solo la tradizione di coloro che Croce "costruisce" come suoi predecessori). E allora succederà anche per la classe operaia quello che è già successo per la borghesia, cioè che essa si troverà "già fatti" (diciamo così, in modo un

po' sbrigativo) pronti sul ciglio della storia, gli intellettuali che le classi precedenti hanno prodotto, esattamente come è accaduto per la borghesia con gli intellettuali del feudalesimo.

Il compito di una classe che costruisce gli strumenti della propria egemonia è dunque duplice: da una parte bisogna produrre i propri intellettuali organici, dall'altra parte occorre anche assimilare gli intellettuali tradizionali. Quindi spetta anche alla classe operaia e al suo Partito un doppio compito: da un lato la produzione di suoi intellettuali di classe, legati alla classe, alla produzione; dall'altro l'egemonia politica sugli intellettuali tradizionali, che sono parecchi e importanti nella nostra società. E nota Gramsci (il passaggio è fondamentale) che sarà tanto più efficace il lavoro di assimilazione degli intellettuali tradizionali quanto più sarà sviluppato il lavoro di creazione di intellettuali organici del proletariato. Cioè quanto più tu avrai i tuoi intellettuali tanto più recupererai, per così dire, gli intellettuali tradizionali.

Apriamo una parentesi: l'intellettuale organico di cui parla Gramsci è *esattamente il contrario* del firmatario dei manifesti o dell'artista compagno che ti dà il quadro per la festa di "Liberazione" o che ti firma l'appello per la liberazione di qualcuno. Quello è semmai l'intellettuale tradizionale, che si schiera con la classe operaia senza, a ben vedere, mettere in questione il proprio essere intellettuale tradizionale. L'intellettuale organico è invece quello che bisogna creare, ed è appunto l'organizzatore della classe, il quadro nato nella classe stessa, possibilmente inserito nel lavoro produttivo (questo è lo *scandalo* che rende Gramsci incomprensibile per la cultura comunista degli anni del dopoguerra, e forse anche per noi), è uno inserito nel ciclo produttivo, che lavora, che *produce* (con le mani o con il cervello, anzi: *sempre* con tutt'e due), ma che svolge anche funzioni intellettuali rispetto alla sua classe.

La questione degli intellettuali è, come vedete, molto complessa, ma è anche (nell'impostazione gramsciana del problema della rivoluzione) assolutamente decisiva; tale questione è ricca di conseguenze importantissime anche per la scrittura dei Quaderni; perché? che cosa comporta questa impostazione del problema degli intellettuali che abbiamo tentato di descrivere sommariamente? Comporta che Gramsci in carcere si sforza di ricostruire una storia d'Italia che assolva ai due compiti che abbiamo appena ora individuato: da un lato produrre, favorire la crescita, la nascita, l'organizzazione, la diffusio-

ne degli intellettuali organici del proletariato; e dall'altro lato combattere l'egemonia di Benedetto Croce sugli intellettuali tradizionali, cercare di assimilarli al campo proletario sottraendoli all'egemonia politica della borghesia.

Per questo abbiamo detto che i Quaderni potrebbero essere intitolati (con espressione dello stesso Gramsci) "l'anti-Croce" Perché Gramsci capisce che Croce, nella cultura italiana del '900, è il punto più alto dell'egemonia borghese e quindi occorre anche battersi culturalmente contro di lui e sconfiggerlo, per sottrarre alla sua egemonia (cioè a quella della borghesia) decisivi settori di intellettualità.

5. La storia "integrale".

Alla ricerca dell'autonomia della classe

Forse a questo punto del nostro ragionamento sono diventati un po' più chiari (almeno spero) i motivi che spingono Gramsci a mettere al centro della sua ricerca quegli argomenti così "strani", come la linguistica, o i romanzi di appendice, o il folclore, ecc. «Ogni traccia di autonomia culturale della classe operaia e del popolo è della massima importanza per lo "storico integrale"». "Storico integrale", così Gramsci si definisce, pensando ad una storiografia marxista e comunista, cioè capace di vedere la storia (per così dire) "rotonda" e "intera", non in modo idealistico e solo "dall'alto". La storia che interessa a Gramsci, lo sappiamo, è quella « che riguarda gli uomini viventi (...) quanti più uomini è possibile, tutti gli uomini del mondo in quanto si uniscono tra loro in società e lavorano e lottano e migliorano se stessi...»³¹ ; ma altrove, nei Quaderni, scrive sulla storia una frase ancora più impegnativa ed affascinante: «Si può anche dire che la natura dell'uomo è la storia (...) se appunto si dà a storia il significato di divenire, in una *concordia discors*, che non parte dall'unità, ma ha in sé le ragioni di una unità possibile: perciò la natura umana non può ritrovarsi in nessun uomo particolare ma in tutta la storia del genere umano.»³² Che cosa vogliono dire, in concreto, queste affermazioni di principio? Per esempio che la storia delle classi subalterne (il folclore, il senso comune, il dialetto, etc.) tutto ciò che all'ottica borghese appare misero e trascurabile, adesso appare invece prezioso allo sguardo *dialettico* dello "storico integrale" che Gramsci propone; il folclore, per esempio, è *al tempo stesso* vergogna per le

classi dominanti (che riducono il popolo a folklore e a superstizione) ma anche gloria culturale per il popolo, perché esso contiene al suo interno una scintilla, un elemento di *autonomia culturale* del popolo, che si tratta di recuperare e sviluppare. Il “senso comune”, cioè quello che pensano normalmente le grandi masse, è per Gramsci “folklore filosofico”: anche il senso comune è tremendamente erroneo e insufficiente, però al suo interno c’è un embrione di filosofia, con cui noi dobbiamo entrare in rapporto. Lo stesso discorso vale per la letteratura d’appendice: uno schifo, certamente lo sappiamo tutti, però c’è qualcosa in essa per cui attira un settore della classe operaia (Gramsci qui si pone addirittura il problema delle donne, perché nella famiglia operaia in realtà era la donna che sceglieva il giornale da comprare, e preferiva il giornale che conteneva i romanzi d’appendice). Perché mai la classe operaia legge la letteratura d’appendice? si domanda Gramsci; e trova per esempio che nel *Conte di Montecristo* c’è l’elemento della vendetta, della *revanche*, c’è un uomo umiliato e tartassato dal potere che riesce a vendicarsi, a rifarsi, ed è forse qui l’elemento, il nucleo, di autonomia “di classe” che spiega il successo di un tale romanzo presso il popolo. E gli esempi potrebbero continuare. I comunisti devono entrare in rapporto con questo livello e, *al tempo stesso*, combatterlo, maturarlo.

Per il dialetto vale lo stesso ragionamento: certo che il dialetto va superato, perché rappresenta uno stato culturale arretrato, rappresenta il fatto che il popolo non sa parlare e non sa scrivere o sa parlare solo entro ambiti geograficamente assai limitati. Però attraverso il dialetto occorre passare, non è possibile scavalcarlo, non è possibile considerarlo pura negatività e ignoranza. Ed è quanto lo stesso Gramsci fa, in una serie di lettere pure molto importanti (e molto commoventi) quando parla alla sorella dei nipoti, e le spiega l’importanza di lasciare parlare in dialetto i bambini fino ad una certa età, perché in questo modo sviluppano la creatività, una padronanza linguistica; però al tempo stesso egli spinge perché studino e si impadroniscano pienamente dell’italiano, ecc.

È sempre la *dialettica* la parola chiave, anche se non direi che Gramsci è “dialettico” nel senso proprio di Hegel (ed anche di Marx)³³, piuttosto in lui opera una profonda intelligenza della *contraddizione* interna alle cose e della fecondità politica di tale intrinseca contradd-

dittorietà del reale: «Trovare l'identità sotto l'apparente differenziazione e contraddizione e trovare la sostanziale diversità sotto l'apparente identità, ecco la più essenziale qualità del critico delle idee e dello storico dello sviluppo sociale.»³⁴

La stessa operazione dialettica occorre fare per la storia. Gramsci studia per esempio Machiavelli e la nascita del moderno Stato assoluto in Europa, o il giacobinismo, si domanda che cosa fu, perché è fallito o non ha mai veramente attecchito in Italia, si interroga su che cosa è stato il Risorgimento, e come si manifestò l'egemonia vittoriosa della borghesia di Cavour; egli spiega come Vittorio Emanuele “teneva in tasca” Garibaldi (e dunque il Partito d'Azione), o in che senso Mazzini, il quale certo sembrava più “di sinistra”, era in realtà (spiega Gramsci) assai meno significativo, dal punto di vista dell'egemonia, dei moderati del Risorgimento. E al tempo stesso egli però va a cercare anche episodi come quelli di David Lazzaretti o di Bronte o di Pisacane, gli embrioni insufficienti di un'autonomia sconfitta, il Risorgimento che non ha vinto, che è stato sconfitto.

Per questo i Quaderni sono un grande affresco storico, politico, filosofico in cui l'interlocutore costante è Benedetto Croce, ma nel senso che è l'avversario da battere, non certo (come vedremo meglio più avanti) il maestro di cui rivendicare l'eredità.

6. La crisi fisica del 1931 e le “istruzioni” di Gramsci per la lettura dei Quaderni

Il 3 agosto del 1931 (come abbiamo visto) Gramsci era stato colpito da una drammatica crisi fisica e da una grave emottisi che durò parecchi giorni e lo lasciò a lungo debilitato; secondo Valentino Gerratana è questo un punto di svolta non solo della personale tragedia di Gramsci ma anche della vicenda intellettuale della composizione dei Quaderni, perché probabilmente Gramsci (che pure non si era mai fatto illusioni sulla durata della sua prigionia) si rende conto in quel momento che non uscirà vivo dal carcere di Mussolini, non solo, ma che non riuscirà nemmeno a portare a termine la grande impresa culturale e morale a cui aveva dedicato tutte le sue residue forze; in quel momento dunque si pone per lui (sia pure in modo implicito) il problema di organizzare per i futuri lettori i suoi Quaderni che certo resteranno incompiuti, e il suo lavoro diventa anche lotta contro il tempo di una vita che Gramsci

sente sfuggire. Non a caso si colloca a questa altezza cronologica (secondo Gerratana) l'inizio dei cosiddetti "Quaderni speciali" cioè tematici, su cui Gramsci ricopia e riorganizza i materiali accumulati in forma meno sistematica nel primo periodo del suo lavoro. Anche se la questione della precisa datazione della stesura dei Quaderni non può dirsi ancora risolta (ad esempio Giovanni Francioni avanza ipotesi in parte discordanti con quelle di Gerratana), non c'è dubbio che, se collocate in questa prospettiva, si caricano di un forte significato le "istruzioni" sul modo di leggere i Quaderni che Gramsci stesso scrive proprio in quel momento della sua vicenda personale e intellettuale; è come se noi potessimo trovare in quelle parole dei messaggi rivolti direttamente a noi, delle vere e proprie "istruzioni per l'uso" scritte da Gramsci per noi, per me e per te, i suoi postumi lettori.

Quelle che abbiamo definito "istruzioni per l'uso", in cinque punti, si leggono proprio all'inizio del Quaderno 8 (che, come si è visto, Gerratana data al novembre 1931), prima di un nuovo indice dell'intera sua ricerca, in parte già scritta ma in parte da riprogettare, che Gramsci sembra intitolare complessivamente: «Note sparse e appunti per una storia degli intellettuali italiani»; vi ricordate? era proprio questo il primo degli argomenti che Gramsci annunciava a Tania nella lettera-embrione dei Quaderni del 19 marzo 1927. Dunque che cosa ci scrive Gramsci? Come ci consiglia (o ci impone) di leggere l'opera sua? Ecco i cinque punti:

1°. Carattere provvisorio - di promemoria - di tali note e appunti; 2°. Da essi potranno risultare dei saggi indipendenti, non un lavoro organico d'insieme; 3°. Non può esserci ancora una distinzione tra la parte principale e quelle secondarie dell'esposizione, tra ciò che sarebbe il "testo" e ciò che dovrebbero essere le "note"; 4°. Si tratta spesso di affermazioni non controllate, che potrebbero dirsi di "prima approssimazione": qualcuna di esse nelle ulteriori ricerche potrebbe essere abbandonata e magari l'affermazione opposta potrebbe dimostrarsi quella esatta; 5°. Non deve fare una cattiva impressione la vastità e l'incertezza di limiti del tema, per le cose sopra dette: non ha affatto l'intenzione di compilare uno zibaldone farraginoso sugli intellettuali, una compilazione enciclopedica che voglia colmar tutte le lacune possibili e immaginabili."³⁵

All'inizio del Quaderno 11, uno di quelli dedicati alle questioni filo-

sofiche, che Gerratana data al 1932, Gramsci rivolge al suo lettore un'analogo avvertenza:

«Le note contenute in questo quaderno, come negli altri, sono state scritte a penna corrente, per segnare un rapido promemoria. Esse sono tutte da rivedere e controllare minutamente, perché contengono certamente inesattezze, falsi accostamenti, anacronismi. Scritte senza aver presenti i libri cui si accenna, è possibile che dopo il controllo, debbano essere radicalmente corrette perché proprio il contrario di ciò che è scritto risulti vero.»³⁶

A conferma che si tratta per Gramsci di un atteggiamento di fondo, si consideri che quest'avvertenza ricalca sostanzialmente una nota già presente nel Quaderno 4 (datato 1930) dedicata alla polemica con il materialismo volgare (cfr.: *Q 4*, p.438). Come vedete c'è in Gramsci una fortissima e profonda carica *antidogmatica*, che tuttavia non ha nulla a che fare con lo scetticismo borghese o il qualunquismo teorico; c'è qui piuttosto l'idea (appunto gramsciana) secondo cui la verità è rivoluzionaria e dunque non si può e non si deve rinunciare mai alla ricerca della verità.

7. Come furono letti i Quaderni e come leggerli oggi

Ma proprio questo aspetto di Gramsci (cioè la sua fortissima carica antidogmatica, il carattere aperto e sempre *in fieri* della sua ricerca) fu ciò che, per la forza delle cose e per l'ironia della storia, venne trascurato nel secondo dopoguerra, quando Gramsci fu pubblicato dal suo Partito ad opera, sostanzialmente, di Palmiro Togliatti.

Dopo la morte di Gramsci i suoi quaderni erano stati salvati fortunosamente (uscirono dal carcere mescolati ai suoi libri) e numerati accuratamente da Tania (è questa la numerazione in numeri romani che talvolta ancora si legge nelle edizioni), poi inviati alla famiglia a Mosca insieme agli effetti personali del nostro compagno. Da qui le prime fotografie degli scritti gramsciani raggiungono Togliatti e il centro del Partito italiano. Togliatti e Ambrogio Donini (un grande intellettuale comunista, che sarà fra i primi aderenti a Rifondazione Comunista) leggono per la prima volta, con comprensibile emozione, i Quaderni di Gramsci a Barcellona, durante l'ultima fase della disperata difesa della Repubblica spagnola, per notti intere, sotto i bombardamenti fascisti, e ne progettano immediatamente l'edizione. Ma poco dopo scoppia la guerra

mondiale, e quando i tedeschi giungono alle porte di Mosca i quaderni di Gramsci proseguono il loro viaggio avventuroso attraverso il “mondo grande e terribile” e vengono messi in salvo nell’estremo Oriente dell’Urss, ad Ufa capitale della Baskiria; torneranno in Italia (si dice) con Togliatti, nel 1944.

Già nel primo numero di “Rinascita” (1944) si parla di Gramsci e si pubblicano suoi scritti a mo’ di articoli di fondo, cioè come se si trattasse del più autorevole dirigente del Partito ed egli fosse ancora vivo, e già nell’aprile 1946 Felice Platone pubblica (sempre su “Rinascita”) la prima *Relazione sui Quaderni del carcere*, che preannuncia ed imposta la loro edizione.

I Quaderni vedono così la luce presso l’editore Einaudi, in sei volumi, a partire dal 1948 (già nel 1947 lo stesso Einaudi aveva pubblicato in volume le *Lettere* che vinsero il Premio Viareggio), ma suddivisi per argomento e limitando l’edizione alle stesure “definitive”, cioè ai testi cosiddetti “C” (frutto di una copiatura-riscrittura), oppure “B” (cioè presenti in una sola stesura). Restano inoltre inediti (e lo sono incredibilmente tuttora!) i quattro quaderni dedicati da Gramsci alle traduzioni. Penso che si possa attribuire a Togliatti ed a Felice Platone la cura della *editio princeps* einaudiana, anche se, significativamente, non compare nell’edizione il nome del curatore e il lavoro viene attribuito collettivamente ad una Commissione del C.C. del Pci.

Questi i titoli dei sei volumi dell’edizione Einaudi: 1. *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (1948); 2. *Gli intellettuali e l’organizzazione della cultura* (1949); 3. *Il Risorgimento* (1949); 4. *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno* (1949); 5. *Letteratura e vita nazionale* (1950), che comprende anche le *Cronache teatrali* pubblicate da Gramsci su “L’Avanti!”; 6. *Passato e presente* (1951), il volume più miscelaneo e vario, che comprende anche in appendice l’Indice dell’intera opera. L’operazione Gramsci, condotta da Togliatti, ci colpisce anche dal punto di vista strettamente culturale (tutti i Quaderni pubblicati ed offerti alla lettura in soli 4-5 anni, e di che anni si trattava per i comunisti italiani!) e tuttavia essa è ispirata, come tutto in Togliatti, da un’esigenza politica, così che alla luce della politica credo che la si debba studiare, comprendere e giudicare. Si potrebbe dire, sinteticamente, che pubblicando i Quaderni di Gramsci come li pubblicò, Palmiro Togliatti cercò di applicare ciò che lo stesso Gramsci nei Quaderni aveva teorizzato ed

insegnato, cioè condusse una straordinaria *lotta per l'egemonia*. In primo luogo Togliatti riafferma attraverso l'edizione di Gramsci la grande dignità, morale ed intellettuale, della posizione comunista, esercitando una grandissima influenza sui settori intellettuali più avanzati che si avvicinano proprio in quegli anni, per la prima volta, al movimento operaio ed al suo Partito; si verifica così (ripeto: per la prima volta nella storia nazionale) una *frattura organica* fra la direzione borghese e settori decisivi dell'intellettualità: molti degli intellettuali italiani più prestigiosi da Garin a Muscetta, da Guttuso a Manzù, da Visconti a Cantimori ad Argan (per non parlare dei più giovani maturati nel corso della lotta antifascista) guardano ora con simpatia al Pci o addirittura militano nelle sue fila. La pubblicistica (specie di destra) è adusa definire questi intellettuali firmatari di manifesti "intellettuali organici", dando un connotato negativo a questa espressione gramsciana: in realtà in termini gramsciani si tratta invece (come abbiamo visto) di "intellettuali tradizionali", ma, appunto, la loro conquista ed il loro spostamento a sinistra rappresenta per Gramsci uno dei compiti più importanti per il proletariato. "Una delle caratteristiche più rilevanti di ogni gruppo che si sviluppa verso il dominio è la sua lotta per l'assimilazione e la conquista ideologica degli intellettuali tradizionali, assimilazione e conquista che è tanto più rapida ed efficace quanto più il gruppo dato elabora simultaneamente i propri intellettuali organici".³⁷

Che tale "assimilazione e conquista" si verificasse, che una frattura duratura fra la parte migliore dell'intellettualità italiana ed il restaurato potere capitalistico-democristiano si manifestasse e poi si consolidasse, non erano affatto circostanze scontate, ce ne accorgiamo oggi nella nostra difficoltà ad organizzare "a sinistra" settori significativi di intellettuali; e, ad esempio, un tale processo non si verificò negli anni del dopoguerra in altri paesi europei in cui pure i comunisti avevano svolto un grande ruolo nella Resistenza (si pensi alla Francia).

In secondo luogo Togliatti fornisce, con il pensiero di Gramsci, al rifondato Pci una base ideologica *autonoma e nazionale*, profondamente radicata anche nella storia culturale della nazione italiana; è questo, in quel momento, un fattore prezioso, sia nei confronti delle forze reazionarie, che tendevano a presentare il Pci come "Partito di Mosca" negando la legittimità della sua presenza nella democrazia italiana, sia nei confronti della stessa direzione sovietica, verso la quale si pongono le

premesse della “via nazionale” al socialismo che lo stesso Togliatti avanzerà di lì a pochi anni.

In terzo luogo (e soprattutto) attraverso il pensiero di Gramsci Togliatti avvia uno straordinario processo di formazione-quadri per il nuovo Partito di massa, che conosce proprio in quegli anni il suo più grandioso incremento quantitativo di adesioni, di tessere (oltre che di voti). Le migliaia di quadri comunisti che si formano in pochissimi anni o mesi nel fuoco della lotta del dopoguerra sono (questi sì!) “intellettuali organici”: si tratta infatti di giovani, di ex partigiani, di operai d’avanguardia, di tecnici, di artigiani, di *leaders* naturali emersi dalle lotte di massa, dalle nuove organizzazioni di massa, dalle occupazioni delle terre, dagli “scioperi alla rovescia”, etc.; si tratta cioè di quadri provenienti dalla classe operaia e dal popolo che alla classe operaia ed al popolo intendono restare strettamente legati mentre leggono, studiano e si raffinanano culturalmente. Tutti questi compagni leggono anzitutto Gramsci (quello che noi ora possiamo definire il “Gramsci di Togliatti”), frequentano le scuole di Partito, si formano, adottano una metodologia di analisi, una capacità di studio, un nuovo linguaggio.

Tutto ciò forse non sarebbe stato possibile se Gramsci fosse stato pubblicato subito in modo “critico” ed integrale, seguendo la logica e la sintassi di ragionamento, così problematiche, dei Quaderni.

E tuttavia nella pubblicazione di Gramsci in quel modo, un po’ asseverativo e dogmatico, è anche molto ciò che, di Gramsci, va perduto o meglio “rimosso” (per dirla con il titolo di un recente ed importante libro di Arcangelo Leone De Castris, *Gramsci rimosso*, Roma, DataneWS, 1997). Nella costruzione da parte di Togliatti di ciò che fu definito “gramscianesimo” il pensiero di Gramsci veniva troppo spesso ridotto a repertorio per poche formulette mandate a memoria (“il nazionale-popolare”, “il Partito moderno Principe”, “l’intellettuale organico”, “egemonia versus dominio”, etc.), certo utili per infiorare discorsi e comizi ma non per orientare altre ricerche originali e creative (se ci riflettiamo: è una circostanza singolare, che ci deve colpire, il fatto che la *ricerca* di Gramsci sia rimasta del tutto priva di emuli e proscutori!). Inoltre, la stessa esigenza di contrastare sul suo terreno Benedetto Croce e l’egemonia ideologica della borghesia condusse a ripercorrerne la strada e quasi ad aderirvi, ad esempio reintroducendo nell’ordinamento dei volumi dell’edizione le distinzioni “disciplinari” (filosofia, storia,

letteratura, etc.) che Gramsci aveva invece di fatto sottoposto alla sua critica e che non sono affatto scontate né prive di conseguenze dal punto di vista ideologico. Andò perduto soprattutto l'*Anti-Croce*, invocato (ed anzi realizzato) da Gramsci, cioè lo sforzo grandioso di fare i conti con il massimo filosofo della borghesia italiana svelando la radice sociale classista del suo pensiero e contrastando, punto per punto, la sua articolata egemonia. Accadde anzi, per paradosso, che la proposta gramsciana dell'*Anti-Croce* fosse rovesciata nel suo contrario, cioè che lo stesso Gramsci fosse piuttosto letto come un *altro* Croce, e messo in linea di continuità con il pensiero crociano (si pensi solo alla rivendicata linea De Sanctis-Croce-Gramsci!), insomma utilizzato come un ponte per una riedizione aggiornata dell'egemonia dello storicismo idealistico sulla nostra cultura, anche su quella di sinistra. Con tutto ciò che di arretrato e provinciale (*culturalmente* provinciale e *politicamente* arretrato) quell'egemonia crociana ormai comportava: si pensi solo al rifiuto della scienza, alla condanna delle avanguardie artistiche, alla diffidenza verso la sociologia, la psicoanalisi, la linguistica, etc.

Qui il nostro discorso si farebbe però troppo complesso ed esulerebbe dai nostri limiti; mi permetto dunque di rinviare, per questo nesso di problemi, al mio lavoro sui *Quaderni del carcere*, in *Letteratura italiana. Le Opere*, diretta da A. Asor Rosa, vol. IV, *Il Novecento*, torno 2, *La ricerca letteraria*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 553-629 (ed in particolare alle pp.618-622: *Gramsci (e il "gramsciismo") fra Croce e Togliatti*).

Ma il rinvio d'obbligo è ai lavori di Arcangelo Leone de Castris, lo studioso comunista (e gramsciano) che più e meglio di ogni altro ha ricostruito questo punto cruciale e politicamente decisivo della necessità dell'"Arti-Croce".

Comunque, giunti a questo punto del nostro discorso, il vero passo da fare è uno solo: leggere direttamente Gramsci. A favorire tale lettura, anche dal punto di vista tecnico e informativo, sono dedicate le pagine che seguono (ma anche, a ben vedere, tutte quelle che precedono).

Bibliografia minima e orientamenti pratici per la lettura di Gramsci

1. Una premessa importante

Una premessa, che può sembrare banale ma non lo è affatto: occorre leggere *i Quaderni del carcere*, una delle opere fondamentali della cultura comunista e, più in generale, una delle opere fondamentali del Novecento italiano ed europeo.

Occorre leggerli tutti, leggerli direttamente, leggerli con curiosità e atteggiamento creativo, non solo per vedere cosa Gramsci scrive ma anche per capire come ragiona, come organizza la sua ricerca, come formula e cerca di risolvere i suoi problemi, che sono per tanta parte anche i nostri problemi, cioè i problemi della rivoluzione in Italia. (Sia detto fra parentesi: per questo motivo parleremo qui soprattutto dei *Quaderni*, anche se, naturalmente sono assai importanti anche le altre opere di Gramsci, del Gramsci dell'“Ordine Nuovo” e poi del Gramsci fondatore, o piuttosto “ri-fondatore” del PCd'I, di cui varrà la pena parlare in qualche altra occasione).

Se tu, mio giovane Lettore o mia giovane Lettrice, non condividi questa premessa, *evita di leggere quello che segue*, perderesti solo il tuo tempo inutilmente.

2. Una lettura “difficile” ma ne vale la pena

Se invece sei d'accordo con la premessa, allora sappi che ti accingi a fare una cosa *difficile*, ma molto importante, forse decisiva nella tua storia personale e nella tua formazione di comunista. D'altronde diceva Orazio (chi era costui?) che *nihil sine magno labore vita dedit mortalibus*, o qualcosa di simile, cioè che la vita non concede ai mortali nulla che non costi grande fatica. Sia chiaro: quando dico “difficile” non mi riferisco tanto alle difficoltà propriamente intellettuali e culturali: se non sei laureato/a e magari neppure diplomato/a, non ti devi assolutamente preoccupare, pensa anzi che Gramsci quando scriveva pensava soprattutto a te e a quelli come te, cioè all'avanguardia cosciente (in via di formazione) della classe operaia e del popolo, e che per costoro soprattutto scriveva e pensava, per metterli in grado di governare il mondo; ciò è tanto vero che ad un certo punto della sua scrittura carceraria Gramsci confesserà che la mancanza del contatto diretto e personale con i

membri della sua classe, con i suoi compagni, si tramuta per lui in una difficoltà teorica e conoscitiva, quasi in un'«impossibilità a pensare ed a scrivere, egli denuncia infatti la dolorosa mancanza della «impressione immediata, diretta, viva, della vita di Pietro, di Paolo, di Giovanni, di singole persone reali, senza capire i quali non si può neanche capire ciò che è universalizzato e generalizzato. (...) Mi manca proprio la sensazione molecolare: come potrei, anche sommariamente, percepire la vita del tutto complesso?»³⁸

Ma ciò significa che Gramsci non è mai *volutamente* oscuro e incomprensibile (come capita invece a tanti intellettuali borghesi): ammetterai che è questa una bella consolazione, che ripaga della piccola frustrazione che si prova quando non riusciamo a capire bene Gramsci. Così, se e dove la scrittura di Gramsci ti risulta difficile, sappi per certo che ciò accade perché lì lui sta parlando di cose obiettivamente difficili che non è gli stato possibile semplificare troppo senza correre il rischio di banalizzarle, cioè di scrivere sciocchezze (e lui non voleva che la sua classe si formasse leggendo banalità o sciocchezze, dato che, come ripeto, essa dovrà addirittura governare il mondo e fare una nuova storia). Comunque sappi che si oppongono alla tua lettura altre difficoltà che non dipendono affatto dal nostro povero Gramsci.

Anzitutto talvolta Gramsci è costretto ad usare delle metafore o delle perifrasi per sfuggire alla censura carceraria che egli sente incombere sulla sua scrittura; così (come abbiamo già visto) quando leggi “gruppo sociale” devi intendere “classe”, quando leggi “il fondatore della filosofia della prassi” vuol dire Marx, “Ilic” sta per Lenin, “Bronstein” per Trotzky, e così via (non a caso l'edizione Togliatti-Platone di cui abbiamo parlato recava una specie di “chiave”, con la spiegazione/traduzione dei termini usati da Gramsci per sfuggire alla censura). Più seria di questa mi sembra la difficoltà seguente: è difficile, e anche un po' costoso, procurarsi i *Quaderni*; se militi in un Partito della Rifondazione Comunista degno di questo nome (che dunque considera la cultura comunista e la formazione dei suoi militanti una cosa importante e seria) dovresti trovarne una copia presso il tuo Circolo o, almeno, presso la tua Federazione; se invece, per malaugurata ipotesi, non siamo ancora degni del nostro nome, allora rivolgiti a qualsiasi pubblica Biblioteca, Comunale, di quartiere, di scuola o di Università (sappi che tutte, senza eccezione, sono pagate dai lavoratori con il loro lavoro e le loro tasse, e

che dunque tu li sei a casa tua: hai tutto il diritto di entrarvi, di pretendere di essere aiutato dal personale che è pagato per questo, di chiedere i libri che ti interessano e di leggerli gratis e con tutta comodità). In generale è sempre meglio leggere in Biblioteca che a casa, perché anche nella più scafessa Biblioteca pubblica ci sono di solito più libri che nelle migliori biblioteche casalinghe, e perché cercando un libro capita di trovarne (e di leggerne) anche altri che non si conoscevano, e così si impara di più e meglio.

3. L'edizione critica di Valentino Gerratana

Se invece vuoi proprio il “tuo Gramsci”, cioè una copia dei Quaderni da tenere presso di te, e magari da leggere anche la notte o la domenica (e perfino da annotare e da sottolineare, cosa che per ottime ragioni è *assolutamente proibito* fare con i libri delle Biblioteche), beh, allora ti devi procurare una copia dei *Quaderni del carcere*; più precisamente ti devi procurare l'opera da cui noi stessi abbiamo finora tratto le citazioni: A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, 4 volumi, Torino, Einaudi, 1975 (ce n'è anche un'edizione 1977, sempre presso Einaudi, nella collana più bella e più costosa nella NUE, quei libri dalle copertine bianche con le striscette rosse); con circa 100.000 lire di spesa (non so gli ultimi aggiornamenti dei prezzi) dovresti cavartela. È molto difficile, ma non impossibile, trovare questi libri nel mercato dell'usato.

Solo questa edizione è integrale e critica, cioè pubblica il testo dei Quaderni come lo ha effettivamente scritto Gramsci, e pubblica anche le diverse stesure dei testi (i testi A, B, C di cui abbiamo parlato nel capitolo 2 par. 2). Volendo essere più analitici, i 4 volumi sono così organizzati: il I volume contiene i Quaderni 1-5, scritti dal 1929 al 1933, il II volume contiene i Quaderni 6-11, scritti dal 1930 al 1933, il III volume contiene i Quaderni 12-29, scritti dal 1932 al 1935; il IV volume è invece interamente dedicato al cosiddetto “apparato”, cioè contiene la *Descrizione dei Quaderni*, le *Note al testo* (una cosa molto importante e su cui torneremo), un *Indice* delle opere citate nei Quaderni, un elenco completo dei Libri e opuscoli del fondo Gramsci non citati nei Quaderni, e infine due utili “strumenti di lavoro” per tutti noi, un *Indice per argomenti* e un *Indice dei nomi*; fra questi due c'è anche una *Tavola delle Concordanze*, fra l'edizione critica e la prima edizione Togliatti-Platone

(di cui abbiamo parlato nel capitolo 2.7), ciò permette di sapere in quale preciso luogo si trovava effettivamente nei Quaderni manoscritti da Gramsci ogni brano che la prima edizione ha invece raggruppato per argomento, e permette anche di controllare se ci sono state modifiche e quali (il controllo l'ho già fatto io e ti posso assicurare che, tranne qualche isolato paragrafo non essenziale, praticamente non ci sono state censure, checché ne dicano certi anticomunisti; ma se vuoi controllare anche tu di persona sappi che questo è un lavoro sempre interessante ed utile).

Abbiamo fatto cenno alle note: la loro lettura non può essere (io penso) saltata, perché Gramsci cita cose, fatti e persone che spesso non conosciamo e dunque la lettura delle note è utilissima, per non dire indispensabile, e lo è tanto più quanto meno specialista è il Lettore/Lettrice. E qui c'è un'altra, seria, difficoltà: intanto perché le note stanno in un volume diverso dal testo a cui si riferiscono, così che bisogna tenere aperti sul tavolo due libri contemporaneamente. Ma c'è di peggio: poiché la nota viene messa in corrispondenza della prima stesura di Gramsci, succede che se noi stiamo leggendo una sua riscrittura (cioè un "testo C") allora dobbiamo risalire da quel "testo C" alla prima stesura ("testo A") e da questo alla sua nota, cioè dobbiamo tenere aperti ben tre luoghi diversi dei nostri volumi! Se questo ti sembra ancora troppo poco, allora sappi che il rinvio interno fra i testi non è fatto con il normale numero della pagina dell'edizione, quella insomma che si trova stampata in alto su ciascuna pagina (sarebbe troppo facile!), bensì sulla base della pagina del "Quaderno" originale di Gramsci, cioè di un numeretto che viene riportato, in carattere più piccolo, sui margini esterni delle pagine dell'edizione. Può essere davvero un po' scomodo, ma con un sapiente uso di cartoline segnalibro (e molta... santa pazienza) neppure questo è un lavoro impossibile. (Certo è, benigni Lettore e Lettrice, che alla vostra generazione dedita agli ipertesti informatici verrebbe davvero voglia di avere a disposizione un'edizione di Gramsci "ipertestuale", che permetta di "cliccare" da qualsiasi luogo verso la stesura precedente o verso la nota che ci serve, o la riproduzione dell'autografo, o quant'altro; ma l'edizione informatica dei *Quaderni*, annunciata da tempo, mentre scrivo ancora non ha visto la luce...La farai tu che ora mi leggi?).

In quale ordine, con quale successione, leggere i *Quaderni*? Qui le pro-

poste divergono: c'è chi propone di cominciare dalle "cose facili", chi dalle "cose fondamentali", ma poi diventa difficile accordarsi su che cosa significhi "facile" o "fondamentale". Il mio parere personalissimo è che sarebbe bene leggere i Quaderni a cominciare... dall'inizio e procedendo via via verso la fine. La cosa, lo ammetto, non è molto originale, però è meno ovvia di quanto potrebbe sembrare, perché proprio i primi Quaderni sono quelli che presentano tre "difetti", o piuttosto, inconvenienti: a) sono i più densi, quelli in cui Gramsci concentra un sacco di idee che gli ribollivano nella mente e che non aveva ancora potuto organizzare (dunque risultano un po' incasinati alla lettura); b) sono spesso fatti di "appunti" un po' affrettati, messi sulla carta per non perdere l'idea che gli veniva in mente e per non smarrire gli stimoli provenienti dalle letture accumulate nel periodo in cui non gli era stato permesso di scrivere sistematicamente (cioè dal 1926 al 1929!); c) proprio i primi Quaderni sono quelli più rielaborati successivamente, cioè sono "testi A", di cui esistono altrove, più avanti nel tempo, altre e diverse stesure da parte dello stesso Gramsci, e insomma, secondo la terminologia proposta dal Gerratana, quegli stessi "testi A" sono diventati "testi C" (ma, in quanto "testi A", gran parte dei primi Quaderni sono pubblicati da Gerratana con un carattere tipografico più piccolo).

Però questo significa anche che, se si superano queste difficoltà iniziali, si entra immediatamente nel cuore stesso dell'opera, perché gran parte dei temi affrontati nel corso di tutti i *Quaderni* li troviamo, come *in nuce*, nei primi, a cominciare dallo splendido "Primo quaderno" (intitolato così dallo stesso Gramsci) del 1929-30. Certo, il massimo della "sciccheria" (ed anche dell'efficacia) consisterebbe nel "seguire" il lavoro (ed il pensiero stesso) di Gramsci, procedendo nel modo seguente: dopo avere letto un "testo A" (e le relative note editoriali nel IV volume) si potrebbe/dovrebbe andare a leggere quello stesso testo nella sua ri-elaborazione, cioè come è stato riscritto da Gramsci in "testo C" (alla fine di ogni paragrafo, in corpo piccolo, a sinistra, Gerratana rinvia al luogo della eventuale riscrittura, così facilitando molto questo tipo di lettura). Forse è troppo difficile ma, ripeto, se si riuscisse a leggere così i *Quaderni* (magari in un piccolo gruppo seminariale autogestito) si otterrebbe l'importante risultato di vedere come Gramsci ragiona, come rielabora, come

”ci ripensa” sopra, se e come cambia idea e perché, se c’è un rapporto fra le modifiche che egli apporta e l’evoluzione della situazione politica e personale, etc. Ma forse è davvero un tipo di lettura troppo complicato (e non a caso, che io sappia, nessuno l’ha finora fatta sistematicamente); ed allora la cosa più sensata è davvero cominciare a leggere, molto semplicemente, dall’inizio e procedere pian piano in avanti; e tanto meglio se, da un certo punto in poi, comincerai ad avvertire la piacevole sensazione di ... avere già letto da qualche parte quelle parole o quei concetti (sarà anzi un buon segno!).

In ogni caso può essere molto utile tenere presenti i diversi ”Indici” o ”Sommary” che Gramsci viene via via elaborando e proponendo a se stesso (e mi permetto, per questo aspetto, a rinviare al paragrafo *Struttura* del mio lavoro einaudiano del 1996, alle pp. 568-585): in questo modo ci si orienta molto meglio, si capisce che cosa Gramsci cercava di scrivere in quel momento, quale progetto aveva in testa, e così via, e le singole note forse non ti sembreranno più sconnesse fra loro e casuali.

4. L’edizione Togliatti-Platone

Nell’ultimo capitolo abbiamo parlato dell’edizione dei *Quaderni* che abbiamo definito Togliatti-Platone, quella insomma tematica, per argomenti che vide la luce fra la fine degli anni Quaranta e l’inizio degli anni Cinquanta. È quello il Gramsci su cui si sono formate almeno due generazioni di comunisti (che non sono però la tua generazione). La stessa edizione è stata pubblicata dagli Editori Riuniti in un formato molto economico. Detto della superiorità dell’edizione critica di Gerratana (e dunque dell’obbligo culturale e politico di leggere oggi Gramsci in quella edizione) non bisogna però nascondersi i grandi meriti dell’edizione Togliatti-Platone; insomma, *fili mi*, se riesci a trovarla sulle bancarelle, o fra i libri di un tuo nonno sessantottino, o addirittura nella bibliotechina del tuo Circolo, guardala con rispetto e con amore e, magari, leggila (se poi si tratta addirittura della *princeps* einaudiana, cioè dei volumi intonsi con la copertina grigia e quella carta un po’ giallina e spessa, allora si tratta anche dal punto di vista della bibliofilia di libri bellissimi!).

L’edizione Togliatti-Platone ha (secondo chi scrive) alcuni importanti difetti ma ha anche molti pregi, soprattutto di leggibilità: è assai comodo trovare raggruppati per grandi argomenti unificanti gli

appunti e le note di Gramsci. Se proprio vuoi leggere *solo* quello che Gramsci scrive sul Risorgimento, o sulla letteratura, o su Machiavelli e la teoria dello Stato (già per Benedetto Croce il discorso, a mio parere, non vale più, perché il tema è troppo diffuso e non è circoscrivibile), puoi dunque trovare ancora molto utile quell'edizione, magari confrontandola poi con quella critica di Gerratana.

Pensando all'utilità pratica di avere un Gramsci organizzato (e un po' pre-digerito) per materie non mi riferisco solo ai macro-raggruppamenti che danno il titolo ai volumi dell'edizione Togliatti-Platone, mi riferisco anche ad un utile *Indice delle materie dei Quaderni del carcere* che puoi trovare nel volume *Passato e presente* (l'ultimo di quell'edizione) alle pp. 235-273; benché anche in questo caso sia migliore, ma meno maneggevole, il già citato "Indice degli argomenti" che si trova nel IV volume dell'edizione Gerratana, alle pp. 3161-3270. Ti confido questi segreti, cioè l'esistenza di queste *utilities*, carissimo Lettore o carissima Lettrice, per sottolineare che anche i *Quaderni*, come tutte le opere molto importanti, possono essere utilmente "consultati", cioè letti in modo molto mirato per una tua ricerca o per una tua curiosità; ma tu in cambio di queste confidenze promettimi che non userai mai questi "Indici" delle materie o degli argomenti per tirare fuori qualche citazione isolata di Gramsci, utile ad infiorare un tuo scritto o un tuo comizio, senza leggere "il resto": sarebbe questo un uso neo-capitalistico e berlusconiano di Gramsci che lo avrebbe fatto molto incazzare in quanto atteggiamento "lorianesco" ed anche un po' "brescianesco" (consulta gli "Indici" testé citati, *ad vocem*, se ancora non sai chi erano, per Gramsci, Achille Loria e padre Bresciani e quali difetti inveterati della nostra tradizione essi simboleggiavano ai suoi occhi).

5. Antologie e nuove edizioni

Il problema di come leggere e far leggere Gramsci è stato riproposto, proprio in occasione dell'anno sesto decennale della sua morte, da alcuni "gramscisti" della nuova generazione. Più precisamente il problema era (e forse è tuttora) di come coniugare il rigore filologico consentito (ma dunque reso obbligatorio) dall'edizione Gerratana con una leggibilità almeno paragonabile a quella già raggiunta dall'edizione Togliatti-Platone.

Senza alcuna pretesa di esaustività (ed anzi confessando apertamente la

parzialità e, forse, la tendenziosità politica di queste segnalazioni) mi limito a citare due antologie, che permettono finalmente di sostituire l'antologia gramsciana "classica" ormai introvabile e un po' invecchiata: A. Gramsci, *Scritti politici*, a cura di Paolo Spriano, Roma, Editori Riuniti, 1967; le due nuove antologie che segnaliamo sono: A. Gramsci, *Le opere*, a cura di Antonio A. Santucci, con una lettera di Valentino Gerratana, Roma, Editori Riuniti, 1997, pp. XIV+447; e A. Gramsci, *Filosofia e politica. Antologia dei Quaderni del carcere*, a cura di Franco Consiglio e Fabio Frosini, Firenze, La Nuova Italia, 1997, pp. LXXXVI+294.

Si tratta, a mio parere, di due opere davvero eccellenti che si raccomandano per differenti motivi.

L'antologia di Antonio Santucci (il quale, non dimentichiamolo, è anche il curatore dell'ultima e migliore edizione delle *Lettere dal carcere*, Palermo, Sellerio, 1996) non si limita ai *Quaderni del carcere*, a cui sono dedicate comunque oltre la metà delle pagine, ma consente di gettare lo sguardo su tutto Gramsci: dagli scritti "giovanili" sul "Grido del popolo", a quelli su "L'Avanti!", a quelli (davvero importantissimi) su "L'Ordine Nuovo". In particolare Santucci pubblica integralmente *Alcuni temi della questione meridionale*, lo scritto importantissimo del 1926 che (come abbiamo detto *supra*, cfr. il cap. 2.4.) può essere letto come una sorta di "cerniera" fra il Gramsci segretario del PCd'I ed il Gramsci del carcere.

Dunque dall'antologia di Santucci che promette di proseguire con altri volumi (ad esempio restano del tutto fuori da questo primo volume le *Lettere*) si può proficuamente partire per avere uno sguardo politico d'insieme sul nostro rivoluzionario sardo. La sobrietà dell'apparato delle note conferma questo intento giustamente divulgativo del lavoro di Santucci.

Assai diversa è l'impostazione dell'antologia di Consiglio e Frosini: intanto essa è tematica, riguarda cioè in questo primo volume solo gli scritti filosofico-politici dei *Quaderni* (ed anche in questo caso si aspettano con impazienza gli altri volumi). Ma soprattutto si tenta qui per la prima volta di seguire, analiticamente e approfonditamente, lo svolgimento del pensiero gramsciano, considerando anche le stesure "A" e non solo quelle "C", secondo una promettente impostazione di ricerca promossa in particolare da Giorgio Baratta, lo studioso che anima e

coordina la “Sezione italiana” della “International Gramsci Society”. Ciò significa che il lavoro di Consiglio e Frosini è assai analitico e, senza dare alcun significato negativo a questo aggettivo, specialistico (e sia l'importante *Introduzione*, sia l'apparato delle note, sia la *Notizia bibliografica* confermano pienamente questa intenzione).

Si veda anche (per i problemi dell'economia) a cura degli stessi F. Consiglio e F. Frosini, A. Gramsci, *Scritti di economia politica*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1994; resta indispensabile, per conoscere la posizione di Gramsci sui problemi della pedagogia e della scuola, l'antologia curata da Mario Alighiero Manacorda, *L'alternativa pedagogica*, Firenze, La Nuova Italia,

Fra le iniziative più incoraggianti è l'inaugurazione di una nuova collana interamente dedicata a studi gramsciani presso l'editore Gamberetti di Roma; si intitola “Per Gramsci” ed è diretta da Giorgio Baratta, Eric Hobsbawm, Domenico Losurdo, Gerardo Marotta, Edoardo Sanguineti. La collana è inaugurata dall'importante volume di D. Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al “comunismo critico”*, Roma, Gamberetti, 1997, pp. 259.

6. Bibliografie e Introduzioni

A proposito di Bibliografie: esiste per Gramsci (come accade solo per pochi grandissimi Autori) una imponente rassegna sistematica di tutto ciò che si è pubblicato di/su Gramsci nel mondo, promossa (anche questo ci pare significativo) da uno studioso americano; si tratta di: *Bibliografia gramsciana 1922-1988*, by John Cammett, Roma, Editori Riuniti, 1991, e del suo aggiornamento: *Bibliografia gramsciana. Supplement updated to 1993*, by J. Cammett e M.L. Righi, Roma, Fondazione Istituto Gramsci, 1995. Rimando dunque chiunque sia interessato a ricerche sistematiche a questi preziosi strumenti. Più maneggevole, ma non meno utile per ricostruire una storia della discussione intorno a Gramsci: G. Liguori (a cura di), *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Roma, Editori Riuniti, 1996; una visione d'insieme su Gramsci, accurata quanto convincente, è fornita da M. Paladini Musitelli, *Introduzione a Gramsci*, Roma-Bari, Laterza, 1996.

Non si deve dimenticare un volumetto prodotto direttamente dai giovani di Rifondazione Comunista: è intitolato *Per Gramsci*, Roma, Collana Gio.Co., 1997; in appendice a quel libretto si veda anche una Biblio-

grafia utile per orientarsi, ad essa rimando senz'altro chi voglia un elenco meno smilzo e meno tendenzioso di titoli da leggere. Questo volumetto, ne sono assolutamente certo, puoi trovarlo presso tutti i Circoli di Rifondazione! (O no?).

Ma forse la migliore (e certo la più accessibile) monografia che ha visto la luce nel corso del sesto decennale della morte di Gramsci, è quella dovuta ad un nostro compagno, attualmente Segretario della Federazione di Ancona (lo sottolineo qui perché Gramsci sarebbe stato molto contento che un quadro dirigente del suo Partito trovi anche il tempo per fare ricerca storica, studiare e scrivere un'opera importante): R. Giacomini, *Antonio Gramsci*, numero monografico de "Il Calendario del Popolo", rivista mensile di cultura diretta da Franco Della Peruta, a. LIII, n. 609 (maggio 1997), pp. 64, L. 5.000; si vedano in quel fascicolo anche l'utilissima cronologia della vita di Gramsci, l'elenco delle sue Opere, un "Lessico gramsciano" e un affascinante apparato di illustrazioni, insomma le caratteristiche consuete che rendono del tutto unica, nel panorama editoriale italiano, l'impresa dell'editore comunista Nicola Teti.

Come abbiamo già detto, la riflessione gramsciana di Arcangelo Leone de Castris ha rappresentato un punto di partenza obbligato per un'interpretazione modernamente comunista di Gramsci; fra i suoi libri sull'argomento (ma innumerevoli sono i suoi saggi, articoli ed interventi più militanti) si vedano in particolare: A. Leone De Castris, *Egemonia e fascismo. Il problema degli intellettuali negli anni Trenta*, Bologna, Il Mulino, 1981; e ID., *Estetica e politica. Croce e Gramsci*, Milano, Franco Angeli, 1989 (davvero importanti le pp. 11-105 a proposito della duratura fondazione dell'idealismo sull'"estetica"). E poi ancora, sul peculiare marxismo italiano: ID., *L'anima e la classe. Ideologie letterarie degli anni sessanta*, Bari, De Donato, 1972; *Critica ideologia società*, nel volume di Aa.Vv. (da lui stesso curato), *Critica politica e ideologia letteraria. Dall'estetica del realismo alla scienza sociale 1945-1970*, Bari, De Donato, 1973, pp.7-47. Il già citato volume di A. Leone De Castris, *Gramsci rimosso*, Roma, Datanews, 1997 (L. 18.000) ripubblica anche alcuni dei saggi più importanti tratti dai precedenti libri del 1981 e del 1989.

Note

1. Cfr. A. Gramsci, *Le opere*, a cura di Antonio A. Santucci, Roma, Editori Riuniti, 1997, pp.9-10; cfr. anche: ID, *Lettere dal carcere 1926-1937*, a cura dello stesso Santucci, Palermo, Sellerio, 1996, pp.148-9.
2. A. Gramsci, *Gli avvenimenti del 2-3 dicembre*, in “L’Ordine Nuovo”, a. I, n. 29, 6-13 dicembre 1919 (non firmato), ora in ID, *L’Ordine Nuovo 1919.1920*, Torino, Einaudi, 1955, pp.61-62.
3. Cfr.: A. Gramsci, *Lettere 1908-1926*, a cura di A.A.Santucci, Torino, Einaudi, 1992.
4. A. Gramsci *Pietà per la scienza del prof. Loria* in “Avanti!” 16 dicembre 1915, ora in ID, *Le opere*, cit. p. 11.
5. A. Gramsci, *La rivoluzione contro il Capitale* in “L’Avanti!” 24 dicembre 1917, ora in ID, *Le opere*, cit., p. 43.
6. A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di S. Caprioglio e E. Fubini Torino, Einaudi, 1965, p.895; (d’ora in poi citeremo le lettere da quest’edizione abbreviandola con la sigla *LC*).
7. V.I. Lenin, *Che fare?*, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 51 (si noti che nello stesso luogo Lenin definisce “profondamente giuste” le posizioni di Kautsky sul problema del Partito). Su questi problemi, cfr. le anticipatrici posizioni di Lucio Libertini in L. Libertini-R. Panzieri, *Tredici tesi sulla questione del partito di classe*, in “Mondo Operaio”, nov-dic. 1958; ed anche: R. Mordenti, *A proposito del Partito*, in “Marxismo oggi”, a.VI, n. 2 (ottobre 1993), pp. 189-208.
8. L’accusa è evidentemente contraddittoria perché o si è “spontaneista” o “volontarista” cioè o si segue la spontaneità oppure la si forza volontaristicamente, ma non è possibile (argomenta giustamente Gramsci) commettere i due errori contemporaneamente.
9. Quest’affermazione è molto importante: come vedremo meglio più avanti, anche gli operai, secondo Gramsci, sono “intellettuali” anche se non svolgono la funzione sociale di intellettuali, essi hanno quindi “frammenti di concezione del mondo”, cioè sono portatori di una cultura.
10. Per “teoria moderna” Gramsci intende qui il marxismo-leninismo, ma non può usare questa espressione scrivendo dal carcere fascista.
11. Queste citazioni, come tutte quelle dai Quaderni, che seguiranno, sono tratte da: A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell’Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, 4 volumi, Torino, Einaudi, 1975. Citeremo con l’abbreviazione “*Q*” il numero del quaderno gramsciano, seguito dal numero delle pagine di questa edizione; in questo caso abbiamo citato da *Q* 2, pp. 330-331.
12. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., vol. IV, pp. 2367-2442.
13. *LC*, cit., pp. 58-59.
14. *QI*, p. 5.
15. *LC*, p. 454.
16. «Carissima Tatiana, ti ho accennato la volta scorsa ad una certa indisposizione

che mi tormentava. Te la voglio oggi descrivere il più oggettivamente possibile e con tutti quei particolari che mi sembrano essenziali. Incominciò così: all'una del mattino del 3 agosto, proprio 15 giorni fa, ebbi uno sbocco di sangue all'improvviso...» (*LC*, p. 464).

17. *LC*, p.459.

18. *LC*, p.460.

19. «Ma la crisi seguita poco dopo, nella notte del 3 agosto, diventa una nuova sferzata che riaccelera il ritmo di lavoro seguito fino a quel momento» (V. Gerratana, Prefazione, cit., p. XXV).

20. *Q* 8, pp. 936-37; (le lettere dell'alfabeto, fra parentesi tonde, sono aggiunte da noi per favorire la lettura).

21. A.Gramsci *Per un rinnovamento del Partito Socialista*, in "L'Ordine Nuovo", 8 maggio 1920 (ora in :ID, *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, cit., p.117). Le sottolineature, qui come nei brani seguenti, sono nostre.

22. *Q* 13, p. 1622.

23. Si noti che per Gramsci anche nel regime liberale e parlamentare c'è dunque sia la "forza" che il "consenso", ma in proporzioni, appunto "normali", mentre nella dittatura la "forza" si esprime in forma (per così dire) pura e assoluta.

24. *Q* 13, pp. 1604, 1638.

25. *LC*, pp. 58-59.

26. *LC*, p. 58.

27. Ma il saggio di Gramsci è da leggere integralmente: lo si trova ora in A.-Gramsci, *Le opere*, cit., pp. 179-204.

28. *Q* 12, p. 1516.

29. *Q* 12, p.1551, *QA*, p. 51.

30. *Q*12,p.1516.

31. *LC*, p.895 (cfr. anche *supra*, cap. 1.4).

32. *Q* 7, p.885.

33. Se non temessi di avventurarmi in un terreno complicatissimo e sdruciolevole, direi che Gramsci è semmai "dialettico" al modo di Mao; ma non è questa la sede per aprire una simile questione.

34. *Q* 1, pp. 43-44.

35. *Q* 8, p. 935.

36. *Q* 11, p. 1365.

37. *Q* 12, p. 1517.

38. *LC*, p. 235-236.

Complessità sociale, involuzione politica e nuovo bonapartismo*
di Giuseppe Prestipino

Gramsci reinterpreta e traduce originalmente il Marx della *Prefazione* del 1859 (l'anno in cui vide la luce *L'origine delle specie* di Darwin), facendo propri «1°) il principio che ‘nessuna società si pone dei compiti per la cui soluzione non esistano già le condizioni necessarie e sufficienti’ [o esse non siano in corso di sviluppo e di apparizione], e 2°) che ‘nessuna società cade se prima non ha svolto tutte le forme di vita che sono implicite nei suoi rapporti’»¹. Con Marx e con Gramsci si può aggiungere al primo punto: tra le condizioni necessarie per il nuovo è essenziale la *coscienza* di classe, la «classe per sé». E al secondo punto si aggiunga che, tra le forme di vita alimentate dalla vecchia società, vi sono quelle *mentali*, cioè le forme di coscienza illusoria che la società in sfacelo è tuttavia capace di far penetrare nelle sue vittime. Il modo di produzione capitalistico è oggi in crisi, ma la sua fascinazione ideologica no. E' vero che le classi lavoratrici sono incapaci di muoversi, ma dobbiamo ammettere che il capitalismo globalizzato ha saputo immobilizzarle. Il vecchio muore e trascina con sé la nostra vita. *Le mort saisit le vif*, se alla locuzione «rivoluzione passiva» e alla sua egemonia possiamo dare un significato forse più esteso che in Gramsci, diciamo che l'egemonia delle forze conservatrici può non fare concessioni, in specie economico-corporative, ai ceti dipendenti e può invece forgiarne o modificarne, talvolta, il senso comune (al quale, poi, fa mostra di “concedere” tutto). Nella sua traduzione, a memoria, dalla *Prefazione* del 1859, Gramsci modifica due tipiche espressioni marxiane per accantonarne il materialismo e per ricorrere, invece, a metafore “vitalistiche”. Le «condizioni materiali» del testo originale sono infatti sostituite da «condizioni necessarie e sufficienti». E inoltre la capacità di durare, in una data socie-

* Tutte le citazioni dai Quaderni di Gramsci, che seguiranno, sono tratte da: A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana, 4 volumi, Torino, Einaudi, 1975. All'abbreviazione *Q*, segue il numero del quaderno gramsciano, il numero del paragrafo e il numero di pagina di questa edizione

¹ *Q* 4, 38, p. 455.

tà, non è più indicata dal marxiano «sviluppo delle forze produttive» che essa ancora incrementerebbe, ma dalle «forme di vita» che quella stessa società può ancora generare. Le forme di vita sono in Gramsci una delle numerosissime metafore vitalistiche ricorrenti nei suoi scritti. L'aggettivo “molecolare”, per esempio, sta per quel che è alla radice della vita, non per il procedere a piccoli passi; è dunque riconducibile a una sorta di microbiologia sociale. Nel riassumere il suo pensiero, potrà pertanto servirmi di altri termini di significato biologico. E dirò che, se una forma sociale non ha esaurito tutte le sue capacità (di “vita”), e se ancora non si profila (almeno in “embrione”) la sua trasformazione (la sua “mutazione”), la vecchia società non “muore” e la nuova non può “nascere”. In termini neodarwiniani, la capacità di vita può essere una maggiore predisposizione, in una data specie, verso sviluppi graduali che possono risparmiarle l'estinzione o la mutazione in un'altra specie. La scuola di Altenberg definisce «plasticità fenotipica» una tale predisposizione intrinseca a (relativi) sviluppi atti a scongiurare l'estinzione di una specie. E' forse lecito il paragone con l'incessante «rivoluzione» della quale è capace il modo di produzione capitalistico secondo il Marx del *Manifesto* e con la gramsciana «rivoluzione passiva», ossia con la capacità del “vecchio” di adattarsi, o adattare a sé, in fasi successive, le sfide “embrionali” provenienti dal “nuovo”. Lenin aveva diagnosticato la “putrefazione” del capitalismo imperialistico; Gramsci ne scopre, per così dire, la “plasticità fenotipica”. Egli, dicevo, prende le distanze dall'ortodossia che definiva la filosofia marxista come materialismo storico. Nell'anzidetta *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* Marx aveva scritto dei «rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali (*einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen*)» e aveva aggiunto: «Il modo di produzione della vita materiale condiziona (*Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt*), in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita»². Vi sono oggi diversi studiosi, tra i quali Geert Reuten, che vedono in Marx significative concessioni alla terminologia della fisica a lui contemporanea³. Gramsci preferisce

² Karl Marx, *Per la critica dell'economia politica*, trad. it., Editori Riuniti, Roma, 1957, pp. 10-11.

³ Cfr. Geert Reuten, *Il difficile lavoro di una teoria del valore sociale: metafore e dialettica sistematica all'inizio del Capitale di Marx*, in *Marx in questione. Il dibattito “aperto” dell'International Symposium on Marxian Theory*, a cura di Riccardo Bellofiore e Roberto Fineschi, La Città del Sole, Napoli, 2009, pp. 27 e ss.

la vita alla materia, anche perché gli sviluppi superiori della vita sono caratterizzati da una crescente complessità, così come gli sviluppi della prassi umana.

1. *Due tempi nella cultura e nella politica*. Nel 1981 ho partecipato a un convegno su *Trasformazione e crisi del Welfare State*⁴. Tra i relatori, Niklas Luhmann. Egli, in quel periodo, nel quadro della sociologia sistemica (che al rapporto marxiano struttura-sovrastuttura contrapponeva quello tra sistema e ambiente), giudicava necessaria una politica selettiva e riduttrice della, già allora crescente o almeno incipiente, complessità sociale: ovvero della diversificazione nelle figure lavoratrici o professionali e della moltiplicazione dei bisogni, delle aspettative o delle domande individuali. La tesi di Luhmann, trasferita nei programmi di governo (ad esempio, nella “governabilità” craxiana), avrebbe accentuato la propria impronta conservatrice, reclamando il rafforzamento dell'esecutivo, preludio al bipolarismo maggioritario, e -per “ridurre” i presunti “privilegi” dei lavoratori - un primo smantellamento dello stato sociale con l'emblematica “semplificazione” della scala mobile. Era un primo passo verso la successiva legislazione tendenzialmente riduttrice del lavoro dipendente al precariato. Il neoliberismo autoritario stava infatti avanzando. I suoi inizi si erano manifestati, scrive Alfonso Gianni, nel 1973, con il prezzo del petrolio in forte aumento, con la prima convocazione della Trilateral Commission e con il colpo di Stato militare in Cile ispirato, per le sue scelte economiche, dai “Chicago boys”⁵.

In quel convegno ho cercato di motivare la mia critica alla tesi di Luhmann con argomenti che allora erano poco condivisibili anche dai marxisti. Se per Marx, osservavo, lo sviluppo “rivoluzionario” delle forze produttive, giunto a una soglia critica, può o deve determinare, nella base strutturale, una corrispondente trasformazione dei rapporti sociali, perché mai (nel livello sovrastrutturale) a un nuovo e rivoluzionario “paradigma” dei saperi non potrebbe o dovrebbe corrispondere una adeguata innovazione politico-statuale? La modernità del conoscere si è sviluppata infatti in due tempi. Il primo è quello della *reductio ad unum* o

⁴ Gli Atti in *Trasformazione e crisi del Welfare State*, a cura di Ester Fano, Stefano Rodotà, Giacomo Marramao, De Donato – Regione Piemonte, 1983.

⁵ Alfonso Gianni, *Goodbye liberismo. La resistibile ascesa del neoliberismo e il suo inevitabile crollo*, Ponte alle Grazie, Milano, 2009.

della ragione unificante le molteplici differenze specifiche sotto concetti generali. Il secondo è il tempo della scienza contemporanea, soprattutto nella sua rivoluzione informatica (ordinatrice ma non riduttrice dei sistemi complessi), e dei saperi specialistici, che tentano di inseguire la complessità dei fenomeni particolari per meglio comprenderli, pur sacrificando una loro visione d'insieme o "cosmica" (una *Weltanschauung*). Marx, che peraltro elabora una sua forte visione d'insieme, fa scienza partendo dal semplice per poter meglio comprendere il complesso⁶. Ebbene, anche nella politica moderna possiamo distinguere due tempi: dapprima, un paradigma liberale vuol compendiare nella semplicità dello "Stato minimo" la molteplicità delle figure o dei voleri individuali e, successivamente, un paradigma democratico vorrebbe invece far aderire i diversi apparati statali alle pieghe del tessuto sociale o ai conflitti di una più complessa società civile.

Con il nuovo sapere cambia il tipo di intellettuale. Nasce l'intellettuale-massa, così come nascono i partiti e i regimi politici di massa. Gramsci distingue tra la nuova cultura specialistica di massa e la "vecchia" cultura dei "semplici", per alcuni aspetti ancora portatrice di quella tendenza generalizzante del primo sapere moderno e, per un altro verso, attardata da un coacervo di vecchie credenze anche nelle sue espressioni "creative". Gramsci non sottovaluta lo specialismo degli intellettuali, in specie di quelli organici alla produzione. Anzi, proprio nel tematizzare la consonanza superstrutturale tra cultura e politica, propone la nota formula «specialista + politico» e traccia il profilo di un «intellettuale organico» alla classe o al partito, demandando anche al suo discepolo Togliatti la concezione del partito come «intellettuale collettivo». Ma giunge a compimento anche una nuova funzione intellettuale, non più riservata alle figure più eminenti, per esempio all'espressione geniale artistica (e perciò «polisemica», direbbe della Volpe) del mondo e neppure, abbiamo detto, alla razionalità unificatrice delle cose. La cultura, potenziando non soltanto la produzione ma anche la politica, si prefigge di produrre o trasformare le cose o il mondo, come ben comprendono Hegel, specialmente nella sua definizione dell'Illuminismo, Marx nell'XI glossa a Feuerbach e Gramsci che ne fa tesoro. La scienza non si limita a «interpretare» il mondo, con modelli dapprima semplici

⁶ Cfr. l'*Introduzione* di Fred Moseley al volume *Marx in questione*, cit., p. 19.

e poi complessi, ma vuole «trasformarlo»⁷: vuol trasformare, tecnologicamente, il mondo economico e, similmente, prendendo forma politica e statale, trasformare il mondo sociale. Lo trasforma anche quando si propone di conservarlo. E' fondamentale la nozione gramsciana di «rivoluzione passiva» nel suo significato di rivoluzione conservatrice (anche oggi in atto, benché in forme diverse dal passato). Anche per il Lukács dell'*Ontologia* l'azione conservatrice è un caso particolare della logica di trasformatività propria, più specialmente, delle società evolute. Nell'agire rivoluzionario, sarebbe assegnato particolarmente alla filosofia (come ritengono Lenin e Gramsci) il compito di elaborare astrazioni logiche o dialettiche verificabili dalla ricerca storiografica concreta e, insieme, di dare ascolto alle diversificate condizioni storiche oggettive, di accoglierle nel pensiero, oltre che preservarle nella prassi riformatrice, in quanto capace anche di sussumere quel che del passato dev'essere conservato, poiché anche in una tale capacità risiede la funzione egemonica di una politica innovatrice.

Ma la tesi di Luhmann era oggettivamente confortata da un'involuzione, in quegli anni incipiente, sia nei saperi che nella politica. Infatti, la scienza e la tecnica mature, che dovrebbero guardare alla complessità per prenderla in consegna, oggi tendono a ricadere nella fase originaria del sapere moderno, per giunta distorcendola e quindi adoperandosi a semplificare, anzi eliminare, le differenze scomode, le culture periferiche, le biodiversità antieconomiche per il grande capitale, le tradizioni e le pratiche locali più antiche e genuine, ma ora perdenti. Dal canto suo, la politica odierna, sconfessando le conquiste democratiche e facendosi neoliberista e insieme autoritaria, appare in sintonia con quella degradata tecno-scienza, onnivora e insieme onni-semplificatrice del vivere, del sentire e dell'agire. Oggi la rivoluzione conservatrice vuole una democrazia autoritaria che dichiari ancora, come già il liberalismo, formalmente uguali i *citoyens* socialmente disuguali (si rammenti la critica del giovane Marx), ma risponda alla nuova complessità sociale in due modi a prima vista opposti l'uno all'altro. Dal suo lato debole, la demo-

⁷ La scienza della società vuol trasformare la società se fa tutt'uno, secondo Gramsci, con la politica rivoluzionaria: «L'opera della Luxemburg consiste [...] proprio nello sforzo di calare il metodo dialettico di Marx nel vivo della lotta di classe, di farne non solo un metodo per l'interpretazione della storia e l'analisi della società presente, ma un metodo applicato altresì per fare la storia» (Lelio Basso, *In difesa della democrazia e della Costituzione. Scritti scelti*, Edizioni Punto Rosso, Milano, 2009, p. 232).

crazia conservatrice risponde rinunciando a rispondere, perché i suoi poteri sono drasticamente ridotti, perché il potere effettivo di decidere sulle cose che contano è ora trasferito “altrove”, nei centri decisionali tecnocratici della finanza internazionale (dal Fondo monetario alle Banche centrali, alle sedi non democratiche abilitate a sancire la sovranità del libero mercato su ogni traccia residua di Stato sociale). Dal lato relativamente forte dei poteri che restano alle istituzioni statuali, la risposta è invece autoritaria, poiché l'esecutivo vuol avocare al proprio ruolo gli altri organi e vuol “semplificare” la stessa democrazia, addomesticando i parlamenti con un bipolarismo divenuto, di fatto, “bi-centrismo” se non “bi-destrismo”, come sostiene un libro di Marco Revelli. La semplificazione delle istituzioni indebolite conduce dunque a un leader fortificato. Anche gli enti locali, per analogia, sono sottoposti a “governatori”. Un *caudillo* governa ogni regione e ogni città, anche se scelto con le primarie dai potenziali elettori (il voto dei quali, peraltro, non sarebbe più segreto), invece che dal suo partito. Scelto dagli elettori, ma non di rado tentato da peccati morali o penali, sull'esempio del *Conducator* nazionale. I sindaci rossi designati dal Pci avevano ben altra stoffa. E gli stessi partiti oggi si semplificano, mimeticamente, identificandosi con i loro capi più o meno carismatici, a destra, al centro e anche in qualche sinistra.

Vedremo dopo i giudizi di Gramsci sui bonapartismi. Egli mostra un precedente tempo storico, come “arretratezza”, farsi *contemporaneo* del e nel tempo successivo, più “avanzato”. I (contemporanei) dislivelli si manifestano, con l'avanzare della civiltà moderna, non soltanto nella struttura economico-sociale, ma anche nelle superstrutture culturali e in quelle istituzionali: in queste ultime, come scarto diacronico e anche sincronico tra gli interessi economico-corporativi e la superiore attività etico-politica. La distinzione gramsciana tra superstrutture «elementari» e «superstrutture complesse» può considerarsi una distinzione tra «sottosistemi». Nell'*Ontologia* di Lukács, peraltro, l'insieme struttura-sovrastuttura dell'essere sociale è un «complesso di complessi». Abbiamo detto dello scarto tra senso comune tramandato nella cultura dei “semplici” e complessità-modernità dell'alta cultura. Gli intellettuali, secondo Gramsci, dovrebbero con animo partecipe adoperarsi a “innalzare” la cultura (tradizionale) dei semplici e insieme far divenire popolare la propria cultura superiore. L'alta cultura degli intellettuali (nella filosofia,

nella scienza, nell'arte), senza sminuire l'"altezza" delle proprie opere, dovrebbe farsi intendere o comprendere e anche *sentire* dai semplici e insieme saperne accogliere in sé i germi fecondi. Cultura nazionale popolare è quella che sa parlare al popolo per incanalarne la filosofia spontanea verso una più ampia e organica concezione del mondo. Un compito analogo avrebbero, sul terreno politico, i "governanti". In Italia, secondo Gramsci, una tale reciproca azione culturale e una tale popolarità si ritrovano non nel romanzo, ma nel melodramma. Perciò Giuseppe Verdi sarebbe "ingenuo", nel significato schilleriano del termine, come sostiene Isaiah Berlin⁸: in Verdi, ribollirebbe un mondo di passioni complesse ma eterne e perciò alla portata dei semplici e, diremmo ancora con Gramsci, del loro comprendere-sentire. Ma, di regola, proprio gli intellettuali sono stati di ostacolo all'unità nazionale italiana: «gli intellettuali sono lontani dal popolo, cioè dalla "nazione" e sono legati a una tradizione di casta, che non è mai stata rotta da un forte movimento politico popolare o nazionale, tradizione "libresca" e astratta»⁹. L'unità politica dell'Italia è un evento tardivo anche perché ritardata da quei caratteri della cultura italiana. «Del resto, anche nel Risorgimento, Mazzini-Gioberti cercano di innestare il moto nazionale nella tradizione cosmopolita, di creare il mito di una missione dell'Italia rinata in una nuova Cosmopoli europea e mondiale [...]. Perciò si può sostenere che la tradizione italiana dialetticamente si continua nel popolo lavoratore e nei suoi intellettuali, non nel cittadino tradizionale e nell'intellettuale tradizionale. E popolo italiano è quello che "nazionalmente" è più interessato all'internazionalismo»¹⁰.

Cultura nazionale popolare è invece quella che sa parlare al popolo per incanalarne la filosofia spontanea verso una più ampia e organica concezione del mondo. «Il processo di sviluppo è legato a una dialettica intellettuali-massa; lo strato degli intellettuali si sviluppa quantitativamente

⁸ Cfr. Isaiah Berlin, *Controcorrente. Saggi di storia delle idee*, trad. it., Adelphi edizioni, Milano, 2000. Il saggio di Schiller, cui si riferisce Berlin, è del 1795 ed è intitolato *Über Naïve und Sentimentalische Dichtung*. La differenza tra l'ingenuo e il sentimentale sarebbe data, nell'ingenuo, dalla naturalezza del poetare, quasi in senso leopardiano (il poeta non deve imitare la natura; ma, producendo cose che non si trovano in natura, deve produrle come produce la natura) e, nel sentimentale, da prevalere della riflessione, dell'introspezione, dell'intento programmatico e di uno scopo altro. Perciò direi che, nella sua ultima geniale creazione (il *Falstaff*), anche Verdi si fa "sentimentale" e quindi meno "nazionale popolare".

⁹ *Q* 3, 76, p. 354; e cfr. *Q* 21, 5, p. 2116.

¹⁰ *Q* 9, 127, p. 1190.

te e qualitativamente, ma ogni sbalzo verso una nuova “ampiezza” e complessità dello strato degli intellettuali è legato a un movimento analogo della massa di semplici, che si innalza verso livelli superiori di cultura»¹¹. Scrive Gramsci sul compito degli intellettuali nuovi nell’atteggiarsi verso il «folclore» dei semplici, inteso come un lascito disomogeneo di epoche passate: «un negro appena giunto dall’Africa può diventare un dipendente di Ford, pur mantenendosi per molto tempo un feticista [...]. Che la filosofia della praxis debba studiare oggettivamente ciò che gli uomini pensano di sé e degli altri in proposito è fuori dubbio, ma deve supinamente accettare come eterno questo modo di pensare? Non sarebbe questo il peggiore dei meccanicismi e dei fatalismi? Compito di ogni iniziativa storica è di modificare le fasi culturali precedenti, di rendere omogenea la cultura a un livello superiore del precedente»¹². La cultura pervenuta «a un livello superiore» è appunto una di quelle «superstrutture complesse» cui si riferiscono in alcuni luoghi i *Quaderni*¹³. Qual è oggi la “cultura superiore”? Non pare si identifichi con una nuova intelligenza critica. Se dai cristiani alessandrini vittoriosi venne uccisa Ipazia, perché pensatrice critica, dov’è mai l’intellettuale critico odierno che i vincitori avrebbero necessità di far tacere con la morte? Lo fanno tacere con la nuova e onnipervasiva “cultura superiore” del messaggio mediatico e con i nuovi intellettuali-massa, direttamente dipendenti e stipendiati dal datore di lavoro mentale massificato e mercificato.

Il nesso tra cultura e politica è ancora più accentuato, ma con tendenze involutive, nello statalismo novecentesco, in Italia e poi in Germania. Gramsci precisa alcuni caratteri della «statolatRIA» infausta legandoli alla vicenda degli intellettuali in periodi immaturi o di grave involuzione. In paesi come la Germania e l’Italia, dove è in ritardo lo sviluppo borghese-moderno (ossia la struttura del «mondo produttivo»), gli intellettuali concepiscono se stessi e lo Stato (ossia le attività superstrutturali) come indipendenti e come assoluti. Delle «classi produttive (*borghesia* capitali-

¹¹ *Q* 11, 12, p. 1386.

¹² *Q* 11, 66, p. 1501.

¹³ Ivi, pp. 457 e 1583-4. In un mio libro (Giuseppe Prestipino, *Tradire Gramsci*, Teti Editore, Milano, 2000, pp. 59-63), mi sono soffermato su questa novità gramsciana (a confronto con il più povero concetto paleo-marxista delle sovrastrutture), accostandola alle teorie di autori tedeschi, angloamericani e francesi, e quindi alla sociologia della complessità, della sudeterminazione, della funzionalità o organicità o relazionalità sistemica ecc.

stica e proletariato moderno) [...] si può dire questo: essendo lo Stato la cornice concreta di un mondo produttivo, ed essendo gli intellettuali l'elemento sociale che si identifica meglio col personale governativo, è proprio della funzione degli intellettuali porre lo Stato come un assoluto: così è concepita come assoluta la loro funzione storica, è razionalizzata la loro esistenza»¹⁴. Il fenomeno è visibile in Italia e, prima, nell'idealismo tedesco: «tutta la filosofia idealista si può facilmente connettere con questa posizione assunta dal complesso sociale degli intellettuali e si può definire l'espressione di questa utopia sociale per cui gli intellettuali si credono "indipendenti", autonomi, rivestiti di caratteri loro proprii»¹⁵.

2. *Società complesse e rappresentanza negata*. La corrispondenza o il parallelismo tra cultura e politica o tra scienza e Stato, peraltro, presentano oggi una significativa asimmetria: il potere della scienza sulla natura e per lo sviluppo economico si scontra con risorse scarse nella natura-ambiente e quindi nel ciclo economico, mentre invece nell'azione politica trasformatrice del suo "ambiente" sociale, la risorsa scarsa è lo stesso sistema politico, con i suoi ritardi e insieme con il suo sovraccarico di apparati, di funzioni improduttive, di privilegi personalizzati fino alla restaurazione di un bonapartismo legittimato dal monopolio mediatico e perciò, prevedeva già Gramsci, non più sorretto da un colpo di Stato militare. A Torino accennavo anche a una critica della democrazia partitica già allora in crisi per la tendenza dei partiti a occupare lo Stato. Dicevo, con un intenzionale paradosso, che la crisi sarebbe forse superabile se tutti i partiti, o le organizzazioni del consenso, diventassero partiti di opposizione, o organizzazioni del dissenso. Anche giovandosi delle nuove procedure di informazione "virtuale" offerte, appunto, dall'informatica. E, ripensando alle notazioni di Gramsci sul «parlamentarismo nero», inevitabile dove i parlamenti democratici sono inesistenti o aboliti o indeboliti, aggiungevo che, qualora venisse a mancare un sistema plurale di organizzazioni politiche o di partiti idonei a veicolare il dissenso sociale, sarebbe inevitabile la supplenza da parte di altri centri politicamente informali: di movimenti spontanei, della Chiesa o di un sindacato, come nella Polonia di quegli anni. In anni successivi, l'Italia

¹⁴ Q 1, 150, pp. 132-3.

¹⁵ Q 12, 1, p. 1516.

avrebbe visto la supplenza giudiziaria di Mani pulite. Su scala globale, anche i fondamentalismi e gli stessi terrorismi sono oggi forme di supplenza nella lotta anti-sistema che altre forze laiche, socialiste e comuniste non sono capaci di organizzare con una loro opposizione forte e con un loro patrimonio teorico, con una loro etica e con una capacità pervasivamente educatrice. Alcune eccezioni positive sono visibili nell'America latina.

Ma, se alla forma partito novecentesca, che governava anche dall'opposizione, conferendo una loro dignità e persino una loro obbligatorietà anche ai "compromessi"¹⁶, subentrasse la pratica organizzata del dissenso antagonista, quest'ultimo non vedrebbe differenza tra l'odierno bonapartismo mediatico e il classico esecutivo rispettoso, invece, degli altri poteri e del mandato ricevuto da un parlamento democratico e pluralista? Certamente no. Ma la crisi forse irreversibile della democrazia rappresentativa occidentale ci riconduce, ancora una volta, a forme dette da Gramsci di «cesarismo regressivo», come in Europa e specialmente in Italia, o una variante di «cesarismo progressivo», come in America latina. Quest'ultimo è tuttavia diverso da quello ravvisato da Gramsci nell'"Oriente" sovietico, dove era assente una società civile complessa con la sua dialettica "democratica": diverso perché sorretto, in America latina, da movimenti autonomi di nuova democrazia partecipata e perché legittimato da libere elezioni, pur se in quei paesi alcune efficienti «fortezze e casematte» della società civile (stampa, televisioni, gerarchie cattoliche, forse istituti di istruzione ecc.) restano nel campo avverso e manovrano per demolire il nuovo. Se le forze antagoniste scelgono l'opposizione radicale e, nello stesso tempo, vogliono rovesciare un governo autoritario, qual è per esse il governo preferibile? Forse deve governare un programma, un programma elaborato da gruppi dirigenti, ma affidato alla scelta degli elettori¹⁷ (in tal caso, le "primarie" non sarebbero un nostro soggiacere all'altrui leaderismo spettacolare), un programma i cui estensori (di estrazione "partitica" o non) abbiano, eventualmente, anche il compito di designare la squadra

¹⁶ Lelio Basso, *op. cit.*, pp. 167-172.

¹⁷ Lelio Basso (*op. cit.*, p. 223) vorrebbe che i partiti fossero obbligati per legge a presentarsi alle elezioni con un programma che, a spese dello Stato, fosse di volta in volta distribuito a tutti i potenziali elettori. Vorrebbe altresì che i partiti potessero ricorrere alla Corte costituzionale contro ogni legge lesiva dei propri diritti (ad esempio, contro una legge elettorale maggioritaria).

degli esecutori, fermo restando che cotali esecutivi, ove mai sia possibile insediarli nei “posti-chiave”, siano in ogni momento revocabili dagli stessi elettori. E’ un’utopia invecchiata? Ripensiamola e, all’occorrenza, modifichiamola.

Ritengo che sia necessario studiare Gramsci per orientarci nella comprensione del nostro presente e per cominciare a capire come è possibile cambiarlo. Visto dal nostro osservatorio — dal tempo nel quale viviamo —, egli ci consegna: 1) un’originale e acuta diagnosi della società complessa¹⁸ del suo tempo, tuttavia dissimile dalla maggiore e più contraddittoria complessità globalizzata del nostro tempo; 2) un’elaborazione di categorie fondamentali che, concepite da Gramsci per poter penetrare nella logica del suo tempo, sono valide anche per definire la o le società, l’economia, le culture e la politica dei nostri giorni. Sono valide con l’avvertenza che, sia per il prevalente contenuto storico dei *Quaderni*, sia per il loro carattere di provvisorietà e quindi per la loro scrittura frammentaria, vi sono in Gramsci un intreccio e una penetrazione reciproca tra i diversi concetti categoriali. Perciò non posso gli interpreti o anche i continuatori di quel pensiero, compiere una trattazione scolasticamente separata di questa o di quella astratta categoria, del suo ambito storico-tematico, della sua applicazione alle situazioni concrete.

Accenno a tre categorie interconnesse: subalternità, egemonia e rivoluzione passiva. Il concetto di «gruppi subalterni» ricorre con molta frequenza nei *Quaderni* perché indica un fenomeno tipico di quel tempo e ancor più del nostro. Quel concetto, di fronte al proliferare delle piccole imprese nel manifatturiero e nell’indotto (benché falciate dalle grandi nel commercio), si discosta dall’idea marxiana, o da certe sue interpretazioni schematiche, secondo le quali un’indifferenziata proletarizzazione farebbe precipitare nella condizione operaia i ceti medi e persino una parte della classe capitalistica; e può esprimere, invece, la complessità del lavoro, del non lavoro, della precarietà, dell’emarginazione mondiale, urbana o rurale, già in epoca fordista e ancor più in

¹⁸ Luigi Vinci (*Le alternative contro la crisi*, in “Essere comunisti”, 13-14, 2009, p. 71) attribuisce a Gramsci «una superiore capacità interpretativa [...] della complessità contemporanea delle formazioni sociali, dei processi politici e culturali della società capitalistica sviluppata, dei suoi rivoluzionamenti (che non sono semplicemente fatti strutturali)». Vi sono categorie gramsciane che assumono caratteri nuovi nel mondo contemporaneo. Vinci considera infatti «rivoluzione passiva» le “riforme” di Obama (ivi, p. 73).

questo nostro universo “post-fordista”, “post-coloniale” (o neo-coloniale), “post-imperialista” (o neo-imperialista), “post-ideologico” (o neo-ideologico). Di subalternità nel significato gramsciano trattano oggi, infatti, i nuovi studi dell’orientalismo e del post-coloniale. Tutti i gruppi subalterni sono o lavoratori salariati o “esercito industriale di riserva”? Molti sono certamente in cerca di lavoro, come la massa dei migranti. Altri sono lavoratori agricoli indipendenti espropriati dalle multinazionali e condannati alla fame. Ma vi sono figure ibride o recuperate dal passato storico. Il lavoro servile o la schiavitù, figure non estranee al primo capitalismo industriale o terriero americano o coloniale, non si riaffacciano¹⁹ in modi nuovi (ad esempio, nel modo degli “esclusi”, schiacciati o discacciati) in questo secondo e più compiuto capitalismo manageriale, nel quale è presso che irrilevante, ormai, la figura transitoria del — dirigente e diligente — “borghese” proprietario dei mezzi di produzione (quasi continuatore del mastro artigiano qual era in tempi medioevali)? D’altra parte, il capitale si espande orizzontalmente, globalizzandosi, e affonda la sua presa verticalmente, con il sussumere la vita intera, non più soltanto la forza vitale lavorativa. Si comprende bene, allora, perché l’«egemonia» non possa più restringersi, come in Lenin, al rapporto tra classe operaia e contadini poveri (per non dire della presunta funzione egemonico-pedagogica attribuita, da Lenin, a un’élite di intellettuali di estrazione borghese nei confronti della stessa classe operaia). E si comprende come la «rivoluzione passiva» dei capitali consociati non si limiti più, oggi, a incorporare-distorcere-snervare alcune aspirazioni del movimento operaio, ma compia la medesima operazione su un più vasto tessuto di ceti subalterni, con politiche populistiche volte a mascherare regimi, non più ostentatamente e ferocemente fascistici o militaristici, ma democratico-totalitari, personalistici-autoritari e portatori-diffusori di nuovo razzismo, appunto, popolare.

Un movimento operaio come soggetto antagonista ha dato buone prove di sé (e ha commesso anche alcuni errori) nel secolo scorso. Esiste

¹⁹ Parlare di servitù o di schiavitù odierne non è far uso di metafore, perché il necessario modello capitalistico astratto non esclude le molte varianti concrete. Chi fa scienza (anche se scienza sociale) non usa metafore? Tutti le usano, ma la scienza seria usa sempre una stessa metafora quando vuole indicare una stessa cosa. Così in Gramsci, il quale peraltro, più che un inventore di metafore, è un «pensatore analogico», come era solito ripetere Giorgio Baratta.

ancora oggi il movimento operaio? Nel loro numero, specie su scala mondiale, gli operai sono cresciuti, ma se per classe operaia intendiamo, con Marx, quella che ha coscienza d'essere una classe, e d'essere *la* classe rivoluzionaria, possiamo dire che in questa Italia quella capitalista è l'unica classe coscientemente protesa verso la sua rivoluzione (nella specie, rivoluzione conservatrice). E' assente il movimento operaio come soggetto antagonista per mutamenti strutturali, ma soprattutto perché il lavoratore è imbevuto dell'ideologia dominante (elaborata dalla classe dominante) nella sua ultima e più pervasiva versione. Intendo dire che il sapere scientifico moderno-capitalistico, nell'applicarsi alla produzione e nell'investire tutte le forme di vita, dopo aver quasi rimosso la sua classica aspirazione teorica ("disinteressata"), vuol celebrare invece i suoi trionfi nella *padronanza* sulla natura fatta oggetto di illimitata produzione e di illimitato consumo. La civiltà contemporanea, pertanto, pullula di sempre nuovi oggetti divenuti accessibili anche per i più disgraziati, o affamati, tra gli odierni individui a-sociali. I quali, per effetto della costante persuasione ideologica subita e assorbita, si credono partecipi di quella padronanza come di una qualità superiore ormai generalizzata e reputano invece un loro attributo accessorio quello di lavoratore o di cittadino. E' questa una padronanza diversa da quella di altri tempi. Non è il classico diritto di proprietà, perché i nuovi oggetti padroneggiati non lo sono stabilmente, non sono cose che *stanno* con me, e in mio potere, "solidificate". Anzi, la loro fascinazione nasce proprio dall'essere consumati in tempi sempre più brevi, e quindi dall'essere *rifiutati*, perché altri oggetti più nuovi e più "personalizzati" possano prendere il loro posto, avvalorando in tal modo e senza tregua l'illusione, appunto, della padronanza. Ma l'assenza di un soggetto sociale antagonista non vanifica il nostro compito di socialisti e di comunisti, anzi dimostra maggiormente l'urgenza di superare il capitalismo, ponendo limiti e restringendo validamente gli spazi consentiti all'unica classe sopravvissuta e fattasi onnipotente. E' un compito che richiede, certo, di fare nostri gli interessi immediati dei subalterni, ma richiede soprattutto di fare e dare nuova cultura, di ripensare senza remore la nostra teoria; e di conferire a una nostra teoria rinnovata il carattere "popolare", oserei dire, di una nuova "religione", di una "riforma religiosa" come nella metafora gramsciana. Gramsci osservava in Occidente la superiore complessità della «società

civile», che nella sua terminologia designava il primo e più elementare livello dello Stato, quello delle organizzazioni politiche, sindacali, confessionali, scolastiche, giornalistiche ecc. Nella società propriamente detta, che egli designava talvolta come «società economica», e specialmente nella società occidentale più progredita, in quella statunitense, considerava invece un motivo di superiorità la sua semplificazione, ossia l'esser composta soltanto dalle classi modernamente produttive, e quindi l'assenza di strati sociali residuali, più o meno «parassitari», sedimentati dal passato storico. In Europa, e soprattutto in Italia, certamente bisognava fare i conti — Gramsci ne era consapevole — con la coesistenza tra fasi storico-sociali diverse, con un passato che sopravviveva nel presente. Ma, su scala mondiale, la «società economica» era complessa anche per Gramsci. Se alcuni paesi erano, a suo avviso, gravati dal retaggio di vecchi ceti parassitari (l'Europa), se gli Stati Uniti avevano invece il vantaggio di una società modernamente organizzata in classi funzionali al sistema capitalista, in «Oriente» si scontava una tradizione di società civile «gelatinosa», che aveva riflessi negativi anche sulla società economica, e nel Sud di alcuni paesi o continenti vi era una società «disgregata», specialmente nel suo tessuto urbano, nelle sue classi rurali e nei suoi ceti intellettuali «tradizionali». Tuttavia, egli non poteva prevedere l'odierna società capitalistica super-sviluppata nella quale, non solo rivivono figure sociali premoderne, ma la composizione sociale complessiva, pur mostrandosi molto più articolata e differenziata, pur allargando la forbice tra ricchezza e povertà, tende nondimeno ad assimilare anche una larga parte delle classi lavoratrici a modalità di reddito e persino a modelli di vita tipici della classe capitalistica. Il neoliberismo ha portato «frantumazione in basso (tra i lavoratori)» e «semplificazione oligarchica» con le concentrazioni in alto («nel capitale e nei sistemi di comando»), come scrive Alberto Burgio²⁰, ma nello stesso tempo ha «gratificato» i lavoratori con illusorie compartecipazioni agli utili, con «la finanziarizzazione delle pensioni, l'aggancio della parte variabile del salario alla produttività, l'allargamento dell'accesso al credito»: questo ed altro concede il cosiddetto «capitalismo popolare», pur di poter ancora e sempre negare la partecipazione dei lavoratori e dei cittadini alle «decisioni strategiche sul cosa, come e favore di chi»

²⁰ Alberto Burgio, *Le conseguenze della gestione reazionaria della crisi*, in «marxismo oggi», 1, 2009, p. 72.

produrre (così Paolo Cacciari²¹). Si spiega anche con questi mutamenti, nella composizione sociale e nel senso comune, l'involuzione politica che affida le decisioni a rappresentanze parlamentari non più corrispondenti a blocchi sociali relativamente coesi o omogenei, non più corrispondenti alla maggioranza dei cittadini elettori, ma (anche non considerando le sempre più alte percentuali di non votanti) a maggioranze soltanto relative, premiate da leggi elettorali che reintroducono surrettiziamente una sorta di selezione censitaria a favore dei benestanti, nella loro tacita rappresentanza dei ceti emarginati e tuttavia nutriti di ammirazione per l'altrui benessere o fiduciosi di raggiungerlo, se non oggi, domani.

3. *Vecchio e nuovo bonapartismo*. Bloch e Lukács sono ciascuno la revisione critica dell'altro. Bloch ci dice che l'utopia è necessaria, ma Lukács ne rifiuta severamente la versione messianica. Lukács ritiene che le «ideologie dei contadini e dei piccoli-borghesi arretrati» escludano possibili alleanze con essi ad iniziativa della classe operaia²². Bloch è lontano dal solido realismo di Lukács, ma è più realista di Lukács quando sostiene che vi è una a-sincronia o una a-contemporaneità del presente, nelle società moderne, ossia che si tramandano dal passato o riemergono figure sociali a torto dai comunisti, nella Germania degli anni Trenta, assimilate alla borghesia più retriva e più ostile al proletariato, mentre i nazisti le trascinavano al seguito delle camicie brune e a condividere i proclami sulle radici ariane dei presunti dominatori per il diritto del sangue e della terra. I comunisti, invece, avrebbero dovuto mobilitarle dicendo loro: i vostri nemici hanno sangue tedesco come voi. Non hanno saputo dire parole acconce e sono stati sconfitti. Nell'Italia odierna vedo qualcosa di simile: figure sociali ibride, recrudescenze neocorporative riemerse dal passato storico (alle quali i neo-comunisti non sanno parlare) e, nei nuovi razzisti, vedo tentativi ben riusciti di distogliere dalle loro frustrazioni quelle figure sociali, scagliandole contro i migranti, per mettere al riparo i loro veri nemici indigeni, di sangue nordico anch'essi. Non è più fascismo, ma è un nuovo "bonapartismo mediatico", che può avvantaggiarsi con una crisi economica venuta

²¹ Paolo Cacciari, *Decrescita o barbarie*, Carta, Roma s. d., p. 13.

²² Cfr. György Lukács, *Il retaggio di questa epoca*, trad. it. in *Problemi teorici del marxismo*, quaderno di "Critica marxista", Editori Riuniti, Roma, 1976, p. 242.

dopo il declino della novecentesca lotta di classe. Vi è chi vede nelle talvolta diversificate proposte di singoli personaggi influenti, all'interno della maggioranza berlusconiana, una sorta di "giuoco delle parti" o, meglio, un disegno complessivo "totalizzante" per rafforzare la stessa maggioranza, facendone il luogo capace di contenere tutte le tendenze, da quelle oltranziste a quelle moderate, e vanificando così almeno in parte la già flebile opposizione parlamentare²³. Quello che chiamerei il bonapartismo mediatico dell'Italia odierna potrebbe sembrare un'anomalia, non essendo riconducibile né a un attuale equilibrio di forze tra le classi né a un forte movimento delle classi lavoratrici. Non è un'anomalia se è visto come la continuazione e lo sviluppo di un tentativo risalente alla seconda metà degli anni Settanta, quando è sconfitto il movimento dei lavoratori e «riemerge con forza la tendenza bonapartista»²⁴.

Marx aveva visto in Luigi Bonaparte una specie di arbitro dopo gli scontri sociali esplosi a partire dal 1848, che in Francia avevano mostrato l'impotenza sia del proletariato che della borghesia. Oggi, invece, il bonapartismo mediatico può affossare o debilitare la democrazia perché è ridotto all'impotenza soltanto il proletariato, o il mondo del lavoro. Luigi Bonaparte si atteggiava come arbitro e insieme come rappresentante dei contadini, del sottoproletariato e, più verosimilmente, della classe media. Nell'Italia di oggi, osserviamo che la "classe media" fiduciosa nel "bonapartismo", anche con l'ausilio della Lega nordista, è costituita dalle numerose piccole imprese che riallacciano legami corporativi con una parte del "proletariato", deviandone la protesta contro altri "proletari", in specie contro i migranti. In quanto rappresentante dei contadini, Luigi Bonaparte si avvantaggiava per la loro impossibilità di dar vita a «una unione politica su scala nazionale» e quindi di costituirsi come una classe. Nel rappresentare i ceti medi, d'altra parte, egli aveva «spezzato» ogni loro potere politico. In tal modo si proponeva anche di «rendere felici le sottostanti classi popolari», anzi di «apparire come il benefattore patriarcale di tutte le classi». Oggi questa politica si chiama populismo, una specie di rivoluzione passiva che cattura un consenso

²³ Cfr. la *Presentazione* di Fosco Giannini, Guido Oldrini, Manuela Palermo e Bruno Steri, in "marxismo oggi", n. 1, 2009, p. 15.

²⁴ Stefano Azzarà, *Democrazia, conflitto e bonapartismo postmoderno nella transizione italiana*, ivi, p. 102.

amorfo e può deviare il conflitto sociale nell'odio contro l'immigrato e nel deturpare le moschee, legittimando in tal modo anche le spedizioni militari contro paesi islamici. Certo, chiarisce ancora Marx, il progetto di Luigi Bonaparte sarebbe stato impossibile senza «la preponderanza dell'*esercito*» e senza «il dominio dei *preti* come mezzo di governo»²⁵. Secondo Gramsci, il bonapartismo è un temporaneo rimedio quando «le forze in lotta si equilibrano in modo catastrofico [...] in modo che la continuazione della lotta non può concludersi che con la distruzione reciproca»²⁶ (vi è qui un'eco del *Manifesto* marxiano, là dove non è esclusa la «comune rovina della classi in lotta»). In tal caso, è possibile che una terza forza «intervenga dall'esterno assoggettando ciò che resta» delle due forze immobilizzate²⁷. Altrove Gramsci scrive di situazioni in cui «il vecchio muore e il nuovo non può nascere»²⁸. La personalità forte è solitamente sostenuta dall'«elemento militare»²⁹ e può contare su cittadini «senza partito legati al governo con vincoli paternalistici di tipo bonapartistico-cesareo»³⁰. Anche qui ritroviamo concetti marxiani. Ma Gramsci ci offre analisi del suo tempo e previsioni del futuro. Troviamo in lui (sui guasti della democrazia che preludono al bonapartismo?) un accenno alla «sempre crescente instabilità dei governi», che potrebbe avere un'«origine immediata nella moltiplicazione dei partiti parlamentari e nelle crisi interne [permanenti] di ognuno di questi partiti», con conseguenti fenomeni «di corruzione e dissoluzione morale: ogni gruppetto interno di partito crede di avere la ricetta per arrestare l'indebolimento dell'intero partito e ricorre a ogni mezzo per averne la direzione o almeno per partecipare alla direzione così come nel parlamento [il partito] crede di essere il solo a dover formare il governo per salvare il paese [...]; quindi contrattazioni cavillose e minuziose che non possono non essere personalistiche»³¹. Da un lato, dilaga il personalismo e però, dall'altro, «i dirigenti si allontanano sempre più dalla

²⁵ Karl Marx, *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte* (*Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW, 8, 196-199 e 201-206).

²⁶ *Q* 9, 133, p. 1194.

²⁷ *Q* 13, 27, p. 1619.

²⁸ *Q* 3, 34, p. 311.

²⁹ *Q* 4, 66, p. 510.

³⁰ *Q* 3, 119, p. 387. E si veda in *Dizionario gramsciano 1926-1037*, a cura di Guido Liguori e Pasquale Voza, Carocci editore, Roma, 2009, la voce bonapartismo a firma di Michele Filippini.

³¹ *Q* 1, 48, p. 59.

massa»³². Quando sopraggiunge il bonapartismo o il cesarismo? La figura del capo carismatico «coincide sempre con una fase primitiva dei partiti di massa» (noi diremmo: o primitiva o involutiva), quando il consenso politico «si forma non sulla base di una concezione del mondo unitaria e ricca di sviluppi perché espressione di una classe storicamente essenziale e progressiva, ma sulla base di ideologie incoerenti e arruffate, che si nutrono di sentimenti ed emozioni»³³. Emozioni, non invece passioni infiammant i soggetti rivoluzionari attivi. Emozioni come la paura, che è fomentata da chi non può infondere speranza (un ministero-chiave del governo attuale è affidato all'autore di un libro, appunto, sulla speranza e sulla paura). Per inciso: in Italia, il Meridione ha spesso anticipato le svolte politiche nazionali. La fine delle lotte contadine, nel Sud e nelle isole, e la militanza politica falciata dall'emigrazione negli anni Settanta hanno degradato la politica a pratica clientelare, preludio della personalizzazione odierna su scala nazionale e nuovo ostacolo soggettivo a ogni soluzione sana e coerente della questione meridionale³⁴.

Non ha torto, aggiunge Gramsci, chi «trova l'origine della dittatura di partito nel sistema elettorale senza ballottaggio e specialmente senza proporzionale; ciò [...] costringe i partiti a un opportunismo interno peggiore del compromesso parlamentare». Quando intervengono tali situazioni, «nello stesso governo, c'è un gruppo ristretto che domina sull'intero gabinetto e ancora c'è una personalità che esercita una funzione bonapartista»³⁵. Un paragone approssimativo si può tentare con il bonapartismo di Luigi Napoleone qual è visto da Marx nel suo *18 Brumaio*? Ma il bonapartismo muta caratteri e strumenti, avverte Gramsci. «Nel mondo moderno [...] il meccanismo del fenomeno cesarista è diverso da quello che fu fino a Napoleone III; nel periodo fino a Napoleone III le forze militari regolari o di linea erano un elemento decisivo del cesarismo e questo si verificava con colpi di Stato ben precisi, con azioni militari ecc. Nel mondo moderno le forze sindacali e politiche, coi mezzi finanziari incalcolabili di cui possono disporre piccoli gruppi di cittadini, complicano il fenomeno; i funzionari dei partiti e dei sinda-

³² *Q* 2, 75, p. 236.

³³ *Q* 2, 75, p. 233.

³⁴ Cfr. anche Antonio La Spina, *La questione meridionale oggi*, Quaderni a cura dell'Assoc. ex parlamentari Assembl. regionale, Palermo, 2009, p. 28.

³⁵ *Q* 6, 40, p. 715.

cati economici possono essere corrotti o terrorizzati, senza bisogno di azione militare in grande stile, tipo Cesare o 18 brumaio»³⁶. Con mezzi finanziari e, noi diremmo, anche con mezzi mediatici. Aggiungiamo che i nuovi capi carismatici possono non essere personaggi eccezionali. Anzi, la loro mediocrità può favorirli nel loro primo insediamento, se accade come nell'Urss del 1924 e del 1925 quando Stalin, messo di fronte alle accuse postume di Lenin, si dimise due volte da segretario del partito, ma le sue dimissioni furono respinte perché gli opposti schieramenti (da Zinovev-Kamenev a Trockij), rinviando un loro scontro diretto, preferirono appunto un "mediocre", prevedendone la prossima sostituzione. E invece Stalin cadde soltanto dopo morto, con le roventi accuse chrusciioviane, non sappiamo se più fortunato o meno di altri sovrani assoluti che furono abbattuti, decapitati o esiliati o fucilati ancor vivi: rovesciati dagli altari alla polvere, come Napoleone il grande nei versi di Alessandro Manzoni.

Se democratico è un governo elettivo, tutti i governi sono stati democratici, fatta eccezione per alcuni regimi dittatoriali. Nel Medioevo gli imperatori erano eletti dai grandi elettori tedeschi e i papi dal collegio dei cardinali, a loro volta nominati dai papi. Con l'affacciarsi dell'età moderna, l'impero medievale declina e poi finisce, ma il papato vive fino ai nostri giorni, anche se la sua giurisdizione europea è dimidiata da quella Riforma non a caso nata in Germania, dove l'impero medievale stava declinando. L'eccezione è costituita dai regimi dittatoriali. Per quelli novecenteschi ritengo proponibile la definizione di "totalitari", nel significato conferitole da Hannah Arendt. Anche Gramsci adoperava la categoria di «totalitario», pur distinguendo ovviamente tra un totalitarismo come moderno «cesarismo regressivo» e uno tendenzialmente, o presuntivamente, «progressivo». Peraltro, il totalitarismo sovietico, diametralmente opposto nella sostanza delle origini e dei fini a quello fascista, conservava una parvenza di emanazione democratica, sia nella facoltà di eleggere il capo carismatico, attribuita all'organo supremo del partito (quasi come nel papato), sia nelle forme e nelle successive costituzioni formali dello Stato, ancorché largamente disattese nella realtà dei fatti. In Italia ricominciamo a studiare Gramsci, ma in Bolivia Gramsci suggerisce il programma di governo, dichiara a "Liberazione" (31 gennaio 2010) il Vicepresidente di quella Repubblica. Anche Cha-

³⁶ *Q 9, 133*, p. 1195.

vez parla spesso di Gramsci, ma pecca forse di troppo «cesarismo progressivo». La Cina, il cui partito comunista mantiene in vita un governo semi-totalitario, intensifica i suoi buoni rapporti non soltanto economici con i paesi tendenzialmente socialisti dell'America latina. Potranno quei paesi esercitare una qualche attrazione “gramsciana” sulla Cina o la Cina esporterà il suo modello non precisamente gramsciano?

4. *Nuove forme di autogoverno con Gramsci e oltre Gramsci?* Ma vi sono in Gramsci analisi e prospettive riferibili soltanto al suo tempo. Anche nelle società occidentali, egli non esclude la lotta armata, sia pure come fase terminale della «guerra di posizione» e non più come «guerra permanente»? Non la esclude, a più forte ragione, quando il conflitto di classe si combina con la lotta delle nazioni oppresse contro uno Stato nemico oppressore. In tal caso, la lotta armata può essere inevitabile, come sappiamo, anche oggi. Ma oggi, benché la guerra di posizione sia più difficile, benché siano più indifesi i subalterni, benché questa democrazia, forse in crisi irreversibile, debba essere sostituita, almeno in prospettiva, da nuove forme (gramsciane) di autogoverno, non è più prevedibile né raccomandabile la lotta armata, almeno in “Occidente”. Leggiamo da una nota gramsciana³⁷ che vi è un “rapporto delle forze”

³⁷ La riportiamo per intero: «Intanto nell'espressione “rapporto delle forze” occorre distinguere diversi momenti o gradi: mi pare se ne possano distinguere tre fondamentali: 1°) c'è un rapporto delle forze sociali strettamente legato alla struttura; questo è un rapporto obiettivo, è un dato “naturalistico” che [...] dà la possibilità di studiare se nella società esistono le condizioni sufficienti e necessarie per una sua trasformazione; [...] 2°) un momento successivo è il “rapporto delle forze” politiche, cioè la valutazione del grado di omogeneità e di autocoscienza raggiunto dai vari raggruppamenti sociali. Questo “momento” a sua volta può essere scisso in diversi [...] gradi della coscienza politica [...] che segna il netto passaggio dalla pura struttura alle superstrutture complesse [...], determinando oltre che l'unità economica e politica anche l'unità intellettuale e morale, su un piano non corporativo, ma universale, di egemonia di un raggruppamento sociale fondamentale su i raggruppamenti subordinati. Lo Stato-governo è concepito sì come organismo proprio di un raggruppamento, per creare il terreno favorevole alla massima espansione di questo raggruppamento stesso, ma anche questo sviluppo e questa espansione sono visti concretamente come universali, cioè collegati agli interessi dei raggruppamenti subordinati come uno sviluppo di equilibri instabili tra gli interessi del gruppo fondamentale e quelli dei gruppi subordinati in cui gli interessi del gruppo fondamentale prevalgono ma fino a un certo punto [...]; 3°) il terzo momento è quello del “rapporto delle forze militari” che è quello immediatamente decisivo volta per volta. Lo sviluppo storico oscilla continuamente tra il primo e il terzo momento, con la mediazione del secondo. Ma anche questo terzo momento del rapporto delle forze non è qualcosa di indistinto e di identificabile immediatamente in for-

legato alla struttura, un rapporto delle forze politiche e un «rapporto delle forze militari» che è immediatamente decisivo volta per volta». Quest'ultimo è, più precisamente, un rapporto «politico-militare», nel quale «politico» può significare egemonico (in quanto ottenga consenso) e «militare» può riferirsi non tanto alla guerra quanto alla coercizione (all'uso della forza). Qual è il rapporto decisivo, o quello precedente nel tempo, tra egemonia e coercizione? Per rispondere alla domanda, ritengo preliminarmente utile una sintetica ricostruzione storica, simile (fino a un certo punto) a quella suggerita da Marx per il passaggio dall'età feudale all'età moderna e però orientata verso la gramsciana città futura. Marx distingue l'epoca feudale dall'epoca antica. Propendo a ritenere che siano due fasi della stessa epoca, che il mondo antico sia più «primitivo» del mondo feudale per certi aspetti (in specie, per la religione politeistica e ingenuamente antropomorfa) e più «moderno» per altri (per la politica, per le leggi romane). La servitù medioevale è più «moderna» della schiavitù antica perché nella servitù è più visibile, accanto all'uso decisivo della forza, un rapporto egemonico-consensuale. Il signore ha il dominio diretto sulla persona del servo, spiega Marx, con una forza militare che gli compete in quanto signore in quel rapporto sociale, non in quanto soggetto politico separato. Ma (aggiungeremmo) il signore che domina con la forza può anche «proteggere» il servo, concedere benevolenza e riceverne: dunque, egemonizzarlo. Non dissimile è, nelle città, il rapporto tra il padrone artigiano e i lavoratori, benché il padrone sia meno armato: anche nella bottega la solidarietà corporativa ha, tra le sue funzioni, quella di prevenire un qualche tumulto dei Ciompi. Nella società capitalistica, la dipendenza delle persone dalle persone è indiretta, perché mediata dalla corresponsione (salariale) di cose (di denari = merci per sopravvivere); e la forza armata non è nelle mani del capitalista, ma in quelle di un potere politico separato. Sia nel mondo antico-feudale che in quello moderno, il dominio viene *prima* ed è condizione necessaria per una possibile egemonia nel

ma schematica. [...] Un esempio tipico che può servire come mezzo di dimostrazione limite, è quello del rapporto di oppressione militare nazionale, cioè di uno Stato, militarmente bene organizzato, che opprime territori di altra nazionalità, subordinando agli interessi del suo raggruppamento sociale dominante i raggruppamenti della stessa specie di queste nazionalità che opprime. Anche in questo caso il rapporto non è puramente militare ma politico-militare e le forze delle nazionalità oppresse non devono essere puramente militari, per la lotta d'indipendenza, ma militari e politico-militari» (Q 4, 38, pp. 457-9).

luogo di lavoro (nel feudo o nella fabbrica fordista e, dalla fabbrica, verso la società), nella vita culturale o in quella politica.

La novità del movimento storico che vuol superare il capitalismo è nel rovesciarsi dell'ordine sostanziale, e anche cronologico, tra dominio e egemonia. L'«antitesi vigorosa», che preliminarmente è affermazione di sé, ovvero «spirito di scissione», pone ben presto come nuovo compito del movimento operaio, secondo Gramsci, quello della sua egemonia *senza* ancora dominio, nella «guerra di posizione» subentrata alla «guerra di manovra». Perviene all'«egemonia corazzata di coercizione» soltanto quando riesce ad operare una rottura nei rapporti di forza complessivi (economici, sociali, culturali, politico-istituzionali). E «egemonia corazzata di coercizione» significa che, per la prima volta, l'egemonia diviene l'elemento «vitale», il «cuore» pulsante, mentre la coercizione diviene soltanto una «corazza», ossia un elemento accessorio e sempre meno necessario, se la «rottura» si rivelerà definitiva e se, anche sul terreno economico, i beni comuni saranno beni pubblici, non statalizzati-nazionalizzati, ma disciplinati dalla società civile nei mezzi e nei fini: da una società civile autogovernata o, direbbe Gramsci, autoregolata. La «rottura» indica un sia pur momentaneo ritorno alla «guerra di manovra»? No. Anche la «guerra di posizione», in cui la vittoria sarebbe più facilmente consolidata che nella guerra di manovra, anche la guerra di posizione è un «reciproco assedio» nel corso del quale la parte più assediata può, ad un tratto, diventare la parte in via risolutiva assediante. Egemonia e insieme assedio socialista sul e al capitalismo? Certamente. Se è «reciproco» l'assedio, anche l'egemonia, in specie dopo la rottura dei vecchi equilibri, è esercitata dal socialismo sul capitalismo, così come era esercitata dal capitalismo sul socialismo nelle rivoluzioni passive o conservatrici. Non vi sarà alcuna palingenesi purificatrice. Del capitalismo cesserà il dominio e si estinguerà l'egemonia, ma sopravviveranno modi produttivi e culturali o forme sociali e civili compatibili con la nuova civiltà e sotto il controllo della medesima. I concetti marxiani di sussunzione formale e reale non sono validi soltanto per il modo capitalistico. E, se soltanto un comunismo egemonizzante-dominante potrà scongiurare la «comune rovina» per la morte ecologica, almeno sotto questo profilo il comunismo sarà un «salvacondotto» anche per gli umani che l'abbiano combattuto come suoi acerrimi nemici.

Un altro concetto gramsciano, essenziale per il suo tempo e — con la variante togliattiana — decisivo fino agli anni Ottanta del secolo scorso, ma con qualche probabilità non più adattabile al nostro presente è quello relativo alla forma partito. Comincio a ritenere inevitabile la fine del Pci. Negli anni Ottanta quel partito stava perdendo o mutando quel che non doveva abbandonare, ossia la sua cultura teorico-politica, e conservava invece quel che non avrebbe più avuto riscontro nella nuova società cosiddetta “post-industriale”, ossia la struttura organizzativa di un grande partito di massa nazionale più che internazionale e, parafrasando Pasolini, di un “paese” solidale in un paese diviso, ma non ancora insocievole o non ancora abitato dall’interesse “particolare” di ciascun suddito. Il partito, secondo Gramsci, organizza il movimento (spontaneo o sollecitato) dei subalterni, si propone di educarli, tende a prefigurare con la sua vita interna il nucleo della futura società, ma non fa di tutti i subalterni (ad esempio, delle masse contadine ancora disgregate³⁸) veri e propri militanti del partito. Nell’ottica gramsciana, pertanto, il partito non è ancora “grande”, non è di massa, anche se la definizione «partito di massa» si trova qua e là nei *Quaderni*³⁹. E deve proporsi come «partito di governo»⁴⁰, come «partito che vuole fondare lo Stato»⁴¹ e deve «diventar Stato»⁴², anche quando mira a conquistare l’egemonia nella società civile e organizza la lotta contro il potere. Ancora: «i partiti possono essere considerati come scuole della vita statale»⁴³. Il partito politico, «a differenza che nel diritto costituzionale tradizionale né regna, né governa giuridicamente: ha “il potere di fatto”, esercita la funzione egemonica e quindi equilibratrice di interessi diversi, nella “società civile”, che però è talmente intrecciata di fatto con la società politica che tutti i cittadini sentono che esso invece regna e governa»⁴⁴. Nel partito il centralismo democratico (non però burocratico⁴⁵) è ancora per Gramsci — ma non più per noi — indispensabile: «altra è la democrazia di partito e altra la democrazia nello Stato: per conquistare la

³⁸ Cfr. *Q 1, 44*, p. 48.

³⁹ *Q 1, 42*, p. 31.

⁴⁰ *Q 1, 48*, p. 62.

⁴¹ *Q 4, 10*, p. 432.

⁴² *Q 14, 70*, p. 1733.

⁴³ *Q 7, 90*, p. 920.

⁴⁴ *Q 5, 127*, p. 662.

⁴⁵ *Q 14, 35*, p. 1692.

democrazia nello Stato può essere necessario – anzi è quasi sempre necessario – un partito fortemente accentrato»⁴⁶. Perciò egli si dichiara contrario a ogni sia pur parziale “cessione di sovranità” dal partito a una «Confederazione» ed anche a un’alleanza con essa⁴⁷. Il sindacato, a sua volta, può o deve seguire le direttive del partito? Non in modo diretto dal partito come tale. Ma, «se il sindacato ha spontaneamente scelto come suo dirigente un membro del partito: significa che il sindacato accetta [liberamente] le direttive del partito»⁴⁸. L’affermazione più lontana dai nostri attuali convincimenti è forse questa: «È difficile escludere che qualsiasi partito politico (dei gruppi dominanti, ma anche di gruppi subalterni) non adempia anche una funzione di polizia, cioè di tutela di un certo ordine politico e legale». E’ un concetto oggi improponibile, anche se per Gramsci il “partito-polizia” in realtà «tende a portare il popolo a un nuovo livello di civiltà»⁴⁹. Le difficoltà inerenti alla scrittura non definitiva, frammentaria e a volta criptica dei *Quaderni* non sempre ci consentono di distinguere, tra le affermazioni di Gramsci, quelle che egli considera valide in ogni paese da quelle che si riferiscono specificamente alle condizioni di un “Oriente” arretrato per l’assenza di una società civile articolata e complessa e quindi a uno stato di necessità riguardante anche la forma partito.

Il partito dev’essere un’organizzazione ristretta di quadri, separata dalla classe e “portatrice di coscienza” (come nella concezione di Lenin) o deve nascere dal movimento, ma non identificarsi con il movimento e con la sua spontaneità? Oggi i movimenti sono talvolta vivi e attivi, ma non vogliono far nascere dai loro fermenti nessun partito. D’altra parte, negli odierni piccoli partiti, figli dei grandi partiti di classe novecenteschi, i quadri separati non “portano” nelle masse nessuna dottrina o concezione del mondo (come avrebbero voluto Lenin e, pur senza “separazione”, Gramsci). Negli anni Cinquanta-Sessanta del secolo scorso, i partiti di massa avevano voce e forza. Perciò la democrazia era viva, malgrado le politiche repressive dei governi. La polizia di Scelba non scherzava. Anch’io sono stato denunciato per adunata sediziosa. Ma, se le masse sono oggi polverizzate, nessun partito di massa può rivivere.

⁴⁶ *Q* 2, 74, p. 236.

⁴⁷ *Q* 3, 42, p. 320.

⁴⁸ *Q* 3, 4, p. 321.

⁴⁹ *Q* 14, 34, pp. 1691-2.

Neppure un regime reazionario di massa e il suo partito sono ripetibili nei modi novecenteschi. E, se anche il lavoro è disarticolato, è difficile dar vita a un partito del lavoro. Nondimeno, le lotte operaie in Occidente e quelle che i subalterni conducono nelle periferie del mondo possono tuttora essere unificate, non più soltanto dalla condizione salariale o dallo sfruttamento (non dallo sfruttamento di un lavoro, fino agli anni Settanta-Ottanta, radunato nelle fabbriche e, per quel suo radunarsi, capace di lottare), ma dall'essere tutti, gli operai e gli altri subalterni, nei centri e nelle periferie del mondo, *esclusi*: esclusi da ogni potere decisionale, esclusi dalla conoscenza, divenuta oggi il motore della produzione, e esclusi dalla condivisione dei fini proposti nel lavoro e nella vita. E dall'essere tutti, i nativi e ancor più i migranti, in un mondo unificato dal capitale e dal suo inarrestabile trasmigrare liberamente, esclusi dalla "cittadinanza universale".

Oggi la forma partito ci risulta in crisi per i suoi caratteri classici. In specie, possiamo considerare ormai improponibile il partito di massa togliattiano anche perché non vi sono più contadini analfabeti da mobilitare con strutture organizzative centralistiche e con metodi pedagogici a suo tempo efficaci ma "elementari". La televisione ha portato nelle case dei cittadini, privatizzandolo, quel confronto politico e culturale che prima aveva luogo nelle sezioni di partito, nelle sedi sindacali, nelle case del popolo e nelle piazze. E lo ha portato impoverendo il contatto diretto con un pubblico divenuto passivo e atomizzato, pertanto più facilmente influenzabile da coloro che detengono il monopolio politico dei nuovi mezzi di comunicazione e che fanno tacere o soffocano, con insidie "tecniche", le voci dell'opposizione anti-sistema. Il progresso tecnologico, in questo caso, è stato portatore di involuzione politica. E di una rivoluzione passiva culturale che ricalca la privatizzazione del pubblico nell'economia. Può un altro e più recente progresso, quello delle comunicazioni in rete internet, invertire la tendenza e riorientare in forme partecipate la comunicazione politica, sia pure in assenza di un regolare incontro tra persone fisiche e di una radicata organizzazione di massa? Come sostituire quel partito, conservando tuttavia nei nuovi soggetti protagonisti capacità organizzativa, compiti di attività culturale e prospettiva trasformatrice orientata verso un sia pur lontano "orizzonte" comunista? Non chiamarlo più partito sarebbe un meschino espediente per compiacere alle diffuse pratiche politiche anti-partito

che caratterizzano alcuni movimenti spontanei, specie nel mondo giovanile? O sarebbe opportuno per segnare una reale discontinuità tra un nostro passato tutt'altro che inglorioso e un contesto nuovo nel quale elementi di crisi organica colpiscono anche i soggetti antagonisti, ma ci si aprono possibili vie di sviluppo positive e innovative, ad esempio con l'uso appropriato delle reti informatiche e, più in generale, delle relazioni orizzontali, anti-verticistiche o anti-centralistiche?

Se partito significava, in Gramsci e in Togliatti, partito di lotta e di governo (quindi, in certi casi, più di governo che di lotta), noi dobbiamo tornare al Gramsci che teorizzava, e al Togliatti che praticava, la lotta nella società civile per la conquista, non *del* Potere o di un, sia pur democratizzato, Palazzo d'inverno, ma di «fortezze e casematte» apparentemente separate in un vasto territorio. Quali «fortezze e casematte» debbono essere oggi conquistate in una società civile più complessa di quella novecentesca? Gramsci confidava particolarmente nella funzione del giornalismo militante; Togliatti puntava anche sull'editoria comunista o vicina ai comunisti (la casa Einaudi). Noi siamo in obbligo di "occupare" anche e soprattutto nuovi mezzi informatici e telematici di comunicazione: abbiamo sperimentato quanto grande è il loro potere quando "informano" contro di noi, contro le lotte del lavoro, contro le donne o i diversi, contro gli immigrati. Negli anni del Pci, la Dc e poi anche il Psi occupavano i grossi e ricchi enti economici pubblici, ma il Pci e il Psi "manovravano" le loro cooperative "rosse", non rinunciavano ad agire sui "loro" sindacati, benché non più definiti "cinghie di trasmissione", e gli enti previdenziali erano presieduti da sindacalisti o (ex) dirigenti sindacali dei lavoratori. Oggi è forse possibile porsi l'obiettivo di organizzare nuovi, autonomi e autogestiti centri di smistamento del lavoro in cerca di occupazione, al fine di contrastare gli arbitri padronali e i contratti individuali, di redistribuire con equità i turni di lavoro fra gli ancora precari, di provvedere direttamente alla loro istruzione-qualificazione, per poter rivendicare la fine del precariato, e anche affiancare nuove forme di assistenza mutualistica, in sintonia con l'economia detta solidale. Le vecchie Case del popolo possono essere riaperte con nuovi compiti che si aggiungano a quelli precedenti. Non più soltanto come luoghi di cultura, di iniziazione politica, di svago e persino di cene conviviali, ma anche come presidi di educazione e di azione per la difesa ambientale, urbanistica, agricola ecc. Quali «fortezze e casematte» possiamo oggi prendere d'assalto è una domanda alla quale tutti dovremmo, con ponderazione, trovare rispo-

ste. La vecchia democrazia è morta? Viva un nuovo *autogoverno*, non soltanto dei produttori, ma di tutte le persone, dei governati che diventano governanti, come insegnava Gramsci.

Gramsci e l'oggetto della politica comunista

di Mimmo Porcaro

Vorrei evidenziare una tensione che esiste nel testo di Gramsci e tra il testo di Gramsci e la realtà.

Il problema da cui prende le mosse il mio contributo è quello del rapporto tra le leggi generali del modo di produzione capitalistico e le forme concrete d'esistenza di esso; nonché quello del rapporto tra quelle leggi e quelle forme da un lato e l'oggetto della politica dall'altro.

Qual è la posta in gioco "pratica" di questo problema?

Se pensiamo che l'oggetto della politica s'identifichi con le leggi generali del capitalismo, ossia se pensiamo che la politica consista nell'agire sul rapporto di lavoro salariato in generale e sulle dinamiche dell'accumulazione in generale, noi riusciamo senza dubbio ad ancorare la nostra politica su principi saldi. Ma con ciò rischia di sfuggirci la situazione concreta, ed il richiamo ai principi generali rischia di essere una fuga rispetto ai compiti specifici, ogni volta diversi, che le situazioni via via ci pongono. Ne deriva anche una posizione meccanicista, secondo cui le leggi generali spiegano tutto, e prima o poi si imporranno nella loro nettezza attraverso la mutevole confusione dei fenomeni. Tale meccanicismo può assumere, a seconda del diverso modo in cui viene pensato il funzionamento delle leggi generali, una forma evoluzionista o crollista, ma in ogni caso la rivoluzione nasce quasi meccanicamente dallo sviluppo o dalla crisi del capitale (da ciò, anche, il carattere spesso economicista del meccanicismo).

Al contrario, se pensiamo che l'oggetto della politica si identifichi con le sole forme concrete d'esistenza del capitalismo, riusciamo certamente ad afferrare meglio la situazione in cui ci troviamo ad agire. Ma, non ponendo il problema del rapporto tra le suddette forme concrete e le leggi generali, rischiamo di non comprendere la relazione fra gli obiettivi congiunturali e quelli di fondo; rischiamo quindi il politicismo e l'opportunismo.

Althusser ha affrontato magistralmente il problema (in *Leggere il Capitale*, ma prima, e forse meglio, in *Per Marx*, in particolare nel saggio *Contraddizione e surdeterminazione*.) dicendo che le leggi generali (le contraddizioni generali) sono meri "oggetti di pensiero", e che solo alla con-

creta congiuntura spetta lo statuto di realtà effettuale. Con ciò ha ribadito che l'oggetto della politica è la situazione concreta, e che la politica non è il semplice rimando agli ideali o agli obiettivi finali, ma è una scelta concreta che deve essere fatta in ogni momento. Inoltre si è distanziato dall'evoluzionismo che pretende che la rottura rivoluzionaria sia matura solo quando un tipo di società ha dato tutto quello che poteva dare: la maturità della rivoluzione non sta nel grado di sviluppo delle forze produttive, ma nell'emergere della *situazione* rivoluzionaria (noto di passaggio che anche Gramsci accetta l'idea, criticata da Althusser, che lega la rivoluzione all'esaurimento delle capacità di sviluppo del capitalismo, ma lo fa in un contesto tutt'altro che evoluzionista).

Ma indubbiamente Althusser rischia il politicismo, ossia una mancata connessione fra l'analisi di congiuntura e le dinamiche di fondo, perché nella sua visione da un lato c'è il modo di produzione come oggetto astratto, come puro concetto, e dall'altro c'è la concreta congiuntura: *in mezzo non c'è niente*, non c'è la concreta *formazione sociale*, che è sia il modo di esistenza concreta della "struttura", sia la matrice di formazione della variabile congiuntura.

Gramsci, sul punto è indubbiamente molto più complesso, anche perché le sue tesi vivono in una tensione che va dal *giacobinismo* del "forzare la situazione", (ossia dell'egemonia come questione di direzione politica e di programma politico), all'esaltazione della *guerra di posizione* rispetto alla guerra di movimento, dove si è voluto leggere, e non senza fondamento, una versione culturalista e quasi evoluzionista della "conquista delle casematte".

C'è però un punto relativamente stabile dell'analisi gramsciana, che viene ribadito anche quando la riflessione sulla guerra di posizione ha preso il posto che sappiamo, e che ci consente di abbozzare una soluzione del nostro problema generale. Questo punto è quello della *tipologia dei rapporti di forza e della loro gerarchia*.

Per Gramsci i rapporti di forza possono essere divisi in:

- rapporti di forza *obiettivi*, ossia relativi al grado di sviluppo delle forze produttive ed ai rapporti generali tra le classi e tra esse e le forze produttive;
- rapporti di forza *politici*, attinenti al grado in cui le diverse classi divengono consapevoli di sé e del proprio ruolo generale-statuale, ed agiscono di conseguenza;

- rapporti di forza *militari*, attinenti al modo in cui rapporti obiettivi e quelli politici si fondono in una situazione concreta e in un concreto campo di battaglia.

Intorno a questa tripartizione Gramsci dice alcune cose assai importanti.

Prima di tutto dice che la concretezza storica non pertiene solo al terzo tipo di rapporti. I rapporti del primo tipo, quelli obiettivi, non sono effetto lineare delle leggi del capitalismo, ma ne rappresentano già una concretizzazione storica, giacché si danno in forma “nazionale”. A loro volta i rapporti del secondo tipo, quelli politici, non sono immediatamente deducibili dai primi, poiché le classi interpretano i problemi posti dalla loro funzione “obiettiva” in maniera creativa e oltretutto lo fanno con ampi margini di errore (possono, cioè, giocare male la loro parte): da tutto ciò derivano variazioni, forme originali, concretezza e specificità storica. Alla base del processo abbiamo quindi a che fare non con l’astrazione delle leggi generali del capitalismo, ma con una formazione sociale già specificamente determinata (i rapporti obiettivi), che a sua volta si articola con altri due livelli specificamente determinati.

Poi Gramsci dice che il momento *immediatamente decisivo*, in politica, è il terzo, ovvero quello dello scontro politico-militare (militare sia perché può essere letto in termini strategici e con metafore polemologiche, sia perché reca sempre con sé, pur se in gradi diversi, un elemento di forza). Si tratta di un momento logicamente derivato dagli altri, ma ciononostante capace di determinare l’efficacia reale di ogni politica.

Infine dice che in questo momento immediatamente decisivo ciò che conta realmente è da un lato l’accumulazione ordinata delle forze, e dall’altro la *creatività* del politico, ovvero la sua capacità di *costruire*, operando selezioni fra tutti gli eterogenei eventi che compongono una determinata congiuntura concreta, *connessioni che non sono immediatamente evidenti, ma mostrano il rapporto tra la situazione data e le dinamiche del capitalismo e della lotta delle classi*.

Quest’ultimo punto getta una luce particolare su tutta la costruzione gramsciana.

Come si può dire, infatti, che il momento “militare” è decisivo se esso non è che il terzo, il più lontano dai rapporti fondamentali? Lo si può dire proprio perché l’azione del politico a questo livello è quella di crea-

re connessioni non immediatamente visibili fra le occorrenze di una congiuntura, in modo di afferrare in essa l'effetto dei rapporti obiettivi, attraverso la mediazione dei rapporti politici.

Possiamo quindi dire che, per Gramsci, l'oggetto della politica non è né il modo di produzione, né la congiuntura così come essa immediatamente si presenta, ma il rapporto costruito fra la congiuntura e le tensioni, le domande fondamentali di una formazione sociale (formazione sociale che risulta dai rapporti obiettivi e da quelli politici). L'oggetto della politica comunista è *l'effetto* dell'azione del politico, quando questi sia capace di comprendere i nessi tra i problemi generali e le situazioni particolari, di individuare gli obiettivi che permettono di far esistere concretamente questi nessi e di renderli evidenti, di concentrare attorno a questi obiettivi la maggior massa possibile di forze. L'aver posto alla base del momento "militare" una concreta formazione sociale e non un astratto concetto di modo di produzione, consente a Gramsci di operare tutte queste connessioni.

Quindi l'intervento del politico è *sempre creativo*, è *sempre una forzatura*, ma è una creazione che si basa sugli effetti dei rapporti fondamentali in una congiuntura, è una forzatura che avviene nel senso dello sviluppo storico.

Si può quindi dire che può esservi una sorta di giacobinismo anche nella guerra di posizione e che comunque la guerra di posizione è anch'essa una guerra, che si decide nelle battaglie concrete, nell'intervento "in situazione" e non solo nella maturazione progressiva di una egemonia politica basata su un'egemonia culturale (per tutto ciò si veda Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino, 1975, vol. I, pp. 455-465 e 661; vol. III pp. 1562 e 1578-1589).

Dire che nella guerra di posizione vi è anche una guerra di movimento può forse aiutarci a definire meglio la nostra politica di fronte alla crisi attuale.

Come premessa di questa seconda parte del mio ragionamento devo ribadire, a scanso di equivoci, che non intendo recedere di un millimetro dalla posizione che pensa la costruzione del comunismo come processo sociale, e molecolare, prima che come processo politico. Tale posizione condensa decenni di riflessione (auto)critica sul socialismo di Stato e di analisi delle società contemporanee, ed ha ancora moltissimo da offrirci. Ciò che intendo dire è piuttosto che oggi la trasformazione

molecolare da un lato richiede l'attivazione di grandi figure "molari" (per riprendere una vecchia – e polemica – definizione di Deleuze e Guattari), dall'altro richiede, forse come preconditione, la lotta contro le grandi concentrazioni di potere economico, politico e mediatico che in gran parte determinano la costituzione, l'aggregazione (e la disgregazione) delle molecole sociali. Mi spiego meglio.

Prima di tutto dobbiamo riconoscere che la nozione di guerra di posizione matura nel corso della prima guerra mondiale e che oggi le condizioni della guerra sono davvero molto diverse. Non più la contesa palmo a palmo di casematte da parte di eserciti di massa, ma il controllo "dall'alto" di posizioni strategiche da parte di eserciti ipertecnologici e quantitativamente ridotti. La guerra di posizione non è affatto scomparsa, soprattutto nelle guerre di occupazione (Falluja né è l'esempio più tragico), ma essa è surdeterminata da altre modalità strategiche, che tendono a considerare molto più "fluide" le casematte, ossia le posizioni stabili. Questa guerra è lo specchio di un conflitto sociale in cui all'espansione ed alla moltiplicazione dei punti di scontro non corrisponde una vera importanza strategica di questi punti stessi, ed in cui la conquista delle casematte si accompagna spesso alla desolata constatazione che esse sono vuote.

Usciamo dalla metafora: mentre nella seconda metà dello scorso secolo lo sviluppo dello stato sociale poteva effettivamente essere visto come la creazione di stabili centri di potere sociale diffuso, che determinavano le forme dell'egemonia di una classe sull'altra e che potevano essere l'oggetto di una lunga e significativa contesa (le lotte che vanno dal 1968 al 1980 possono agevolmente essere lette in questo modo), la successiva distruzione dello stato sociale ha sostituito i centri di potere diffuso con "flussi" di potere fatti di consumo, spettacolo ed erogazioni monetarie discrezionali: flussi attivati da "fortezze" concentrate e sottratte agli effetti delle lotte popolari. Ne consegue che più che sulla conquista di quei centri di potere diffuso, le lotte popolari devono concentrarsi sulla loro ricostruzione, ma non possono farlo se prima non conquistano le "fortezze" di cui sopra o se quantomeno, non ne riducono in parte il potere. Ossia se non agiscono sul nesso governi-imprese che determina l'emanazione di quei "flussi".

D'altro canto, quando, a proposito della "vecchia" guerra di posizione si parla di "trasformazione molecolare" ci si esprime, almeno in parte,

in maniera inesatta: i centri di potere diffuso hanno senz'altro effetto sulla vita di ogni singolo individuo, e quindi effetto molecolare, ma non sono, di per sé stessi, delle "molecole", bensì aggregazioni notevolmente più grandi e dense. E' solo oggi che, con l'estrema individualizzazione delle forme di soggettività, l'egemonia capitalistica si esprime in maniera veramente molecolare, finissima, micrologica: ma questo affinamento ulteriore del potere, se ne consente, almeno immediatamente, una maggior "presa" sociale, *non consente un'azione eguale e contraria da parte nostra*, analoga a quella svolta attorno alle istituzioni dello stato sociale. Ogni individuo è divenuto una piccolissima "casamatta" e le nostre forze non sono in grado di misurarsi col potere attuale su questo stesso terreno. Possono seminare forme di resistenza e stili di vita alternativi, ma tutto in maniera decisamente insufficiente.

Avanzo quindi l'ipotesi che contro il capitalismo realmente molecolare si debba da un lato agire direttamente sulle fortezze, dall'altro contrapporre alle figure dell'esistenza molecolare, pesanti figure "molari" capaci di orientare gli individui oltre il pulviscolo e la nebbia degli incerti, molteplici e contraddittori stili di esistenza. Lo spaesamento ed il nichilismo di massa (così ben descritti da Walter Siti ne *Il contagio*) possono essere contrastati solo dalla riedizione di grandi figure ideologiche capaci di riassumere il senso dello stare al mondo: una rinnovata e aggiornata idea di socialismo, capace sia di definire un'alternativa che di individuarne con precisione gli avversari può fare molto di più della (irrinunciabile) guerriglia attorno ai modi di vita, e consentire una futura espansione di quest'ultima.

Nonostante gli enormi rischi a cui ci espone, oggi nettamente superiori alle opportunità che ci offre, la crisi può favorire questo spostamento della nostra azione, sia perché il dominio molecolare del capitalismo è destinato ad attenuarsi (per l'estenuazione e la riduzione del consumo, per l'urto dell'immaginario con la realtà, per il crollo delle risorse finanziarie erogabili), sia perché aumenteranno notevolmente la turbolenza e l'instabilità delle società e dei governi. In questa situazione, il politico creativo che sappia definire obiettivi capaci di far comprendere i nessi tra condizioni di vita e crisi del capitale, può riuscire sia ad attuare efficaci incursioni nelle fortezze (ossia nei governi) sia a costruire figure di alternativa che siano figure di speranza. La continua ed irrinunciabile guerra di posizione nella società (lotta per la ricostruzione delle nostre

casematte, anche nella forma del partito sociale, battaglia culturale, diffusione di stili liberi e solidali di vita) deve accompagnarsi ad una guerra di movimento condotta nelle crepe aperte dalla crisi.

Devo dire subito che, parlando di “politico creativo” e di incursioni nei governi non sto parlando né del nostro partito né del prossimo governo della Repubblica. Il primo deve ancora lottare per la propria sopravvivenza elementare, e quanto al secondo solo l’evolversi della situazione potrà definire il nostro rapporto con esso: ma in questa fase mi sembrano poco probabili, o assai rischiose, le ipotesi di incursione. Prima di poter efficacemente articolare guerra di posizione e guerra di movimento, comunque definite, dobbiamo ancora fare molta strada. Ma per incamminarci su questa strada è ancora a Gramsci che dobbiamo rivolgerci.

E vengo alla terza ed ultima parte del mio ragionamento, che ruota attorno alla questione del programma.

Dice Gramsci, a proposito dell’evanescente “partito democratico” del Risorgimento italiano, che una forza politica esterna ai blocchi sociali dominanti ed ancora priva di saldi legami con le classi subalterne deve fare appello, se vuole svilupparsi, alla sua capacità di costruire un *programma politico* che sappia, pur da una posizione inevitabilmente debole e minoritaria, interpretare i problemi storici di un Paese, e per questo candidarsi comunque alla sua guida. Il piccolo cabotaggio, insomma, non si addice alle forze che non vogliono restare minoritarie: piccole forze hanno bisogno di grandi idee (*Ibidem*, vol. I, pp. 42-55, vol. III, pp. 2010-2014).

Credo che per noi sia decisivo costruire un programma di tal fatta. Non un elenco di richieste e nemmeno un quadro coerente di obiettivi, astrattamente impeccabile. Si tratta piuttosto, gramscianamente, di dare un giudizio storico-politico sul Paese, di prendere le mosse dai suoi problemi “oggettivi” (ossia da quei problemi che ogni classe ed ogni forza politica deve porsi se vuole avere un ruolo dirigente), di individuare le forze progressive che questi problemi possono risolvere e gli avversari che a tale soluzione si oppongono.

Tale programma dovrebbe avere una funzione “giacobina”, ossia non dovrebbe limitarsi a raccogliere e sintetizzare le diverse indicazioni dei diversi gruppi sociali e movimenti a cui ci si riferisce. Dovrebbe piuttosto definire obiettivi che “forzano” la marcia, ma lo fanno sempre nella

direzione dello sviluppo storico, o almeno nella direzione di uno dei possibili sviluppi storici. Nel nostro caso, “forzare” significa definire una linea di sviluppo che non appare immediatamente nella situazione, ma che è in essa implicita (il socialismo), articolarne concretamente gli obiettivi, e soprattutto individuare con precisione quegli avversari che le rappresentanze delle classi e dei movimenti tendono oggi in genere a non nominare, per deficienza di analisi o semplicemente per opportunismo. E forzare “nel senso dello sviluppo storico” significa rispondere ai due problemi attualmente decisivi per il Paese: la necessità di partecipare, in maniera attiva ed autonoma, alla costruzione di un nuovo stato continentale (l’Europa) che sia all’altezza delle questioni poste dalla crisi; la necessità di dar vita al “salto” verso un’economia ad alta densità tecnologico-conoscitiva.

La ricostruzione di una posizione comunista nel nostro Paese passa dalla dimostrazione teorico-pratica del fatto che questi problemi possono essere risolti in maniera progressiva solo a partire dalle lotte popolari, lotte che d’altra parte possono trarre maggior forza proprio dalla consapevolezza di essere il motore della crescita civile di tutto il Paese. Da questo intreccio possono nascere quelle *passioni di massa* che sono essenziali ad ogni progetto politico storicamente efficace: e suscitare simili passioni è, per Gramsci, uno dei compiti fondamentali del “politico creativo”.

Usare Gramsci per cominciare a capire qualcosa su dove siamo, e su dove stiamo andando

di Raul Mordenti

1. (La domanda)

Un Autore molto caro a Giorgio Baratta (che gli fu anche personalmente amico) Edward Said, formula in un suo libro *la domanda fondamentale*, riferendola alla situazione del colonialismo inglese in India, e questa domanda è capire non perché 80.000 inglesi abbiano voluto dominare e sfruttare 500 milioni di indiani ma bensì capire perché 500 milioni di indiani si siano lasciati dominare e sfruttare da 80.000 inglesi. Nella risposta a questa domanda secondo Said c'entrano molto (lo sappiamo bene) Kipling e Conrad, c'entra "il fardello dell'uomo bianco", ma c'entrano anche i *colleges* inglesi e la loro capacità di selezionare gruppi dirigenti coesi ed omogenei, c'entra la *englishness* (la "inglesità") di cui ci ha parlato la prima generazione (quella fondatrice) dei *cultural studies*, c'entra l'"invenzione della tradizione" che ci ha svelato genialmente il grande storico comunista Eric Hobsbawm (il presidente onorario della nostra "International Gramsci Society", ed è ancora un nome che ci rimanda a Giorgio), c'entrano i dispositivi discorsivi che il dominio crea e su cui il dominio si fonda, c'entra quell'immaginario occidentale che lo stesso Said ha definito "orientalismo", c'entra insomma la capacità del capitalismo occidentale di *produrre racconto*, una narrazione persuasiva e pervasiva del proprio stare al mondo e di perché tutto dovesse essere dominato dall'imperialismo occidentale.

Ci sono beninteso, a risposta parziale della domanda fondamentale da cui siamo partiti, i soldi e la tecnologia, cioè le armi. Ma già Todorov, studiando la più assurda delle conquiste e la più incredibile delle sconfitte militari, quella subita degli aztechi nativi comandati da Moctezuma nei confronti degli spagnoli di Cortéz (nel 1519-21), dimostra che questo aspetto è meno determinante di quanto si sia creduto, giacché (per dirla banalmente) duecentomila uomini contro duecento dovrebbero vincere quale che sia l'arma che impugnano, comprese le spille da balia e gli stuzzicadenti, e dunque il problema vero non è l'arma bensì chi la impugna e perché, cioè con quale forza di motivazione (Mao Zedong disse la stessa cosa, riferendosi però all'arma atomica). Anche le armi

debbono infatti essere impugnate da qualcuno (questo, a ben vedere, il loro principale difetto a cui, come è noto, gli Usa stanno cercando di porre rimedio con la produzione dei loro droni assassini), e questo qualcuno deve essere in qualche modo persuaso, tanto più se si tratta di impugnare tali armi rischiando la propria unica vita a qualche migliaio di chilometri da casa; ecco dunque che ridiventa centrale la persuasione e la narrazione che la sostiene, che è un aspetto dell'egemonia, ed ecco perché anche questa volta la critica delle armi è meno importante rispetto alle armi della critica.

2. (*La narrazione*)

Vorrei precisare che dicendo “narrazione” non intendo affatto riferirmi alla letteratura o a qualcosa del genere; intendo invece qualcosa di ben più profondo e radicale, e direi quasi intrinseco alla natura umana: intendo precisamente quella capacità di selezionare ed ordinare (sempre arbitrariamente) nella congerie infinita dei fatti una loro *sequenza* significativa, cioè portatrice di senso; senza questa capacità di *narrazione* o di racconto, il mondo e i fatti che ci circondano resterebbero insensati, e la nostra angoscia di fronte ad essi sarebbe del tutto insopportabile.

Ripeto: la selezione dei fatti a cui dare senso mettendoli in rapporto fra loro è largamente arbitraria. Quello che però non sembra possibile fare è negare qualsiasi nesso casuale e sensato all'insieme di fatti che ci riguardano, insomma ciò che non possiamo fare è rinunciare a *narrarci* e a dare in tal modo senso al nostro stare al mondo.

Esistono studi, con i quali noi comunisti dovremmo sforzarci di entrare in contatto organico, fatti da psichiatri di tendenza e provenienza “basagliana”, che mettono in rapporto diretto il disagio mentale e la malattia mentale di massa dei nostri giorni (si pensi solo alle depressioni, ai disturbi alimentari, alle dipendenze, etc.) con l'assetto economico-sociale contemporaneo, e in particolare con la radicale deprivazione di senso che esso induce. Spero che di questa tendenza di studi parlerà qui il mio antico amico e compagno Riccardo Corato, che è presente (e che ringrazio per la sua presenza).

Dunque la narrazione così intesa affonda le sue radici nell'antropologia, nella natura umana e, non per caso, non esiste nessuna società umana che sia priva di narrazione; cioè essa deriva dal fatto che l'animale uomo è un animale che *deve* dare senso al proprio stare al mondo

e che dunque per questo *si racconta*, che ha bisogno di dare, e di ricevere, racconto. L'uomo è un *animale narrativo*.

3. (Dominio e narrazione)

Questa *centralità politica* della narrazione vale per il dominio coloniale; abbiamo infatti cominciato a capirla già con Fanon e con Malcolm X, ma la capiamo molto meglio oggi, dopo Said e dopo una generazione intera di *cultural studies* che – non certo per caso – riscopre e utilizza il nostro Gramsci, ruotando questo rapporto tutto intero intorno al problema dell'*egemonia* (e non sprecherò qui tempo per ricordare questo aspetto che è affidato nel nostro seminario a Elisabetta Gallo, una vera esperta del tema).

Ma (questo è il cuore della mia argomentazione di oggi) quanto abbiamo detto fin qui sul nesso fra dominio ed egemonia nella/della narrazione vale per tutte le forme di dominio, non solo per quello coloniale. Si può ben dire che non è mai esistito nel mondo un dominio che non sia stato anche capace di produrre una narrazione la quale, variamente combinandosi con la coercizione brutta, lo legittimasse presso i dominati; e di converso: che non esistono subalterni i quali non siano stati privati radicalmente (a volte con esplicita intenzionalità) di una propria autonoma narrazione. E allora dobbiamo domandarci: non è forse successo proprio questo in Italia con la distruzione sistematica delle grandi narrazioni politiche del nostro movimento popolare? Con esse il proletariato italiano aveva saputo fondare la sua *autonomia politico-culturale, a tendenza egemonica* (chiamamola così) intorno alla seconda metà del Novecento. In concreto: non c'era nessun proletario, o quasi, per quanto povero o deprivato di istruzione, il quale non fosse cosciente di appartenere a un grande movimento (o forse sarebbe meglio dire: a un moto, come l'onda di un mare), qualcosa che veniva da lontano e che andava lontano, che era presente in tutto il mondo e da qualche parte aveva già vinto, che fra le altre cose aveva sconfitto il nazifascismo, e che (quel che più conta) gli aveva consentito di migliorare sensibilmente, con la lotta collettiva, la sua esistenza e quella dei suoi figli.

Io credo che si possa leggere come una guerra di parte borghese-reazionaria contro questa narrazione popolare tutta la lotta ideologica che si è combattuta fra le classi nel nostro Paese negli ultimi tre decenni, una lotta che noi abbiamo perso senza neanche combatterla.

Hanno cominciato, giustamente, colpendoci nel nostro punto più tragicamente debole, cioè l'esperienza della costruzione del socialismo in Urss e lo stalinismo; da qui sono passati alla distruzione del valore dell'Ottobre sovietico, come di qualsiasi altra insorgenza rivoluzionaria magari notando (ohibò!) che le rivoluzioni sono state spesso costrette storicamente a utilizzare la violenza; poi sono state cancellate, quasi fossero state un incidente, la intera storia e l'esistenza stessa del PCI; poi si è lavorato (anche, o soprattutto, da parte del centro-sinistra e dell'allora PDS) ad attaccare il nesso Resistenza-Costituzione, il vero pilastro che reggeva tutto, la nostra narrazione non meno che la nostra democrazia, e lo si è fatto simultaneamente sul terreno delle idee e su quello dei fatti: sul terreno delle idee, delegittimando anche la Resistenza e la vittoriosa guerra antifascista, con le operazioni revisionistiche *à la Panza* e *à la Violante*; sul terreno dei fatti, sopprimendo con la proporzionale la base stessa del sistema democratico disegnato dalla Costituzione, cioè la centralità di un Parlamento che fosse – come disse Togliatti – “specchio del Paese” (e personalmente ritengo che questa sia stata e sia la vera imperdonabile colpa storica del PDS-DS-PD e dei suoi dirigenti).

Dell'attacco virulento alla rivoluzione cubana come a tutti gli altri tentativi rivoluzionari del mondo contemporaneo, non c'è da dire molto, tanto essi sono diffusi, sistematici, incontrastati. D'altra parte la dice lunga in merito alla nostra – chiamiamola così – debolezza, il fatto che questo lavoro di distruzione (ripeto, assolutamente intenzionale) operato dalla borghesia e dai suoi organi ideologici (primo fra tutti la pagine culturale del “Corriere della Sera”) sia stato accompagnato con entusiasmo anche da quelli che avrebbero dovuto funzionare invece come organi della autonomia politico-culturale dei proletari e dei comunisti, a cominciare dalla “Liberazione” dei pierisansonetti e delle angelenocioni.

Al termine di questo processo, cioè di questo *vero e proprio massacro politico-culturale*, qualche filisteo si sorprende poi, con il sopracciglio alzato, che dei proletari, i quali sono stati sistematicamente privati di qualsiasi autonoma narrazione, di ogni traccia di storia collettiva, di qualsivoglia identità classista e organizzazione, finiscano per votare Lega o per astenersi!

Ecco perché la ricostruzione, che non può non essere partecipata e col-

lettiva, di *una nuova narrazione* autonoma e alternativa della nostra classe appare oggi il più urgente dei compiti che sono di fronte a noi.

4. (*Egemonia e narrazione*)

Esistono delle regole di funzionamento – chiamiamole così – che possono aiutarci a capire meglio questo nesso cruciale fra narrazione ed egemonia?

Si potrebbe forse sostenere che più grande (e grave) è il dominio e più grandiosa e illustre e articolata è la narrazione che lo legittima: siamo a Roma, non possiamo non pensare all'Impero romano e alla Chiesa cattolica e pensarli l'uno e l'altra (almeno per un attimo) come due formidabili macchine narrative, capaci di produrre, a fondare e giustificare il proprio potere, il più imponente dispositivo narrativo della storia. Forse si potrebbe anche dire (pensando ancora alla Chiesa) che il livello di ricchezza e l'accuratezza (dunque l'efficacia) di tali narrazioni corrisponde alla lunga durata dei domini che esse esprimono, e non solo perché la lunga durata contribuisce ad affinare e ad arricchire la narrazione ma anche perché la ricchezza e la raffinatezza della narrazione contribuisce a determinare la lunga durata del dominio.

Mi devo correggere subito: naturalmente quando (pensando alla Chiesa di Roma) dico "il più imponente dispositivo narrativo della storia", si deve intendere prima dell'imperialismo moderno, prima degli Usa e prima dell'immensa e immensamente pervasiva produzione culturale americana (pensiamo solo al cinema holywoodiano!); noi dobbiamo leggere tale produzione, nel suo complesso, anche come un totalitario sistema di giustificazione ideologica del dominio, come un efficace sistema di addestramento svolto nei confronti delle masse di tutto il mondo perché accettino tale dominio in quanto buono e giusto, anzi naturale.

Noi possiamo anche sorridere di chi fa notare che Topolino è un maschio-sciovinista fascista e agente della Cia, ma ci fa già sorridere un po' meno pensare che tutto l'immaginario infantile del pianeta, e i relativi fondamentali processi di auto-identificazione, sono segnati indelebilmente da modelli bianchi, anzi *wasp*, che cioè (per dirne solo una) Cenerentola è bionda, bionda esattamente come la bambola Barbie, e che questi modelli potentissimi funzionano anche per le bambine afroamericane, africane, asiatiche e latinoamericane che bionde non sono, e che rappresentano tuttavia circa il 95% delle bambine del mon-

do. Di questi problemi, lo sappiamo, i movimenti afroamericani non sorridevano affatto, e avevano ragione. Meno ancora ci può far sorridere l'osservazione, formulata al tempo della morte di Walt Disney da un isolatissimo Pasolini, secondo cui quell'uomo era stato il più importante e operoso reazionario del secolo. E Carlo Lizzani ci ha ricordato che i film western americani, che riempiono l'infanzia della generazione di chi vi parla, erano mandati in Italia praticamente gratis, e proprio per contrastare presso il grande pubblico il successo del nostro cinema neorealista; e quell'operazione fu in sostanza coronata da successo, se è vero che film come *Germania anno zero* o *Umberto D* (fra i capolavori assoluti del cinema mondiale) non sono forse rientrati nemmeno delle loro spese di produzione e che certamente molti, anche fra i compagni qui presenti, non li hanno mai potuti vedere.

Dismesso del tutto il sorriso, cominciamo allora a riflettere sul fatto che esiste una delle più grandi multinazionali della comunicazione, la Orbit (frutto della convergenza fra petrolieri arabi e petrolieri americani) che trasmette con un centinaio di televisioni e pubblica un numero enorme di giornali dal Marocco all'Indonesia, cioè in tutta la mezzaluna islamica; la Orbit funziona come un vero e proprio sistema di guerra ideologica dell'Occidente rispetto all'influenza crescente del cosiddetto integralismo islamico, e questa formidabile macchina da guerra culturale è stata incaricata di preparare il suo pubblico ad *amare l'Occidente capitalistico* – per cominciare – attraverso due elementi: una diffusione massiccia di cartoni animati della Disney e la diffusione dello sport occidentale. Nell'età in cui nulla più è innocente, non è affatto innocente neppure una partita di calcio trasmessa in televisione o un cartone animato.

Ancora: forse si potrebbe azzardare una legge generale del rapporto che esiste fra uso del racconto e uso della forza, e affermare che ci sono forme di dominio che affidano se stesse più alla prima modalità che alla seconda, e altre che scelgono invece la seconda, senza che ciò cambi la sostanza del loro essere dominio. Dice qualcosa del genere il nostro Gramsci quando ci ricorda che come non esiste egemonia in forma pura ed assoluta e del tutto priva di violenza, così non esiste nemmeno dominio che sia del tutto privo di margini egemonici, cioè di consenso, giacché anche la forma più assoluta di dominio che riusciamo ad immaginare (ad es. una dittatura militare terroristica) deve co-

munque godere almeno del consenso dei militari stessi, delle loro famiglie, etc.

Non si vuol dire con queste sommarie, e provocatorie, note che il potere della narrazione (chiamamolo così) esaurisca per intero l'egemonia, ma solo che essa ne rappresenta una parte assolutamente essenziale di cui occorre essere coscienti.

5. (*Le particolarità del berlusconismo*)

Allora possiamo riformulare la nostra domanda fondamentale da cui siamo partiti, non prima però di esserci doverosamente sorpresi per non essercela posta finora come la principale delle domande, di quelle che non dovrebbero lasciarci dormire la notte: il problema per noi non è capire perché Berlusconi e la borghesia italiana dominino e sfruttino il proletariato italiano ma capire perché mai milioni di proletari e proletarie in Italia accettino di farsi dominare da questo gruppo di malfattori, anzi da questa manica di *freaks*, da una banda di nani e di ballerine, per giunta largamente incapaci a fare il loro mestiere di governanti.

Vorrei far notare che non si può rispondere a questa domanda dicendo che Berlusconi e i suoi dominano perché ... possiedono i mezzi di produzione, insomma il capitale: intanto perché questi padroni non si limitano a possedere i mezzi di produzione e a trarne profitto ma si presentano anche in prima persona alle elezioni, e (sebbene con i vari trucchi del maggioritario e dei premi di maggioranza) le vincono pure; e poi perché qui non è in questione la proprietà dei padroni ma per l'appunto il consenso, almeno passivo, dei proletari, ciò che consente a ben vedere anche la proprietà.

Insomma il nostro problema è l'*egemonia* (chiamamola per ora così) che Berlusconi esercita.

Occorre aprire qui una breve parentesi: io credo che, a rigori, il termine e il concetto gramsciano di egemonia sia inapplicabile a Berlusconi, come è inapplicabile a qualsiasi altro potere borghese nel periodo aperto dall'Ottobre sovietico, nell'epoca insomma in cui per Gramsci è la rivoluzione proletaria l'unica soluzione reale, cioè veramente egemonica, per la crisi organica dell'umanità associata; in questa fase storica dunque ogni sopravvivenza di potere borghese si configura come non-egemonico, come una forma di dominio, anzi come un dominio tendenzialmente catastrofico. Non bisogna dunque confondere l'egemonia

che definirei vera e propria (se volete: l'egemonia con la maiuscola), l'egemonia nel profondo senso gramsciano del termine, l'egemonia che suona in Gramsci quasi come un sinonimo più ricco e denso di rivoluzione, con la capacità di propaganda, oppure di creazione del consenso presso i dominati, ciò di cui fu capace anche il fascismo e di cui – come abbiamo visto – è sempre capace qualsiasi potere, sia pure in forme e con proporzioni diverse.

A me pare che egemonia in senso gramsciano possa dirsi solo la prima cosa, cioè la soluzione progressiva dei problemi fondamentali aperti di fronte a una determinata configurazione sociale, e non invece la seconda cosa, che merita piuttosto il nome di propaganda, o di inganno di massa, e che si sposa piuttosto con il dominio. Intendiamoci: questa seconda cosa ci deve interessare, e ci interessa, moltissimo (come stiamo cercando proprio qui di argomentare), e può capitare anche a noi nel linguaggio corrente di definire egemonia la propaganda. E tuttavia, se vogliamo usare categorie analitiche gramsciane, le due cose vanno distinte perché sono effettivamente assai diverse, e per certi versi addirittura opposte.

Questa confusione del concetto di egemonia con il concetto di creazione, o gestione, del consenso è l'errore che compie il compagno Burgio, con cui discuto fraternamente da tempo di tale questione; ed è un errore che, per paradosso, conduce a rovesciare del tutto il pensiero di Gramsci, giacché porta a dire che, in quanto capaci di propaganda persuasiva, tutti i poteri sono egemonici, tutti tranne che...le rivoluzioni! Queste infatti debbono talvolta praticare momenti coercitivi e comunque hanno di solito cose più importanti da fare che non organizzare tramite la propaganda il consenso. Noi sappiamo invece bene che proprio la rivoluzione d'Ottobre e, specificamente, l'esperienza leninista rappresentano l'origine stessa del concetto di egemonia in Gramsci, e di certo Lenin fu egemonico non perché persuase con la sua propaganda i *kulaki*, bensì perché risolse con la sua politica rivoluzionaria i problemi fondamentali all'ordine del giorno nella Russia del suo tempo: il problema della guerra anzitutto, poi quello della terra ai contadini, quello della fuoruscita dallo zarismo e del potere ai soviet, e infine quello dell'alleanza operai-contadini. Analogamente, *si licet parva componere magnis*, è ben noto che per Gramsci furono egemonici nel corso del Risorgimento i liberali moderati guidati da Cavour, mentre non lo furo-

no invece i democratici mazziniani e il Partito d'Azione; ma Gramsci pensa questo non certo perché Cavour fosse migliore propagandista di Mazzini, bensì perché solo la politica cavouriana (e non certo la propaganda mazziniana) si dimostrò in grado di risolvere in modo progressivo il problema fondamentale che era aperto di fronte alla borghesia di quel tempo, cioè quello dell'unità nazionale.

Ma approfondire questo problema analitico e terminologico ci porterebbe troppo lontano: mi limito dunque a dire che il berlusconismo si configura come una *egemonia senza egemonia*, cioè come una mostruosa parvenza di egemonia, fatta essenzialmente dalla capacità di creare consenso (o almeno passività) fra le masse, che però è *del tutto priva di vera egemonia*, cioè di qualsiasi capacità di risolvere davvero i problemi aperti di fronte alla società italiana.

Il nostro compito è dunque studiare a fondo questa inedita egemonia senza egemonia che è il berlusconismo, le sue cause e le sue forme originali, le modalità del suo funzionamento, i caratteri del suo insediamento, e, naturalmente, i limiti della sua pervasività e i suoi punti deboli. Diciamo subito che sarebbe già un grande risultato per noi riuscire a mettere ordinatamente a tema (diciamo così) un tale nesso di questioni.

6. (*L'uso delle categorie analitiche gramsciane*)

Quelle che abbiamo appena poste sono, come capite tutti, domande gramsciane, ma per trovare le risposte in Gramsci occorre, mi sembra, spingere le sue categorie di analisi in terre inesplorate, cioè andare ben oltre il quadro delle situazioni otto-novecentesche che Gramsci si trovò ad analizzare (ma forse ogni analisi marxista, che voglia essere specifica e accurata, analizza qualcosa che prima non c'era). D'altra parte noi non saremmo degni del nome di "gramsciani" se la preoccupazione di contraddire alcune singole affermazioni di Gramsci non fosse l'ultima delle nostre preoccupazioni, oggi più che mai, quando l'urgenza delle urgenze è capire, capire, capire. E tuttavia, dopo aver premesso doverosamente tutto ciò, occorre pur dire che le analogie del nostro quadro analitico, da una parte, con l'analisi fondamentale di Gramsci sui limiti storici della borghesia italiana (un'analisi proposta fin dalle *Tesi di Lione* del 1926) e, dall'altra, con il problema del fascismo, sono – come vedremo – davvero impressionanti, tanto che a volte può sembrare quasi che ci tocchi solo il compito di prolungare coerentemente delle linee

già tracciate da Gramsci per completare il quadro analitico di cui abbiamo bisogno.

Il punto di partenza del ragionamento credo che debba essere proprio l'estrema enfaticizzazione dei caratteri del consenso di massa (solo in questo senso, come abbiamo detto, "egemonici" fra virgolette) del potere borghese in Italia, caratteri propriamente propagandistici o "sovrastrutturali", che *non derivano cioè direttamente dalla produzione*, e meno che mai derivano dalla soluzione organica che questa direzione borghese riesce a dare ai problemi del Paese (il primo fra tutti i problemi irrisolti è quello della occupazione, la cui soluzione sarebbe evidentemente legata alla capacità di promuovere una produzione sociale razionalmente organizzata e sviluppata).

Il consenso di massa ricercato, anzi accuratamente costruito, dal berlusconismo come *il primo dei suoi scopi*, è invece tutto di tipo post-fordista o, se si vuole, è più simile al culto di una icona pop che a un normale consenso politico di tipo occidentale. Non a caso esso si affida alla persona del Capo, e più precisamente al suo corpo, come ha analizzato un bel libro di Marco Belpoliti; il corpo berlusconico è, al tempo stesso, feticcio e simulacro, cioè oggetto di venerazione e di culto (soprattutto di auto-venerazione e di auto-culto) e però prodotto totalmente artificiale: tacchi, cerone, trucco, trapianti, parrucche, bustino, viagra, pompette-protesi erettive, plastiche facciali, drastiche diete disintossicanti (per uscire dalla dipendenza, e non direi dalla dipendenza dalla Nutella), e chi più ne ha più ne metta.

Capire questo è importante, perché non si fa una efficace politica se si cerca, per combatterlo, il banchiere John Morgan o il capitalista Henry Ford e invece si ha a che fare con un quidsimile della cantante Madonna. Peraltro non è affatto detto che sconfiggere la cantante Madonna sia più agevole che sconfiggere John Morgan o Henry Ford.

Questo carattere pop del berlusconismo, cioè il contenuto modernamente religioso, mistico e mitico del culto che ne fonda il consenso di massa, è stato persuasivamente analizzato da più parti in occasione del recente, biasimevole lancio della madonnina. Quell'evento è stato enfaticizzato come un tentato omicidio in cui il Capo ha rischiato la vita (sessanta giorni di prognosi, oltre un mese di assenza dall'attività politica), è stato sapientemente usato dalla propaganda per mettere a tacere l'ondata di scandali che stava travolgendo Berlusconi (di cui nessuno ha in-

fatti più parlato), ma, soprattutto, è stato vissuto dalla vittima sacrificale appunto come un sacrificio rituale, e non per caso le sofferenze legate a quel lancio maldestro sono state da Berlusconi in persona offerte al Cielo – con gesto cristico – “in remissione dei peccati”, cioè per il trionfo finale dell’amore sull’odio.

Partito dell’amore e unzione da parte del Signore, corpo del Capo e mania di persecuzione, servi e mignotte, lettone di Putin e mafia, evidente malattia mentale e sistema di ricatti, cocaina e populismo, monopolio dei *mass media* e conflitto di interessi, monumentali *gaffes* e barzellette sporche: cosa c’entra lo spirito del capitalismo con tutto questo? Cosa c’entrano il calvinismo e Max Weber? E cosa c’entra la fabbrica con questo tipo di egemonia mediatica e neo-religiosa? Noi sappiamo però che Gramsci ha scritto:

l’egemonia esce dalla fabbrica e non ha bisogno di tanti intermediari politici e ideologici (Q1, §61, 72),

e ancora che:

Se è vero che nessun tipo di Stato non può non attraversare una fase di primitivismo economico-corporativa, se ne deduce che il contenuto dell’egemonia politica del nuovo gruppo sociale che ha fondato il nuovo tipo di Stato deve essere prevalentemente di ordine economico. (Q8, §185, 1053).

E dunque, come leggere in modo gramsciano questa egemonia senza egemonia di Berlusconi che sembra non uscire affatto dalla fabbrica e non avere rapporti con l’economia?

Occorre, come sempre, contestualizzare e storicizzare. Ad esempio, la prima delle due citazioni si riferisce agli Stati Uniti, e più precisamente all’organizzazione sociale fordista (cfr. Q1, §61, p. 71-2), la quale rappresenta per molti aspetti *l’esatto contrario* della situazione italiana che abbiamo oggi di fronte (né c’è bisogno di spiegare perché); oggi da noi esiste appena memoria di una tale egemonia borghese che sorgeva dentro la fabbrica stessa, e senza mediazioni, che derivava cioè *direttamente* dalla capacità produttiva e organizzativa di una borghesia capace di produrre consenso al suo potere fra i proletari, e anzi di far traboccare un tale consenso dalla fabbrica all’intera società, secondo il modello di Ford: la illusoria FIAT di Marchionne e la mitica “fabbrichetta” leghi-

sta del Nord-Est sono le ultime, e direi postume, riproposizioni di questo modello, la prima (ora lo capiamo) in forma di tragedia, la seconda in forma di farsa.

L'altra citazione di Gramsci si riferisce invece agli Stati al momento della loro fondazione (e in questo caso con ogni probabilità egli pensa all'Urss: a un "nuovo gruppo sociale che ha fondato il nuovo tipo di Stato", *ibidem*) e anche in questo caso sarebbe difficile immaginare qualcosa di più lontano dall'Italia di oggi.

Se le parole di Gramsci si riferiscono a situazioni *opposte* alla nostra, proviamo allora a *rovesciare* esattamente le definizioni di Gramsci, usandole come conferma al fatto che possono esistere forme egemoniche che *non* derivano dalla fabbrica, quando (a differenza dei casi presi in esame da Gramsci) la capacità produttiva e organizzativa, insomma espansiva, della borghesia è decisamente ridotta, oppure del tutto spenta. All'interno dell'egemonia è possibile distinguere due componenti o modalità: una prima *diretta* che proviene dal ruolo svolto da una classe nella produzione sociale, e una seconda, per così dire, *indiretta* che proviene dall'organizzazione culturale e ideologica o sovrastrutturale del consenso, che abbiamo anche definito propaganda. Se questo è vero, allora noi possiamo attribuire un preciso significato anche all'*incremento abnorme* della seconda componente, cioè al manifestarsi di una forma cripto-egemonica (invero mostruosa) che non ha, almeno in apparenza, alcun rapporto diretto con il ruolo svolto dalla classe dominante nella produzione: tale accentuazione enfatica e distorta degli elementi sovrastrutturali del dominio sarebbe anzi l'indice di un ritardo, o di un'assenza, della classe dominante sul terreno della struttura capitalistica, cioè dell'economia e della società.

Viene in mente la Germania quale ce la descrive Marx in un celebre passo *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, del 1843-44:

Come i popoli antichi vivevano la loro preistoria nell'immaginazione, nella mitologia, così noi tedeschi abbiamo vissuto la nostra storia futura nel pensiero, nella filosofia. Noi siamo i contemporanei filosofi del presente senza esserne i contemporanei storici. (...)

Ciò che presso i popoli progrediti è rottura pratica con le moderne condizioni dello Stato, in Germania, dove tali condizioni ancora non esistono neppure, è innanzitutto rottura critica con il riflesso filosofico di tali condizioni. La filosofia tedesca del diritto e dello Stato è l'unica storia tedesca che stia al pari col moderno

presente ufficiale. (in *Opere complete*, Editori Riuniti, vol. III, 1976, p.195)

Questo rovesciamento sostitutivo e risarcitorio della sovrastruttura nei confronti della struttura, che ha assunto (secondo Marx) nella Germania dell'Ottocento il volto della filosofia, assume oggi in Italia, coerentemente allo spirito della nazione, il volto dello *spettacolo*, lo spettacolo egemonico del berlusconismo, a reti unificate. Si potrebbe dire infatti che la Germania sta a Hegel ed Hegel sta ad Hitler, come l'Italia sta a Pulcinella, e Pulcinella sta a Berlusconi. E d'altronde: "L'ultima fase di una figura storica universale è la sua *commedia*" (Ivi, p. 194). Parafrasando Marx, potremmo dunque dire che "lo *spettacolo* è l'unica storia italiana che stia al pari col moderno presente". E anzi, con questi limiti e limitatamente a questi aspetti, l'Italia può addirittura dettare le novità, come già fece col fascismo: ad esempio, quanto berlusconismo c'è nel modello di capo mediatico e populista perseguito da Sarkosy? (Per non parlare di Putin).

Forse si può riferire anche a noi italiani (basti pensare alla Controriforma) ciò che ancora Marx scrive dei tedeschi:

Noi abbiamo infatti condiviso le restaurazioni dei popoli moderni senza condividere le loro rivoluzioni. (...) Noi coi nostri pastori alla testa, ci trovammo sempre una sola volta in compagnia della libertà, nel giorno della sua sepoltura. (Ivi, p.191-192)

Scrive ancora Marx (in un passo che, non a caso, piacque molto a Lukàcs, il quale lo usò per capire l'arte di Thomas Mann: cfr. G. Lukàcs, *Thomas Mann e la tragedia dell'arte moderna*, Milano, SE, 2005):

La Germania perciò si troverà un bel giorno al livello della decadenza europea, prima di essere mai stata al livello della emancipazione europea. (Ivi, p.199)

Non vale questo paradosso anche per l'Italia? E domandiamoci: il fatto che questi due paesi abbiano conosciuto il nazifascismo c'entra qualcosa con una vicenda storica segnata da un rapporto non lineare, ma anzi inverso!, fra lo sviluppo della sfera immaginaria e sovrastrutturale e lo sviluppo di uno Stato capitalistico-borghese vero e proprio (diciamo così: classico)?

7. (*Un'egemonia che non passa dalla produzione*)

Io credo in ogni caso che si possa convenire sul fatto che la cripto-egemonia del berlusconismo, di cui si è detto, non deriva affatto dalle capacità produttive dell'imprenditoria berlusconica, non foss'altro perché tali capacità produttive non ci sono mai state, non ci sono, né sono richieste dalle attività che il Nume fondatore ed eponimo del berlusconismo ha praticato e pratica.

Tali attività imprenditoriali vanno però considerate con la massima attenzione: esse, per quanto siano numerosissime e variegate, escludono *sempre e comunque* il capitale industriale in senso proprio, e si configurano invece come un intreccio creativo fra attività speculative e capitale finanziario, in cui (si noti) è sempre decisivo il rapporto con il momento *politico*, prima in termini di reciproca corruzione (è la fase piduista-craxiana di Berlusconi), poi, ovunque possibile, in termini di assoluto e diretto controllo (una fase che, ci sta spiegando il figlio di Ciancimino, inizia dal patto con la mafia e i suoi capitali). Si tratti dell'edilizia, cioè della rendita fondiaria speculativa, che richiede sempre un rapporto diretto con gli enti locali per strapparne licenze, varianti, permessi e deroghe (un rapporto storicamente quasi mai privo di aspetti delinquenziali: basti pensare alla storia degli assessori all'urbanistica); oppure si tratti dell'uso privato del bene comune rappresentato dalle frequenze TV, che per potersi svolgere evitando la galera – come sappiamo tutti – richiede l'intervento specialissimo del potere politico del tempo, rappresentato da Craxi; si tratti, ancora, della grande distribuzione o delle finanziarie o delle assicurazioni i cui profitti dipendono direttamente dalla legislazione vigente (spesso fatta *ad hoc*) o della pubblicità (quest'ultima, il vero cuore del *business* berlusconico, meriterebbe un discorso a parte, non ci è possibile fare in questa sede). Come si vede, non c'è nessun settore dell'impegno imprenditoriale di Berlusconi che possa prescindere da un rapporto lucroso con i poteri politici e le istituzioni, e da questo punto di vista la sua "discesa in campo" rappresenta la più fisiologica e necessitata prosecuzione della sua attività di imprenditore/prenditore, anche se essa non fosse stata determinata dalla necessità (una necessità, lo si ammetterà, assai cogente per l'interessato) di evitare, grazie alla politica, la galera. D'altra parte è proprio questo carattere non industriale-produttivo del berlusconismo che consente e spiega la disdetta unilaterale della concertazione sindacale, la scissione sindacale

e l'emarginazione violenta della CGIL dalla stessa contrattazione. Il moderno capitale finanziario non ha alcuna necessità di discutere alcunché con il Sindacato.

Occorre anche dire che il carattere, diciamo così, *delinquente*, di questa imprenditoria, cioè i suoi legami con la delinquenza organizzata, con la mafia, con i traffici illeciti più criminali, dall'esportazione dei capitali alle tangenti, non esclusi il traffico di stupefacenti o di armi o il riciclaggio di denaro sporco, etc., ebbene tutto ciò deve essere letto come un carattere assolutamente *organico* e necessario, sia politicamente che economicamente. Da qui l'assoluta necessità politico-economica per il berlusconismo di mettere in riga la magistratura e, più in generale, di liquidare qualsiasi attività di controllo o di contropotere istituzionale. Voglio insistere su questo punto, perché capita spesso, o almeno capitava in un recente passato, nel nostro Partito che questi tratti delinquenziali del berlusconismo venissero trascurati, o abbandonati ad altri, quasi fossero temi (come dire?) insufficientemente marxisti e classisti, che era poco pertinente o – peggio ancora – poco elegante, sollevare. Trascurare questo carattere delinquente è invece un grave errore analitico, da cui discende inevitabilmente anche un errore politico sul terreno della tattica istituzionale e delle alleanze (mi sia permesso di ricordare, ad esempio, come al nostro ultimo Congresso regionale del Lazio, i compagni della mozione che poi avrebbe dato vita alla scissione di “Sinistra e libertà” si accanissero con mozioni, ordini del giorno e indignanti interventi contro...Di Pietro, nel momento stesso in cui votavano con piena convinzione la possibilità di partecipare a giunte con l'UDC di Casini, e Cuffaro. Ora, a quanto pare, superiori esigenze tattiche hanno indotto quei compagni a rivedere i loro giudizi contro Di Pietro).

8. (*È ancora borghesia il berlusconismo?*)

Con questo non si vuol dire in alcun modo – vorrei essere chiaro su questo punto – che ci troviamo di fronte a una modalità “arretrata” o pre-capitalistica, e meno che mai dunque che una tale modalità possa evolvere verso un capitalismo “avanzato”, compiuto e produttivo; è questa la più stupida, anche se la più ricorrente, illusione del riformismo, giacché semmai credo si debba parlare di una modalità estrema, finale, postuma, se non “post-capitalistica” (giacché resta alla base la ri-

duzione del lavoro umano a capitale) almeno *post-borghese* del capitalismo.

Domandiamoci anzi: è ancora propriamente borghese il berlusconismo? Può essere definito ancora Silvio Berlusconi come un'espressione diretta della borghesia vera e propria? (E non mi riferisco soltanto al fatto che alcuni settori della borghesia italiana abbiano a lungo manifestato e manifestino un leggero disgusto per Berlusconi). Oppure ci troviamo di fronte in Italia, ancora una volta, a una configurazione sociale relativamente inedita, e tuttavia realissima, che riesce a unire in sé il peggio che proviene dal capitalismo con il peggio che proviene dall'assenza di una borghesia degna di questo nome?

Non vorrei urtare, dicendo questo, qualche ortodossia. Semmai mi ricollego alla parte più originale dell'analisi togliattiana (e gramsciana) del fascismo, che a sua volta è in diretta linea di prosecuzione con l'analisi gramsciana in merito alla borghesia italiana, e alla sua storica, insuperabile e insuperata, debolezza. Mi sembra significativo a questo proposito che la nostra sedicente borghesia non solo trascorre disinvoltamente dal capitale industriale a quello finanziario (e non compie mai il percorso inverso), ma che essa, soprattutto da quando si è liberata del sostegno-ingessatura dell'industria di Stato, ha dato luogo a una vera e propria *dismissione generalizzata* dell'industria del Paese, prima rinunciando all'industria farmaceutica, poi a quella informatica con la chiusura dell'Olivetti, poi a quella chimica e petrolchimica, poi a quella della siderurgia (Taranto, Bagnoli, etc.), poi anche a quella alimentare, infine al trasporto aereo, e ora, a quanto sembra, perfino alle telecomunicazioni, che pure aveva ricevuto praticamente in regalo dalla mano pubblica; e poco c'è mancato (o poco ci manca?) che la dismissione riguardi pure il residuo settore dell'auto.

Da questo punto di vista mi sembra che significhi pure qualcosa il fatto che la classe di cui parliamo mandi sempre più a studiare, e a vivere, i suoi figli all'estero, e anche che un leader della presunta borghesia italiana come De Benedetti (per tanti aspetti esemplare e significativo) abbia addirittura rinunciato alla cittadinanza italiana per diventare svizzero. La nostra cosiddetta borghesia somiglia insomma sempre di più a una borghesia *compradora* dell'America Latina.

9. (*Sul lavoro neo-servile*)

Ecco dunque una serie di linee analitiche di Gramsci che mi sembrerebbe necessario, e possibile, riprendere, approfondire o anche semplicemente prolungare.

Ma dal prolungamento di quest'ultima linea analitica sorge un interrogativo ancora più radicale: il mostruoso ircocervo che si delinea sotto i nostri occhi, e che abbiamo dovuto definire come post-borghese, non mette forse in questione, più radicalmente ancora, il carattere salariato (dunque liberato, e sia pure solo capitalisticamente liberato) del lavoro e non ripropone invece massicciamente forme di *lavoro servile* e, propriamente, neo-schiavistico? Non uso queste espressioni in forma metaforica, per indicare la durezza dello sfruttamento, ma vorrei impiegarle invece per capire alcune caratteristiche salienti, e relativamente nuove, dell'attuale organizzazione del lavoro.

Se ci riflettiamo, vediamo comparire sotto i nostri occhi *tutte* le caratteristiche proprie del lavoro servile, o neo-servile, che la forma capitalista del lavoro sembrava aver liquidato per sempre; ne cito solo tre:

(1) anzitutto, la riduzione del salario a livello di mera sussistenza, e anzi talvolta al di sotto di tale livello. E non mi riferisco solo al proletariato migrante: basti pensare che una parte crescente della classe operaia utilizza al proprio interno il mutuo soccorso familiare per sopravvivere, ciò che consente, ad esempio, a giovani e a donne di accettare lavori da 4-500 euro al mese; ma ciò significa in ultima analisi che, ad esempio, la pensione del nonno viene usata come forma di diretto sostegno operaio al capitale, giacché gli consente di ricorrere al sotto-salario.

(2) In secondo luogo, naturalmente, l'assoluta mancanza di diritti e di diritto, conseguenza del fatto che la compravendita di forza-lavoro si svolge sempre di più al di fuori dal mercato del lavoro ufficiale e dalle sue regole. Ne deriva l'estrema difficoltà, e forse l'assoluta impossibilità, di determinare organizzazione, lotta e avanzamenti di tipo sindacale (il Sindacato interviene infatti essenzialmente nel momento della vendita della forza-lavoro).

(3) Infine il diffondersi di rapporti di dipendenza personale, che non escludono affatto (anzi spesso implicano) anche il possesso da parte del padrone dei corpi dei/delle dipendenti, non solo quello del tempo di lavoro da loro erogato.

Insisto sul fatto che queste caratteristiche proprie del lavoro servile non

sono da riferire solo al lavoro neo-schiavistico più evidente, quello dei migranti di Rosarno prima sfruttati dai padroni-delinquenti in assenza dello Stato, poi sparati dai delinquenti-patroni in assenza dello Stato, infine sgomberati dallo Stato (ecco una bella lezione pratica di teoria marxista dello Stato!); queste caratteristiche di lavoro neo-servile unificano in realtà settori lavorativi molto diversi, e ad esempio si estendono a strati assai significativi di lavoro intellettuale, a cominciare dallo strutturale precariato giovanile in settori come la ricerca, l'università o lo spettacolo (penso in particolare alla caratteristica n. 3), e caratterizzano ampi settori del cosiddetto "lavoro immateriale".

La centralità della questione femminile e del femminismo e delle sue tematiche deriva dunque per noi comunisti anche da qui, dall'attuale configurazione del mercato capitalistico del lavoro; le parole delle donne hanno molto da insegnare al resto dei subalterni (a cominciare, evidentemente, dal modo di lottare contro il nesso fra padronato e padroneggiamento dei corpi), ed è come se frazioni crescenti della nostra classe avessero ora a che fare con un trattamento riservato tradizionalmente alle donne.

Se qualcosa di tutto questo fosse vero, ebbene ecco una serie di indicazioni in merito alle cause profonde delle nostre difficoltà politiche, su cui lavorare. Certo, esistono i nostri errori che sono e sono stati grandi, ma occorre dirci anche che la situazione in cui ci troviamo a giocare la scommessa della proposta comunista in Occidente è non solo impervia ma anche inedita, e cercare di capire cosa succede è l'unico modo per uscire da una sorta di depressione di massa che sembra averci colpito, e per ripartire. D'altra parte a questo servono le analisi, per i marxisti.

Per dirne una soltanto: non è certo la stessa cosa organizzare il lavoro salariato oppure il lavoro che si presentasse come prevalentemente neo-servile, e sembra in particolare abbastanza illusorio pensare a un Sindacato dei servi, che quando si organizzeranno useranno probabilmente altre forme.

E ancora: *l'immaginario* in tutti i suoi aspetti gioca un ruolo assai diverso per le due situazioni, a cominciare dal fatto (non trascurabile) che il servo *ama* il suo signore. È questa la radice tragicamente seria della bufonate di Berlusconi sul partito dell'amore. Ed è singolare che proprio noi gramsciani non abbiamo saputo mettere a tema un simile nesso di questioni, su cui invece, con ogni evidenza, il berlusconismo riflette e

lavora. E ne deriverebbe, per dire la cosa più importante di tutte, un'indicazione assai precisa e diversa in merito alle nostre priorità sociali, e ai nostri interlocutori privilegiati (*al primo posto in assoluto* figurerebbe infatti in questa scala di priorità la necessità di organizzare il lavoro precario e quello dei migranti, o piuttosto di favorirne l'auto-organizzazione).

L'assetto socio-politico, inedito e certo mostruoso, che noi definiamo berlusconismo deve dunque impegnarci in uno sforzo analitico analogo, per impegno e originalità, a quello che impegnò Gramsci e Togliatti a spiegare per primi nell'Internazionale comunista il vero e inedito volto del fascismo.

Uno sforzo teorico-pratico urgente e necessario, che per avere successo deve impegnare, questa volta più che mai, *un collettivo organizzato*, un Partito, e forse un'intera generazione.

Sarebbe bello che l'incontro di oggi avesse contribuito ad avviare, sia pure con un solo piccolo passo, questo compito fondamentale.

Gramsci e Lenin, Togliatti e Gramsci. Continuità e discontinuità di Luigi Vinci

Il tentativo operato in questa comunicazione

Gramsci e Lenin, Togliatti e Gramsci. Sono stato io a chiedere di riferire su questo tema, o meglio su questi due temi, a questo seminario perché ritengo che rispondere alle questioni che implica sia contribuire alla costruzione di uno dei mattoni necessari alla ripresa in Italia della sinistra comunista. L'epoca dell'improvvisazione pittoresca e altisonante ha dato frutti effimeri e lasciato macerie fatte di molto materiale pessimo, sul piano teorico e dell'orientamento politico come su quello morale, che se non verrà sostituito con materiale migliore verremo tolti definitivamente di mezzo. Né è solo questione di un edificio la cui costruzione sia valida, lo è anche di un edificio che consegni una memoria alla militanza comunista giovane e ridia dignità a quella meno giovane. Anche per questo occorre parlare di Lenin, Gramsci e Togliatti. Ci agevola, infine, la distanza che ci separa da loro, non solo temporale ma fatta di grandi cambiamenti, e ci agevolano i suggerimenti che vengono da questi cambiamenti.

Tutti quanti sappiamo che il Gramsci del PCd'I riteneva che la propria ricerca teorica e pratica si collocasse organicamente nel solco aperto dal leninismo e dalla III Internazionale. Analoga cosa riterrà Togliatti riguardo al proprio rapporto alla ricerca di Gramsci, affrontando il VII Congresso della III Internazionale o dal 1944 in poi. Ma ciò a cui ora occorre guardare, per via dei cambiamenti del trentennio alle nostre spalle, è a come essi abbiano trasformato elementi importanti della ricerca di Gramsci in qualcosa che la autonomizza dal leninismo, e inoltre a come questo valga nel rapporto di Togliatti a Gramsci. In altre parole, ciò a cui ora occorre guardare è a come quello che prima era un complesso teorico al tempo stesso pluralistico e sostanzialmente compatto sia divenuto, per via dei cambiamenti in questione, qualcosa che si è scomposto: quindi qualcosa che, se è non riconsiderato globalmente e al tempo stesso con un bisturi, caotizza la ricerca teorica e l'azione pratica.

Dunque quale bisturi: l'"intenzione" teorico-pratica di Gramsci, in quanto validata, a mio avviso, dagli avvenimenti del nostro periodo, ul-

timamente e segnatamente dalle forme della ripresa del processo rivoluzionario e dall'avvio di processi di transizione socialista in America latina.

In ultimo: questa è una comunicazione obbligatoriamente schematica, o meglio che svolge le sue tesi con molto scarso supporto analitico. Questo difetto però è ovviato dalle altre comunicazioni. Naturalmente questo non implica che gli altri relatori condividano tutte le mie tesi o qualche loro parte.

Lenin

Lenin sul piano teorico più generale e astratto si pone, sappiamo, dal lato della concezione materialistica della storia nella versione che ne avevano dato Engels nell'*Antidübring*, poi, sulla scia di Engels, il "marxismo ortodosso" di Kautsky, infine era stata fatta propria dalla prima generazione di marxisti russi: nonostante quel carteggio tra Marx e la rivista *Oteestvennyye Zapiski* (poi tra Marx e Vera Zasulič) nel quale egli aveva ridimensionato la portata euristica e storico-teorica di questa concezione, connettendola al solo quadro della storia europea occidentale. In breve, Lenin era totalmente dal lato della versione più deterministica ed economicista possibile della concezione materialistica della storia. La storia, riassumo questa versione, è mossa dalla contraddizione tra la tendenza insopprimibile delle forze produttive sociali al proprio sviluppo e la tendenza dei rapporti sociali di produzione a bloccare, da un certo momento in avanti, questo sviluppo. Inoltre, se è vero che in questa versione le forze produttive comprendono classi subalterne portatrici di un'intenzione e di una prassi antisistemiche, vero è pure che essa implica l'obbligatorietà di una posizione pratica antisistemica da parte di queste classi e un contenuto di questa posizione tutto ausiliario rispetto alle tendenze espresse dalle contraddizioni di tipo oggettivo. Tutto questo implica (ovvero questa totalità di determinismo implica) che il passaggio dal capitalismo al socialismo sia, intanto, un passaggio obbligatorio della storia, in secondo luogo che esso sia un passaggio totalmente progressivo, in terzo luogo, un passaggio che può realizzarsi solo nei punti alti dello sviluppo e tramite un crollo sistemico. In *Materialismo ed empiriocriticismo* Lenin inoltre fa l'apologia, contro il metodo analitico proposto dai seguaci russi di Mach, di quel metodo sostanzialmente privo di appoggio empirico e, a mio avviso, sostanzial-

mente speculativo che aveva portato i giovani Marx ed Engels alla concezione materialistica della storia. Tuttavia Lenin non era solo un buon teorico: era anche, e soprattutto, un rivoluzionario; in più le condizioni del suo tempo gli avevano consentito di sviluppare al massimo grado le sue capacità di analisi concreta delle situazioni e di individuazione delle pratiche sia rivoluzionarie che di governo più efficaci. Di conseguenza Lenin quasi mai rispettò la concezione materialistica della storia. Essa infatti, per fare un esempio decisivo, gli avrebbe impedito di praticare l'Ottobre, cioè una rivoluzione socialista in un paese estremamente arretrato. Non a caso molti capi bolscevichi all'Ottobre si opposero: erano dei fedeli marxisti, e il marxismo imponeva alla Russia, prima di passare al socialismo, di sviluppare ampiamente il capitalismo. Tutto il marxismo russo si era formato alla luce di quest'assioma, anche in quanto si era consolidato lottando contro il populismo, che invece teorizzava di "saltare" il capitalismo, usando per il passaggio al socialismo il comunitarismo contadino. Marx, l'ho accennato, aveva aderito nel 1877 a quest'ipotesi, ma i suoi seguaci russi, tramite Engels, l'avevano archiviata.

I richiami storici a supporto di questa ricostruzione affermando la capacità in Lenin di analisi e ipotesi pratiche che si separano dalla concezione materialistica della storia sono parecchi e importanti. Si tratta, primo esempio, della posizione di Lenin in *Che fare?* (1902) relativa alla costruzione in Russia di un partito rivoluzionario di classe che raccolga i vari gruppi marxisti, abbia a suoi elementi portanti proletariato industriale, intelligenza rivoluzionaria marxista e un apparato di quadri fatto di "rivoluzionari di professione" e affidi al proletariato, non già alla borghesia, gli indirizzi di una rivoluzione antizarista. Altri esempi: la tesi (1905) che la rivoluzione russa debba avere a proprio sbocco una repubblica democratica fondata sull'alleanza tra gli operai e i contadini; i contenuti del programma dell'Ottobre riguardo alle minoranze non russe (il loro diritto all'autodeterminazione) e ai contadini (il trasferimento a essi della proprietà della terra); la concezione, messa a fuoco dopo l'Ottobre, delle crisi rivoluzionarie come congiunzione e sinergia di più crisi specifiche operanti sia nel quadro economico che in quello politico che negli orientamenti delle classi subalterne, inoltre come crisi tendenti in prima battuta a investire i luoghi planetari di massima debolezza del dominio capitalistico; la NEP, e cioè il passaggio nel 1921,

dopo il “comunismo di guerra”, che era tragicamente inciampato nella rivolta di Kronstadt, a un sistema di economia mista.

L'unico atto importante di Lenin “rispondente” alla concezione materialistica della storia (ma che fu anche il tentativo di evitare l'isolamento della rivoluzione socialista in un paese nel quale, per l'estrema arretratezza, rischiava di fallire) fu la guerra alla Polonia del 1919, che doveva servire a congiungere territorialmente Russia e Germania e a portare aiuto alla rivoluzione in questo paese. Sul piano teorico-politico, a sua volta, tra le poche debolezze riconducibili a quella concezione va rammentato che Lenin giustificò la NEP come passo indietro tattico anziché come momento della transizione (tra le ragioni di questa posizione va però anche colta la necessità di una forma di proposta della NEP recepibile da un partito disorientato e in parte riluttante).

Il rapporto di Gramsci a Lenin, il contributo portato da Gramsci al marxismo

Anche a proposito di Gramsci sarò scarno, però più lungo. La sua formazione intellettuale è diversa da quella di Lenin. Gramsci intercetta il marxismo attraverso Labriola, Croce, Sorel, conosce il volontarismo su base vitalistica di Gentile, conosce il saggio di Cuoco sulla sconfitta della rivoluzione giacobina napoletana del 1799 e il successivo meridionalismo di Salvemini e Dorso, si confronta a Gobetti; sarà successivamente che approderà al marxismo di Lenin. In questo percorso c'è una parte degli elementi che contribuiranno a rendere peculiare oltre che importante l'apporto di Gramsci al marxismo (l'altra parte, ovviamente, saranno i processi sconvolgenti del suo tempo).

Dunque, per schematicissimi capi, come assume forma iniziale il marxismo in Gramsci. Si tratta, in primo luogo, della critica al determinismo economicista nella forma in cui si presentava al giovane Gramsci e cioè come forma dominante del marxismo del suo tempo: un riformismo appesantito dall'influenza del positivismo e dall'insistenza della sua ricerca sul tema del “crollo” inevitabile del capitalismo in ragione, essenzialmente, delle sue contraddizioni economiche e della sua tendenza a guerre imperialiste; si tratta, quindi, del rifiuto di ogni attesismo e di ogni gradualismo fatto di risultati parziali che si aggiungono l'uno all'altro e della convinzione che la rivoluzione socialista sia il risultato di una volontà collettiva cosciente capace di usare i varchi offerti dallo sviluppo contraddittorio del capitalismo così come dalle sue guerre. Concorrono all'orientamento antideterminista e anti-economi-

cista, pur da punti di vista radicalmente difformi, Labriola e Croce. Quest'ultimo aveva rivendicato apertamente, precedendo Weber, il ruolo decisivo della "sovrastruttura" politica e "ideologica" nella determinazione delle forme di svolgimento della società. Concorrono, sempre da punti di vista difformi, Sorel, che aveva fatto l'apologia del ruolo della volontà politica nella definizione delle prospettive della lotta di classe, e Gentile, che aveva proposto la coscienza come "atto" ovvero l'identità di coscienza e prassi. Concorrono, in ultimo, alla forma iniziale del marxismo in Gramsci l'esame in Cuoco delle cause culturali dell'arretratezza del Mezzogiorno e la critica meridionalista del suo sfruttamento semicoloniale, nel quadro dello stato unitario, da parte del nord industrializzato, per effetto dell'alleanza politica tra il padronato agrario del Mezzogiorno e la borghesia industriale del nord (concorrono la comprensione dell'incompletezza della modernizzazione capitalistica dell'Italia e dell'autoriproduzione sistemica di una borghesia stracciona e ladra, di un capitalismo assistito dallo stato, di una cultura popolare reazionaria e superstiziosa alimentata dal Vaticano). Tutti questi temi costituiranno una costante dentro alla riflessione gramsciana. Basti pensare alla critica che Gramsci muoverà nei *Quaderni* agli scritti, impregnati di "materialismo volgare", deterministico, di Buharin.

L'approdo militante del giovane Gramsci, già nel 1913, al movimento operaio e al marxismo e soprattutto l'esperienza del "biennio rosso" e cioè delle occupazioni di fabbrica e dei consigli operai del 1919-20, che coinvolge il triangolo industriale, definiscono il processo successivo di completamento e di sviluppo della sua formazione sul terreno della critica al riformismo e al determinismo. Questo processo ha poi il suo sbocco, che rappresenta anche un passaggio teorico, nell'approdo al leninismo, nella partecipazione del gruppo socialista torinese di cui Gramsci era diventato la figura più significativa alla fondazione del PCd'I e nell'adesione del PCd'I alla III Internazionale.

Questo passaggio mi pare rappresentato, intanto, dalla riconsiderazione dei temi del partito e del suo rapporto alla spontaneità di classe. L'obiettivo di Gramsci è il medesimo di Lenin: fare la rivoluzione, consentire cioè alle rivolte delle classi subalterne, operai e contadini poveri e senza terra, tramite l'azione di partito, di costruirsi in potere di classe alternativo a quello borghese, di vincere e quindi di gestire e trasformare la società. L'esperienza delle occupazioni e dei consigli del "biennio

rosso” aveva tuttavia dimostrato, con il quasi generale isolamento degli operai rispetto alla società e in particolare alle masse contadine e perciò con la loro sconfitta, che non si poteva più considerare secondario che le rivolte operaie fossero gestite con limitati contenuti corporativi dal sindacalismo riformista e da partiti fortemente condizionati dai riformisti. La Russia aveva realizzato l’Ottobre grazie alla conquista da parte bolscevica dell’egemonia in seno alla classe operaia e a quella grande avanguardia contadina che erano diventati in guerra i soldati, sicché non solo bisognava, a nome dell’internazionalismo, stare dalla sua parte e difenderla ma pure imparare teoricamente e praticamente da essa a fare la rivoluzione. Parimenti in Italia con la sconfitta operaia la prospettiva risultava radicalmente rovesciata, il fascismo era all’attacco, disponeva dell’appoggio della borghesia industriale, della proprietà agraria, della monarchia, stava sfondando: e anche questo sollecitava la necessità di un partito comunista di tipo leninista, cioè omogeneamente rivoluzionario e fatto di quadri, per riuscire a reagire efficacemente e, se sconfitti, a resistere. E’ dunque riflettendo sull’orientamento che un tale partito avrebbe dovuto adottare contro il fascismo che comincia a peculiarizzarsi il pensiero di Gramsci. Lungi dal configurarsi come la semplice riproposizione nel contesto italiano delle posizioni leniniste (e ancor meno configurandosi come adesione o subalternità alle posizioni settarie di Bordiga), i contenuti dello scontro con quest’ultimo, le successive *Tesi di Lione* (gennaio 1926, presentate da Gramsci e da Togliatti), preparatorie del III Congresso del PCd’I, e la relazione in apertura di congresso svolta da Gramsci richiamano, assieme a fondamentali tesi leniniste, la struttura dualistica della società italiana, l’alleanza tra le classi dirigenti del nord industriale e del sud agrario, il ruolo dei grandi intellettuali nel dare forma politica e nel consegnare capacità egemonica a quest’alleanza, il ruolo svolto a supporto di questi assetti dal Vaticano, attraverso la sua cultura oscurantista e reazionaria, la sua dottrina interclassista e la sua azione di contenimento del malcontento contadino, il fascismo come massa principalmente fatta di piccola borghesia pauperizzata, esasperata e costituita in truppa d’attacco delle classi dirigenti, il proletariato industriale come unica classe obiettivamente in grado di consegnare all’Italia, attraverso la sua lotta per il socialismo, una prospettiva di ricomposizione e di sviluppo civile. Viene così delineandosi in queste vicende parte del materiale teorico che Gramsci uti-

lizzerà successivamente, dapprima nel suo scritto del 1930 sulla questione meridionale, poi, sempre nel 1930, nelle discussioni nel carcere di Turi, recuperando una riflessione operata dopo l'assassinio di Matteotti, per mettere a fuoco l'ipotesi di un'uscita dal fascismo attraverso la lotta di un blocco di forze democratiche orientate all'elezione di un'assemblea costituente basata sull'alleanza tra gli operai del nord e i contadini del Mezzogiorno e finalizzata alla definizione della forma dello stato e della prospettiva della società.

Sono così giunto all'ultimo momento della ricerca gramsciana, reperibile soprattutto nei *Quaderni del carcere*. E' essenzialmente a questo momento che vanno confrontati il leninismo e Togliatti. Il quadro generale dell'Europa volge al peggio. Il fascismo ha trionfato. Tutti i tentativi di rivoluzione in Germania sono stati sconfitti; il partito comunista vi si è logorato in una serie di attacchi frontali, i suoi rapporti alla socialdemocrazia, già devastati dalla cooperazione nel 1919 della destra socialdemocratica alla reazione borghese e all'estrema destra militare, sono di contrapposizione frontale, il nazismo è in ascesa, grande borghesia e casta militare lo appoggiano. Il partito bolscevico, scomparso Lenin, appare attraversato da un conflitto estremamente aspro a proposito delle prospettive di fondo della rivoluzione: confrontandosi in esso sia la tesi di un superamento della NEP, motivata dagli obiettivi, attraverso la collettivizzazione delle campagne, di un'"accumulazione socialista" rapida e di una rapida industrializzazione, che la tesi del mantenimento della NEP, motivata dalla convinzione che solo tenendo essa tenga l'alleanza tra operai e contadini.

Comincio da qui. Nell'ottobre del 1926 Gramsci era stato incaricato dal gruppo dirigente del PCd'I di trasmettere al comitato centrale del PCUS la preoccupazione per l'estrema durezza del suo conflitto interno e per il rischio di una scissione distruttiva. In questa lettera inoltre Gramsci (così come aveva fatto in un precedente articolo) dichiarava il proprio consenso alle posizioni della maggioranza del PCUS, rappresentata da Stalin e da Bucharin: occorre continuare l'esperienza della NEP, condizione di un'egemonia proletaria sui contadini; l'altra posizione, rappresentata da Trockij, Zinovev, ecc., teoricamente "operaista" ovvero di tipo corporativo, avrebbe riprodotto in Unione Sovietica quell'isolamento perdente del proletariato che già era stato sperimentato in Europa occidentale, per via della tradizione puramente rivendica-

tiva dominante nel movimento operaio dovuta alla prevalenza in esso del riformismo. Successivamente, com'è noto, Stalin ribalterà la sua posizione, assumendo, in forma per di più estremizzata, la posizione dei suoi contendenti di un tempo. E Gramsci non mancherà, nel 1929, di manifestare la sua preoccupazione anche per questa svolta, così come non aveva mancato e non mancherà di manifestare la sua preoccupazione per la tesi avventurista e settaria, prodotta dal VI Congresso della III Internazionale (1928), correlata a questa svolta, che il capitalismo fosse entrato in una fase orientata al proprio crollo e di un passaggio di tipo "socialfascista", a difesa estrema del capitalismo, da parte della socialdemocrazia. Lungi, dunque, dal pensare che la NEP fosse stata, secondo la formulazione leniniana, un "passo indietro" per poi riuscire a farne altri avanti, Gramsci pare ritenere che la NEP disponesse di un suo fondamentale significato strategico, primariamente, direi, nel fatto di costituire una politica economica e sociale egemonica, ovvero di consentire il proseguimento dell'alleanza delle classi subalterne sovietiche e dell'egemonia del proletariato sui contadini, la maggioranza della popolazione. Nei *Quaderni* leggeremo, d'altronde, come la "statolatria", cioè il ricorso allo stato come strumento primario della trasformazione sociale, possa essere certamente necessario in condizioni di primitivismo culturale delle classi subalterne, parimenti, però, come si tratti di un ricorso foriero di pericoli involutivi.

Sicché già questi episodi rinviano a una diversità radicale in corso di formazione in Gramsci rispetto a PCUS e III Internazionale sia in sede di orientamenti di fondo della lotta di classe per il socialismo che di concezione di quest'ultimo. Essi individuano, inoltre, elementi fondamentali di separazione strategica che non sono solo dallo stalinismo ma anche dal trockismo. Dallo stalinismo, certo, in quanto posizione settaria, fratturazione continua dello schieramento di classe dentro al processo rivoluzionario, estrema violenza anticontadina, autoritarismo feroce, incapacità perciò di porre una strategia egemonica sia sul terreno della lotta di classe che della realizzazione del socialismo; ma anche dal trockismo, in quanto posizione estremista e settaria, rimasta teoricamente, quanto al processo rivoluzionario in Occidente, agli schemi perdenti, l'esperienza tedesca lo aveva detto chiaramente, dei primissimi congressi della III Internazionale, perciò incapace anch'essa di porre una strategia egemonica.

Sono così giunto alla concezione sviluppata da Gramsci nei *Quaderni del carcere* sul tema della lotta di classe per il socialismo nelle condizioni dell'Occidente. Essa ha in premessa analitica che la società capitalistica sviluppata è caratterizzata da una grande complessità, non solo per via della sua composizione in più classi, frazioni di classi, ceti di varia natura, ecc. ma anche in sede "sovrastrutturale": disponendo infatti in questa sede di una configurazione assai ricca e articolata di istituzioni della "società civile" (intesa da Gramsci, non marxianamente, come il complesso delle istituzioni formative degli orientamenti culturali in seno alla società, quindi delle istituzioni a cui la borghesia principalmente affida il ruolo dell'affermazione e della riproduzione della sua egemonia). Tutto questo, sottolinea Gramsci, differenzia radicalmente l'Occidente dai paesi arretrati, quindi dalla Russia prerivoluzionaria: paesi nei quali la società risulta attraversata da conflitti elementari, la "società civile" è pochissimo sviluppata e la conduzione della società da parte delle classi dominanti è affidata essenzialmente alla forza e alla violenza. La lotta di classe per il socialismo deve perciò assumere in Occidente forma dominante di "guerra di posizione, non già forma di "guerra di movimento", com'era stato in Russia. Infatti la lotta di classe deve in Occidente primariamente contendere alla borghesia il controllo di una quantità di "fortezze" e "casematte" produttrici di ideologia, di consenso e di egemonia, mentre in Russia la questione primaria era stata quella dell'accumulazione di forze e poi della disgregazione e della distruzione tramite urto frontale della forza avversaria. Il primato in Occidente della "guerra di posizione", giova sottolineare, non significa in Gramsci una prospettiva gradualista: la società capitalistica tende a crisi "organiche", cioè globali, sicché la congiuntura tra la conquista dell'egemonia da parte proletaria e la precipitazione di crisi organiche porta a momenti di "guerra di movimento" che decidono di quale potere di classe. Il partito comunista deve essere perciò anche l'"intellettuale collettivo" del proletariato, cioè un corpo organizzato che gli dà, raccogliendone l'elemento più combattivo, consapevolezza e strumenti intellettuali, parimenti un corpo produttore dentro alla società di cultura e, con essa, di egemonia, e questo come sua attività specifica. Essere "intellettuale collettivo" e produrre egemonia significa, ancora, costruzione dell'alleanza delle classi subalterne, quindi capacità di rapportarsi alle masse contadine, di saper parlare loro, di fare proprie le loro richieste. Ege-

monia inoltre significa fare di quest'alleanza la base e lo strumento della costruzione di un "blocco storico" socialista che unisca saldamente alle classi subalterne l'intelligenza democratica. Lotta per l'egemonia e per la costruzione delle condizioni generali dell'abbattimento del dominio borghese significa, infine, lotta per la "riforma intellettuale e morale" della società, per una sua svolta antropologica, morale e culturale orientata alla solidarietà, all'eguaglianza, alla cooperazione, alla democrazia.

Qualche frammentaria conclusione. Affermerei che quella riflessione gramsciana supera in radice ogni possibilità di intendere il partito comunista semplicemente come la mera avanguardia rivoluzionaria del proletariato, quindi come l'attore politico unico di processi di lotta collocati in una prospettiva rivoluzionaria. Opera infatti in Gramsci l'idea che l'agente sociale proletariato debba porsi direttamente esso pure come agente politico e al tempo stesso che il partito, così riformulato, debba porsi come agente culturale egemonico, quindi debba proporsi di essere partito di popolo, partito di massa; c'è, in altre parole, in Gramsci l'idea che l'agente rivoluzionario fondamentale sia il "blocco storico", di cui il proletariato rappresenta la componente obiettivamente più capace di egemonia e la cui alleanza operante tra proletariato e contadini è quanto ha consentito uno sfondamento egemonico nell'intelligenza, quindi la possibilità di condurre una lotta egemonica a tutto campo dentro alla società e la possibilità di vincerla. Affermerei, poi, che questa riflessione gramsciana, gli obiettivi gramsciani di larghe alleanze democratiche e di un'egemonia di classe nella lotta antifascista nonché quello di un'assemblea costituente si trovano quanto meno *in nuce* in quel concetto di democrazia progressiva che sarà successivamente posto da Togliatti e da Curiel (e che trova oggi la sua validazione, secondo me, nel processo rivoluzionario latino-americano nella forma, più consapevole e pienamente sviluppata, della "democrazia partecipativa"). Sottolineerei, perciò, come qui si trovi, benché *in nuce*, la soluzione in forma di sintesi dell'antitesi, posta dal giovane Marx e ripresa da Lenin, tra lotta politica orientata alla democrazia partecipata di popolo e legame invece alla democrazia rappresentativa. Preciserai, infine, che la tematica gramsciana sulla rivoluzione in Occidente in concreto sembra valere (come ci indica sempre il processo rivoluzionario latino-americano) anche in quei paesi arretrati nei quali siano però presenti

nuclei di sviluppo, autonomo o subalterno che sia al centro capitalistico, purché, ovviamente, i loro movimenti socialisti non debbano fronteggiare un'insorgenza armata della controrivoluzione o un'aggressione straniera. Infine aggiungerei che questa tematica sembra valere nelle stesse condizioni della transizione al socialismo. Sostanzialmente i rilievi critici di Gramsci del 1926 e del 1929 alla situazione interna dell'Unione Sovietica mi paiono rappresentare anche un invito ad affrontare la costruzione del socialismo in termini di "guerra di posizione" e di egemonia anziché di sfondamento e di estrema violenza su una parte stessa delle classi subalterne. D'altro canto, con straordinaria intuizione, nei *Quaderni* egli afferma che l'epoca della "guerra di movimento" era finita, in Europa, nel 1917, ovvero che l'intero continente era concretamente passato alle condizioni della "guerra di posizione": Russia perciò compresa.

Ancora in frammentaria conclusione. L'elemento originario in Gramsci di tipo volontaristico su premesse anche vitalistiche assume dunque compiutamente nei *Quaderni* un carattere non solo molto articolato ma dotato di una base analitica e strategica totalmente concreta. Parimenti viene a essere definitivamente evitato da Gramsci quel limite di schematicismo produttore di antitesi che è spesso dentro al pensiero di Lenin: consistente in analisi generali su base economicistica dei processi contraddittori della società subito rovesciate in affidamenti alla volontà politica del compito di fruire di questi processi, esasperarne la dirompenza, ecc. La concezione materialistica della storia, infatti, cambia in Gramsci completamente di segno: il cambiamento rivoluzionario della forma sociale non è più di sola competenza di forze produttive agognanti il loro pieno sviluppo, non essendo vero che le crisi "organiche" della società capitalistica siano prodotte e determinate solamente dalla contraddizione tra rapporti di produzione e forze produttive, e questo perché non è vero che il capitalismo abbia semplificato all'estremo la società, l'abbia sostanzialmente ridotta a due classi e ridotto la "sovrastruttura" a "sublimazione" della "struttura". Vero è che, marxianamente, tra le forze produttive sociali c'è il proletariato cioè c'è una classe sfruttata e portata alla rivolta: tuttavia è anche vero che i momenti della rivolta e della soggettivazione politica di questa classe non risultano determinati, come ritiene Marx, semplicemente dall'esperienza dello sfruttamento e della violenza statale ma sono determinati dal processo

sociale nella sua interezza (perciò anche dai suoi processi egemonici, sicché dal modo della congiunzione di crisi di diversa matrice, ecc.); né, di conseguenza, la prospettiva anticapitalistica del proletariato risulta obbligata (bensì risulta, appunto, dalla lotta tra processi egemonici e dalle determinazioni concrete delle congiunture). Vero è, ancora, che Gramsci ci tiene ad affermare la validità euristica della concezione materialistica della storia, richiamandosi direttamente a Marx. Tuttavia è anche vero che Gramsci corregge la citazione della *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* (1859) sostituendo alla dizione “rapporti di produzione” (entrati in conflitto con i rapporti di produzione) con la dizione “forme di vita”. Insomma, in breve, Gramsci certo non intende contrapporre alla concezione materialistica della storia di Marx un'altra teoria: però la riscrive, sostituendo il suo carattere necessitaristico connesso a una concezione della società capitalistica che la vuole estremamente semplice una concezione che la pone, al contrario, estremamente e sempre più complessa.

Di conseguenza, ancora, c'è in Gramsci uno “storicismo” che porta a sintesi una dominante determinazione critico-pratica rivoluzionaria e una propria forte determinazione etico-rivoluzionaria, da un lato, e, dall'altro, c'è una capacità di analisi concreta dei rapporti di classe e di potere, essendosi quest'analisi dotata di strumenti più adeguati. Sottolineerei perciò come rispetto a quello di Croce lo storicismo di Gramsci non sia affatto in una qualche continuità più o meno ampia ma risulti rovesciato: essendo che in Croce lo storicismo significa apologia dell'esistente sociale, sua legittimazione etica, ecc. mentre in Gramsci è l'esatto contrario, è cioè la storia come prodotto di una posizione teorica ed etica critico-rivoluzionaria organizzata anche capace di forzare i limiti proposti dallo sviluppo economico della società. Ma riprenderò tra poco, affrontando il rapporto di Togliatti a Gramsci, questa questione, solo apparentemente di significato marginale, del tipo di storicismo.

Due parole poi sulla concezione in Gramsci della dialettica. Anche questa questione è solo apparentemente di significato marginale. Lenin appare completamente partecipe (in *Materialismo ed empiriocriticismo* così come nei *Quaderni filosofici*) dell'antitesi in Marx irrisolta tra dialettica come necessaria proprietà dell'oggetto della ricerca teorica (*ergo* tra forma speculativa di ascendenza hegeliana, ancorché rovesciata, della dialettica) e dialettica invece orientata a sottolineare l'elemento contraddit-

torio concreto eventualmente (non necessariamente) operante nell'oggetto. Invece in Gramsci, così come è constatabile una sostanziale riscrittura della concezione materialistica della storia, è constatabile la riscrittura, nei *Quaderni del carcere* in termini abbastanza compiuti, benché non esplicitati, della dialettica marxiana, attraverso l'abbandono sostanziale del suo lato speculativo (e, come tale, spesso fuorviante). Come ho già osservato, non si tratta inoltre per nulla di una riscrittura in contiguità a quella di Croce, non si tratta cioè per esempio di una variante della "dialettica dei distinti" orientata in senso riformista anziché, com'è in Croce, alla conciliazione di classe nel quadro di un'Italia gestita dai rappresentanti del "blocco storico" reazionario capitalismo industriale del nord più grande proprietà agraria del sud più Vaticano più intelligenza liberale: si tratta invece di una dialettica che definisce una prassi che, individuando gli elementi reali di contraddizione nel tessuto sociale, intende costruire le condizioni di un superamento tramite rottura dell'esistente capitalistico.

Concludendo davvero questo punto di questa comunicazione, il fatto che Gramsci muova, anche in straordinaria anticipazione rispetto al pensiero sociologico ed epistemologico dell'intero Novecento, dal presupposto analitico della complessità delle formazioni sociali, e questo non solo nell'indagine concreta delle situazioni concrete ma anche nella definizione della prassi politica e culturale rivoluzionaria, lo porta, in parte esplicitamente in parte implicitamente, a un notevole rifacimento del marxismo in sede sia ontologica che epistemologica che strategica. Egli, in altre parole, tende a rivoluzionare tutto il modo marxista ottocentesco di pensare. Egli così anche afferma che il marxismo (come ogni altro apparato teorico che pretenda di essere scientifico) non si sviluppa, fondamentalmente, per accumulo quantitativo di esperienze e di riflessioni ma, soprattutto, attraverso crisi gnoseologiche che tendono a rifarlo *ex novo*, pur in ciò recuperando parte più o meno ampia dei suoi materiali preesistenti.

Il rapporto di Togliatti a Gramsci

Giuseppe Prestipino in un suo scritto ha affermato che la continuità di Togliatti a Gramsci è più significativa di quanto di solito non si dica. Penso la stessa cosa. Lo ha appena scritto anche Magri nel suo notevole *Il sarto di Ulm*. Tuttavia ci sono elementi importanti di discontinuità.

Essi in prevalente misura riflettono la diversità delle situazioni in cui le due figure operarono come capi del comunismo italiano; riflettono però pure le peculiarità della formazione di Togliatti.

Comincio indicando tre dati della situazione, a partire dal 1944, del PCI, quindi della sua diretta conduzione da parte di Togliatti. Primo dato, l'appartenenza del PCI a un campo comunista globalmente stalinizzato: nel quale, dunque, la ricerca gramsciana non trovava posto a meno di elementi riduttivi e mimetici: ciò che dunque farà Togliatti. Non va neppure sottovalutato che la virtuale totalità dei quadri di partito avrebbe conosciuto il contenuto dei *Quaderni* molto gradatamente, politicamente, attraverso le scelte di linea di Togliatti, teoricamente, attraverso quella lentissima risistemazione e quindi pubblicazione dei *Quaderni* che comincerà nel 1948 e terminerà nel 1951. Evidenziando questa lentezza, preciso, non intendo affermare un'operazione di Togliatti intesa a ridurre e a mimetizzare, anche sbriciolandola, la ricerca gramsciana per fondamentali ragioni di opportunità: penso invece che egli intendeva tentare una sintesi "in avanti" tra pensiero di Gramsci e marxismo-leninismo ufficiale e che questo gli chiese tempo di lavoro e tempo politico. Si badi: fu un tentativo non privo di una sua concretezza politica di valore generale, poiché, primo, terrà unito il partito anziché mandarlo a pezzi, secondo, funzionerà egregiamente dal 1944 al 1956, consentendo al PCI una grande espansione nella società italiana, una sua larga posizione egemonica sulla sua parte progressiva e nell'intelligenza, infine di reggere dinanzi agli urti semi-autoritari violenti, dal 1947 al 1960, dei governi centristi. Quale, allora, un primo elemento della sintesi togliattiana. Esso è la proposta di una "via italiana al socialismo", di una "via" cioè definita come rispondente alle forti peculiarità del nostro paese anziché ai suoi tratti di paese dell'Occidente sviluppato, anzi oscurando questo significato. Secondo dato della situazione allora del PCI: la collocazione obbligata dell'Italia nel campo di influenza diretta degli Stati Uniti (poi si aggiungerà la sua entrata nella NATO), che obbliga il PCI (avendo opportunamente escluso colpi di forza, ineluttabilmente perdenti, cioè avendo escluso la duplicazione delle esperienze tedesche dei tempi della Repubblica di Weimar) a una "tattica" estremamente prudente: tenuta, sviluppo e, anzi, realizzazione stessa della democrazia delineata nella Costituzione, crescita delle condizioni materiali di esistenza delle classi subalterne, sostenendone le

mobilitazioni ma anche orientandole *ad hoc* ovvero limitandone la possibile portata politica di messa in crisi del quadro generale. Terzo dato: l'assegnazione "strategica" della rivoluzione in Italia anche alla crescita delle condizioni materiali di esistenza delle popolazioni, delle economie e della stessa forza militare del "campo socialista" condotto dall'Unione Sovietica, dunque allo sblocco da parte di questo "campo" della situazione di stallo dell'Europa. Si tratta qui, com'è di per sé chiaro, del dato della posizione del PCI che si rileverà fallimentare: quindi, a mio avviso, del momento concreto di partenza di processi eterogenei di ripensamento strategico che, in congiuntura ad altri fattori, apriranno il lungo processo di indebolimento egemonico, che poi diverrà involutivo, di questo partito (il primo episodio di quest'indebolimento sarà l'allentamento e poi la dissoluzione dei rapporti di "unità d'azione" con il PSI, a partire dal 1956, cioè dal XX Congresso del PCUS, con la sua denuncia kruscioviana dei "crimini" di Stalin, e dalla successiva rivolta popolare ungherese contro lo stalinismo).

Tutto questo, quindi, non significa che il tentativo di Togliatti di collocare il più possibile il PCI su una linea a base gramsciana sia stato debole o abbia avuto risultati sostanzialmente effimeri. I suoi risultati invece furono, e per un periodo non breve, di grande portata. Ho accennato alla grande espansione egemonica del dopoguerra: il PCI diventerà rapidamente il più grande partito comunista dell'Occidente e uno dei più grandi in assoluto. Esso parimenti condizionerà vigorosamente in senso tutto positivo il processo politico della società italiana e la condizione materiale delle classi subalterne. Inoltre le precondizioni di questi risultati e di questa grande capacità di mobilitazione sono nelle grandi scelte su base gramsciana avviate nel 1944. Nell'aprile di quest'anno Togliatti, che era appena giunto in Italia, propone, a Salerno, che la Resistenza si dia una conduzione unitaria comprensiva persino dei partigiani diretti da ufficiali monarchici (essi d'altronde erano la seconda forza militare della Resistenza, cioè subito dopo quella comunista), dunque che la Resistenza assuma consapevolmente e totalmente il carattere di una guerra di popolo contro i fascisti e gli occupanti tedeschi e orientata alla conquista della democrazia. La forma dello stato, a partire dalla sua base sociale, e, quindi, la qualità della democrazia debbono quindi essere consegnate al periodo immediatamente successivo alla guerra. Ciò consentirà il *referendum* che deciderà il passaggio alla repub-

blica, l'elezione di un'assemblea costituente, l'articolo primo della Costituzione che afferma che l'Italia è una repubblica "fondata sul lavoro".

Ancora, uno sviluppo coerente di questa linea è nella costruzione del PCI come "partito di massa": superando la concezione del partito della III Internazionale che lo voleva come partito di quadri e abbastanza rigorosamente operaio come composizione. Inoltre sono sviluppi l'attenzione ai "ceti medi" così come al rapporto agli intellettuali democratici e la conduzione di lotte in forme concretamente specifiche, non propagandistiche ma tendenti all'allargamento di un'egemonia, in tutte le sedi istituzionali e della "società civile". Infine sono un tale sviluppo l'accettazione dell'autonomia del sindacato e l'assegnazione a esso, alle associazioni di massa, alle istituzioni rappresentative e ai governi locali di ruoli di partecipazione democratica ovvero di concorso alla definizione di obiettivi generali e alla loro realizzazione, tramite l'azione istituzionale e momenti di mobilitazione sociale.

Vengo in ultimo ai limiti e agli elementi incongrui, rispetto a Gramsci, della posizione togliattiana nel dopoguerra. Cesare Luporini argomenta che sul piano della ricerca teorica il PCI si era sin dal primo momento collocato in una sorta di intercapedine tra marxismo-leninismo e "storicismo" (questa situazione appariva comunque a figure di studiosi e di quadri colti come privilegiata: ed era vero, confrontata a quella dentro al PCF per non parlare dell'Unione Sovietica o delle "democrazie popolari"). Togliatti indubbiamente operò a tutela di quest'"intercapedine", anzi fu lui a volerla, e ipotizzò pure che potesse essere feconda di risultati: tuttavia doveva pure tenerla sotto attento controllo poiché, per sua stessa natura, tendeva a forzare i propri limiti in un senso o nell'altro. Ciò portò Togliatti anche a interventi censori molto pesanti. Ma a me pare che egli soprattutto operò interventi decisivi riguardanti l'orientamento della ricerca e della discussione, nel tentativo di un'interpretazione degli elementi teorici più generali del pensiero di Gramsci che risultasse utile alla sua ipotesi di sintesi "in avanti" tra questo pensiero e il marxismo-leninismo. Vediamo bene. Luporini, ecco un punto importante, scrive "storicismo" senza l'aggiunta di aggettivi. Lo "storicismo" del PCI di allora, come afferma anche Magri, non è infatti esattamente quello gramsciano, bensì una sorta di "campo" teorico-filosofico nel quale certamente Gramsci risulta preminente, e però è anche

posto in significativa continuità allo storicismo dell'idealismo italiano, da De Sanctis in avanti, e soprattutto in significativa continuità a Croce. In altri termini, in questa rappresentazione del "campo" dello storicismo italiano Gramsci è posto come figura che emenda lo storicismo di Croce attraverso, fondamentale, il rovesciamento dell'intenzione tutoria da parte di questi dell'esistente capitalistico-reazionario italiano. In senso analogo, afferma sempre Magri, è ipostatizzato da Togliatti il recupero gramsciano del pensiero meridionalista, sicché vengono messe in ombra le precedenti riflessioni gramsciane sull'esperienza consiliare del 1920 e la parte dei *Quaderni* sul fordismo. Risale a ciò, tra parentesi, il fatto del ritardo e della precarietà della percezione del PCI delle grandi modernizzazioni capitalistiche dell'Italia in corso a partire già dagli anni cinquanta, dunque di farlo insistere, contro ogni evidenza, su una rappresentazione dell'Italia come paese borghese-capitalistico "incompiuto", parimenti da rendergli impossibile la comprensione del biennio '68-69 come, attraverso un'insorgenza giovanile a cui segue un'insorgenza operaia, tentativo di un percorso socialista di modernizzazione alternativo a quello capitalistico. Possiamo così anche cogliere un modo di Togliatti di interpretare Gramsci orientato a consentirgli una giustificazione che non fosse troppo debole, in quanto solo tattica, di una linea molto prudente; e, "sotto" a ciò, cogliere in Togliatti anche un'attitudine intellettuale, forse su base idealistica-crociana, alla trasformazione della lotta tra "opposti" (tra antagonisti) in mediazione tra "distinti". Una conferma di queste considerazioni viene anche da Pietro Ingrao. Nelle sue memorie (*Volevo la Luna*) possiamo leggere come il suo contrasto con Togliatti fosse in una concezione di quest'ultimo della politica in quanto fondata su un principio gerarchico-autoritario in vista di una società fondamentale organica, ovvero livellata, unificata e pacificata. Sicché, infatti, nel lessico togliattiano un'alleanza diventava un "blocco", un dissenso una "lacerazione"; parimenti, i termini "blocco" e "lacerazione" alludevano a una prospettiva di crescita democratica nella quale stabilità istituzionale e conflitto di classe portato dalle classi subalterne dovevano reciprocamente sostenersi, quindi compatibilizzarsi, inoltre dove il prevalente del rapporto era costituito dalle convenienze della stabilità istituzionale. Ancora, il contrasto di Ingrao a Togliatti era in una concezione del soggetto rivoluzionario che in Togliatti era dato, fondamentale, dall'unità tra partito rivoluzio-

nario e classi lavorative sfruttate, non già da un soggetto di figure oppresse e sfruttate unite in partito aperto, regolato da una democrazia discorsiva, delle quali quelle lavorative erano certamente la parte decisiva, però non la sola. Data questa posizione teorica del partito, conclude Ingrao, il suo unanimismo si configurava non solamente come un errore che ne riduceva le capacità di analisi della realtà italiana e le capacità di lotta egemonica, ma che anche ne configurava una debole capacità di ascolto delle varie figure sociali oppresse, dei loro processi di elaborazione critica e delle loro richieste non solo materiali ma anche di civiltà; era quindi un'incongruità frenante foriera, nel periodo più lungo, di grandi difficoltà soggettive. Concludo la questione degli elementi deboli o incongrui in Togliatti ecc. L'attitudine a ridurre l'antagonismo a "distinzione" (a differenza, a divergenza) aveva in sé un'evidente possibilità di evolvere in senso "centrista" ovvero gradualista, in altre parole, di trasformare l'indicazione gramsciana della lotta di classe per il socialismo in quanto "guerra di posizione" in una prospettiva semiriformista. E ciò è quanto in effetti accadrà per gradi successivamente al PCI in sede ideologica e strategica: ovviamente per effetto di più fattori emersi sia nel quadro nazionale che in quello europeo, non certo semplicemente o prevalentemente per quest'incongruità ecc. in Togliatti, che può essere intesa solo come elemento facilitante. A quest'evoluzione inoltre erano suscettibili di concorrere sia la tesi di una lotta di classe orientata alla stabilità delle istituzioni, per quanto esse fossero quelle di una repubblica democratico-parlamentare sorta dalla Resistenza e cioè da una guerra di popolo, che la difficoltà, derivante largamente dall'unanimismo coatto di partito, a superare la tesi di un'arretratezza italiana, quindi di un completamento da parte del movimento operaio di una rivoluzione borghese semimancata.

Ma quello che a me pare il limite più significativo, quanto agli effetti reali di periodo, della posizione nel dopoguerra di Togliatti riguarda un aspetto della sua concezione del partito. Egli costruì, obbligato certo dalle circostanze ma anche per convinzione, un partito estremamente verticale, portatore quindi al suo interno di un altissimo livello di "inflazione di potere", inoltre, con tutte le "intercapedini" che vogliamo, illiberale, nel quale il dissenso era visto con sospetto e la sua iniziativa era punita. Si tratta di una "struttura" che apre quasi necessariamente a processi involutivi di vario ordine, essendo sintonica all'esistente antro-

pologico, culturale, morale, politico ed economico capitalistico: uno dei quali processi, segnatamente, è che il ricambio dei quadri dirigenti avviene per cooptazione, quindi tende a favorire opportunisti e carrieristi, burocrati, mentalità autoritarie, mediocrità intellettuali. Io colloco anche qui, e molto, la causa dell'incapacità di comprendere il biennio '68-69, poi l'assurdo "compromesso storico", poi il disastro successivo alla scomparsa di Berlinguer.

Togliatti viene meno prematuramente, nell'estate del 1964. La sua scomparsa coincide con l'inizio di un suo ripensamento della necessità strategica di tenere ferma la barra della solidarietà del PCI all'Unione Sovietica. Non si tratta solo del suo fastidio nei confronti della rozzezza kruscioviana: alla fine del 1956 c'era stato l'VIII Congresso del PCI, che aveva dichiarato che la "guerra di posizione" gramsciana aveva un significato generale, valeva cioè anche fuori dai confini italiani; questo congresso inoltre aveva cominciato a definire i limiti dell'esperienza sovietica, di natura obiettiva ma anche conseguenti a un lungo periodo di gravissimi errori politici. Insomma nel 1964 Togliatti comincia a pensare un percorso del PCI più libero da impacci ideologici, tattici e di schieramento. Se, perciò, la sua esistenza fosse proseguita forse il suo tentativo di una linea gramsciana del PCI sarebbe via via riuscito a depurarsi degli elementi incongrui. Forse la sua straordinaria intelligenza politica e questa ripulitura ci avrebbero risparmiato il crollo catastrofico del movimento operaio italiano.

Gramsci e la costituzione politica della soggettività

di Pasquale Voza

Qualche tempo fa, negli anni Novanta del secolo scorso, lo storico inglese Hobsbawm osservava che l'opera di Gramsci, in quanto 'classico' del Novecento, aveva ormai varcato i confini della sinistra. Ciò non escludeva, tuttavia, che quell'opera potesse costituire ancora un punto di riferimento essenziale e ineludibile per tutte le forze di sinistra impegnate ad elaborare forme, molteplici e varie, di antagonismo critico e di conflitto politico e sociale con lo stato di cose presenti, con la realtà della globalizzazione capitalistica. Insomma, se Gramsci è ormai un classico, ciò non vuol dire che egli vada decomunistizzato.

Su un altro piano di considerazioni, l'enorme fortuna e presenza oggi dell'opera gramsciana nel mondo non dovrebbe sollecitarci ad uno sforzo sfiante e in sé rigoristico di continua distinzione e selezione tra gli *usi* e gli *abusi* di Gramsci, bensì stimolarci, secondo la stessa prospettiva gramsciana di una «filologia vivente», ad una continua interrogazione critica della integrale *storicità* di tutte le letture, le interpretazioni, le riduzioni, le semplificazioni: dalla grande presenza nell'opera di Said di Gramsci come commutatore teorico-ideologico di una peculiare visione del rapporto potere-intellettuali, e della missione di quest'ultimi di «dire la verità», alla ricchissima fioritura culturale di categorie e di spunti gramsciani nell'ambito vastissimo dei *cultural studies* e degli studi post-coloniali (Guha, West, Ryner, lo stesso Stuart Hall, per fare solo qualche nome), sino addirittura al "lorianismo" (si potrebbe dire con Gramsci) delle attualizzazioni politiche più indebite e strumentali, particolarmente ricorrenti da qualche decennio in Italia.

Ed è in connessione con ciò che rileggere criticamente alcune tra le principali categorie gramsciane quali egemonia, rivoluzione passiva, ideologia, intellettuali, blocco storico, può contribuire senza dubbio a farci interrogare e analizzare in profondità (s'intende anche *per differentiam*) alcuni nodi fondamentali del nostro presente. Si pensi alla nozione di rivoluzione passiva: ad essa Gramsci applicava il «criterio interpretativo delle modificazioni molecolari che in realtà modificano progressivamente la composizione precedente delle forze e quindi diventano matrice di nuove modificazioni», e in questo modo intendeva farne

un possibile «principio generale di scienza e di arte politica». Nell'era post-liberale, nel tempo del fascismo e dell'americanismo, la rivoluzione passiva alludeva ad un potere moderno della politica, alla sua capacità di produrre e insieme governare processi di passivizzazione, standardizzazione e frantumazione (in assenza di «un'antitesi vigorosa», precisava con forza Gramsci, in chiave antideterministica): costituendosi, in qualche modo (è stato osservato), come un «idealtipo cruciale nello studio delle dinamiche di *governance* proprie delle democrazie oligarchiche».

Una spinta fondativa di tutta la riflessione gramsciana è costituita dalla crucialità dell'interrogativo su «come nasce il movimento storico sulla base della struttura». Tale interrogativo chiama in causa l'esigenza di elaborare una teoria della soggettività politica, che nell'autore dei *Quaderni* non è mai riconducibile o riducibile ad una qualche filosofia della storia: giacché per lui – come è stato osservato – il soggetto capace di dar vita all'iniziativa storica non è mai già dato, ma si costituisce processualmente attraverso la lotta e la prassi politica.

Ciò comporta in Gramsci, attraverso una serie di mediazioni, anche una critica serrata del concetto di «uomo in generale» e di «natura umana». Egli afferma che nel marxismo (in quel marxismo che andava ridefinendo e sviluppando creativamente) i concetti di uomo in generale e di natura umana (intesa, quest'ultima, come immanente in ogni uomo) sono rifiutati alla radice in quanto intimamente dogmatici. Il suo «umanesimo assoluto» (*absolutus*, sciolto, cioè, da ogni vincolo o legame metafisico e/o idealistico) è un umanesimo integralmente laico e materialistico: esso potrebbe costituire un riferimento essenziale oggi, in tempi contrassegnati da forme nuove e spesso devastanti di rapporto tra *sacro* e *potere*, e da una diffusa virulenza fondamentalista e neo-patriarcale.

Vorrei richiamare l'attenzione su un altro punto: Gramsci parla dell'«uomo attivo di massa» del suo presente, di quei tempi che egli chiama «tempi di socializzazioni», e ne parla – si potrebbe dire – come di un soggetto sociale e politico in formazione. Ebbene, «la comprensione critica di sé stessi» e la successiva elaborazione superiore di una propria concezione del reale possono avvenire – dice Gramsci – solo attraverso una lotta 'interiore' di «egemonie politiche», di direzioni e di spinte che si contrastano tra loro prima sul piano dell'etica e poi su quello della politica. La stessa coscienza politica, in cui per Gramsci si risolve la co-

scienza di essere parte di una determinata forza egemonica, rappresenta solo la prima fase di una ulteriore e progressiva «autocoscienza», in cui teoria e pratica «finalmente si unificano». Da tutto ciò si comprende come proprio l'unità di teoria e pratica per l'autore dei *Quaderni* non sia un «dato di fatto meccanico, ma un divenire storico»: un divenire storico, nel quale la nozione gramsciana di *molecolare* ha una centralità gno-seologica e politica notevolissima, che chiama in causa lo stesso nesso spontaneità-direzione consapevole. Per Gramsci, che intendeva riarticolare una strategia teorico-politica della rivoluzione in Occidente, molecolari erano i processi egemonici del capitalismo, e molecolari (cioè *radicali*, piuttosto che gradualistici) dovevano essere le forme della lotta anticapitalistica e i connessi processi di soggettivazione politica. Da tutto ciò si ricava anche la radicale distanza di Gramsci, nell'elaborazione della teoria del moderno Principe, del partito moderno, da ogni concezione di *autonomia del politico*, comunque declinata: come pure il rifiuto critico di una resistentissima concezione del potere, che si potrebbe definire di tipo *sostitutivo* (“prendere il potere” come sostituzione di ceti dirigenti, senza, di fatto, trasformazione dei meccanismi profondi del potere esistente).

Così pure la peculiarità dell'accento gramsciano sulla «comprensione critica di sé stessi» e sulla costitutiva inerenza di tale comprensione ai processi di soggettivazione politica, allontana decisamente il pensatore sardo dai rischi di un «antropocentrismo pratico e fabbrile» (Finelli), di una ideologia 'produttivistica', che, dalla stagione ordinovista alle pagine di *Americanismo e fordismo*, costituirebbe una sottile e resistente linea di tendenza della riflessione gramsciana (secondo taluni, variamente ricorrenti, filoni interpretativi).

Infine: c'è una nota del Quaderno 9, che ci parla con parole molto vive, dinanzi agli odierni processi di riclassificazione dei saperi negli ambiti interagenti della tecnica e del mercato e di loro incorporazione nella macchina, entro una tendenziale (ma pur sempre ricca di contraddizioni) dilatazione 'totalitaria' del capitalismo post-fordista.

E' una nota che contiene un messaggio forte, concretamente “utopico”, vale a dire la necessità per l'intellettuale collettivo di una critica pratica di ciò che è «oggettivo», cioè di quello che Marx aveva individuato come il potere di astrazione reale del capitale: «Per il lavoratore singolo “oggettivo” è l'incontrarsi delle esigenze dello sviluppo tecnico

con gli interessi della classe dominante. Ma questo incontro, questa unità fra sviluppo tecnico e gli interessi della classe dominante è solo una fase storica dello sviluppo industriale, *deve essere concepito come transitorio*. Il nesso può sciogliersi, per cui l'esigenza tecnica può essere pensata non solo «concretamente separata dagli interessi della classe dominante», ma «unita con gli interessi della classe ancora subalterna». La pensabilità di questa rottura, di questa scissione per Gramsci non è ideale o astratta, ma storicamente determinata.

Il nodo dell'egemonia in Gramsci. Appunti sulla struttura plurale di un concetto di Alberto Burgio

(Tratto da *Egemonie*, a cura di Angelo d'Orsi. Con la collaborazione di Francesca Chiarotto, Libreria Dante & Descartes («Controdiscorsi», 4), Napoli 2008, pp. 253-71).

Un concetto «fatto a pezzi»

Una parola-chiave dei *Quaderni del carcere*, *egemonia*. Forse il concetto più celebre tra i molti lasciati in eredità dalla riflessione gramsciana sulla politica nel «mondo moderno». È un'idea che richiede una lettura accurata, nel tentativo di dissipare taluni non infrequenti fraintendimenti.

In un celebre passo del *Menone* (77a-b) Socrate strapazza il suo interlocutore perché, alla richiesta di una definizione organica della «virtù», Menone risponde con alcuni esempi di condotta virtuosa. Socrate lo accusa di «fare a pezzi» il concetto in questione e di disperderne l'unità. In qualche modo la stessa cosa si potrebbe dire a proposito di tante analisi dei *Quaderni del carcere*. Eccessivamente attente a «singole affermazioni casuali» e ad «aforismi staccati» [1842], per riprendere quanto Gramsci scrive nella nota di apertura del quaderno 4 (poi ripresa nelle prime pagine del quaderno 16) che – come si rammenterà – contiene avvertenze metodologiche calibrate sul *corpus* marxiano ma pertinenti anche nel caso dei *Quaderni*. «Singole citazioni staccate» [419] vengono talora assunte a sostegno di letture forzate o preconette. Mosaici testuali abili quanto tendenziosi sono spesso chiamati ad “inverare” opinabili ipotesi interpretative.

A fare la spesa di simili procedimenti sono stati, tra gli altri, il complesso giudizio di Gramsci sul taylorismo (non di rado accusato di tradire una concezione apologetica dello sviluppo tecnologico)⁵⁰ e con particolare frequenza, come vedremo, il concetto di «Stato integrale» (male inteso nella sua «ambigua» relazione con la società civile). L'elenco degli *exempla* potrebbe essere lungo. Di certo comprende anche l'idea gramsciana di «egemonia», ricondotta (e ridotta) a una (o a talune) delle sue

⁵⁰ Si vedano al riguardo i saggi raccolti in *Teoria politica e società industriale. Ripensare Gramsci*, a cura di Sbarberi, cit. e, più di recente, B. Trentin, *La città del lavoro. Sinistra e crisi del fordismo*, Feltrinelli, Milano 1997; cfr., sul tema, Burgio, «Valorizzazione della fabbrica» e *americanismo*, cit.

molteplici dimensioni: il più delle volte alla dimensione culturale (dove «egemonia» è sinonimo di influenza ideologica e di capacità di orientamento); talora alla sua dimensione politica (secondo l'accezione leniniana e terzinternazionalista del termine – relativa al tema delle alleanze tra le classi – che connota la prima comparsa del termine nelle pagine del carcere [41] e la sua stessa irruzione nel lessico gramsciano dei primi anni Venti)⁵¹.

Spesso tali analisi tendono ad attribuire proprio a Gramsci la responsabilità della frammentazione. Ma le cose (l'abbiamo visto discutendo i problemi metodologici posti dalla particolare situazione testuale dei *Quaderni*) non stanno così. E anche a proposito della riflessione gramsciana sull'egemonia appare possibile produrre un resoconto che le restituisca unitarietà. Proveremo a mostrarlo affrontando in particolare un aspetto della questione: l'egemonia esercitata dalla classe dominante nella «società moderna» (nell'Occidente capitalistico). Si tratta del resto del caso più interessante. Che, nell'investire il nesso *egemonia/coercizione*, coinvolge in pieno il tema della crisi del moderno e della sua ambivalenza, tra regressione autoritaria e prospettive di trasformazione.

Egemonia come «direzione intellettuale e morale»

Dai numerosi luoghi dei *Quaderni* in cui Gramsci fornisce elementi utili a una definizione del concetto di egemonia parrebbero a prima vista emergere due impostazioni distinte e tra loro in apparenza incompatibili del problema. Il che parrebbe deporre a favore delle critiche mosse da Perry Anderson, secondo il quale la riflessione gramsciana sull'egemonia è contraddittoria e caratterizzata da indeterminatezza e ambiguità⁵².

⁵¹ Cfr. L. Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1972, cap. I; Buci-Glucksmann, *Gramsci e lo Stato*, cit., pp. 186 ss.; Gerrata, *Gramsci. Problemi di metodo*, cit., cap. VI.

⁵² Come si ricorderà, Anderson (*Ambiguità di Gramsci* [1977], Laterza, Roma-Bari 1978) si spinge sino a sostenere che le «diverse versioni» della teoria dell'egemonia presenti nei *Quaderni* formano nel loro insieme un «mosaico enigmatico» (pp. 39-40). Nell'ambito della vasta letteratura sul concetto gramsciano di *egemonia* si vedano, per inquadramento generale, Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, cit.; C. Buci-Glucksmann, *Egemonia e teoria dello Stato in Gramsci*, in *Attualità di Gramsci. L'egemonia, lo Stato, la cultura, il metodo, il partito*, a cura di N. Badaloni (e altri), il Saggiatore, Milano 1977; F. Lo Piparo, *Lingua intellettuale egemonia in Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. 103-51; G. Cospito, *Egemonia*, in *Le parole di Gramsci*, a cura di Frosini e Liguori, cit.; P. Ives, *Language and Hegemony in Gramsci*, Pluto Press, London 2004.

La prima accezione di egemonia attiene al terreno della relazione politica e designa una forma di relazione (la «direzione intellettuale e morale») definita per differenza rispetto al rapporto di comando (di «dominio diretto» o di «coercizione»). Sembra che questo intenda Gramsci quando, inaugurando la riflessione sugli intellettuali nel quaderno 12 (in pagine che rielaborano materiali del quaderno 4), fa riferimento ai «due grandi “piani” superstrutturali» della «società civile» e dello «Stato-governo», dove l'un piano (lo Stato in senso stretto) è deputato a svolgere la funzione «di “dominio diretto” o di comando che si esprime nello Stato e nel governo “giuridico”»; l'altro – specificamente «corrispond[ente] alla funzione di “egemonia”» – è costituito dall'«insieme di organismi volgarmente detti “privati”» della «società civile» [1518-9; cfr. 476], cioè – coerentemente con la peculiare accezione di questa idea in diverse note dei *Quaderni*⁵³ – da quel complesso di istituzioni, funzioni e organizzazioni attive sul terreno «superstrutturale» dell'iniziativa culturale (scuola e università, stampa e organi di comunicazione in generale, case editrici, biblioteche, letteratura popolare, urbanistica, arti figurative, toponomastica, ecc.) che Gramsci colloca sotto l'efficace definizione di «struttura materiale dell'ideologia» [333]. (In questo senso, si direbbe sussista una sostanziale corrispondenza tra l'idea gramsciana di struttura egemonica e la nozione althusseriana di «apparato ideologico».)

La pagina del quaderno 12 testé citata fa il paio con una nota del quaderno 19 nella quale Gramsci parla delle due modalità in cui si realizza la supremazia di un gruppo sociale: nei confronti dei gruppi «affini o alleati» essa assume la forma in apparenza *soft* della «direzione intellettuale» (che Gramsci definisce esplicitamente «egemonia»), mentre, nei confronti degli «avversari», essa si attua nella forma dichiaratamente più

⁵³ Sulla teoria gramsciana dello Stato e sul rapporto tra «società civile» e «società politica» (su cui ci siamo già soffermati) rimane utile l'ormai classico Buci-Glucksmann, *Gramsci e lo Stato*, cit. (in part. la prima parte). Una limpida analisi della polarità *società civile* / *società politica* nei *Quaderni* è presentata da G. Liguori, *Stato e società civile da Marx a Gramsci*, in *Marx e Gramsci. Memoria e attualità*, a cura di G. Petronio e M. Paladini Musitelli, manifestolibri, Roma 2001. Per ulteriori approfondimenti sul tema si vedano tra gli altri U. Cerroni, *Gramsci e il superamento della separazione tra società e Stato*, in *Studi gramsciani* a cura dell'Istituto Antonio Gramsci, Editori Riuniti, Roma 1958; E. Agazzi, *Riflessioni sulla concezione della società civile in Antonio Gramsci*, in Badaloni (e altri), *Attualità di Gramsci*, cit.; S. Kébir, *Antonio Gramsci's Zivilgesellschaft: Alltag, Ökonomie, Kultur, Politik*, VSA-Verlag, Hamburg 1991; infine G. Liguori, *Stato-società civile*, in *Le parole di Gramsci*, a cura di Frosini e Liguori, cit.

dura del «dominio diretto» (e Gramsci puntualizza al riguardo: dominio che comporta o la liquidazione o la sottomissione dell'avversario – quindi comunque una relazione violenta, connotata dall'impiego di strumenti coercitivi) [2010-1].

In base a quanto leggiamo nel § 1 del quaderno 12, l'egemonia si direbbe occupare un *luogo* ben definito: la «sfera delle superstrutture complesse» [1584] chiamata «società civile». Perché parrebbe occupare un (questo) luogo? Perché – come abbiamo appena letto nel § 19 del quaderno 19 – essa costituisce una *modalità* determinata: la relazione di autorità basata sul consenso dei subordinati. A conferma di ciò Gramsci sottolinea che l'egemonia del dominante si esercita «in tutta la società» (vale a dire nei confronti dell'intera popolazione civile), dunque anche (in realtà: prevalentemente) nei confronti degli *alleati* della classe dominante stessa (cioè verso la base sociale *favorevole* al sistema di dominio dato). A sua volta, la «società civile» (che il quaderno 12 definisce come l'ambito degli organismi «volgarmente detti privati», cioè delle *relazioni civili*) parrebbe essere – in quanto ambito specifico delle relazioni egemoniche – un terreno di rapporti di potere “miti” (perché consensuali).

Le varie dimensioni dell'egemonia

Appare limpida qui la distinzione tra due forme di potere: il comando (sinonimo di «coercizione», di «dominio diretto») e l'egemonia (sinonimo di «direzione intellettuale e morale»). La cosa tuttavia si complica quando Gramsci *connota* l'egemonia specificandone l'ambito di riferimento. Come sappiamo, Gramsci connota il termine *egemonia*, accompagnandolo assai frequentemente con uno o più aggettivi. Nei *Quaderni* si tratta di egemonia «politica» [914], «economica» [1591], «commerciale e finanziaria» [2237], «sociale» [1519], «civile» [1566], «intellettuale» [1590], «politica e culturale» [703], «politico-culturale» e «politico-intellettuale» [1618], «intellettuale, morale e politica» [2011], «etico-politica» [1591], ecc. Questo fatto sembra fare saltare la soluzione testé prospettata: sembra infatti dubbio che <egemonia = funzione della società civile> (come potrebbe la «società civile» essere, in quanto tale, la sede dell'egemonia politica e soprattutto economica?); sembra dubbio persino che <egemonia = direzione intellettuale e morale> (si direbbe: o economica o intellettuale e morale; o politica o intellettuale e morale), e questo sarebbe dirompente, poiché farebbe venire meno qualsiasi di-

stinzione dell'egemonia dal comando, dalla coercizione, dal dominio diretto.

Insomma, critiche come quelle mosse da Anderson sembrerebbero cogliere nel segno. Il fitto reticolo semantico che i *Quaderni* allestiscono intorno ad «egemonia» parrebbe esporli all'accusa di prospettare quadri concettuali mal determinati e, per ciò stesso, di fare uso di un linguaggio incoerente. Si tratta dell'accusa più grave che possa colpire un testo teorico. Ma le cose stanno davvero in questi termini?

Forse no. Forse i due diversi punti di vista ora riportati (la definizione di egemonia come funzione ideologica *prevalentemente* o *elettivamente* propria della «società civile» e la declinazione plurale del concetto, alla quale corrisponde la disseminazione delle relazioni egemoniche *in tutti gli ambiti della relazione sociale*) non si escludono tra loro. E il porli in alternativa è conseguenza di un eccesso di quella virtù che è, in sé e per sé, l'acribia, la precisione filologica (sempre a rischio, tuttavia, di degenerare in feticismo – in filologismo – con la conseguenza di perdere di vista la sostanza del ragionamento). O è, più banalmente, frutto di una metodologia inappropriata a comprendere una teoria politica complessa (e, per di più, incompiuta, almeno per ciò che attiene alla sua configurazione esteriore) com'è quella via via messa a punto da Gramsci negli anni del carcere: una metodologia disgiuntiva (o, per usare la terminologia di un suo autorevole fautore, «dicotomica»⁵⁴), basata sul programmatico rifiuto della dialettica (declassata – come vedremo nelle pagine conclusive di questo libro – a mera confusione) e sull'adozione di quadri concettuali statici e rigidi (immediatamente e definitivamente identici a se stessi, secondo Hegel propri della «logica dell'intelletto»).

Posta questa premessa, le indubbie differenze sin qui riscontrate a proposito di «egemonia» sono probabilmente recuperabili *dentro un quadro unitario e più potente* (capace di superare gli schematismi e di sanare le unilateralità dei due punti di vista qui ricordati).

L'ubiquità dell'egemonia

Forti di questa consapevolezza, affrontiamo dunque il problema concernente significato e luogo dell'egemonia. È bene allontanare subito il dubbio più devastante: egemonia è *indubbiamente* altro da coercizione

⁵⁴ N. Bobbio, *La società civile in Gramsci*, «Replica», in Id., *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 67 ss.

(comando) – secondo quanto Gramsci scrive nel § 1 del quaderno 12 [1518] e nel § 24 del quaderno 19 [2010]. Non appaiono dunque condivisibili sul punto le opinioni di autorevoli interpreti (*in primis* Luciano Gruppi) secondo i quali egemonia=direzione+dominio⁵⁵. Nell'egemonia (che è effettivamente sinonimo di «direzione intellettuale e morale») è contenuto un elemento di consenso (assente nella coercizione pura e semplice), che (come, pure, Gruppi non manca di sottolineare) rimanda a sua volta al «prestigio» del «gruppo fondamentale dominante», alla «fiducia» [1519] di cui esso gode presso il subalterno. In questo senso Gramsci afferma che «ogni rapporto di “egemonia” è necessariamente un rapporto pedagogico» [1331]. Per usare una coppia classica in filosofia politica, potremmo dire che l'egemonia è potere fondato sull'autorità (autorevolezza), mentre il dominio è potere fondato sulla forza. O, se si preferisce, che il dominio può essere un semplice potere di fatto, mentre l'egemonia è sempre un potere riconosciuto e, in questa misura (non necessariamente connessa alla sfera del diritto), legittimo.

Quello che invece è, in effetti, revocabile in dubbio è l'idea che la «società civile» (che, pure, i *Quaderni* definiscono «apparato egemonico» [800] della classe dominante) sia il luogo *esclusivo* (o anche solo privilegiato) dell'egemonia. Ciò implica che non è affatto detto che la «società civile» (la sfera delle «superstrutture complesse» che hanno la funzione elettiva di diffondere tra la popolazione l'ideologia del dominante) sia l'unico terreno della «direzione intellettuale e morale».

Indubbiamente nei *Quaderni* la corrispondenza biunivoca egemonia «società civile» è spesso affermata (sullo sfondo dell'accezione «integrale» dello Stato che comprende in sé l'insieme delle istituzioni culturali e della sfera politica). Questo, per esempio, è – o quanto meno *sembra* – il senso della celebre formula sintetica (adoperata nell'ambito della elaborazione del concetto di «Stato integrale», funzionale alla critica dell'ideologia liberista dello Stato minimo o «guardiano notturno») «Stato = società politica + società civile, cioè egemonia corazzata di coercizione» [763-4]. Il nesso tra egemonia e «società civile» appare ancora più esplicito nel § 137 del quaderno 6, dove, come abbiamo già ricordato, lo Stato si compone di «apparato governativo» e di «apparato “privato” di egemonia o società civile» [801].

Senonché, a dispetto di ogni apparenza, l'idea che egemonia rimandi a

⁵⁵ Cfr. Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, cit., pp. 21 e 76.

«società civile» come al proprio luogo naturale *ed esclusivo* si rivela, ad un'analisi più attenta, semplicistica e riduttiva. Contro tale semplificazione si può infatti sostenere che Gramsci pensa e intende affermare che nella società borghese *tutte le funzioni sociali* (compresa la relazione politica; compresi i rapporti di produzione e lo stesso processo di produzione immediato – si consideri il caso paradigmatico del fordismo) *sono di per sé capaci* – e hanno al tempo stesso il compito stringente – *di generare direzione intellettuale e morale* (prestigio, fiducia, ecc.) nell'interesse del dominante. Del resto, questo è ben comprensibile alla luce della esplosione del concetto di intellettuale, anzi è, in qualche modo, il *sensu stesso* di tale esplosione concettuale, la sua ragion d'essere e il suo contenuto essenziale⁵⁶.

A tutte le funzioni sociali – questo è in sostanza il tema – ineriscono, nella società moderna, relazioni intellettuali; tutte le articolazioni della relazione sociale costituiscono nessi in cui la capacità di dirigere (cioè di generare consenso, di esercitare egemonia) svolge un ruolo rilevante (e spesso decisivo). In altri termini Gramsci coglie la *centralità del fattore discorsivo*: il fatto che – senza che ciò nulla tolga alla *materialità* delle funzioni, che ne viene tuttavia connotata e, per dir così, sovradeterminata – nella società moderna («di massa») la comunicazione (il flusso simbolico affidato alla suggestione delle immagini e degli strumenti retorici nella relazione cognitiva, nello scambio linguistico, nella creazione artistica, ecc.) svolge funzioni strategiche in tutti gli snodi della relazione sociale (cioè tanto nella sfera della produzione, quanto in quella della riproduzione).

Consapevole o meno di questo debito, Gramsci sembra qui riprendere un aspetto importante della riflessione hegeliana sulla modernità, là dove la *Filosofia del diritto* (§§ 202-5) si sofferma sull'analisi della divisione sociale del lavoro sottolineando come il diffondersi delle attività manifatturiere e commerciali – moderne per eccellenza – comporti lo sviluppo della dimensione astratta (formale, mediatrice, trasformatrice). E come l'avvento della manifattura – che affida alla «classe dell'industria» il compito della «riflessione» generalizzante – comporti un mutamento antropologico rispetto alle epoche precedenti, nella misura in cui l'uo-

⁵⁶ Cfr. *supra*, cap. II, pp. 56 ss. e, ancora, Burgio, *Gramsci storico*, cit., pp. 40 ss.; non è di scarso rilievo il fatto che Gramsci decida di collocare la nota in cui definisce il rapporto tra egemonia e dominio all'inizio del quaderno 12, sulla «storia degli intellettuali».

mo contemporaneo è costretto a vivere, per così dire, *immerso nella discorsività*. Cogliamo qui, ancora un volta, un segno della grande modernità di Gramsci, che riconosce come nella società contemporanea non vi sia funzione che possa prescindere dal *coinvolgimento delle soggettività* (delle ragioni, dei valori, degli interessi, delle sensibilità): di qui – prima ancora che per ragioni etiche o per formali vincoli di legittimità – la necessità di ottenere il consenso dei governati.

Questo del consenso (delle sue diverse forme e della sua immanente, costitutiva contraddittorietà) quale componente indispensabile delle relazioni di potere nel mondo contemporaneo è un tema grande e inquietante – in un certo senso il tema centrale dell'intera riflessione gramsciana sull'egemonia (che la accosta al campo teorico della critica dell'ideologia nel senso di Marx). È un tema di per sé essenzialmente dialettico. La relazione discorsiva apre potenzialità progressive (è il luogo di un sempre possibile sviluppo della riflessività, quindi dell'autocomprensione e della critica), ma non è detto che tali potenzialità si realizzino. Per contro, *proprio in quanto tesa alla costruzione del consenso*, la relazione discorsiva può essere (e il Novecento ne ha fornito dimostrazioni istruttive e tragiche) terreno di alienazione, di subordinazione acritica, di spossessamento delle facoltà critiche e di manipolazione delle coscienze. Su questo torneremo. Per il momento rimaniamo sull'ubiquità della relazione egemonica e sulle sue molteplici implicazioni.

Agli occhi di Gramsci, la relazione egemonica (la costruzione di relazioni consensuali) è di necessità letteralmente *ovunque* e quindi ovunque vi è spazio per (e si richiede) la produzione di ragioni, di costruzioni ideologico-simboliche a sostegno del rapporto di potere. Per questo gli intellettuali (quali funzionari dell'egemonia) sono anch'essi *ovunque* (come nessuna funzione sociale possa ormai svolgersi in assenza di una componente intellettuale). Lungi dall'esser confinata nella «società civile», l'egemonia è in realtà *ubiqua* e innerva l'intero ventaglio delle relazioni di potere. Nulla sarebbe dunque più sbagliato, in questo senso, che istituire una esclusiva corrispondenza tra relazione egemonica e «apparati ideologici dello Stato», benché sia ovvio che tali apparati – di per sé dedicati a questa funzione – siano caratterizzati da una più diretta connessione con l'intervento egemonico (e verosimilmente da una sua maggiore efficacia).

Come vedremo più avanti, l'*onnipresenza* dell'egemonia aiuta a compren-

dere anche la questione dell'egemonia *dei subalterni* (del soggetto potenzialmente rivoluzionario, vettore della crisi sistemica della formazione sociale esistente): si *può* dirigere senza (ancora) dominare (e – come Gramsci puntualizza [41] – lo si *deve* fare, se si vuole conquistare anche il comando politico) proprio perché ogni articolazione della relazione sociale comporta dinamiche di scambio «intellettuale e morale», ed è quindi permeabile (con buona pace del dominante, che pure si avvale della funzione egemonica per esercitare il proprio potere) da istanze critiche e potenzialmente sovversive. Ma vediamo ora più da vicino i terreni nei quali l'egemonia si esprime, al di là dell'ambito elettivo (o apparentemente tale) della «società civile».

Tra politica ed economia

Come abbiamo letto nella nota di apertura del quaderno 12, la «direzione intellettuale e morale» del dominante si dispiega anche nell'altro «grande “piano” superstrutturale», costituito dalla sfera politico-istituzionale: lo *Stato* in senso proprio, che, ovviamente, include anche (in primo luogo) apparati funzionali al dominio diretto.

Se leggiamo con più attenzione proprio il § 88 del quaderno 6 (la critica alla concezione dello «Stato gendarme – guardiano notturno») nel quale a prima vista Gramsci scinde «società politica» da «società civile» e istituisce la corrispondenza esclusiva tra quest'ultima e l'egemonia, ci accorgiamo che il senso dell'argomentazione consiste invece nell'affermare che l'egemonia *figura nel quadro delle funzioni proprie dello Stato correttamente inteso*. L'idea che Gramsci fa valere (appunto contro l'economicismo sotteso alla posizione liberista) è che la politica non è riducibile al comando, alla forza, ma include necessariamente anche funzioni egemoniche (che, in quanto svolte dallo Stato, sono «corazzat[e] di coercizione» [764]).

Con ancor maggiore evidenza questo filo di ragionamento emerge là dove Gramsci scrive a chiare lettere che «Stato è tutto il complesso di attività pratiche e teoriche con cui la classe dirigente [*dirigente*, e non è un caso che Gramsci usi qui questo termine, pur riferendosi alla classe *dominante*] giustifica e mantiene il suo dominio[.] non solo[.] ma riesce a ottenere [anche] il consenso attivo dei governati» [1765]. È un passaggio talmente limpido da non richiedere commenti. Salvo rammentare quanto Gramsci osserva a proposito della «doppia natura del Centauro

machiavellico» [1576]. Il quale contiene in sé, per l'appunto, le dimensioni (i «gradi fondamentali») della forza e del consenso, della violenza e della civiltà, del momento individuale e di quello universale: in sintesi, i gradi «dell'autorità e dell'egemonia» [*ibidem*].

Per concludere a questo riguardo, conviene soffermarsi soltanto su quest'ultimo cenno all'«universale», che ci riconduce a una delle pagine più dense dei *Quaderni*, la nota (il § 17 del quaderno 13) sulla «quistione così detta dei rapporti di forza» [1582-3].

Nel complesso ambito del «rapporto di forza» Gramsci individua tre «momenti» (il «momento» sociale, quello politico e quello militare) e osserva come la capacità di analizzare il «rapporto» in tutti questi aspetti e alla luce delle loro interconnessioni sia propria di una coscienza critica pervenuta a maturità e di una compiuta teoria rivoluzionaria. Centrale nella sua analisi è tuttavia il secondo «momento», relativo al conflitto politico e a sua volta articolato in una triade di gradi.

Ora, il terzo grado del rapporto di forza politico (la «fase più schiettamente politica» del processo e del conflitto) vede proprio nello Stato un terreno propizio all'espansione del gruppo dominante e dei gruppi subordinati, quindi – scrive Gramsci – allo sviluppo della lotta politica «su un piano “universale”» (non «corporativo»), funzionale alla creazione dell'«egemonia di un gruppo sociale fondamentale su una serie di gruppi subordinati» [1584]⁵⁷. Non si andrebbe molto lontano dal vero sostenendo che l'estensione del concetto di Stato in direzione della sua nozione «integrale» («dittatura+egemonia», secondo il dettato del § 155 del quaderno 6 [810-1]) si collega strettamente a questo insieme di riflessioni: lo Stato non è solo luogo di comando (benché sia anche e precipuamente questo), ma altresì – insieme, necessariamente – luogo della costruzione di relazioni egemoniche. Di qui la necessità di rivedere la configurazione strutturale di ciò che definiamo «Stato», in modo da render conto di questo insieme organico di funzioni.

Passiamo ora all'egemonia *economica*. Se pensassimo che si tratti di una dimensione marginale o accessoria, ci sbaglieremmo di grosso. Vale a questo riguardo, sul piano dei principi-base, una indicazione riferita alla

⁵⁷ Per un importante “antefatto” di questa riflessione negli scritti precarcerari, cfr. A. Gramsci, *Alcuni temi della questione meridionale* [1926], in Id., *La costruzione del partito comunista*, cit., pp. 144-5; sul conio leniniano di questa prospettiva – per cui una classe diviene tale solo dacché si pone il problema dell'egemonia – cfr. Gerratana, *Gramsci. Problemi di metodo*, cit., pp. 119-20.

coerenza sistemica della totalità sociale: coerenza che, scrive Gramsci, impone di «identificare quale sia nella vita politica il legame organico essenziale, che non può consistere solo nei rapporti giuridici [...] ma si radica nei più profondi rapporti economici, cioè nella funzione sociale del mondo produttivo» [1631-2] – cioè, potremmo ulteriormente precisare, nei marxiani «rapporti di produzione». Coerente con questa massima, Gramsci non solo scrive che «una riforma intellettuale e morale non può non essere legata a un programma di riforma economica», ma arriva a sostenere che «il programma di riforma economica è appunto il modo concreto in cui si presenta ogni riforma intellettuale e morale» [1561]: come a dire che – proprio in quanto riflette e riassume in sé il «legame organico essenziale» della «vita politica» in una determinata situazione storica – la politica economica, l'azione dello Stato sul terreno strutturale (a cominciare dalla regolazione dei processi riproduttivi), è un aspetto essenziale della politica culturale e dell'iniziativa ideologica del dominante – se non proprio la sua *anima*.

E difatti Gramsci – a proposito di egemonia – scrive nel modo più perspicuo: «se l'egemonia è etico-politica, non può non essere anche economica, non può non avere *il suo fondamento* nella funzione decisiva che il gruppo dirigente esercita nel nucleo decisivo dell'attività economica» [1591] (si badi alla scelta terminologica: fondamento; funzione decisiva; nucleo decisivo). Del resto, Marx non dice nulla di diverso nell'analizzare la *potenza egemonica* del rapporto sociale capitalistico oggettivata, materializzata nella merce. Se la merce ha la forza simbolica che le consente di colonizzare l'immaginario, se essa diviene un «feticcio» capace di celare la propria vicenda costitutiva e di apparire protagonista della relazione sociale (*soggetto*, a fronte degli esseri umani che sono in realtà suoi demiurghi, ma ne appaiono meri *predicati*), è perché il capitale quale rapporto sociale complesso e, più in particolare, il processo di produzione immediato, sono in se stessi fonte di energia egemonica⁵⁸.

⁵⁸ Il «feticismo delle merci», del I Libro del *Capitale*, non è l'unico esempio al riguardo. La potenza egemonica del capitale risalta con evidenza anche alla luce dell'analisi marxiana del processo di «capitalizzazione» del capitale costante svolta nel *Capitolo sesto inedito* del I Libro del *Capitale* (cfr. K. Marx–F. Engels, *Gesamtausgabe (Mega)*, Zweite Abteilung – «*Das Kapital*» und *Vorarbeiten*, Bd. 4], Dietz, Berlin 1988, pp. 119 ss.), in virtù del quale l'insieme dei mezzi di produzione, in realtà «lavoro morto», oggettivato, appare *agli stessi operai* (dunque al soggetto che ne è stato precedentemente produttore) protagonista vivente, soggetto e demiurgo, del processo di produzione, «per natura» incorporato al capitale.

L'egemonia del dominante si dispiega dunque anche nelle (e a cominciare dalle) relazioni che interessano direttamente il piano strutturale (la sfera della produzione e dell'accumulazione). Anzi, in taluni casi l'egemonia si sprigiona *essenzialmente* dalla sfera della produzione immediata, come mostrano gli Stati Uniti all'epoca del fordismo, dove – in forza di una connotazione ancora prevalentemente «economico-corporativa» della società – «l'egemonia nasce dalla fabbrica e non ha bisogno per esercitarsi che di una quantità minima di intermediari professionali della politica e della ideologia» [2146]. Di qui la necessità di compromessi tra gli interessi materiali delle classi, che dovranno tuttavia salvaguardare i fondamentali rapporti di subordinazione propri della formazione sociale. L'egemonia economica deve costituirsi entro due estremi: per un verso, la prevalenza del dominante non può esprimersi nell'affermazione «economico-corporativa» (immediata, gretta, priva di dimensione egemonica) dei suoi interessi [1588]; per l'altro verso, le concessioni ai gruppi subordinati (l'esercizio di egemonia economica) non possono arrivare a mettere in forse «l'essenziale» (cioè la funzione del dominante nel rapporto di produzione) [1591]. Di qui anche l'insediamento strutturale delle «crisi di egemonia», che Gramsci riconduce alla regressione «economico-corporativa» del dominante [690-1] e alla incapacità della «vecchia struttura» di «dare soddisfazione alle esigenze nuove» [116].

Del resto proprio la nota dalla quale abbiamo preso le mosse (il § 1 del quaderno 12) contiene una precisazione importante al riguardo, laddove Gramsci chiarisce che il prestigio e la fiducia derivano al dominante «dalla sua posizione e dalla sua funzione nel mondo della produzione» [1519]. Dunque il rapporto di produzione non è (non può essere, pena il porsi di una generale crisi nel governo della relazione sociale) *soltanto* un luogo di coazione (nel quale fare un uso violento delle prerogative del dominante, sancite dalle basi giuridiche del rapporto di produzione stesso), ma è (deve essere) sempre *anche* un luogo di direzione del mondo economico (e del riconoscimento di tale ruolo dirigente da parte dei subalterni).

Mutamenti storici dell'egemonia

Varrebbe la pena di approfondire ulteriormente il rapporto tra egemonia economica ed egemonia culturale o politica (l'influenza esercitata

dalle singole forme dell'egemonia in una determinata fase storica della formazione sociale e in un determinato contesto socio-economico) e di verificare la possibilità di considerare questo rapporto un indice del grado di sviluppo di una determinata società (della qualità della «coscienza politica collettiva» in essa vivente [1583]) o – per dirla nei classici termini gramsciani – un indice delle proporzioni tra «economico-corporativo» ed «etico-politico».

Come abbiamo ricordato poc'anzi, l'evoluzione delle forme della coscienza collettiva è il tema di una pagina cruciale dei *Quaderni* (la nota sul «rapporto di forza»), nella quale Gramsci analizza da presso – e per l'appunto in chiave diacronica – il «rapporto delle forze politiche» [1583-4]. Individuandovi tre momenti («gradi») in successione di crescente complessità: (1) il momento «economico-corporativo» («il primo e più elementare»), segnato dall'angustia di soggettività di «gruppo professionale», immediatisticamente ricalcate sulla mappa della divisione sociale del lavoro; (2) il momento economico-sociale, caratterizzato dall'emergere di forme di soggettività più complesse (non più di gruppo professionale, ma ora di «gruppo sociale», cioè di *classe*); (3) il momento «etico-politico», nel quale ogni angustia corporativa cede il passo a una matura prospettiva etica, schiudendo la via alla ricerca di alleanze e alla formazione di partiti che si contendono la guida della società confrontando visioni organiche, complesse e unitarie della collettività. Benché Gramsci non lo espliciti (e si limiti a tematizzare la rilevanza della problematica egemonica, ovviamente declinata in chiave politica, nel contesto del terzo momento), sembra plausibile ipotizzare che lo sviluppo delle relazioni egemoniche corra in qualche modo parallelo con quello, testé richiamato, del «rapporto delle forze politiche».

Se al momento della piena maturità «etico-politica» corrisponde «l'egemonia di un gruppo sociale fondamentale su una serie di gruppi sociali subordinati» (cioè la formazione di un blocco sociale vasto, capace di strutturare intorno a sé e di governare l'insieme della «vita statale»), è verosimile che in una società ancora caratterizzata da forme primordiali di coscienza (legate a una fenomenologia «economico-corporativa» delle soggettività) si radichino invece relazioni egemoniche a prevalente contenuto economico (cioè riferite al «gretto interesse economico-corporativo» – «tradeunionistico» direbbe il Lenin del *Che fare?* – dei singoli «gruppi professionali») [1584] e che al momento intermedio, segnato

dal costituirsi della coscienza (ad un tempo economica e politica) di classe, corrispondano forme ibride di relazioni egemoniche, nelle quali la convergenza degli interessi economici immediati dei gruppi si salda al coordinarsi delle istanze politiche delle componenti sociali coinvolte in tali relazioni. In questo senso si può dunque sostenere, in generale, che a ciascuna fase della vicenda storica di una società corrisponde il prevalere di una determinata configurazione della relazione egemonica, la cui natura ubiqua non si rivela soltanto nell'analisi di una realtà sociale specifica, ma anche nella considerazione del suo sviluppo storico.

Egemonia e rivoluzione

Tutto questo è importante perché, oltre a metterci in condizione di cogliere in tutta la sua complessità e originalità la riflessione gramsciana sul potere, ci consente, a maggior ragione, di prendere distanza da punti di vista (ricorrenti) in base ai quali l'egemonia concerne *alcuni specifici terreni (in primis la sfera culturale-ideologica)* e non invece *tutti gli ambiti della relazione sociale-politica*⁵⁹.

Questo modo di procedere, dicevamo, equivale precisamente a «fare a pezzi» un concetto che è invece organico. In questa pratica metodologica si riflette un inconsapevole economicismo: l'idea che nel rapporto di produzione (di fatto concepito come «dio ascoso»: come il terreno fondativo, l'arcano focolare della storia) la relazione sociale sia «nuda vita»: mera attività, un fare muto e irriflesso nel quale l'interazione tra i soggetti ricalca immediatamente il nudo e crudo rapporto di forza; mentre soltanto nei piani alti (e nobili) della relazione sociale vi sarebbe spazio per lo scambio discorsivo, per l'agire comunicativo, per l'esperienza riflessiva nelle sue declinazioni squisitamente umane della cultura e della «vita spirituale»: dunque, a maggior ragione, per la relazione egemonica. Per contro, restituita alla sua organica complessità, la teoria gramsciana dell'egemonia incontra la teoria della rottura rivoluzionaria. Si è sovente

⁵⁹ Così, per esempio, E. Garin, *Politica e cultura in Gramsci (il problema degli intellettuali)*, in *Gramsci e la cultura contemporanea*, a cura di Rossi, vol. I, cit., pp. 53, 71-2; N. Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, ivi, pp. 94-5, ripreso in P. Spriano, *Intervento*, in *Studi gramsciani*, Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958, Editori Riuniti, Roma 1969², p. 541 (secondo il quale l'egemonia concerne soltanto la sfera etico-politica); N. Matteucci, *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, Giuffrè, Milano 1977², p. 162; nell'ambito dei *Cultural Studies* si veda al riguardo R. Williams, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1977.

ragionato desumendo dalla rilevanza della «quistione dell'egemonia» nell'impostazione gramsciana la centralità della battaglia culturale, e scorgendo in ciò la prova del presunto congedo di Gramsci da Lenin e dal concetto di dittatura del proletariato (cioè la tesi secondo cui i *Quaderni* sostituirebbero una teoria mite e incruenta della rivoluzione – oggi si direbbe «non-violenta» – a una teoria cattiva, inutilmente feroce e brutale). Da qui il passo verso un Gramsci «sovrastrutturale» e «riformista», sostenitore della democrazia parlamentare – un Gramsci... *ad usum Delphini* – è decisamente breve. Si tratta tuttavia di ragionamenti privi di consistenza.

Se quanto si è finora argomentato sul tema dell'egemonia coglie nel segno, la sua centralità/ubiquità non sposta in alcun modo il fuoco dell'attenzione sul piano culturale-ideologico *a svantaggio della lotta di classe nella sfera della produzione*. Nella misura in cui concerne l'inerenza di funzioni egemoniche a tutti gli snodi della relazione sociale (ivi compreso il rapporto di produzione immediato), essa costituisce un importante elemento di riflessione sul carattere integrato, organico, «totalitario» della formazione sociale moderna (percorsa *nel suo intero* dalla trama delle relazioni discorsive). In questo senso, l'ubiquità dell'egemonia parla piuttosto della ispirazione radicalmente *antideterministica* della teoria gramsciana della trasformazione, nella quale decisiva appare l'impronta di Labriola⁶⁰.

Il necessario coinvolgimento della soggettività (che, come abbiamo visto, è alla base della ubiquità della relazione egemonica) conferisce ai rapporti di potere una essenziale ambivalenza. Si tratta di un elemento di forza e, al tempo stesso, di debolezza delle strutture di potere date, nella misura in cui, da una parte, offre al dominante (e, più in generale, all'istanza sovraordinata nel quadro di ciascun ambito relazionale) uno strumento in più (oltre all'uso della forza e della coazione immediata) al fine di consolidare le relazioni gerarchiche, di agevolare i flussi di comando, di irrobustire le dinamiche di potere, conferendo loro corollari simbolici e attributi di legittimazione, anche talvolta a carattere ideologico e manipolativo. Dall'altra parte (ed è questa una contraddizione ineliminabile, che mantiene aperta la prospettiva rivoluzionaria dentro

⁶⁰ Cfr. al riguardo Burgio, *Il Labriola di Gramsci*, cit., in part. pp. 317-9, e, da ultimo, F. Frosini, *Gramsci e Labriola: lo statuto della teoria e l'autoriflessività*, in *La prosa del comunismo critico. Labriola e Gramsci*, a cura di L. Durante e P. Voza, Palomar, Bari 2006, pp. 249-74.

il processo di sviluppo della società capitalistica avanzata), l'apertura di un canale discorsivo è sempre, potenzialmente, anche occasione di processi conflittuali, in quanto può incoraggiare l'instaurarsi di prospettive critiche e dare adito al costituirsi di soggettività antagonistiche individuali o collettive, più o meno complesse e strutturate⁶¹.

Anche da questo punto di vista – che incontra un aspetto centrale della linea di ricerca sviluppata nel contesto dei *Subaltern Studies*, non per caso attenta alla riflessione gramsciana⁶² – le considerazioni critiche di Perry Anderson appaiono alquanto opinabili. Come si ricorderà, Anderson ritiene di scorgere nella centralità dell'egemonia il segno di una attitudine ottimistica (per non dire apoletica) di Gramsci nei confronti della società borghese contemporanea⁶³. Alla luce di quanto stiamo considerando si direbbe che il discorso vada piuttosto rovesciato. Gramsci riconosce la pervasività dell'egemonia (che informa di sé anche la relazione politica, tra governanti e governati) proprio perché vede il dilagare del rapporto di dominio (nella politica *stricto sensu* e in ogni ambito della relazione sociale) *che si ammantava delle rassicuranti sembianze della relazione consensuale*. Gramsci non perde mai di vista la persistenza della violenza *in senso proprio* (dominio diretto, coercizione: in termini marxiani, «coazione extra-economica») ben dentro il rapporto

⁶¹ All'ambivalenza della relazione egemonica, connessa alla complessità e strutturale ambiguità del consenso, faccio riferimento nel mio *Gramsci storico*, cit., pp. 103, 109, 111-2, 126.

⁶² Per i *Subaltern Studies* il riferimento concerne in particolare gli studi di Ranajit Guha, dai quali emergono con chiarezza la dimensione re-attiva e produttiva delle culture dei dominati, nonché, di conseguenza, la relativa autonomia delle componenti sociali subalterne nell'elaborazione di forme di vita e di pratiche di lotta antisistemica. Si veda in particolare, al riguardo, *The Politics of the Governed. Reflections on Popular Politics in Most of the World*, Columbia University Press, New York 2004. Per l'inquadramento della linea di ricerca sottesa ai *Subaltern Studies* si veda la raccolta di saggi di R. Guha e G. C. Spivak *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, a cura di S. Mezzadra, ombre corte, Verona 2002. Curiosamente, tuttavia, tanto Guha (*Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London 1997, pp. 19-20 e 22-3) quanto Edward Said, altra figura di notevole rilievo della cultura critica contemporanea, anch'egli assai sensibile alla lezione gramsciana (cfr. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2006⁵, p. 16) sembrano misconoscere la consapevolezza di Gramsci in ordine alla necessaria compresenza di dominio e direzione, col risultato di allinearsi alle letture tradizionali (ed erronee) dei *Quaderni* per quanto concerne sia la presunta esclusione reciproca di egemonia e coercizione, sia la tesi secondo la quale l'egemonia costituirebbe un potere mite (*sweet*) mentre il dominio (che nel colonialismo inglese in India si presenta nella sua analisi privo di questa forza temperata) sarebbe il vero volto duro e inquietante del potere.

⁶³ Cfr. Anderson, *Ambiguità di Gramsci*, cit., pp. 72-90 e *passim*.

di potere nella società contemporanea. *Accanto ad essa* registra la crescente importanza della relazione egemonica. Ma, lungi dal comportare che la violenza ne esca perciò ridotta e attenuata, l'inerenza dell'egemonia all'esercizio del comando politico e al rapporto di produzione immediato attesta la propensione «totalitaria» del comando stesso, che, appunto, informa di sé anche la produzione culturale colta e popolare, le funzioni intellettuali, lo scambio discorsivo e simbolico, l'agire comunicativo.

Senonché, appunto, dimensione totalitaria non comporta chiusura stagna della relazione e blocco delle dinamiche di trasformazione. Sul piano sistemico, la teoria gramsciana dell'egemonia concettualizza l'ubiquità del rapporto di potere, la sua dimensione (e vocazione) totalitaria. Ma, grazie alla sua connotazione dialettica proprio questo carattere totalitario schiude, paradossalmente, una breccia in direzione della rottura rivoluzionaria, nella misura in cui esso (o meglio: il suo rovescio) comporta la sovraesposizione del potere del dominante sull'intero territorio sociale e, per ciò stesso, la sua vulnerabilità. Lo scambio ideologico (cuore della relazione egemonica) è un terreno *permeabile al rovesciamento* proprio perché è il terreno della formazione dell'autocoscienza e dello sviluppo della riflessività. Su questo terreno la soggettività elabora coscienza, quindi, potenzialmente, criticità e propensioni anti-sistemiche. È questo il motivo per cui Gramsci a più riprese insiste sul rilievo «filosofico» [1385] e persino sulla portata «metafisic[a]» [886] della teoria-prassi leniniana dell'egemonia: il processo rivoluzionario (che in buona parte consiste precisamente nell'istituzione di una rete di relazioni egemoniche da parte del proletariato operaio) *determina una trasformazione della soggettività* e quindi del pensiero, della cultura, delle forme ideologiche. Da questo punto di vista «egemonia» è, nel contesto teorico complessivo dei *Quaderni*, il concetto anti-deterministico *par excellence*.

Una teoria generale del potere e delle crisi

Se fondata, questa lettura del concetto di *egemonia* consente di individuare nei *Quaderni* elementi rilevanti anche di una *teoria del potere* e indicazioni di grande importanza per una *teoria delle crisi*. Vediamo in che senso. Abbiamo mostrato che l'egemonia è ovunque (precisamente perché ovunque è la relazione comunicativa, la discorsività, e l'egemonia è una dimensione non più eliminabile del rapporto di potere in tut-

te le sue articolazioni). Da questo assunto discendono conseguenze significative in primo luogo sul versante di una *teoria del potere*. Potremmo dire, con una battuta, che c'è, nella concezione del potere rintracciabile nei *Quaderni*, molto più Foucault che Althusser, almeno per quanto concerne la sensibilità di Gramsci per la natura molecolare, diffusa, disseminata, delle relazioni di potere nella società contemporanea. In realtà, anche in questo caso conviene rifarsi a Marx e alla sua idea del capitale come *rapporto sociale*, nella quale si riflette la percezione della natura sistemica (anzi, *olistica*) della società borghese, del suo essere una totalità in sé coerente (benché contraddittoria e solcata da conflitti), costruita a immagine e somiglianza del rapporto di produzione capitalistico (essenzialmente asimmetrico, *gerarchico*) e, per ciò stesso, in tutte le sue complesse articolazioni coinvolta – sia pure in modo mediato – dalla logica di potere che informa di sé il modo di produzione.

Ma torniamo alla teoria gramsciana del potere e al risultato ormai acquisito che il potere del dominante è saldo se/finché egli è egemone (dirigente) in tutte le articolazioni della formazione sociale. Viceversa, se la sua capacità di direzione viene meno *anche in un solo terreno tra i molti nei quali si esercita*, si apre una «crisi di egemonia» che – ove non risolta – costituisce a sua volta l'avvio di un generale processo di crisi che investe l'intero sistema di potere. Ciò comporta, in secondo luogo, significative implicazioni per quanto attiene a una *teoria delle crisi*.

Che cosa accade nel caso in cui l'egemonia del dominante in un ambito della relazione sociale o su un settore della popolazione incontra difficoltà o addirittura viene meno? Ci aiuta a trovare una risposta a questa domanda proprio la pagina della nota di apertura del quaderno 12 sulla quale ci siamo già ampiamente soffermati. Essa contiene osservazioni che dimostrano come Gramsci non perda mai di vista l'elemento coercizione (coazione «extra-economica», politica e/o militare), non scambi mai per *eclisse* del dominio la *prevalenza* della coazione immediatamente economica che caratterizza le fasi di vita normali della società capitalistica.

Subito dopo essersi riferito ai «due grandi “piani” superstrutturali» («società civile» e «società politica») e avere chiarito la funzione in essi svolta dagli intellettuali in quanto «“commessi” del gruppo dominante per l'esercizio delle funzioni subalterne dell'egemonia sociale e del governo politico» [1519]), Gramsci introduce, come si ricorderà, una di-

stinzione per ciò che riguarda le funzioni dell'apparato di coercizione. Distingue tra fasi *normali* (nelle quali il dominante esercita direzione «in tutta la società» ma anche comando – «coercizione» – nei confronti degli avversari, cioè «coloro che non “consentono” né attivamente né passivamente») e fasi *di crisi* nelle quali «il consenso spontaneo vien meno», per cui il dominante esercita il comando sull'intera popolazione civile (l'apparato di coercizione copre «tutta la società») [*ibidem*].

Che cosa significa questo schema? Si potrebbe pensare che nelle fasi di crisi tutta la relazione di potere si risolva in coercizione (e che l'egemonia scompaia). Vi è motivo di ritenere che proprio questa ipotesi – che potremmo definire «del gioco a somma zero» (poiché assume che a un più di dominio corrisponda automaticamente un equivalente negativo in termini di direzione) – sottenda molte interpretazioni della teoria gramsciana dell'egemonia. Senonché questa ipotesi (indubbiamente gratificante per le inclinazioni “modellistiche” di chi studia per mestiere i costrutti teorici) non soltanto condurrebbe a conseguenze contraddittorie rispetto alla stessa analisi gramsciana del fascismo (che, come si è più volte sottolineato, riconosce in tutta la sua portata strategica la funzione svolta dall'egemonia in un regime «totalitario»: nazionalizzazione delle masse; mobilitazione da parte del capo carismatico; occupazione della massa, trasformata in massa «di “manovra”» mediante «prediche morali, [...] pungoli sentimentali, [...] miti messianici» [1940], ecc.).

C'è ben di più. L'idea che tra coercizione militare ed egemonia sussista un rapporto «a somma zero» non trova alcun fondamento nel testo dei *Quaderni* ed è anzi smentita da alcune pagine assai rilevanti nel nostro contesto teorico, dalle quali emerge con chiarezza che, nei momenti di crisi, all'intensificarsi parossistico della pressione coercitiva si accompagna necessariamente un salto di qualità nella pressione egemonica del dominante.

Vediamo in rapida successione alcune di queste pagine, cominciando dal fondamentale § 138 del quaderno 6, nel quale Gramsci tematizza l'approdo alla «guerra di posizione» che, a suo giudizio, caratterizza il conflitto politico nell'Europa postbellica esasperandone l'intensità. La «guerra di posizione», indice di una «fase culminante della situazione politico-storica», impone una più invasiva azione di comando e di controllo degli apparati governativi («una forma di governo più “interventoista”»), tesa a ostacolare l'attività politica degli «oppositori» [802].

Ma ciò non rende affatto superflua l'iniziativa egemonica del dominante. Al contrario. Gramsci sottolinea come *per ciò stesso* («quindi») nel tempo della «guerra di posizione» sia tanto più «necessaria una concentrazione inaudita dell'egemonia». Il risultato di questa *sinergia* tra azione coercitiva e massima pressione egemonica è che ai «controlli d'ogni genere, politici, amministrativi, ecc.» si accompagna e si intreccia il «rafforzamento delle “posizioni” egemoniche del gruppo dominante» [802].

Molte osservazioni contenute in questa nota suggeriscono che Gramsci stia pensando in particolare all'Italia del suo tempo, dove l'avvento della «guerra di posizione», determinato dall'approfondirsi della «crisi organica» precipitata con la Grande guerra, assume (soprattutto dopo le leggi «fascistissime» del '26) il volto truce del regime di polizia, dell'oppressione e della delazione, della brutale soppressione delle libertà civili e politiche, della violenza squadrista contro oppositori e proletari, della repressione delle organizzazioni politiche e sindacali del movimento operaio, dello svuotamento delle istituzioni parlamentari e delle istanze rappresentative. Ma presenta, al tempo stesso, il volto suadente e accattivante della roboante propaganda imperiale infarcita di simbologie romaneggianti, e persino il volto protettivo e materno dello Stato sociale.

Alti salari e coercizione

Sbaglieremmo, tuttavia, se pensassimo che solo il fascismo costituisca, agli occhi di Gramsci, un significativo esempio di sinergia tra coercizione e «direzione intellettuale e morale». Lo stesso vale tuttavia – *mutatis mutandis* – anche per il fordismo (il che non è casuale né privo di interesse, se ricordiamo che fascismo e fordismo sono accomunati, nei *Quaderni*, dall'essere entrambi risposte alla «crisi organica» del capitalismo).

La politica di alti salari è, intuitivamente, una misura egemonica (di «egemonia economica») esperita dal capitale al fine di ottimizzare la propria valorizzazione incrementando il saggio di plusvalore relativo. Ma questo non significa assenza di coercizione. Considerare più da presso la logica di tale misura potrebbe tuttavia indurre in errore. Per un verso il fatto che Ford ricorra a una misura antagonistica rispetto al fine (l'aumento dei salari incide negativamente sul saggio di profitto) allo scopo di evitare o di ridurre al minimo (almeno – come osserva

Gramsci – nel breve periodo) la conflittualità operaia, può far pensare che lo stesso Ford rinunci alla via più diretta del conflitto e dell'imposizione. Per ciò stesso, ci si potrebbe immaginare che la scelta alternativa (quella dello scontro) implichi l'opzione per una strategia radicalmente diversa, caratterizzata dal ricorso a strumenti coercitivi incompatibili con qualsiasi misura volta a conquistare il consenso delle maestranze. Le cose non stanno in questi termini, e anche in questo caso la descrizione offerta dai *Quaderni* offre un quadro ibrido, connotato dalla mescolanza tra coazione e costruzione di egemonia.

Gramsci sottolinea come negli Stati Uniti il ricorso agli alti salari si affianchi alla pressione coercitiva (alla «coazione sociale») e non la escluda affatto, come dimostrano, per fare solo due esempi, il proibizionismo e l'introduzione di una severa disciplina di orari e ritmi di lavoro. Certo, in America – complice anche l'assenza di un esercito operaio di riserva – ci si guarda bene dal commettere l'errore europeo e giapponese di ritenere sufficiente la violenza (il che peraltro, osserva Gramsci, «non può tardare ad aver conseguenze gravi per la salute fisica e psichica dei lavoratori») [2171]. Ma ciò non significa che gli industriali americani abbiano rinunciato a qualsiasi intervento repressivo. Essi sono al contrario ben consapevoli del fatto che la coercizione, pur sempre indispensabile (e realizzata per esempio mediante il «complesso di compressioni e coercizioni dirette e indirette» [2167] volte a imporre costumi sessuali compatibili con la dura disciplina della fabbrica), «deve essere sapientemente combinata con la persuasione e il consenso», un consenso che, per l'appunto, «può essere ottenuto nelle forme proprie della società data da una maggiore retribuzione» [2171-2].

Più in generale tutto l'esperimento fordista si iscrive in una logica binaria analoga a quella all'opera nel fascismo. Sia nel fordismo sia nel fascismo la reazione alla crisi mostra, da un lato, la compresenza di coercizione ed egemonia, dall'altro, un incremento dell'egemonia. Diversa è l'intensità della pressione coercitiva. Massima nel fascismo (affidata a un pervasivo intervento poliziesco, non di rado condotto sino all'eliminazione fisica dei dissidenti); contenuta nel fordismo, in conformità con l'ambizione «storica» di creare una nuova antropologia produttiva sullo sfondo di un conflitto sociale-politico non ancora pervenuto a gradi estremi. Il fatto stesso che il fordismo miri a realizzare «un mutamento delle condizioni sociali e un mutamento dei costumi e delle abi-

tudini individuali» esclude, a giudizio di Gramsci, che possa essere sufficiente «la sola “coercizione”», e rende invece indispensabile «un temperamento della coazione (autodisciplina) e della persuasione» [2173].

Appare possibile, a questo punto, delineare, sia pure in modo schematico e provvisorio, la trama delle relazioni che intercorrono tra *egemonia*, *potere* e *crisi* nell'analisi della modernità consegnata da Gramsci ai *Quaderni*. Per ciò che concerne il nesso egemonia/potere nella prospettiva di Gramsci, l'egemonia costituisce – al pari della coercizione – una modalità del potere *sempre coinvolta* nell'esercizio del potere politico da parte del dominante. In linea generale si può cioè sostenere che, nella società moderna, dove vi è esercizio del potere, li è necessariamente in atto (accanto a dinamiche coattive) una relazione egemonica (o un sistema di relazioni egemoniche).

Vi è un'unica eccezione, connessa a una situazione-limite nella quale il conflitto politico giunge all'acme, lasciando alla violenza fisica dispiegata il monopolio del rapporto di potere. Si tratta della relazione che il dominante intrattiene con il nemico di classe (l'implicito cenno all'impostazione schmittiana non è casuale), cioè con quella componente sociale che «non “consent[e]” né attivamente né passivamente» [1519], avendo conquistato la coscienza della propria costitutiva condizione di sfruttamento e quindi sviluppato un'attitudine conflittuale impermeabile all'egemonia del dominante. È questa una condizione estrema, propria delle fasi ultime del conflitto alle quali i *Quaderni* fanno sinteticamente riferimento trattando della «politica totalitaria» [800], cioè di una logica del dominio, propria delle «dittature contemporanee» [2287], che non concede spazi di manovra all'avversario che intende rimanere tale. Mentre l'intera società è costretta ad inquadarsi in un sistema di cui il partito di governo è «il solo regolatore» [*ibidem*] (onde l'esigenza di «organizz[are] permanentemente l'“impossibilità” di disgregazione interna» e la necessità di «una concentrazione inaudita dell'egemonia» [802]), gli «oppositori» che invece resistono sono qui soggetti a una incalzante pressione repressiva, mirante a «impedire che un'altra forza, portatrice di una nuova cultura, diventi essa “totalitaria”» e per ciò stesso tesa a «distruggere tutte le altre organizzazioni» [800], esterne al sistema egemonico del dominante.

Fatta salva questa situazione eccezionale, il rapporto tra egemonia e po-

tere nella società moderna è di reciproca implicazione. Si può definirlo, in una battuta, simmetrico e biunivoco (appunto nel senso che non vi è potere senza egemonia, né egemonia senza potere). Più complesso è semmai il rapporto tra potere e coercizione, almeno alla luce di quanto sembra di poter desumere dal confronto tra le due forme della stabilizzazione capitalistica (il fascismo e il fordismo) messe in campo dal dominante nei primi decenni del Novecento. Siamo così all'altra questione, quella del rapporto tra egemonia e crisi.

Mentre tutte le forme di reazione alla crisi organica vedono l'inasprirsi dell'offensiva egemonica del dominante, non altrettanto si può dire per quanto concerne la dimensione coercitiva del potere, che – come abbiamo appena ricordato – conosce un deciso *incremento* nel quadro delle «dittature contemporanee» (nelle quali «l'accentramento di tutta la vita nazionale nelle mani della classe dominante diventa frenetico e assorbente» [303]) e, al contrario, una *riduzione* nel contesto delle politiche economiche e nelle misure di controllo sociale adottate dal fordismo. Se è dunque possibile trarre una indicazione sintetica da questo articolato insieme di considerazioni, essa consiste nella conferma della funzione strategica svolta dall'egemonia nei moderni sistemi di potere.

L'egemonia è, come si diceva *ovunque*, ma è anche *sempre*, pena l'arresto della relazione di potere e la sua inevitabile eclisse. Con il che si ribadisce quel binomio che si è sin qui intravisto a varie riprese tra *egemonia* e *modernità*. La modernità è per Gramsci il tempo della relazione discorsiva, ed è per questo che la capacità egemonica è necessaria nell'esercizio del potere, ma anche e soprattutto nelle fasi di crisi, dove il dominante – proprio al fine di restaurare la piena efficacia del comando – deve sapersi accreditare come dirigente.

Potere e consenso

Due sono le questioni che appaiono cruciali alla luce del tema dell'ubiquità dell'egemonia.

La prima (posta in luce soprattutto dalle note gramsciane sulla «guerra di posizione» e, più in generale, sul fascismo) è che sarebbe del tutto erroneo considerare l'egemonia alla stregua di una forma mite di potere, per il semplice fatto che essa non si affida alla coercizione immediata (materiale, fisica) ma ricorra invece alla subordinazione immateriale (psicologica, ideologica) e supponga per ciò stesso l'instaurarsi di una

relazione consensuale che sembra apparentarsi alle dinamiche del riconoscimento e della legittimazione. L'esempio del fascismo mostra tutta l'insidia del terreno della «direzione intellettuale e morale», rivelandone anche tutta l'immanente e potenziale violenza. Spesso (sicuramente nel caso del fascismo) acquisizione del consenso significa messa in atto di strategie manipolative che possono prevedere l'elaborazione di miti e di ideologie funzionali al consolidamento del potere dominante, nonché la loro promozione e la loro capillare diffusione, sì da permearne l'intero tessuto sociale, attraverso gli strumenti dei mass media, della propaganda, ecc. In precedenza si è sottolineato che – coinvolgendo in profondità il campo delle soggettività sociali – questo terreno è aperto a una dialettica che può dar adito anche a sviluppi progressivi. Resta tuttavia che il suo ruolo elettivo è la trasmissione di contenuti ideologici funzionali al mantenimento della relazione egemonica (e, più in generale, della relazione gerarchica) a vantaggio del dominante, nonché al consolidamento della capacità di direzione di quest'ultimo.

Ne deriva immediatamente la seconda questione per noi essenziale (posta con grande nettezza dalle note gramsciane sul fordismo, ma in realtà costantemente al centro dell'attenzione dei *Quaderni*): il tema del consenso costituisce un elemento centrale nella riflessione gramsciana sull'egemonia e, più in generale, sul potere in epoca moderna. Si può dire che tale riflessione ruoti nella sua interezza intorno alla scoperta della complessità e della immanente contraddittorietà della relazione sullo sfondo della quale si instaura una dinamica di consenso. La quale, da un lato (il lato visibile e rassicurante) riflette una valutazione e una decisione libera di chi acconsente; dall'altro (ed è qui invece coinvolto un versante nascosto e inquietante) consegue a un'opera di persuasione e di convincimento (si rifletta sull'etimo polemico del termine), quando non di vero e proprio indottrinamento e di manipolazione della coscienza (per cui si potrà dire che chi acconsente in realtà *risponde a uno stimolo* adempiendo a qualcosa di molto somigliante a un compito assegnatogli). A ciò si aggiunga che – in condizioni normali (quando il potere del dominante è saldo anche sul terreno ideologico) – l'intervento egemonico è spesso invisibile (e perciò tanto più insidioso), proprio perché immediatamente sprigionato dalle cose stesse (siamo nuovamente al tema del feticismo delle merci e, più in generale, al tema marxiano della critica dell'ideologia, con cui la riflessione gramsciana sull'e-

gemonia ha molto in comune). Gramsci vede bene tutto questo, mostrando di condividere con altri classici novecenteschi della politica a cominciare dai Francofortesi – vale la pena di sottolinearlo – una spiccata sensibilità per la potenza egemonica ormai immanente al rapporto sociale capitalistico nella sua immediata, nuda operatività. Per tale ragione i *Quaderni* trattano sempre il tema del consenso con una evidente – ed esibita – diffidenza. La parola è spesso tra virgolette e ancor più spesso accompagnata da puntualizzazioni che sottolineano la problematicità del concetto. Il consenso può essere «spontaneo» ma anche «organizzato»; «diretto» ma anche «indiretto»; «volontario (libero)» ma anche «creato»; «attivo» ma anche «passivo», ecc. [691, 1636, 1669, 1771, 2171-3]. È una contraddizione? Certamente sì. Ma non per questo si tratta – come ritiene Anderson e chi pensa astrattamente («dicotomicamente») – di un errore della teoria. È una contraddizione della realtà, che la teoria ha il dovere di riconoscere e di problematizzare. E che – come è stato rilevato⁶⁴ – attrae l'interesse di Gramsci sin dai primissimi cimenti.

La teoria dell'egemonia riposa su una netta distinzione tra l'idea di *direzione* e quella di *dominio*. Ma, se da un lato tale distinzione va tenuta ferma (contro ipotesi di commistione che vanificherebbero qualsiasi sforzo analitico e – a maggior ragione – contro le critiche che attribuiscono a Gramsci tale confusione), essa va tuttavia annoverata tra le distinzioni concettuali (Gramsci direbbe «metodiche») e non tra le distinzioni reali («organiche»). Questa distinzione va presa insomma *cum grano salis*, nella misura in cui, ben diversi nella loro logica (in astratto), direzione e dominio si presentano in realtà *sempre* mescolati tra loro: *nella concreta realtà storico-politica* l'esercizio del potere – fatta eccezione per il caso-limite della violenza fisica in atto – implica (si realizza in virtù di) un *mix* di direzione e coercizione in tutte le articolazioni della totalità sociale. Appare utile al riguardo riflettere sulla classica espressione «idee dominanti».

Non si tratta di una contraddizione in termini né di un'espressione imprecisa, ma della consapevolezza che esiste anche una dimensione di

⁶⁴ Cfr. Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, cit., pp. 138 ss., dove emerge come sin dal 1918 appaia a Gramsci decisivo – pena il permanere del proletariato operaio in condizioni di subalternità al potere capitalistico – affrontare quel tema della «organizzazione della spontaneità» e della sua «educazione» che, non per caso, i *Quaderni* riprenderanno a proposito del biennio rosso [330].

dominio attinente al terreno dell'ideologia (la quale, nel prevalere, è a sua volta una funzione cruciale dell'intero sistema di potere, che si avvale anche del dominio in senso tecnico). Il potere (che si irradia, esercita e riproduce *in tutte le articolazioni della totalità sociale*) funziona sempre/ovunque con modalità diverse, in forme ibride, risultanti da un *mix* (sempre mutevole in base all'evolversi dei rapporti di forza) di domino e di consenso, di coazione e di spontaneità, di coercizione e di egemonia, dove la subordinazione sfuma in un consenso che è tuttavia spesso passivo ed eterodiretto, cioè solo in apparenza «spontaneo». Non sempre il consenso è frutto di iniziative egemoniche, ma spesso lo è. Sembra di poter sostenere con qualche ragione che l'intera analisi gramsciana dell'egemonia si collochi precisamente in questo spazio: nella distanza, talvolta minima ma mai trascurabile, che separa il consenso libero (informato, consapevole, coerente con opzioni assunte in piena autonomia) dal consenso eteronomo (ottenuto in forza di una opera di efficace convincimento). O, se si preferisce, la spontaneità potenzialmente riflessiva da quella «educata» e controllata. In questo senso, nei *Quaderni*, lo studio degli apparati e delle relazioni egemoniche costituisce il luogo elettivo di un'analisi incentrata sull'ambivalenza della relazione politica nel «mondo moderno». Che soltanto uno sguardo dialettico può essere in grado di cogliere in tutte le sue manifestazioni.

Il marxismo di Gramsci

di Giuseppe Prestipino

(Estratto da *Critica marxista*, n. 2, marzo-aprile 1976)

Gli studiosi del pensiero di Gramsci sono oggi impegnati intorno a due problemi storiografici fondamentali: la determinazione corretta delle fonti, o del rapporto che tra le diverse fonti intercorre nella formazione del nucleo teorico gramsciano, e l'accertamento degli sviluppi tematici e concettuali risultanti dalla recente edizione critica dei *Quaderni* (e dalla tormentata attribuzione degli scritti antecedenti). È ovvio che, mentre sul primo dei due problemi disponiamo di ricerche che possono far maturare una sintesi ragionata del percorso intellettuale di Gramsci e quindi delle principali componenti della sua concezione matura, soltanto ora può cominciare un lavoro serio sulle stratificazioni dei *Quaderni* e quindi sulla loro storia interna. È indubbio peraltro che questa storia interna proietterà nuova luce, a sua volta, sulla persistenza di talune fonti e, per contro, sul processo di graduale distacco da modelli già operanti nella formazione anteriore di Gramsci.

Tre ipotesi principali sono oggi a confronto nella ricerca delle fonti del gramscismo: l'ipotesi togliattiana che considera determinante l'apporto del leninismo e delle esperienze teorico-politiche riconducibili all'Internazionale leninista nel riplasmare le specifiche componenti nazionali della cultura di Gramsci e del suo storicismo; l'ipotesi che, in positivo (Garin), radica più profondamente la personalità di Gramsci nella cultura italiana, idealistica e antipositivistica, del suo tempo e, nella versione negativa, tenta di ridimensionare la portata innovatrice ed europea del suo marxismo; e infine l'ipotesi che colloca Gramsci nel vivo del dibattito acceso in seno al marxismo europeo (occidentale) dalle voci maggiori della critica revisionista, scorrendone in lui il superamento dall'interno e quindi attribuendo una originale proiezione europea (nell'Occidente sviluppato e/o «decomposto»), più che nazionale, alla sua teoria e al suo conseguente pro-

getto strategico. L'ultima proposta è quella che si presenta oggi con maggiore insistenza e consistenza. Già la ricerca di Paggi si muoveva, a me pare, a mezza strada tra la seconda e la terza chiave di interpretazione, soprattutto riguardo al problema della formazione culturale e politica. Il volume della Buci-Glucksmann, quasi a coronamento di una significativa stagione di vivaci interessi gramsciani che si è registrata in Francia, punta esplicitamente sulla validità europea per i paesi di capitalismo maturo della lezione che Gramsci ricava dalla sconfitta del movimento operaio in seguito all'avvento del fascismo. Badaloni¹ riprende l'indagine sulle motivazioni culturali per indicare in Sorel, non certo la sorgente privilegiata ma piuttosto il luogo di un complesso rapporto storico tra marxismo e revisionismo che funge nel contempo da cerniera, criticamente saggiata, tra l'herbartismo, Labriola (e Croce), da una parte, e la futura elaborazione gramsciana, dall'altra: anche sotto questo profilo, dunque, la dimensione europea del gramscismo viene in primo piano, ad integrazione, o parziale rettifica, delle altre due ipotesi prima accennate. Con il suo saggio Badaloni intende inoltre proseguire il discorso teorico contenuto in *Per il comunismo*. Lo si avverte sin dall'inizio, nell'indugio sulla *Allgemeine Ethik* di H. Steinthal (una delle fonti di Labriola), in cui l'herbartismo si era sforzato di superare il darwinismo sociale e il marxismo evoluzionista del tempo. Steinthal aveva riconquistato una visione dialettica del rapporto tra società e natura e aveva proposto una concezione etica del socialismo come direzione finalmente consapevole dell'attività comune, come superamento dei residui di naturalità ancora presenti nella formazione capitalistica, malgrado l'«artificialità» della strumentazione tecnologica, e quindi dei residui di costrizione derivanti dal meccanismo ingovernabile della (darwiniana?) concorrenza di mercato, malgrado la crescita delle forme di «cooperazione». Labriola acquisiva, dal canto suo, la nozione esplicita di tale incubazione della nuova società nella vecchia, degli elementi «genetici» che ne rendono intelligibile il processo di continuità-rottura. Nel nuovo libro di Badaloni c'è infine l'elaborazione di spunti che egli ha offerto in altro contesto con alcuni suoi interventi politici (al Comitato centrale, al Congresso del partito): per esempio, la nozione-sentimento di «scissione» nelle sue implicazioni politiche e il concetto (filosofico) di «realtà», in quanto riferito all'esi-

stente e insieme al possibile. Ma qui vorrei limitarmi a considerare alcuni aspetti del ricco contenuto storiografico del libro: l'analisi del percorso intellettuale che conduce a Gramsci e il significato che Badaloni attribuisce allo storicismo gramsciano. La ricerca di Badaloni, infatti, per la solidità dei risultati finora acquisiti e per la prevedibile ampiezza del pubblico colto che si dispone alla lettura e quindi alla conoscenza diretta del suo ultimo libro, mi esime dall'obbligo di un resoconto più dettagliato e mi permette di soffermarmi su taluni spunti problematici che, a mio parere, sono di stimolo ad ulteriori sviluppi della discussione. D'altronde la vitalità di una ricerca si apprezza anche e direi soprattutto per quegli stimoli.

1. *Le fonti*. Il problema dello «storicismo» si presenta, sin dai primi capitoli, là dove si confrontano le vedute di Labriola con quelle di Engels.

Scriva Badaloni: «La sostituzione del tipo di dialettica elaborata da Engels con una concezione genetica e subordinatamente dialettica (cioè genetica nei suoi aspetti di determinazione generale e dialettica nella strutturazione interna degli aspetti genetici) poteva aver luogo solo a condizione di definire il progresso essenzialmente in relazione al passaggio sia dalle condizioni elementari di lotta per l'esistenza all'artificialità, sia, all'interno di quest'ultima, dalla sua formazione inferiore a quella superiore (il socialismo)». E prosegue: «Sia Marx che Engels videro dialetticamente i problemi connessi alla politica borghese nel mondo presente rudemente finalizzati al punto di vista della nuova formazione. Labriola, invece, avendo avvertito che il tempo della storia non è il tempo cronologico che in quest'ultimo coesistono più tempi storici, vede la subordinazione del ritmo storico borghese a quello proletario in termini di sviluppo di civiltà, ma riconoscendo la loro coesistenza e la loro relativa autonomia. È su questo punto che si accentua la differenza tra Labriola ed Engels».²

In questa pagina troviamo un intreccio di questioni teoriche che non è facile cogliere ad una prima lettura e che avranno adeguato sviluppo nel seguito del libro, rinviando per certi aspetti oltre i confini tematici del libro stesso.

Primo problema: il rapporto tra il «genetico» e il «dialettico» è riconducibile al rapporto (marx-engelsiano) tra lo «storico» e il «logico»? E

quali aspetti nuovi ne rischierà? Secondo problema: il concetto della storicità come *coesistenza* di tempi diversi e della dialettica come *successione* logica non capovolge in modo fecondo la corrente contrapposizione, mutuata dallo strutturalismo contemporaneo, tra uno svolgimento storico più o meno lineare e una logica interna delle formazioni sociali, considerata invece come struttura coesa di elementi simultanei, o «sincronici»?

Terzo problema: delle due qual è la dimensione storico-reale e quale lo strumento metodologico-storico? In altri termini, nel binomio continuità-rottura (ovvero in quello rovesciato di «scissione-ricomposizione»), dobbiamo considerare la rottura (la «scissione») unicamente come chiave concettuale, filosofica (e quindi politica), per la comprensione (per la trasformazione) del presente storico reale, in cui i tempi storici diversi si trovano peraltro internamente fusi? O invece la scissione è nelle cose, è struttura profonda del processo prima ancora che un dispositivo concettuale di categorie intellettive? Nel primo caso, il naturale punto di riferimento sembra essere lo storicismo gramsciano; nel secondo, la dialettica leniniana.

Nel pensiero di Labriola, Badaloni avverte incertezza e inclinazione verso una risposta del primo tipo. Labriola rinuncia ad «un approfondimento e sviluppo della morfologia storica» e lascia eccessivo spazio ad «una storia puramente di fatti», ad «una storia come racconto»³

È qui indicato un limite innegabile di Labriola. Tuttavia, possiamo forse intravedere nell'incertezza *teorica* il sintomo premonitore di una vertenza *strategica* che si preciserà, appunto, in Gramsci con la formula della «guerra di posizione» in rapporto alla «guerra di movimento». Nella vertenza strategica e nelle analisi gramsciane verranno in chiaro, però, certe modificazioni oggettive della realtà storica contemporanea che conferiranno maggiore ampiezza alla nozione di una storica «coesistenza», non solo per la simultaneità della costruzione socialista (in un solo paese) e del perdurante dominio capitalistico (negli altri paesi), ma soprattutto per il delinearci di una nuova figura di tardo capitalismo, il quale non apparirà più (come ancora appariva a Lenin) l'«anticamera del socialismo», ma come un durevole esito *alternativo*, reso possibile dal restringersi degli sbocchi rivoluzionari, come una «putrefazione» (Lenin) di lungo periodo peraltro

corredata di alcuni elementi di «rivoluzione passiva», una dilatazione del momento della forza (della potenza) peraltro non priva di un sostegno consensuale di massa. «La realtà, come la concepisce Gramsci, non è l'esistente, ma questo insieme alle possibilità che esso contiene»⁴. Labriola non scorge ancora questi sviluppi della società contemporanea. Li avverte invece Sorel, con una sensibilità tesa ma divisa tra pessimismo e volontarismo⁵. In Labriola, la percezione di un «campo di iniziativa storica non prevedibile nel suo presentarsi fattuale» sconfinava talvolta nella compresenza di «formazioni collocate su piani sovrapposti» e nello spostamento in lontananza dell'«effettiva appropriazione totale per parte della nuova formazione»⁶, quindi nella relativizzazione e nell'appiattimento del contrasto tra i due soggetti storici in movimento. Sorel, diversamente da Labriola (e anche da Lenin), «rispecchia una situazione socialmente più avanzata, ma anche più compromessa nella direzione della decadenza della società capitalistica». Perciò egli «punta sul lato soggettivo delle forze produttive» e sulla efficacia educativa, e di *rottura*, che potrebbe offrire un ritorno al «mito». «Gramsci individuerà, attraverso il leninismo», le deformazioni «letterarie» presenti in Sorel, ma cercherà di recuperare i «motivi di verità» che vi si trovano⁷. Sorel «coglie bene il carattere parassitario» del capitale finanziario, ma vede in esso profilarsi una sorta di ritorno-ristaurazione, alla stregua del modello vichiano⁸, e perciò ipotizza una possibile «riaccensione della capacità civilizzatrice della vecchia forma e quindi una sorta di ricorso storico». Come risponderà Gramsci ai «motivi di verità» della visione romanticheggiante di Sorel? In parte, recependola nel concetto delle «rivoluzioni passive», o delle possibili alternative borghesi alla produzione socialista (analisi del fordismo), ma soprattutto opponendole il proprio punto di vista di una «guerra di posizione» come «scontro di lungo periodo»⁹.

Il pessimismo di Sorel, di fronte alle tendenze della società contemporanea, spiega anche il suo concetto programmatico di una «scissione» consapevole-volontaria della classe dei produttori, che la isola, in un moto di radicale intransigenza etica, dalle sfere dove si pretende di perseguire l'«interesse generale»: la sfera della scienza (gli «intellettuali») e quella dello Stato (della politica, in genere). Di qui «l'artificialità della pretesa di Sorel di coprire con l'esigenza di una nuova metafisica tutto il problema della genesi», artificialità già rilevata da

Labriola, il quale cerca invece, ad esempio, la specifica «genesi del pensiero scientifico nel modello della fabbrica». Il contrasto Sorel-Labriola su questo punto è fondamentale anche per la comprensione del pensiero di Gramsci. Labriola afferma che nel lavoro è implicito lo sviluppo delle attitudini mentali e di quelle operative, del pensare (della scienza) e della tecnica, così come «è implicita la forma sempre sociale del lavoro stesso - precisa Labriola - e il variare di tale forma».¹⁰ Questa concezione interpreta altresì un pensiero costante di Marx. Essa conduce Labriola, da un lato, a motivare la non riducibilità della storia a sociologia (non basta descrivere la complessità delle forme sociali realizzate: bisogna «narrarne» lo sviluppo a partire dalla «forma di produzione»)¹¹, dall'altro a dichiarare che l'unità (genetica) lavoro-scienza, spezzata nel capitalismo, si ricostruisce con il socialismo¹², ossia si traduce - interpreta Badaloni - nella «padronanza di tutto il processo di civiltà».¹³ Nel sistema di relazioni che Labriola elabora in contrapposto a Sorel (e alla sociologia) manca tuttavia un anello importante. Ci sono le forze produttive designate mediante l'unità dialettico-genetica che le costituisce (l'unità tra lavoro e scienza). Ci sono i rapporti sociali prodotti dalle forze (dalle «forme») di produzione. Manca, nella considerazione di quest'ultima e più complessa sfera dei rapporti sociali, la nozione compiuta di una seconda ed equivalente unità dialettico-genetica: quella che dai rapporti di società conduce allo Stato (alla politica), e viceversa. A dir vero, in Labriola non è assente la tematica della sovrastruttura statale. Ma essa non si discosta, nella sostanza, dalla tradizione che identifica lo Stato con la costrizione (la politica con la forza). Gramsci «scoprirà», per così dire, l'anello mancante. Vedrà nello Stato (nella politica) un insieme di mediazioni che, scaturite dalla società, si configurano come «società civile» sovrastrutturale, prima ancora che come Stato in senso stretto, e si compongono nello Stato come espressione e promozione, a sua volta, di rapporti sociali¹⁴. Di più: la politica sarà per Gramsci *scienza* complessiva di quel *lavoro* complessivo che è la forma di società¹⁵. Gramsci non si limita a scoprire l'anello mancante. Per effetto di tale scoperta, ristrutturata l'intero sistema di relazioni.¹⁶

Lo studio di Badaloni ci fa capire questa ragione della «novità» di Gramsci, anche se non la presenta con quella più esplicita riconsidera-

zione dello «Stato» (e non solo della politica) che ne consegue. L'influenza determinante del leninismo nel nuovo ed originale orientamento del pensiero di Gramsci è incontestabile per Badaloni, il quale precisa: «Il leninismo di Gramsci accoglierà alcune istanze soreliane. Dei due grandi temi marxiani di cui si sostanzia, in epoca di transizione, la coscienza del produttore (l'arricchimento delle facoltà degli operai attraverso la cultura politecnica, e la cultura politica), Sorel ha accentuato l'importanza del primo, Lenin quella del secondo. Gramsci tenderà alla ricomposizione. Discutendo l'etico-politico crociano, egli riconquisterà il leniniano primato della politica in una sua nuova versione; ereditando il tema soreliano della costruzione di un nuovo senso comune, all'altezza dello sviluppo della tecnica e della scienza, egli riconquisterà il tema marxiano dell'arricchimento delle facoltà».¹⁷

Troviamo qui un'implicita risposta a quanti si pongono il problema dei «due Gramsci», quello ordinovista e quello dei *Quaderni*. Il cammino che conduce dal primo al secondo è conforme allo sviluppo concettuale, teorizzato negli stessi *Quaderni*, dall'intellettuale organico «che dirige il processo produttivo» (la nuova intelligenza della fabbrica conquistata dal lavoro e dalle forze produttive) a quella organicità ulteriore che si realizza nell'intellettuale collettivo, nel quale i «portatori del lato attivo delle ideologie» formano l'ossatura del partito e dello Stato.¹⁸

Credo che, a tal proposito, giovi segnalare la portata «strutturalistica» (ma si tratta di una scansione strutturale di processi storici, di movimenti storicamente e logicamente consecutivi dello sviluppo, e quindi di *dialettica* storica) delle note distinzioni gramsciane: nell'ambito della cultura *individuale* si delinea, come tendenza, il passaggio dall'intellettuale *tradizionale* (il letterato, l'artista) all'intellettuale *organico* nei confronti della produzione (la cultura tecnico-scientifica); analogamente, dall'*intellettuale collettivo tradizionale* (la Chiesa, la setta religiosa) si passa all'*intellettuale collettivo organico* (lo Stato, il partito politico).

Gramsci sarebbe pertanto *il* teorico della sovrastruttura? Diciamo piuttosto che in Gramsci si trova una teoria delle sovrastrutture elaborata per la prima volta con coerenza sistematica nel quadro della metodologia marxista. La risposta di Badaloni è chiara: «Non è che Gramsci sia stato il teorico della sovrastruttura. All'opposto il suo pensiero è orientato geneticamente nel senso opposto. Il suo problema di par-

tenza è quello di identificare il superamento della società capitalistica con una diretta assunzione delle forze produttive per parte dei loro nuovi “portatori”. Successivamente, nel fuoco della battaglia politica, Gramsci si viene persuadendo di dover dare spazio ad un tipo di sovrastruttura che sia modellato il più possibile dalle forze produttive stesse. Ovunque intervenga il problema degli intellettuali, il rapporto col mondo della produzione non scompare anche se non è “immediato... ma mediato”. Il grado di omogeneità dei gruppi intellettuali rispetto alla classe fondamentale si definisce ora “organicità” Per questo la funzione dell’intellettuale si esercita nella sovrastruttura». ¹⁹

A questo punto Badaloni pone giustamente l'altra fondamentale distinzione *strutturante* il campo delle sovrastrutture: la distinzione verticale tra i due livelli della «società civile» e dello Stato in senso stretto (una distinzione, vorrei qui osservare per inciso, del tutto omologa a quelle tra letteratura popolare e produzione artistica, tra senso comune e pensiero scientifico, tra mitologia della massa dei «semplici» e istituzionalità religiosa della Chiesa). La distinzione si presenta come nesso tra l'«insieme di organismi volgarmente detti “privati”»²⁰ e la funzione propriamente *pubblica* del governo giuridico. Mi sembra di avvertire tuttavia, nelle pagine del saggio che interpretano il dualismo gramsciano tra il «privato» e il «pubblico», una argomentazione che poggia forse un po' troppo sul presupposto della continuità tra il Gramsci ordinovista e quello dei *Quaderni*. Badaloni esclude che la meta sia, per Gramsci, «il disperdersi del pubblico e del collettivo nel privato». Basti pensare che, se privati «sono gli organismi sindacali, pubblici e collettivi sono quelli che hanno a che fare con le forze produttive e con la loro direzione sociale». Per Gramsci «la reale funzione *pubblica* è esercitata da organismi sul tipo dei consigli». ²¹

Vorrei chiedere a Badaloni: non è preferibile differenziare ulteriormente una terminologia che nel nostro uso corrente conserva una certa indeterminatezza risalente ai primi artefici della teoria (i quali talvolta trasferivano termini del linguaggio giuridico a significare modalità delle forze produttive o dei rapporti sociali)? La funzione *sociale* specifica dei consigli (delle nuove modalità produttive e dei nuovi rapporti di produzione liberati dall'appropriazione «individuale»), non può esaurire la dialettica tra il «pubblico» e il «privato» propria della so-

vrastruttura *politica*²² Sembra infatti che il Gramsci dei *Quaderni*, accentuando la portata complessiva della dimensione politica (storica-politica), ponga *entro* quest'ultima anche la direzione consapevole delle forze produttive.

2. *Lo storicismo*. Nella discussione marxista, il concetto di storicismo è stato combattuto dai suoi critici in quanto si risolverebbe nell'affermazione della continuità storica, ossia del legame lineare tra le forme consecutive del processo. L'unità tra «passato e presente» (e tra presente e futuro) sarebbe in tal modo rivendicata a scapito del salto rivoluzionario da una formazione all'altra. Dal privilegiamento dell'approccio storico e dall'accantonamento di quello logico, per la comprensione del reale, conseguirebbe inoltre un duplice rischio: la caduta nell'empirismo, non solo dell'analisi teorica ma anche della condotta politica, o la regressione in un nuovo tipo di monismo trascendente che, in assenza di altre e più specifiche categorie logiche, trasformi la stessa storia in un *ens rationis*, cioè in alcunché di soprastorico, autorizzando in tal modo una indiscriminata giustificazione (e accettazione) etico-politica dell'esistente. Questa critica dello storicismo, con più articolata connessione di concetti, ha trovato in Italia la sua espressione più compiuta nella ricerca di Cesare Luporini.²³

Non è difficile consentire con essa, ove l'accento venga posto sui rischi di un siffatto storicismo come tendenza più o meno latente di certa cultura italiana marxista degli anni 1950-1960.

Ma quanta parte di responsabilità spetta ai *Quaderni del carcere* e quanta, invece, ad una lettura imperfetta intrapresa dalla prima generazione di studiosi del pensiero gramsciano? La risposta può venire da una rilettura odierna che si giovi, non soltanto dell'edizione integrale, ma anche degli elementi concettuali emersi dal dibattito teorico più recente. Le ragioni che Badaloni fa valere, in un pacato confronto con Luporini²⁴, sono sorrette dalla consapevolezza critica di quel dibattito teorico, oltre che dalla lunga dimestichezza dell'autore con la pagina gramsciana. Esse dovranno essere verificate, probabilmente, con alcune più puntuali indicazioni da ricavarsi alla luce dell'edizione critica (pubblicata quando il lavoro di Badaloni era stato ultimato).

Un primo dato emerge dalle note di Gramsci e dalla interpretazione di Badaloni: la presenza di definizioni molteplici ed eterogenee (in ap-

parenza) dello «storicismo assoluto». Quale di esse converrà collocare al primo posto per restituire coerenza alle idee gramsciane sull'argomento? Badaloni compie una scelta in virtù della quale il problema politico da semplice corollario (sia pure inevitabile) della formula teorica storicista diviene nucleo centrale e chiave ermeneutica fondamentale dello «storicismo assoluto». Il quale, per Badaloni, «sta a significare una riappropriazione totale da parte delle masse della scienza separata della politica, quella che più specificamente è stata elaborata dagli intellettuali come tecnica di dominio per conto delle classi dominanti»²⁵. L'interpretazione utilizza ancora i concetti di unità e di continuità storica, ma in riferimento ai diversi livelli di un *medesimo* «blocco storico» strutturale-sovrastutturale (non più come unificazione di fasi o formazioni storiche consecutive). Inoltre esprime un concetto di unità e concretezza storica che non appare tanto come un dato dell'esistente quanto come un compito da realizzare. Antefatto storico e condizione essenziale di quella «ricomposizione» è il prodursi di una «scissione», considerata secondo una duplice valenza: come *crisi* oggettiva della formazione presente e come *metodologia* teorica e strategico-politica del nuovo soggetto storico. In quanto crisi oggettiva, la scissione si traduce in un reciproco estraniarsi di tutti i livelli strutturali e sovrastutturali (intellettuali e masse, Stato e società civile). In quanto metodologia soggettiva, essa si propone come contrapposizione consapevole e combattiva dei livelli di *subalternità* (strutturale e sovrastutturale) ai livelli superiori, o di dominio, in vista di una nuova e integrale unificazione storica²⁶.

Ma torniamo alla versione *politica* del concetto di «storicismo assoluto». Essa ci dice che la contrapposizione tra «scienza separata della politica» e coscienza politica elementare delle masse (tra *Stato* e *società civile*) deve essere superata. E poiché la sfera politico-sociale è, come più volte abbiamo rilevato, il luogo di una dialettica realmente ricomprensiva (scienza complessiva di un lavoro complessivo), in quella formula politica dello storicismo assoluto è presupposta anche l'istanza della ricomposizione dei livelli più specificamente culturali (del divario intellettuali-masse, appunto).

È quanto afferma lo stesso Gramsci: «D'altronde, questo atteggiamento del Croce verso il senso comune non ha portato ad una concezione della cultura feconda dal punto di vista nazionale-popolare, cioè ad una concezione più concretamente storicistica della filosofia, ciò che del re-

sto può avvenire solo nella filosofia della praxis»²⁷. (Anche qui storicismo significa dunque, innanzi tutto, osmosi e compenetrazione tra i «due grandi “piani” superstrutturali»²⁸ dell’alta cultura e della cultura di massa).

Ma, ripetiamo, la distinzione tra cultura e politica è anch’essa una distinzione metodologica e la concretezza storica della cultura deve essere ricercata, per Gramsci, nella dimensione complessiva della politica (è questo il significato della tesi circa l’«identità» di politica e storia)²⁹; pertanto la formula relativa alla scissione-ricomposizione tra Stato e società civile, come definizione dello storicismo assoluto (secondo la proposta di Badaloni), può ritenersi più gramsciana di quella testuale di Gramsci, sopra riportata, sul rapporto tra scienza (filosofia) e senso comune.

Un chiarimento è tuttavia opportuno, perché la concezione gramsciana del politico come luogo della concretezza storica (storia = politica) è stata interpretata e tradotta, da Togliatti prima che da altri, in termini di «primato della politica». Dubito che la parola «primato» sia, nel caso specifico, la più felice. Anche dopo sgombrato il terreno da improponibili suggestioni di tipo giobertiano, resta infatti una obsoleta connotazione gerarchica delle facoltà umane, il campione più rappresentativo della quale è Kant (col suo primato della ragion pratica, appunto). Riferito alla politica, il termine primato può avere due significati. Uno è quasi tautologico per la cultura laica moderna e sta ad indicare che i valori *etici* si realizzano oggi, essenzialmente, come finalità specifiche della teoria-prassi politica. L’altro significato fa del primato un sinonimo di «priorità», ma attribuire alla politica una generica e non meglio precisata priorità (non limitata cioè alla leniniana capacità del politico di prefigurare e preparare la trasformazione sociale) è operazione teorica piena di equivoci nel senso di uno storicismo deteriore. Una seconda definizione dello storicismo gramsciano, proposta da Badaloni (apparentemente difforme dalla prima), ci viene qui in soccorso: la «definizione di “storicismo assoluto” come quell’approccio alla realtà che parte dall’ordine storico (per concludere tuttavia col ritrovare in questo il primato del logico e quindi delle forze produttive)».³⁰ Di questa seconda definizione (quale che sia il suo sostegno filologico) vorrei sottolineare soltanto alcune implicazioni di un certo rilievo.

Sembra di capire, anzitutto, che in essa si muove da una problematica epistemologica (confronto tra ordine storico e ordine logico) per investire una questione reale, «ontologica», ossia il nesso tra forze produttive e rapporti di produzione. Secondo Badaloni, Gramsci presuppone una *priorità* gnoseologica dell'ordine storico, ma ammette la superiorità («primato») scientifica (epistemologica) dell'ordine logico. A sua volta l'ordine logico è quello che permette di intendere la *priorità* (logica, appunto) delle forze produttive materiali-intellettuali rispetto ai rapporti di produzione nel loro aspetto sociale e/o politico.

Ebbene, quest'ultima priorità è (conviene ripeterlo) una priorità logica o, direbbe Gramsci, *metodologica*. Più in generale, Gramsci contrappone allo storicismo dimidiato e mistificante di Croce lo «storicismo assoluto» del materialismo storico, in quanto solo per quest'ultimo la filosofia è veramente e conseguentemente *metodologia della storia*. In Croce, le categorie filosofiche (i «distinti») da strumenti logici di analisi si tramutano in soggetti reali, divengono gli unici veri soggetti della storia. Per Gramsci, sola realtà è il concreto storico, nel quale non trovano riscontro *immediato* le astrazioni metodologiche e il loro ordine sistematico (neppure nella forma dell'inversione di quell'ordine): «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 realtà 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».³¹

Quest'ultimo brano ci ripropone, senza dubbio, tutti i «rischi» dello storicismo gramsciano in quel «perenne fluire degli avvenimenti» in cui i concetti vengono «fissati» e distinti dal reale in movimento solo in sede di procedimento logico, ma «storicamente devono essere concepiti come realtà inseparabile». Tuttavia anche questo brano potrebbe convalidare una concezione più articolata del «movimento». Anzitutto, nella nota che segue immediatamente, nel decimo Quaderno, Gramsci scrive: «L'identità di storia e filosofia è immanente nel materialismo storico (ma, in un certo senso, come previsione storica di una

fase avvenire)». ³² La frase in parentesi potrebbe confermare la prima interpretazione dello storicismo assoluto» proposta da Badaloni: il superamento delle forme separate non è un dato storico acquisito ma un compito ulteriore; la «riappropriazione» è storia avvenire, non storia contemporanea. Il che significa che, nel presente, «in certo senso» i «concetti» sono anche storicamente separati dal reale. (le figure intellettuali, quelle dello Stato, ecc. sono separate dalla vita delle masse). In secondo luogo, è consigliabile esaminare distintamente due tipi di concetti metodologici gramsciani che conservano qualche legame, rispettivamente, con i «gradi» con le «forme» tra cui operava le sue distinzioni la filosofia di Benedetto Croce.

In Gramsci troviamo un primo tipo di rapporto logico in virai del quale la sovrastruttura di un dato blocco storico è scomposta in due «piani» o livelli u sovrapposti a seconda della loro maggiore o minore prossimità ai livelli strutturali. ³⁴ La scomposizione più significativa, perché in certo senso ricomprende le altre, è quella tra Stato e società civile; ho già accennato ad altre distinzioni verticali (arte da letteratura popolare, religione da superstizione mitologica, filosofia da senso comune). Ma la concezione gramsciana dei «gradi» diverge radicalmente da quella crociana: Croce vedeva tra il grado inferiore e quello superiore un rapporto di «implicazione» univoco, a vantaggio esclusivo del grado superiore. Per Gramsci i due livelli sono (più per il loro «dover essere» che per uno *status* acquisito³⁵) in rapporto di implicazione, anzi di compenetrazione, reciproca. Croce li concepiva come «concetti puri», cioè come realtà spirituale avulsa da ogni sostrato materiale (naturale o sociale). Gramsci invece li considera concetti di una realtà sovrastrutturale inseparabile dalla corrispondente realtà strutturale (i due livelli riflettono il dualismo della società, il dominio e la subalternità sociale; anzi fanno un tutt'uno con quel dualismo). Croce teorizza il «circolo dei distinti», cioè dei «gradi» e delle «forme» *spirituali*. Gramsci gli contrappone esplicitamente il suo «blocco storico», cioè la circolarità come «unità tra la natura e lo spirito (struttura e sovrastruttura)». ³⁶ Riguardo a questo primo tipo di rapporto logico, che scorge nel presente un edificio scomponibile in piani sovrapposti, vale particolarmente, dunque, la regola gramsciana secondo cui altro è la distinzione *metodologica*, altro è il blocco *storico* con la sua unità e concretezza indivisa.

Un secondo tipo di rapporto logico (o distinzione metodologica) è quello che scinde due forme consecutive del processo: consecutive nel tempo storico, non soltanto nell'ordine concettuale. È chiaro che tali forme hanno, se confrontate con i concetti del primo tipo, un più diretto riscontro fattuale nelle interne e oggettive scansioni degli avvenimenti quali «storicamente devono essere concepiti». Sono, preliminarmente, le forme della struttura, ossia le formazioni economico-sociali e le divisioni della società in classi non solo coesistenti, ma realmente proiettate in tempi storici diversi (passato e futuro). Ma sono anche certe forme logico-storiche della sovrastruttura corrispondente. Un esempio illuminante è dato dalle categorie diacroniche gramsciane di «intellettuali tradizionali» e «intellettuali organici», di «Chiesa» e «Stato» (che rinviano, rispettivamente, al mondo feudale e al mondo moderno: la lezione di Machiavelli)³⁷, di «mito» e «politica». A questo punto ci è chiara un'ultima fondamentale differenza tra le categorie gramsciane e quelle crociane: mentre in Croce le forme sono non solo al riparo dalle vicissitudini storiche, dal «prima» e dal «poi», ma si rincorrono beatamente in un presente soprastorico, in Gramsci esse sono storicamente determinate e condizionate, ossia sono categorie interpretative valide per *dati periodi*, sia pure prolungati fino ad abbracciare intere epoche di civiltà. La storicità oggettiva del campo di applicazione delle categorie logiche caratterizza in senso materialista lo storicismo gramsciano e attenua i rischi di relativismo (peraltro riconosciuti dallo stesso Gramsci)³⁸ ai quali va invece incontro la variabilità soggettiva (ideologica) attribuita alle teorie scientifiche in quanto radicate ciascuna in un dato *humus* storico-culturale, quella variabilità che fa prevedere a Gramsci il futuro tramonto dello stesso marxismo.³⁹

Quando Gramsci afferma che, dopo la Rivoluzione francese, una «riforma intellettuale e morale» (Sorel) a livello della concezione del mondo delle masse popolari è attuabile, non già nelle forme della religiosità popolare, o del «mito» (ancora Sorel), ma sul terreno della politica, egli non rielabora soltanto un motto del vecchio Engels, ma rettifica una oscura esigenza soreliana - ci avverte Badaloni - alla luce della nuova concezione leninista della politica e del partito come *educatore*, oltre che organizzatore, come portatore di una nuova *concezione del mondo* e di un nuovo costume, oltre che strumento di lotta per il potere.⁴⁰ Ma, se le forme di questo tipo, come forme logiche, interpretano *reali-*

ter scansioni e «scissioni» del movimento storico nella sua effettualità, allora è vero solo per tali forme ciò che Croce attribuiva unicamente ai suoi «gradi»: ossia che corre necessariamente un rapporto di implicazione *univoca*, nella direzione irreversibile del corso storico reale prima che nell'ordine concettuale, tra «forme che precedono» e forme successive. Le credenze e le organizzazioni mitico-religiose, nelle società premoderne, *tendono* verso un più o meno visibile adempimento di funzioni modernamente politiche; ma la politica del nuovo «Principe» *contiene in sé*, consapevolmente, una sua componente mitico-religiosa, recepisce in forma laicizzata le ragioni dell'«utopia» e quelle del «conformismo». Sembra dunque di poter concludere, in accordo con la tesi centrale del saggio di Badaloni: dalla «scissione» e «dal mito alla ricomposizione politica». ⁴¹

Note

1. N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Torino, Einaudi, 1975.

2. *Ivi*, p. 27.

3. *Ivi*, p. 28.

4. *Ivi*, p. 176.

5. L'accostamento Gramsci-Sorel avviene per Badaloni soprattutto sul terreno teorico della transizione. «Entrambi hanno tentato di vedere il processo non in modo catastrofico o progressivamente lineare, ma invece seguendone gli avanzamenti e gli arretramenti e dando una teoria di tali arretramenti, carica di elementi romantici in Sorel, volta nella direzione della scienza della politica e della teoria delle rivoluzioni passive in Gramsci» (*ivi*, p. 175). L. Paggi, in *Gramsci e il moderno principe. I. Nella crisi del socialismo italiano*, Roma, Editori Riuniti, pp. 124-128, vede nell'atteggiamento di Gramsci fino all'avvento del fascismo l'influenza delle concezioni di Sorel sulla «decomposizione generale di tutta la società che coinvolge anche classi e gruppi sociali diversi dalla borghesia», sul «processo di imbarbarimento che di per sé non garantisce» uno sbocco positivo. Ch. Buci-Glucksmann, in *Gramsci et l'État. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Paris, Fayard, 1975, pp. 160-163, analizzando i *Quaderni*, accentua invece la risposta critica di Gramsci a Sorel, nell'accostamento del sindacalismo rivoluzionario alla sua matrice liberale. «Dans le cadre de la crise de la science propre à la fin du XIX siècle, le libéralisme servira de fond explicite à la critique sorélienne de la politique *comme étrangère* aux producteurs, fait d'une élite: les intellectuels». Perciò anche la prima concezione gramsciana dei con-

sigli diverge profondamente dal sorellismo e guarda invece alla creazione di «un *État de type nouveau*».

6. N. Badaloni, *op. cit.*, pp. 47-48.

7. *Ivi*, pp. 60-61.

8. *Ivi*, p. 70.

9. *Ivi*, p. 169.

10. *Ivi*, pp. 36-37.

11. *Ivi*, p. 45.

12. *Ivi*, p. 39.

13. *Ivi*, p. 42.

14. La versione di Gramsci quale si trova in L. Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)», *La Pensée*, giugno 1970, n. 151. (e *Critica marxista*, 1970, n. 5), è manchevole, come è stato già osservato, perché riduce il complesso Stato-società civile alla funzione di riprodurre (e non anche *modificare*) i rapporti di produzione. Ma c'è, a mio avviso, un secondo punto controverso: gli apparati ideologici ai quali si riferisce Althusser possono essere detti apparati *di* Stato o *dello* Stato) solo a patto di adoperare la parola «Stato» nel significato estensivo che essa ha nella formula gramsciana «Stato=società politica+società civile». Ma allora diremo che quelli sono apparati (egemonici) della società civile e che l'intervento della «società politica» è da considerarsi, normalmente, più indiretto e mediato. Per alcuni sviluppi della discussione in Francia, cfr. C. Pasquinelli, «Dialectiques e l'analisi delle sovrastrutture», in *Critica marxista*, 1975, n. 5.

15. Nella lettera a Tatiana del 3 agosto 1931, Gramsci scrive che il proprio interesse per la storia degli intellettuali nacque, per un aspetto rilevante, «dal desiderio di approfondire il concetto di Stato». In una nota dei *Quaderni*, egli scrive che la sua ricerca sulla storia degli intellettuali si dovrà concretare in saggi di storia della cultura e di storia della scienza politica (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Edizione critica. A cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi 1975, III, p. 1515).

16. Dopo aver notato la «complessiva continuità» dagli scritti giovanili di Gramsci ai *Quaderni*, U. Certuni, in *Teoria politica e socialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1973, pp. 167-168, afferma che «si può anche legittimare la ricostruzione sistematica del suo pensiero politico, coordinandolo attorno ai fondamentali parametri che affiorano e si consolidano negli scritti del carcere».

17. N. Badaloni, *op. cit.*, p. 67.

18. *Ivi*, p. 116.

19. *Ivi*, p. 123.

20. Cfr. A. Gramsci, *Quaderni, cit.*, III, p. 1518.

21. N. Badaloni, *op. cit.*, p. 124.

22. Organismi «privati» come i partiti sono, secondo Gramsci, da considerare «pubblici» in senso lato, come la «società civile» è anch'essa «Stato» nel significato più esteso di questa parola; ciascuno dei due livelli funziona come «intellettuale collettivo». L'intellettualità tecnico-scientifica, d'altra parte, è una intellettualità

«organica», ma pur sempre a titolo più o meno «individuale», in confronto con l'organicità ulteriore dell'intellettuale collettivo propriamente detto (in quanto direzione politica). La parola «specialista», nella formula «specialista + politico» (cfr. *Quaderni, cit.*, III, p. 1551), è sinonimo di intellettuale (organico) *individuale* in quanto chiamato ad integrarsi nell'intellettuale collettivo. Quest'ultimo è, per Gramsci, il risultato di un doppio movimento: «Dalla tecnica-lavoro si giunge alla tecnica-scienza» e da entrambe alla «concezione umanistica storica» intesa come formazione e funzione propriamente politica.

23. Cfr. C. Luporini, *Dialettica e materialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1974.

24. Cfr. N. Badaloni, *op. cit.*, p. 161, in nota.

25. *Ivi*, p. 133. Il concetto del nuovo «blocco storico» sviluppa tale storicismo nella direzione di una saldatura politico-economica che coinvolga forze sociali e organizzazioni politiche diverse. «In questo senso dunque “storicismo” equivale all'emergenza politica di una nuova civiltà (il socialismo). Vi è poi un altro senso del termine storicismo, certamente dipendente dal primo e che tuttavia non è un equivalente. del suo significato primario e decisivo. Esso sta a designare lo spostamento lineare dei termini costituenti il suddetto significato principale... Se nel primo senso lo storicismo è il prender forma concreta del problema della rivoluzione, nel secondo esso è lo spostamento lineare che segue il modificarsi delle condizioni. Dal punto di vista della classe fondamentale, esso è una conseguenza della valutazione dei rapporti di forza; dal punto di vista del dominio della vecchia classe, esso dà luogo alle rivoluzioni passive» (*ivi*, pp. 159-160). Nel secondo senso, perciò, lo storicismo «rischia, dal punto di vista della nuova classe fondamentale, di riconfondersi con un processo evolutivo lineare», peraltro estraneo alla mentalità di Gramsci. Gramsci è attento, invece, alla specificità di ogni situazione storica e, quindi, dei modi dell'emergenza. Egli utilizza così alcuni «strumenti leninistici» in una direzione che «può essere in contrasto con la conclusione del tardo Togliatti», circa la transizione mediante il prolungamento delle «situazioni democratiche» (*ivi*, p. 160).

26. «Lo storicismo assoluto è per Gramsci la teoria che porta alle conseguenze estreme la politicizzazione della scissione, solidificando le aggregazioni, intorno alla classe scissa, di nuove forze sociali, e nel contempo fornendole gli strumenti intellettuali per espandere la propria scissione a condizione egemonica. La funzione degli intellettuali è quella di rendere possibile l'operazione di trasferimento delle conoscenze, opportunamente riconosciute nel loro nocciolo di oggettività e quindi incorporate dalla nuova classe fondamentale, come elementi che espandono la scissione. Il vecchio dualismo tra la purezza operaia e la corruzione degli intellettuali è così superato» (*ivi*, p. 140).

27. Cfr. A. Gramsci, *Quaderni, cit.*, II, p. 1399 (in prima stesura, *ivi*, p. 1046).

28. *Ivi*, III, p. 1518.

29. *Ivi*, II, pp. 1241-1242. E cfr. III, p. 1569, dove Gramsci afferma che «si può identificare.... quindi tutta la vita e la politica».

30. Cfr. N. Badaloni, *op. cit.*, p. 147. Una sintesi efficace dell'attitudine gramsciana

a costruire le categorie generali «partendo dai casi e dalle vicende della storia» è in N. Bobbio, «I *Quaderni* nella cultura italiana del dopoguerra», in *Libri nuovi* (Informazione libraria Einaudi), 1975, n. 2.

31. A. Gramsci, *Quaderni, cit.*, II, p. 1241.

32. *Ibidem.* E cfr. N. Badaloni, *op. cit.*, p. 140.

33. «Gradi» li chiama, più volte, anche Gramsci: cfr., ad esempio, in *Quaderni, cit.*, III, p. 1569.

34. *Ibidem.* Gramsci accenna alla possibilità di una distinzione logica di «gradi», livelli, anche nella struttura.

35. Si veda, ad esempio, il dover essere gramsciano del nesso di reciprocità tra il «sapere» degli intellettuali e il «sentire» del popolo-nazione (*ivi*, II, p. 1505).

36. *Ivi*, III, p. 1569. Circa il rapporto uomo-natura, al quale Gramsci estende il suo concetto di «blocco storico», si può osservare che Gramsci inclina verso una concezione di tipo «relazionista» (non relativista né, propriamente, idealistico-soggettivistica). La natura è per lui una realtà oggettiva, ma in quanto elemento della struttura economica (non in quanto pura attività spirituale economica, come pensava Croce: cfr. *Quaderni*, II, p. 1443 e, per l'inseparabilità di elementi soggettivi e oggettivi, p. 1338). Vero è che spesso Gramsci traduce «oggettivi» con «universalmente soggettivi» e talvolta considera la «struttura» come il «passato reale», e quindi «da testimonianza, il “documento” incontrovertibile di ciò che è stato fatto» dalla concreta attività umana (*ivi*, p. 1354): dove si può forse intravedere una ambigua mescolanza tra il concetto crociano della tecnica e della materialità come strumento pratico, «mnemonico», dell'attività e la teoria gentiliana del «logo astratto» come passato dell'atto. Ma qui bisognerebbe esaminare tutto un diverso complesso di problemi circa le idee filosofiche gramsciane e la loro interpretazione.

37. Non mi sembra convincente l'interpretazione di H. Portelli, là dove relativizza i concetti di «intellettuale tradizionale» e «intellettuale organico», sostenendo che la Chiesa sarebbe stata intellettuale organico della feudalità prima di tramutarsi in intellettuale tradizionale per antonomasia con l'avanzare del mondo borghese moderno. A parte un avverbio («organicamente») impiegato da Gramsci, che può trarre in inganno, il legame della Chiesa con il mondo feudale presenta, sotto il profilo intellettuale, un'esemplare «tradizionalità» nel senso gramsciano dell'espressione, anche nell'ambito della società feudale. Cfr. H. Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, Paris, Anthropos, 1974, pp. 17, 53 e 69-70. Tuttavia l'autore riconosce: «Il est indéniable que l'Eglise catholique a fourni à Gramsci l'exemple type d'une telle catégorie [intellettuale tradizionale] au point que certains estiment que la définition gramscienne de l'intellectuel traditionnel ne s'applique qu'à l'Eglise» (*ivi*, p. 143, in nota). Cfr., inoltre, H. Portelli, *Gramsci e il blocco storico*, tr. it., Bari, Laterza, 1973, p. 114. In Gramsci, cfr. *Quaderni, cit.*, III, pp. 1514 sgg.

38. cfr. *Quaderni, cit.*, II, p. 1402.

39. *Ivi*, p. 1489 (in prima stesura, I, p. 443 e p. 465). È la risposta storicistica di Gramsci al preteso superamento del marxismo ad opera di Croce. Sul rapporto

che spaziano dal caso Sorel alla posizione di Sraffa (con le Gramsci-Croce, bisognerebbe dare adeguato rilievo alle considerazioni di Badaloni, dell'odierno dibattito economico). Mi limito ad una citazione riguardante sempre un rapporto a tre (Gramsci, Croce, Sorel) e la composizione che Gramsci e Sorel: «Il rapporto propone come blocco è sempre a due facce: la socializzazione della scienza politica (rapporto con Croce) e la socializzazione dell'economico (rapporto con Sorel)» (N. Badaloni, *op. cit.*, p. 141). Prende corpo di recente, la tesi di un «itinerario accidentato» della cosiddetta formazione crociana del giovane Gramsci, il quale, per esempio, nel 1913 si associa ancora alla polemica futuristica anticrociana (cfr. V. Gerratana, «Note di filologia gramsciana», in *Studi storici*, 1975, n. 1, pp. 134-135). Come si prolungherà quell'itinerario dal 1918 (articolo «La rivoluzione contro *Il capitale*», in *Scritti giovanili 1914-1918*, Torino, Einaudi, 1958, pp. 149 sgg., nel quale ai «fatti economici, bruti» si contrappone la «plasmatrice» volontà che opera «dove» e «come» le «piace» al decimo Quaderno del carcere, ove Gramsci si dimostra possibilista nei confronti del criterio dei «distinti», pur obiettando che si dà dialettica solo tra opposti (*Quaderni*, II, p. 1316)? La «formazione crociana» di Gramsci è al centro di numerose interpretazioni: cfr. ad esempio, N. Matteucci, *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, Milano, Giuffrè, 1951 e A. R. Buzzi, *La teoria politica di Gramsci*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1973.

40. Ma anche come «iniziativa», sempre nel senso leniniano della parola. Scrive Badaloni (*op. cit.*, p. 150): «Il muto era in ultima analisi il ristabilimento della integralità delle previsioni logiche di Marx»; per Gramsci, «tali previsioni possono essere dimostrate nella loro necessità, se il "blocco" viene pensato e formato in termini politici anziché in termini sindacali».

41. Per questo aspetto, Gramsci può sembrarci, suo malgrado, più «vichiano» di Sorel. Nelle conclusioni politiche di più diretto significato attuale, il libro di Badaloni avanza l'ipotesi che nel nuovo radicalismo urbano riviva oggi il problema che Gramsci colse, essenzialmente, in riferimento ai ceti contadini. Nello spostamento intervenuto, per effetto delle trasformazioni sociali del nostro tempo, dall'ambiente contadino a quello piccolo-borghese urbano, la carica di radicalismo utopico ha accentuato le sue tendenze antiautoritarie fino a disconoscere il momento della direzione consapevole. La concezione teorica e strategica di Gramsci consente ancora oggi di far passare la conquista dell'egemonia politica, e della sua razionalità, attraverso il recupero di un tal «sentire» dei nuovi stati sociali alleati alla classe operaia (*op. cit.*, pp. 183-186).

EDIZIONI PUNTO ROSSO

Giuseppe Prestipino GRAMSCI VIVO E IL NOSTRO TEMPO

Il filo conduttore è l'interpretazione di Gramsci, in specie per quanto riguarda la dialettica, concepita in una complessità di relazioni ignota alla tradizione idealista e anche a quella marxista, la nozione ampliata di subalternità, la rivoluzione passiva e il suo antidoto, la "guerra di posizione" e l'esercizio dell'egemonia, il nesso tra Stato e società civile, il rapporto non più unilateralmente deterministico tra struttura e superstrutture, il significato preminente della libertà in quanto animatrice della storia umana e, soprattutto, la riforma intellettuale e morale vista come trasformazione non sanguinosa, ma più profonda, duratura e integrale, se confrontata con il significato consueto della parola rivoluzione.

L'autore di questo libro, in parallelo, tende a un giudizio complessivo sul nostro presente avvalendosi delle categorie gramsciane, pur con alcuni loro sviluppi ritenuti necessari, date le mutate condizioni storiche, e con l'accentuazione dell'attuale acutizzarsi di una modernità rovinosa e del difficile compito, per il movimento innovatore, di superarla (in una transmodernità), non più di portarla a compimento. Una tale ricerca approfondisce spunti contenuti in *La memoria del futuro* (Edizioni Punto Rosso).

Come in altre opere dello stesso studioso, il confronto tra l'eredità gramsciana e il mondo d'oggi è preceduto, e affiancato, da proposte teorico-filosofiche che da molti anni l'autore ha elaborate, via via precisate e, ora, riformulate specialmente nel loro debito principale verso la tematica affrontata o suggerita da Gramsci più che da altri ispiratori e maestri.

Collana Il presente come storia, pp. 240, 12 Euro.

Roberto Mapelli
CESARE LUPORINI E IL SUO PENSIERO
Con una prefazione di Fulvio Papi

Questo lavoro intorno al pensiero di Cesare Luporini non nasce esclusivamente da un interesse storico-filosofico, dalla giusta esigenza di collocare e commentare un importante protagonista della nostra cultura a cent'anni dalla nascita (Luporini è nato a Ferrara nel 1909), ma anche, e forse soprattutto, dalla profonda convinzione della sua importanza, della sua "utilità" nel travagliato periodo storico e culturale che stiamo attraversando. La riflessione di Luporini attraversa le correnti filosofiche principali del Novecento: idealismo, esistenzialismo, marxismo. Questo itinerario è caratterizzato da momenti di passaggio assai critici vissuti sul piano teorico della filosofia, su quello pratico-esistenziale e politico, in presa diretta con i grandi eventi storici di oltre mezzo secolo: il fascismo, la guerra, la guerra fredda, la crisi dello stalinismo, il crollo del socialismo reale nell'Ottantanove (e la fine del Pci in Italia).

L'oggetto specifico di questo lavoro è il marxismo di Cesare Luporini ed è affrontato sulla base di un taglio generale di tipo cronologico.

La prima parte (1935-1955), che ha un carattere introduttivo, assolutamente non analitico, descrive il periodo precedente (e di passaggio) alla "conversione" marxista e comunista di Luporini: quello esistenzialista e degli scritti storico-filosofici.

La seconda e la terza parte (1955-1980) analizzano i maggiori scritti marxisti di Luporini con un doppio taglio: da una parte, in negativo, affrontando lo scontro polemico di Luporini con lo storicismo marxista, dall'altra, in positivo, ricostruendo la sua proposta interpretativa: l'analisi delle forme.

La quarta parte (1980-1990) ha un carattere conclusivo, se pur analitico, e riguarda la fine della riflessione marxista di Luporini, propriamente detta: l'abbandono di una prospettiva marxista come quadro teorico complessivo e dominante; il "ritorno" a G. Leopardi e, con questo, la riaffermazione dell'attualità e del bisogno di un orizzonte comunista per il presente.

Le conclusioni riprendono per sommi capi i temi di una nostra proposta interpretativa, che vede il marxismo di Luporini in una posizione originale nel panorama storico-filosofico europeo, come terza via tra il "marxismo orientale" e il "marxismo occidentale" e, in questa situazione, il suo rapporto con chi, a nostro parere, ha percorso più energicamente e significativamente questa strada: il Lukàcs nell'ultima parte del suo pensiero.

Collana Il presente come storia, pagg. 232, 12 euro

Edizioni Punto Rosso
Via G. Pepe 14, 20159 Milano
Tel. e Fax 02/875045 – 02/874324
edizioni@puntorosso.it – www.puntorosso.it