HAL
open science

L'estensione dell'ideologia: religione, senso comune/buon senso, filosofia, linguaggio nel pensiero di Antonio Gramsci [coord. du n°V-2 de: Materialismo storico]

Francesca Antonini, Giuliano Guzzone

▶ **To cite this version:**

Francesca Antonini, Giuliano Guzzone. L'estensione dell'ideologia: religione, senso comune/buon senso, filosofia, linguaggio nel pensiero di Antonio Gramsci [coord. du n°V-2 de: Materialismo storico]. Materialismo storico. Rivista semestrale di filosofia, storia e scienze umane, V (2/2018), 2018. hal-02118378

HAL Id: hal-02118378

https://ens.hal.science/hal-02118378v1

Submitted on 3 May 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

MATERIALISMO STORICO

UNIVERSITÀ DI URBINO - DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

> INTRODUZIONE

> SAGGI

> STUDI

> NOTE

> RECENSIONI

2018 / 2

Dicembre

info@materialismostorico.it

Cospito, Francioni, Frosini,
Izzo, Santarone, Descendre,
Zancarini, Taureck e altri.
Ancora un testo di André Tosel

INTERNATIONALE GESELLSCHAFT HEGEL-MARX FÜR DIALEKTISCHES DENKEN

L'ESTENSIONE DELL'IDEOLOGIA

Religione, senso comune/buon senso, filosofia, linguaggio nel pensiero di Antonio Gramsci

a cura di Francesca Antonini e Giuliano Guzzone

Periodico semestrale. Reg. Trib. di Urbino, n. 2/2016 - E-ISSN 2531-9582 - ISBN 9788869244063 Ed. Simple Vol. V

Direttore scientifico: Stefano G. Azzarà (Univ. di Urbino).
Condirettore per l'estero: Fabio Frosini (Univ. di Urbino).
Direttore responsabile: Anna Tonelli (Univ. di Urbino).

Redazione
Emiliano Alessandroni, Diego Angelo Bertozzi, Renato Caputo, Riccardo Cavallo, Carla Maria Fabiani, Elena Maria Fabrizio, Gianni Fresu, Giorgio Grimaldi, Leonardo Pegoraro, Rosalinda Renda.

Comitato scientifico
Presidente: Domenico Losurdo †
Filosofia. José Barata-Moura (Universidade de Lisboa), Giuseppe Cacciatore (Univ. Federico II di Napoli), Mario Cingoli (Univ. di Milano Bicocca), Roberto Finelli (Univ. di Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. di Bari), Wolfgang Fritz Haug (Historisch-kritische Wörterbuch des Marxismus *HKWM*), Giacomo Marramao (Università di Roma Tre), Nicola Panichi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Stefano Petrucciani (Univ. La Sapienza di Roma), João Quartim de Moraes (Universidade Estadual de Campinas, SP, Brasil), Jan Rehmann (Union Theological Seminary, New York), Tom Rockmore (Duquesne University, USA), Bernard Taureck (Universität Braunschweig), André Tosel (Univ. de Nice Sophia Antipolis) †, Claudio Tuozzolo (Univ. di Chieti-Pescara).
Storia. Angelo d'Orsi (Univ. di Torino), Francesco Germinario (Fondazione "Luigi Micheletti" di Brescia), Marina Montesano (Univ. di Messina), Gianpasquale Santomassimo (Univ. di Siena), Anna Tonelli (Univ. di Urbino).
Pedagogia. Massimo Baldacci (Univ. di Urbino).
Discipline economiche. Riccardo Bellofiore (Univ. di Bergamo), Guglielmo Forges Davanzati (Univ. del Salento).
Discipline giuridiche e storico-giuridiche. Antonio Cantaro (Univ. di Urbino), Federico Martino (Univ. di Messina).

Materialismo Storico. Rivista di filosofia, storia e scienze umane è una pubblicazione dell'Università di Urbino con il patrocinio della Internationale Gesellschaft Hegel-Marx.
Lo sviluppo e la manutenzione di questa installazione di OJS sono forniti da UniURB Open Journals, gestito dal Servizio Sistema Bibliotecario di Ateneo.

E-ISSN 2531-9582 / ISBN 9788869244063 Edizioni Simple
Registrazione presso il Tribunale di Urbino n. 2/2016.

Se non diversamente indicato, i contenuti di questa rivista sono pubblicati sotto licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale.

2018/2, vol. V
(dicembre)

L'estensione dell'ideologia

folclore, religione, senso comune, buon senso, filosofia

Dalla Scuola internazionale di studi gramsciani,
Ghilarza, settembre 2016

a cura di Francesca Antonini
e Giuliano Guzzone

Internationale Gesellschaft

für dialektisches Denken

SOMMARIO

INTRODUZIONE
L'ESTENSIONE DELL'IDEOLOGIA
Francesca Antonini e Giuliano Guzzone 5-10

EDIZIONI DI RIFERIMENTO DELLE OPERE DI ANTONIO GRAMSCI. SCIOGLIMENTO DELLE ABBREVIAZIONI 11-12

SAGGI

MARX, BALZAC E GRAMSCI
Sabrina Areco 14-31
GRAMSCI, POLITICS, AND PHILOSOPHY: A COMPOSITE THEORY OF IDEOLOGY
Aaron Bernstein 32-57
INTERRUPCIÓN Y NOVEDAD. SENTIDO COMÚN Y POLÍTICA EN ANTONIO GRAMSCI
Martín Cortés 58-72
SENSO COMUNE/BUON SENSO
Giuseppe Cospito 73-97
DALLA TRADUZIONE ALLA TRADUCIBILITÀ: UNO STRUMENTO DI EMANCIPAZIONE TEORICA
Romain Descendre – Jean-Claude Zancarini 98-129
L'ESTENSIONE DEL CONCETTO DI IDEOLOGIA IN GRAMSCI E LA GENESI DELLE SUE ARTICOLAZIONI
Gianni Francioni 130-149
IDEOLOGIE, SUPERSTRUTTURE, LINGUAGGI NEI *QUADERNI DEL CARCERE* DI ANTONIO GRAMSCI
Fabio Frosini 150-187
EL LENGUAJE COMO ESPACIO DE PUGNA Y DE SUPERACIÓN DEL SENTIDO COMÚN
Diana Fuentes 188-211
GRAMSCI, PHILOSOPHY OF LANGUAGE, AND AESTHETIC JUDGMENT IN LIGHT OF AN EXPANDED NOTION OF IDEOLOGY
Nicole Gounalis 212-229
FILOSOFIA, DEMOCRAZIA, STATO-NAZIONE NEI *QUADERNI DEL CARCERE*
Francesca Izzo 230-241
SOCIOLOGIE ET RELIGION DANS LA PENSÉE DE GRAMSCI
Marie Lucas 242-266

SENSO COMUM, IDEOLOGIA E FILOSOFIA NA CONSTITUIÇÃO DE CONHECIMENTO, CONSCIÊNCIA E PRÁTICA POLÍTICA
Deise Rosalio Silva 267-290
UNA «FANTASÍA CONCRETA». EL MITO POLÍTICO EN LOS ESCRITOS DE ANTONIO GRAMSCI
José Gabriel Rovelli 291-305
FILOSOFIA DELLA PRAXIS E DEMOCRAZIA NEI *QUADERNI DEL CARCERE*. UN'ATTUALITÀ INATTUALE?
André Tosel 306-330

STUDI DIVERSI

UMANESIMO SOCIALISTA E LETTERATURA MONDIALE NELL'OPERA DI KARL MARX
Donatello Santarone 332-382
IL MATRIMONIO NELLE DECRETALI DI ALESSANDRO III
Tindaro Santospirito 383-402

NOTE

KARL MARX: DALLA FILOSOFIA DELLA 'AUTOCOSCIENZA ALLA FILOSOFIA DELLA PRASSI
Caterina Genna 404-418
PROTEGGERE CIÒ CHE È VULNERABILE. CONTORNI DI UNA POLITICA FILOSOFICA
Bernhard H. F. Taureck
419-426

RECENSIONI

Basaglia (*Zarlenga*) 428-430
Liguori, a cura di (*Pennucci*) 431-438
Adducci (*Allevi*) 439-442

PERSONE 443-449

L'estensione dell'ideologia. Introduzione

Francesca Antonini e Giuliano Guzzone

I saggi contenuti nel presente fascicolo di "Materialismo Storico" sono il frutto dei lavori della seconda edizione della *Ghilarza Summer School – Scuola internazionale di studi gramsciani*, tenutasi a Ghilarza (OR) nel settembre 2016 e dedicata a *L'estensione dell'ideologia: folclore, religione, senso comune, buon senso, filosofia*[1]. Alla scuola hanno partecipato docenti ed allievi da vari paesi e continenti, e una parte di essi ha in seguito consegnato una versione rivista del proprio intervento in quella sede ovvero un proprio contributo sviluppato sulla base della discussione collettiva.

Gli articoli affrontano tematiche diverse ma legate fra loro, nella misura in cui ruotano attorno ad un nucleo tematico centrale. Prima ancora, però, sono accumunati da un medesimo metodo filologico di indagine dei testi gramsciani, quale è quello sviluppato dagli studi (italiani e non solo) dell'ultimo quarantennio, metodo che sta alla base della nuova edizione critica degli scritti di Gramsci in corso di pubblicazione[2]. È tale approccio al lascito del pensatore sardo a essere distintivo della scuola estiva, nella convinzione che i testi non vadano "sollecitati" ma, piuttosto, accolti e interpretati nella loro complessità.

Che questo metodo di lavoro sia quantomai fruttuoso emerge con chiarezza dai contributi qui raccolti, che vanno a illuminare aspetti importanti di una delle nozioni-chiave dei *Quaderni*, quella di "ideologia". Come spiega bene Gianni Francioni, questo è un concetto articolato, attorno al quale si sviluppano due famiglie concettuali, una "allargata" ed una "ristretta". Di quella ristretta fanno parte categorie come «*soprastruttura*, *filosofia*, *concezione del mondo* (e le sue varianti: *concezione del mondo e della vita*,

---

[1] Maggiori informazioni sono reperibili qui: https://www.fondazionegramsci.org/senza-categoria/ghilarza-summer-school-bando-2016/(consultato il 9 gennaio 2019).

[2] Sull'*Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci* cfr.: https://www.fondazionegramsci.org/edizione-nazionale-scritti-antonio-gramsci/ (consultato il 9 gennaio 2019). Cfr. inoltre il numero monografico di «Studi Storici» (2011/4; *L'edizione nazionale e gli studi gramsciani*) dedicato all'edizione e quelli, più recenti, in francese e in inglese ("Laboratoire italien. Politique et société" 2016, 18: *Gramsci d'un siècle à l'autre*; "International Gramsci Journal", 2018, 2.4: *Readings and Applications of Gramsci / The National Edition of Gramsci'sWritings*). Sul metodo filologico di indagine dei testi gramsciani, cfr. per tutti FRANCIONI 2016.

concezione della vita o, nell'originale tedesco dell'espressione, *Weltanschauung* [...]); e ancora: *religione*, *senso comune*, *folklore*»[3]. Nella sua versione allargata all'ideologia sono associate anche categorie come quelle di «*egemonia*, *conformismo*, *linguaggio*, *utopia*, *mito*»[4].

Riandando alle origini settecentesche del concetto, e, al tempo stesso, intervenendo nel dibattito contemporaneo sul nesso tra ideologia e conoscenza, Gramsci dilata il significato del termine, liberandolo dall'accezione riduzionistica e meramente critico-negativa che lo caratterizza nel contesto marxista, a partire dall'*Ideologia tedesca* e dalla *Prefazione* del 1859 a *Per la critica economia politica*: un testo, quest'ultimo, che l'autore dei *Quaderni* conosceva in maniera ravvicinata, e rispetto alla cui "lettera" egli marca rilevanti innovazioni. Se tale atteggiamento "controcorrente" è rintracciabile, *in nuce*, già negli scritti precarcerari[5], è nei *Quaderni* che esso trova il suo pieno sviluppo.

All'interno del quadro più generale della progressiva ridefinizione del rapporto fra "struttura" e "sovrastruttura"[6], Gramsci va elaborando un'originale concezione dell'ideologia, dove questa è vista come una forma di pensiero e di "cultura" in senso lato; detto altrimenti, come un modo di interpretazione del reale e come concezione che di esso hanno gli uomini. Senza che vengano meno né l'accezione "negativa" del termine (propria della vulgata marxista), né quella "neutra", parimenti diffusa al tempo di Gramsci (ideologia come sistema di idee)[7], la riflessione carceraria verte dunque attorno a questa lettura "positiva" della categoria. Tale accezione è a sua volta articolata in tre livelli, a cui corrispondono diverse modalità di conoscenza e di approccio alla realtà: vi è un livello "alto", che corrisponde alla filosofia e alle forme più raffinate di pensiero; un livello "intermedio", in cui si trova il senso comune; un livello "basso", corrispondente a concezioni del mondo più semplicistiche, quali la religione e il folklore.

Ecco dunque che si delinea la famiglia "ristretta" dell'ideologia evocata da Francioni, comprendente tanto le categorie volte a definire la natura

---

[3] Cfr. il saggio di Francioni contenuto in questo numero, p. 119 sgg.

[4] *Ivi*, p. 120.

[5] Si vedano a tal proposito gli articoli *Astrattismo e intransigenza*, in "Il grido del popolo", 11 maggio 1918 e *Che fare?*, in "La voce della gioventú", 1° novembre 1923. Su questi testi e per una discussione del rapporto di Gramsci con l'*Ideologia tedesca* di Marx e di Engels ci permettiamo di rimandare a ANTONINI 2018.

[6] Cfr. a tal riguardo COSPITO 2011.

[7] Su questa triplice accezione della categoria cfr. nuovamente il lavoro di Francioni in questo fascicolo.

"nuova" dell'ideologia così concepita (*Weltanschauung*, concezione della vita), quanto le forme che essa assume nei diversi contesti in cui si manifesta. Al tempo stesso, tuttavia, questa indagine non può non chiamare in causa un ordine di riflessioni più ampio, incentrato sulla questione dell'egemonia, considerata tanto su un piano pratico-concreto (come politica che abbia aspirazioni egemoniche) quanto teorico-concettuale (centrale è, da questo punto di vista, la nozione di traducibilità, come "cuore" della filosofia della praxis gramsciana). Ecco dunque anche la famiglia "estesa" del concetto di ideologia.

È questo il «nesso di problemi» (per usare un'espressione cara a Gramsci)[8] che gli interventi contenuti in questo numero monografico mirano a illuminare e ad analizzare. Nel riepilogarne sommariamente i contenuti e le tesi salienti, si può provare a individuarne un filo conduttore, una cornice in grado di includerli, nonché a stilare un bilancio dei risultati e degli approdi da essi conseguiti.

Un primo gruppo di saggi è dedicato allo "statuto" della categoria gramsciana di ideologia, alla sua genesi, alla sua interna complessità, alla sua trasformazione nel tempo, alla sua specificità rispetto all'accezione marxiana e agli sviluppi di tale accezione nei diversi marxismi novecenteschi. Il testo di Gianni Francioni, attraverso un'indagine lessicale aderente al «ritmo del pensiero in isviluppo» nelle pagine dei *Quaderni del carcere*[9], ripercorre lo sviluppo dell'ideologia, come categoria e come famiglia concettuale articolata, con particolare riferimento alla fase iniziale della ricerca carceraria di Gramsci (giugno 1929 – ottobre 1930). L'intervento di Aaron Bernstein argomenta che l'espansione del concetto di "ideologia" non ne cancella, anzi ne potenzia il significato critico, il quale si esprimerebbe nell'analisi differenziata del grado di incoerenza, asistematicità e disgregazione delle diverse formazioni ideologiche e forme di coscienza che "catturano" le masse popolari, impedendo loro di spezzare l'egemonia delle classi dirigenti tradizionali. Il saggio di Fabio Frosini mostra, invece, come il graduale ravvicinamento tra una nozione espansa di "ideologia" e l'affermazione del "valore gnoseologico" delle sovrastrutture conduca alla destituzione della dicotomia struttura/sovrastrutture e alla sua sostituzione con un'analisi dei rapporti di forze che consente di valutare il grado di verità/efficacia di un'ideologia entro "situazioni" volta a volta determinate, dove questa verità/efficacia, o rilevanza egemonica, consiste nella capacità di produrre

[8] L'espressione ritorna infatti più volte nei *Quaderni* per descrivere la compresenza di livelli diversi di indagine; cfr. *QC* 10, II, § 23; *QC* 13, § 24; *QC* 15, § 36; *QC* 21, § 1.
[9] L'espressione, famosa, è contenuta in *QC* 16, § 2, p. 1841.

effetti pratici nei vari livelli dei rapporti di forze stessi, ossia di articolare, tra questi livelli, una sequenza di traduzioni corrette.

L'"effetto politico", l'"equivalente pratico" dell'ideologia è al centro dei contributi di Francesca Izzo e José Gabriel Rovelli: il primo esplora la funzione dell'ideologia in relazione al tema della crisi di quel tradizionale soggetto della modernità che è lo Stato-nazione e del conseguente costituirsi di un nuovo soggetto storico-politico, il moderno Principe; il secondo circoscrive ulteriormente il campo di indagine alla componente "immaginativa" dell'ideologia, alla forma di "mito" che essa deve assumere perché sia in grado di aggregare una volontà collettiva politicamente operosa.

A fare da raccordo tra l'indagine sullo statuto dell'ideologia e la ricognizione dei suoi effetti politici è, con tutta evidenza, la tematica della "traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici", che costituisce l'oggetto dei saggi di André Tosel e di Romain Descendre e Jean-Claude Zancarini. Il primo riflette distesamente sui possibili significati attuali che il motivo gramsciano della traduzione della filosofia in politica può ancora dispiegare. Descendre e Zancarini concentrano invece la propria attenzione sul significato e sulla funzione della metafora del "tradurre" nei processi di "trasferimento" di grandi esperienze storico-politiche e teoriche (come la Rivoluzione russa) attraverso contesti, culture e linguaggi nazionali profondamente differenziati.

Ma la costellazione concettuale traduzione-traducibilità al centro di quest'ultimo gruppo di interventi è anche ciò che permette di pensare il nesso tra una nozione espansa di "ideologia" e le diverse manifestazione della cultura, l'unità distinta della concezione del mondo con i diversi linguaggi artistici in cui può essere espressa. Di questo complesso di questioni si occupano, in particolare, i saggi di Sabrina Areco e di Nicole Gounalis. Il primo ricostruisce il giudizio di Gramsci su Balzac, considerato come "intellettuale", profondamente radicato nella società, partecipe della cultura e della politica del suo tempo, e allo stesso tempo come "artista", capace di esprimere una concezione del mondo condivisa in un peculiare (e, entro certi limiti, originale) linguaggio. In maniera per certi aspetti complementare, il secondo testo indaga i mutamenti che il giudizio estetico e il lavoro del critico letterario subiscono per effetto della riduzione della coppia concettuale struttura/sovrastrutture a "metafora" e dell'estensione della nozione di "ideologia", puntualizzando che non si tratta, per Gramsci, di valutare la capacità dell'opera d'arte di rispecchiare un'oggettività data, né di enfatizzare il carattere soggettivistico del lavoro dell'artista, bensì di

fornire un'interpretazione immanente e contestuale dei prodotti artistici e letterari.

Un ultimo gruppo di saggi condivide l'interesse per quelli che potremmo chiamare i "sedimenti" dell'ideologia, in particolare per la nozione di "senso comune". Giuseppe Cospito esplora lo sviluppo diacronico della coppia senso comune/buon senso, dagli scritti giornalistici del periodo torinese ai *Quaderni del carcere*, rimarcando peraltro l'importanza del 1932 come grande "punto di svolta" della riflessione matura di Gramsci, già messa in luce da un'ormai importante letteratura critica. I saggi di Martín Cortés, Diana Fuentes e Deise Rosalio Silva studiano il "senso comune" come un terreno politico fluido e dinamico, nel quale si esercitano le funzioni politico-pedagogiche dell'intellettuale: essi mostrano quindi che estensione dell'ideologia ed estensione dell'intellettuale costituiscono, nei *Quaderni*, processi isomorfi ed intrecciati. In ultimo, il lavoro di Marie Lucas esplora la capacità dell'ideologia di organizzare una collettività a partire da un esempio storico concreto, la Chiesa Cattolica, mostrando, di fatto, come senza questa capacità risulti di fatto impossibile la comprensione dei residui che la religione deposita nella coscienza comune.

Volendo, in conclusione, individuare un approdo comune a questi lavori, si può affermare che essi convergono nel gettare luce sul nesso tra ideologia e linguaggio: non nel senso, facile ma fuorviante, che l'estensione dell'ideologia sia, per Gramsci, una diluizione dell'ideologia stessa nella nozione di "discorso"; bensì, nel senso, assai più pregnante sebbene meno immediato, che la nozione espansa di ideologia deve necessariamente conseguire una struttura linguistica affinché sia possibile pensare l'unità del suo contenuto e la differenza delle forme in cui quel contenuto può essere espresso e affinché essa trovi la sua collocazione entro una concezione della realtà come praxis, come insieme di "rapporti" in cui teoria e pratica, interazione e potere, contingenza e necessità sono inestricabilmente congiunti.

Riferimenti bibliografici

ANTONINI, FRANCESCA, 2018
Gramsci, il materialismo storico e l'antologia russa del 1924, "Studi Storici", 2, pp. 403-35.

COSPITO, GIUSEPPE, 2011
Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei Quaderni del carcere *di Gramsci*, Bibliopolis, Napoli.

FRANCIONI, GIANNI, 2016
Un labirinto di carta *(Introduzione alla filologia gramsciana)*, "International Gramsci Journal", 2.1, pp. 1-6.

Edizioni di riferimento delle opere di Antonio Gramsci

Scioglimento delle abbreviazioni utilizzate nei saggi

CF GRAMSCI, ANTONIO, 1982
La città futura (1917-1918), a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino.

CPC ID., 1971
La costruzione del Partito comunista, Editori Riuniti, Roma.

CT ID., 1980
Cronache torinesi (1913-1917), a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino.

EP1 ID., 2009
Epistolario (1906-1937), vol. 1 (*gennaio 1906 – dicembre 1922)*, a cura di D. Bidussa, F. Giasi, G. Luzzatto Voghera e M. L. Righi, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.

L ID., 1992
Lettere (1908-1926), a cura di A. A. Santucci, Einaudi, Torino.

LC ID., 1996
Lettere dal carcere, a cura di A. A. Santucci, Sellerio, Palermo.

LGS GRAMSCI, ANTONIO E SCHUCHT, TATIANA, 1997
Lettere 1926-1935, a cura di A. Natoli e C. Daniele, Einaudi, Torino.

M1 GRAMSCI, ANTONIO, 2017
Quaderni del carcere, edizione critica diretta da G. Francioni, 2. *Quaderni miscellanei (1929-1935)*, a cura di G. Francioni, G. Cospito e F. Frosini, tomo I (Quaderni 1-4), Istituto della Enciclopedia italiana, Roma.

NM ID., 1984
Il nostro Marx (1918-1919), a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino.

NPM ID., 1990
Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici, a cura di F. M. Biscione, "Critica marxista" 3, pp. 51-78.

ON ID., 1987
L'ordine nuovo (1919-1920), a cura di V. Gerratana e A.A. Santucci, Einaudi, Torino.

QC ID., 1975
Quaderni del carcere, ed. critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

QT ID., 2007
Quaderni del carcere, ed. critica diretta da G. Francioni, 1. *Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, a cura di G. Cospito e G. Francioni, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma.

SF ID., 1966
Socialismo e fascismo. L'ordine nuovo (1921-1922), Einaudi, Torino.

S2 ID., 2015
Scritti (1910-1926), vol. 2 (*1917*), a cura di L. Rapone, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma.

Non sono state usate abbreviazioni per le traduzioni degli scritti di Gramsci, i cui estremi sono dichiarati nelle bibliografie relative ai saggi che le adottano.
I saggi che fanno riferimento a entrambe le edizioni dei *Quaderni del carcere* (*QC* e *M1*) impiegano la lettera Q per indicare il Quaderno e la lettera G per indicare la numerazione di paragrafo (§) presente nell'edizione Gerratana, ove questa si discosti da quella introdotta dall'Edizione Nazionale.

Saggi

Marx, Balzac e Gramsci

Sabrina Areco (Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul)

This article explores the presence of Honoré de Balzac in the prison writings of Antonio Gramsci (1929-1935). Gramsci dealt with the literature relating the content of the work with its intellectual and political context of production, without subtracting the importance of artistic creation and innovation from Balzac. There is a treatment of the author as intellectual, in the terms defined by Gramsci himself, in which the role of cultural direction exerted by Balzac is emphasized. Its production is treated as an important element of French culture of the nineteenth century, spread beyond the territorial limits of that country and its own historical time. From this perspective, Gramsci considers the possibility that Balzac was a source of Marx. Balzac 's study, as a concrete intellectual approached by Gramsci, allows us to know the organic connection that he proposed between literature, politics and philosophy, being the articulation between diverse languages, one of the main characteristics of philosophy of praxis - denomination that Gramsci gave to the thinking of Marx and Engels.

Keywords: Antonio Gramsci; Honoré de Balzac; Intellectuals.

Introdução

A proposta do artigo é tratar das referências feitas por Antonio Gramsci à produção literária de Honoré de Balzac. A literatura balzaquiana é tomada em alta conta nos *Quaderni del carcere*. Ali, o marxista considera sobretudo a capacidade desta obra ligar-se ao público-leitor e se difundir, ecoando em produções artísticas e no pensamento do século XIX e mesmo no século XX. Temos, portanto, dois caminhos percorridos: um, que busca identificar como Balzac vincula-se ao nacional-popular francês, marcado então - Gramsci observa - pela difusão do materialismo, um produto intelectual e cultural da laicidade difundida e produzida pela Revolução francesa; e outro que destaca como as obras e seus personagens ecoam nas gerações que se seguem. No que diz respeito às reminiscências posteriores de Balzac, elas explicitam também a capacidade do autor, como um intelectual, projetar-se para além de seu tempo. Nos termos utilizado por Gramsci, «de se fazer história».

Neste aspecto, uma parte importante do olhar lançado ao francês reside na exploração da seguinte questão formulada no Quaderno 8 § 9 (*QC*, p. 1067): poderia Balzac ser considerado uma fonte da filosofia da praxis? Tal questão tem como ponto de partida a conhecida admiração de Engels e de Marx pelo autor da *Comédia Humana* e a orientação metodológica esboçada por Gramsci na qual a reconstituição do ambiente intelectual de uma produção é um passo fundamental (embora não exclusivo) para compreender um autor ou corrente intelectual. O realismo balzaquiano é um elemento que compõe o contexto intelectual e político do século XIX, mais

próximo das preferências estéticas de Engels e Marx do que, por exemplo, Margaret Harkness e seu *City girls* ("não suficientemente realista", afirma Engels); ou da literatura socialista de Eugène Sue, como fazem notar os fundadores da filosofia da praxis n'*A sagrada família*[1].

Tais caminhos percorridos na abordagem de Balzac convergem com o tipo particular de tratamento da literatura encontrada nos *Quaderni*. Gramsci operava quase que contornando o conteúdo específico da obra, atendo-se mais detidamente às suas dinâmicas de assimilação, ou seja, sua circulação[2]. Essa orientação relaciona-se com o projeto carcerário: abordar o papel dos intelectuais no que chamou de "espírito público"[3]. Tratava-se para ele de identificar como estes, vinculados aos seus grupos e tendências, contribuem para conformar aquilo que pode ser entendido como o modo de pensar e a cultura hegemônica. Sua crítica ao filósofo napolitano B. Croce, a quem ele dedicou muito parágrafos, é ilustrativa. A produção filosófica e literária de Croce é pensada considerando sua função na construção de uma concepção meridionalista que justificava uma integração subordinada do Sul ao Norte italiano. O tema é perpassado, assim, pela discussão sobre política e as relações entre diferentes estratos sociais e liga-se ao conceito de hegemonia. A problemática de fundo é a circulação e troca entres diferentes esferas de expressão cultural (literatura, filosofia e senso comum) e também estratos sociais, remetendo à questão dos intelectuais e à relação com a política.

A referência ao autor francês do século XIX significaria ainda, por parte de Gramsci, participar - mesmo com toda distância imposta pela prisão, e portanto de forma bastante indireta - da discussão sobre estética da III Internacional (1919-1943). A proposta de recomposição da totalidade do mundo social na arte e o realismo eram elementos centrais da política

---

[1] MARX–ENGELS 2003.

[2] Sobre a literatura em Gramsci, remeto a SAPEGNO 1969; MUSSI 2014; PALADINI MUSITELLI 2009.

[3] «Por intelectuais deve-se entender não [apenas] aqueles grupos comumente entendidos com esta denominação, mas em geral toda a massa social que exerce funções organizativas em sentido lato, seja no campo da produção, seja no campo da cultura, seja no campo administrativo-político» [*QC* 1, § 43, p. 36]. Esse papel de direção cultural exercida por Balzac poderia ser indicado pela própria difusão de sua circulação, bastante volumosa e publicada também na imprensa de folhetim. No entanto, ele se lançou ainda em atividade de organização de grupos literários e de escritores, como a Société des Gens de lettres, da qual o foi a verdadeira locomotiva; escreveu na imprensa discutindo questões concernentes à atividade profissional da escrita, como direito de propriedade intelectual literária; foi também editor e proprietário de uma casa de edição (POLLAUD-DULIAN 2003, pp. 199-200).

cultural e dos debates sobre arte proletária implementados na URSS a partir de 1920 e que culminarão, nos anos de 1930, no realismo socialista assumido como a literatura mais adequada ao proletariado. Em oposição ao *Proletkult,* cuja ideia-motriz era a defesa da existência de uma cultura proletária já desenvolvida no âmbito da classe revolucionária, o realismo socialista irá valorizar a herança burguesa e o romance realista, assumindo Balzac como uma referência[4].

Foi sobretudo o realismo balzaquiano o elemento que garantiu essa fortuna crítica. Esse realismo tinha como tema a França, em especial Paris, no período entre a Restauração (1814-1830) e da Monarquia de Junho (1830-1848), e as mudanças na ordem das sociabilidades marcadas pela ascensão de novo valores vinculados à classe burguesa. É a novidade da moral burguesa e a decadência do antigo regime nobiliário que emerge em seus romances, uma extensa obra que trata de tramas privadas e dos negócios financeiros e comerciais, das mudanças nas relações de propriedades e entre as classes sociais. As narrativas esmiuçavam essas tramas privadas e as recompunham em uma sistematização cuidadosa que ambicionava a totalidade e a reprodução do real através da arte, inserindo seus personagens "às leis da evolução e do tempo"[5].

Balzac, nos textos carcerários de Gramsci, está assim ligado a uma constelação de problemas e conceitos: detém relações com debates sobre a política cultural da década de 1920-1930 e vincula-se com formulações centrais da teoria política gramsciana, como a questão dos intelectuais e o processo de construção da hegemonia. Gramsci busca mostrar como os personagens e situações fictícias desenhadas por Balzac "descolam-se" dos textos, circulando em outros registros (como obras filosóficas e políticas) e

---

[4] NAPOLITANO 2011, p. 44. O *Proletkult* foi um movimento cultural e artístico que irrompeu quase simultaneamente com o Outubro de 1917. Tinha um caráter fortemente vanguardista, expresso nas produções plásticas, dramáticas e literatura e foi organizado por A. Lunacharskii e, pouco depois, passou a participar A. Bogdanov. Teve importância sobretudo durante a Guerra Civil (1918-1921). Gramsci teve contato muito próximo com a política cultural soviética desse período: ele morou em Moscou entre 1922-1923 e depois, em 1925, quando muitas das proposições e concepções estéticas do grupo ainda eram debatidos. Cfr. BRANDIST 2012.

[5] RÓNAI 2012, pp. 20-21. Considerando a necessidade que a literatura tinha de se modernizar, procurou estabelecer uma arte que fosse «expressão da sociedade». Em diferentes momentos de sua produção, defendeu tal proposição de que «ser moderno era expor a sociedade de seu entorno» (FESTA-MCCORMICK 1975, p. 24).

mesmo no senso comum. Eles ganhariam, assim, certa autonomia em relação ao autor, o que indica sua capacidade de interferir em um dado cenário cultural. Interessa a Gramsci discutir, em particular, como a literatura balzaquiana é parte do ambiente intelectual de Marx, podendo ser pensado como uma "fonte" ou referência para a filosofia da praxis.

1. *França/Itália*

A política e a sociedade francesa do século XIX constituem um terreno fecundo para se observar a afirmação, depois de um longo processo que teve como ponto de irrupção o ano de 1789, a hegemonia burguesa. Esse movimento histórico, marcado por reação, sublevações populares (1830, 1848 e 1871), criação de linguagens e instituições que caracterizam, para Gramsci, a modernidade política, é o terreno histórico fundamental para a elaboração de categorias como "revolução permanente", "jacobinismo", "Revolução-Restauração", "guerra de movimento"[6].

O caso francês serve-lhe como paradigma, ainda que tenha se configurado como a "forma excepcional" de construção da modernidade política. O procedimento metodológico de Gramsci, pode-se dizer, consiste em contrapor a França aos processos históricos de diferentes Estados nacionais como forma de explicitar as contradições existentes entre os valores liberais e democráticos propagados pela Revolução francesa e sua ausência como realidade concreta (trata-se, assim, de uma crítica aos Estados liberais democráticos do século XX). A Revolução tinha também inserido uma novidade histórica que "perturbou" as relações interestatais e as dinâmicas nacionais internas, com a reação conservadora ocorrida em diferentes países europeus, além da própria França[7].

Os intelectuais daquele país eram também um referencial para Gramsci. Desde os escritos anteriores à I Guerra ele buscava entre os franceses elementos para pensar a atuação daqueles grupos diretamente ligados à elaboração de visões de mundo e divulgadores de tendências políticas e artísticas. Os pacifistas, entre eles Romain Rolland, lhe inspiravam como reagir diante do turbilhão gerado na opinião pública pelo conflitos[8].

Nos *Quaderni* a questão dos intelectuais foi o tema central do projeto de pesquisa delineado na conhecida carta a Tatiana Schucht em 19 de março de

---

[6] GERVASONI 1998; MEDICI 2000.
[7] TOSEL 1994; GERVASONI 1998.
[8] GERVASONI 1998, p. 28.

1927, retomado no elenco que assuntos que redigiu no Primo quaderno, em 8 de fevereiro de 1929. No Primo quaderno foi definido como tema a ser desenvolvido a «Formazione di gruppi di intellettuali italiani: sviluppo, atteggiamenti», ou seja, o objeto é a Itália. Ao cabo, a reflexão sobre os intelectuais é o fio condutor de toda a reflexão carcerária. Parte importante desta elaboração apoia-se no confronto entre Itália e diferentes formações nacionais, no entanto a França aparece com destaque e contraponto fundamental. Tal confronto pode ser percebido pela recorrência de formulações como Risorgimento/Revolução francesa; Revolução-Revolução/Revolução passiva; Partido moderado/Jacobinos; todos estes pares dicotômicos mobilizados em diferentes parágrafos de seus escritos.

A Itália aparece aí quase como o "contrário" da França: enquanto o país vizinho passou efetivamente por uma ruptura revolucionária, na Itália o que houve foi uma revolução *mancata;* o que decorre de outra ausência italiana: de um espírito nacional-popular ou, em outros termos, de povo atuando em uma perspectiva antagônica em relação aos antigos estratos sociais dominantes, como fizeram os jacobinos franceses.

Naquele país havia sido construído um espírito nacional-popular, produto ele mesmo da atividade de organização e direção cultural realizada por seus intelectuais e vinculada àquele longo processo histórico de consolidação da hegemonia da burguesia (*QC* 8, § 173, reformulado em *QC* 21, § 5). Essa unidade havia produzido uma convergência, inclusive semântica, entre o *povo* e a *nação,* assim como as ideias de *soberania nacional* e *soberania popular* (*QC* 3, § 63, p. 343). O nacional-popular francês encontrou diferentes formas de manifestação, seja na linguagem política *tout court* elaborada por Robespierre no século XVIII, ou na literatura artística e romances de folhetim.

É à comparação com o país vizinho que Gramsci recorrerá para compreender o «caráter não popular-nacional da literatura italiana» (*QC* 8, § 145, p. 1030), constatação que lhe serve de ponto de partida para uma análise que parte da crítica literária e se insere na abordagem da história da cultura e da própria formação nacional histórica da Itália. Isso levou à constituição de um tipo particular de intelectual e, por consequência, de estilo literário e filosófico. Na Itália, os intelectuais eram distantes do povo, orientavam-se sobretudo por um espírito de casta, sua tradição é «livresca», abstrata, incapaz de interessar o público leitor moderno (cfr. *QC* 21, § 5, p. 2116). A literatura francesa, por sua vez, detinha na Península uma verdadeira hegemonia cultural, o que é atribuído ao seu conteúdo: essa literatura fundamentaria-se em um humanismo moderno e laico, isto é,

estava vinculada a uma nova moralidade que substituía e nacionalizava a moral religiosa e respondia, assim, às aspirações populares[9]. O "atraso" cultural da Itália, no que diz respeito à formação do nacional-popular, podia justamente ser ilustrado pelo fato de que os italianos interessavam-se por romances franceses produzidos há um século (*QC* 8, § 173, reformulado em *QC* 21, § 5, p. 2117). A presença da literatura de Balzac insere-se neste reflexão gramsciana sobre a cultura francesa, mobilizada para aprofundar sua análise sobre a própria Itália, seus intelectuais e sua literatura[10].

2. *Balzac e a literatura popular*

As referências à obra e personagens de Balzac aparecem, assim, em diversas notas de cadernos miscelâneos (como *QC* 3, § 153; *QC* 6, §§ 5 e 111, entre outros) sob a rubrica *Letteratura popular*. O aceno nestes parágrafos indica já que o interesse por Balzac está no fato de que sua

[9] A ênfase "conteudista" da arte remeteria a Francesco De Sanctis (1817-1883). Gramsci considerava que De Sanctis haveria elaborado uma crítica literária coerente com a filosofia da praxis por entender essa função como parte de uma luta política por uma nova cultura e um novo humanismo (SAPEGNO 1969, pp. 276-77). Esse exercício de crítica e luta polêmica volta-se sobretudo à análise do conteúdo, o meio no qual se representa artisticamente a «massa de sentimentos populares» dotando-na de uma certa estrutura, coerência lógica e histórica. Assim, mesmo tendo como premissa a ideia de que a literatura baseia-se em uma relação forma-conteúdo tal como na estética de Benedetto Croce, será o segundo enfatizado nas notas literárias gramscianas. Mas, diferente de Croce, o conteúdo não é tratado como impressão ou sentimento concedidos abstratamente e sim como expressão da visão de mundo do artista e, portanto, é pleno de historicidade e ao se modificar o conteúdo a forma também é alterada. Isso significa que a análise é deslocada de um plano puramente estético e a mudança, ou «a batalha por uma nova arte», deve ser conduzida no âmbito de uma luta cultural pela modificação do mundo exterior do artista. Sobre Croce, Gramsci e a literatura, ver STIPCEVIC 1969, pp. 279-83.

[10] De acordo com o Aparato crítico organizado por V. Gerratana, os livros de Balzac referenciados nos cadernos são *Le père Goriot* (1834) e *La Rabouilleuse (Un ménage de garçon)* (1842). As referências ao escritor francês estão dispersas e aparecem nos chamados "cadernos miscelâneos": Quaderno 3 (redigido em 1930), § 153; Quaderno 6 (1930-1932), §§ 5 e 111; Quaderno 14 (1932-1935), §§ 4, 27 e 41. E ainda: no Quaderno 8 (1931-1932), [*Miscellanea* e *Appunti di filosofia III*], §§ 209, 228 e 230; Quaderno 9 (1932), [*Miscellanea* e *Note sul Risorgimento italiano*], § 120; Quaderno 16 (1933-1934), [*Argomenti di cultura. 1°*], §§ 1 e 13 e, finalmente, Quaderno 21 (1934-1935), [*Problemi della cultura nazionale italiana. I° Letteratura popolare*], § 1.

literatura deve ser considerada popular e não representante da alta cultura erudita. Seus personagens heroicos, típicos dos romances de aventura e de folhetim, são vistos como parte do conjunto de produções artísticas derivadas de histórias policiais, compostos por esquemas de intrigas. Neste tipo de produção, o romance popular de Balzac, mas também de Dumas, supera a ideologia pequeno burguesa pela afirmação do "delinquente" ou "criminoso" em relação à justiça. Gramsci expressa uma distância da moral burguesa. O autor francês claramente recusava essa moral - como sabe a crítica balzaquiana e o tinha clareza também Gramsci - mas a recusa era produto de seu conservadorismo, que deplorava a monetarização dos valores subjacente à classe burguesa considerados uma decadência em relação à aristocracia, nobreza e monarquia.

Se a ideologia pequeno burguesa celebra a ordem, defesa da lei e o Estado como fundamento desta legalidade, os aventurosos personagens de Balzac, como Vautrin citado por Gramsci, desafiam tais valores e perfilam ao lado daqueles de comportamento orientados por uma moral flexível ou mesmo amoral, não coerente portanto com a dicotomia bem e mal[11]. Não é relevante, para Gramsci, se essa literatura reproduz o esquematismo dos romances de aventura ou policiais. O mais relevante é que dialogam com o «*húmus* da cultura popular, seus gostos e tendências»; para ele «a premissa de uma nova literatura» deve ser o aprofundar-se orientar-se pelos interesses populares, «de forma polêmica ou não, pouco importa»; ligar-se com seu «mundo moral e intelectual, mesmo se atrasado ou convencional» (*QC*. 15*,* § 58*,* p. 1822). No Quaderno 21, § 12 (p. 2129), em nota reescrita, ele precisa que os romances de tipo policial dão origem a duas correntes: uma que chama de «mecânica», reprodutora de fórmulas literárias; e outra «artística», na qual inseriu Balzac.

O escritor é tratado, assim, como uma figura intelectual da maior relevância, e que apesar de conservador é capaz de captar tais anseios e interesses populares e expressá-los artisticamente. A questão a ser considerada é se sua literatura poderia, para Gramsci, ser um ponto de partida para a literatura proletária - como argumentou Lukács (1965; 1975) enfatizando o realismo do autor.

O tratamento de Balzac desloca-se da tentativa de um enquadramento literário, no lugar disso visa pensá-lo como expressão artística de uma forma de pensar difusa na França – o materialismo e sua expressão literária no manifesta no romance realista. Esse materialismo seria de tal maneira capilar

[11] ANDRÉOLI 2003.

que teria se conformado em um verdadeiro senso comum. Essa abordagem corresponde, por um lado, à premissa gramsciana na qual a análise da literatura desloca-se do artista-criador para a cultura que formata a obra (sem a subsunção da criação individual) e para o público-leitor, considerando as interações entre filosofia e senso comum. O fato de uma obra ser lida expõe o caráter particular tanto da obra como desse público e a afinidade do leitor com a obra balzaquiana explicitava justamente a difusão do materialismo na França.

A corrente materialista francesa do século XVIII-XIX propagou-se em diferentes campos do conhecimento e no senso comum. Essa corrente haveria conformado parte da história da cultura daquele período e deve ser entendida de uma forma ampla, não estritamente filosófica, do processo de elaboração da modernidade europeia. Em seu sentido "extensivo", o materialismo remeteria às elaborações nas quais se exclui «a transcendência do domínio do pensamento», mas refere-se também ao «comportamento prático inspirado no realismo político» em oposição ao romantismo político (*QC* 11, § 16, p. 1408). A recusa da transcendência historicamente havia possibilitado tanto um *sensualismo,* quer dizer, um empirismo absoluto, quanto em sua forma vulgar tratou do homem a partir de critérios puramente *naturais ou biológicos*, presentes entre outras manifestações, na concepção de igualdade jurídica afirmada sobre a igualdade natural (*QC* 10.II, § 35, p. 1280).

No âmbito literário, o materialismo encontra sua forma além do realismo e naturalismo francês, no *verismo* italiano, diretamente influenciado pelo positivismo. Esse argumento de Gramsci acompanha, em certa medida, a análise do crítico literário Francesco De Sanctis que identificou o realismo literário como parte de um movimento de secularização, de desenvolvimento do materialismo, do ceticismo e do empirismo e de crítica ao romantismo, e que tem em sua forma mais acentuada o *verismo*. Zola, observador objetivo que trata as corrupções da sociedade de Paris «como matéria de estudo e de ciência», seria o representante mais expressivo dessa corrente[12].

[12] DE SANCTIS 1890, p. 367; WELLEK 1979, p. 28; DE SANCTIS 1890, pp. 375-76, observará, tratando da série *Les Rougon-Macquart* de Zola, que o escritor concatena a sucessão de eventos de forma cronológica e de modo que entre passado e presente exista uma relação causa e feito, tendo como estrutura a sucessão fisiológica: a série trata de duas famílias e seus diferentes ramos de descendentes e a trama se desenrola sob o regime napoleônico. Com isso, ele haveria «introduzido um novo fator na filosofia da história, o princípio fisiológico ou hereditário, modificado e

Este materialismo potencializado, expresso como um tipo de superstição (como afirmou no citado parágrafo § 3, Quaderno 4), não podia ser o fundamento da filosofia da praxis. Para Gramsci, esse elemento ou "forma" originária do materialismo francês do século XIX foi aperfeiçoado pela filosofia da práxis com a mediação da filosofia especulativa e do humanismo e, após essa elaboração, a filosofia da práxis manteve o componente realista sob a sua forma de realismo filosófico (*QC* 10.II, § 13, p. 1250).

Poderia dizer que, posto que o "cientificismo" balzaquiano é, juntamente com o materialismo francês do século XIX, superado pela filosofia da praxis; o realismo d'*A Comédia humana* poderia ser apresentado por Gramsci como parte da história da cultura – não obstante, a nova literatura não poderia ser a reabilitação do romance realista burguês, como pretendeu Lukács (1965; 1975). Mas ele é também um "filósofo" realista: Gramsci seguia assim a tônica da crítica literária marxista que identificava o mérito de sua obra no realismo, como defendeu Engels em uma importante carta, admirador do escritor assim como fora Marx[13]. Poderia se dizer assim que para Gramsci a relevância e a fragilidade dos escritos de Balzac resultam, ambos, de sua relação com o realismo.

3. *Balzac/Marx: ambiente cultural e circulação das ideias*

De forma reveladora, não é nos argumentos acerca da crítica literária desenvolvidos no assim denominado Quaderno 23 que o escritor francês foi mais citado. Ele foi citado em importantes parágrafos do Quaderno 16, chamado *Argomenti di cultura. 1°,* nos § 1 (*La religione, il lotto e l'oppio della miseria*) e § 13 (*Origine popolaresca del "superuomo"*), redigidos entre 1933 e 1934.

No parágrafo § 1, Quaderno 16, Gramsci trata da origem da expressão «ópio do povo» e recorre a Balzac (de onde pode-se ler, novamente, uma inclinação a valorizar o francês como uma das fontes do pensamento de Marx). O segundo (*QC* 16, § 13, pp. 1879-882), aborda a ideia de super-homem presente em Friedrich Nietzsche e sua suposta origem popular e Gramsci irá apontar a contribuição do criador do personagem Vautrin para essa coleção de tipos, colocando-o ao lado de *Le Comte de Monte Cristo* de

---

desenvolvido pelo ambiente social […]». Assim, enquanto o romance psicológico teve como fonte a filosofia, Zola «teve como predecessor Darwin e sua escola».

[13] LÖWY–SAYRE 1993, p. 13.

Dumas. Ambas citações referem-se assim a atenção delegada por Gramsci à história da cultura, entendendo que as formulações circulam entre diferentes estratos sociais e encontram diversas formas de manifestação, literatura, filosofia, senso comum, religião, etc.

No conto *Un ménage de garçon* o literato francês utilizou a expressão «ópio da miséria». Ali, são os jogos de azar (e não a religião, como em Marx) que permitiria aos «miseráveis algumas horas de esperança ao apostar na roleta e cinco dias ao jogar na loteria» (*QC* 8, § 209, pp. 1067-068). A aproximação entre essa "função social" dos jogos de azar com a religião haveria, para Gramsci, passado por uma mediação de Pascal. Este último identificou entre os jogos de azar e religião uma similaridade subjacente, que apesar de dizerem respeito à diferentes ordens de ação humana têm em comum o fato de serem "pensamentos envergonhados". Pascal, ainda segundo Gramsci, pretendia legitimar e justificar um modo de pensar popular, a saber, a religião como um certo tipo de aposta na qual será mais vantajoso crer do que se manter cético, posto que de acordo com o pensamento cristão popular (Gramsci citará o giansenismo) caso a aposta se confirme, o ganho se estenderá para a eternidade (*QC* 8, § 228, p. 1085; *QC* 8, § 230, p. 1086).

Será ainda através dessa perspectiva (história da cultura) que Gramsci tratará de Balzac e do mito do super-homem. Gramsci explorará é a hipótese de que a ideia de super-homem de Nietzsche, mais do que uma filosofia que se contrapõe à moral convencional, talvez seja antes a expressão filosófica do pensamento popular manifesto na literatura de apêndice. Quer dizer, sua origem estaria não em Zaratustra ou na "alta cultura", mas na produção popular. Essa ideia poderia ser encontrada em Balzac, n'*O Conde de Monte Cristo* de Dumas, em Stendhal e no culto a Napoleão e no influxo racista originado em Gobineau e no pangermanismo com sua teoria de potência e doutrina da força. O mito de super-homem seria assim parte da literatura popular e com influxos na vida real e nos costumes: «a pequena burguesia e pequenos intelectuais são particularmente influenciados por tais imagens romancescas, que são para ele como o seu "ópio", o seu "paraíso artificial" em contraste com a mesquinhez e estreiteza de sua vida real imediata» (*QC* 16, § 13, p. 1880).

Os temas dialogam entre si: é o super-homem que se torna agora o ópio de um determinado estrato social. E eles apresentam esforços de Gramsci de mostrar como o senso comum encontra a literatura e a filosofia (em duas situações – a ideia de "ópio do povo" de Marx e o "super-homem" de Nietzsche.)

Nesse aspecto, é importante ressaltar que para Gramsci uma obra é tanto mais «artisticamente popular quanto mais seu conteúdo [...] é aderente à moralidade, à cultura, aos sentimentos nacionais, isso não em um sentido estático mas sim como uma atividade em contínuo desenvolvimento»[14] e de forma complementar não será pela estética que a obra foi valorizada e sim pelo fato de seu conteúdo estar fundido com esses sentimentos que ele chamou de nacional-popular.

Pode-se apreender que os textos balzaquianos são sobretudo considerados em tentativas de elaboração de uma história do pensamento, sobretudo refletindo sobre a capacidade que fragmentos do vasto repertório de personagens, comportamentos e cenários desenhados por Balzac teve se difundir e amalgamar na produção intelectual que lhe era contemporânea e também posterior. Se a literatura também é uma forma de registro, não é de menor relevância refletir se tais ideias presentes nos textos de Balzac não são manifestações, em forma de arte literária, do senso comum de uma época e assim conduzido a um terreno mais amplo – da história da cultura.

Importante notar que a França literária discutida por Gramsci é aquela que se situa na primeira metade do século XIX, período de Luís Filipe I e o liberismo da Monarquia de Julho, a Revolução de 1848 seguida da II República. Isto é, a literatura deste período está mais fortemente presente nos textos do período da prisão. Além de Balzac, ela será representada entre outros por Eugène Sue e seu famoso *Les Mystères de Paris* (publicado entre 1842-1843) e Alexandre Dumas e *Les Trois Mousquetaires* (1844), além de Victor Hugo e Émile Zola, esse último citado de maneira quase incidental, entre outros.

Há referência também a um certo tipo de texto literário não-ficcional, com repertório extraído dos tribunais criminais e chamado *Nouvelles Causes Célèbres*, cujo primeiro volume foi publicado em 1842. Existe, por um certo, um diferença entre essa literatura popular de folhetim e a produção do criador de *Père Griot,* o que a crítica literária do século XX também reconhecia apesar de Gramsci ponderar que «também em Balzac há muito de romance de folhetim», como pensava-se em geral entre os próprios contemporâneos de Balzac (*QC* 16, § 13, p. 1879).

Entre intelectuais não-artistas, pode-se citar Pierre-Joseph Proudhon que no *Quaderno* 4, § 31 é discutido através da interpretação do também francês Georges Sorel[15] e Saint-Simon e sua difusão italiana no século XIX por

[14] SAPEGNO, 1969, p. 274.

[15] Interessante consideração neste parágrafo acerca do jacobinismo, no qual Gramsci busca as raízes históricas e sociais do anti-jacobinismo, tratando

meio da literatura de Eugène Sue, considerada plena de «saint-simonismo» em suas proposições econômico-políticas, além de positivismo (*QC* 3, § 53, p. 334). A própria capacidade de influenciar a cultura e política italiana revelavam a Gramsci uma "qualidade" dos intelectuais do país vizinho: sua capacidade de organizar a cultura e delegá-la uma unidade, enquanto na Itália seu traço essencial era a desagregação[16].

Não por acaso a atenção particular a E. Sue, atribuindo aos seus livros «a primeira fonte de cultura política italiana» do século XIX com a introdução da ideia de reforma social moderna na perspectiva saint-simoniana. Ele não reconhecerá em Sue uma qualidade artística de primeira ordem, como também consideraram Marx e Engels, mas será atento ao escritor justamente por sua inserção na cultura política da Itália[17].

Poderia se argumentar assim que sua formação francófila foi relembrada e valorizada no período carcerário, cultura essa compartilhada em especial com seus companheiros do *L'Ordine nuovo* semanal e sobretudo com A. Tasca. Ela se referenda sobretudo no instável século XIX francês, terreno no qual de forma quase cíclica à ruptura da ordem se segue o reforço inaudito de sua recomposição política em um movimento que iniciado em 1789 pode ser considerado encerrado apenas na I Guerra mundial (*QC* 13, § 17, pp. 1581-582).

A França que lhe era contemporânea será apenas acenada, em especial na atenção que delegará à *Action française*. O reacionarismo da linha de Maurras

---

especificamente de Sorel: «Parece-me que não se pode compreender Sorel como "intelectual revolucionário" se não se pensa a França depois de [18]70: os [18]70-[18]71 viram na França duas terríveis derrotas: aquela nacional, que pesou sobre os intelectuais burgueses e homens políticos, criando tipos como Clemenceau, quintessência do jacobinismo francês, e a derrota do povo parisiense da Comuna, que pesou sobre os intelectuais revolucionários e criou o anti-jacobinismo de Sorel: o curioso anti-jacobinismo de Sorel, sectário, mesquinho, anti-histórico é trazido pela carnificina popular de 71, é anti-thiersismo. O 71 destruiu o cordão umbilical entre o novo povo e a tradição de 93: Sorel pretendia ser o representante dessa tendência, mas não conseguiu».

[16] Cfr. BOELHOWER 2002; SAPEGNO 1969.

[17] GERVASONI 1998, p. 107. Gramsci citará novamente *A Sagrada família,* de onde extraiu a parte mais substancial de sua análise de Sue e da obra *Mysteres de Paris*. Na obra, Marx e Engels (2003) criticam os neo-hegelianos que saudaram o realismo do escritor francês apontando a reprodução da moral cristã e a lógica especulativa subjacente à construção dos personagens e da trama de *Mysteres* (*QC* 3, § 53, p. 334).

iluminaria sua compreensão das relações entre o Vaticano e o Estado também na Itália (como em Quaderno 5, § 14). Essa ausência do presente transalpino pode ser também explicada pela insuficiência de fontes e informações. No que tange à literatura, o século XX tinha uma presença mais limitada no ambiente italiano. A circulação era mais escassa e naqueles anos havia menor volume de traduções, de modo que Za paisagem cultural franco-italiana dos anos de 1930 foi em sua substância similar àquele do fim do século precedente»[18].

Como afirmado anteriormente, a literatura permitia avançar na compreensão da "vida cultural nacional"; dessa forma interessava a ele a saber porque uma obra é lida ou é popular; ou o contrário, porque não é popular. A questão central seria assim a ausência de uma literatura de massa na Itália, dotada de conteúdo realista (ao menos desde o Renascimento) e com abertura às formas da cultura moderna. Tal ausência remeteria aos traços culturais e sociais mais fundamentais da Península. O seu caráter cosmopolita, ligado ao papel da Igreja e depois ao Renascimento, fez dos intelectuais um grupo destacado do povo e dos problemas da "vida nacional". Os grupos intelectuais foram ainda isolados mais tarde em uma tradição acadêmica, tornando-se uma "casta" e, assim, por consequência, pode-se falar da ausência de uma literatura italiana nacional-popular[19].

A literatura apresenta-se assim sob uma dimensão dupla: como documento-registro, capaz de contribuir para a análise social e histórica; como criação estética, cujo o trabalho de crítica literária próprio da filosofia da práxis deveria integrar uma análise de sua estrutura/composição com a luta por um outra cultura ou "novo humanismo". A crítica literária encontra-se então com a política (ainda que a arte não deve ser avaliada em função de seu conteúdo político), de modo que a recusa à existência de uma posição contemplativa ou imparcial sobre a arte.

Se a crítica encontra-se com a política, como Gramsci entendia a relação arte e política? A forma como tratou Balzac oferece interessante indicações para nos aproximarmos desse tema. No Quaderno 14, § 41 Gramsci confronta um artigo de Paul Bourget[20], crítico literário opositor do naturalismo e próximo da *Action française,* de quem divergira sobre a leitura de Balzac. O artigo sobre o qual Gramsci se referia nesse parágrafo partia de um suposto historicamente fundamentado, o monarquismo legitimista de

[18] GERVASONI 1998, p. 104.
[19] SAPEGNO 1969, p. 267.
[20] Artigo é *Les idées politiques et sociales de Balzac,* publicado na "Nouvelles Littéraires" em 8 agosto 1931.

Balzac, e o crítico tentava então apontar as implicações do pensamento político no trabalho literário. Ao final, Bourget inseria os romances do autor ao lado dos trabalhos de "Bonald, Le Play, de Taine", depois de apontar em sua obra uma gênese do romance positivista.

Tratava-se, assim, localizar a obra balzaquiana na galeria dos textos conservadores, ao que Gramsci irá se opor recorrendo, em um primeiro plano, à valorização engelsiana da obra de Balzac. Para isso, ele argumentará sobre uma "cisão" entre Balzac e sua obra. Enquanto Bourget pretendia fazer convergir integralmente a posição política reacionária do francês com seu texto, Gramsci irá considerar que a orientação política do autor deveria ser entendida como extra-artística, apreensível em formulações exteriores e não como núcleo do romance. Existe então uma distinção, ao menos de nível metodológico ou analítico, entre o autor e a obra ou, ainda, entre os elementos da própria ordem da criação artística daqueles que lhe são exteriores. Vejamos como Gramsci argumenta.

Ele citará um fragmento pré-textual, o Prefácio para *A Comédia humana*:

> «[...] o animal é um princípio que ganha sua forma exterior, ou melhor, as diferenças de sua forma, nos meios onde ele é levado a se desenvolver. As espécies zoológicas resultam dessas diferenças... Penetrado esse sistema, vi que a sociedade parece com a natureza. Não faz ela o homem, segundo os meios onde a sua ação se desenvolve, tanto homens diferentes quanto são as variedades zoológicas?...[...] existirá sempre espécies sociais como há espécies zoológicas. As diferenças entre um soldado, um operário, um administrador, um ocioso (!!), um sábio, um homem de Estado, um comerciante, um marinheiro, um poeta, um pobre (!!), um padre, são tão consideráveis como aquelas que distinguem o lobo, o leão, o burro, o corvo, o tubarão, a foca e a ovelha» (*QC* 14, § 41, p. 1698; exclamações de Gramsci).

A pretensão de Balzac de reproduzir em forma artística a "fauna" humana, a partir de uma definição determinista das diferenças entre os homens, é claramente tratado como ingenuidade científica ou um naturalismo. O ponto central é o comportamento do autor em relação aos tipos que irá criar (e não descrever), de forma que se pode pensar que esse projeto é deixado de lado em sua produção. Isso porque n'*A Comédia humana,* o terreno sócio-histórico é tudo menos unívoco, o que Gramsci reconhece afirmando que a existência desse "quadro geral" como um pressupostos não diminui em nada sua qualidade artística.

Conclusão

Retomando os parágrafos carcerários de Gramsci, o artigo tratou da presença de Balzac procurando demonstrar primeiro, que a obra do escritor foi discutida sobretudo por suas relações com seu tempo histórico, no que pesava fortemente à ideia de conectar a obra com o produtor, ou seja, pensar a atuação de Balzac como intelectual tradicional do país que havia exercido um verdadeira hegemonia cultural no século XIX. Nesse sentido, foi preciso discutir como o confronto França-Itália aparecia no pensamento de Gramsci, para em seguida precisar as particularidades do intelectual - e da produção - franceses. Um vez estabelecido tal confronto, voltou-se para a abordagem das relações entre realismo, materialismo e filosofia da praxis, para adentrar uma outra linha de leitura proposta pelo marxista italiano. Poderíamos pensar em Balzac como uma fonte de Marx, ou mais especificamente, como autor que contribuiu para sua formulação sobre o ópio do povo? A resposta para esta questão não é dada de maneira peremptória. Mas, a partir daí, as demais notas começam a explorar a circulação das formulações de Balzac - como de seu personagem Vautrin, protótipo de herói moderno. Balzac participa, assim, da cultura moderna, de maneira que não pode ser entendido apenas como parte da história da literatura ou de suas correntes, não sendo portanto apenas um artista realista, mas um componente da cultura geral. A partir daí pode-se pensar sua relação com Marx: como mediada pela cultura.

Enquanto intelectual tradicional, sua obra atuava soldando as posições conservadoras com a imaginação dos estratos intelectuais (vide sua leitura do jacobinismo, ou o reacionarismo monárquico); mas como materialista ligava-se à forma mais atual de elaboração intelectual. A produção balzaquiana conectava passado e presente, materialismo e romantismo, de maneira particularmente exitosa. Todas essas particularidade e as potencialidade presentes na literatura de Balzac são acenadas por Gramsci.

Outro ponto a indicar, e que pode talvez indicar outro aspecto original da crítica de Gramsci, é o fato dele abordar a circulação da literatura de Balzac para além das fronteiras francesas e tratar tal circulação como vinculada à questão da hegemonia. Em outros termos: ao tratar do autor, ele desloca a discussão do plano nacional para o internacional, de maneira que a questão da hegemonia e a função dos intelectuais manifesta-se também em uma escala mundial, e não apenas nacional.

Abreviaturas

QC = GRAMSCI 1975

Referências bibliográficas

ANDRÉOLI, MAX, 2003
Morale de la politique et politique de la morale dans «La comédie humaine», "L'Année balzacienne" 1, pp.125-60.

BOELHOWER, WILLIAM Q., 2002
"Antonio Gramsci's sociology of literature", in MARTIN, J., ED. BY, *Antonio Gramsci: critical assessments of leading political philosophers*, Routledge, London/New York, vol. 3 (*Intellectuals, culture and the party*), pp. 189-211.

BOOTHMAN, DEREK, 2004
Traducibilitá e processi traduttivi, Guerra, Perugia.

BRANDIST, CRAIG, 2012
The cultural and linguistic dimensions of hegemony: aspects of Gramsci's debt to early Soviet cultural policy, "Journal of Romance Studies" 3, pp. 24-43.

DE SANCTIS, FRANCESCO, 1890
Nuovi saggi critici, Morano, Napoli.

FESTA-MCCORMICK, DIANA, 1975
Balzac et la littérature comme expression de la société, "Modern Language Studies" 1, pp. 20-25.

FREDERICO, CELSO, 2013
A arte no mundo dos homens: o itinerário de Lukács, Expressão Popular, São Paulo.

GERVASONI, MARCO, 1998
Antonio Gramsci e la Francia: dal mito della modernità alla «scienza della politica», Unicopli, Milano.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975
Quaderni del carcere, edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

LA PORTA, LELIO, 1990
Rivoluzione Francese e democrazia: una ricognizione sul concetto gramsciano di giacobinismo, "Studi storici" 2, pp. 511-24.

LÖWY, MICHAEL E SAYRE, ROBERT, 1993
Romantismo e política, Paz e Terra, São Paulo.

LUKÁCS, GYÖRGY, 1965
Ensayos sobre el realismo, Siglo Veinte, Buenos Aires.

ID., 1975
Problèmes du réalisme, L'Arche, Paris.

MARX, KARL – ENGELS, FRIEDRICH, 2003
A Sagrada Família. Ou, A crítica da Crítica crítica: contra Bruno Bauer e consortes, Boitempo, São Paulo.

MEDICI, RITA, 2000
Giobbe e Prometeo: filosofia e politica nel pensiero di Gramsci, Alinea, Firenze.

MUSSI, DANIELA, 2014
Política e literatura. Antonio Gramsci e a crítica italiana, Alameda, São Paulo.

NAPOLITANO, MARCOS, 2011
A relação entre arte e política: uma introdução teórico-metodológica, "Revista Temáticas. Pós-Graduação em Sociologia", 37-38, pp. 25-56.

PALADINI MUSITELLI, MARINA, 2009
"Letteratura popolare", in LIGUORI, G. E VOZA, P., A CURA DI, *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma, pp. 465-69.

POLLAUD-DULIAN, FRÉDÉRIC, 2003
Balzac et la propriété littéraire, "L'Année balzacienne", 1, pp. 197-223.

RÓNAI, PAULO, 2012
Balzac e A Comédia humana, Globo Livros, Rio de Janeiro.

SAPEGNO, NATALINO, 1969
"Gramsci e i problemi della letteratura", in ROSSI, P., A CURA DI, *Gramsci e la cultura contemporanea*, Atti del Convegno internazionale di Studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, Editori Riuniti/Istituto Gramsci, Roma, vol. 1, pp. 265-77.

SCHIRRU, GIANCARLO, 2011
"Dialetto, Stato e anarchia: Salvioni e Bakunin", in LOPORCARO, M., A CURA DI, *Itinerari salvioniani. Per Carlo Salvioni nel centocinquantenario della nascita*, Francke, Tübingen/Basel, pp. 97-114.

STIPCEVIC, NIKSA, 1969
"[Intervento – Terza seduta di lavoro]", in ROSSI, P., A CURA DI, *Gramsci e la cultura contemporanea*, Atti del Convegno internazionale di Studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, Editori Riuniti/Istituto Gramsci, Roma, vol. 1, pp. 279-83.

THOMAS, PETER D., 2014
"Intellettuali ed egemonia: narrazioni di nazione-popolo", in PALA, M., A CURA DI, *Narrazioni egemoniche: Gramsci, letteratura e società civile*, Il Mulino, Bologna, pp. 71-106.

TOSEL, ANDRÉ, 1994
Gramsci e a Revolução Francesa, "Novos Rumos", 22, pp. 41-45.

WELLEK, RENÉ, 1978
"Il realismo critico di De Sanctis", in CUOMO, G., A CURA DI, *De Sanctis e il realismo*, Giannini, Napoli, pp. 21-44.

Gramsci, Politics, and Philosophy: A Composite Theory of Ideology

Aaron Bernstein

Although in comparison to other key Gramscian concepts, ideology has not been among the most studied, this is beginning to change. In particular, recent scholarship has demonstrated a diffuse and variegated usage of the term in the Prison Notebooks, as well as an innovative extension of the concept, which is articulated around a network of closely correlated terms and concepts. Nevertheless, debates remain over how to understand its meaning in Gramsci's carceral discourse, with some arguing that his distinctive conception of ideology has a "neutral", and arguably, also "positive" meaning, while others contend that it is neither "neutral", nor "positive", but a critical concept. This essay argues that Gramsci's conception of ideology is neither neutral nor positive, but rather, an eminently critical and differentiated analysis of the diverse ideological forms of consciousness through which the popular masses are enveloped within the web of a class's hegemony through the mediation of the philosophers' philosophies, the fruit of his attempt to rethink philosophy politically. In short, understanding Gramsci's conception of ideology in the full sense can only be ascertained by following the threads of his philosophical investigations in their shifts and re-elaborations.

Keywords: Gramsci, Politics, Philosophy, Ideology

1. *Introduction*

In comparison to other key Gramscian concepts, ideology has not been among the most studied. However, this is beginning to change in the wake of the publication of Valentino Gerratana's critical edition of the *Notebooks*, which enabled scholars to trace the formation and development of Gramsci's central concepts, together with the crucial work of Gianni Francioni, which highlighted the importance of a diachronic and contextualised approach to understanding Gramsci's prison research[1]. These have, especially in recent years, contributed to the emergence of a philologically intense "season" of Gramscian studies, particularly in Italy. Central to this new Gramscian research culture is an approach that recognises that Gramsci's conceptual terminology is not fixed and stable in meaning, but instead, exhibits shifts, transformations, and revisions (both minor and major) over the course of the different phases of his work in prison. Whence derives

«the importance of carefully attending to the rhythms of Gramsci's thinking, to the chronological sequence of his notebook entries, to his procedures and methods of analysis and composition, to the shifts and turns that his project undergoes, to the details he introduces, to the minuscule as much as the major revisions he makes,

[1] GRAMSCI 1975, FRANCIONI 1984.

to his arrangement and rearrangement of materials, and even to the fragmentariness itself of his whole effort»[2].

This approach has led to new insights regarding Gramsci's concept of ideology, above all in the pioneering work of Guido Liguori[3], itself a product of this most recent phase of Gramscian studies, and in particular, the series of workshops and seminars held by the Italian section of the International Gramsci Society dedicated to understanding the conceptual lexicon of the *Notebooks*[4]. More specifically, as regards Gramsci's *Prison Notebooks*, these studies have demonstrated a diffuse and variegated usage of the term, whose meaning is polysemous, as well as an innovative extension of the concept, which is articulated around a network or family of closely correlated terms and concepts[5]. Nevertheless, debates remain over how to understand its meaning in Gramsci's carceral discourse, with some arguing that his distinctive conception of ideology has a «neutral», and arguably, also «positive» meaning[6], while others contend that it is neither «neutral», nor «positive», but a critical concept[7].

Given Gramsci's diffuse and heterogeneous use of the term throughout the *Notebooks*, this essay consequently seeks to examine his explicit attempt to theorise the concept, which occurs in the context of his "return to Marx" beginning in the first series of "Notes on Philosophy. Materialism and Idealism", and is continued in the immediately following second series of "Notes on Philosophy". Although this takes the initial form of an attempt to elaborate an anti-economistic and anti-reductionist interpretation of ideology, the explicit ascription of a gnoseological significance to ideology, and thus, hegemony, suggests the presence of a deeper motivation. Indeed, I argue that Gramsci's initial endeavor to theorise the concept of ideology was not so much a terminal, but more precisely, ends up functioning as a transit or bridge to the deeper project of rethinking the whole of philosophy, including the philosophical status of Marxism, in terms of political relations

---

[2] BUTTIGIEG 1992, p. 42.

[3] Cf. LIGUORI 2004, 2006, 2015, LIGUORI–VOZA 2009, pp. 399-403.

[4] Among the most important fruits of these seminars, commenced in 2000, are FROSINI–LIGUORI 2004, and LIGUORI–VOZA 2009.

[5] This was the theme of the Ghilarza Summer School - Scuola Internazionale di Studi Gramsciani (Ghilarza, September 2016). See http://www.fondazionegramsci.org/senza-categoria/ghilarza-summer-school-bando-2016/.

[6] Cf. THOMAS 2010, p. 96, and LIGUORI 2004, p. 134.

[7] REHMANN 2013, pp. 119-26.

of hegemony, the gnoseological re-conceptualisation of ideology providing the underlying conceptual framework within which this latter project gets carried out. There is thus, nothing coincidental about the fact that the term and concept of ideology, which was never identified by Gramsci as a specific topic of study worthy of investigation in any of the outlines of his various research plans that we have available[8], nevertheless finds an explicit formulation in the context of notebooks that were explicitly philosophical, and whose stated aim was precisely that of demonstrating that the «essential part of Marxism consists in its surpassing of the old philosophies and also in its way of conceiving philosophy», that «it renews from top to bottom the whole way of conceiving philosophy»[9].

I go on to show that this effort to rethink the whole of philosophy politically, gets elaborated through two key discourses or conceptual registers, namely the indissoluble nexus between philosophy and common sense, and between philosophy and ideology. Both are rooted in shifts that occur over the course of Gramsci's philosophical research. Nevertheless, these two modalities through which Gramsci sought to conceptualise the political and hegemonic functions of all philosophy, including Marxist philosophy, converge around the same underlying problematic, namely the need to grasp the complex ideological links binding together intellectuals and masses at its various levels, or more precisely, the hegemonic relations between philosophy, understood in the technical sense as the philosophies or conceptions of the world of professional intellectuals, and the philosophies or conceptions of the world of the popular masses. It is thus, that in the course of these philosophical meditations Gramsci was led to formulate a highly original and distinctive, composite conception of ideology re-articulated around a wider ensemble of terms and concepts, «a *conceptual network* that, taken as a whole, marks out Gramsci's conception of ideology»[10], distinguishable from one another by degree according to an ideological continuum stretching from the intellectuals to the popular masses. The result is not a "neutral" or "positive" understanding of ideology, but rather, an eminently critical and differentiated analysis of the diverse ideological forms of consciousness through which the popular masses are enveloped within the web of a class's hegemony through the mediation of the philosophers' philosophies, undertaken with a view

[8] For an analysis of Gramsci's various work plans in prison, see FROSINI 2003, pp. 30-72.
[9] *QC* 4, § 11, pp. 432-33.
[10] LIGUORI 2004, p. 144.

towards igniting an alternative working class hegemony. In short, understanding Gramsci's conception of ideology in the full sense can only be ascertained by following the threads of his philosophical investigations in their shifts and re-elaborations.

2. *Ideology in the Context of the "Return to Marx"*

Throughout the *Notebooks* the term "ideology" appears frequently, in a vast range of contexts, and is employed in ways that often suggest different meanings. Indeed, as Liguori has noted[11], this variegated usage manifests itself in a number of ways. For example, on multiple occasions, Gramsci seems to use the term in a general sense to refer to various political ideas or tendencies[12]. Other types of ideas, seemingly less directly political in content, are also considered in some way to be ideological[13]. The term is also used to refer to ideas specific to certain social groups[14]. Moreover, Liguori correctly identifies the frequent presence of a pejorative usage of the term[15]. As these examples indicate, Gramsci frequently employs the term "ideology" in order to denote a wide range of phenomena without consciously theorising the term itself. The term appears, but with little significance insofar as it is not conceptualised[16].

In order to ascertain Gramsci's understanding of ideology, it is necessary to examine his explicit attempt to theorise the concept in the context of his veritable "return to Marx" in the first series of "Notes on Philosophy" in Notebook 4[17].

---

[11] LIGUORI 2004, pp. 140-43.

[12] Cf. *QC* 1, § 44, p. 43, *QC* 1, § 48, p. 61, *QC* 2, § 107, p. 254, *QC* 3, § 78, p. 358, *QC* 6, § 81, p. 752.

[13] Cf. *QC* 1, § 24, p. 18, *QC* 1, § 44, p. 46, *QC* 1, § 157, p. 138, *QC* 1, § 158, p. 138, *QC* 4, § 67, p. 512.

[14] Cf. *QC* 1, § 43, p. 33, *QC* 1, § 107, p. 98, *QC* 6, § 168, p. 820.

[15] Cf. *QC* 1, § 144, p. 129, *QC* 1, § 151, p. 134, *QC* 3, § 62, p. 342, *QC* 5, § 7, p. 546, *QC* 8, § 27, p. 958, *QC* 9, § 104, p. 1167, *QC* 9, § 107, p. 1171, *QC* 10.II, § 24, p. 1263.

[16] LIGUORI 2004, p. 136.

[17] The commencement of Notebook 4, dating from May 1930, signals emphatically what Christine Buci-Glucksmann, Fabio Frosini, and Francesca Izzo all refer to as Gramsci's "return to Marx", BUCI-GLUCKSMANN 1980, p. 21, FROSINI 2001, p. 33, IZZO 2011, p. 82. Indeed, the fourth notebook, the first of a bloc of notebooks bearing the title "Notes on Philosophy. Materialism and Idealism", represents the

As Liguori has already demonstrated[18], the central thrust of this initial attempt to conceptualise ideology lies in Gramsci's utilisation of Marx's 1859 Preface, the principal text to which Gramsci explicitly refers in order theorise ideology[19], as the basis for an anti-economistic and anti-deterministic re-interpretation of Marx's historical materialism, intended to reinstate the historical efficacy and validity of ideologies, and thus, to confute Croce's claim that Marx's historical materialism reduced the superstructures to mere "appearances" and "illusions", an argument that Gramsci pursues in Notebooks 4 and 7, supplementing this re-reading of the Preface with other Marxian texts, as well as Engels's famous two late letters, in which the latter argued against economistic interpretations of historical materialism and affirmed the historical efficacy of ideologies[20]. The result is an anti-economistic, and anti-reductionist understanding of ideologies, or superstructures[21], as the crucial and historically efficacious terrain on which social groups and classes acquire political consciousness, constitute themselves as collective subjects, and struggle.

---

start of an extended reflection concerning the nature, meaning, and significance of Marx's thought, one which is furthermore, explicitly philosophical and pursued continuously over the course of Notebooks 7 and 8 (the second and third series respectively, of "Notes on Philosophy. Materialism and Idealism"), chronologically extending from May 1930 – May 1932.

[18] LIGUORI 2004, pp. 131-39.

[19] Izzo hypothesises that Gramsci could have had access to parts of *The German Ideology* manuscripts in an anthology of works on historical materialism that he obtained while in Russia, IZZO 2009, pp. 45-46. Nevertheless, as Liguori notes, there is no explicit trace of it in Gramsci's work, LIGUORI 2004, p. 132.

[20] Cf. *QC* 4, § 15. *Croce and Marx*, pp. 436-37, *QC* 4, § 20. *Croce and Marx*, p. 441, *QC* 4, § 22. *Croce and Marx. The value of ideologies*, *QC* 4, § 38, p. 462, *QC* 7, § 19. *Ideologies*, pp. 868-69, *QC* 7, § 21. *The validity of ideologies*, p. 869, and *QC* 7, § 24. *Structure and superstructure*. Economy and ideology, p. 871.

[21] Gramsci not only pluralises the superstructures, see Giuseppe Cospito's entry "Superstruttura, superstrutture" in LIGUORI–VOZA 2009, pp. 830-34, but tends to use it interchangeably as a synonym for "ideologies". Cf. *QC* 4, § 15, pp. 436-37, and *QC* 11, § 38, p. 1457. As Thomas argues, «Gramsci understands the superstructures in this sense, as "ideological forms"; as his research progresses, the terms "superstructures" and "ideologies" become almost synonymous», THOMAS 2010, p. 99. Indeed, as Gramsci would later write, «ideology in the sense used in the philosophy of praxis», denotes «the whole ensemble of the superstructures», *QC* 10, II, § 41, i, p. 1299.

Much more significant, and interesting, however, is Gramsci's explicit ascription of a gnoseological status to ideologies, claiming that

> «when dealing with the question of the "objectivity" of knowledge from the point of view of historical materialism, the point of departure should be the affirmation by Marx (a well-known passage in the introduction to *A Contribution to the Critique of Political Economy*) that "men become conscious (of this conflict) on the ideological level" of juridical, political, religious, artistic, or philosophical forms. But is this consciousness limited solely to the conflict between the material forces of production and the relations of production – as Marx's text literally states – or does it apply to all consciousness, that is, all knowledge? This is the problem that can be worked out with the whole ensemble of the philosophical theory of the value of the ideological superstructures»[22].

Violating Marx's epistemological distinction between the scientific examination of the economic conditions of production in political economy, and the ideological forms[23], Gramsci explicitly affirms, in the immediately following note, that «Marx's assertion - that men become conscious of economic conflicts on the terrain of ideology - has a gnoseological and not psychological or moral value»[24]. The ideological terrain of the superstructures, as Gramsci intimates, constitutes the common and necessary terrain of all consciousness and knowledge, with the consequence that even science is considered to be a superstructure, i.e. an ideology[25]. In *QC* 4, § 37, as Frosini argues, «Gramsci is reading the Preface on the basis of the *Theses on Feuerbach*, the concept of *ideology* on the basis of the reformulation of the question of *truth* in terms of praxis»[26]. Speaking of «the question of the "objectivity" of knowledge from the point of view of historical materialism», Gramsci's tacit reference point was clearly Marx's second thesis on Feuerbach, in which the latter asserted that «the question whether objective truth can be attributed to human thinking is not a question of theory but is a practical question. Man must prove the truth, i.e. the reality and power, the this-worldliness [*Diesseitigkeit*] of his thinking in practice»[27].

---

[22] *QC* 4, § 37, pp. 454-55.
[23] FROSINI 2003, p. 90, FROSINI 2004, pp. 102-03.
[24] *QC* 4, § 38, pp. 464-65.
[25] *QC* 4, § 7, p. 430, *QC* 11, § 38, p. 1457.
[26] FROSINI 2009, p. 34; ID. 2004, p. 103.
[27] MARX–ENGELS 1975-2005, Volume 5, p. 6. I quote Engels's redacted version, since it was this to which Gramsci had access.

This peculiar fusion of the 1859 Preface with Marx's second thesis on Feuerbach[28] becomes, in Gramsci's re-reading, the theoretical nucleus for a reconstitution of the traditional categories of truth and knowledge *within* the sphere of ideology; the entire terrain of human consciousness and knowledge is necessarily practically, politically, and ideologically overdetermined, with the consequence that there is no longer any absolute, qualitative distinction between truth and falsity, ideological and non-ideological (or scientific), but rather, quantitative distinctions between different modes of consciousness according to their varying degrees of practical political power (truth, i.e. reality and power)[29] *within* the ideological terrain. Truth and knowledge are identified with their varying degrees of practical efficacy on the ideological terrain of political struggle, and in the last analysis, with hegemony, since the gnoseological value of ideology means that hegemony too, is gnoseological[30]. The necessary site of all thought and relations of knowledge lies inside the concrete terrain of superstructural-ideological struggle, in short, within the political terrain of the struggle for hegemony between antagonistic relations of social, political, and ideological forces[31].

It is precisely this fusion of truth and knowledge with ideology (and thus, hegemony) which provides the coherent conceptual framework underlying Gramsci's original re-elaboration of the notion of ideology in terms of a constellation of closely correlated terms and concepts, e.g. common sense, folklore, religion, philosophy, distinguishable from one another by degree according to an ideological *continuum*[32]. However, this project finds its *raison d'être* in Gramsci's attempt to specify the new concept of philosophy that he

[28] The peculiarity of this attempt to read two texts in harmony with one another that were composed in radically disparate periods in Marx's intellectual development can be readily conceded. But that Gramsci did so is not surprising considering he received the two texts together in the same German anthology sometime between March-November 1930, translating both together (while reversing the order) at the beginning of Notebook 7, probably at around the same time as he was writing the first series of "Notes on Philosophy" in Notebook 4 (May-November 1930), FROSINI 2003, p. 49.

[29] «*Il carattere terreno*» (the "worldly" or "earthly" character) of thought demonstrated in practice, as Gramsci directly translated Marx's term *Diesseitigkeit* - i.e. the "this-worldliness" of thought which concretely proves its truth in practice, *QT*, p. 743.

[30] *QC* 4, § 38, pp. 464-65.

[31] *QC* 4, § 38, pp. 457-58

[32] LIGUORI 2004, pp. 144-47; ID. 2015, pp. 80-83.

believes to be implicit in Marxism[33]. Thus, immediately following his assertions that the terrain of ideology is gnoseological, and that therefore, the concept of hegemony too, has a gnoseological significance, Gramsci adds, that «this concept, then, should be regarded as Ilyich's greatest contribution to Marxist philosophy, to historical materialism: an original and creative contribution. In this respect, Ilyich advanced Marxism not only in political theory and economics but also in philosophy (that is, by advancing political theory, he also advanced philosophy)»[34].

Gramsci's attempt to theorise the concept of ideology within the framework of his initial "return to Marx" in Notebook 4 represents, not a terminal, but more accurately, a transit towards a much deeper motivation, namely, that of fundamentally redefining the entire nature of philosophy in terms of political relations of hegemony. The radical displacement of the traditional categories of truth and knowledge onto the political terrain of ideological struggle will become the foundation for the re-elaboration of philosophy itself as necessarily practically, politically, and ideologically overdetermined. In accordance with Gramsci's re-reading of the second thesis on Feuerbach, the truth, i.e. reality and power of philosophy will not be located on a transcendent plane in relation to the political and ideological terrain; on the contrary, it will find its concrete ground in the real or effective relations of political and class struggle, hence on a *continuum* with ideology, distinguishable from the latter only according to its degree of effectiveness and expansivity from the standpoint of hegemony[35]. At the same time, the fusion of all thought and knowledge with ideology, and thus, the subversion of the absolute, epistemological distinction between truth and falsity, ideological and non-ideological (or scientific) creates the coherent conceptual framework for the series of quantitative distinctions between diverse ideological forms along a continuum that Gramsci will

[33] Indeed, Gramsci's "return to Marx" in the three series of "Notes on Philosophy. Materialism and Idealism", was structured around a determinate plan from the outset, namely, that «the essential part of Marxism consists in its surpassing of the old philosophies and also in its way of conceiving philosophy – and this is what must be systematically demonstrated and developed. In the realm of theory, Marxism is not to be confused with or reduced to any other philosophy; it is original not only because it surpasses previous philosophies but also, and above all, because it opens up a completely new road: in other words, it renews from top to bottom the whole way of conceiving philosophy» - *QC* 4, § 11, pp. 432-3.
[34] *QC* 4, § 38, pp. 464-5.
[35] FROSINI 2003, p. 91.

develop, distinctions that can be grasped in terms of their respective degrees of practical political effects on the terrain of struggle for hegemony.

3. *Philosophy and Politics: Philosophy and Common Sense*

The nascent threads of this endeavor to rethink all philosophy, including Marxist philosophy, in its indissoluble links with politics, take shape immediately in the wake of Gramsci's gnoseological re-conceptualisation of ideology in the first series, and is continued in the second series[36]. However, this project undergoes a decisive shift in the third series of "Notes on Philosophy", in which the nexus between philosophy and politics gets elaborated in terms of the nexus between philosophy and common sense, a conceptual dyad not present in Gramsci's pre-prison writings, but which becomes the central axis of Gramsci's thinking in the third series in Notebook 8 and the "special" Notebook 11[37]. This project develops Gramsci's concern, dating back to his initial March 1927 research plan, with the relation between intellectuals and masses, and thus, resumes the threads of his earlier concern to theorise the notion of common sense (as well as folklore)[38], in order to rethink Marxist philosophy as a pedagogical project directed at the intellectual and cultural elevation of the masses, a task which acquires increasing urgency in the spring and summer of 1932, and is developed under the rubric *An introduction to the study of philosophy*, which will form the central theme of the special Notebook 11. Crucially, the problematic of the relation between intellectuals and masses, now integrated into the project of conceptualising the nexus between philosophy and

[36] Cf. *QC* 4, § 40, *QC* 4, § 45, *QC* 7, § 33, *QC* 7, § 35, and *QC* 7, § 45.
[37] FROSINI 2003, pp. 168, 170.
[38] In the 1927 letter, Gramsci outlines four topics to which, provisionally, he would devote himself, *LC*, pp. 54-57. As Frosini argues, the unifying motif of this first research plan is the relation between intellectuals and masses in the construction of a "public spirit", i.e. a shared popular culture, or common way of feeling and thinking understood from the standpoint of the social, political, and cultural, in short, hegemonic functions performed by various types of intellectuals in relation to the masses. The appearance, in the list of "Main topics" from 8 February 1929 that open Notebook 1, of the phrase "common sense", linked by a bracketed reference to "the concept of folklore", can be considered, as he suggests, as a rendering explicit of what was already implicit in the 1927 letter, namely the investigation of the role of intellectuals in shaping popular thought and culture, FROSINI 2003, pp. 31-34, 46.

politics, essentially becomes that of understanding the political relation between philosophy, or the philosophies of individual philosophers, with the wider ideological and cultural world.

Passing through a series of opening notes to the third series that clearly presage the task at hand[39], Gramsci argues, in opposition to Bukharin's *Popular Manual*, which reinforces rather than critically transforms the vulgar elements of popular thought, that a Marxist pedagogical program

> «should have as its point of departure an analysis and a critique of the philosophy of common sense, which is the "philosophy of nonphilosophers" - in other words, the conception of the world *acritically* absorbed from the various social environments in which the moral individuality of the average person is developed. Common sense is not a single conception, identical in time and place. It is the "folklore" of philosophy, and, like folklore, it appears in countless forms. The fundamental characteristic of common sense consists in its being a disjointed, incoherent, and inconsequential conception of the world that matches the character of the multitudes whose philosophy it is … Common sense is a disorderly aggregate of philosophical conceptions in which one can find whatever one likes»[40].

Gramsci is building on his earlier analyses of the common sense conceptions characteristic of popular thought, in particular his first key theorisation of the concept in *QC* 1, § 65[41], those widely held and deeply ingrained views of life and the world that are passively and acritically absorbed by the masses and constituted through continual movement, absorption and re-absorption of various ideas - religious, philosophical, scientific etc.,[42] and which stands «midway» between philosophy and real

---

[39] See in particular *QC* 8, § 167, *QC* 8, § 169, and *QC* 8, § 171.

[40] *QC* 8, § 173, pp. 1045-046.

[41] There, he wrote: «every social stratum has its own "common sense" which is ultimately the most widespread conception of life and morals. Every philosophical current leaves a sedimentation of "common sense": this is the document of its historical reality. Common sense is not something rigid and static; rather, it changes continuously, enriched by scientific notions and philosophical opinions which have entered into common usage. "Common sense" is the folklore of "philosophy" and stands midway between real "folklore"... and the philosophy, the science, the economics of the scholars. "Common sense" creates the folklore of the future, that is a more or less rigidified phase of a certain time and place. (It will be necessary to establish these concepts firmly by thinking them through in depth.)» (p. 76).

[42] He writes that the «main components of common sense are provided by religions – not only by the religion that happens to be dominant at a given time but also by

folklore[43], but Gramsci adds an important new addition to his understanding of the concept: «the fundamental characteristic of common sense consists in its being a disjointed, incoherent, and inconsequential conception of the world that matches the character of the multitudes whose philosophy it is», «a disorderly aggregate of philosophical conceptions»[44].

Both in this note, and *QC* 1, § 65, as well as *QC* 1, § 89, we can clearly see the signs of a wider articulation of ideology around a family of terms and concepts, «a *conceptual network* that, taken as a whole, marks out Gramsci's conception of ideology»[45], distinguishable from one another by degree according to an ideological continuum stretching from the intellectuals to the popular masses, i.e. from philosophy, to common sense and religion, to folklore. The quantitative, i.e. non-absolute, distinction between the different ideological grades is evidenced by the overlap between them – philosophy, science, and the conceptions of the world of scholars and intellectuals getting deposited in popular common sense and folklore, which in turn, contain significant elements of religion, variously understood.

---

previous religions, popular heretical movements, scientific concepts from the past, etc.»: *QC* 8, § 173, p. 1045

[43] In *QC* 1, § 89, *Folklore*, p. 89, he wrote that folklore «ought to be studied as a "conception of the world'" of particular social strata which are untouched by modern currents of thought. This conception of the world is not elaborated and systematised because the people, by definition, cannot do such a thing; and it is also multifarious... a mechanical juxtaposition of various conceptions of the world, if it is not, indeed, a museum of fragments of all the conceptions of the world and life that have followed one another throughout history. Even modern thought and science furnish elements of folklore, in that certain scientific statements and certain opinions, torn from their context, fall into the popular domain and are "arranged" within the mosaic of tradition … Folklore can be understood only as a reflection of the conditions of life of the people, although folklore frequently persists even after those conditions have been modified in bizarre combinations».

[44] This pejorative understanding of common sense is corroborated by numerous other passages in which, though not explicitly theorising the concept, the term is nevertheless employed in ways that imply a negative overall judgment. Cf. *QC* 4, § 18, p. 439, *QC* 4, § 41, p. 466-67, *QC* 6, § 78, p. 745 and *QC* 6, § 207, p. 844. As Liguori contends, despite Gramsci's occasional use of the term "common sense" with a positive connotation (for example, in *QC* 5, § 39 and *QC* 8, § 151), «his negative judgments on common sense, both implicit and explicit, are a great deal more numerous and also qualitatively significant» (LIGUORI 2015, p. 91).

[45] LIGUORI 2004, p. 144.

The point of all this is to develop an analytical and conceptual framework that would enable him to grasp the diverse ideological forms binding the masses to the leading class via the mediation of the conceptions of the world of philosophers and intellectuals, that is, to rethink philosophy *tout court* in its truth, reality and power, as practical, political, i.e. hegemonic interventions to mold common sense in order to make it more compliant with the conception of the world of the dominant class. The question is of crucial importance, for the relationship between intellectuals and masses, «"high" philosophy and common sense is assured by "politics"», hence a question of hegemony[46]. Particularly in French philosophical culture, "common sense" has been treated more extensively than elsewhere. In France, «the intellectuals tend to approach the people in order to guide it ideologically and keep it linked with the leading group». From this standpoint, «the attitude of French philosophical culture toward "common sense"» could «provide a model of hegemonic cultural construction»[47].

This critical, differentiated analysis of the ideological power bloc or continuum linking intellectuals and masses, philosophy and common sense, directly shapes the tasks of intellectuals in the revolutionary party. Indeed, a Marxist pedagogical political program should have as its point of departure an analysis and a critique of the philosophy of common sense, which is the "philosophy of nonphilosophers". Marxism, or the philosophy of praxis, cannot be understood as a movement dedicated «to developing a specialised culture for a restricted group of intellectuals», but only as one which «in the course of elaborating a superior and scientifically coherent form of thought»[48], it never fails to remain in contact with the «"simple" and even finds in such contacts the source of the issues that need to be studied and resolved»[49]. But it is not difficult to see why «it must also present itself as a critique of the philosophy of the intellectuals, out of which the history of philosophy arises», «the "high points" of the progress of "common sense"...

[46] *QC* 8, § 220, p. 1080.

[47] *QC* 8, § 173, p. 1045. As he put it, «"common sense" has been treated in two ways: 1) it has been placed at the base of philosophy; 2) it has been criticised from the point of view of another philosophy. In reality, however, the result in each case has been to surmount one particular "common sense" in order to create another that is more compliant with the conception of the world of the leading group» (p. 1045).

[48] As he makes clear in the second draft, «a form of thought superior to common sense», *QC* 11, § 12, p. 1382.

[49] *QC* 8, § 213, p. 1070-071.

of the most culturally refined strata»[50]. This is because the philosophical activity of intellectuals seeks to impact upon common sense, «to surmount one particular "common sense" in order to create another that is more compliant with the conception of the world of the leading group». It is a question of the intellectuals approaching the people «in order to guide it ideologically and keep it linked with the leading group»[51]. As Gramsci writes, «to criticise one's own conception of the world means therefore to make it a coherent unity and to raise it to the level reached by the most advanced thought in the world. It therefore also means criticism of all previous philosophy, in so far as this has left stratified deposits in popular philosophy»[52]. Thus, in the second draft of *QC* 8, § 220, after writing «it must also present itself as a critique of the philosophy of the intellectuals … the common sense of the most culturally refined strata», he adds «and through these also of popular common sense»[53]. In short, the relation between intellectuals and masses, «"high" philosophy and common sense is assured by "politics" in the same way that politics assures the relationship between the Catholicism of the intellectuals and of the "simple"»[54]. In other words, the struggle to supersede the existing common sense (and therefore, also religion), and the critique of the philosophies of intellectuals are indissolubly intertwined[55].

---

[50] *QC* 8, § 220, p. 1080.
[51] *QC* 8, § 173, p. 1045.
[52] *QC* 11, § 12, p. 1376.
[53] *QC* 11, § 12, p. 1383.
[54] *QC* 8, § 220, p. 1080. This may explain why Gramsci considers religion to be such a crucial component of common sense; in *QC* 8, § 213, under the rubric *The problem of "the simple"*, he wrote that «the strength of religions, and especially of Catholicism, resides in the fact that they feel very strongly the need for the unity of the whole mass of believers and do their utmost to forestall the detachment of the upper echelons from the lower strata. The Roman church is the most relentless in the struggle to prevent the "official" formation of two religions, one for the intellectuals and another for the "simple"» (p. 1070).
[55] When rewriting *QC* 8, § 173 and *QC* 8, § 175 in *QC* 11, § 13, pp. 1396-397, 1401, while speaking of «the great systems of traditional philosophy and the religion of the leaders of the clergy – i.e. the conception of the world of the intellectuals and of high culture», he clarifies that although «these systems are unknown to the multitude and have no direct influence on its way of thinking and acting», they nevertheless «influence the popular masses as an external political force, an element of subordination to an external hegemony», which «limits the original thought of the popular masses in a negative direction, without having the positive effect of a

What differentiates the philosophy the praxis from the position of the Catholic church, as well as traditional philosophies, is clearly delineated in the second draft of *QC* 8, § 220, where Gramsci adds:

«The philosophy of praxis does not tend to leave the "simple" in their primitive philosophy of common sense, but rather to lead them to a higher conception of life. If it affirms the need for contact between intellectuals and simple it is not in order to restrict scientific activity and preserve unity at the low level of the masses, but precisely in order to construct an intellectual-moral bloc which can make politically possible the intellectual progress of the mass and not only of small intellectual groups»[56].

4. *Philosophy and Politics: Philosophy and Ideology*

Only a month after Gramsci had elaborated the unity of philosophy and politics in terms of the relation between philosophy and common sense under the rubric *An introduction to the study of philosophy*, his research underwent another shift towards the end of the third series of "Notes on Philosophy", in which his focus shifted towards a deepened study and critique of Croce's "ethico-political" conception of history. This change of focus, signified by the introduction of another rubric, *Points for an essay on Croce*, becomes the basis for the composition of the first part of Notebook 10, which would in turn fuel the explosion of new theoretical reflections in the much larger second part of the same Notebook. In the context of these meditations, Gramsci's endeavor to conceptualise the indissoluble connection of philosophy with politics gets elaborated in terms of the necessary unity of all philosophy, including Marxism or the philosophy of

---

vital ferment of interior transformation of what the masses think in an embryonic and chaotic form about the world and life». After repeating that the «principal elements of common sense are provided by religion, and consequently the relationship between common sense and religion is much more intimate than that between common sense and the philosophical systems of the intellectuals», Gramsci goes on to conclude that a critique must «start in the first place from common sense, then secondly from religion, and only at a third stage move on to the philosophical systems elaborated by traditional intellectual groups», pp. 1396-7, 1401.

[56] *QC* 11, § 12, pp. 1384-385.

praxis, with ideology, through a polemical reworking of the Crocean conception of religion, an undertaking that involves a noticeable return to his earlier attempt to critically rethink or "translate" the speculative philosophical tradition into its real terms as ideology, the nascent threads of which were beginning to emerge in the first series of "Notes on Philosophy"[57].

This line of thought in which Gramsci tries to critically rethink all philosophy as a form of politics, i.e. ideology, comes through clearly in the course of subjecting Croce's conception of history as liberty to a thoroughgoing critique, exploiting the latter's notion of liberalism as the "religion of liberty", in order to conceptualise the unavoidable unity of philosophy and ideology. For Gramsci, Croce's own definition of liberalism as the "religion of liberty", understood not in the confessional sense, but as the unity of a conception of reality with a corresponding ethic, i.e. a conception of the world that has become "faith", the foundation of action, not only exposed this idea as an «an unmediated "political ideology", an instrument of domination and social hegemony»[58], a «practical instrument of government»[59], but more profoundly, revealed the nexus, which Croce sought to deny, between his philosophy and ideology, which the latter reduced to erroneous forms of thought linked to immediate practical interest: for Croce «a dangerous confusion» as Gramsci puts it, «between philosophy and ideology, as a result of which even philosophy becomes an "instrument of politics" (i.e. an "error" of practical origin)»[60].

This critique of Croce pushes Gramsci toward a broader reflection on the political nature of philosophy in general, linking it to Croce's conception of religion as a prelude to the explicit attempt to redefine philosophy *tout court* as ideology:

> «After first distinguishing philosophy from ideology, he has finished up by confusing a political ideology with a world view, thereby demonstrating in practice that the distinction is impossible and that it is not two categories that are being dealt

[57] Cf. *QC* 8, § 238, p. 1090, in which speculative philosophy is critically translated into its real terms as hegemony, and thus, to ideology.
[58] *QC* 8, § 112, p. 1007,
[59] *QC* 10 (*Summary*), p. 1209.
[60] *QC* 8, § 240, p. 1091. Or, as Gramsci puts it elsewhere, «what matters to Croce is that the intellectuals do not lower themselves to the level of the masses, but understand that ideology, as a practical instrument of government, is one thing, and philosophy and religion another» (*QC* 10.I, § 1, p. 1212).

with but the same historical one, the distinction in it being solely one of degree. One can call philosophy the world view that represents the moral and intellectual life (the catharsis of a particular practical life) of an entire social group, considered dynamically and thus seen not only in its current and unmediated interests but also in its future and mediated ones; while one can call ideology each particular conception of the class's internal groupings, who aim at aiding the resolution of immediate and restricted problems»[61].

In this seminal formulation, it is evident that the framework derived from his earlier gnoseological reformulation of ideology serves as the tacit basis for an explicit general redefinition of philosophy. In accordance with his re-reading of the second thesis on Feuerbach, the truth, i.e. reality and power of all philosophy is not located on a transcendent plane in relation to the political and ideological terrain; on the contrary, it finds its concrete ground in the real or effective relations of political and class struggle, hence on a *continuum* with ideology, distinguishable from the latter only according to its degree of effectiveness and expansivity from the standpoint of hegemony[62]. In the above passage, this way of reformulating philosophy is inscribed within the concrete political terrain of "effective reality", i.e. of hegemonic struggle between conflicting relations of forces that forms the locus of Gramsci's political ontology of the social body. Ideology corresponds to the most rudimentary level of consciousness of internal class fractions, each «conception of the class's internal groupings, who aim at aiding the resolution of immediate and restricted problems», while philosophy, evidently considered to be, itself, ideological, nevertheless represents a higher, more coherent conception of the world that has moved beyond ideology in terms of degree. Philosophy embraces and incorporates ideological forms of consciousness - the conception of a social group seen *not only* in its current, unmediated interests, but *also* in its future and mediated ones (mediated by the interests of other subordinate social groups to which certain non-fundamental concessions need to be made in order for a hegemonic set of class alliances to be secured)[63]. Yet it moves beyond the

[61] *QC* 10.I, § 10, p.1231.

[62] LIGUORI 2004, p. 146, FROSINI 2003, p. 91.

[63] As Gramsci explained, «the fact of hegemony presupposes that the interests and tendencies of those groups over whom hegemony is exercised have been taken into account and that a certain equilibrium is established. It presupposes, in other words, that the hegemonic group should make sacrifices of an economic-corporate kind; these sacrifices, however, cannot touch the essential since hegemony is political but also and above all economic; it has its material base in the decisive function

ideological consciousness of limited and partial economic interests towards more general, far-reaching moral, intellectual, and cultural ones, «the clear-cut transition from the structure to complex superstructures», or as he puts in the above passage, the "catharsis" of an entire social group. Expounding upon the latter, he wrote,

> «the term "catharsis" can be employed to indicate the passage from the purely economic (or -passional) to the ethico-political moment, that is the superior elaboration of the structure into the superstructure in the minds of men. This also means the passage from "objective to subjective" and from "necessity to freedom". Structure ceases to be an external force which crushes man, assimilates him to itself and makes him passive; and is transformed into a means of freedom, an instrument to create a new ethico-political form and a source of new initiatives. To establish the "cathartic" moment becomes therefore, it seems to me, the starting-point for all the philosophy of praxis»[64].

Evidently, the "cathartic" moment corresponds to the highest or maximum degree of «homogeneity and self-consciousness attained by the various social groups» at the level of the political relation of forces, in which there is a recognition that one's own economic-corporate class interests must ascend beyond these confines, becoming the interests of other subordinate groups:

> «This is the most patently "political" phase, which marks the clear-cut transition from the structure to complex superstructures; it is the phase in which previously germinated ideologies come into contact and confrontation with one another, until one of them - or, at least, a single combination of them - tends to prevail, to dominate, to spread across the entire field, bringing about, in addition to economic and political unity, intellectual and moral unity, not on a corporate but on a universal level: the hegemony of a fundamental social group over the subordinate groups»[65].

In short, Gramsci redefines philosophy as the conception of the world of a class that has transcended a merely passive, subaltern form of economic-corporate consciousness, thereby becoming capable of

---

exercised by the hegemonic group in the decisive nucleus of economic activity», *QC* 4, § 38, p. 461.

[64] *QC* 10.II, § 6, p. 1244.

[65] *QC* 4, § 38, pp. 457-58.

consolidating itself as a hegemonic class. Philosophy is closely integrated with ideology, and the former is, like the latter, constituted politically and historically within determinate ensembles of social and class relations or, more precisely, the terrain of competing and antagonistic relations of social and political forces, and in which philosophy emerges as the most effective and rationalised comprehension of these struggles in comparison with ideologies, the former representing the catharsis or hegemony of a fundamental social group on the wider intellectual and cultural terrain over the whole of society. In this conception, as Frosini argues, «philosophy is a particular form of ideology, the most coherent and unitary form, therefore capable of unifying the political forces and making them effective at the highest possible level. In the work of philosophy, ultimately assimilable with the process of constructing a hegemony, the opening of a space of truth and the concrete practical construction of a social order coincide»[66].

The practical realisation and diffusion of a philosophy, or hegemonic conception of the world of a class throughout the entire social fabric fundamentally reshapes the ideological terrain, that is the effective relations of thought and knowledge prevalent in a historically determinate social formation, in this way radically shifting and transforming the actual social and political forces in struggle as their effective center of coordination, organisation, and condensation. It follows that all philosophy, even in the form of abstract speculation, must be critically considered from the standpoint of its practical, political, and ideological effects within the prism of the struggle for hegemony, and therefore must be analysed in terms of its practical effects, or truth-power, following Gramsci's reinterpretation of the second thesis. Thus, in a note entitled *Introduction to the study of philosophy. Translatability of scientific languages*, Gramsci writes:

[66] FROSINI 2008, pp. 730-31. It should be noted that just before writing *QC* 10.I, § 10 (between mid-April and mid-May 1932), Gramsci had proposed a slightly different variant of the same argument. After contending against Croce's failure to keep philosophy separate from politics, and therefore, ideology, he argues that the distinction between philosophy and ideology is possible, «but it is only of degree (a quantitative distinction) and not qualitative. Ideologies, rather, are the "true" philosophy since they are then those philosophical "vulgarisations" that lead the masses to concrete action, to the transformation of reality. In other words, they are the mass aspect of every philosophical conception» (*QC* 10.II, § 2, pp. 1241-242, probably dating from the first half of April 1932).

«The notes written under this rubric must be grouped in fact under the general rubric on the relations between speculative philosophies and the philosophy of praxis and their reduction to this latter as a political moment that the philosophy of praxis explains "politically". Reduction of all speculative philosophies to "politics", to a moment of historico-political life; the philosophy of praxis conceives the reality of human relations of knowledge as an element of political "hegemony"»[67].

Vice versa, all politics is, implicitly, philosophy. As Gramsci writes, in the C text of the crucial part of *QC* 4, § 38 in which he attributed a gnoseological significance to ideology and hegemony, and thus, a philosophical significance to Lenin's politics of hegemony (claims that are reaffirmed in the second draft), «the realisation of a hegemonic apparatus, insofar as it creates a new ideological terrain, determines a reform of consciousness and of methods of knowledge, is a fact of knowledge, a philosophical fact»[68]. Crucially, Gramsci now immediately translates this notion into the terms of Croce's conception of religion: «in Crocean language: when one succeeds in introducing a new morality in conformity with a new conception of the world, one finishes by introducing the conception as well; in other words, one determines a reform of the whole of philosophy»[69].

In the of course of theorising the necessary unity of philosophy with politics, and consequently, ideology, under the stimulus provided by Croce's notion of religion, Gramsci arrives at a set of reflections whose underlying problematic closely resembles that present in the previously examined endeavor to conceptualise the unity of philosophy and politics in terms of the philosophy-common sense relationship, namely the complex links binding the philosophies of individual philosophers and professional intellectuals with the conceptions of the world or philosophies of the popular masses, understood within the prism of hegemony. Confronting the issue of «what should be understood by philosophy», or the «philosophy of an historical epoch», along with the «importance and significance of the philosophies of philosophers in each of these historical epochs», and given Croce's definition of religion, Gramsci asserts that «the history of philosophy as it is generally understood, that is as the history of philosophers' philosophies, is the history of attempts made and ideological initiatives undertaken by a specific class of people to change, correct or

[67] *QC* 10.II, § 6, iv, p. 1245.
[68] *QC* 10.II, § 12. *Introduction to the study of philosophy*, p. 1250.
[69] *Ibidem*.

perfect the conceptions of the world that exist in any particular age and thus to change the norms of conduct that go with them; in other words, to change practical activity as a whole».

The historical meaning and significance of philosophy, i.e. the philosophies of philosophers must be rethought in political and ideological terms as hegemonic interventions within a historically determinate cultural and ideological panorama in order to reconstitute ways of seeing and thinking about the world in a way conducive to the solidification of a hegemonic ruling bloc. Consequently, «studying the history and the logic of the various philosophers' philosophies is not enough». Rather, it is necessary to study «the conceptions of the world held by the great masses» as well as «those of the most restricted ruling (or intellectual) groups», and «the links between these various cultural complexes and the philosophy of the philosophers». In this sense, «the philosophy of an age is not the philosophy of this or that philosopher, of this or that group of intellectuals, of this or that broad section of the popular masses». Instead, «it is a process of combination of all these elements, which culminates in an overall trend, in which the culmination becomes a norm of collective action». «The philosophy of an historical epoch» is thus, «nothing other than the mass of variations that the leading group has succeeded in imposing on preceding reality», or in other words, a composite of the entire complex or ensemble of ideological relations linking the popular classes to the ruling groups, and for which the mediating hegemonic functions of philosophy or the philosophers' philosophies provides the cement. What is required is a differentiated analysis of the various ideological grades or levels constitutive of such social blocs: «the philosophical elements proper can be "distinguished", on all their various levels: as philosophers' philosophy and the conceptions of the leading groups (philosophical culture) and as the religions of the great masses. And it can be seen how, at each of these levels, we are dealing with different forms of ideological "combination"»[70].

[70] *QC* 10.II, § 17. *Introduction to the study of philosophy*, pp. 1255-256. Crucially, at the same time or just after writing this note (June 1932), Gramsci would rewrite his earlier notes from Notebook 8 in the pivotal *QC* 11, § 12 (June-July 1932), interspersing the discourse of Croce's conception of religion into the note.

5. *Conclusion: A composite conception of ideology*

The result of Gramsci's endeavor to conceptualise the indissoluble unity of all philosophy with politics, and thus, to grasp the complex ideological links binding together intellectuals and masses, or more precisely, the hegemonic relations between the philosophers' philosophies and the philosophies or conceptions of the world of the popular masses, is an original conception of ideology re-articulated around a wider ensemble of terms and concepts, «a *conceptual network* that, taken as a whole, marks out Gramsci's conception of ideology»[71], distinguishable from one another by degree according to an ideological continuum stretching from the intellectuals to the popular masses. It is, in other words, a composite conception of ideology with important ramifications.

Philosophy, understood in the Gramscian sense as a hegemonic conception of the world that binds together a political class bloc of disparate social forces under the direction of the leading fundamental social class, will not be "pure", homogeneous, or monolithic. That is to say, the ideological blocs that Gramsci analyses are necessarily complex, internally differentiated formations. In order for the conceptions of the world elaborated by professional philosophers and intellectuals to succeed in becoming the ideological cement of a hegemonic bloc of social forces, they must succeed in "translating", or re-elaborating, the fundamental or essential interests of the class they represent on the wider superstructural-ideological terrain, i.e. «not on a corporate but on a universal level: the hegemony of a fundamental social group over the subordinate groups»[72]. This process of universalisation «presupposes that the interests and tendencies of those groups over whom hegemony is exercised have been taken into account and that a certain equilibrium is established. It presupposes, in other words, that the hegemonic group should make sacrifices of an economic-corporate kind»[73]. Hence, the conceptions of the world elaborated by philosophers must take into account the diverse needs and tendencies of the subordinate groups, significantly engaging with their needs and wants. The ceaseless work of

[71] LIGUORI 2004, p. 144.
[72] *QC* 4, § 38, pp. 457-58.
[73] *QC* 4, § 38, p. 461. In the C text, he wrote that the universalisation of class interests requires that the «dominant group is concretely coordinated with the general interests of the subordinate groups … a continuous process of formation and superseding of unstable equilibria … between the interests of the fundamental group and those of the subordinate groups» (*QC* 13, § 17, p. 1584).

coordination, negotiation, and comprise between the interests of the leading and subordinate groups will be reflected in the content of the ideological bloc or complex through which the leading class secures its hegemony. Gramsci's distinctive notion of the «philosophy of an historical epoch» conveys well this idea: the ideological bloc through which subordinate groups are brought under the hegemony of a leading class will be a heterogeneous composite of a multiplicity of interests and conceptions of the world of the social groups and classes that compose it, ranging from the most backward popular strata to the most refined intellectual groups. The philosophy of an age «is a process of combination of all these elements, which culminates in an overall trend». But as we have seen, the struggle for an alternative working class hegemony necessitates a meticulous understanding of the various levels and dimensions of these ideological power blocs in order to identify and exploit the fractures and fissures within these contradictory agglomerations. Gramsci's dilation of the concept of ideology around a constellation of closely correlated concepts that, together, form a stratified ideological continuum was intended precisely for this.

It follows from the above that ruling ideologies, or more precisely, the hegemonic conceptions of the world elaborated by philosophers, in order to be effective, cannot simply be imposed "illusions" on a passive and gullible mass, since they must somehow connect up with the real experiences, needs, feelings, and conceptions of the world of the masses in order to then reinflect or redirect them such that they are more compliant with the conception of the world of the ruling group. Consequently, the conceptions of the world or philosophies of the popular masses are not mechanical copies or instantiations of the philosophers' philosophies. Quite the contrary, as is abundantly clear from Gramsci's careful differentiated analysis of popular thought via the concepts of common sense, folklore, and religion, the fundamental characteristic of the philosophies of non-philosophers consists in its being incoherent and disjointed, i.e. a discordant and contradictory amalgam of ideas and values unconsciously and acritically absorbed from the ruling groups, and ideas that are embedded in or reflect, however vaguely and embryonically, their own practical life experiences. If an ideological bloc operates in the interests of a dominant class, it is not through a total or completely successful ideological imposition, but through the incoherence and incapacity to act that such a contradictory composite induces, in short, by preventing the masses from forming a critical and

coherent account of the world in which they live, thereby rendering them politically passive[74].

Given the inability of the philosophers' philosophies to wholly penetrate popular consciousness, instead leaving deposits and sedimentations in the fragmented, disjointed, and contradictory amalgam of common sense (as well as folklore)[75], it follows that the masses are never wholly duped, i.e. that those who are oppressed experience hopes, desires, and thoughts which point beyond their present condition, or which can only be properly fulfilled through the supersession of present conditions. Popular thought is "uneven" or "mixed", or in Gramsci's terms, «not critical and coherent but disjointed and episodic». «It contains Stone Age elements and principles of a more advanced science, prejudices from all past phases of history at the local level and intuitions of a future philosophy which will be that of a human race united the world over». Accordingly, «social groups which in some ways express the most developed modernity, lag behind in other respects», and «are therefore incapable of complete historical autonomy»[76]. Consequently, the central task of Marxist theory, understood as a philosophy of praxis that takes the form of an immanent critique of common sense, «is not to introduce a totally new form of knowledge into "everyone"s' individual life but to revitalize an already existing activity and make it "critical"»[77]. It must discover and coherently re-elaborate those elements of consciousness implicit in the average worker's practical activity, «and that really unites him with all his fellow workers in the practical transformation of the world», since «the average worker has a practical activity but has no clear theoretical consciousness of his activity in and understanding of the world»[78]. It must identify «the healthy nucleus that exists in common sense, the part of it which can be called good sense and which deserves to be made more unitary and coherent»[79]. This can only be accomplished if the philosophy of praxis has «as its point of departure an analysis and a critique of the philosophy of common sense … the

[74] *QC* 11, § 12, p. 1385.

[75] As we have seen, these deposits «are unknown to the multitude and have no direct influence on its way of thinking and acting», but they nevertheless «influence the popular masses as an external political force, an element of subordination to an external hegemony», *QC* 11, § 13, p. 1396.

[76] *QC* 11, § 12, pp. 1376-7.

[77] *QC* 8, § 220, p. 1080.

[78] *QC* 8, § 169, pp. 1041-042.

[79] *QC* 11, § 12, p. 1380, an addition not present in the corresponding A text.

"philosophy of nonphilosophers"»[80]. which never «fails to remain in contact with the "simple" and even finds in such contacts the source of the issues that need to be studied and resolved»[81].

The conclusion, on the basis of the above analysis according to which, in the course of Gramsci's attempt to rethink philosophy as politics, the notion of ideology gets re-elaborated around a network of terms and concepts, can only be that the Gramscian conception of ideology, understood in its dilated sense, is a critical, and not neutral or positive concept. Whether this is conceived in the register of the critical, quantitative distinction of degree between philosophy and ideology, or the greater coherence of philosophy in relation to the incoherence of common sense, it is evident that Gramsci critically distinguished between the different ideology forms – folklore, common sense, religion, philosophy, on the tacit basis of his fundamental approach to understanding various types of ideas in terms of their varying degrees of practical reality and efficacy, or transformative capacity from the standpoint of hegemony, above all proletarian hegemony, in short, on the basis of their varying degrees of truth, reality, and power, deriving from his re-interpretation of ideology on the basis of the second thesis on Feuerbach, in order to comprehend the ideological composite or continuum binding the popular masses to the leading group, with a view towards disaggregating it. The ultimate result of Gramsci's distinctive critical concept of ideology is a conception capable of addressing the contradiction or tension perspicaciously identified by Rehmann, namely, that any Marxist project must be able to critically and effectively intervene, shift, and transform the existing ideological forms in class society, and is therefore, necessarily co-determined by, or participates, with these ideological forms, while on the other hand, it must develop a strong ideological-critical dimension that enables it to critically transform and supersede them[82].

---

[80] *QC* 8, § 173, pp. 1045-046.

[81] *QC* 8, § 213, p. 1071. This idea is encapsulated in the quantitative distinction of degree between the philosophy of praxis and common sense, *QC* 3, § 48, pp. 330-31, *QC* 11, § 12, p. 1380, *QC* 10.II, § 52, p. 1342, as well as that between philosophy and ideology. Rehmann's view that Gramsci saw the relation between philosophy and common sense, and between the philosophy of praxis and ideology as a qualitative one, is erroneous, REHMANN 2013, pp. 143-44.

[82] REHMANN 2013, pp. 144-45.

References

BOOTHMAN, DEREK, 2004
"Traduzione e traducibilità", in FROSINI–LIGUORI 2004.

BUCI-GLUCKSMANN, CHRISTINE, 1980
Gramsci and the State, translated by David Fernbach, Lawrence and Wishart, London.

BUTTIGIEG, JOSEPH, 1992
"Introduction", IN GRAMSCI 1992, pp. 1-64.

DI BELLO, ANNA (A CURA DI), 2011
Marx e Gramsci: Filologia, filosofia e politica allo specchio, Liguori Editore, Napoli.

FRANCIONI, GIANNI, 1984
L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere", Bibliopolis, Napoli.

FROSINI, FABIO, 2001
"Il 'Ritorno a Marx' nei Quaderni del Carcere (1930)" in PALADINI MUSITELLI–PETRONIO 2001, pp. 33-68.
ID., 2003
Gramsci e la filosofia. Saggio sui "Quaderni del carcere", Carocci, Roma.
ID., 2004
"Filosofia della praxis", in FROSINI–LIGUORI 2004, pp. 93-111.
ID., 2008
"Il neoidealismo italiano e l'elaborazione della filosofia della praxis", in GIASI 2008, pp. 727-46.
ID., 2009
Da Gramsci a Marx: Ideologia, verità e politica, DeriveApprodi, Roma.

FROSINI, FABIO – LIGUORI, GUIDO (A CURA DI) 2004
Le parole di Gramsci: per un lessico dei "Quaderni del carcere", Carocci, Roma.

GIASI, FRANCESCO (A CURA DI), 2008
Gramsci nel suo tempo, 2 voll., Carocci, Roma.

GRAMSCI, ANTONIO, 1965
Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci, edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, International Publishers, New York.
ID., 1975
Quaderni del carcere (QC), a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.
ID., 1982
La Città futura, 1917-1918, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino.
ID., 1984
Il nostro Marx, 1918-1919, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino.
ID., 1992
Prison Notebooks, Vol. 1, edited by J.A. Buttigieg, translated by J.A. Buttigieg and A. Callari, Columbia University Press, New York.

ID., 1995
Further Selections from the Prison Notebooks, edited and translated by Derek Boothman, Lawrence & Wishart, London.
ID., 1996a
Prison Notebooks, Vol. 2, translated and edited by J.A. Buttigieg, Columbia University Press, New York.
ID., 1996b
Lettere dal carcere, a cura di A.A. Santucci, Sellerio, Palermo.
ID., 2007a
Prison Notebooks, Vol. 3, translated and edited by J.A. Buttigieg, Columbia University Press, New York.
ID., 2007b
Quaderni del carcere, edizione critica diretta da G. Francioni, 1. *Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, a cura di G. Cospito and G. Francioni, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.

IZZO, FRANCESCA, 2009
Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci, Carocci, Roma.
EAD., 2011
"Marx dagli scritti giovanili ai *Quaderni*", in DI BELLO 2011, pp. 81-92.

LIGUORI, GUIDO, 2004
"Ideologia", in FROSINI–LIGUORI 2004, pp. 131-49.
ID., 2006
Sentieri Gramsciani, Carocci, Roma.
ID., 2015
Gramsci's Pathways, Brill, Leiden.

LIGUORI, GUIDO – VOZA, PASQUALE (A CURA DI), 2009
Dizionario gramsciano. 1926-1937, Carocci, Roma.

MARX, KARL – ENGELS, FRIEDRICH, 1975-2005
Marx Engels Collected Works, Lawrence and Wishart, London.

PALADINI MUSITELLI, MARINA – PETRONIO, GIUSEPPE (A CURA DI), 2001
Marx e Gramsci. Memoria e attualità, Manifestolibri, Roma.

REHMANN, JAN, 2013
Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection, Brill, Leiden.

THOMAS, PETER D., 2010
The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony, and Marxism, Haymarket Books, Chicago.

Interrupción y novedad. Sentido común y política en Antonio Gramsci

Martín Cortés (Universidad Nacional de General Sarmiento – CONICET)

The article analyses the concept of common sense in Gramsci, fundamentally in its relation with politics and philosophy. Common sense is analysed in the ambivalence and heterogeneity with which Gramsci characterizes it, in order to think about the problem of its criticism and overcoming. Common sense and philosophy are part of the "ideological approach to the world", but philosophy constitutes a coherent and critical record of the passivity inherent in common sense. The article dwells especially on the importance of politics as a moment of rupture between common sense and philosophy, fostering a reflection on the implications of this rupture, that is, the relationship between the elements that are preserved and the novelties that are produced.

Keywords: Common sense; *Philosophy*; *Politics*.

El problema del sentido común constituye sin dudas uno de los problemas cruciales de la crítica contemporánea de la dominación. Esto es así porque todavía hoy, de cara a un capitalismo que muestra sus caras más desgarradoras en materia de desigualdad, guerra y descarte de vidas, la derecha global es capaz de ofrecer respuestas a la crisis sistémica que son incorporadas como práctica en el acervo del sentir popular: así, la estigmatización del migrante, la responsabilización del pobre por su condición o el rechazo a cualquier forma de igualdad, pueden circular como símbolos que estructuran con éxito las conversaciones cotidianas de quienes, en muchos casos, son los propios perjudicados por los efectos de esos discursos. Pero también en el sentido común persisten imágenes de solidaridad y empatía hacia los mismos fenómenos, que constituyen formas espontáneas de crítica o rechazo al estado de las cosas, en lo que se entreteje como una persistente disputa, implícita y explícita, por el significado que toma la experiencia de la vida en común.

Si la aproximación de Gramsci a la cuestión del sentido común tiene todavía un valor, es justamente por su agudeza para dejar ver la *ambivalencia* del problema, esto es, la heterogeneidad de elementos que conviven en el sentido común y, al mismo tiempo, su carácter de punto de partida para una práctica política con pretensión hegemónica. En su lectura filológica y diacrónica de los *Cuadernos*, Giuseppe Cospito[1] ha mostrado la marcha que las nociones de *sentido común* y *buen sentido* realizan en la escritura carcelaria de Gramsci, mostrando una evolución accidentada (esto es, no lineal) desde una perspectiva que reunía difusamente ambos términos hacia una

[1] COSPITO 2016.

distinción en la cual el segundo término tiende a designar la *superación* del primero. En este trabajo nos interesa especialmente emprender una reflexión sobre las condiciones de dicha superación.

Para hacerlo, nos referiremos a dos elementos que persisten o reaparecen una y otra vez por debajo de los movimientos que Cospito detecta en el significado de las dos nociones en cuestión. Por un lado, el carácter *heterogéneo* del sentido común y, por el otro, el de las relaciones entre sentido común e *intervención política*.

1. *«Elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada»*

La noción gramsciana de sentido común reposa en una mirada compleja del mundo social. Habría quizá que comenzar por leer con atención ambas palabras del par, y leerlas en toda su densidad: los hombres y las mujeres viven en mundos de *sentido*, esto es, otorgan significación a aquello que los rodea, y esa significación no es sino el modo de vivir en *común*, con sus costumbres, relaciones y con las jerarquías – implícitas o explícitas – que las enmarcan. Así, el sentido común forma parte de la materia de la que están compuestas las sociedades, la masilla que puede adquirir diversas formas y, con ellas, dar su aspecto a esa vida en común.

Fabio Frosini[2] ha subrayado la importancia de comprender el problema de la ideología en Gramsci a distancia de toda concepción reduccionista que la colocara en el lugar de mero *efecto* – distorsionado – de las relaciones de producción. La ideología puede ser más o menos *orgánica*, es decir, necesaria o arbitraria respecto de una determinada estructura, pero no es una deducción de ella. Y, como señala Gramsci en Quaderno 7, § 19, en el primer caso implica que «esse hanno una validità che è validità "psicologica", esse "organizzano" le masse umane, formano il terreno in cui gli uomini si muovono, acquistano coscienza della loro posizione, lottano ecc.»[3]. Retomando la afirmación del *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la economía política* de Marx que sostiene que es en el plano de la ideología que los hombres toman consciencia del conflicto y «luchan por resolverlo», Gramsci subraya el carácter *necesario* de las superestructuras. Con ello no solamente despeja los equívocos economicistas, sino que nos aproxima a

[2] FROSINI 2014.
[3] *QC*, p. 869.

una dimensión mucho más profunda del problema: las superestructuras como forma de conocimiento. En Quaderno 4, § 38 aparece por primera vez una tesis que se repetirá a lo largo de la obra carcelaria de Gramsci, aquella en torno de la dimensión *gnoseológica* de la afirmación de Marx recién señalada:

> «Avendo dimenticato che la tesi di Marx – che gli uomini acquistano coscienza dei conflitti fondamentali nel terreno delle ideologie – ha un valore organico, è una tesi gnoseologica e non psicologica o morale, si è creata la forma mentis di considerare la politica e quindi tutta la storia come un marché de dupes, un gioco di illusionismi e di prestidigitazioni»[4].

El cierre de la cita es fundamental: en tanto se olvide esa dimensión gnoseológica, la historia pasa a estar constituida por una sucesión de actos de engaño, que finalmente suponen una verdad que marcha hacia adelante, idéntica a sí misma, y una falsedad que, deliberadamente, la oculta.

Del otro lado, si se toma la afirmación en su potencia crítica, vemos que lo que Gramsci invita a pensar es la ideología como una forma de aproximación al mundo. La ideología es finalmente lenguaje[5], y allí se afinca la referencia que hacíamos antes al *sentido*, entendido como la significación de la que necesariamente está revestida la realidad. Esa significación ciertamente no es unívoca, sino que es, en última instancia, una de las más relevantes dimensiones de la lucha que le interesa pensar a Gramsci, acaso el lugar más novedoso de su *materialismo* – si se nos permite la expresión que tendía a disgustar a nuestro autor –. Esa masilla es el escenario y punto de partida de una profunda disputa por el *sentido*, y quien no comprenda esto está condenado a divagar por el mundo de los ilusionismos y las prestidigitaciones.

---

[4] *QC*, p. 463.

[5] Se comprenderá a lo largo del presente texto que asumir el carácter lingüístico de la ideología supone colocarse en las antípodas de una concepción del lenguaje como *medio* de comunicación. Antes que eso, se lo considera como territorio donde habitan las concepciones del mundo, entremezclando estratos de sedimentación de viejas ideologías (Gramsci sugiere, en Q 4 § 38, tratar a la lengua como concepción del mundo que, como tal, acarrea "la stratificazione sedimentaria delle vecchie ideologie") con novedades que se introducen permanentemente. En ese terreno, actividad y pasividad son tendencias que cohabitan y se confrontan, razón por la cual se trata, esencialmente, de un terreno de disputa. Un mayor desarrollo de la tesis de la ideología como lenguaje se puede ver en FROSINI 2003

Ahora bien, ideología no es exactamente lo mismo que el sentido común en los *Cuadernos*. Pareciera que el primero de los términos es más amplio, y permite pensar en su interior diversos modos de aparecer de esa forma *lingüística* de aproximación al mundo: el folclore, la religión, el sentido común, la filosofía. En todo caso, lo que nos interesa subrayar hasta aquí es que estamos enteramente al interior de una problemática de las superestructuras como dimensión *necesaria*. Una vez comprendido esto, es posible avanzar un poco más hacia el aspecto constitutivamente *heterogéneo* del sentido común.

La mentada heterogeneidad pareciera tener al menos dos dimensiones. Por un lado, en varios pasajes Gramsci alude a una suerte de sedimentación de capas diacrónicas, esto es, restos de sucesivas formas históricas del *sentido* que van constituyendo ese horizonte heterogéneo del presente. Esas formas históricas son diversas entre sí, en lo que hace a sus modos y grados de elaboración, pero son acaso uno de los modos en los que es efectivamente posible pensar que algo así como la Historia existe, no como la realización progresiva de una racionalidad, sino como el juego entre repetición e innovación que existe en los modos de vivir en común. El carácter más o menos autoconsciente de ese conjunto de símbolos es para Gramsci el gran dilema político, de lo cual nos ocuparemos más abajo. Por el momento debemos quedarnos con el sentido heterogéneo e incluso *inconsciente* del sentido común, para lo cual basta con señalar, como aparece en Quaderno 8, § 213, que «senso comune è la concezione del mondo diffusa in un'epoca storica nella massa popolare»[6]. Más adelante, en Quaderno 11, § 12[7], leemos:

> «Quando la concezione del mondo non è critica e coerente ma occasionale e disgregata, si appartiene simultaneamente a una molteplicità di uomini-massa, la propria personalità è composita in modo bizzarro: si trovano in essa elementi dell'uomo delle caverne e principii della scienza più moderna e progredita, pregiudizi di tutte le fasi storiche passate grettamente localistiche e intuizioni di una filosofia avvenire quale sarà propria del genere umano unificato mondialmente».

En una concepción del mundo «ocasional y disgregada», las capas de la historia se acumulan, formando una suerte de unidad magmática que contiene elementos del pasado y del presente. Y que contiene también, por más extraño que resulte, elementos del futuro, si los entendemos como

[6] *QC*, p. 1071.
[7] *QC*, p. 1376.

potencias del porvenir que descansan en las posibilidades escondidas en ese magma.

Ahora bien, también concurren al sentido común diferencias que podríamos llamar *sincrónicas*, es decir, no ya capas sedimentadas de la historia – y del futuro – sino distintos elementos del mismo presente: fragmentos, signos, discursos –para utilizar un término más contemporáneo- que se entrelazan en esa gran mixtura. En tal sentido, si Gramsci afirma que lo que caracteriza al sentido común es el hecho de estar disgregado, desarticulado, de permanecer incoherente, es posible decir también que no hay *un* sentido común, sino más bien una disputa de *sentidos*, lo cual entraña necesariamente sentidos reproductivos y sentidos potencialmente emancipatorios. Bien colocadas las mediaciones, cosa que intentaremos hacer en el próximo apartado, esa disputa reenvía, si bien no linealmente, a intereses de grupos sociales diversos, y antagónicos.

En un texto reciente, Fabio Frosini propone pensar el problema del sentido común en términos de "umbral": como una suerte de frontera móvil entre elementos dispersos, entre los que están la religión y el folklore, que encuentran su origen en la cultura popular y las ideas científicas y filosóficas, que tienen su origen fuera de la cultura popular[8]. Ahora bien, lo que coloca a todos esos elementos bajo la forma de *sentido común*, es su carácter disgregado, incoherente, y no necesariamente el contenido singular de cada uno de ellos, menos aún sus orígenes en términos sociológicos o de clase. Lo que encontramos allí, más bien, son tendencias contrapuestas, a la actividad y a la pasividad de los sectores subalternos, y esa es finalmente la lucha que está en juego. Se trata de una lucha que encuentra un momento de dispersión, en el que es posible dar con una copiosa traza de fragmentos del sentido común que permanecen en su dimensión inorgánica, incapaces de contribuir a una unidad política, y que puede a la vez encontrar un momento de articulación, que bien podríamos reconducir al problema de la hegemonía: es ésta la que ofrece una unidad a esa disgregación, y la ofrece con una orientación política determinada.

2. *«La sonrisa burlona, pero no el desprecio ni la superioridad altanera»*

La heterogeneidad del sentido común es un dato, pero es al mismo tiempo un problema político. Tanto es así, que se podría plantear que el

[8] FROSINI 2017.

programa político-filosófico de Gramsci es la *superación* del sentido común. Y hay que prestar especial atención a las implicancias de esa superación. El término italiano *superamento*, utilizado por Gramsci, también podría traducirse al castellano como *rebasamiento*, y esa imagen es incluso más gráfica para abordar lo que parece pensar Gramsci, porque el elemento fundamental de ese *superamento* reside en una operación *interna* al sentido común. Veamos cómo está planteada la cuestión en Quaderno 11, § 12[9]:

> «Una filosofia della prassi non può che presentarsi inizialmente in atteggiamento polemico e critico, come superamento del modo di pensare precedente e del concreto pensiero esistente (o mondo culturale esistente). Quindi innanzi tutto come critica del «senso comune» (dopo essersi basata sul senso comune per dimostrare che «tutti» sono filosofi e che non si tratta di introdurre ex novo una scienza nella vita individuale di «tutti», ma di innovare e rendere «critica» un'attività già esistente)».

Se trata de unas líneas extremadamente ricas e intensas, que condensan una concepción del sentido común, y también de la filosofía de la praxis. Vamos por partes: en primer lugar, la insistencia en que aquello que es superado es lo "existente", lo cual aparece refrendado por la que podríamos pensar como la parte más importante de la cita, que sintomáticamente se encuentra entre paréntesis: la crítica del sentido común *se basa* en el propio sentido común, lo cual va en la dirección de la aseveración gramsciana según las cual todos los hombres son filósofos –porque, como decíamos antes, la filosofía es una más de las formas de aproximación ideológica al mundo, de pertenencia a un horizonte simbólico o, mejor dicho, lingüístico- y que la crítica no implica la creación *ex novo* de una ciencia, sino, como decíamos, un trabajo en buena medida *interno*: innovar pero también tornar "crítica" una actividad *ya existente*. Es allí donde anida la consideración de Gramsci en torno de la heterogeneidad del sentido común: se trata de una actividad potencialmente crítica, que contiene los elementos para devenir una crítica de la sociedad, y por ello se trata de rebasarlo, o de superarlo, si entendemos por ello una forma de superación que lo contiene y trabaja en su interior.

Volviendo a la terminología gramsciana con que introducíamos el texto, es en este punto que se recorta la cuestión del *buen sentido*. Éste, allí donde no es una equivalencia del sentido común, es la marca misma de la posibilidad de su superación o rebasamiento, y lo es porque es al mismo tiempo una dimensión interna del sentido común y el resultado de la

9 *QC*, p. 1383.

operación de superación. En tanto dimensión interna, remite a sus aspectos positivos, a su lado activo, al elemento crítico respecto de las dogmatizaciones y cristalizaciones que también habitan el sentido común. En el italiano de Gramsci esto aparece bajo la figura del *nucleo sano* del sentido común. A propósito de una de las concepciones populares que se tienen de la filosofía, aquella que invita a la reflexión, a "tomarse las cosas con filosofía", Gramsci dice, en la misma nota Quaderno 11, § 12: «È questo il nucleo sano del senso comune, ciò che appunto potrebbe chiamarsi buon senso e che merita di essere sviluppato e reso unitario e coerente»[10]. Como se ve, reafirmando la importancia lingüística del asunto, se trata de un trabajo al interior mismo de las palabras: el buen sentido está latente en los usos populares, pero requiere ser trabajado y transformado en una concepción del mundo coherente. Esa es, al mismo tiempo, la tarea y la definición de la filosofía: «La filosofia è la critica e il superamento della religione e del senso comune e in tal senso coincide col "buon senso" che si contrappone al senso comune»[11].

Volveremos un poco más abajo sobre la concepción de la filosofía que está presente aquí, como modo de trabajo en torno del sentido común y, al mismo tiempo, como su superación o rebasamiento. Antes de eso, cabe insistir en la cuestión del sentido común como *territorio* de trabajo político-filosófico. Son varios los pasajes en los cuales Gramsci deja ver una reflexión en torno de la necesidad de no producir un divorcio entre la crítica y su objeto, afirmando que una posición filosófica exterior, que señale con desdén las carencias o insuficiencias del sentido común, está condenada a la impotencia política. Pero no es solo un problema estratégico, ligado con la eficacia de la crítica, sino, nuevamente, de la posibilidad de profundizar en una vía de la crítica que el propio sentido común contiene, aunque más no sea como potencia. A propósito de la revisión de revistas teóricas y de cultura general que Gramsci realiza en el Primo quaderno, alude a algunas que coloca en un nivel intermedio:

> «Questo tipo generale appartiene alla sfera del «buon senso» o «senso comune»: cerca di modificare l'opinione media di una certa società, criticando, suggerendo, correggendo, svecchiando, introducendo nuovi «luoghi comuni». Se sono ben scritte, con «verve», con un certo distacco, ma tuttavia con interesse per l'opinione media, esse possono avere grande diffusione ed esercitare una funzione importantissima. Non devono avere nessuna «mutria», né scientifica, né

[10] *QC* p. 1380
[11] *QC*, p. 1378.

moralisteggiante, non devono essere «filistee» e accademiche, insomma, né apparire fanatiche o soverchiamente partigiane: devono porsi nel campo stesso del «senso comune» distaccandosene quel tanto che permette il sorriso canzonatorio, ma non il disprezzo o la superiorità altezzosa»[12].

La primera cuestión importante para nosotros es el listado de verbos que utiliza Gramsci para explicar la intención de estas publicaciones de modificar la "opinión media" de la sociedad: criticar, sugerir, corregir, rejuvenecer, en suma, introducir nuevos "lugares comunes". Se entiende que la virtud está colocada en un proceder *inmanente* a aquella opinión media, a punto tal de que se trata de "rejuvenecerla", de ofrecerle nuevos elementos o "lugares comunes". Ese sería, precisamente, el secreto de su posibilidad de llevar efectivamente adelante transformaciones en el sentido común, lo cual se vería truncado en caso de adoptarse una actitud moralizante, académica o científica. El dilema para Gramsci pareciera ser *de grado:* ¿cuánto debe la crítica alejarse de su objeto para ser efectiva pero a la vez permanecer audible? Es preciso permanecer en el campo del "sentido común", pero al mismo tiempo operar una suerte de desajuste o distanciamiento, lo que aparece con el término italiano "distacco": aquel que permite "il sorriso canzonatorio, ma non il disprezzo o la superiorità altezzosa"[13]. Claro que aquí Gramsci no está hablando propiamente de la filosofía de la praxis como superación o rebasamiento del sentido común, pero volvemos a insistir con que pareciera que estamos frente a una diferencia de grado y no de esencia: la filosofía, veremos, implicará una forma de crítica más sistemática y coherente, pero ella misma se enfrenta también con el problema de los modos de distinción respecto de su objeto que le permitan criticarlo y al mismo tiempo no disociarse plenamente de él.

Permanecer y superar: rebasar. En el *Convegno* gramsciano de Firenze de 1977, Alfonso Iacono[14] exploraba la relación entre sentido común y filosofía a través de dos contrapuntos que Gramsci realiza en sus escritos carcelarios:

---

[12] *QC* 1, § 65, pp. 75-76

[13] A propósito de esta expresión, cabe el paralelismo con el tipo de sarcasmo que Gramsci atribuye a Marx, especialmente en *La Sagrada Familia*, en *QC* 1, §29 y luego en *QC* 26, §5. Allí distingue entre un sarcasmo "positivo", con el cual Marx se dirigiría hacia las "ilusiones populares" (la justicia, la igualdad, la fraternidad, etc.), para retener su sentimiento más íntimo y a la vez criticar su forma inmediata y revestida de dominación; y un sarcasmo "de derecha", escéptico y puramente destructivo, que ataca las formas pero sobre todo el contenido "humano" de dichas ilusiones.

[14] IACONO 1979.

con el *Saggio popolare* de Nikolai Bujarin, por un lado, y con *Il superamento del marxismo*, de Henri De Man, por el otro. El primero servía a Gramsci para discutir el problema de la relación entre clase, partido y líder en torno del problema del sentido común. Si para Bujarin la dirigencia provee, en el reconocimiento y crítica del enemigo, la garantía de unidad que resuelve los problemas de la heterogeneidad de tendencias internas a la clase, Gramsci pone el énfasis en la necesidad de trabajar una homogeneización al interior de la relación entre la clase y sus organizaciones políticas. Dicho de otro modo, con Bujarin es posible que el sentido común persista inmodificado, en su carácter subalterno pero bien "representado" por los líderes, mientras que en Gramsci la transformación del sentido común es un momento fundamental de la constitución de la clase como sujeto político. Del otro lado, De Man critica al marxismo y pretende darlo por superado haciendo del sentido común una ciencia, es decir, identificando teoría y sentido común. Gramsci acuerda con el énfasis del autor belga en la necesidad de aproximarse meditadamente al folclore y a las formas diversas de la vida popular, pero sostiene que si eso no se hace introduciendo un elemento crítico, que transforme y eleve esas formas, se produce un procedimiento conservador que termina por consagrarlas. Este doble contrapunto nos sirve especialmente para entender la preocupación de Gramsci por evitar al mismo tiempo la disociación respecto del sentido común – lo cual estaría encarnado por las tesis de Bujarin –, y la pura disolución de la iniciativa política en el sentido común tal cual éste se encuentra – esta sería la vía de De Man –. El sentido común es el territorio de la intervención política. En lo que sigue, nos preguntaremos por el tipo de intervención que Gramsci está sugiriendo.

3. *«Despertado por un oportuno alfilerazo»*

La superación del sentido común es una tarea filosófica. Esto es así teniendo en cuenta las dos grandes consideraciones que hemos trabajado hasta el momento, a saber: que el sentido común es un entramado heterogéneo, y que el trabajo político-filosófico se realiza en torno de esa materia pero con la precaución de no disociarse de ella. La heterogeneidad del sentido común *contiene* filosofía, lo cual puede plantearse al menos de dos modos. En primer lugar, el sentido común está, al menos parcialmente, constituido por restos de concepciones filosóficas que se van sedimentando, lo que prueba finalmente que ellas tuvieron una presencia y densidad

históricas, es decir, una existencia efectiva, más allá de constituir un conjunto de ideas:

> «Ogni corrente filosofica lascia una sedimentazione di «senso comune»: è questo il documento della sua effettualità storica. Il senso comune non è qualcosa di irrigidito e immobile, ma si trasforma continuamente, arricchendosi di nozioni scientifiche e opinioni filosofiche entrate nel costume»[15].

En segundo lugar, no existe, afirma Gramsci en el conocido apartado en torno de la espontaneidad y la dirección consciente, una diferencia *esencial* entre sentido común y filosofía, sino una de orden "cuantitativo" o de grado, lo cual significa que es posible una "reducción", o traducción, de una a otra. Volviendo a lo antes dicho, la razón de esta suerte de continuidad entre ambos registros se explica por el hecho de que los dos forman parte de la aproximación ideológica al mundo, el lenguaje es su materia común.

Al interior de esa materia común, la filosofía ofrece coherencia frente a la heterogeneidad y mixtura del sentido común. Esa coherencia no remite a ninguna forma abstracta de racionalidad, sino a la transformación de pasividad en actividad. Dicho de otro modo, y con una inspiración ciertamente marxiana, se trata de la apropiación *consciente* del mundo. Y es importante subrayar el carácter adjetivo de la palabra *consciente,* pues la apropiación del mundo -entendiendo por ello su producción y transformación- es algo que de hecho sucede. Cuando Gramsci habla del «uomo attivo di massa», señala que su operar es transformación e incluso, como tal, *conocimiento* del mundo. Sin embargo, funciona allí una suerte de conciencia desdoblada: «una implicita nel suo operare e che realmente lo unisce a tutti i suoi colaboratori nella trasformazione pratica della realtà e una superficialmente esplicita o verbale che ha ereditato del passato e ha accolto senza critica»[16]. Un lado activo y un lado pasivo de la consciencia, pero el problema radica en que, si esta escisión se reproduce y prolonga, tiende a la pasividad, pues el margen de comprensión de la propia acción se debilita. Allí interviene la filosofía, y con ella el rol de los intelectuales, como aquello que provee coherencia al sentido común, desarticulando la escisión entre los dos lados de la consciencia. Valga la redundancia, como una tarea vinculada fundamentalmente con la *autoconsciencia.* Claro que, tratándose de Gramsci, no hay tarea filosófica que no sea a la vez una tarea política, por eso el problema de fondo es el de la *hegemonía*, esto es, el de la constitución

[15] *QC* 24, § 4, p. 2271.
[16] *QC* 11, § 12, p. 1385.

de un sujeto político que solo pugnando por producirse a sí mismo tiende a superar la escisión entre teoría y práctica y, finalmente, a construir una concepción del mundo "coerente e unitaria". Es por esto que Gramsci considera el desarrollo del concepto de hegemonía como «un grande progresso filosofico oltre che politico-pratico», pues supone la unidad entre una política y una ética que trascienden el sentido común.

El problema de la hegemonía nos reenvía a un argumento que consideramos central en la exposición de Gramsci: el carácter no lineal ni espontáneo de la continuidad entre sentido común y filosofía. Es precisa una operación que de algún modo *interrumpa* al sentido común y lo transforme, elevándolo racionalmente a una concepción del mundo coherente y sistemática. Esa operación no es otra cosa que la intervención política. Gramsci se pregunta por las condiciones que hacen posible que se difundan, haciéndose populares, las nuevas concepciones del mundo. En lo que hace a los sectores subalternos, señala que el cambio es más difícil, y que cuando sucede nunca se da de manera pura, sino como combinación «più o meno eteroclita o bizzarra»[17]. Y que tiende a ser duradero: «L'essere stato convinto una volta in modo folgorante è la ragione permanente del permanere della convinzione, anche se essa non si sa più argomentare»[18]. Aquí nos interesa resaltar el término *fulgurante*, que pareciera abonar a una serie de elementos que Gramsci viene desarrollando en esta nota, esto es, la tesis de que, en el proceso de difusión de una concepción del mundo, el elemento racional es solo una de las partes, cuya eficacia depende de su capacidad para combinarse con algo del orden de la creencia o la fe (en el sentido laico que Gramsci le provee, como unidad entre una concepción del mundo y una norma conforme de conducta -finalmente, como sinónimo de "política"-). La posibilidad misma de que ese cambio suceda parece además precisar de una suerte de iluminación *fulgurante*.

A eso nos referimos con la necesidad de que el sentido común sea *interrumpido*, y el propio Gramsci afirma una y otra vez que finalmente esa posibilidad descansa en la política, es decir, en la lucha. Interrumpir el sentido común es interrumpir la *pasividad* de las masas, y eso solo es posible políticamente. Tanto es así que es justamente la ruptura con la dimensión tendencialmente conservadora del sentido común la que revela, retrospectivamente, la eficacia de una política: «il senso comune è grettamente misoneista e conservatore ed essere riusciti a farci penetrare una

[17] *Ivi,* p. 1390.
[18] *Ivi,* p. 1391.

verità nuova è prova che tale verità ha una bella forza di espansività e di evidenza»[19].

La «verità nuova» debe ofrecer evidentemente una forma de racionalidad y coherencia superadora del sentido común, pero poco logrará si no tiene la fuerza política de expandirse. Resuena aquí aquella formulación juvenil de Marx, que aseguraba que la teoría deviene una fuerza material cuando conquista las masas. Acaso la imagen más fuerte de la política como golpe que conmueve con su fuerza al sentido común y habilita la posibilidad de transformarlo, aparezca hacia el final de los *Cuadernos*, en un pasaje en el que Gramsci emprende su crítica del lorianismo y se pregunta por los modos de "sacudir" las fantasías de los presumidos autodidactas. Allí afirma: «il buon senso, svegliato di un opportuno colpo di spillo, quasi fulmineamente annienta gli effetti dell'oppio intelletuale»[20]. La intervención política bien podría definirse como un "alfilerazo", un golpe que sacude la pasividad, y produce así la posibilidad de constitución de una nueva concepción del mundo.

4. *¿«Ex novo»? Contra el espontaneísmo*

El sentido común tiende a ser conservador; podríamos afirmar que aquello que lo anima es una suerte de *inercia* que mantiene las tendencias reproductivas de la dominación, por debajo de las cuales late la capacidad política de los sectores subalternos de producir una concepción del mundo coherente que los eleve y aproxime a la gestión de su propio destino. Para cerrar estas notas, nos interesa simplemente insistir en el carácter *político* de la lectura gramsciana, entendiendo por eso un elogio de la *intervención*, lo cual implica también su reverso: una crítica del espontaneísmo. De hecho, señala Gramsci, la espontaneidad pura no existe, en todo caso revela la imposibilidad de ser documentada, de dejar una marca en la historia, y por eso está fundamentalmente asociada a las clases subalteras (cuya historia, nos recuerda el Quaderno 25, se nos aparece "disgregada y episódica", y no por la carencia de historiadores que la narren bien, sino porque solo la lucha política puede desplazarla de su carácter subalterno y, con ello, proveerle una continuidad). A propósito de la experiencia de los Consejos turineses, Gramsci explica que la *espontaneidad* era el modo en el cual los dirigentes se

[19] *QC* 11, § 13, p. 1400.
[20] *QC* 28, § 11, p. 2331.

referían a la potencia del proceso, y esta afirmación funcionaba como «elemento di unificazione in profondità, era più di tutto la negazione che si trattase di qualcosa di arbitrario»[21]. Con lo cual se produce una aparente paradoja, en virtud de la cual pareciera que es el elemento de intervención política el que produce, retrospectivamente, la imagen de la espontaneidad como potencia que le antecede.

Es en esta misma dirección que el sentido común no puede ser preservado en su espontaneidad, y sólo la intervención política es capaz no solamente de transformarlo en crítica, sino también de producir retrospectivamente los elementos que allí descansaban como posibilidad de ser desarrollados críticamente. Veíamos más arriba que Gramsci definía la tarea de la filosofía de la praxis no como la introducción *ex novo* de una ciencia en las vidas populares, sino como la potenciación crítica de una actividad ya existente. «*Ex novo*» pareciera ser una expresión que interesa especialmente a Gramsci para reflexionar en torno de lo que comienza "de nuevo", y su relación con aquello sobre lo cual se monta ese comienzo. En el caso que acabamos de mencionar, Gramsci se preocupa por subrayar que *no* hay una creación *ex novo* en la operación de la filosofía sobre el sentido común.

Sin embargo, bien podemos permitirnos una analogía con otro pasaje de los *Cuadernos* donde la misma expresión es utilizada, aunque bajo la forma de la afirmación. A propósito del Príncipe y la construcción de la voluntad nacional-popular, Gramsci afirma que el jacobinismo funciona como ejemplificación «di come si sia formata in concreto e abbia operato una volontà colletiva che almeno per alcuni aspetti fu creazione ex novo, originale»[22]. El *Príncipe*, recordemos, como «fantasía concreta» actúa sobre un «popolo disperso e porverizzato per suscitarne organizzarne la volontà colletiva»[23]. Ahora bien, al señalar que esa voluntad colectiva es nueva "al menos en algunos aspectos", Gramsci relativiza la plena novedad, y por eso los dos usos de la expresión son parangonables. La preocupación de fondo pareciera ser la de la relación entre la novedad, aquello que se produce, y los elementos que forman su materia. En la filosofía como en las tareas del Príncipe, el procedimiento es análogo: hay un privilegio del momento de la *unidad,* que reúne elementos dispersos, incoherentes, y produce *política* con ellos, señalando retrospectivamente la dimensión crítica de aquellos elementos. Decimos retrospectivamente porque el mismo procedimiento, en

[21] *QC* 3, § 48 p. 330.
[22] *QC* 13, § 1, p. 1559.
[23] *Ivi,* p. 1556.

ambos casos, deja ver que sin mediar la *interrupción* política que produce la unidad, los elementos que le anteceden tienden a la reproducción, es decir, a mantener intocada la dominación.

De este modo, el *ex novo* gramsciano revela una tensión, propia de la política, entre pasado y presente, o entre innovación y tradición. No hay política sin recuperar elementos del pasado, pero tampoco la hay sin transformarlos, sin producir una *novedad* con ellos. Así, sentido común y filosofía podrían pensarse como desniveles internos del entramado ideológico que permite la vida en común. Es la política la que permite el movimiento entre ellos, y en tal sentido, eso toma también en Gramsci el nombre de *traducción*. En la *traducción* (o *reducción*, como hemos citado más arriba) algo se transforma, y algo nuevo se produce. Sabemos, a partir de los fragmentos gramscianos en torno de la traducibilidad, que ésta nunca es perfecta, y por ende tampoco puede ser definitiva.

La traducibilidad es, entonces, otro modo de designar la densidad de la operación política gramsciana que parece orientar la relación entre sentido común y filosofía. Operación que trabaja sobre una compleja y heterogénea materia real proveyéndole una forma coherente y crítica, pero nunca desde fuera, sino a través de una suerte de proceso de traducción *permanente*. El juego de la traducción no termina, suponerle un cierre sería ceder a una tentación metafísica que aplane la riqueza de niveles de la vida en común. Pero es una exigencia de la crítica la persistencia en la necesidad de proveer, una y otra vez, un ejercicio de traducción orientado por la crítica de la dominación en sus más diversas formas.

Referencias bibliográficas

COSPITO, GIUSEPPE, 2016
El ritmo del pensamiento de Gramsci, Peña Lillo Continente, Buenos Aires.

FROSINI, FABIO, 2003
Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere, Carocci, Roma.
ID., 2014
Ideologia em Marx e em Gramsci, "Educação e Filosofia Uberlândia", 56, pp. 559-52.
ID., 2017
Historia, crisis y revolución en Gramsci, Conferencia dictada en las Jornadas "Incursiones gramscianas argentinas", Buenos Aires.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975
Quaderni del carcere, edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

IACONO, ALFONSO M., 1979
"Sul rapporto tra filosofia e senso comune in Gramsci: la critica a Bucharin e a De Man", in FERRI, F., A CURA DI, *Politica e storia in Gramsci*, Atti del Convegno internazionale di Studi gramsciani (Firenze, 9-11 dicembre 1977), vol. 2 (*Relazioni, interventi, comunicazioni*), Editori Riuniti – Istituto Gramsci, Roma, pp. 419-35.

Senso comune/buon senso

Giuseppe Cospito (Università di Pavia)

This article deals with Antonio Gramsci's reflection on the categories of "common sense" and "good sense", from the pre-prison writings onwards. If in the Gramscian journalistic articles these terms are employed in a loose way, in line with the early twentieth-century usages, a significant reflection can be retraced in the Prison Notebook. *On the background of the French and notably Italian discussion on the topic in 1930s, Gramsci develops in his carceral notes an original conception of "common sense" and "good sense", that illuminates also the notions of philosophy and folklore. The categories are problematicised already in Q 1 and receive a first, provisional sistematisation in 1930-1931. 1932 represents a turning point in the reflection in the categories: on the one hand, there is a reading of common sense (written without quotation marks) that describes the generic middle way between folklore and philosophy (neutral meaning); on the other hand, Gramsci isolates the more specific concepts of "good sense" (positive meaning) and "common sense" (negative meaning), where the quotation marks signal their specific semantic value. In this second meaning, "good sense" is pivotal to understand Gramsci's philosophy of praxis, as also later occurrences testify.*

Keywords: Common Sense; *Good Sense*; *Philosophy*; *Folklore*

1. *Prima dei Quaderni.*

Prima di affrontare il tema nei *Quaderni*, farò un breve cenno all'uso dei termini che ci interessano negli scritti di Gramsci precedenti la carcerazione e nella cultura italiana ed europea del tempo.

1.1 Gli scritti politici

Negli articoli giornalistici fin dal 1916 troviamo numerose occorrenze dei lemmi *buon senso* e *senso comune*. Non si tratta di accezioni particolarmente rilevanti in quanto non si distaccano sostanzialmente dall'uso corrente, che le considera sostanzialmente sinonime. Si possono ricondurre ad alcune tipologie che esemplifico citandone la prima occorrenza significativa, nell'ordine cronologico con cui compaiono negli scritti gramsciani:

a) connessa al comune sentire estetico-morale (intesi rispettivamente come buon gusto e senso del pudore), frequente nelle recensioni della rubrica *Teatri*: per esempio, di una commedia si dice che «è un'offesa al buon gusto e al senso comune»[1];

[1] A. GRAMSCI, *Paolo e Virginia* ("Avanti!", 23 gennaio 1916), in *CT*, p. 745.

b) vicina all'accezione invalsa nel lessico filosofico moderno da Descartes in avanti (*bon sense*, *common sense*), come quando Gramsci scrive che «la religione è un bisogno dello spirito. Gli uomini si sentono spesso così sperduti nella vastità del mondo, si sentono così spesso sballottati da forze che non conoscono, il complesso delle energie storiche così raffinato e sottile sfugge talmente al senso comune, che nei momenti supremi solo chi ha sostituito alla religione qualche altra forza morale riesce a salvarsi dallo sfacelo»[2];

c) contrapposta alle astrusità e ai tecnicismi degli pseudo-saperi scientifici, contro i quali si chiede «meno pseudo-scienza, e più senso comune, e soprattutto più affetto e sincerità»[3];

d) ancora più generica e corriva, come quando Gramsci invoca «parole che siano condite di buon senso»[4];

A partire dal 1917 si aggiunge alle precedenti (che continuano a ricorrere negli scritti gramsciani) un'ulteriore accezione:

e) spregiativa, riferita alla mentalità degli strati più arretrati e conservatori, contrapposta alla razionalità intellettuale: «Il senso comune, il balordissimo senso comune predica al solito che è meglio un uovo oggi che una gallina domani. E il senso comune è un terribile negriero degli spiriti. Tanto più quando per aver la gallina bisogna rompere il guscio dell'uovo»[5]. Questa accezione appare in qualche modo antitetica alle precedenti, e in particolare alla c), che peraltro compare ancora in numerose occasioni, a partire dall'esaltazione del «buon senso popolare» contrapposto alla mentalità del censore, «spappolata e infantilmente digiuna di ogni educazione realistica»[6]. In alcune circostanze, anticipando un procedimento che, come vedremo, diverrà sistematico nei *Quaderni*, Gramsci evidenzia questa accezione particolare dell'espressione ponendola tra virgolette, come quando ironizza sul «"buon senso" della borghesia "intelligente"»[7]; altre volte fa uso del

---

[2] ID., *Stregoneria* ("Avanti!", 4 marzo 1916), in *CT*, p. 174.

[3] ID., *Le inferriate della scienza* ("Avanti!", 17 giugno 1916), in *CT*, p. 380.

[4] ID., *Discorsi che corrono* ("Avanti!", 9 dicembre 1916), in *CT*, p. 633.

[5] ID., *Tre principii, tre ordini* ("La città futura", 11 febbraio 1917), ora in *S2*, p. 126; in *Analogie e metafore* ("Il Grido del Popolo", 15 settembre 1917), Gramsci parla di «buon senso filisteo» (*S2*, p. 465); in *Sassate in piccionaia* ("Il Grido del Popolo" 1° novembre 1917), di «critica del buon senso volgare» (*S2*, p. 617).

[6] ID., *Consapevolezza censoria* ("Il Grido del Popolo", 6 aprile 1918), in *CF*, pp. 796-97.

[7] ID., *La battaglia nella provincia di Torino. Dietro lo scenario del giolittismo* ("Avanti!", 7 novembre 1919), in *ON*, p. 284.

corsivo con il medesimo intento[8]. Gli scritti degli anni successivi non apportano innovazioni degne di nota, fatta salva la comparsa della formula «buon senso comune» nel significato deteriore appena descritto[9].

In tutti questi testi manca una riflessione esplicita sulla questione – e se ne ha la conferma in due lettere spedite dal carcere nel 1927, quando Gramsci non ha ancora iniziato a lavorare ai quaderni: il 19 marzo scrive infatti a Tania: «ho molta fiducia nel tuo buon senso e nella fondatezza dei tuoi giudizi»[10]; il 4 luglio parla a Berti di «scuola in senso comune»[11] (e usi analoghi si trovano ancora in lettere scritte tra la fine del 1932 e il 1933). Va tuttavia sottolineato con Fabio Frosini che «la pratica dell'interazione di filosofia e senso comune in quanto "politica di massa" […] affonda nel passato fino agli anni torinesi dell'"Ordine Nuovo" e prima»[12], come lo stesso Gramsci rivendicherà nel Quaderno 3, § 48[13].

1.2 Il dibattito sul senso comune in Italia e all'estero

Per comprendere la peculiarità della trattazione dei concetti di senso comune e buon senso da parte di Gramsci è indispensabile tener conto del fatto che questi gli giungono carichi di una serie di significati diversi assunti nel corso della storia del pensiero, soprattutto filosofico, a partire dall'antichità. Per ovvie ragioni di spazio, in questa sede mi limiterò a ricordare l'origine greca dell'espressione nella locuzione *koiné aisthesis*, sensazione comune, con cui Aristotele designa l'atto percettivo che fonde in unità i dati dei diversi organi di senso, e la sua traduzione latina, *communis consensus*, con la quale per esempio Cicerone intende l'insieme delle nozioni e delle credenze su cui esiste un implicito accordo da parte di tutti gli uomini. Da qui, attraverso la tradizione medievale e umanistica, il concetto era giunto all'età moderna, conoscendo un'importante ripresa nel corso del Settecento: da una parte autori come Giambattista Vico avevano accentuato il carattere etico-politico del senso comune, inteso come sistema di

[8] ID., *Il proletariato inglese* ("L'Ordine Nuovo", 7 gennaio 1921), in *SF*, p. 27.
[9] ID., *«Il fantoccio» di O. Cantoni-Gibertini* ("Avanti!", 4 agosto 1920), in *ON*, p. 851.
[10] *LC*, p. 57.
[11] *Ivi*, p. 93.
[12] FROSINI 2003, p. 170.
[13] Qui e nel seguito, per ragioni di comodità e chiarezza, cito i quaderni secondo l'edizione Gerratana del 1975, anche se il loro ordinamento non corrisponde del tutto a quello dell'Edizione Nazionale in via di completamento. Per la cronologia mi rifaccio invece a quella di Gianni Francioni, riportata in appendice a COSPITO 2016.

convinzioni condiviso da una determinata comunità; dall'altra pensatori come Thomas Reid avevano contrapposto l'istinto originario con cui la mente umana riconosce intuitivamente i principi fondamentali della conoscenza e dell'agire morale all'esito scettico del pensiero moderno (Berkeley, Hume). Inteso ancora da Kant come un sentimento condiviso che rende possibile la fondazione dei giudizi di gusto, il senso comune era stato ridotto dagli idealisti a coscienza ordinaria, contrapposta alla ragione filosofica. Ed è proprio in chiave anti-idealistica che si era assistito, a partire dalla fine dell'Ottocento, a una nuova ripresa del concetto da parte delle filosofie pragmatiste (James, Peirce, Dewey), spiritualiste (Bergson) e neotomiste (Gilson, Maritain), ma anche da quella che verrà detta filosofia analitica (Moore, Wittgenstein).

È già stato osservato che, «intorno al '30, quando Gramsci inizia a stendere le sue note, è in atto in Italia, ma non solo e principalmente in Italia, una nuova fase del dibattito intorno alla nozione di senso comune, al rapporto tra filosofia e senso comune», stimolata anche dal fatto che «nel '29 Febvre e Bloch iniziavano la pubblicazione delle *Annales*. E uno dei loro proponimenti era proprio la conoscenza delle forme della coscienza popolare nei suoi rapporti con la cultura dominante»[14]. Anche se Gramsci non cita mai i due storici francesi né abbiamo prova che ne conoscesse gli scritti, l'impostazione che intende dare alla *Storia della classe dominante e storia delle classi subalterne* (titolo del Quaderno 3, § 14, che inaugura la riflessione sul tema, destinata a proseguire con diversi appunti miscellanei, una parte dei quali ripresa nel Quaderno 25, *Ai margini della storia (Storia dei gruppi sociali subalterni)*[15], non appare poi così lontana dalla loro. Gramsci inoltre possiede in carcere e cita in più occasioni un'opera importante del terzo principale esponente della scuola delle *Annales*, lo storico belga Henri Pirenne, *Les villes du Moyen Age. Essai d'histoire économique et sociale*, pubblicata nel 1927[16]. Un ulteriore elemento di oggettiva vicinanza tra le rispettive impostazioni storiografiche è costituito da una serie di fonti comuni, da *La Révolution française* di Albert Mathiez alle *Origines de l'esprit bourgeois en France* di Bernard Groethuysen. Sarà infine lo stesso Gramsci a ricordare, nel Quaderno 8, § 173, come «nella cultura filosofica francese esistono trattazioni sul "senso comune" più che in altre culture: ciò è dovuto al carattere "popolare-

[14] SOBRERO 1979, pp. 623 e 627.

[15] Cfr. in proposito LIGUORI 2016.

[16] Cfr. Quaderno 5, §§ 68 e 123; vedi anche Quaderno 8, § 212, dove Pirenne è ricordato tra gli storici che sono stati in qualche modo influenzati dal materialismo storico.

nazionale" della cultura francese, cioè al fatto che gli intellettuali tendono, più che altrove, per determinate condizioni storiche, ad avvicinarsi al popolo per guidarlo ideologicamente e tenerlo legato al gruppo dirigente. Si potrà trovare quindi nella letteratura francese molto materiale sul senso comune utilizzabile: anzi l'atteggiamento della cultura filosofica francese verso il "senso comune" può offrire un modello di costruzione culturale egemonica»[17].

Ma Gramsci è soprattutto al corrente del dibattito italiano sulla questione, inaugurato da un saggio di Croce su *Filosofia come vita morale e vita morale come filosofia*, pubblicato sulla «Critica» nel 1928 (non lo cita espressamente, ma sappiamo che spoglia sistematicamente la rivista crociana)[18]. Croce vi sosteneva la necessità «di abbandonare la tradizionale distinzione di pensiero ordinario e pensiero straordinario», cioè senso comune e filosofia, poiché «ogni pensiero è sempre ordinario e sempre legato all'esperienza»; la distinzione tra le due forme non sarebbe «logica, ma solo psicologica», dal momento che solo il filosofo sente la necessità di superare le incoerenze e le contraddizioni, anche se «nessun uomo è del tutto non filosofo e nessun filosofo è del tutto perfetto come tale», per cui possono essere detti filosofi anche coloro che non lo sono professionalmente, perfino «modesti uomini», «popolani e contadini»[19]. Gli altri punti di riferimento fondamentali per Gramsci sono: un intervento del 1930 di Mario Missiroli su *Religione e filosofia* in cui si contrappone «alla logica del professore di filosofia», e in particolare del «seguace dell'idealismo assoluto, il *senso comune* degli scolari e il buon senso degli insegnanti delle altre materie», i quali tendono «a dar ragione al teologo piuttosto che al filosofo», dal momento che «l'umanità è ancora tutta quanta aristotelica e la comune opinione segue ancora quel dualismo, che è proprio del realismo

[17] Gramsci menziona a titolo d'esempio alcune opere del filosofo idealista francese Léon Brunschvicg: *Les étapes de la philosophie mathématique*, *L'expérience humaine et la causalité physique*, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, *La connaissance de soi*, *Introduction à la vie de l'esprit*, riportando un giudizio di Henri Gouhier secondo il quale, per «Brunschvicg: "Il n'y a qu'un seul et même mouvement de spiritualisation, qu'il s'agisse de mathématiques, de physique, de biologie, de philosophie et de morale; c'est l'effort par lequel l'esprit se débarrasse du sens commun et de sa métaphysique spontanée qui pose un monde de choses sensibles réelles et l'homme au milieu de ce monde"».

[18] FROSINI 2003, p. 171 n. 7.

[19] CROCE 1928, pp. 77-79.

greco cristiano» tra soggetto e oggetto[20]; e un articolo di Giovanni Gentile del 1931 su *La concezione umanistica del mondo*, che esordisce definendo la filosofia «come un grande sforzo compiuto dal pensiero riflesso per conquistare la certezza critica delle verità del senso comune e della coscienza ingenua»[21]. Gramsci infine viene a conoscenza del libro di Santino Caramella, *Il senso comune. Teoria e pratica*», di cui annota gli estremi bibliografici nel Quaderno 15, § 65, del giugno-luglio 1933, e che richiede a Tania nella lettera del 23 agosto successivo; il libro è conservato nel Fondo Gramsci e presenta i contrassegni carcerari, per cui deve essere arrivato a Turi prima del trasferimento del prigioniero nella clinica di Formia, avvenuto nel novembre. Non può avere influenzato le considerazioni gramsciane sull'argomento, che sono quasi tutte precedenti, ma è sintomatico di un clima culturale senza il quale queste non si comprendono. Caramella entra infatti nella discussione sopra delineata, cercando di ritagliarsi una posizione in qualche modo autonoma (e intermedia) rispetto a Croce e Gentile, e sostenendo innanzitutto che il senso comune «non è da confondere, notoriamente, con il buon senso... perché il "buon senso", sinonimo di ragione (tanto per Cartesio che ne fa "la cosa meglio distribuita del mondo", quanto per il Manzoni che lo rappresenta nascosto "per paura del senso comune") è rivendicato naturalmente a sé dalla filosofia»[22]. Questa, a sua volta, «si presenta... come critica del senso comune, o della coscienza ingenua, o del realismo e utilitarismo volgare: ma con ciò stesso mostra di voler confermare che il senso comune sia una forma mentale, precritica sì e prefilosofica, ma in qualche modo propria della natura umana»[23].

---

[20] MISSIROLI 1930; traggo le citazioni dal Quaderno 7, § 1 (corsivo di Gramsci), trascritto in seconda stesura nel Quaderno 10.II, § 41. Il saggio in questione è ricordato anche nel Quaderno 8, § 217.

[21] GENTILE 1931; traggo le citazioni dal Quaderno 8, § 175 (ripreso nel Quaderno 11, § 13), dove Gramsci critica aspramente la «rozzezza incondita del pensiero gentiliano, derivato "ingenuamente" da alcune affermazioni del Croce sul modo di pensare del popolo come riprova di determinate posizione filosofiche».

[22] CARAMELLA 1933, p. 3.

[23] *Ivi*, p. 4; e cfr. p. 45: «Quella filosofia stessa che si è formata criticando il senso comune... aspira poi a diventare per l'appunto verità di senso comune»). Del resto, sempre secondo Caramella, «l'opposizione stessa tra filosofia e senso comune non esiste, d'ordinario, nella storia della filosofia prima del secolo XVIII» (p. 5). Se si escludono gli scettici antichi e rinascimentali i primi filosofi moderni a criticare il senso comune sono stati non a caso gli idealisti Leibniz e Berkeley, rispetto ai quali «il Reid e il Dugald Stewart non fanno altro, in sostanza, che categorizzare il frutto

2. *Gli scritti del carcere*[24]

Nei *Quaderni* i lemmi *senso comune* e *buon senso* presentano un andamento estremamente complesso, che cercherò di ricostruire seguendone l'evoluzione nel corso della riflessione carceraria e l'intreccio di relazioni che vengono a costituire con la "costellazione" dell'ideologia. Come ha scritto Frosini, infatti,

> «the notions of folklore, common sense and philosophy are thus relative to one another: that is, they can be defined only in their reciprocal relations, on a vertical axis (reproducing social stratification) that goes from the maximum of disruption and incoherence – but also diffusiveness – of popular religion, to the minimum of disruption and incoherence – but also of diffusiveness – of professional philosophies… Standing between these two extremes, common sense represents a sort of evanescent threshold in permanent transformation: "it changes constantly"»[25].

Sono oltre 70 le annotazioni in cui Gramsci affronta più o meno espressamente la questione, equamente suddivise tra testi di prima, seconda e unica stesura, che coprono l'intero arco della riflessione carceraria, dal programma del Quaderno 1 (8 febbraio 1929) al Quaderno 28, § 11 (probabilmente dei primi mesi del '35). La distribuzione delle occorrenze non si presenta tuttavia uniforme nel tempo: se ne trovano un paio prima del febbraio 1930, una decina da lì alla fine dell'anno, ancora due isolate nei primi dieci mesi del '31, quasi 40 tra la fine del '31 e quella del '32, una dozzina nel '33 e le restanti nel 1934-35 (quasi esclusivamente seconde stesure di testi precedenti, ma talvolta con aggiunte degne di attenzione). Del tutto assenti soltanto nel Quaderno 2 (che peraltro è un quaderno di spoglio, l'unico «miscellaneo» in senso stretto, in quanto definito tale da Gramsci) e negli «speciali» 12, 18-22, 25-26 e 29, tali occorrenze tendono a

---

più anticategorico delle speculazione settecentesca, e cioè il sentimento» (p. 7). Sul nesso filosofia-senso comune sono infine interessanti le citazioni di alcune "degnità" di Vico (p. 39).

[24] Le pagine che seguono riprendono, in forma modificata e in parte ampliata, considerazioni da me svolte in COSPITO 2011, pp. 247-65; ho tenuto costantemente presente anche LIGUORI 2006, pp. 69-88.

[25] FROSINI 2013, pp. 173-74 (la citazione gramsciana è tratta dal Quaderno 1, § 65, che esamineremo di qui a poco).

concentrarsi, per cui il Quaderno 8 da solo ne contiene circa un quinto. Nel complesso ne risulta quindi un andamento piuttosto simile a quello di molti altri concetti dei *Quaderni*: un avvio lento e incerto, una prima "esplosione" nel 1930, una pausa nel '31, una forte (in questo caso, fortissima) ripresa nel '32, un lavoro ancora assiduo nel '33, e quindi il riordino del materiale già raccolto, con l'introduzione di poche (ma proprio per questo significative) varianti.

2.1 Posizione del problema (1929-30)

Analogamente alla quasi totalità dei concetti dei *Quaderni*, anche quello di *senso comune* si trova a essere impiegato alcune volte prima di essere definito, come gli altri, nel febbraio-marzo 1930. «Il "senso comune"» è menzionato infatti, con un esplicito rimando al «concetto di folklore» (unico esempio di collegamento in questa lista), nell'elenco di «Argomenti principali» datato 8 febbraio 1929 che apre il Quaderno 1, e che a sua volta rappresenta una delle possibili articolazioni dello studio dello «spirito popolare creativo» cui Gramsci progettava di dedicarsi fin dalla già citata lettera a Tatiana del 19 marzo 1927.

Nel § 16 dello stesso quaderno (del luglio-ottobre), Gramsci osserva che le «cartoline del pubblico» della «Domenica del Corriere», «sono uno dei documenti più tipici del senso comune popolare italiano»; mentre nel § 43 (febbraio-marzo 1930) sostiene che «la capacità dell'intellettuale... è una "specialità", non è un dato del "senso comune"». Da tali indicazioni si può dedurre che, in questa primissima fase della riflessione carceraria, il termine *senso comune* esprime in qualche modo l'«opinione media»[26], decisamente opposta a quella «colta» e più vicina a quella propria del «folclore»[27], con

[26] Infatti, nel Quaderno 1, § 17, le «"Cartoline del Pubblico" della "Domenica del Corriere"» sono definite «un modello della lingua parlata dalla media degli italiani», contrapposta alla «lingua letteraria o artistica»; ma, come più volte ripetuto da Gramsci, nel «linguaggio è contenuta una determinata concezione del mondo» (Quaderno 11, § 12, ma cfr. anche i §§ 46-49 del medesimo quaderno – raccolti sotto il titolo *Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici* –, oltre ai Quaderni 5, § 131; 10, II, § 44 ecc.).

[27] Che nell'Italia di quegli anni la cultura media non si ponesse alla metà esatta tra quella alta e le tradizioni popolari è testimoniato tra l'altro dal fatto che, come osserva più avanti Gramsci, «il significato di classe media muta da un paese all'altro e dà luogo spesso a equivoci molto curiosi»; nel nostro paese, a differenza che in quelli più avanzati (Inghilterra e Francia), «mancando il concetto e la cosa "classe

un'accezione prevalentemente negativa già incontrata negli scritti precedenti la carcerazione; non è ancora utilizzata la nozione di «buon senso».

Un passo avanti e insieme una prima definizione della questione si ritrovano nel § 65 (febbraio-marzo 1930):

«*Riviste tipo*[28]: "Osservatore" del Gozzi... "Frusta letteraria" del Baretti... "Lacerba" di Papini.... Questo tipo generale appartiene alla sfera del "buon senso" o "senso comune": cerca di modificare l'opinione media di una certa società, criticando, suggerendo, svecchiando, introducendo nuovi "luoghi comuni"».

Queste pubblicazioni «devono porsi nel campo stesso del "senso comune" distaccandosene quel tanto che permette il sorriso canzonatorio, ma non il disprezzo o la superiorità altezzosa». Fin qui l'unica novità apportata rispetto alle note precedenti è l'introduzione dell'espressione *buon senso*, peraltro nella funzione esclusivamente sinonimica rispetto a *senso comune* d'uso corrente all'epoca[29]. In effetti, la maggioranza degli studiosi che hanno affrontato l'argomento, ritiene che nei *Quaderni* vi sia una «differenza tra senso comune e "buon senso": quest'ultimo è inteso da Gramsci come l'atteggiamento positivo, che a livello ancora immediato fa da spia e da elemento critico rispetto alle cristallizzazioni e dogmatizzazioni del senso comune. Con esso si indica la presenza di un nucleo sano, interno al senso

---

alta", nell'uso corrente e politico, almeno, l'espressione classe media venne naturalmente a significare "piccola e media borghesia", e, negativamente, non popolo nel senso "non operai e contadini", quindi anche "intellettuali"; per molti anzi classe media indica proprio i ceti intellettuali, gli uomini di cultura (in senso lato, quindi anche gli insegnanti (ma specialmente i professionisti)» (Quaderno 5, § 119, ricopiato senza sostanziali varianti nel Quaderno 26, *Argomenti di cultura 2°*, § 8). Solo con il successivo allargamento della nozione di «senso comune», per cui ne esiste anche uno proprio delle classi colte, esso potrà dirsi un *quid medium* tra folklore e filosofia.

[28] Il corsivo indica il titolo del paragrafo; si noti come in tutte e tre le annotazioni finora citate la riflessione di Gramsci sul senso comune prenda spunto da una riflessione sulle pubblicazioni periodiche, peraltro la sua prima fonte d'informazione in carcere.

[29] Nell'edizione del 1929 del *Dizionario della lingua italiana* del Tommaseo (TOMMASEO 1929, vol. V, p. 729), a una citazione dal Padre Cesari – «Egli non è altro che un po' di buon senso, che mi sembra avere acquistato leggendo que' dabben vecchi» – segue questa spiegazione: «onde *Senso comune*, dicesi della Facoltà per la quale gli uomini giudicano ragionevolmente delle cose».

comune»[30]. Altri invece hanno sostenuto che il Nostro «non considera la nozione di "buon senso", o meglio la assimila a senso comune. In realtà in Gramsci su questo punto vi sono alcune incertezze, buon senso è inteso a volte come aspetto del senso comune, a volte come senso comune rinnovato»[31]. Quello che ci proponiamo di mostrare è che non si tratta di oscillazioni continue e incoerenti, bensì di un'evoluzione, per quanto non sempre lineare, che giunge fino a una "sistemazione" che si verifica all'inizio del 1932; cercheremo quindi di documentare prima le tappe intermedie che precedono e preparano questa "svolta" gramsciana, e poi le conseguenze sul successivo lavoro di trascrizione dei testi di prima stesura nei quaderni «speciali», nonché sulla contemporanea stesura dei nuovi testi. Su questo, come su qualunque altro aspetto dei *Quaderni*, infatti, «una battaglia di citazioni sarebbe fuorviante, perché schematica e non sintetica e dialettica; occorre invece una indagine complessiva sui testi, all'interno della riflessione rigorosa ed aperta di Gramsci»[32].

Nel prosieguo del § 65 del Quaderno 1, Gramsci precisa inoltre che

> «ogni strato sociale ha il suo "senso comune" che è in fondo la concezione della vita e la morale più diffusa. Ogni corrente filosofica lascia una sedimentazione di "senso comune": è questo il documento della sua effettualità storica. Il senso comune non è qualcosa di irrigidito e immobile, ma si trasforma continuamente, arricchendosi di nozioni scientifiche e opinioni filosofiche entrate nel costume[33]. Il "senso comune" è il folklore della "filosofia" e sta di mezzo tra il "folklore" vero e proprio (cioè come inteso) e la filosofia, la scienza, l'economia degli scienziati. Il "senso comune" crea il futuro folklore, cioè una fase più o meno irrigidita di un certo tempo e luogo. (Occorrerebbe fissare bene questi concetti, ripensandoli a fondo)».

---

[30] CARPINETI 1979, p. 338; per parte sua CERRONI 1977, p. 139, individua una «scala problematica» *senso comune - buon senso - filosofia critica*, mentre RAGAZZINI 1976, pp. 188 sg., parla decisamente di «contraddittorietà tra visione del mondo proclamata a parole e visione del mondo implicita nel comportamento, tra senso comune e buon senso».

[31] SOBRERO 1979, p. 642.

[32] RAGAZZINI 1976, p. 188 sg.

[33] È in questo senso che la famosa affermazione gramsciana secondo cui «ogni uomo... è un filosofo» (Quaderno 4, § 51, ma cfr. *passim*) non è in contraddizione con il riconoscimento dell'esistenza di una categoria specializzata di «filosofi di professione».

2.2 Prima sistemazione (1930-1931)

Il «senso comune» o «buon senso» appare dunque adesso qualcosa di molto più ampio e mutevole, che non è ancora «filosofia» ma non è più «folklore», e si differenzia a seconda delle classi sociali di cui è espressione. All'interno di tale accezione allargata e, in un certo senso, avalutativa, è tuttavia possibile identificarne una tendenzialmente svalutativa, che avvicina il *senso comune* o *buon senso* all'«opinione volgare», e una, in qualche modo antitetica, di concezione diffusa nelle classi superiori, direttamente derivata dalla cultura "alta" e come tale da estendersi a quelle inferiori per elevarle intellettualmente. I tre valori semantici così identificati – il primo intermedio tra folklore e filosofia, il secondo più vicino al folklore e il terzo alla filosofia – ritornano in misura pressoché identica nelle note successive, per circa un anno, talvolta addirittura convivendo all'interno della medesima annotazione. Schematizzando (con tutti i rischi che operazioni di questo tipo comportano) abbiamo:

Accezione "neutra" [=]: Quaderno 1, § 79 (febbraio-marzo 1930): «per comandare non basta il semplice buon senso: questo, se mai, è frutto di profondo sapere e di lungo esercizio». Quaderno 3, § 48 (giugno-luglio): «l'esperienza quotidiana illuminata dal "senso comune" cioè dalla concezione tradizionale popolare del mondo» non può trovarsi in contraddizione con «la teoria moderna», cioè il materialismo storico: «tra di essi c'è differenza "quantitativa", di grado, non di qualità: deve essere possibile un passaggio dagli uni all'altra e viceversa. (Ricordare che E. Kant ci teneva a che le sue teorie filosofiche fossero d'accordo col senso comune; la stessa posizione si verifica col Croce: ricordare l'affermazione del Marx nella *Sacra famiglia* che le formule della politica francese della Rivoluzione si riducono ai principii della filosofia classica tedesca)»[34]. Come già ricordato, in questa nota Gramsci affronta il tema spontaneità-direzione con esplicito riferimento all'esperienza ordinovista. Quaderno 4, § 62 (novembre): sono riportate alcune «sentenze tradizionali rispondenti al senso comune delle

[34] Secondo CIRESE 1976, p. 113, in questa nota ci sarebbe «una sostanziale equivalenza e intercambiabilità tra il *folklore*... e il *senso comune*» [-]. Appare improbabile tuttavia pensare che Gramsci intendesse il materialismo storico "traducibile" in quello che per lui è «un agglomerato indigesto di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia» (Quaderno 27, § 1), in quanto «la traducibilità presuppone... una espressione concettuale "fondamentalmente" identica, anche se il linguaggio è storicamente diverso» (Quaderno 11, § 47).

masse di uomini», tratte da Senofonte e Pietro Colletta. Quaderno 7, § 1 (coevo): «il Croce civetta continuamente col "senso comune" e col "buon senso" popolare (bisognerà raccogliere tutti i brani di Croce sui rapporti tra filosofia e "senso comune")».

Accezione "positiva" [+]: Quaderno 4, § 18 (tra il maggio e l'agosto 1930): l'affermazione di Engels che «l'arte di operare coi concetti non è alcunché di innato... ma è un lavoro tecnico del pensiero», contiene un aspetto che «non è "peregrino", cioè era diventato di senso comune già prima di Engels» (A conferma dell'estrema polisemicità del concetto qui analizzato, soprattutto in questo periodo, segnaliamo che, nella stessa nota, Gramsci auspica altresì che «la tecnica del pensiero... correggerà le storture del senso comune [-]», cioè «della filosofia dell'uomo della strada [=]».). Quaderno 5, § 39 (ottobre-novembre): Gramsci ritiene di poter confutare lo «scetticismo» con «l'obbiezione di senso comune» secondo la quale, per essere coerente, «lo scettico non dovrebbe far altro che vivere come un vegetale, senza intrigarsi negli affari della vita comune»[35]. Quaderno 6, § 78 (marzo 1931): «la quistione storica» riguardo alla data d'inizio del movimento risorgimentale «è turbata da interferenze sentimentali e da pregiudizi di ogni genere. È già difficile far capire al senso comune che un'Italia come quella che si è formata nel 70 non era mai esistita prima e non poteva esistere: il senso comune è portato a credere che ciò che esiste oggi sia sempre esistito, e che l'Italia sia sempre esistita come nazione unitaria, ma sia stata soffocata da forze esterne, ecc.»[36].

Accezione "negativa" [-]: Quaderno 3, § 47 (giugno-luglio 1930): «gli intellettuali socialisti e i positivisti della scuola lombrosiana... cadevano in una stessa forma di "moralismo" astratto... che in concreto coincideva con la morale del "popolo", del "senso comune"». Quaderno 4, § 41 (ottobre): quanto all'obbiettività del reale, «per il senso comune la quistione non esiste neppure: ma da che cosa è data questa certezza del senso comune?

[35] In questo caso il senso comune non solo è più vicino alla filosofia di quanto lo sia al folklore, ma è addirittura superiore alla tendenze deteriori della stessa filosofia (nel passo citato, «lo scetticismo è collegato col materialismo volgare e col positivismo»), in quanto immune dalle sue «astruserie» e «metafisicherie» e come tale più adatto a scoprirle e metterle in ridicolo.

[36] Non sorprenda l'attribuzione a questa accezione di «senso comune» della valenza [+]: pur essendo da Gramsci criticata, in quanto di impaccio allo sviluppo di una più matura analisi storiografica dell'argomento, si tratta pur sempre dell'opinione diffusa presso gli studiosi e non certo presso il popolino (condizione necessaria per l'attribuzione della qualifica [-]), per il quale la questione non si pone neppure.

Essenzialmente dalla religione»[37]; infatti, esso «afferma l'oggettività del reale in quanto questa oggettività è stata creata da Dio»: «per il senso comune è "vero" che la terra è ferma e il sole con tutto il firmamento le gira intorno, ecc.». Perciò «il materialismo storico accetta questo punto di vista [l'obbiettività del reale], non quello che pure è uguale materialmente, del senso comune». "Programma" del Quaderno 8 (novembre-dicembre): «Folclore e senso comune». Quaderno 6, § 26 (dicembre): «l'importanza di Pirandello» consiste nell'aver «cercato di introdurre nella cultura popolare la "dialettica" della filosofia moderna, in opposizione al modo aristotelico-cattolico di concepire l'oggettività del reale», sia pure «sotto veste romantica, di lotta paradossale contro il senso comune e il buon senso»[38]. Quaderno 7, § 29 (febbraio 1931): «il pensare dialetticamente va contro il volgare senso comune che ha la logica formale come espressione ed è dogmatico e avido di certezze perentorie». Per questo, il torto di Bucharin consiste nel fatto che «egli realmente capitola dinanzi al senso comune e al pensiero volgare.... L'ambiente ineducato e rozzo ha dominato l'educatore, il senso comune volgare si è imposto alla scienza e non viceversa»[39].

2.3 "Svolta" (1932)

A questo gruppo di note fa seguito, per buona parte del 1931, una fase piuttosto lunga in cui i concetti di *senso comune* e *buon senso* non compaiono più; tale fase si inquadra in un più generale rallentamento del lavoro carcerario in mesi nei quali il prigioniero va incontro a un grave peggioramento delle sue condizioni di salute. Si ripresentano infatti solo nel

---

[37] Secondo LA ROCCA 1981, p. 148, «è proprio nella riflessione sul senso comune che va individuata la chiave giusta per aprire il dibattito sull'intera questione religiosa in Gramsci». Viceversa, l'identificazione di un elemento nuovo – la religione, appunto – tra quelli costitutivi il senso comune, rappresenta un indubbio progresso rispetto alla riflessione precedente.

[38] Su Gramsci lettore di Pirandello cfr. STIPCEVIC 1968, pp. 89-145; PROST 1999.

[39] È interessante osservare la consonanza tra questo aspetto della critica di Gramsci al *Manuale* – ripresa nel Quaderno 11, § 23: «nel *Saggio* manca una trattazione qualsiasi della dialettica […] che, da dottrina della conoscenza e sostanza midollare della storiografia e della scienza della politica, viene degradata a una sottospecie di logica formale, a una scolastica elementare» – e le osservazioni su Bucharin contenute nel "Testamento" di Lenin (e, più un generale, LENIN, 1967), il quale scrive che «le sue [di Bucharin] concezioni teoriche si possono considerare pienamente marxiste con le più grandi riserve, perché in lui fa capolino la scolastica e non ha mai imparato la dialettica».

novembre, nel Quaderno 8, nel quale nasce anche la rubrica *Senso comune* (che sarà ancora presente nei sottotitoli di note contrassegnate *Introduzione allo studio della filosofia* nel Quaderno 10.II, §§ 44 e 48, e nel Quaderno 17, § 18).

Nei §§ 173 e 175, peraltro, ritornano ancora insieme le tre accezioni sopra distinte. Nel § 173 il senso comune è prima definito come «filosofia dei non filosofi, cioè la concezione del mondo assorbita *acriticamente* dai vari ambienti sociali in cui si sviluppa l'individualità morale dell'uomo medio [=]»; poi come «concezione del mondo disgregata, incoerente, inconseguente, conforme al carattere delle moltitudini di cui esso è la filosofia. [-] Quando nella storia si elabora un gruppo sociale omogeneo, si elabora anche, contro il senso comune, una filosofia "omogenea", cioè sistematica». Seguono alcune osservazioni sul rapporto tra Bucharin e il senso comune e tra questo e la religione, simili a quelle precedentemente citate e che perciò tralasciamo. È invece opportuno segnalare come Gramsci stesso si accorga che «il "senso comune" è stato trattato in due modi: 1°) è stato messo alla base della filosofia [+] ; 2°) è stato criticato dal punto di vista di un'altra filosofia [-]; ma in realtà, nell'un caso e nell'altro, il risultato fu di superare un determinato "senso comune" per crearne un altro più aderente alla concezione del mondo del gruppo dirigente [=]». Viene quindi criticato l'«atteggiamento del Croce verso il "senso comune"», e in particolare il suo «compiacersi perché determinate proposizioni filosofiche sono condivise dal senso comune»: questo è infatti «un aggregato incomposto di concezioni filosofiche e vi si può trovare tutto ciò che si vuole [-]». Chiude il paragrafo una citazione da H. Gouhier sulla ineludibilità, ai fini di una «spiritualisation», de «l'effort par lequel l'esprit se débarasse du sens commun et de sa métaphysique spontanée [=]».

Dello stesso tenore le osservazioni del § 175: l'affermazione di Gentile secondo cui «la filosofia si potrebbe definire come un grande sforzo compiuto dal pensiero riflesso per conquistare la certezza critica delle verità del senso comune [=]», è criticata come «un altro esempio della rozzezza incondita del pensiero gentiliano, derivato "ingenuamente" da alcune affermazioni del Croce». Gramsci cita quindi il celebre «epigramma del Giusti: "Il buon senso, che un dì fu caposcuola [+], – or nelle nostre scuole è morto affatto – La scienza sua figliola – l'uccise per veder com'era fatto"; bisogna vedere se non era necessario che la scienza uccidesse il "buon senso" tradizionale [-], per creare un nuovo "buon senso" [+]». A questo punto non si può non ribadire che non esiste «un "solo senso comune" eterno e immutabile. "Senso comune" si dice in vari modi [=]; per es. contro

le astruserie, le macchinosità, le oscurità dell'esposizione scientifica, cioè come "stile" ecc. [+]». Infine, è sottolineata la necessità – già implicita, a dire di Gramsci, in Marx – «di nuove credenze popolari, cioè di un nuovo "senso comune" e quindi di una nuova cultura ossia di una nuova filosofia [=]».

Poco dopo, nel Quaderno 6, § 207 (gennaio 1932), si ritorna però a parlare di «strati più arretrati e "isolati" del popolo», cui «corrisponde un determinato folclore e un determinato "senso comune" [-]»: si fa dunque sempre più urgente l'esigenza di distinguere in qualche modo accezioni così differenti, che evidentemente Gramsci finora non aveva tematizzato, visto che anche nelle traduzioni marxiane eseguite nel Quaderno 7 nel corso del 1931 rende l'originale tedesco *des* bon sens*, des gesunden Menschenverstandes*, con «del senso comune», anziché con «del buon senso, del sano senso comune»[40]. Lo spunto gli è fornito da una pagina dei *Promessi sposi*; infatti, nel Quaderno 8, § 19 (gennaio-febbraio 1932) leggiamo:

> «*Senso comune*. Il Manzoni fa distinzione tra *senso comune* e *buon senso*.... Parlando del fatto che c'era pur qualcuno che non credeva agli untori ma non poteva sostenere la sua opinione contro l'opinione volgare diffusa, aggiunge: "Si vede che... il buon senso c'era; ma se ne stava nascosto, per paura del senso comune"»[41].

I corsivi (a parte il primo, che denota, al solito, il titolo del paragrafo) servono evidentemente per segnalare come le espressioni «senso comune» e «buon senso» acquistino un valore diverso rispetto alle analoghe che precedono e al loro uso corrente: in particolare, non sono più sinonime. In seguito Gramsci porrà spesso tra virgolette i due termini quando possiedono tale funzione specifica e autonoma. È inoltre significativo come, anche in questo caso, Gramsci utilizzi come fonte di ispirazione – come fa più spesso con Croce – un autore dal quale è estremamente lontano dal punto di vista ideologico e nei confronti dei quali altrove non lesina aspre critiche[42].

---

[40] Cfr. *QT*, p. 805 e nota 211; l'espressione è contenuta nel celebre brano della *Sacra Famiglia* sul materialismo francese.

[41] A questo proposito Valentino Gerratana, *QC*, pp. 2780-2781, ipotizza o una citazione indiretta, o una rilettura del «testo manzoniano, posseduto forse da altri detenuti», in quanto non presente tra i libri del Fondo Gramsci. Propendiamo per quest'ultima ipotesi, per via delle diverse altre citazioni da questo testo sparse nei *Quaderni*. Il richiamo all'opposizione manzoniana tra senso comune e buon senso si trova anche nel volume di Caramella citato in precedenza che tuttavia, come già detto, non può essere la fonte di questa e di altre annotazioni gramsciane precedenti la seconda metà del 1933.

[42] Per un primo orientamento cfr. MEZZINA 2009, *ad voc.*

La distinzione viene subito adottata a partire dai coevi §§ 28 e 29 dello stesso quaderno: nel primo Gramsci constata che, il fatto che

«nel linguaggio comune "teorico" è adoperato in senso deteriore, come "dottrinario", e meglio ancora come "astrattista" […] non è avvenuto a caso. Si tratta di una reazione del senso comune contro certe degenerazioni culturali, ecc., ma il "senso comune" è stato a sua volta il filisteizzatore, il mummificatore.... Il "buon senso" ha reagito, il "senso comune" ha imbalsamato la reazione».

Sembra anzi che si delineino qui non due, ma tre formule, adoperate per indicare, ciascuna, uno solo dei significati più volte distinti: una più ampia di *senso comune* (scritto senza virgolette) per denotare la generica via di mezzo tra folklore e filosofia [=] che, laddove la differenziazione non è necessaria, viene talora alternato o sostituito con *buon senso* (sempre senza virgolette); all'interno di questa vasta categoria, Gramsci trova spesso utile evidenziare i concetti più precisi di *«buon senso»* [+] e *«senso comune»* [-], ponendoli per lo più tra virgolette per segnalare la particolare forza semantica di cui intende caricarli. Questa nuova "sistemazione" opera immediatamente, fin dal successivo § 29:

«*Buon senso e senso comune*. I rappresentanti del "buon senso" sono "l'uomo della strada", il "francese medio" diventato "l'uomo medio", "monsieur Tout-le-monde". Nella commedia borghese sono specialmente da ricercare i rappresentanti del buon senso».

Siamo evidentemente di fronte a un'accezione allargata [=] del termine, tanto più che nel titolo viene inteso come sinonimo di *senso comune*. Il fatto che una delle tre occorrenze di *buon senso* sia posta tra virgolette può essere spiegato come una svista, forse dovuta a una sorta di "attrazione" da parte di tutte le altre espressioni virgolettate nel breve testo citato[43].

[43] È tuttavia opportuno ribadire come simili considerazioni non sono da intendersi in senso assoluto, ma si propongono solo di indicare, all'interno dei *Quaderni*, alcune linee di tendenza destinate a trovare sempre eccezioni, talvolta spiegabili in modo plausibile (come riteniamo di aver fatto nel caso appena visto), talaltra imputabili al fatto che «Gramsci – per la destinazione personale e per il carattere contratto della sua scrittura – usa nei *Quaderni* una serie numerosa di vocaboli chiave, che vengono a costituire una nomenclatura tipica, una sorta di codice interno... al punto che alcuni termini chiave vengono usati come sigle di promemoria, rimandi e connessioni». Questo spiega come in alcuni concetti, «man mano che vengono definiti o ridefiniti o che, comunque, diventano bagaglio gramsciano, le virgolette

Allo stesso modo Gramsci si comporta in diverse altre note del Quaderno 8 scritte nel febbraio-marzo 1932, a partire dal § 204, in cui si propone di indicare gli «elementi preliminari» indispensabili alla «compilazione di una introduzione o avviamento allo studio della filosofia» (che troverà effettiva realizzazione nel Quaderno 11). Essi sono: 1) la ridefinizione della filosofia come attività che spontaneamente coinvolge tutti gli uomini, in quanto partecipanti di una «concezione del mondo» cioè di un «linguaggio»; 2) la definizione del rapporto fra i «tre ordini intellettuali» rappresentati da religione, senso comune e filosofia, in cui quest'ultima si presenta come «la critica della religione e del senso comune»; 3) il rapporto tra scienza e religione-senso comune; 4) il concreto funzionamento di ogni filosofia nel rapporto (polemico) con le altre e nella sua dinamica di diffusione; 5) l'importanza della «sistemazione della propria concezione del mondo»; 6) il passaggio dalla trascendenza, all'immanenza e allo storicismo assoluto nella «storia della filosofia»; 7) il rapporto tra filosofia e politica, tra filosofia e ideologia. La filosofia è dunque ridefinita in termini di linguaggio, e in quanto tale viene a occupare lo stesso spazio dell'ideologia e del senso comune, inteso come un relitto di filosofie passate che, in quanto tale, contiene un qualche (vago) riferimento alle filosofie attuali. La novità che si registra al proposito nel Quaderno 8, sta in una più stretta saldatura funzionale tra i due livelli, nel senso che ogni filosofia è "attuale", cioè reale, in quanto interviene criticamente sul senso comune, riorganizzandolo in base ai rapporti egemonici del presente. Il quadro che ne risulta è un insieme o intreccio di rapporti attivi e passivi di natura ideologico-linguistica, rapporti che assumono di volta in volta la forma e la funzione di senso comune (il livello più disgregato dell'ideologia-linguaggio) o di filosofia (la forma-funzione più coerente e quindi attiva ed efficace). La filosofia è pertanto sempre un intervento (in ultima istanza un intervento politico) sul senso comune, volto a rendere questo funzionale all'esercizio di una determinata egemonia. A tal fine occorre innanzitutto

> «dimostrare che tutti gli uomini sono filosofi, definendo i limiti e i caratteri di questa filosofia ("spontanea") di "tutto il mondo", cioè il senso comune [=] e la religione […]. Religione, senso comune [=], filosofia. Trovare la connessione tra questi tre ordini intellettuali. Vedere come neanche religione e senso comune [=]

---

scompaiono», anche se «talvolta le virgolette ritornano» (RAGAZZINI 1976, pp. 282 sg.; e cfr. p. 17 su quella che lo studioso definisce con un pizzico d'ironia «filologia delle virgolette», da me discussa in COSPITO 2015.

coincidono, ma la religione sia un elemento del disgregato senso comune [=]. Non esiste un solo "senso comune" [=][44], ma anch'esso è un prodotto e un divenire storico. La filosofia è la critica della religione e del senso comune [=] e il loro superamento: in tal senso la filosofia coincide col "buon senso"[+]. […] Scienza e religione – senso comune [=]».

Nel § 211 si precisa che «la filosofia di un'epoca non è nessuna filosofia individuale o di gruppo: è l'insieme di tutte le filosofie individuali e di gruppo + le opinioni scientifiche + la religione + il senso comune [=]».

Nel § 213.III Gramsci ritorna espressamente su

«*Filosofia e senso comune o buon senso* [=]. Forse è utile distinguere "praticamente" la filosofia dal senso comune [=] [...]: filosofia significa più specialmente una concezione del mondo con caratteri individuali spiccati, senso comune è la concezione del mondo diffusa in un'epoca storica nella massa popolare [=]. Si vuole modificare il senso comune [=], creare un "nuovo senso comune"[+]»[45].

Nel § 215 si legge che la credenza nell'obbiettività del reale è oramai diventata un «dato del "senso comune" [-], anche quando il sentimento religioso è spento o addormentato[46]. Ecco allora che fondarsi su questa esperienza del senso comune [=][47] per distruggere col ridicolo le teorie dell'idealismo, ha un significato piuttosto "reazionario", di ritorno implicito al sentimento religioso»[48]. Questo perché, come spiegato nel § 217, «la

[44] In questo caso le virgolette sembrano svolgere la loro consueta funzione di evidenziare ciò di cui si sta parlando, senza riferirsi alla codificazione delineata sopra: si confronti per esempio il già citato Quaderno 1, § 65, in cui, volta per volta, esse sono apposte a «folclore», «senso comune» e «filosofia», a seconda di quale dei tre termini sia definito con l'ausilio degli altri due, che quindi non sono virgolettati.

[45] In questo caso il termine appare dunque sinonimo di «*buon senso*» [+].

[46] L'accezione [-] di «senso comune» si spiega qui in relazione a quanto da Gramsci affermato nel Quaderno 4, § 43 sulla differenza tra il punto di vista marxista relativamente all'obbiettività del reale e quello popolare, pure formalmente identico, in quanto quest'ultimo deriva in ultima analisi dalla religione.

[47] In realtà in questo caso l'espressione «esperienza del senso comune», pare alludere all'uso più specificamente filosofico del termine (già presente negli scritti di Gramsci precedenti la carcerazione, in quella che abbiamo definito accezione b)), estraneo ai tre qui considerati (che possono anche essere visti come tre "gradi" di una stessa "qualità"). Ciò che comunque qui importa è che questa accezione non è certo equivalente al precedente «*senso comune*» [-] derivato dalla religione.

[48] Un esempio simile di «critica del "senso comune"» all'idealismo è ricordato nel § 217: «Tolstoj racconta che si faceva venire il capogiro, voltandosi improvvisamente

concezione soggettivistica», vale a dire l'idealismo, «ha servito per superare la trascendenza da una parte e il "senso comune" [-] dall'altra».

È per questo che, nel § 220 Gramsci può sostenere che «una filosofia della prassi non può presentarsi inizialmente che... come critica del "senso comune" [-] (dopo essersi basata sul senso comune [=] per mostrare che "tutti sono filosofi")». Infatti la filosofia «può considerarsi come le "punte" di progresso del "senso comune" [=][49], per lo meno del senso comune [=] degli strati più colti della società.... Il rapporto tra filosofia "superiore" e senso comune [=] è assicurato dalla politica».

Analoghe esemplificazioni si potrebbero trarre dai testi dei mesi successivi[50], tra i quali per brevità ci limitiamo a segnalare il § 225 (aprile 1932): «una ragione della diffusione di determinate opinioni crociane è data dal presentarsi l'attività del Croce» come «"integratrice" del buon senso [=]». Nella pressoché immediata ristesura di questa nota nel Quaderno 10.I, § 4 alla frase appena citata corrisponde un lungo periodo, nel quale la filosofia crociana è prima detta autoconcepirsi «come espressione del senso comune», poi «del comune buon senso», e infine identificarsi con «l'atteggiamento che... aveva sempre mostrato il senso comune»[=], a conferma del fatto che, quando non sono evidenziate dalle virgolette, le due espressioni continuano a essere per Gramsci sostanzialmente sinonimiche[51].

---

per osservare se ci fosse stato un momento del "nulla" prima che il suo "spirito" avesse "creato" la realtà».

[49] In questo caso le virgolette rappresentano una svista (corretta, come vedremo, in sede di seconda stesura) dovuta probabilmente a un fenomeno di "attrazione" da parte di quelle che caratterizzano cinque espressioni nelle righe immediatamente precedenti e ben diciotto in quelle che seguono.

[50] Cfr. in particolare Quaderni 8, § 151 (aprile 1932); 9, § 13, e 10, I, § 7 (aprile-maggio); 9, § 55 (giugno): in quest'ultimo testo, il termine «*buon senso*» è riportato tra virgolette come nella citazione da Alfredo Oriani dalla quale è tratto.

[51] Come spesso accade in questi casi, un elemento di mediazione tra le due stesure è costituito da una lettera a Tania (del 25 aprile 1932), in cui Gramsci scrive: «mi pare che la più grande qualità di Croce sia sempre stata questa: di far circolare non pedantescamente la sua concezione del mondo in tutta una serie di brevi scritti nei quali la filosofia si presenta immediatamente e viene assorbita come buon senso e senso comune» (*LC*, p. 567). Analoghe considerazioni valgono per il Quaderno 10.II, §§ 31, 33, 35 e 37, in cui la filosofia crociana viene indifferentemente avvicinata al senso comune e/o al buon senso [=]. Nello stesso gruppo di note, stese tra il giugno e l'agosto del '32, è possibile inserire anche il § 40, ancora

2.4 Nuove stesure e riscritture (1932-1935)

Ma, per verificare come questa "svolta" concettuale dei *Quaderni* si rifletta nelle seconde stesure, sono particolarmente significativi i testi contenuti nel Quaderno 11, in cui, come scrive Frosini, «il nesso filosofia-senso comune […] è appunto l'idea centrale»[52]. Si vedano in particolare i §§ 12 e 13, che raccolgono brani sia antecedenti sia seguenti il momento in cui l'abbiamo collocata (gennaio-febbraio 1932), aggiungendo intere frasi alle prime stesure, come spesso accade nella fase iniziale del lavoro agli «speciali» (le note in questione risalgono alla metà del '32). Il § 12 si apre con l'ampia rielaborazione del Quaderno 8, § 204, in cui tra l'altro Gramsci dice che la «filosofia spontanea» è contenuta, «nel senso comune e nel buon senso», e non nel solo «senso comune», come avveniva nella prima stesura, confermando l'identificazione tra i concetti intesi in senso lato [=]. D'altra parte, «la filosofia intesa come la critica e il superamento della religione e del senso comune [=] […] coincide col "buon senso"» [+], che ora per Gramsci si contrappone in modo esplicito al «senso comune» [-]. Poco più avanti, in un passo aggiunto *ex novo*, precisa che «è questo il nucleo sano del senso comune [=], ciò che appunto potrebbe chiamarsi buon senso [+][53] e che merita di essere sviluppato e reso unitario e coerente». Nessuna variazione di rilievo viene invece apportata nella ristesura dei già citati §§ 213 e 220 del Quaderno 8[54], cui fa seguito la considerazione che «ogni movimento culturale tende a sostituire il senso comune e le vecchie concezioni del mondo in generale», intese quindi nel senso più largo possibile [=]. La filosofia della praxis come riformulazione critica del senso comune acquisisce così una fisionomia concreta.

In stridente contrasto con questo modo di procedere si trova il § 13 del Quaderno 11, che raccoglie due testi antecedenti la "sistemazione" dei primi del 1932, i già menzionati §§ 173 e 175 del Quaderno 8 (del novembre dell'anno prima), riproponendone immutate le varie accezioni di *senso comune* e *buon senso*, nelle quali l'evidenziazione dei termini con le virgolette non

---

dedicato all'esistenza oggettiva della realtà esterna, che presenta nuovamente l'accezione più ampia [=] di *senso comune*.

[52] FROSINI 2003, p. 168.

[53] In questo caso le virgolette sono evidentemente sostituite dall'espressione «potrebbe chiamarsi».

[54] Unica ma significativa eccezione, l'eliminazione delle virgolette che già nella nota 49 avevamo attribuito a una svista da parte di Gramsci.

rivestiva ancora il significato sopra descritto; e l'indifferenziazione permane anche nei lunghi brani aggiunti nella seconda stesura. Questo comportamento apparentemente contraddittorio corrisponde in pieno all'atteggiamento generalmente tenuto da Gramsci nel trascrivere le vecchie note nei quaderni «speciali»: quando sono lontane dalla concezione raggiunta in quel momento (come in questo caso, essendo anteriori alla "codificazione" della nuova terminologia), egli rinuncia a introdurvi le novità alle quali è pervenuto nel frattempo, operando una ricopiatura spesso meccanica. È vero che questa volta la modifica, solo formale, non avrebbe comportato grosse difficoltà, ma occorre tener presente che l'interesse di Gramsci, ormai fissata (e appena ribadita, nel Quaderno 11, § 12, immediatamente precedente il testo qui in questione) la differenza tra le varie accezioni di *buon senso* e *senso comune*, è ora rivolto a criticare l'atteggiamento mostrato da Bucharin, Croce e Gentile (presso i quali tale distinzione non è presente) verso questi concetti intesi in senso lato, come dimostrano le ampie e interessanti integrazioni teoriche nei confronti dei testi A, che qui siamo costretti a trascurare per concentrarci sul problema specifico.

Considerazioni analoghe si potrebbero riproporre per i molti altri testi del Quaderno 11 che riprendono, in generale senza varianti significative, quelli da noi già citati[55]; è interessante invece notare come nel § 59 (febbraio-maggio 1933), uno dei pochissimi di nuova stesura[56], la codificazione delineata in precedenza e più volte disattesa in quei testi che riprendono in seconda stesura note anteriori a questa, ritorna a funzionare. Qui infatti Gramsci scrive che, quando

> «una volontà razionale, non arbitraria, che si realizza in quanto corrisponde a necessità obbiettive storiche, […] viene accolta dal gran numero... diventa una cultura, un "buon senso" [+], una concezione del mondo […]. Pare che solo la filosofia della prassi abbia fatto fare un passo avanti al pensiero... in quanto lo assume come concezione del mondo, come "buon senso" [+] diffuso nel gran

[55] Ci riferiamo in particolare ai §§ 16 (prima stesura: Quaderno 8, § 211), 17 (Quaderno 8, §§ 215 e 217); 22 (Quaderno 7, § 29), 37 (Quaderno 4, § 37), 44 (Quaderno 4, § 18) e 56 (Quaderno 8, § 19). Nel § 21, invece, con innovazione rispetto alla prima stesura (Quaderno 7, § 5), in cui l'argomento non è trattato, Gramsci parla delle «teorie più arbitrarie e bizzarre che tendevano a mettere d'accordo la Bibbia e Aristotele con le osservazioni sperimentali del buon senso», inteso qui come sinonimo di «senso comune» nell'accezione tecnica filosofica.

[56] Dei 71 paragrafi di cui è composto il Quaderno 11, solo sette sono infatti in stesura unica.

numero (e tale diffusione non sarebbe appunto pensabile senza la razionalità o storicità) e diffuso in modo tale da convertirsi in norma attiva di condotta».

Un andamento del tutto simile a quelli del Quaderno 11 presentano i testi (di nuova e seconda stesura) del Quaderno 10.II[57], così come le stesure uniche dei Quaderni 14, 15 e 17[58] confrontate con le riscritture dei Quaderni 13, 16 e 24[59], sulle quali perciò non ci soffermiamo, per evitare di ripetere osservazioni già formulate.

Vanno invece considerati alcuni testi di stesura unica o di seconda stesura in cui si trovano nuove accezioni di "senso comune", con valenze per lo più positive (Quaderno 13, §§ 18 e 20), insieme ad altre negative (Quaderno 15, § 13 sul senso comune legato «alla passività delle grandi masse popolari»; Quaderno 16, § 9, «al più crudo e banale materialismo»; Quaderno 24, § 3, deve essere superato per giungere a «un pensiero coerente e sistematico»; Quaderno 17, § 22, il pragmatismo americano come tentativo di creare una «"filosofia popolare" superiore al senso comune». In altri ritorna invece la nozione tecnico-filosofica di «senso comune» (Quaderni 14, § 48; 15, § 4; 17, § 18; e 28, § 11: su «il buon senso, svegliato da un opportuno colpo di spillo, quasi fulmineamente annienta gli effetti dell'oppio intellettuale»).

---

[57] Mentre infatti il § 41.I riproduce immutato il testo del Quaderno 7, § 1 (ma con l'aggiunta significativa evidenziata nella dispensa), le stesure uniche dei §§ 44 e 48.I si possono ricondurre al nostro schema: nel primo Gramsci scrive che «linguaggio significa anche cultura e filosofia (sia pure nel grado di senso comune [=]) e pertanto il fatto "linguaggio" è in realtà una molteplicità di fatti più organicamente coerenti e coordinati»; nel secondo si identificano «*Senso comune e buon senso* [=]» (è il titolo del punto I del paragrafo). Se è vero che nel testo le due espressioni compaiono fra virgolette, è da ritenere che l'uso di queste dipenda dal «suole chiamarsi» che le precede, a differenza di quanto avviene nel prosieguo della nota, in cui si alternano regolarmente *senso comune* [=] e «*senso comune*» [-]. Sorvoliamo sul successivo § 57, in cui si parla di «senso comune della parola», e sull'analogo uso debole dell'espressione nel Quaderno 14, § 55.

[58] Cfr. in particolare Quaderni 14, §§ 34 e 42; 15, §§ 13, 42 e 65; 17, § 21.

[59] Ci riferiamo ai Quaderni 13, §§ 20 (prima stesura: Quaderno 4, § 8) e 39 (Quaderno 1, § 79); 16, §§ 9 (4, § 3), § 12 (8, § 51), 21 (1, §§ 122 e 153) e § 27 (9, § 13); 24, *Giornalismo*, §§ 3 (1, § 43) e § 4 (1, § 65). Si tenga conto anche del fatto che le varianti apportate alle prime stesure tendono a diminuire, dal punto di vista quantitativo e qualitativo, col passare del tempo, sia per le peggiorate condizioni di salute di Gramsci, sia perché le sue residue energie creative sono dedicate alla compilazione di nuovi appunti.

Un'attenzione particolare meritano infine due tra le ultime occorrenze dei concetti esaminati, che pare confermare ulteriormente l'ipotesi interpretativa finora seguita: nel § 1 del Quaderno 27 (probabilmente scritto nei primi mesi del 1935), in cui Gramsci inizia – e ben presto interrompe – a raccogliere le sue *Osservazioni sul "Folclore"*, si trova una significativa aggiunta al testo originario (Quaderno 1, § 89), volta a sottolineare «lo stretto rapporto tra folclore e "senso comune" [-] che è il folclore filosofico». Infine, nel Quaderno 28, § 1, con innovazione rispetto alla prima stesura, Gramsci parla di un articolo che «si presta a diventare "libro di testo negativo" per una scuola di logica formale e di buon senso scientifico» [=].

3. *Conclusioni*

Giunto al termine di questa ricostruzione diacronica dell'uso delle espressioni *senso comune* e *buon senso* in scritti che coprono un arco temporale di quasi vent'anni, mi sembra di poter concludere che queste conoscono un'evoluzione tutt'altro che lineare che può essere ricondotta da una parte alla crescente consapevolezza, da parte di Gramsci, del coevo dibattito teorico, italiano e internazionale, intorno ad esse, e dall'altra agli sviluppi interni dello stesso pensiero gramsciano, con particolare riferimento alla galassia concettuale dell'ideologia, finendo per occupare una posizione intermedia quanto instabile in un *continuum* che va dalle macerie del folklore alle vette della filosofia. Ne consegue una stratificazione di significati delle due espressioni, non sempre perfettamente congruenti, che possono essere rettamente intese soltanto con uno studio attento – filologico e filosofico – dei contesti nei quali si trovano.

Riferimenti bibliografici

CARAMELLA, SANTINO, 1933
Senso comune. Teoria e pratica, Laterza, Bari.

CARPINETI, LUIGI, 1979
"Il concetto di senso comune in Gramsci", in FERRI, F., A CURA DI, *Politica e storia in Gramsci*, Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani (Firenze, 9-11 dicembre 1977), vol. 2 (*Relazioni, interventi, comunicazioni*), Editori Riuniti – Istituto Gramsci, Roma, pp. 336-42.

CERRONI, UMBERTO, 1977
"Universalità + politica", in FERRI, F., A CURA DI, *Politica e storia in Gramsci*, Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani (Firenze, 9-11 dicembre 1977), vol. 1 (*Relazioni a stampa*), Editori Riuniti – Istituto Gramsci, Roma, pp. 127-60.

CIRESE, ALBERTO M., 1976,
Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci, Einaudi, Torino.

COSPITO, GIUSEPPE, 2011
Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei Quaderni del carcere *di Gramsci*, Bibliopolis, Napoli.
ID., 2015
Le "cautele" nella scrittura carceraria di Gramsci, "International Gramsci Journal" 4, pp. 28-42.
ID., 2016
L'Edizione nazionale dei Quaderni del carcere, "Laboratoire italien" 18.
[http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/1049; ultima consultazione: 26 giugno 2018].

CROCE, BENEDETTO, 1928
Filosofia come vita morale e vita morale come filosofia, "La Critica" 2, pp. 77-82.

FROSINI, FABIO, 2003
Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere, Carocci, Roma.
ID., 2013
"Why does religion matter to politics? Truth and ideology in a Gramscian approach", in ZENE, C., ED. BY, *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B. R. Ambedkar. Itineraries of Dalits and Subalterns*, Routledge, London, pp. 173-84.

GRAMSCI, ANTONIO, 1966
Socialismo e fascismo. L'ordine nuovo (1921-1922), Einaudi, Torino.
ID., 1975
Quaderni del carcere, edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.
ID., 1980
Cronache torinesi (1913-1917), a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino.
ID., 1982
La città futura (1917-1918), a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino.
ID., 1987
L'ordine nuovo (1919-1920), a cura di V. Gerratana e A. A. Santucci, Einaudi, Torino.
ID., 1996
Lettere dal carcere, a cura di A. A. Santucci, Sellerio, Palermo.
ID., 2007
Quaderni del carcere, edizione critica diretta da G. Francioni, 1. *Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, a cura di G. Cospito e G. Francioni, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma.
ID., 2015
Scritti (1910-1926), vol. 2 (*1917*), a cura di L. Rapone, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma.

GENTILE, GIOVANNI, 1931
La concezione umanistica del mondo, "Nuova Antologia", 1421, pp. 307-17.

LA ROCCA, TOMMASO, 1981
Gramsci e la religione, Queriniana, Brescia.

LENIN, VLADIMIR I., 1967
Annotazioni di Lenin al libro di Bucharin sull'economia del periodo di transizione, "Critica marxista" 4-5, pp. 271-26.

LIGUORI, GUIDO, 2006
Sentieri gramsciani, Carocci, Roma.
ID., 2016
Subalterno e subalterni nei Quaderni del carcere, "International Gramsci Journal" 1, pp. 89-125. [http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss1/24/; ultima consultazione: 29 maggio 2018]
MEZZINA, DOMENICO, 2009
"Manzoni, Alessandro", in LIGUORI, G. – VOZA, P., A CURA DI, *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci Roma [Disponibile anche online: http://dizionario.gramsciproject.org/; ultima consultazione: 19 giugno 2018].

MISSIROLI, MARIO, 1930
Calendario. Religione e filosofia, "L'Italia Letteraria", 12, pp. 1-2.

PROST, ANTONIO, 1999,
"Gramsci e il teatro", in VACCA, G., A CURA DI, *Gramsci e il Novecento*, Carocci, Roma, vol. 2, pp. 171-77.

RAGAZZINI, DARIO, 1976
Società industriale e formazione umana nel pensiero di Gramsci, Editori Riuniti, Roma.

SOBRERO, ALBERTO M., 1979
"Culture subalterne e nuova cultura in Labriola e in Gramsci", in FERRI, F., A CURA DI, *Politica e storia in Gramsci*, Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani (Firenze, 9-11 dicembre 1977), vol. 2 (*Relazioni, interventi, comunicazioni*), Editori Riuniti – Istituto Gramsci, Roma, pp. 623-47.

STIPCEVIC, NIKSA, 1968
Gramsci e i problemi letterari, Mursia, Milano.

TOMMASEO, NICCOLÒ, 1929
Dizionario della lingua italiana, Utet, Torino.

Dalla traduzione alla traducibilità: uno strumento di emancipazione teorica[1]

Romain Descendre – Jean-Claude Zancarini (École Normale Supérieure de Lyon)

In this essay we set off on the quest for "translation-translatability" leitmotiv, remembering that Gramsci was "a revolutionary, a historicist" and, at the same time, a student with a solid background in glottology at the University of Turin. A first starting point, long before the prison years, is the debate on Esperanto, in which Gramsci took part in January 1918. Parallel to this, as from 1919, revolutionary political action came more and more to be presented as a form of translation. At the theoretical level, the thought of Labriola was one of the other important sources for the centrality of the idea of translation in Gramsci. Gramsci's account consideration is also based on certain texts of Marx's (the Theses on Feuerbach *and the* Holy Family*), and was developed in a particularly thoroughgoing way in October and November 1930. 1932 was the year of the further and last detailed development of the notion. In the end, translatability appears as the instrument that allows one to think the unity of theory and practice that, for Gramsci, belongs typically to the thought of Marx and which is the foundation of the superiority of the philosophy of praxis over any other philosophy.*

Keywords: Antonio Gramsci, translation, traducibility, Antonio Labriola, marxism.

1. *"Abbasso l'esperanto!"*

Una delle conquiste maggiori della ricerca condotta in questi ultimi anni è quella di aver confermato il ruolo essenziale che riveste la nozione di traducibilità nel pensiero di Gramsci: una nozione che ha finito per designare, nei *Quaderni del carcere*, a partire dal 1932, quello che il materialismo storico, conosciuto come "filosofia della praxis", ha di più specifico[2]. Ma quella che certi autori, come Fabio Frosini, non esitano a designare, con argomenti forti, come una "teoria della traducibilità"[3], è il frutto di un percorso che combina costantemente la pratica politica e l'elaborazione teorica, una riflessione sulla lingua e sul materialismo storico, ed è questo percorso, con la sua posta in gioco lungi dal risultare astratta in questi tempi irragionevoli, che noi intendiamo ricostruire qui, perlomeno a

[1] Traduzione di Francesca Antonini.

[2] Si deve parlare di "conferma" più che di affermazione poiché, a nostra conoscenza, il primo ad aver insistito su questo punto fu André Tosel già trentacinque anni fa (TOSEL 1981, ripreso in TOSEL 1984). In seguito, vd. soprattutto KANOUSSI 2000, FROSINI 2003a, BOOTHMAN 2004a, (ripreso in BOOTHMAN 2004b), BARATTA 2007, IZZO 2008 (ripreso in IZZO 2009), FROSINI 2010, LACORTE 2010, LACORTE 2012.

[3] FROSINI 2003a.

grandi tratti. Noi seguiremo dunque gli usi dei termini "traduzione" e "traducibilità" dagli scritti politici del periodo militante sino alle *Lettere* e ai *Quaderni del carcere*, tenendo da conto le pionieristiche e fruttuose indicazioni di Gianni Francioni sull'utilità di una lettura diacronica dei *Quaderni del carcere*[4], e secondo il nostro proprio approccio ai testi (la "filologia politica"), che tende a mettere in rapporto gli usi linguistici e la «qualità dei tempi» (espressione di cui si serve Machiavelli per denominare una congiuntura politico-militare), e, infine, avendo sempre in mente una formulazione propria di Gramsci stesso, da lui ideata pensando a Marx: «La ricerca del leit-motiv, del ritmo del pensiero in isviluppo, deve essere più importante delle singole affermazioni casuali e degli aforismi staccati»[5]. È dunque dalla ricerca del *Leitmotiv* traduzione-traducibilità che siamo partiti. E l'abbiamo fatto non dimenticando che Gramsci è stato «un rivoluzionario, uno storicista»[6] e, al tempo stesso, un acuto studioso di linguistica storica all'Università di Torino.

Un punto di partenza che è lontano dall'essere aneddotico è fornito da un dibattito a cui Gramsci partecipa e che lo conduce a mettere in evidenza i legami da lui stesso stabiliti fra le sue posizioni politiche e un pensiero linguistico che insiste sul carattere storicamente determinato del linguaggio. Questo dibattito verte sull'esperanto e si svolge nel gennaio del 1918 sulle colonne dell'"Avanti!" nel quadro della discussione sulla creazione di un istituto di cultura socialista. Gramsci ha ventisei anni, scrive sui giornali socialisti "Avanti!" e "Il grido del popolo" dal 1915. Ha, di fatto, messo da parte la tesi di laurea che aveva intenzione di scrivere applicando alla linguistica i principi del marxismo per consacrarsi al giornalismo militante. Il 24 gennaio 1918, un lettore di nome Vezio Cassinelli, che si presenta come un «semplice operaio», propone che l'esperanto debba essere insegnato in questo istituto di cultura socialista, così che lavoratori di tutte le lingue possano comprendersi reciprocamente. Gramsci risponde in questi termini:

> «La lingua internazionale è uno sproposito, scientificamente. Le lingue sono organismi molto complessi e sfumati, che non possono essere suscitate artificialmente […] Ci pare che i socialisti farebbero opera più meritoria e di più utile efficacia, se gettando tra i ferravecchi l'ideale impossibile, antistorico [...] della

[4] Indicazioni formulate per la prima volta nel pionieristico FRANCIONI 1984. La messa a punto più recente di queste indicazioni si può ritrovare in FRANCIONI 2016.
[5] *QC* 16, § 2, pp. 1841-842. In attesa della nuova edizione critica a cura di Gianni Francioni, citiamo dall'edizione a cura di Valentino Gerratana (GRAMSCI 1975).
[6] Lettera a Leo Galetto, febbraio 1918, i *EP1*, p. 173.

lingua internazionale, si adoperassero con maggior energia per eccitare all'apprendimento delle lingue parlate in modo più preciso e ricco di possibilità espressive»[7].

Due giorni dopo, in qualità di direttore del giornale e di dirigente socialista di primo piano, Serrati prende le distanze da Gramsci, che qualifica ironicamente come «emerito studioso di glottologia», sottolineando che «l'Esperanto vuole rispondere a questo bisogno di intesa internazionale. Perché, in nome della scienza, impedire questo tentativo pratico? Che male fa?»[8]. Gramsci considera da parte sua che il bisogno di intesa internazionale e la necessità pratica non possono fare astrazione dalla natura necessariamente storica delle lingue. È in questo senso che egli riprende la questione nel corso del mese successivo, tanto nel settimanale "Il grido del popolo", quanto in una lettera, particolarmente esplicita, al redattore dell'edizione romana dell'"Avanti!", Leo Galetto:

> «Io sono un rivoluzionario, uno storicista, e affermo che sono utili e razionali solo quelle forme di attività sociale (linguistiche, economiche, politiche) che spontaneamente sorgono e si realizzano per l'attività delle energie sociali libere. Perciò… abbasso l'esperanto, così come abbasso tutti i privilegi, tutte le meccanizzazioni, tutte le forme definitive e irrigidite di vita, cadaveri che ammorbano e aggrediscono la vita in divenire»[9].

Egli ritiene che l'argomento dell'utilità pratica dell'esperanto non funzioni, nella misura in cui la sua natura non può che essere artificiale e antistorica, contraria alla «vita in divenire» e alla «natura necessariamente storica delle lingue», dunque inadatta alla rivoluzione, la quale non si può che fondare sulle manifestazioni reali e spontanee della vita sociale. Quello che Serrati chiama l'«intesa internazionale» non può in alcun caso fare astrazione dalle lingue nazionali storicamente costituite: queste non possono che essere tradotte, non certo rimpiazzate. Se la nozione su cui in seguito si va ad appoggiare Gramsci è quella di traduzione, ciò è dovuto anche al fatto che questa è la negazione dell'esperanto.

---

[7] A. GRAMSCI, *Contro un pregiudizio* ("Avanti!", 24 gennaio 1918), in *CF*, pp. 592-95.
[8] SERRATI 1918.
[9] *EP1*, p. 173.

2. La traduzione come atto politico: una traccia leninista?

Si trovano a più riprese ne "L'Ordine Nuovo", tanto nella prima come nella seconda serie, riferimenti all'atto di traduzione come atto politico. Si tratta di stabilire per Gramsci se si è saputo o meno tradurre delle parole d'ordine o dei concetti politici in un linguaggio comprensibile ai lettori a quali ci si indirizza, lettori che definisce chiaramente: "ogni operaio e ogni contadino" deve comprendere la traduzione così effettuata. Ci sembra che il primo utilizzo dell'idea di traduzione come strumento politico possa essere fatto risalire all'articolo *La taglia della storia*, del 7 giugno 1919. Gramsci riassume, «in una parola», il lavoro politico dei bolscevichi che hanno «tradotto storicamente nella realtà sperimentale la formula marxista della dittatura del proletariato»[10]. C'è un uso metaforico dell'idea di traduzione che designa qui l'azione messa in atto dai bolscevichi che sono consapevoli di «saldare la dottrina comunista con la coscienza collettiva del popolo russo»[11]. Tradurre vuol dire immediatamente assicurare il passaggio dalla teoria alla pratica, dalla dottrina marxista alla coscienza popolare in azione.

Gli altri usi di "traduzione" ne "L'Ordine Nuovo" sono più direttamente legati alla traduzione in italiano delle parole d'ordine e delle analisi politiche venute da altre esperienze. Nell'articolo *Il programma de "L'Ordine Nuovo"*, pubblicato in due parti il 14 e il 28 agosto 1920, Gramsci ricorda, contro Angelo Tasca che aveva sostenuto la linea massimalista di una integrazione dei consigli di fabbrica nei sindacati e nel partito, che ne "L'Ordine Nuovo", sin dalla sua nascita, ci si interroga sull'esistenza possibile di «un germe, [di] una velleità, [di] una timidezza di governo dei Soviet in Italia, a Torino» partendo dall'idea che il Soviet era «una forma universale» e non «un istituto russo, solamente russo». "L'Ordine Nuovo" ha quindi sviluppato un'analisi dei consigli di fabbrica così come della realtà industriale che ne costituisce il terreno, sotto la forma di uno «svolgimento teorico» – al quale dà poche righe più tardi il nome di «teoria dei Consigli di fabbrica» – «che del resto non era che una traduzione per la realtà storica italiana, delle concezioni svolte dal compagno Lenin in alcuni scritti pubblicati dallo stesso "Ordine Nuovo", e delle concezioni del teorico americano dell'associazione sindacalista rivoluzionaria degli I. W. W. il marxista Daniel De Leon»[12]. Nel

[10] A. GRAMSCI, *La taglia della storia* ("L'Ordine Nuovo", 7 giugno 1919), in *ON*, pp. 56-60.
[11] *Ibidem*.
[12] A. GRAMSCI, *Il programma dell'Ordine Nuovo* ("L'Ordine Nuovo", 14-28 agosto 1920), in *ON*, pp. 619-28.

marzo 1924, è questa volta un'incapacità di traduzione dei comunisti italiani che è messa in rilievo in un articolo intitolato *Contro il pessimismo*: «non avevamo saputo tradurre in linguaggio comprensibile a ogni operaio e contadino italiano il significato di ognuno degli avvenimenti italiani degli anni 1919-20»[13]. Il mese seguente, quando stila, in un articolo intitolato di nuovo *Il programma de "L'Ordine Nuovo"*, un primo bilancio della diffusione dei due primi numeri della seconda serie, nell'aprile 1924, Gramsci stima che il successo del giornale, nei suoi primi anni di pubblicazione, è stato assicurato dall'aver saputo «tradurre in linguaggio storico italiano i principali postulati della dottrina e della tattica dell'Internazionale Comunista»[14]. E spiega subito che nel 1919-1920, questo ha significato «la parola d'ordine dei Consigli di fabbrica e del controllo sulla produzione». Le formulazioni non lasciano più di tanto dubbio sul senso da attribuire all'idea di "traduzione": si tratta di esprimere in una maniera comprensibile al popolo, per "ogni operaio e contadino", servendosi della lingua "storicamente determinata" del paese in cui si agisce, le tesi che provengono dall'esperienza storica di altri popoli. I bolscevichi devono tradurre in parole d'ordine comprensibili per l'«immenso popolo russo» la formula marxista della dittatura del proletariato[15], "L'Ordine Nuovo" non ha saputo tradurre in una lingua accessibile ad "ogni operaio e contadino" il senso degli eventi del 1919-1920 e non ha dunque saputo convincere la maggioranza dei socialisti italiani ad aderire al comunismo al momento della scissione di Livorno (gennaio 1921) ma, in compenso, lo stesso giornale *ha saputo tradurre* in italiano la parola d'ordine del potere ai Soviet formulando quella dei consigli di fabbrica e del controllo sulla produzione. Pensata in linea con le direttive dell'Internazionale Comunista, l'azione politica rivoluzionaria è dunque prima di tutto traduzione.

Il 29 luglio 1925, in un articolo su *L'Unità* nel quale polemizza con Amadeo Bordiga, che allora non dirige più il Partito Comunista d'Italia ma che resta il capo della sua ala sinistra, Gramsci precisa che prende in prestito da Lenin la potente metafora della traduzione come azione politica, ma afferma anche che questa filiazione appena rivendicata non è così evidente[16].

---

[13] A. GRAMSCI, *Contro il pessimismo* ("L'Ordine Nuovo", 15 marzo 1924), in *CPC*, pp. 16-20.

[14] A. GRAMSCI, *Il programma de "L'Ordine Nuovo"* ("L'Ordine Nuovo", 1-15 aprile 1924), in *CPC*, pp. 20-25.

[15] *La taglia della storia*, cit.

[16] A. GRAMSCI, *L'organizzazione per cellule e il II Congresso mondiale* ("L'Unità", 29 luglio 1925), in *CPC*, pp. 268-71.

La polemica verte su un punto organizzativo legato al processo di bolscevizzazione, all'epoca deciso dal quinto congresso dell'Internazionale Comunista (IC), tenutosi nel giugno-luglio 1924. Si dibatteva sul fatto se la questione dell'organizzazione delle cellule o nuclei comunisti fosse già stata presentata dal partito russo al terzo congresso dell'Internazionale Comunista nel 1921. Bordiga riteneva che allora non se ne fosse fatta menzione (sottintendendo che fosse una "scoperta" dei nuovi dirigenti sovietici e che fosse un modo per vietare l'espressione delle posizioni eterodosse); Gramsci, che è ormai il principale dirigente del Pcd'I e che era stato incaricato dall'Internazionale Comunista di realizzare il programma di bolscevizzazione del partito, lo contrasta nell'articolo intitolato *L'organizzazione per cellule e il II congresso mondiale*. Egli cita diversi testi del secondo congresso, ammette che la distinzione fra cellula e frazione non è sempre stata così chiara, ma finisce per citare le conclusioni della *Risoluzione sul ruolo del partito comunista nella rivoluzione proletaria* (del secondo congresso, luglio 1920) che gli sembra dimostrare con evidenza che è possibile stabilire una «distinzione tra la cellula, base organizzativa dei Partito, e la frazione, organismo di lavoro e di lotta del partito nelle associazioni di massa». Per confermare questa affermazione cita due interventi di Lenin, le sue tesi di Zimmerwald (1915) e il suo discorso al terzo congresso dell'Internazionale Comunista:

> «Che sia così risulta: dalle tesi scritte da Lenin nel 1915 per l'ala sinistra di Zimmerwald, cioè per il nucleo rivoluzionario che fonderà nel 1919 la Internazionale comunista. E risulta dal discorso tenuto da Lenin al III Congresso sul comma speciale dedicato all'organizzazione ed alla struttura dei Partiti comunisti. Lenin si pone la quistione: Perché solo il Partito comunista russo è organizzato per cellule? Perché non sono state messe in esecuzione le disposizioni del secondo Congresso che indicavano nel sistema delle cellule il sistema di organizzazione proprio dei Partiti comunisti? E Lenin risponde a queste domande affermando che la responsabilità di ciò è dei compagni russi e sua propria, in quanto nelle tesi del II Congresso si è parlato un linguaggio troppo russo e poco "europeo", cioè si è fatto riferimento alle esperienze russe senza renderle attuali, senza spiegarle, supponendo che esse fossero conosciute e comprese. Le tesi del III Congresso sulla struttura del Partito comunista, scritte o direttamente da Lenin o sotto il suo controllo, sono dunque non una "scoperta", come dice il compagno Bordiga, ma la traduzione in linguaggio comprensibile agli "europei", delle enunciazioni rapide e per accenni contenute nelle tesi del II Congresso».

L'argomentazione di Gramsci è molto semplice; egli dice ai suoi lettori e a Bordiga in particolare che, certamente, le tesi del secondo congresso

(luglio 1920) sulla questione delle forme di organizzazione non sono del tutto chiare ma che Lenin se ne era reso conto quando, al terzo congresso, ha parlato di «un linguaggio troppo russo e poco 'europeo'» del secondo congresso e che, per contro, le tesi del terzo congresso sulle questioni dell'organizzazione sono perfettamente limpide poiché sono la «traduzione in linguaggio comprensibile agli 'europei', delle enunciazioni rapide e per accenni contenute nelle tesi del II Congresso». Ma c'è un grosso problema: il discorso di Lenin a cui Gramsci allude (e che gli servirà parimenti nei *Quaderni* come punto di partenza per la sua riflessione sulla traducibilità) non è stato pronunciato al terzo, bensì al quarto congresso, nel novembre 1922. Dunque, le tesi che critica Lenin non sono quelle del secondo congresso, ma quelle del terzo congresso. Sono le tesi del terzo congresso (le *Tesi sulla struttura organizzativa, i metodi e il contenuto del lavoro dei partiti comunisti*) quelle stesse che Gramsci presenta come «una traduzione [...] comprensibile agli 'europei'» ad essere criticate come troppo russe, incomprensibili per chi non conosce a sufficienza l'esperienza russa. Errore volontario, lapsus di cui cercare il senso o semplice *défaillance* della memoria? Dare una risposta non è il compito del presente contributo, ma la questione nondimeno rimane: l'errore è d'altra parte ancora più sorprendente se si tiene conto del fatto che Gramsci, allora rappresentante del Pcd'I presso il comitato esecutivo dell'Internazionale Comunista, ha partecipato al quarto congresso e che l'articolo de *L'Unità* non è scritto che tre anni più tardi.

Dopo il suo uso nella polemica contro Bordiga nel 1925, questo riferimento al discorso di Lenin, ancora indicato con la data errata del 1921, ritorna in due riprese nei *Quaderni del carcere*, in due formulazioni pressoché identiche, prima nel Quaderno 7, nel novembre 1930[17], quindi nel Quaderno 11, nella prima nota che compone, fra l'agosto e il dicembre 1932, sotto la rubrica *Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici*, titolo della quinta parte degli *Appunti per una introduzione e un avviamento allo studio della filosofia e della storia della cultura*: «nel 1921 trattando di quistioni di organizzazione Vilici scrisse e disse (press'a poco) così: non abbiamo saputo 'tradurre' nelle lingue europee la nostra lingua»[18].

Vediamo che ne è di questo «press'a poco», andando a leggere direttamente il testo del discorso di Lenin:

«Nel 1921, al III congresso, abbiamo votato una risoluzione sulla struttura organizzativa dei partiti comunisti, e sui metodi e sul contenuto del loro lavoro. La

[17] *QC* 7, § 2, p. 854.
[18] *QC* 11, § 46, p. 1468.

risoluzione è eccellente, ma è quasi interamente russa, cioè quasi interamente ispirata alle condizioni russe. Questo è il suo lato buono, ma anche il suo lato cattivo. Cattivo, perché sono convinto che quasi nessuno straniero potrà leggerla: ho riletto la risoluzione ancora una volta, prima di dire questo. In primo luogo è troppo lunga: contiene cinquanta o più paragrafi. Gli stranieri, di solito, non possono leggere cose simili. In secondo luogo, anche se la leggeranno, nessuno degli stranieri la comprenderà, appunto perché è troppo russa. Non perché sia scritta in russo, essa è tradotta ottimamente in tutte le lingue, ma perché è interamente permeata di spirito russo. In terzo luogo, se, anche in via di eccezione, qualche straniero la comprenderà, non potrà applicarla. Questo è il suo terzo difetto. […] il compito più importante per noi è: studiare, e studiare; ma anche i compagni stranieri debbono studiare; non come studiamo noi, cioè non per imparare a leggere, a scrivere e a comprendere ciò che si legge […] In ogni caso è indubitabile che, prima di tutto, abbiamo bisogno di imparare a leggere, a scrivere e comprendere ciò che si legge. Gli stranieri non ne hanno bisogno. Essi hanno già bisogno di qualche cosa di più elevato, intendendo con ciò, prima di tutto, anche la necessità di comprendere quel che noi abbiamo scritto sulla della struttura organizzativa dei partiti comunisti e che i compagni stranieri hanno firmato senza leggere e senza comprendere. Questo deve essere il loro primo compito. È indispensabile applicare questa risoluzione. Ciò non può essere fatto in una notte. È assolutamente impossibile. La risoluzione è troppo russa: riflette l'esperienza russa, e perciò è assolutamente incomprensibile agli stranieri, i quali non possono accontentarsi di appenderla in un angolo, come un'icona, e di pregare davanti a essa. Così non si può ottenere nulla. *I compagni stranieri debbono digerire un bel pezzo di esperienza russa*»[19].

Gramsci pone Lenin al punto di partenza della sua riflessione sulla traducibilità facendogli dire delle cose che egli avrebbe potuto pensare ma che nel discorso non sono state veramente dette. Poiché il messaggio ai «compagni stranieri» è molto semplice: voi non avete compreso la risoluzione del terzo congresso che avete firmato «senza leggere né comprendere», non interamente per vostra colpa poiché «troppo lunga» e «troppo russa», ma che, in quanto eccellente, va applicata: vi fa dunque "studiare" e «assimilare una buona fetta di esperienza russa». È molto interessante il fatto che Gramsci parta da questo testo per fondare la tesi che è possibile tradurre una esperienza proveniente da altrove: riprende dal discorso di Lenin l'idea che il linguaggio è troppo russo e ne trae la conseguenza che si deve tradurre il russo in italiano, "de-russizzare" l'esperienza, tenendo conto della realtà nazionale nella quale si traduce, della lingua storicamente determinata del paese d'ingresso. Gramsci riprende una

[19] LENIN 1967, pp. 396-97.

parte dell'affermazione leninista (un testo troppo impregnato dello spirito di un paese che ha fatto una esperienza che si intende riprodurre ma che non può essere ripresa tale e quale e che non ci si può accontentare di tradurre letteralmente); ma non accetta che le conclusioni che enunciano che gli «stranieri» devono studiare per «assimilare una buona fetta di esperienza russa». La tesi della traducibilità sembra essere un mezzo per svincolarsi dall'imposizione della posizione russa; c'è come un "capovolgimento" ironico nell'uso di questo discorso di Lenin: nel 1925 serve come *auctoritas* per applicare la bolscevizzazione al partito italiano; *a partire dal 1930, serve invece a forgiare uno strumento di emancipazione teorica*.

3. *Labriola e la traduzione*

Nella lettera del febbraio 1918 a Galetto citata in precedenza, Gramsci rivendica la necessità di gettare un solo e unico sguardo sull'insieme del mondo sociale, nelle sue diverse dimensioni (linguistica, economica e politica), sempre guardando al punto di vista della «vita in divenire»[20] – Si comprende meglio, dunque, perché, proprio a questa altezza temporale, egli può pensare di applicare alla storia della lingua i «metodi critici del materialismo storico»[21]. Tale avvicinamento fra materialismo storico e linguistica storica non è nuovo: era già stato effettuato in precedenza da Antonio Labriola, la cui lettura ha un ruolo importante nella "conversione" di Gramsci al marxismo nel corso degli anni 1917-1918. Labriola – che aveva scritto ad Engels di aver per lungo tempo esitato a scegliere fra la linguistica e la filosofia[22] – rintracciava nel materialismo storico e nella linguistica storica un medesimo "metodo", che si può ben definire "genetico", "dialettico" o "evolutivo", uno stesso studio delle "forme" – siano esse linguistiche o socio-politiche – a partire dalla loro "genesi"

[20] *EP1*, p. 173.

[21] A. GRAMSCI, *Teoria e pratica. Ancora intorno all'esperanto* ("Avanti!", 29 gennaio 1918), in *CF*, pp. 612-13: «Come studente (non studioso e tanto meno emerito, ironia e modestia a parte) preparo la mia tesi di laurea sulla storia del linguaggio, cercando di applicare anche a queste ricerche i metodi critici del materialismo storico».

[22] «Per molto tempo restai *indeciso* fra la *glottologia* [la linguistica] e la *filosofia*» (LABRIOLA 2000-2003, vol. III, p. 26).

piuttosto che dai "paradigmi" a loro corrispondenti[23]. È particolarmente significativo il fatto che questo rapporto di Labriola con la linguistica storica l'abbia condotto a delle posizioni che, compresa quella sull'esperanto, anticipano quelle di Gramsci. Nel corso del suo scambio epistolare con Sorel, Labriola afferma che:

> «Le lingue non sono, in verità, le accidentali varianti dell'universale *volapük*; e, anzi, sono assai più che dei semplici mezzi estrinseci di comunicazione e di significazione del pensiero e dell'animo. Sono condizioni e limiti dell'attività nostra interiore, la quale ha per ciò, come per tante altre ragioni, modi e forme nazionali non di mero accidente»[24].

I numerosi punti di incontro fra le riflessioni linguistiche di Labriola e quelle di Gramsci sono sufficienti a mostrare l'incontestabile influenza che su questo secondo ha esercitato la "neolinguistica" – le teorie di Ascoli, quindi quelle del «buon professor Bartoli dell'Università di Torino»[25] – e il fatto che questa non è in alcun modo contraddittoria o incompatibile rispetto al marxismo. Tutto il percorso teorico di Gramsci invalida una tale contraddizione: da quando, all'epoca in cui pensava ancora di concludere la sua tesi di laurea, voleva applicare alla linguistica i metodi del materialismo storico, è approdato, nei *Quaderni del carcere*, ad una nozione che, appartenente ad una riflessione sulla diversità delle lingue, serve a definire quello che la filosofia della praxis ha di più specifico. Se è vero che i concetti

---

[23] «[…] la nostra dottrina [il materialismo storico] […] ha anche degli istruttivi riscontri in molte delle discipline, nelle quali, per la maggiore semplicità dei rapporti, fu più agevole l'applicazione del metodo genetico. Il caso tipico è nella glottologia [la linguistica] [...]» (LABRIOLA2000, p. 178); «Quanto sforzo non è costato alla riflessione dottrinale, nel campo della linguistica, l'andar sostituendo alla illusione paradigmatica delle forme grammaticali la genesi di queste: genesi che va psicologicamente cercata ed accertata nel vario atteggiarsi del parlare, che è un fare ed un produrre, e non un semplice *factum* [?]» (LABRIOLA2000, p. 244); «Per intendere il socialismo scientifico non mi occorreva, dunque, di avviarmi per la prima volta alla concezione dialettica, evolutiva o genetica, che dir si voglia, essendo io vissuto sempre in cotesto giro di idee, da che pensatamente penso» (LABRIOLA 2000, p. 262).

[24] LABRIOLA 1976, vol. II, p. 690.

[25] Lettera a Tania del 19 marzo 1927: «Uno dei maggiori "rimorsi" intellettuali della mia vita è il dolore profondo che ho procurato al mio buon professor Bartoli dell'Università di Torino il quale era persuaso essere io l'arcangelo destinato a profligare definitivamente i "neogrammatici"» (GRAMSCI 1996, p. 56).

di traduzione e di traducibilità sono sistematicamente associati da Gramsci alle due figure di Marx e di Lenin, bisogna constatare che su un punto ancora Labriola gioca senza dubbio un ruolo importante, per l'intermediazione di un testo che Gramsci conosce molto bene.

Sempre nella stessa lettera a Sorel pubblicata nel suo *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, Labriola pone in effetti il problema della traduzione del materialismo storico in una prospettiva doppia, che rimarrà più tardi nel pensiero dello stesso Gramsci: non solamente traduzione da una lingua nazionale all'altra (dal tedesco al francese e dal tedesco all'italiano) ma anche da un linguaggio scientifico ad un altro (filosofia-politica, o filosofia-politica-economia). A Sorel, che gli chiede in che maniera gli sembra possibile rintracciare in Francia la costruzione di una "scuola di materialismo storico", Labriola risponde sviluppando la questione della traduzione, opponendosi al tempo stesso, come si è visto, agli internazionalisti che immaginano che le lingue possano essere «le accidentali varianti del [...] *volapük*», e richiamando infine il fatto che il materialismo storico ha trovato in Francia una delle sue fonti principali, ossia la sua origine politica. Dunque non dovrebbe essere troppo difficile ritradurre il materialismo storico in francese: «appartiene nella sua origine obiettiva alla Francia, all'Inghilterra e alla Germania, in eguale misura»[26]. Le opere di Marx e di Engels costituiscono la sintesi dialettica – l'*Aufhebung* – della filosofia hegeliana e post-hegeliana, della politica socialista francese e dell'economia inglese, «Francia e Inghilterra possono ripigliare, senza parere che compiano un atto di mera imitazione, la loro parte nella elaborazione del materialismo storico»[27]. Si richiede pertanto una traduzione che sia in primo luogo un adattamento: «le armi e i modi della critica devono, da paese a paese, subire la legge della variabilità e dell'adattamento»[28]. Non bisogna assolutamente seguire l'esempio degli hegeliani napoletani che fanno filosofia come se si trovassero a Berlino e non a Napoli[29].

Non si comprende il ruolo che ha giocato questa lettera di Labriola nel pensiero di Gramsci se non si aggiunge che il corrispondente di Engels e Sorel non aveva solamente espresso il suo rifiuto di utilizzare qualsivoglia *volapük* a favore di una traduzione dei linguaggi filosofici che assicuri loro un

---

[26] LABRIOLA 1976, vol. II, p. 695.

[27] *Ivi*, p. 696.

[28] *Ivi*, p. 697.

[29] *Ivi*, p. 698: «Quegli hegeliani scrissero, e insegnarono, e disputarono come se stessero, non a Napoli ma a Berlino o non so dove. Conversavano mentalmente coi loro *Camarades d'Allemagne*».

adattamento ai diversi contesti linguistici; qualche riga dopo egli ridefinisce il materialismo storico come una "filosofia della praxis". La filosofia della praxis – «midollo del materialismo storico» e «filosofia immanente alle cose di cui filosofeggia»[30] – «in quanto investe tutto l'uomo storico e sociale, come mette termine ad ogni forma di idealismo […] così è la fine anche del materialismo naturalistico, nel senso fino a pochi anni fa tradizionale della parola»[31].

È precisamente a questo testo che Gramsci fa riferimento in una delle prime note dei suoi *Appunti di filosofia*, databile a maggio 1930 e intitolata *Due aspetti del marxismo* (*QC* 4, § 3). Egli fa ricorso a Labriola, un modello di «posizione» da «rivalutare», contro due deleterie revisioni del marxismo, quella delle «correnti idealistiche» da una parte e quella delle «derivazioni moderne del materialismo filosofico volgare» adottate dai «marxisti "ufficiali"» dall'altra[32]. «Il Labriola si distingue dagli uni e dagli altri con la sua affermazione che il marxismo stesso è una filosofia indipendente e originale. In questa direzione occorre lavorare, continuando e sviluppando la posizione del Labriola. Il lavoro è molto complesso e delicato»[33]. Qui Gramsci non introduce ancora la nozione di traducibilità, che non apparirà che sei mesi più tardi; nel partire da Labriola e dall'«affermazione che il marxismo è una filosofia nuova, indipendente»[34] formula in questa nota un certo numero di idee che lo condurranno a fare della traducibilità il cuore stesso della filosofia della praxis. Una filosofia che è al tempo stesso sintesi e superamento delle sue proprie origini: da una parte i lumi francesi, materialisti e popolari, che precedono e accompagnano la politica rivoluzionaria, dall'altra parte la filosofia e l'idealismo tedesco, gli uni e gli altri avendo rispettivamente due funzioni comparabili a quelle che ebbero, nel sedicesimo secolo, la Riforma e il Rinascimento. Una filosofia che si appoggia sulla «riduzione» reciproca, come quella operata da Marx nella *Sacra Famiglia*, dei «termini» della politica francese nel «linguaggio della filosofia tedesca»[35]. Una «nuova costruzione filosofica», infine, che trova per la prima volta la sua piena espressione nelle *Tesi su Feuerbach*[36].

---

[30] *Ivi*, p. 702.
[31] *Ivi*, pp. 702-03.
[32] *QC* 4, § 3, pp. 421-22. Si vedano le importanti pagine dedicate da Fabio Frosini a questa nota e al rapporto Labriola-Gramsci in FROSINI 2003b, pp. 83-85.
[33] *Ivi*, p. 422.
[34] *Ivi*, p. 425.
[35] *Ivi*, p. 423.
[36] *Ivi*, p. 424.

4. *Marx "traduttore" (ottobre-novembre 1930)*

Non è che a partire dall'ottobre-novembre 1930 che la nozione di traduzione comincia ad essere esplicitamente e specificamente tematizzata nelle due prime serie degli *Appunti di filosofia*, dove appare il termine "traducibilità" (*QC* 4, § 42; *QC* 7, § 1; *QC* 7, § 2). Il testo della *Sacra Famiglia*, già citato a più riprese nei *Quaderni*, come sottolinea Gramsci stesso, serve ormai a pensare la traducibilità.

Il termine traducibilità comincia la sua "carriera" con la nota *QC* 4, § 42, che verte sul passaggio della *Sacra Famiglia* nel quale Marx mostra «come il linguaggio politico francese, adoperato da Proudhon, corrisponda e possa tradursi nel linguaggio della filosofia classica tedesca». Gramsci gli accorda un'importanza originaria «per comprendere l'intimo valore del materialismo storico […] e per rispondere ad alcune superficiali obbiezioni contro questa teoria della storiografia»[37]. A questo passaggio della *Sacra Famiglia*, Gramsci collega una lettera aperta di Luigi Einaudi a proposito di un articolo di Ugo Spirito, nel quale l'economista evoca la «meravigliosa facoltà che in sommo grado aveva il compianto amico Vailati di tradurre una qualunque teoria dal linguaggio geometrico in quello algebrico, da quello edonista in quello della morale kantiana, dalla terminologia economica pura normativa in quella applicata precettistica»[38]. Per Gramsci questa lettera di Einaudi tende a «dare una lezione di modestia» a Spirito e a tutti coloro che pensano che la novità risieda in una nuova terminologia. In questo senso, commenta Gramsci, Einaudi, nel mostrare che nei dibattiti fra scienziati bisogna andare oltre le parole, non è andato oltre il «primo grado» del problema più vasto posto da Marx: rimane ad un livello puramente individuale e va dunque meno lontano di quest'ultimo, il quale ha mostrato come questa necessità si applichi a espressioni culturali differenti.

> «Come due individui, prodotti dalla stessa fondamentale cultura, credono di sostenere cose differenti solo perché adoperano una terminologia diversa, così nel campo internazionale, due culture, espressioni di due civiltà fondamentalmente simili, credono di essere antagonistiche, diverse, una superiore all'altra, perché adoperano diverse espressioni ideologiche, filosofiche, o perché una ha carattere più strettamente pratico, politico (Francia) mentre l'altra ha carattere più filosofico,

[37] *Ivi*, p. 467.
[38] *Ivi*, p. 468.

dottrinario, teorico. In realtà, per lo storico, esse sono intercambiabili, sono riducibili una all'altra, sono traducibili scambievolmente»[39].

Non c'è dunque, da una parte, una traducibilità scientifica e tecnica e, dall'altra, una traducibilità internazionale e culturale: le due forme di traduzione sono intimamente legate e la differenza fra l'una e l'altra è di grado. Gramsci precisa subito che questa "traducibilità" (termine che egli utilizza qui per la prima volta e tra virgolette, trattandosi di un'approssimazione, di un neologismo ancora recente[40] e metaforicamente applicato alle culture), «non è perfetta, certamente, in tutti i particolari (anche importanti); ma lo è nel 'fondo' essenziale»[41]. Egli chiude la sua nota precisando che la freccia avvelenata di Einaudi mira all'insieme della filosofia di Gentile, ma si rifiuta di approfondire l'analisi della polemica Einaudi-Spirito, poiché vuole soprattutto sottolineare «la necessità di studiare questo aspetto del pragmatismo italiano (specialmente nel Vailati) e del Pareto sulla quistione del linguaggio scientifico»[42].

Questa prima elaborazione è approfondita qualche pagina dopo, nella nota *QC* 4, § 46 dove Gramsci parla questa volta di "convertibilità" e di "traduzione reciproca" (una volta riscritta, in *QC* 11, § 65, collegherà esplicitamente questa nota a quelle sulla "traducibilità reciproca dei linguaggi scientifici"). La nota è dedicata all'idea, già classica nella tradizione marxista (tematizzata da Engels, Labriola e Lenin), delle tre componenti del marxismo: «filosofia-politica-economia»[43]. Questi tre linguaggi scientifici,

---

[39] *Ivi*, p. 468.

[40] Non è certo una coincidenza che il termine appaia in una nota basata su un'osservazione relativa a Vailati. Il filosofo pragmatista ne aveva fatto uso a più riprese, specialmente in *Le origini e l'idea fondamentale del pragmatismo*, un articolo del 1909 ripubblicato negli *Scritti filosofici* che Gramsci conosceva. Se ne serve precisamente per definire il pragmatismo, seguendo Pierce, come un «invito a tradurre le nostre affermazioni» (VAILATI 1987, p. 117) attraverso le esperienze pratiche particolari (che accadranno o potranno accadere in circostanze date) espresse da queste affermazioni. Vailati chiama questo «traducibilità delle nostre affermazioni in termini di attesa o di previsione». (VAILATI 1987, p. 121). Anche se non si tratta qui della traducibilità dei linguaggi scientifici o delle culture, è notevole che questa nozione sia stata scelta per definire il pragmatismo, sapendo che Gramsci l'avrebbe utilizzata a sua volta per definire il marxismo stesso. Cf. META 2010, GUIDA 2013, cap. 3, GUZZONE 2018.

[41] *QC* 4, § 42, p. 468.

[42] *Ivi*, p. 469.

[43] *QC* 4, § 46, pp. 472-73.

costitutivi di una medesima concezione del mondo, sono per lui necessariamente convertibili e i loro principi teorici devono potersi tradurre reciprocamente: «un elemento è implicito nell'altro e tutti insieme formano un circolo omogeneo». A partire da questo fatto si comprenderà senza dubbio meglio la filosofia implicita di una «grande personalità» – espressione che si può ben applicare tanto a Marx quanto a Lenin – a partire dai suoi scritti politici piuttosto che sulla base delle sue considerazioni esplicitamente filosofiche.

Fin dall'inizio, dall'ottobre-novembre 1930, la questione della traducibilità concerne dunque tanto i linguaggi scientifici e le concezioni del mondo che le culture nazionali; fin dall'inizio, soprattutto, si inserisce in una riflessione sul materialismo storico e sulla relazione che quest'ultimo istituisce fra la filosofia (di tradizione tedesca) e la politica (di tradizione francese). La traducibilità esprime in effetti quest'idea, «molto importante per comprendere l'intimo valore del materialismo storico», del rapporto assolutamente specifico che il materialismo storico istituisce fra filosofia e politica, fra teoria e pratica. Una idea che stava già alla base di tutte le prime note degli *Appunti di filosofia* ricordati in precedenza. A partire da un ritorno a Labriola, queste note fanno delle *Tesi su Feuerbach* l'espressione della filosofia propria del marxismo (*QC* 4, § 3, maggio 1930); ma, come si è visto più sopra, già molti articoli de "L'Ordine Nuovo" l'avevano annunciato qualche anno prima, contenendo numerosi riferimenti alle forme del "tradurre in atto", "tradurre in pratica", "tradurre nella realtà". Il numero del 15 novembre 1924 aveva anche pubblicato un estratto del *Manifesto del partito comunista* dedicato all'appropriazione, troppo astratta, del pensiero rivoluzionario socialista francese da parte della filosofia tedesca, affermando in special modo che «questo appropriamento accadde al modo stesso in cui generalmente s'impara una lingua straniera, ossia mercè la traduzione»[44]. Il passaggio, lamentando che questa traduzione sia appartenuta all'«aere polveroso della fantasia filosofica», è stato intitolato dal giornale - forse da Gramsci stesso? - "*La filosofia dell'atto*", come se questo fosse uno dei nomi di questa traduzione filosofica tedesca del socialismo francese. Sei anni dopo (*QC* 4, § 37 – settembre-ottobre 1930), questa stessa espressione viene ad essere di nuovo impiegata nei *Quaderni* (in un senso evidentemente opposto alla "filosofia dell'atto puro" di Giovanni Gentile) per parafrasare e precisare la filosofia del materialismo storico, prima che la rimpiazzi con la locuzione labrioliana di "filosofia della praxis". Nel passaggio da "materialismo

[44] MARX 1924, p. 57.

storico" a "filosofia della praxis"[45], la formula di transizione "filosofia dell'atto" caratterizza esplicitamente il marxismo concepito come traduzione della teoria in pratica e della filosofia in politica.

Sempre nel novembre 1930, le prime note della seconda serie degli *Appunti di filosofia* che, nel Quaderno 7, sono poste subito dopo la sezione dedicata alla traduzione di Marx e che si aprono con la questione della traducibilità come «elemento 'critico' inerente al materialismo storico»[46], non solo integrano il riferimento alla *Sacra Famiglia* ma anche la notazione di Lenin, presentata sotto il titolo di rubrica *Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici* nella dodicesima nota del nuovo quaderno. Queste due note sono seguite immediatamente da quelle che Gramsci dedica all'*"Esperanto" filosofico e scientifico*: è questo un ulteriore indizio del fatto che la nozione di traducibilità trova una delle sue origini nel rifiuto dell'esperanto espresso durante la giovinezza.

Nella nota *QC* 7, § 1, è in opposizione all'attacco sferrato da Croce al Congresso di filosofia di Oxford contro il materialismo storico – questa dottrina «peggio che metafisica, addirittura teologica», che divide «l'unico processo del reale in struttura e soprastruttura, noumeno e fenomeno, e ponendo sulla base come noumeno un Dio ascoso, l'Economia, che tira tutti i fili e che è la sola realtà nelle apparenze della morale, della religione, della filosofia, dell'arte, e via dicendo»[47] – che Gramsci erige il «principio della traducibilità reciproca» a «elemento 'critico' inerente al materialismo storico»[48]. La traducibilità reciproca dei saperi e dei campi della realtà

---

[45] «Né il monismo materialista né quello idealista, né "Materia" né "Spirito" evidentemente, ma "materialismo storico", cioè attività dell'uomo (storia) in concreto, cioè applicata a una certa "materia" organizzata (forze materiali di produzione), alla "natura" trasformata dall'uomo. Filosofia dell'atto (praxis), ma non dell'"atto puro", ma proprio dell'atto "impuro", cioè reale nel senso profano della parola» (*QC* 4, § 37, p. 455). La "filosofia della praxis" fa la sua prima apparizione nell'ottobre-novembre 1930, nella nota *QC* 5, § 127 a proposito del pensiero di Machiavelli come «concezione del mondo originale, *che si potrebbe anch'essa chiamare "filosofia della praxis"* o "neo-umanesimo" in quanto non riconosce elementi trascendentali o immanentici (in senso metafisico) ma si basa tutta sull'azione concreta dell'uomo che per le sue necessità storiche opera e trasforma la realtà» (p. 657; sottolineatura nostra), ma il suo uso diventa effettivo solo a partire dal 1932.

[46] *QC* 7, § 1, p. 851

[47] B. Croce, "Il Congresso di Oxford", *La Nuova Italia*, I, 10, 20 ottobre 1930, p. 432, citato in *QC*, p. 2866.

[48] «Benedetto Croce e il materialismo storico [cfr a p. 55 bis]. A proposito del discorso del Croce nella sezione di Estetica del Congresso filosofico di Oxford (cfr

esprime proprio «l'unità del processo del reale», secondo i termini che egli riprende direttamente da Croce e volge contro di lui alla fine della nota[49]. Un'unità garantita dalla concezione della realtà come "blocco storico", dove il rapporto fra economia e politica, struttura e superstruttura, è concepito come una "dialettica dinamica", così come detto nella terza tesi su Feuerbach che, contro le dottrine materialiste, ricorda che "l'educatore deve essere educato", ovverosia che le circostanze materiali sono altrettanto condizionate dagli uomini che esse condizionano.

La nota *QC* 7, § 2, pone successivamente sotto la rubrica *Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici* la citazione di Lenin sul carattere «troppo russo» della risoluzione del terzo congresso dell'Internazionale Comunista sulla questione dell'organizzazione. «Nel 1921 [in realtà 1922, come spiegato sopra]: quistioni di organizzazione. Vìlici disse e scrisse: 'non abbiamo saputo "tradurre" nelle lingue "europee" la nostra lingua'»[50]. È la prima volta che il titolo di rubrica appare come tale; ora questa prima occorrenza mostra che la questione dei linguaggi scientifici è direttamente legata a quella del linguaggio politico (in quanto uno, se non il più importante, dei «linguaggi scientifici e filosofici») e che la traducibilità designa sin dall'inizio la possibilità e la necessità di una traduzione politica.

Infine, *QC* 7, § 3 accorda all'esperanto un senso metaforico dello stesso tipo di quello che le note precedenti vanno accordando alla traduzione: alla «traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici» si oppone in effetti la «storicità dei linguaggi e quindi delle ideologie e delle opinioni»[51]. Una tendenza che caratterizza tutto il pensiero considerato come un linguaggio logico che esiste «in sé e per sé», una astrazione fatta dal «dal pensiero

---

«La Nuova Italia» del 20 ottobre 1930). La traduzione dei termini di un sistema filosofico nei termini di un altro, così come del linguaggio di un economista nel linguaggio di un altro economista ha dei limiti e questi limiti sono dati dalla natura fondamentale dei sistemi filosofici o dei sistemi economici; cioè nella filosofia tradizionale ciò è possibile, mentre non è possibile tra la filosofia tradizionale e il materialismo storico. Lo stesso principio della traducibilità reciproca è un elemento "critico" inerente al materialismo storico, in quanto si presuppone e si postula che una data fase della civiltà ha una "fondamentalmente identica" espressione culturale e filosofica, anche se l'espressione ha un linguaggio diverso dalla tradizione particolare di ciascuna "nazione" o di ogni sistema filosofico» (*QC* 7, § 1, p. 851).

[49] *QC* 7, § 1, p. 854.

[50] *QC* 7, § 2, p. 854.

[51] *QC* 7, § 3, p. 855.

concreto e dalle concrete scienze particolari». Una tendenza che caratterizza parimenti la versione rozza e falsa che Buckarin dà del materialismo storico: «molte tracce di questa tendenza si trovano nel *Saggio popolare*»[52]. Gramsci diventerà più esplicito quando riscriverà questo passaggio nel 1932, con l'aiuto di una frecciata contro la «sociologia» positivista e naturalistica: «L'esperantismo filosofico è specialmente radicato nelle concezioni positivistiche e naturalistiche; la 'sociologia' è forse il maggior prodotto di una tale mentalità»[53]. Si può allora ipotizzare che la traduzione-traducibilità è, al cuore del marxismo gramsciano, uno dei principali strumenti che permettono di proporre l'esatto opposto di questa forma di esperanto filosofico che è il materialismo positivista e naturalistica *à la* Buckarin: è la filosofia della praxis ad essere concepita come «pensiero "antiesperantistico"»[54].

Dal novembre 1930 Gramsci ripensa al marxismo a partire dall'idea della traduzione con lo scopo non solo di combattere gli schematismi che spingono a vedere una separazione artificiale del reale in "noumeno" economico e "apparenze" politiche e ideologiche ma anche con lo scopo di andare oltre il riduzionismo dogmatico: il ruolo centrale che egli attribuisce all'idea di traduzione si comprende in contrapposizione all'irrigidimento dottrinale allora in atto in Unione Sovietica. Ma la nozione di traduzione assume successivamente un'importanza ancora maggiore. A favore di un'ulteriore valorizzazione delle *Tesi su Feuerbach* nel complesso della produzione marxiana, la traducibilità viene a designare il cuore stesso della filosofia della praxis: l'unità di teoria e di pratica.

---

[52] *Ibidem*. Gramsci ritorna su queste questioni più tardi (nel corso del 1931) in una nota dello stesso quaderno intitolata *"Saggio popolare". La metafora e il linguaggio* (*QC* 7, § 36): egli mette in evidenza due tendenze errate che nascono dalla mancata consapevolezza del carattere metaforico del linguaggio, «1°) quella delle lingue fisse o universali; 2°) le quistioni poste dal Pareto e dai pragmatisti sul "linguaggio come causa di errore"» (p. 887). Tanto l'una quanto l'altra tendono a svuotare di significato la questione della traduzione: la prima pensando ad una lingua inventata parlata da tutti, la seconda volendo creare una lingua matematizzabile ed astratta. In entrambi i casi non viene tenuta in conto la storicità della lingua, il fatto che «il linguaggio si trasforma col trasformarsi di tutta la civiltà e precisamente assume metaforicamente le parole delle civiltà e culture precedenti».

[53] *QC* 11, § 45, p. 1467 (agosto-dicembre 1932).

[54] *Ibidem*. Si veda anche *QC* 7, § 1; sono esattamente le forme ingenuamente materialiste del materialismo storico che Croce attacca.

5. *1932: traducibilità e filosofia della praxis*

Le *Tesi su Feuerbach* occupano un posto decisivo nell'insieme dei *Quaderni*. Il privilegio loro accordato deriva non solo dal fatto che Marx confuta passo a passo il materialismo classico e l'idealismo astratto (nella prima tesi) e che egli formula l'idea di una necessaria determinazione della struttura sulla superstruttura («l'educatore» che «deve essere educato» nella terza tesi). Questa preminenza deriva anche dalla completa ridefinizione della filosofia all'opera nell'insieme di testi di Marx: l'affermazione secondo la quale la verità della teoria è la pratica (dodicesima tesi) e, infine, l'imperativo della trasformazione del mondo conferito alla filosofia (undicesima tesi). È del 1931, sempre negli *Appunti di filosofia* del Quaderno 7, uno dei primi abbozzi della definizione della «filosofia della praxis» che insiste sull'«eguaglianza» o «equazione» istituita «tra 'filosofia e politica', tra pensiero e azione», aggiungendo che «tutto è politica, anche la filosofia o le filosofie», che «la sola 'filosofia' è la storia in atto», che «in questo senso si può interpretare la tesi del proletariato tedesco erede della filosofia classica tedesca» e infine che «si può affermare che la teorizzazione e la realizzazione dell'egemonia fatta da Ilici è stata anche un grande avvenimento "metafisico"»[55]. Dopo la *Sacra Famiglia*, le *Tesi su Feuerbach* e le proposte di Lenin al Congresso dell'Internazionale, viene il *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* (in appendice al quale furono pubblicate per la prima volta, nel 1888, le Tesi su Feuerbach scritte da Marx più di quarant'anni prima), e, infine, lo stesso giudizio di Gramsci sull'azione di Lenin. Procedendo continuamente per approfondimenti di certe precise tesi di Marx per chiarire altre affermazioni importanti dei "continuatori" del materialismo storico – in ogni caso, di quelli che più contano agli occhi di Gramsci: Engels, Labriola, Lenin – la riflessione si organizza sempre più esplicitamente attorno alla questione dell'unità di teoria e pratica. Ora, non sono più i termini di *eguaglianza* o *equazione* ma quelli di *traduzione* e *traducibilità* che, a partire dal 1932, servono a esprimere primariamente questa questione.

[55] «Si giunge così anche all'eguaglianza o equazione tra "filosofia e politica", tra pensiero e azione, cioè ad una filosofia della praxis. Tutto è politica, anche la filosofia o le filosofie (confronta note sul carattere delle ideologie) e la sola "filosofia" è la storia in atto, cioè è la vita stessa. In questo senso si può interpretare la tesi del proletariato tedesco erede della filosofia classica tedesca – e si può affermare che la teorizzazione e la realizzazione dell'egemonia fatta da Ilici è stata anche un grande avvenimento "metafisico"» (*QC* 7, § 35, p. 886).

Appartiene sempre agli *Appunti di filosofia* (ma questa volta alla terza serie) la nota *QC* 8, § 208, redatta nel febbraio-marzo 1932. Questa nota dà senso teorico all'idea di traducibilità[56]. Partendo da una ritrascrizione delle osservazioni filologiche che Croce aveva formulato nelle sue *Conversazionicritiche* del 1924 a proposito dei versi di Carducci «Decapitaro, Emmanuel Kant, Iddio, Massimiliano Robespierre, il re», che trovano la loro origine in Hegel e in Heine, Gramsci mette questa volta in serie:

1) l'idea di origine hegeliana, ripresa da Croce, di una messa in pratica da parte dei rivoluzionari francesi dell'idea della coscienza di sé come libertà assolutamente indipendente (che, presso i tedeschi, non è restata che una "tranquilla teoria");

2) il passaggio della *Sacra Famiglia* sull'equivalenza fra filosofia tedesca e politica francese;

3) l'undicesima tesi su Feuerbach, che Gramsci reinterpretalui stesso nei *Quaderni*in questo modo: «la filosofia deve diventare 'politica', 'pratica', per continuare ad essere filosofia»[57];

4) la teoria dell'unità della teoria e della pratica – altrimenti detta, la filosofia della prassi nella sua interezza.

Quella che in Hegel appare come una *equivalenza* fra la pratica politica francese e la teoria filosofica tedesca è formulata in termini di *traduzione* nel passaggio della *Sacra Famiglia* che Gramsci richiama senza sosta nei *Quaderni del carcere*, e trova infine la sua formulazione gramsciana nel concetto di traducibilità. Questa traducibilità non si applica solamente alle "culture nazionali" o ai "linguaggi scientifici", ma in senso più ampio al binomio teoria-pratica[58].

Inoltre, la versione C del testo aggiunge a questa serie, prima di questo ultimo punto, «l'affermazione di Engels» – che Gramsci aveva già

---

[56] *QC* 8, § 208, pp. 1066-067. La nota è intitolata *Traducibilità reciproca delle culture nazionali*.

[57] Nella versione C dello stesso passaggio, sotto la nota *QC* 11, § 49, qualche mese più tardi, nell'autunno 1932, egli aggiunge: «la filosofia deve diventare politica per inverarsi, per continuare ad essere filosofia» (p. 1472), utilizzando la seconda tesi per spiegare l'undicesima.

[58] *QC* 8, § 208, p. 1066: «Questo passo di Hegel mi pare sia appunto il riferimento letterale del Marx, dove nella *Sacra Famiglia* accenna a Proudhon contro il Bauer. Ma esso mi pare assai più importante ancora come "fonte" del pensiero espresso nelle *Tesi su Feuerbach* che i filosofi hanno spiegato il mondo e si tratta ora di mutarlo, cioè che la filosofia deve diventare "politica", "pratica", per continuare ad essere filosofia: la "fonte" per la teoria dell'unità di teoria e di pratica».

richiamato l'anno precedente definendo della filosofia della praxis come "equazione" della filosofia e della politica – «si può affermare che la teorizzazione e la realizzazione dell'egemonia fatta da Ilici è stata anche un grande avvenimento "metafisico"»[59].

La nota suggerisce così che la concezione di una filosofia che trova la sua pietra di paragone nel mondo reale rappresenta la piena realizzazione marxista dell'idea, di matrice hegeliana, di una equivalenza fra la teoria tedesca e la pratica francese. La traduzione-traducibilità opera dunque su due livelli: tanto su quello proprio della stessa filosofia della praxis (teoria dell'unità di teoria e di pratica), quanto sul piano storico (politica francese e filosofia tedesca). Gramsci continua in effetti la sua nota commentando altre fonti (trovate in particolare in un libro citato da Croce, quello di Rava su Fichte: Baggesen, Fichte, Schaumann) che gli permettono di mettere in evidenza che «di ciò avevano coscienza i contemporanei della rivoluzione francese e ciò è di sommo interesse», ovverosia dell'idea oggetto stesso della sua rubrica, cioè che «due strutture simili hanno superstrutture equivalenti e traducibili reciprocamente»[60]. La coscienza che gli stessi contemporanei avevano di questa equivalenza delle sovrastrutture garantisce che questa non è una ricostruzione filosofica a posteriori. La filosofia della prassi conferma, porta a termine e rende più intellegibile una traducibilità che la precede. È altrimenti importante rimarcare che qui la traducibilità non serve ad annullare il modello analitico struttura-sovrastruttura ma piuttosto a completarlo. La seconda versione della nota, del novembre 1932, apporta un'aggiunta breve ma significativa: mentre nel Quaderno 8 Gramsci aveva presentato gli elementi apportati da Croce come «una serie di 'fonti' molto interessanti»[61], nel Quaderno 11 aggiunge: «ma che per il Croce sono di portata puramente filologica e culturale, senza alcun significato teorico o

[59] «Si giunge così anche all'eguaglianza o equazione tra «filosofia e politica», tra pensiero e azione, cioè ad una filosofia della praxis. Si giunge così anche all'eguaglianza o equazione tra "filosofia e politica", tra pensiero e azione, cioè ad una filosofia della praxis. Tutto è politica, anche la filosofia o le filosofie (confronta note sul carattere delle ideologie) e la sola "filosofia" è la storia in atto, cioè è la vita stessa. In questo senso si può interpretare la tesi del proletariato tedesco erede della filosofia classica tedesca – e si può affermare che la teorizzazione e la realizzazione dell'egemonia fatta da Ilici è stata anche un grande avvenimento "metafisico"» (*QC* 7, § 35, pp. 885-86).
[60] *QC* 8, § 208, p. 1067.
[61] *Ivi*, p. 1066.

"speculativo"»[62]. Segnale che la nozione di traducibilità acquisisce nel 1932 un ruolo teorico sempre più centrale all'interno della stessa filosofia della praxis. Ma questo non è ancora che un abbozzo di riflessione: restano da rivedere tutte queste fonti nel quadro di questa questione della traducibilità dei linguaggi che non è altro che l'equivalenza delle superstrutture "reciprocamente traducibili" tra società distinte ma dalle strutture simili.

In questo stesso periodo, che corre lungo tutto il 1932, la sistematizzazione dei principali quaderni "speciali" dà luogo a due approfondimenti principali della nozione di traducibilità.

Nel mese di maggio, quando Gramsci redige nel Quaderno 10 la nota *Introduzione allo studio della filosofia* (*QC* 10.II, § 6), conferisce un ruolo decisivo alla "traducibilità dei linguaggi scientifici" nella misura in cui questa permette di pensare la riduzione di tutte le filosofie a un momento della vita storico-politica:

> «*Traducibilità dei linguaggi scientifici*. Le note scritte in questa rubrica devono essere raccolte appunto nella rubrica generale sui rapporti delle filosofie speculative e la filosofia della praxis e della loro riduzione a questa come momento politico che la filosofia della praxis spiega "politicamente". Riduzione a "politica" di tutte le filosofie speculative, a momento della vita storico-politica; la filosofia della praxis concepisce la realtà dei rapporti umani di conoscenza come elemento di "egemonia" politica»[63].

Questo paragrafo costituisce una sorta di risultato, dopo quello che nella stessa nota lo precede immediatamente, nel quale Gramsci ha messo specialmente in evidenza la tesi secondo la quale «la teoria delle superstrutture è la *traduzione* in termini di storicismo realistico della concezione soggettiva della realtà»[64]. L'idea della traducibilità dei linguaggi è essa stessa a sua volta traduzione e superamento della dialettica hegeliana: essa permette di definire in che maniera la filosofia della praxis "assorbe" e "supera" l'idealismo. In questo superamento, proprio la filosofia della praxis consiste nella traduzione della filosofia in politica. La filosofia della praxis

---

[62] *QC* 11, § 49, p. 1471.

[63] *QC* 10, II, § 6, IV, p. 1245.

[64] «Concezione soggettiva della realtà e filosofia della praxis. La filosofia della praxis "assorbe" la concezione soggettiva della realtà (l'idealismo) nella teoria delle superstrutture, l'assorbe e lo spiega storicamente, cioè lo "supera", lo riduce a un suo "momento". La teoria delle superstrutture è la traduzione in termini di storicismo realistico della concezione soggettiva della realtà» (*QC* 10.II, § 6, ii, p. 1244). Per un'analisi di questo passaggio cf. FROSINI 2010, pp. 173-78.

politicizza tutte le filosofie, è prima di tutto in questo senso che le *traduce*. Essa sa che tutte le filosofie, compresa essa stessa, sono politiche, diventando un linguaggio che è una ideologia operante nella vita sociale, un elemento fondamentale dell'egemonia.

Ma a differenza di tutte le altre, la filosofia della praxis lo sa, e non solo lo sa ma vuole diventare pienamente egemonica: essa intende unificare in una sola cultura politica l'alta cultura filosofica e la cultura popolare. Si ha qui una stretta imbricazione fra la questione teorica della traducibilità dei linguaggi, la questione ideologica e la questione politica dell'egemonia.

Che la traducibilità sia il concetto attraverso il quale Gramsci "ritraduce" il concetto di dialettica è ciò che mostra nella *Introduzione allo studio della filosofia* del Quaderno 10, una nota che viene poco dopo quelle che abbiamo citato, sotto il titolo *Immanenza speculativa e immanenza storicistica o realistica*.

«Si afferma che la filosofia della praxis è nata sul terreno del massimo sviluppo della cultura della prima metà del secolo XIX, cultura rappresentata dalla filosofia classica tedesca, dall'economia classica inglese, e dalla letteratura e pratica politica francese. All'origine della filosofia della praxis sono questi tre momenti culturali. Ma in che senso occorre intendere questa affermazione? Che ognuno di questi movimenti ha contribuito a elaborare rispettivamente la filosofia, l'economia, la politica della filosofia della praxis? Oppure che la filosofia della praxis ha elaborato sinteticamente i tre movimenti, cioè l'intera cultura dell'epoca, e che nella sintesi nuova, in qualsiasi momento la si esamini, momento teorico, economico, politico, si ritrova come "momento" preparatorio ognuno dei tre movimenti? Così appunto a me pare. E il momento sintetico unitario mi pare da identificare nel nuovo concetto di immanenza, che dalla sua forma speculativa, offerta dalla filosofia classica tedesca, è stato tradotto in forma storicistica coll'aiuto della politica francese e dell'economia classica inglese»[65].

La filosofia della praxis è sintesi compiuta dei tre movimenti che costituiscono l'insieme della cultura dell'epoca. È l'effetto proprio della politica francese e dell'economia inglese che hanno trasformato la dialettica propria della filosofia classica tedesca in un processo puramente immanente: un processo che non è dunque più una manifestazione dello spirito (un idealismo assoluto), ma un fatto storico, un processo concreto. È in particolare questa l'importanza dell'economia di Ricardo, nella misura in cui questa identifica le leggi economiche (specialmente le leggi di tendenza) verificabili storicamente e, soprattutto, ridefinisce l'idea stessa della necessità

[65] *QC* 10.II, § 9, pp. 1246-249.

in termini puramente immanenti e non speculativi. Marx l'ha direttamente ereditata e l'ha tradotta e integrata nel materialismo storico[66].

6. *Il compito politico del traduttore*

Il 5 settembre 1932, nel momento in cui l'idea della traducibilità prende una forma elaborata nei *Quaderni del carcere*, Gramsci scrive a sua moglie Giulia una lettera nella quale le suggerisce di «diventare una traduttrice dall'italiano sempre più qualificata»[67]. In questa lettera, egli definisce in una qualche maniera (per riprendere il titolo della famosa prefazione di Benjamin alla sua traduzione di Baudelaire), "il compito del traduttore":

> I fini che tu potresti e dovresti proporti, per utilizzare una parte non indifferente della tua attività passata, sarebbero secondo me, questi: di diventare una traduttrice sempre più qualificata. Ecco cosa io intendo per traduttrice qualificata: non solo la capacità elementare e primitiva di tradurre la prosa della corrispondenza commerciale e di altre manifestazioni letterarie che si possono riassumere nel tipo di prosa giornalistica, ma la capacità di tradurre qualsiasi autore, sia letterato, o politico, o storico o filosofo, dalle origini a oggi, e quindi l'apprendimento dei linguaggi specializzati e scientifici e dei diversi significati delle parole tecniche secondo i diversi tempi. E ancora non basta: un traduttore qualificato dovrebbe essere in grado non solo di tradurre letteralmente, ma di tradurre i termini, anche concettuali, di una determinata cultura nazionale nei termini di un'altra cultura

[66] «In un certo senso mi pare si possa dire che la filosofia della praxis è uguale a Hegel + Davide Ricardo. Il problema è da presentare inizialmente così: i nuovi canoni metodologici introdotti dal Ricardo nella scienza economica sono da considerarsi come valori meramente strumentali (per intendersi, come un nuovo capitolo della logica formale) o hanno avuto un significato di innovazione filosofica? La scoperta del principio logico formale della "legge di tendenza", che porta a definire scientificamente i concetti fondamentali nell'economia di "*homo oeconomicus*" e di "mercato determinato" non è stata una scoperta di valore anche gnoseologico? Non implica appunto una nuova "immanenza", una nuova concezione della "necessità" e della libertà ecc.? Questa traduzione mi pare appunto abbia fatto la filosofia della praxis che ha universalizzato le scoperte di Ricardo estendendole adeguatamente a tutta la storia, quindi ricavandone originalmente una nuova concezione del mondo» (*QC* 10.II, § 9, p. 1247). Per un'analisi più ampia dell'idea che compare in queste note del Quaderno 10 secondo la quale la «nuova concezione dell'immanenza» propria del pensiero di Marx trova la sua origine filosofica nel pensiero economico di Ricardo cf. FROSINI 2010, pp. 143-49.

[67] *LC*, pp. 612-14, per la citazione in part. p. 613.

nazionale, cioè un tale traduttore dovrebbe conoscere criticamente due civiltà ed essere in grado di far conoscere l'una all'altra servendosi del linguaggio storicamente determinato di quella civiltà alla quale fornisce il materiale d'informazione. Non so se mi sono spiegato con abbastanza chiarezza[68].

Le spiegazioni di Gramsci sono di fatto molto chiare e sono strettamente legate all'insieme delle riflessioni sulla traduzione e sulla traducibilità: si ritrova qui facilmente il modo con cui era stata posta, con i suoi compagni dell'"Ordine Nuovo", la questione di come tradurre l'esperienza sovietica, il modo in cui egli elabora l'ipotesi della traducibilità tra culture nazionali, la necessità di fare uso dei «linguaggi storicamente determinati» della società di ingresso (e dunque, implicitamente, la necessità che la traduzione sia largamente comprensibile a tutti coloro che hanno la possibilità di leggere il testo tradotto).

Gramsci invita il traduttore a tradurre in funzione del «linguaggio "di civiltà"» di ogni paese, come scrive nella lettera a Tatiana del 23 agosto 1933 che continua la riflessione condotta con Giulia su quello che deve essere il "traduttore qualificato". Si chiede se sia il caso di far inviare a Giulia dei libri che «rientrano in un piano di lavoro per conoscere la storia della cultura italiana ed essere quindi più qualificati come traduttori delle cose presenti. Secondo me oltre al linguaggio nel senso strettamente tecnico della parola, ogni paese ha un suo linguaggio "di civiltà" che occorre conoscere per primo»[69].

Il compito del traduttore «delle cose presenti», messo in questi termini, potrebbe dunque sembrare enorme, di fatto impossibile, poiché implica una conoscenza della cultura di origine e di quella di arrivo nella loro storicità propria e la capacità di passare dall'una all'altra, oltre al fatto che le specificità storiche di un paese possono produrre delle parole pressoché impossibili da tradurre in altre lingue. Ma la riflessione che conduce in parallelo sulla traducibilità permette di sfuggire a questo carattere pressoché impossibile del compito del traduttore e di affermare la necessità e la possibilità della traduzione. Come si è visto, nella prima nota dedicata alla "traducibilità", egli stabilisce che «non è perfetta [...] in tutti i particolari [...] ma lo è nel 'fondo' essenziale». Riprendendo questa nota nel Quaderno 11, nel 1932, aggiunge una parentesi sotto forma di interrogazione: «ma quale lingua è esattamente traducibile in un'altra? quale singola parola è traducibile

[68] *LC*, pp. 613-14.
[69] *Ivi*, p. 739.

esattamente in un'altra lingua?»[70]. Si può notare, in queste domande, l'eco forse volontario di una tesi linguistica esposta da Wilhelm von Humboldt nell'introduzione alla sua traduzione dell'*Agamennone*, dove mette in evidenza che nessuna parola è «completamente uguale» a una parola di un'altra lingua, ma la capacità di ogni lingua, compresi i «dialetti di popoli molto rozzi» di «esprimere Tutto», «le cose più alte e profonde, le più sublimi e delicate»[71]. È il paradosso della traduzione contemporaneamente impossibile "linguisticamente parlando" e che tuttavia si può realizzare. Il traduttore sa quali tipi di conoscenze deve acquisire, quali principi lo devono guidare, ma può accettare l'idea che non giungerà che attraverso «l'essenziale» e non necessariamente «nel dettaglio». Il suo compito diventa realizzabile e la maniera in cui Gramsci parla talvolta di "cattive traduzioni" o di traduzioni "fatte con i piedi"[72] mostra che si accontenta di denunciare le «corbellerie», le interpretazioni sbagliate e gli «errori bestiali» di cui un liceale si renderebbe conto: solo l'assenza di cura e di scrupolo è veramente inammissibile ed è oggetto di giudizi poco benevoli[73].

Si può dire che questa definizione gramsciana del "compito del traduttore" è quasi l'opposto, parola per parola, di quella che Walter Benjamin esponeva, qualche anno prima, nella suo omonimo testo: non si tratta affatto di far comprendere la lingua di origine, ma di scrivere bene utilizzando il «linguaggio storicamente determinato» della lingua di arrivo. Si tratta dunque di scrivere bene nella lingua del lettore, in funzione della mentalità del lettore: si tratta di accogliere il testo straniero *naturalizzandolo e assimilandolo*. Si è lontani dall'appello di Benjamin che chiede al traduttore di «rompere le barriere verminose della sua propria lingua» allo scopo di allargare le frontiere. E pertanto, l'intenzione di far conoscere il testo straniero, di accoglierlo nella lingua d'arrivo, è nettamente affermata nei due casi, ma in Gramsci c'è una volontà di piegare la lingua di origine alla lingua di traduzione – posizione opposta a quella di coloro che sostenevano i principidi traduzione già enunciati da Schleiermacher, che invita a «lasciare

[70] *QC* 11, § 48, p. 1470.

[71] Cfr. NERGAARD 1993, pp. 125-41.

[72] Lettera a Carlo del 28 settembre 1931: «La *Storia di Roma* credo sia quella scritta non solo dallo Hartmann, ma anche dal Kromayer. È buona, quantunque sia antiquata e *tradotta con i piedi* (almeno la prima edizione)» (*LC*, p. 473; corsivo nostro).

[73] «Bestialità insensata», «pacchianerie», lettera a Tania del 26 agosto 1929 (*LC*, p. 280); «corbellerie», «caso di teratologia letteraria», lettera a Tania del 22 settembre 1930 (*LC*, p. 355).

tranquillo» l'autore e domanda al lettore di «andargli incontro», «piegando la lingua della traduzione, quanto più possibile, alla lingua di origine»[74] – poiché quello che conta per lui sopra tutto è che il testo non sia tradotto letteralmente ma che si adatti alla mentalità del suo lettore. Situare la posizione di Gramsci nel campo delle differenti concezioni della traduzione non ha qui alcuna funzione normativa, non mira a distinguere fra una buona e una cattiva maniera di tradurre. Ci sono altre concezioni possibili del "compito del traduttore", ma su un punto queste concezioni differenti concordano: la necessità di tradurre per accogliere nella propria lingua i testi, le esperienze, il "materiale d'informazione" che proviene da altre lingue: in una parola, si tratta della volontà di accogliere ciò che è straniero[75].

Non c'è dubbio sul fatto che Gramsci senta fortemente la necessità di far accogliere una cultura da un altra attraverso la scappatoia della traduzione: questa necessità del passaggio da una cultura all'altra è presente quando riflette sul modo in cui fare appello, in una rivista di cultura, ai corrispondenti stranieri che

> «oltre a conoscere le correnti culturali del loro paese siano capaci di "confrontarle" con quelle del paese in cui la rivista è pubblicata, cioè conoscano le correnti culturali anche di questo e ne comprendano il "linguaggio" nazionale. […] dal punto di vista pratico di promuovere la cultura, è più importante il tipo di collaboratore affiatato con la rivista, che sa tradurre un mondo culturale nel linguaggio di un altro mondo culturale, perché sa trovare le somiglianze anche dove esse pare non esistano e sa trovare le differenze anche dove pare ci siano solo somiglianze ecc.»[76].

Le indicazioni sono molto simili a quelle che Gramsci enuncia qualche mese più tardi per diventare un "traduttore qualificato": il rapporto con le esperienze che vengono dall'esterno e da altre lingue è centrale per l'obiettivo della formazione di una «coscienza collettiva omogenea»[77], ma, che sia per la traduzione o per le riviste, questo apporto necessario deve essere effettuato nel "linguaggio storicamente determinato" del paese di arrivo. Il "compito del traduttore" come definito da Gramsci è prima di tutto un compito *politico*: deriva da una concezione dell'internazionalismo come accoglimento reciproco delle culture nazionali, capacità di tener conto

[74] Cfr. NERGAARD 1993, pp. 143-79.
[75] Cfr. ZANCARINI 2015.
[76] *QC* 7, § 81, pp. 913-14 (dicembre 1931).
[77] Questa espressione si trova in *QC* 24, § 3 dedicata alle "riviste-tipo" (p. 2267).

reciprocamente degli apporti nazionali aventi un valore internazionale (quello che lui chiama «spinte 'nazionali'»)[78]. La costruzione di una cultura internazionale non può passare, per come l'abbiamo vista, per l'artefatto antistorico di una lingua internazionale, né per il tentativo, elaborato dai pragmatisti, di togliere al linguaggio il suo carattere metaforico (negando parimenti, ma in un'altra maniera, il carattere storico del linguaggio): il solo strumento che rende possibile questo compito è dunque la traduzione, ora basata su una teoria della traducibilità che fonda la sua necessità-possibilità.

In questo contributo abbiamo tentato di ricostruire le tappe attraverso le quali è passato Gramsci per costruire questo strumento euristico potente che è la traducibilità. Abbiamo voluto rendere conto delle letture, delle pratiche militanti, quindi dell'elaborazione teorica dei *Quaderni del carcere*; ci sono dei fili che si uniscono e un processo che, lungi dall'essere lineare, va compreso nella sua complessità e storicità. Senza dubbio, la questione che si pongono Gramsci e i suoi compagni de "L'Ordine Nuovo" consiste nel chiedersi come rendere nella realtà specifica dell'Italia gli elementi nuovi che provengono dall'esperienza russa, essa stessa compresa immediatamente come la traduzione nella realtà dei concetti del marxismo; questo è il momento in cui Gramsci scrive che i bolscevichi hanno tradotto nella pratica il concetto di dittatura del proletariato. Questa esperienza che marca un rovesciamento della storia e della teoria, deve giungere all'Italia e al popolo italiano. Gramsci, che pensa che le lingue sono degli organismi viventi, storicamente determinati, non può pensare questo passaggio necessario da una lingua all'altra che in termini di traduzione. Ha rifiutato con vigore la soluzione, presente nel socialismo europeo, dell'esperanto: questo artefatto non è in alcun modo in grado di indirizzarsi ai lettori tenendo conto della loro mentalità forgiata in particolare dallo spessore storico della loro lingua da cui vengono le caratteristiche degli usi multipli, individuali e sociali, che fanno un organismo vivo e ricco. Per pensare questa questione della traduzione, Gramsci s'appoggia sulla concezione del linguaggio "storicamente determinato" e sulle sue conoscenze di linguistica storica; egli riflette parimenti su Labriola, Lenin e Marx, sui quali si basa per affermare una concezione della traducibilità fondata sull'idea della conoscenza reciproca delle culture nazionali e sull'uso dei "linguaggi di civiltà", che permane, come abbiamo visto nel suo scambio epistolare con sua moglie nel 1932. Ma questo punto di partenza, che verte sulla traduzione politica – di cui uno dei risultati fondamentali è la possibilità di sfuggire

[78] *QC* 4, § 42, p. 469.

all'imposizione delle parole d'ordine "russe" per pensare in termini di specificità nazionale[79] – porta a riflettere su quello che rende possibile le traduzioni al di là del passaggio da una lingua all'altra. Il lavoro teorico dei *Quaderni* va a elaborare una forma di emancipazione ancora più ampia contro tutte le letture deterministe ed economiciste del marxismo con l'abbandono della denominazione di "materialismo storico", la rimessa in questione della dualità struttura-superstruttura e l'affermazione che la "filosofia della praxis" stessa 1) assicura la traduzione delle tre lingue che la costituiscono (politica, filosofia ed economia); 2) pensa la corrispondenza, il passaggio o unità fra differenti culture e tradizioni nazionali; 3) assicura l'unità di teoria e di pratica – ovverosia l'unità di una filosofia che trova la sua verità nella sua effettuazione politica e di una politica che non è efficace se non nella misura in cui s'impone un linguaggio nuovo (e, pertanto, una nuova egemonia). La traducibilità è lo strumento concettuale che permette di pensare questa unità di teoria e di pratica che per Gramsci è propria del pensiero di Marx e che fonda la superiorità della filosofia della praxis su tutte le altre filosofie.

Riferimenti bibliografici

AA. VV., 1971
Manifestes, thèses et résolutions des quatre premiers congrès de l'Internationale communiste 1919-1923, Maspero, Paris [ristampa anastatica ed. 1934].

BARATTA, GIORGIO, 2007
Dialettica, traducibilità, contrappunto, "Critica marxista" 3-4, pp. 19-24.

BOOTHMAN, DEREK, 2004a
"Traduzione e traducibilità", in FROSINI, F. – LIGUORI G., A CURA DI, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma, pp. 247-66.
ID., 2004b
Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista, Guerra Edizioni, Perugia.

FRANCIONI, GIANNI, 1984
L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere", Bibliopolis, Napoli.

FROSINI, FABIO, 2003a
Sulla "traducibilità" nei Quaderni di Gramsci, "Critica marxista" 6, pp. 29-38.

[79] Sul rapporto con la questione delle nazionalità allora dibattuta in URSS cf. SCHIRRU 2016.

ID., 2003b
Gramsci e la filosofia. Saggio sui "Quaderni del carcere", Carocci, Roma.
ID., 2008
"Il neoidealismo italiano e l'elaborazione della filosofia della praxis", in GIASI, F., A CURA DI, *Gramsci nel suo tempo*, Carocci, Roma, 727.46.
ID., 2010
La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci, Carocci, Roma.

GRAMSCI, ANTONIO, 1971
La costruzione del Partito comunista, Einaudi, Torino.
Id., 1975
Quaderni del carcere, edizione a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.
ID., 1982
La città futura (1917-1918), a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino.
ID., 1988
L'ordine nuovo (1919-1920), a cura di V. Gerratana e A.A. Santucci, Einaudi, Torino.
ID., 1996
Lettere dal carcere, a cura di A. A. Santucci Sellerio, Palermo.
ID., 2007
Quaderni del carcere, ed. critica diretta da G. Francioni, 1. *Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, a cura di G. Cospito e G. Francioni, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma.
ID., 2009
Epistolario (1906-1937), vol. 1 (*gennaio 1906 – dicembre 1922*), a cura di D. Bidussa, F. Giasi, G. Luzzatto Voghera e M. L. Righi, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.

GUIDA, GIUSEPPE, 2013
Durata e storia: aspetti di una nuova percezione del tempo agli inizi del Novecento, Aracne, Roma.

GUZZONE, GIULIANO, 2018
Gramsci e la critica dell'economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della traducibilità, Viella, Roma.

IZZO, FRANCESCA, 2008
"I Marx di Gramsci", in GIASI, F. (A CURA DI), *Gramsci nel suo tempo*, Carocci, Roma, p. 553-80.
EAD., 2011
Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci, Carocci, Roma.

KANOUSSI, DORA, 2000
Una introducción a los Cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci, Plaza y Valdés, México D.F.

LABRIOLA, ANTONIO, 1976
Discorrendo di socialismo e di filosofia, in *Scritti filosofici e politici*, a cura di F. Sbarberi, Einaudi, Torino.
ID., 2000
Del materialismo storico. Delucidazione preliminare (1896), in *Saggi sul materialismo storico*, a cura di A. Santucci Editori Riuniti, Roma.

ID., 2000-2003
Carteggio, a cura di S. Miccolis, Bibliopolis, Napoli.

LACORTE, ROCCO, 2010
"Translatability, language and freedom in Gramsci's *Prison Notebooks*", in IVES, P. –LACORTE, R., ED. BY, *Gramsci, Language, and Translation*, Lexington Books, Lanham, pp. 213-24.
ID., 2012
"'Espressione'" e 'traducibilità' nei *Quaderni del carcere*", in DURANTE, L. – LIGUORI, G., A CURA DI, *Domande dal presente: studi su Gramsci*, Carocci, Roma, pp. 109-21.

LENIN, VLADIMIR I. ULIANOV 1967
Cinque anni di Rivoluzione russa e le prospettive della rivoluzione mondiale. Relazione al IV Congresso dell'Internazionale comunista. 13 novembre 1922, in *Opere complete*, vol. XXXIII, trad. it. di B. Bernardini, Editori Riuniti, Roma, pp. 384-97.

MARX, KARL, 1924
La filosofia dell'atto, "L'Ordine Nuovo" 2, 15 novembre.

META, CHIARA, 2010
Antonio Gramsci e il pragmatismo: confronti e intersezioni, Le Cáriti, Firenze.

NERGAARD, SIRI, 1993
La teoria della traduzione nella storia: testi di Cicerone, san Gerolamo, Bruni, Lutero, Goethe, Von Humboldt, Schleiermacher, Ortega y Gasset, Croce, Benjamin, Bompiani, Milano.

SCHIRRU, GIANCARLO, 2010
"Filosofia del linguaggio, psicologia dei popoli e marxismo. Un dialogo tra Gramsci e Labriola nel Quaderno 11", in COSPITO, G., A CURA DI,*Gramsci tra filologia e storiografia. Scritti per Gianni Francioni*, Bibliopolis, Napoli, pp. 93-119.
ID., 2016
"Politique linguistique et question nationale en Union Soviétique", *Laboratoire italien* 18, [online]

SERRATI, GIACINTO M., 1918
Guerra esperantista, "Avanti!" 26, 26 gennaio, p. 1.

TOSEL, ANDRÉ, 1981
"Philosophie marxiste et traductibilité des langages et des pratiques", *La Pensée* 223, pp. 110-26.
ID., 1984
Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste, Éditions Sociales, Paris.

VAILATI, GIOVANNI, 1987
Scritti di filosofia, Forni, Sala Bolognese.

ZANCARINI, JEAN-CLAUDE, 2015
"Traductions politiques: l'accueil de l'étranger", *Laboratoire italien* 16 ("Traductions politiques"), [online].

L'estensione del concetto di ideologia in Gramsci e la genesi delle sue articolazioni

Gianni Francioni (Università di Pavia)

This article aims to reconstruct the development of the category of 'ideology' in Gramsci's Prison Notebooks *between June 1929 and November 1930. In this survey, I will consider not only the occurrences of "ideology" but also the broader "conceptual cluster" ideology is part of. That includes categories such as "superstructure", "philosophy", "conception of the world", "religion", "common sense", "folklore" For Gramsci, ideology is first of all a superstructure. As any other Marxist of his time, Gramsci uses initially the term ideology both in a negative sense (according to Marx's account), both in a neutral, descriptive sense. By passing through provisional formulations such as "material structure of the superstructure" (*struttura materiale della soprastruttura*) and "ideological structure" (*struttura ideologica*), he gradually expands the semantic spectrum of the concept of ideology, by developing a multi-layered theory of knowledge that combine together different aspects of his reflection on ideological superstructures.*

Keywords: Ideology; historical materialism; philology; chronology.

1. Seguendo il «ritmo del pensiero in isviluppo»[1] nelle pagine dei *Quaderni del carcere*, vorrei mostrare come nascono, tra il giugno 1929 e il novembre 1930, gli elementi costitutivi della famiglia concettuale dell'ideologia.

Quella che indico come "famiglia concettuale" è appunto un insieme di concetti correlati fra loro. Come tutte le famiglie, ha una forma ristretta e una allargata, se vi si includono anche i parenti meno vicini. Se limitiamo al massimo le relazioni di parentela, possiamo dire che appartengono certamente alla famiglia concettuale dell'ideologia, oltre al termine che le dà il nome, lemmi come: *soprastruttura*, *filosofia*, *concezione del mondo* (e le sue varianti: *concezione del mondo e della vita*, *concezione della vita* o, nell'originale tedesco dell'espressione, *Weltanschauung*, che però Gramsci usa pochissime volte nei suoi quaderni); e ancora: *religione*, *senso comune*, *folklore*. La famiglia può essere ampliata includendovi *egemonia*, *conformismo*, *linguaggio*, *utopia*, *mito* ecc.

Per Gramsci, come per ogni buon marxista, l'ideologia è innanzi tutto una soprastruttura: secondo le notissime espressioni usate da Marx nella

[1] Quaderno 16, § 2. Per le citazioni dai *Quaderni del carcere* utilizzo la nuova edizione critica (di cui sono finora comparsi:GRAMSCI 2007; ID., 2017); i rinvii si limitano a indicare quaderno e paragrafo secondo il nuovo ordinamento, fornendo, se necessario, il corrispettivo nell'edizione a cura di V. Gerratana (GRAMSCI 1975), contrassegnata dalla sigla G. Il presente saggio è debitore dei lavori di LIGUORI 2004; FROSINI 2014; GABOARDI 2017. Ringrazio Giuseppe Cospito e Fabio Frosini per i preziosi suggerimenti che mi hanno fornito.

Prefazione del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*, l'insieme dei rapporti di produzione costituisce la «struttura economica della società», «base reale sulla quale si eleva una superstruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono determinate forme sociali della coscienza»: «forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche», definite nella loro generalità «forme ideologiche»[2]. D'altro canto, come ogni marxista del suo tempo, Gramsci impiega spesso in tutti i quaderni il termine *ideologia* sia in un'accezione negativa, sia in un'accezione neutra, descrittiva (entrambe erano usuali all'epoca in cui egli scrive); nel primo significato, l'ideologia è una rappresentazione distorta e mistificata – volutamente o meno – della realtà (ma Gramsci, è bene sottolinearlo, non usa mai la formula coniata dal vecchio Engels, dell'ideologia come «falsa coscienza»); nel secondo significato, l'ideologia è un sistema di idee, più o meno articolato, e i cui contenuti e la cui validità vanno poi volta per volta definiti: così Gramsci la menziona nel § 36 (G 35) del Quaderno 4 [b], dove ricorda che la parola *ideologia*, nata in Francia nel XVIII secolo in stretta connessione con il sensismo – cioè con la dottrina filosofica che faceva derivare le idee dalle sensazioni –, in seguito «da "scienza delle idee", da studio sull'origine delle idee, è passata a significare un "sistema di idee"».

Nel Quaderno 1 (inaugurato l'8 febbraio 1929, ma redatto regolarmente a partire dal giugno) abbiamo 43 occorrenze di *ideologia* e derivati (compresi cioè gli aggettivi e gli avverbi). La prima occorrenza in assoluto è nel § 24 (scritto nel luglio 1929), e riguarda gli «atteggiamenti ideologici» degli esponenti di quella «cospicua» parte della letteratura italiana che Gramsci racchiude nella definizione di «brescianesimo»: una letteratura dai contenuti conservatori e apologetici, contraddistinta da un «carattere propagandistico […] apertamente confessato». Qui l'accezione negativa del termine è evidente, l'ideologia è presentata come una forma di inganno; ma nello stesso paragrafo Gramsci lo adopera anche nel significato generico di sistema di idee, laddove afferma che «storicamente il fenomeno emigratorio ha creato un'ideologia (il mito dell'America), come ad una ideologia è legato il fenomeno dei tentativi sporadici ma endemici di invasioni di terre prima della guerra».

Dopo questa sua prima comparsa nel luglio 1929, il termine sparisce per molti mesi (non ve n'è traccia nemmeno nel tratto parallelo del Quaderno 2), per ricomparire solo nel § 43, scritto nel febbraio-marzo 1930. Ma fin dalle sue prime note Gramsci ha cominciato a utilizzare un altro concetto:

[2] MARX 1859/1986, pp. 298-99.

nel § 4 ha parlato della «scissione dottrinale di una stessa mentalità e concezione generale» prodotta dalla Rivoluzione francese (nella seconda stesura di questa nota sostituirà a «concezione generale» l'espressione «concezione del mondo e della vita»: Quaderno 27, § 2); nel § 28 ha presentato lo «storicismo come concezione generale della vita e dell'azione»; nel § 38 ha osservato che «il liberalismo (inteso come concezione della vita oltre che come azione politica positiva)» dopo il 1848 ha vinto in tutta Europa «la lotta con la concezione "religiosa" della vita». *Concezione della vita* (o *concezione del mondo*) appare subito, in queste prime occorrenze, come un concetto più ampio di *ideologia* nel senso corrente, anche quando questa venga intesa senza connotazioni negative; ed è forse la ragione per cui, in una prima fase, Gramsci è indotto a preferire *concezione della vita* a *ideologia*, come se comunque per lui caratteristica dell'ideologia comunemente intesa fosse la sua natura di rappresentazione della realtà più limitata (e comunque più strettamente politica).

Proprio il § 43 del Quaderno 1 rappresenta un punto di svolta. Il problema generale che Gramsci affronta in questa nota è quello della «elaborazione unitaria di una coscienza collettiva», della «diffusione organica da un centro omogeneo di un modo di pensare e di operare omogeneo», che sappia criticare e distruggere «gli errori radicati o più generalmente diffusi». Si tratta di agire su un terreno che Gramsci definisce qui «sfera della cultura», e che intende costituita da «diversi strati ideologici» variamente connessi fra loro: sono, più precisamente, «modi di pensare», «credenze», «motivi ideologici e psicologici propri» di «gruppi e gruppetti», o anche «opinioni individuali», sui quali le varie «correnti tradizionali» di pensiero hanno lasciato «un sedimento, variamente combinatosi con quelli precedenti e susseguenti». Gramsci puntualizza che i mutamenti negli *strati ideologici* «non avvengono per "esplosioni" rapide e generalizzate, avvengono per lo più per "combinazioni successive" secondo "formule" disparatissime».

In questo passo, non soltanto *ideologico* non è usato in senso negativo, ma è evidente che Gramsci intende ricondurre all'*ideologia* fenomeni culturali (culturali in senso lato) più ampi di quanto non consenta la sua nozione tradizionale e corrente. Quella di *strato ideologico* è dunque un'idea che apre la strada a una nuova e peculiare concezione dell'*ideologia*, come si può vedere anche in due note dello stesso febbraio-marzo 1930, i §§ 65 e 89. Nella prima, Gramsci pone come equivalenti «buon senso» e «senso comune» (li differenzierà solo in seguito), e fa coincidere quest'ultimo con «l'opinione media di una certa società»; tuttavia subito dopo precisa che «ogni strato sociale ha il suo "senso comune" che è in fondo la concezione della vita e la

morale più diffusa», e che «ogni corrente filosofica lascia una sedimentazione di "senso comune"». Dall'insieme dei due paragrafi citati (e dalle loro seconde stesure – Quaderno 24, § 4; Quaderno 27, § 11 –, che sviluppano quanto in queste note è solo abbozzato), si evince che per Gramsci esistono diversi livelli di pensiero, che corrispondono alle diverse stratificazioni della società:

– a livello alto, abbiamo quella che viene indicata nella sua generalità come «cultura moderna», ovvero le concezioni del mondo delle «correnti moderne», «il pensiero e la scienza moderna», o ancora «la filosofia, la scienza, l'economia degli scienziati»;

– a livello intermedio, il «senso comune», o meglio il diverso «senso comune» (cioè la diversa concezione del mondo) di ogni strato sociale, concezione sempre in trasformazione e in continuo arricchimento, costituita dalle «nozioni scientifiche e opinioni filosofiche entrate nel costume», cioè dalle sedimentazioni della scienza e della filosofia;

– a livello basso, il folklore vero e proprio così «come è inteso comunemente», cioè una concezione del mondo non elaborata e sistematica, ma molteplice, in quanto formata per «giustapposizione meccanica di parecchie concezioni del mondo, se addirittura non è un museo di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia»: Gramsci lo chiama anche il «mosaico della tradizione», entro il quale certe nozioni filosofiche e scientifiche – estrapolate dal loro contesto – vengono «arrangiate» (nella seconda stesura dirà «sfigurate»: Quaderno 27, § 1) in modo più o meno grossolano[3].

Nell'articolazione sopra descritta, sono sempre i cascami del livello più alto a passare nel livello più basso: così, pur nella sua capacità di rinnovarsi («non è qualcosa di irrigidito e immobile», precisa Gramsci), il senso comune del livello intermedio presenta pur sempre un contenuto "degradato" (in misura maggiore o minore, a seconda degli strati sociali che lo esprimono) rispetto alla filosofia e alla scienza; rappresenta cioè, in ogni caso, «il folklore della "filosofia"» – ovvero, come Gramsci scriverà nel § 19 (G § 18) del Quaderno 4 [b], la «filosofia dell'uomo della strada», con tutte le «storture

[3] Va segnalato tuttavia che Gramsci presenta talvolta il folklore come equivalente alla complessiva «cultura popolare» nella sua contrapposizione alla «cultura moderna», come fa nel citato§ 89 del Quaderno 1 e come dirà ancora nel Quaderno 4 [c], § 2 (G Quaderno 4, § 50), dove scriverà che una «nuova concezione del mondo» che voglia trasformare la società deve lottare, per imporsi, «contro la concezione del mondo data dall'ambiente tradizionale (folklore in tutta la sua estensione)».

del [suo] modo di pensare» –, meno "degradato" tuttavia del folklore vero e proprio, che è creato dallo stesso senso comune come «una fase più o meno irrigidita di un certo tempo e luogo», e che sembra avere solo le caratteristiche di un deposito di rottami inerti. Non a caso, il senso comune del livello intermedio apparirà in seguito a Gramsci come il campo di intervento in cui la filosofia della praxis può agire per far nascere un diverso (e positivo) senso comune.

Il febbraio-marzo 1930 è un periodo di lavoro molto intenso, grazie al quale la riflessione teorica gramsciana riesce a raggiungere risultati di grande rilievo. È il caso del § 44 del Quaderno 1, in cui Gramsci fissa gli elementi fondamentali della sua teoria dell'egemonia, stabilendo che una classe deve conquistare ed esercitare «una "egemonia politica" anche prima della andata al Governo», cioè anche prima dell'instaurazione del suo dominio politico. «Quando la classe dominante – osserva Gramsci – ha esaurito la sua funzione, il blocco ideologico tende a sgretolarsi e allora alla "spontaneità" succede la "costrizione" in forme sempre meno larvate e indirette, fino alle misure vere e proprie di polizia e ai colpi di stato». Il *blocco ideologico* indica dunque una unità realizzata delle forme ideologiche, ovvero dell'insieme delle soprastrutture, ciò che implica non solo un significato più ricco del termine *ideologia*, ma anche che d'ora in poi l'*ideologia* possa essere pensata solo all'interno dell'orizzonte dell'egemonia, cioè come ideologia sempre in lotta con altre ideologie.

Questa estensione dell'*ideologia* si ravvisa anche all'interno del § 44, in riferimento alla Rivoluzione francese: Gramsci afferma che

> «il linguaggio dei giacobini, la loro ideologia, rifletteva perfettamente i bisogni dell'epoca, secondo le tradizioni e la cultura francese, […] la fraseologia giacobina corrispondeva perfettamente ai formulari della filosofia classica tedesca, alla quale oggi si riconosce maggiore concretezza e che ha dato origine allo storicismo moderno […]».

È interessante notare che nella ripresa di questo passo (Quaderno 19, § 24), Gramsci aggiungerà al «linguaggio» e all'«ideologia» dei giacobini, «i loro metodi d'azione»: ciò che rafforza l'idea che l'unità di teoria e pratica è componente necessaria di un'azione egemonica concretamente dispiegata.

In questo passaggio del § 44, *ideologia* in senso ampio è ormai utilizzata da Gramsci come sinonimo di *concezione del mondo* (anche se, come vedremo, occorrerà attendere l'ottobre 1930 per trovare dichiarata a tutte lettere l'equivalenza di *filosofia*, *concezione del mondo* e *ideologia*). Poco dopo, nel § 46, a proposito del Risorgimento italiano, Gramsci scrive che «Gioberti offriva

agli intellettuali una filosofia che sembrava nazionale e originale, tale da porre l'Italia allo stesso livello delle nazioni più progredite e dare nuova dignità al "pensiero" italiano», mentre «Mazzini dava solo degli aforismi e degli accenni filosofici che a molti intellettuali, specialmente meridionali, dovevano sembrare vuote chiacchere» (cioè, potremmo tradurre, un'ideologia in senso deteriore). Nella stessa nota si afferma che

> «l'egemonia di un centro direttivo sugli intellettuali ha queste due linee strategiche: "una concezione generale della vita", una filosofia (Gioberti), che dia agli aderenti una "dignità" da contrapporre alle ideologie dominanti come principio di lotta; un programma scolastico che interessi e dia una attività propria nel loro campo tecnico a quella frazione degli intellettuali che è la più omogenea e la più numerosa (insegnanti, dai maestri ai prof‹essori› d'Università)».

Non è un caso che Gramsci non utilizzi *ideologia* per indicare il pensiero di Gioberti, proprio perché vuole rimarcarne la differenza qualitativa (ad esempio rispetto a quello di Mazzini): egli pone così *concezione generale della vita* (cioè *concezione del mondo*) e *filosofia*, termini ormai interscambiabili, a un livello culturale più alto (di maggior «dignità» di pensiero) rispetto all'*ideologia* nel senso corrente (qui rappresentata dalle «ideologie dominanti»).

Nel § 48, dedicato al «giacobinismo al rovescio» di Charles Maurras (il leader del movimento dell'Action Française), compare un'altra nozione, «apparato egemonico», perfettamente simmetrica a quella, che abbiamo già incontrato, di *blocco ideologico*. Gramsci osserva che «nel periodo del dopoguerra, l'apparato egemonico si screpola e l'esercizio dell'egemonia diventa sempre più difficile». Nel caso della Francia, la crisi di egemonia si manifesta in vari modi, ad esempio nel moltiplicarsi dei partiti politici, ciascuno dei quali pretende di essere l'unico in grado di salvare il paese. Il movimento filo-monarchico dell'Action Française è appunto uno di questi, certo il più aggressivo. Perché Maurras può essere definito un giacobino alla rovescia? Perché, spiega Gramsci, «i giacobini usavano un certo linguaggio, seguivano una certa ideologia; nel loro tempo quel linguaggio e quella ideologia erano ultra-realistici perché ottennero di far marciare le forze necessarie per ottenere i fini della rivoluz‹ione› e dettero alla classe rivoluz‹ionaria› il potere», anche se in seguito le loro parole d'ordine finirono per diventare solo delle «formule», «delle parole vane e inerti». A queste formule, Maurras ne contrappone altre, «in un sistema logico-letterario formalmente impeccabile» ma che rappresenta solo «la concentrazione di tutte le banalità massoniche rovesciate meccanicamente», «un programma "ideologico" minuziosissimo, che prevede tutti i particolari, come nelle

utopie». Nell'espressione «programma "ideologico"», l'aggettivo è posto fra virgolette (come ormai Gramsci fa sempre più spesso quando vuol distinguere – come in questo caso – l'uso corrente di *ideologia* dal nuovo significato che sta dando al termine); la ristesura di questo paragrafo nel Quaderno 13, § 37 rappresenterà dunque una correzione sostanziale, perché «programma "ideologico" minuziosissimo» verrà sostituito da «concezione del mondo "minuziosissima"», espressione più appropriata per sottolineare il carattere onnicomprensivo dell'ideologia dell'Action Française.

Con i §§ 44 e 48 Gramsci ha stabilito un nesso inscindibile fra *concezione del mondo*, *ideologia* (in senso largo) e *linguaggio*[4], ed ha collegato strettamente fra loro *egemonia* e *ideologia*. Altri elementi interessanti in quest'ultima direzione possono essere individuati nel § 61, una delle prime analisi che egli dedica all'«americanismo», dove accenna, per la prima volta nei quaderni, al rapporto struttura-soprastrutture. Quella americana è una situazione in cui, essendo stata razionalizzata la produzione economica, «tutta la vita del paese» è stata collocata «sulla base dell'industria»: si tratta di un «nuovo tipo di società, in cui la "struttura" domina più immediatamente le soprastrutture e queste sono razionalizzate (semplificate e diminuite di numero)». Per questa ragione, continua Gramsci, «non si è verificata ancora (se non sporadicamente, forse) alcuna fioritura "superstrutturale", quindi non è ancora stata posta la quistione fondamentale dell'egemonia». In una situazione del genere, «l'egemonia nasce dalla fabbrica e non ha bisogno di tanti intermediari politici e ideologici». A prescindere dal modo in cui Gramsci disegna qui il rapporto struttura-soprastrutture (che pecca di determinismo e di meccanicismo, come chiariremo meglio in seguito), va sottolineata la centralità che egli assegna agli intellettuali (cioè agli «intermediari politici e ideologici» che operano per il conseguimento dell'egemonia) laddove vi sia «fioritura "superstrutturale"», ovvero sviluppo e diffusione di ideologie ampie e organiche.

Un contributo alla miglior comprensione del triangolo costituito da *ideologia*, *concezione del mondo* e *filosofia* è dato dal § 132. Gramsci postula qui l'identità di *filosofia* e *ideologia* (ma nel significato estensivo che il concetto sta man mano assumendo nei quaderni) e, accennando alle «posizioni "ideologiche"» assunte da Croce prima della guerra, non solo pone "ideologiche" fra virgolette, ma vi fa seguire tra parentesi la specificazione

[4] Non a caso, nel § 146 (G § 145) del Quaderno 3 parlerà di «"lingua" come concezione del mondo», e nel § 123 del Quaderno 5 dirà che «ogni lingua è una concezione del mondo integrale».

«pratiche»: ciò che dà la misura di quanto il concetto allargato di ideologia sia ormai per lui cosa ben diversa dall'ideologia nel senso corrente.

Ma vi è un altro elemento fondamentale della riflessione di Gramsci sull'ideologia: la religione. Che egli la assimili all'ideologia si ricava da diverse note, la più importante delle quali è il § 139, dove si legge:

> «L'A. C. [*scil.*: Azione Cattolica] segna l'inizio di un'epoca nuova nella storia della religione cattolica: quando essa da concezione totalitaria del mondo, diventa solo una parte e deve avere un partito. […] l'A. C. rappres‹enta› la reazione contro l'apostasia di masse intiere, cioè contro il superamento di massa della concezione religiosa del mondo. […] La chiesa è sulla difensiva, cioè, ha perduto l'autonomia dei movimenti e delle iniziative, non è più una potenza ideologica mondiale, ma solo una forza subalterna».

(Ovviamente, "totalitario" va inteso non nel senso odierno del termine, ma nel significato che aveva al tempo di Gramsci, e che si potrebbe rendere con "totalizzante", nel senso cioè che permea la società nella sua interezza, che include ogni aspetto della realtà.) Nel passo citato, Gramsci sta dicendo che la Chiesa cattolica era una «potenza ideologica» nella misura in cui era capace di imporre la sua «concezione totalitaria del mondo». Le due espressioni, *concezione del mondo* e *ideologia* (nel nuovo senso gramsciano), sono anche in questo paragrafo equivalenti.

In questo § 139, la religione è considerata nel suo insieme, come ideologia complessiva della Chiesa. Ma anche all'interno della religione Gramsci ha cominciato a distinguere livelli o *strati ideologici* differenziati. Nel già citato § 89 egli aveva rapidamente alluso all'esistenza, sul piano della cultura popolare, di una «religione di popolo»; sulla scia di questa osservazione, pochi mesi dopo Gramsci ribadirà, in note del Quaderno 3 e del Quaderno 4, la necessità di studiare i «gradi diversi» della religione, cioè «le «diverse credenze» e il «modo diverso di concepire e praticare la stessa religione tra i diversi strati della società». Occorre dunque distinguere in primo luogo una «religione popolare», «crassamente materialista» (ridotta a «superstizione», «combinata col folklore pagano»), e una «religione ufficiale», che «cerca di non allontanarsene troppo, per non staccarsi dalle masse, per non diventare la ideologia di ristretti gruppi»[5].

[5] Cfr. Quaderno 4 [c], § 1, e [b], § 3 (G Quaderno 4, §§ 49 e 3); Quaderno 3, § 64 (G § 63).

2. Concluso il *Primo quaderno* nel maggio 1930, Gramsci inizia subito a compilare il Quaderno 3 (che è il suo diretto "successore"), anch'esso di carattere miscellaneo. Nello stesso mese avvia nel Quaderno 4 [b] la prima serie degli *Appunti di filosofia - Materialismo e idealismo* e nel Quaderno 7 [a] la traduzione di testi di Marx contenuti in un'antologia in tedesco, in primo luogo le *Tesi su Feuerbach* e la *Prefazione* a *Per la critica dell'economia politica* (testi che peraltro conosceva già prima dell'arresto). Gli *Appunti di filosofia* sono destinati a costituire non solo uno spazio dedicato a questioni filosofiche in generale, ma specialmente un luogo privilegiato di riflessione sul materialismo storico e sulla filosofia marxista. Le traduzioni sono una verifica dell'esatta formulazione delle idee di Marx in opere che Gramsci non possiede in carcere, o che ha ma in versioni insoddisfacenti. Il Quaderno 3 (nel quale abbiamo 32 occorrenze di *ideologia* e derivati) e gli *Appunti di filosofia* del Quaderno 4 (nei quali *ideologia* compare 87 volte) si sviluppano in parallelo e terminano nell'autunno 1930, e sono entrambi influenzati dalla rilettura dei testi marxiani che Gramsci viene traducendo, che alimentano in particolare la sua riflessione sull'ideologia e sulle soprastrutture.

Il problema dei rapporti tra struttura e soprastrutture è oggetto di particolare attenzione non solo nella prima serie degli *Appunti di filosofia*, ma anche in quaderni successivi. Sul tema ha scritto pagine esemplari Giuseppe Cospito, alle quali rimando[6]. Qui basti dire che, dopo un difficile approccio tra il 1929 e il 1930, Gramsci approda a una prima soluzione teorica nell'autunno del '30 (quando assume una posizione equidistante tra una visione economicistica e una visione volontaristica), ma negli anni seguenti rimetterà in discussione questo risultato, arrivando a una nuova soluzione che sarà anch'essa oggetto di ulteriori approfondimenti fino al 1935, quando la redazione dei quaderni si interrompe.

La questione del rapporto struttura-soprastrutture non era stata direttamente affrontata sul piano teorico nelle note del Quaderno 1, dove tuttavia traspariva, nella concreta analisi storico-politica (specialmente quella dedicata al Risorgimento), un'implicita adesione di Gramsci alla concezione deterministica e meccanicistica in quel tempo prevalente nel marxismo della III Internazionale. In ogni caso, il Gramsci dei primi quaderni non mette in discussione che le soprastrutture siano determinate dalla struttura economica. Si assiste però a un suo progressivo tentativo di trovare un nesso causale tra la struttura e le soprastrutture meno rigidamente univoco

[6] COSPITO 2011.

di quello della *vulgata* marxista (testimoniato anche, già nel Quaderno 1, dall'impiego occasionale di espressioni sintetiche come «struttura economico-politica» e «struttura economico-culturale»: §§ 43 e 73). Questa ricerca, ovviamente, non è una lineare acquisizione di concetti sempre più perspicui: essa anzi imbocca talvolta strade improduttive e conosce delle battute d'arresto. Il caso più interessante è costituito dal § 13 (G § 12) del Quaderno 4 [b], scritto con ogni probabilità intorno al maggio 1930, dove Gramsci afferma che «in realtà certe forme di strumento tecnico hanno una doppia fenomenologia: sono struttura e sono superstruttura»; ad esempio, la scienza tipografica – uno strumento tecnico che ha acquisito storicamente una grandissima importanza –, in quanto oggetto di proprietà è legata alla struttura economica, ma al contempo essa «è anche elemento inscindibile di un fatto ideologico, o di più fatti ideologici: la scienza, la letteratura, la religione, la politica ecc.».

Ci sono delle superstrutture – conclude Gramsci – che hanno una "struttura materiale": ma il loro carattere rimane quello di superstrutture: il loro sviluppo non è "immanente" nella loro particolare "struttura materiale" ma nella "struttura materiale" della società. […]Il pensiero scientifico è una superstruttura che crea "gli strumenti scientifici"; la musica è una superstruttura che crea gli strumenti musicali. Logicamente e anche cronologicamente si ha: - struttura sociale - superstruttura - struttura materiale della superstruttura.

Ma nel 1932, rielaborando questa nota, Gramsci ne capovolgerà addirittura il senso, riprendendo ironicamente le sue affermazioni di due anni prima: se si ipotizzasse che «certe superstrutture hanno una propria struttura particolare pur rimanendo superstrutture», «l'arte tipografica» dovrebbe essere concepita come «la struttura materiale di tutta una serie anzi di tutte le ideologie e basterebbe l'esistenza dell'industria tipografica per giustificare materialisticamente tutta la storia. […] È certo che tutto ciò è una deviazione infantile della filosofia della praxis, determinata dalla convinzione barocca che quanto più si ricorre a oggetti "materiali" tanto più si è ortodossi»[7].

Non ritroveremo più, nei quaderni, il concetto di *struttura materiale della soprastruttura*. Ma ancor prima del ribaltamento del 1932, il movimento falso del Quaderno 4 viene subito corretto in un testo di poco successivo, il § 50 (G § 49) del Quaderno 3, scritto nel giugno-luglio 1930 e intitolato *Materiale ideologico*, dove Gramsci presenta un nuovo concetto, quello di «struttura

[7] Quaderno 11, 2°, § 17 (G Quaderno 11, § 29).

ideologica» o «struttura materiale dell'ideologia», che, al di là delle somiglianze immediate a livello verbale, si rivela ben diverso dalla nozione tentata nel § 13 del Quaderno 4 [b] coniugando struttura economica, strumento tecnico, soprastruttura e ideologia, e per contro molto vicino all'*apparato egemonico* proposto nel § 48 del Quaderno 1. Si tratta, ora, di analizzare «come è organizzata di fatto la struttura ideologica di una classe dominante: cioè l'organizzazione materiale intesa a mantenere, a difendere e a sviluppare il "fronte" teorico o ideologico» (poco sotto lo definisce un «complesso formidabile di trincee e fortificazioni»). La stampa in generale (case editrici, giornali, periodici di vario tipo), scrive Gramsci, «è la parte più dinamica di questa struttura ideologica, ma non la sola: tutto ciò che influisce o può influire sull'opinione pubblica direttamente o indirettamente le appartiene: le biblioteche, le scuole, i circoli e clubs di vario genere, fino all'architettura, alla disposizione delle vie e ai nomi di queste». Per Gramsci tutto ciò serve a diffondere o a imporre nei vari strati della società una determinata concezione del mondo (cioè a realizzare un'egemonia), che va contrastata a partire da una esatta conoscenza del campo avversario «da svuotare del suo elemento di massa umana».

Mentre il concetto di *struttura ideologica* costituisce «un salto di qualità nella riflessione sull'ideologia»[8], pecca ancora di un certo schematismo la formulazione del rapporto struttura-soprastrutture delineata nel § 16 (G § 15) del Quaderno 4 [b] (siamo ancora, probabilmente, nel maggio 1930), dove Gramsci avvia il confronto serrato con Croce e con la sua lettura riduttiva del materialismo storico (dal quale peraltro il filosofo napoletano ha tratto, a suo parere, la teoria delle ideologie come «costruzioni pratiche, […] strumenti di direzione politica»): contrariamente a quanto sostiene Croce, osserva Gramsci,

> «per Marx le "ideologie" sono tutt'altro che illusioni e apparenza; sono una realtà oggettiva ed operante, ma non sono la molla della storia, ecco tutto. Non sono le ideologie che creano la realtà sociale, ma è la realtà sociale, nella sua struttura produttiva, che crea le ideologie. Come Marx potrebbe aver pensato che le superstrutture sono apparenza ed illusione? Anche le sue dottrine sono una superstruttura. Marx afferma esplicitamente che gli uomini prendono coscienza dei loro compiti nel terreno ideologico, delle superstrutture, il che non è piccola affermazione di "realtà": la sua teoria vuole appunto anch'essa "far prendere coscienza" dei propri compiti, della propria forza, del proprio divenire a un determinato gruppo sociale. Ma egli distrugge le "ideologie" dei gruppi sociali

[8] GABOARDI 2017, p. 41.

avversi, che appunto sono strumenti pratici di dominio politico sulla restante società: egli dimostra come esse siano prive di senso, perché in contraddizione con la realtà effettuale».

Soprastruttura, ideologia, *teoria*, *dottrina* sono usati qui come termini equivalenti. Poche righe dopo, Gramsci adotta l'espressione «blocco storico» (che attribuisce a Sorel, anche se in verità esso non ha un preciso riscontro negli scritti del teorico del sindacalismo rivoluzionario) per sottolineare la necessità di concepire dialetticamente il rapporto fra struttura e soprastrutture. Nel Quaderno 7 [b] § 21 (G Quaderno 7, § 21) chiarirà che nel «blocco storico[…] le forze materiali sono il contenuto e le ideologie la forma», avvertendo però che tale «distinzione di forma e contenuto [è] meramente didascalica, perché le forze materiali non sarebbero concepibili storicamente senza forma e le ideologie sarebbero ghiribizzi individuali senza le forze materiali». Nel § 16 del Quaderno 4 [b] invece afferma:

«Se gli uomini prendono coscienza del loro compito nel terreno delle superstrutture, ciò significa che tra struttura e superstrutture c'è un nesso necessario e vitale, così come nel corpo umano tra la pelle e lo scheletro: si direbbe uno sproposito se si affermasse che l'uomo si mantiene eretto sulla pelle e non sullo scheletro, e tuttavia ciò non significa che la pelle sia una cosa apparente e illusoria, tanto vero che non è molto gradevole la situazione dell'uomo scorticato. […] [Il paragone del corpo umano può servire per rendere popolari questi concetti, come metafora appropriata]».

La stessa metafora della "pelle" viene usata poco dopo (giugno-luglio 1930), nel § 57 (G § 56) del Quaderno 3, dove Gramsci scrive: «Non bisogna concepire l'"ideologia", la dottrina come qualcosa di artificiale e sovrapposto meccanicamente (come un vestito sulla pelle, e non come la pelle che è organicamente prodotta dall'intero organismo biologico animale), ma storicamente, come una lotta incessante».

Ma anche la metafora biologica della soprastruttura-ideologia come "pelle" che riveste il corpo verrà poi abbandonata, così come quella architettonica della "struttura" e della "soprastruttura": nel 1932 esse saranno infine classificate tra le metafore, «grossolane e violente», di cui il marxismo ha dovuto servirsi a fini didattici per far fronte all'ignoranza delle masse popolari[9].

[9] Quaderno 11, 6°, § 1 (G Quaderno 11, § 50).

L'impressione che si ricava dai testi della seconda metà del '30 è che Gramsci sia più "creativo" quando ragiona in termini di *ideologia* e concetti correlati piuttosto che in termini di *soprastruttura*. L'equivalenza di *filosofia*, *concezione del mondo* e *ideologia* è evidente fin dai primi paragrafi del Quaderno 4 [b], molti dei quali dedicati a ribadire il carattere di «filosofia indipendente e originale» del materialismo storico, «una totale concezione del mondo, una totale filosofia» non riducibile a nessun'altra, e che non solo combatte «le altre ideologie delle classi colte» (*altre* ideologie, si noti), ma specialmente «apre una strada completamente nuova, cioè rinnova da cima a fondo il modo di concepire la filosofia»[10]. Il perimetro della riflessione è disegnato dalla serie di domande – lasciate inevase da Bucharin – con cui Gramsci apre la critica serrata alla *Teoria del materialismo storico.Manuale popolare di sociologia marxista* del leader sovietico («che cos'è la filosofia? una concezione del mondo è una filosofia? come è stata finora concepita la filosofia? il materialismo storico rinnova questa concezione? quali rapporti esistono tra le ideologie, le concezioni del mondo, le filosofie?»), la risposta alle quali, a suo parere, costituisce per l'appunto la «"teoria" del materialismo storico». Ma Bucharin non affronta «problemi "teorici"» e pone soltanto, osserva Gramsci, «quistioni di ordine immediato, politico, ideologico, intesa l'"ideologia" come una fase intermedia tra la teoria generale e la pratica immediata o politica»[11]. Le virgolette poste a "ideologia" segnalano che qui il termine è usato nel significato ristretto e corrente.

Gramsci è profondamente convinto che il materialismo storico, nato come «superamento della più alta manifestazione culturale del suo tempo, la filosofia classica tedesca», debba continuare la sua battaglia contro «le ideologie moderne nella loro forma più raffinata» senza però perdere mai il contatto coi "semplici", con le masse popolari. Nel § 49 (G § 48) del Quaderno 3 troviamo una riflessione sul rapporto che deve avere «la teoria moderna» (e Gramsci intende dire: il materialismo storico) con i «sentimenti "spontanei" delle masse», cioè con quell'insieme di «modi di vedere, frammenti di concezioni del mondo ecc.» che costituiscono «il livello della "scienza popolare" di un determinato strato sociale, del "senso comune" ossia della concezione del mondo tradizionale di quel determinato strato». Siamo, potremmo integrare, di fronte al senso comune di quel livello intermedio di pensiero che abbiamo visto delineato nel § 65 del Quaderno 1. Una forza politica che voglia trasformare la società deve educare ed

[10] Quaderno 4 [b], §§ 3, 13, 15 (G Quaderno 4, §§ 3, 12, 14).
[11] Quaderno 4 [b], § 14 (G Quaderno 4, § 13).

indirizzare l'elemento di "spontaneità", depurarlo «da tutto ciò che di estraneo *può* inquinarlo, per renderlo omogeneo, ma in modo vivente, storicamente efficiente, con la teoria moderna», creando così una «unità della "spontaneità" e della "direzione consapevole" ossia della "disciplina"». Tra la «teoria moderna» del materialismo storico e il «senso comune» o «concezione tradizionale popolare del mondo» espresso dalle classi subalterne non vi può dunque essere opposizione: «tra di esse – puntualizza Gramsci – c'è differenza "quantitativa", di grado, non di qualità: deve essere possibile una "riduzione", per così dire, reciproca, un passaggio dagli uni all'altra e viceversa».

Qui il concetto di *riduzione* anticipa quello di *traducibilità dei linguaggi* (che sarà uno dei più originali e fecondi dei quaderni di Gramsci) e, mentre consente di ricondurre alla nuova concezione dell'*ideologia* sia la *teoria*, sia il *senso comune*, fonda specialmente la possibilità di stabilire un rapporto dialettico fra strati ideologici diversi, di concepire cioè l'ideologia come articolata in gradi e livelli.

Ritorniamo agli *Appunti di filosofia* del Quaderno 4 [b] per seguire gli sviluppi della riflessione dedicata al rapporto struttura-soprastrutture. Come si è visto, nel § 16 Gramsci aveva ricordato che «Marx afferma esplicitamente che gli uomini prendono coscienza dei loro compiti nel terreno ideologico, delle superstrutture». Era, questa, una citazione a memoria della *Prefazione* a *Per la critica dell'economia politica*, che forse a quell'epoca Gramsci non aveva ancora tradotto, ma che sicuramente aveva appena riletto. Troviamo invece una citazione testuale nel § 38 (G § 37), del settembre-ottobre 1930:

> «Per la quistione della "obbiettività" della conoscenza secondo il materialismo storico, il punto di partenza deve essere l'affermazione di M‹arx› (nell'introduz‹ione› alla "Critica dell'econ‹omia› polit‹ica›", brano famoso sul materialismo storico) che "gli uomini diventano consapevoli (di questo conflitto) nel terreno ideologico" delle forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche. Ma questa consapevolezza è solo limitata al conflitto tra le forze materiali di produzione e i rapporti di produzione – come materialm‹ente› dice il testo marxista – o si riferisce a ogni consapevolezza, cioè a ogni conoscenza? Questo è il problema: che può essere risolto con tutto l'insieme della dottrina filosofica del valore delle superstrutture ideologiche».

Quando Gramsci scrive questa frase, ha già tradotto il brano di Marx e lo ha sicuramente davanti. Nell'originale, il passo recita: «… den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz,

ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und hin ausfechten»[12], che nella versione del Quaderno 7 [a] viene reso con «… le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, in una parola, le forme ideologiche, nel cui terreno gli uomini diventano consapevoli di questo conflitto e lo risolvono»[13]. L'espressione «terreno» è introdotta da Gramsci: essa non tradisce il senso del testo di Marx, ma gli dà una sfumatura particolare nella misura in cui rimanda alla corposa realtà delle ideologie (altro che le apparenze o le illusioni di cui parlava Croce!), così che il concetto di *terreno ideologico* può allinearsi perfettamente ad altre immagini già introdotte, come *apparato egemonico*, *blocco ideologico*, *struttura ideologica*, *strati ideologici*.

Nel § 38 Gramsci adatta la frase di Marx operando qualche inversione, mette tra virgolette solo la porzione «gli uomini diventano consapevoli (di questo conflitto) nel terreno ideologico» e pone tra parentesi «di questo conflitto», in vista di quanto intende affermare nel seguito della nota, dove formula appunto l'ipotesi che il *terreno ideologico* sia quello dove avviene *ogniforma* di conoscenza, non solo quella del conflitto fra «forze materiali di produzione» e «rapporti di produzione». Nel procedere in questo modo, Gramsci ha la piena consapevolezza di offrire, andando oltre la lettera del testo tradotto, una nuova interpretazione di Marx, che dà consistenza (come vedremo meglio tra poco) ad una «dottrina filosofica del valore delle superstrutture ideologiche».

Nel § 39 (G § 38), intitolato *Rapporti tra struttura e superstrutture* (in apertura del quale Gramsci afferma che questo è «il problema cruciale del materialismo storico»), il tema del titolo viene ripensato all'interno di un'ampia analisi della dinamica della costituzione di classe, quale risulta dai diversi momenti o fasi in cui occorre studiare i «rapporti di forze» che vengono a configurarsi. Per quel che ci interessa, Gramsci ripropone qui, nella sostanza, quanto detto nel § 61 del Quaderno 1 a proposito della situazione in cui «la "struttura" domina più immediatamente le soprastrutture e queste sono razionalizzate (semplificate e diminuite di numero)», e a proposito della possibilità di porre «la quistione fondamentale dell'egemonia» solo quando si è verificata una «fioritura "superstrutturale"».

---

[12] Gramsci legge il passo nell'antologia *Lohnarbeit und Kapital. Zur Judenfrage und andere Schriften aus der Frühzeit*, ausgewählt und eingeleitet von Ernst Drahn, zweite Auflage, Leipzig, Philipp Reclam, s.d., p. 44 [«… le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, in una parola le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo»: MARX 1859/1986, p. 299].

[13] *QT*, p. 746.

Nel testo del Quaderno 4 [b] Gramsci afferma infatti che, ad un primo livello – quello del «rapporto delle forze sociali strettamente legato alla struttura» (che rappresenta lo «schieramento fondamentale» delle classi che si formano sulla base di un determinato grado di sviluppo delle forze produttive) –, è possibile «controllare il grado di realismo e di attuabilità delle diverse ideologie che sono nate nel suo stesso terreno, nel terreno delle contraddizioni che esso ha generato durante il suo sviluppo»; il che equivale a concepire queste ideologie come forme di rappresentazione immediata e ristretta, diretta proiezione della struttura economica che le ha generate. Le ideologie si sviluppano poi man mano che i rapporti di forze si articolano; così, ad un secondo livello, quello del «"rapporto delle forze" politiche» (e più precisamente nella «fase più schiettamente "politica"» di esso, o fase dell'egemonia propriamente detta), avviene «il netto passaggio dalla struttura alle superstrutture più complesse»: una sola ideologia (o combinazione di ideologie) riesce a prevalere e a diffondersi su tutta l'area «determinando oltre che l'unità economica e politica anche l'unità intellettuale e morale, su un piano non corporativo, ma universale, di egemonia di un raggruppamento sociale fondamentale su i raggruppamenti subordinati».

Ma il § 39 contiene anche un'affermazione decisiva per comprendere la portata della concezione gramsciana dell'ideologia: «la tesi di Marx» secondo cui «gli uomini acquistano coscienza dei conflitti fondamentali nel terreno delle ideologie», osserva Gramsci, «ha un valore organico, è una tesi gnoseologica e non psicologica o morale». Come ha acutamente notato Fabio Frosini, in questo modo «Gramsci ripensa il concetto di ideologia come *funzione della vita reale*, fino a includere in essa tanto il blocco delle energie sociali, quanto la loro mobilitazione, tanto la critica dell'errore quanto la costituzione di verità»; e pertanto riconosce all'ideologia

una specifica funzione pratico-conoscitiva, positiva e costruttiva. Le ideologie non sono solamente un modo per organizzare una massa, rendendola psicologicamente e moralmente compatta. Questo elemento è una conseguenza di un fatto più originario, che è la funzione gnoseologica delle ideologie. Gramsci dice insomma che combattendo le loro lotte, gli uomini conoscono; e che anzi si conosce *solamente* in questa forma, "immersa" nella concretezza della vita pratica[14].

Interpretando la *Prefazione* del '59 al di là di quanto testualmente essa dice e unendovi un altro testo marxiano che gli è molto caro, le *Tesi su Feuerbach*, Gramsci lega insieme «il concetto di ideologia come forma di conoscenza

[14] FROSINI 2014, pp. 571 e 574.

[…] a quello di "pensiero" come "praxis"», e in tal modo produce una «rivoluzione filosofica, andando anche oltre la consapevolezza dello stesso Marx»[15].

Un'esplicita indicazione della "traducibilità" reciproca di *concezione del mondo*, *filosofia* e *ideologia* in senso ampio è data nel § 42 (G § 41), dove Gramsci osserva che affermare – come fa la scienza – l'obbiettività del reale, l'esistenza oggettiva della realtà, «è una concezione del mondo, una filosofia, non un dato scientifico»; e ribadendo la stessa tesi alcune righe dopo, scrive che questa «è una concezione del mondo, è un'ideologia». Anche per il senso comune la realtà esiste senz'altro, ma, nota Gramsci, questa certezza del senso comune deriva «essenzialmente dalla religione […]: essa è quindi una ideologia, l'ideologia più diffusa e radicata. […] Il senso comune afferma l'oggettività del reale in quanto questa oggettività è stata creata da Dio, è quindi un'espressione della concezione del mondo religiosa». Notiamo per inciso che il *senso comune* a cui Gramsci fa qui riferimento è certamente quello degli strati ideologici più bassi, al confine con il folklore vero e proprio (se non è addirittura il senso comune peculiare del folklore).

Il § 47 (G § 45) ribadisce una convinzione già espressa in precedenza, e cioè che ogni filosofia, materialismo storico compreso, è di necessità anche ideologia. Gramsci muove da una considerazione generale, affermando che «tutta la filosofia finora esistita è stata ed è l'espressione delle contraddizioni intime della società» in cui è sorta. Per avere un quadro completo della società in un dato momento storico è necessario pertanto considerare l'insieme delle filosofie che in essa si sono sviluppate, partendo dal presupposto che

> «ogni filosofo è e non può non essere convinto di esprimere l'unità dello spirito umano, cioè l'unità della storia e della natura: altrimenti gli uomini non opererebbero, non creerebbero nuova storia, cioè le filosofie non potrebbero diventare "ideologie", non potrebbero nella pratica assumere la granitica compattezza fanatica delle "credenze popolari" che hanno il valore di "forze materiali"».

Il legame che unisce filosofie e ideologie è dunque la prassi, o meglio la dialettica della teoria e della prassi (detto altrimenti: la possibilità della loro "conversione" reciproca). Gramsci qui mette tra virgolette le espressioni «credenze popolari» e «forze materiali» riprendendole da un passo di Marx in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, che riproporrà in punti strategici

[15] *Ivi*, p. 574.

dell'ulteriore approfondimento della questione dell'ideologia e che rappresenterà di fatto l'aggiunta di un quarto termine, quello di *senso comune* (un nuovo senso comune), alla triade concettuale di *filosofia-concezione del mondo-ideologia*.

Dopo aver sottolineato che il materialismo storico «è la filosofia liberata da ogni elemento ideologico unilaterale e fanatico, è la coscienza piena delle contraddiz‹ioni› in cui lo stesso filosofo, individualm‹ente› inteso o inteso come intero gruppo sociale, non solo comprende le contraddizioni, ma pone se stesso come elemento della contraddizione, e eleva questo elemento a principio politico e d'azione», nella chiusa del § 47 Gramsci rende esplicita una nuova equivalenza (peraltro già *in nuce* in alcune note che abbiamo citato), quella di *filosofia* e *politica* (anche questa destinata ad essere ripresa, con interessanti sviluppi, nei quaderni successivi). Posto che non si può immaginare «un mondo senza contraddizioni, senza creare immediatamente una utopia», Gramsci precisa che «ciò non significa che l'utopia non abbia un valore filosofico, poiché essa ha un valore politico, e ogni politica è implicitamente una filosofia». La prova più significativa in questo senso è data dalla religione: essa «è la più "mastodontica" utopia, cioè la più "mastodontica" metafisica apparsa nella storia, essa è il tentativo più grandioso di conciliare in forma mitologica le contraddiz‹ioni› storiche».

Il nesso filosofia-politica è affrontato anche nel § 43 (G § 42), scritto nell'ottobre, alla luce del principio della *traducibilità*. Richiamato un brano della *Sacra famiglia* (che cita più volte nei quaderni), quello in cui Marx «dimostra come il linguaggio politico francese, adoperato da Proudhon, corrisponda e possa tradursi nel linguaggio della filosofia classica tedesca», Gramsci osserva che si tratta di «due culture, espressioni di due civiltà fondamentalmente simili»: esse «sono *intercambiabili*, sono riducibili una all'altra, sono traducibili scambievolmente». «Questa "traducibilità" – sottolinea ancora Gramsci – non è perfetta, certamente, in tutti i particolari (anche importanti); ma lo è nel "fondo" essenziale». In linea con questa impostazione, nel § 48 (G § 46) – scritto tra l'ottobre e il novembre 1930 e intitolato *Filosofia-politica-economia* – Gramsci può sostenere che laddove la filosofia, la politica e l'economia siano «elementi costitutivi di una stessa concezione del mondo, necessariamente ci deve essere, nei principii teorici, convertibilità da uno all'altro, traduzione reciproca nel proprio specifico linguaggio di ogni parte costitutiva: un elemento è implicito nell'altro e tutti insieme formano un circolo omogeneo».

3. Conclusa col § 50 la prima serie degli *Appunti di filosofia* (e quando già ha avviato nel novembre 1930 la seconda serie), Gramsci utilizza spazi residui del Quaderno 4 per stendervi un blocco di note tutte in qualche modo collegate alla prima e più lunga di esse, intitolata *Gli intellettuali*[16], un testo di grande importanza per l'elaborazione di un nuovo concetto di intellettuale e per la distinzione, che vi è fissata, fra intellettuali tradizionali e intellettuali organici. Qui, per quel che ci interessa, Gramsci indica la società civile e lo Stato come i due «tipi di organizzazione sociale» che mediano il rapporto tra gli intellettuali e la produzione; nella seconda stesura della nota – Quaderno 12, § 1 – dirà che tale mediazione è esercitata «dal complesso delle superstrutture», e che si potrebbe fissare «una gradazione […] delle soprastrutture dal basso in alto (dalla base strutturale in su)»: si possono poi individuare «due grandi "piani" superstrutturali», costituiti, appunto, dalla società civile e dalla società politica o Stato. Inoltre, nella nota su *Gli intellettuali* Gramsci osserva che «l'attività intellettuale può essere distinta in gradi […]: – nel più alto gradino troviamo i "creatori" delle varie scienze, della filosofia, della poesia ecc., nel più basso i più umili "amministratori e divulgatori" della ricchezza intellettuale tradizionale», replicando sostanzialmente l'idea che il terreno delle superstrutture sia costituito da *strati ideologici* distinti.

Tuttavia resta ancora non del tutto superata, da parte di Gramsci, una certa visione di tipo deterministico, che pure egli aveva cercato di temperare, nel § 39 del Quaderno 4 [b], riprendendo l'affermazione engelsiana secondo cui «l'economia è "in ultima analisi" la molla della storia» (e significativamente, nella seconda stesura di questo passo scriverà: «solo "in ultima analisi"» ecc.: Quaderno 13, § 18). Ma nel § 8 del Quaderno 4 [c] (G Quaderno 4, § 56) Gramsci parla ancora della «"struttura" come punto di riferimento e di "causazione" dialettica, non meccanica, delle superstrutture» (in seconda stesura – Quaderno 10, § 42.X [G Quaderno 10.II, § 41.X] – l'affermazione verrà modificata in: «come punto di riferimento e di impulso dialettico per le superstrutture»).

Anche questo paragrafo riflette dunque l'evoluzione, le correzioni e gli "aggiustamenti del tiro" di un pensiero *in fieri*,che nel corso del 1930 si è concretizzato nel graduale ampliamento dello spettro semantico del concetto di *ideologia* in direzione dello sviluppo di una teoria della conoscenza che abbracci tutte le declinazioni del livello delle soprastrutture ideologiche. Nella seconda e specialmente nella terza serie degli *Appunti di*

[16] Quaderno 4 [c], § 1 (G Quaderno 4, § 49).

filosofia,contenute nei Quaderni 7 [b] e 8 [b], la costellazione dell'ideologia subirà una più rigorosa messa a punto, che troverà poi nei quaderni «speciali» avviati a metà del 1932 (in particolare nei Quaderni 10 e 11) una prima sistemazione complessiva.

Abbreviazioni

QT = GRAMSCI 2007.

Riferimenti bibliografici

COSPITO, GIUSEPPE, 2011
Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei Quaderni del carcere *di Gramsci*, Bibliopolis, Napoli.

FROSINI, FABIO, 2014
Ideologia em Marx e em Gramsci, "Educação e Filosofia", XXVIII, 56, pp. 559-82

GABOARDI, NATALIA 2017
«Tradurre in linguaggio teorico gli elementi della vita storica». Il linguaggio dell'ideologia nei Quaderni del carcere *di Antonio Gramsci*, tesi di dottorato, Consorzio di Dottorato in Filosofia del Nord-Ovest, a.a. 2016-2017.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975
Quaderni del carcere, edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.
ID., 2007
Quaderni del carcere, edizione critica diretta da G. Francioni, 1. *Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, a cura di G. Cospito e G. Francioni, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma.
ID., 2017
Quaderni del carcere, edizione critica diretta da G. Francioni, 2. *Quaderni miscellanei (1929-1935)*, a cura di G. Francioni, G. Cospito e F. Frosini, tomo I (Quaderni 1-4), Istituto della Enciclopedia italiana, Roma.

LIGUORI, GUIDO, 2004
"Ideologia", in FROSINI, F. – LIGUORI, G. (A CURA DI), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei* Quaderni del carcere, Carocci, Roma, pp. 131-49.

MARX, KARL, 1859/1986
Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, in MARX, K. – ENGELS, F., *Opere complete*, vol. XXX, Editori Riuniti, Roma, pp. 297-301.

Ideologie, superstrutture, linguaggi nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci

Fabio Frosini (Università di Urbino)

The unitary approach, developed in the Prison Notebooks, to the study of ideology, superstructures and language can be considered one of the most important and original contributions made by Gramsci to Marxist theory. With the definition of the gnoseological function of the superstructures/ideologies, and of the intrinsic link between ideology and language, Gramsci establishes a network of relations between "truth" and "politics", with the mediation of the "translatability of languages", which redefines in a substantial way both these spheres and, in this way, also the notion of "universality".

Keywords: Ideology, superstructures, language, translatability of languages.

> «Marx irride le ideologie, ma è ideologo in quanto uomo politico attuale, in quanto rivoluzionario. La verità è che le ideologie sono risibili quando sono pura chiacchiera, quando sono rivolte a creare confusioni, ad illudere e asservire le energie sociali, potenzialmente antagonistiche, ad un fine che è estraneo a queste energie. […] Ma come rivoluzionario, cioè uomo attuale di azione, non può prescindere dalle ideologie e dagli schemi pratici, che sono entità storiche potenziali, in formazione»[1].

1. *Che cosa è il marxismo ortodosso?*

Il punto di attacco per un'esposizione del nesso tra ideologia e superstrutture nel pensiero di Gramsci non può che essere il modo in cui questo nesso interviene nell'elaborazione del marxismo suo per un verso, per un altro nella più ampia e generica discussione teorica e culturale in corso in Italia e in Europa nei primi decenni del Novecento. Sul primo versante, ciò che sopratutto caratterizza l'approccio gramsciano è l'insistenza sul carattere non univoco dell'ideologia, sul suo poter essere cioè tanto nascondimento e illusione della situazione reale, quanto conoscenza vera. Gramsci si inserisce cioè nella discussione marxista sull'ideologia mettendone profondamente in discussione l'accezione canonica, depositatasi nella definizione engelsiana di «falsa coscienza» (*falsches Bewusstsein*)[2].

Sul secondo versante, della discussione teorica e culturale nello scenario italiano e continentale, l'intervento di Gramsci è di polemica contro le concezioni caricaturali del materialismo storico, patrocinate – a partire dagli anni Venti – sopratutto da Benedetto Croce e tendenti a ridurre la nozione

[1] A. GRAMSCI, *Astrattismo e intransigenza*, ("Il Grido del Popolo" 720, 11 maggio 1918), in *NM*, pp. 15-19: 17.
[2] ENGELS 1893/1968, p. 97.

di "superstruttura" a un mero epifenomeno della "necessità" economica, di un'"Economia" sostanzializzata che opera come un "dio ascoso", muovendo tutti i fili della storia.

Questa duplice incombenza – riscattare il marxismo dalla liquidazione crociana e sviluppare in positivo una teoria dell'ideologia come fatto irriducibile a mera "falsità" gnoseologica – è parte di una strategia di contrasto a quello che Gramsci considera il fenomeno duplice e correlato: la volgarizzazione del marxismo come coprodotto della sua espansione di massa, e il lungo ciclo del revisionismo, avviato nell'ultimo lustro dell'Ottocento da Bernstein, Croce, Sorel, e proseguito con grande lucidità e determinazione da Croce (con oscillazioni congiunturali) per tutto il primo trentennio del Novecento, come strategia borghese di riconquista dell'iniziativa egemonica.

Certo, Gramsci non si colloca tra chi considera la crisi di fine secolo come una parentesi da chiudere e dimenticare. Al contrario, il suo peculiare marxismo è piuttosto un figlio di quella crisi[3]. Dapprima – negli anni torinesi (ma con fasi e accenti diversi)[4] – questo nesso con la revisione del marxismo si ha in modo irriflesso e immediato, in quanto Gramsci assume quella frattura come un punto di partenza evidente, quasi dato per scontato, nella consapevolezza della necessità di arricchire la cultura del movimento operaio di temi capaci di spezzare l'ideologia passivizzante della "necessità" tipica della volgarizzazione positivistica subita dal marxismo della Seconda Internazionale. Di qui la tendenza a coniugare in modo abbastanza disinvolto Marx con tematiche di altra e ulteriore provenienza: dal pragmatismo alla filosofia della vita, dalla rinascita idealistica al bergsonismo, alla neo-linguistica ecc.

Rispetto a questo approccio, la grande novità presente nei *Quaderni del carcere* – una novità che probabilmente giustifica *a posteriori* il tono e i termini della lettera a Tatiana Schucht del 19 marzo 1927[5] – consiste in una duplice assunzione. In primo luogo, l'autonomia e indipendenza teorica del marxismo, cioè un concetto di "ortodossia" rinnovato e ridefinito in radice:

> «[…] il concetto di «ortodossia» deve essere rinnovato e riportato alle sue origini autentiche. L'ortodossia non deve essere ricercata in questo o quello dei discepoli di Marx, in quella o questa tendenza legata a correnti estranee al marxismo, ma nel

[3] Cfr. in questo senso sopratutto BADALONI 1975.

[4] Cfr. RAPONE 2011.

[5] Si tratta della celebre lettera in cui il prigioniero per la prima volta schizza il progetto di una ricerca «für ewig». Cfr. *LC*, pp. 55-56. Cfr. *infra*, nota 29.

concetto che il marxismo basta a se stesso, contiene in sé tutti gli elementi fondamentali, non solo per costruire una totale concezione del mondo, una totale filosofia, ma per vivificare una totale organizzazione pratica della società, cioè per diventare una integrale, totale civiltà»[6].

Questa nozione "vuota" di ortodossia segna uno stacco rispetto alla stessa alternativa tra ortodossia ed eterodossia, perché esclude che il "bastare a sé stesso" del marxismo consista in una *filiazione* di qualsivoglia carattere: endogamico o esogamico; esclude cioè che la definizione del marxismo si possa ricavare guardando al passato e individuando una genealogia privilegiata. Al contrario, il marxismo si definisce rispetto al futuro, perché qui ortodossia non è altro che capacità (da dimostrare sempre nei fatti) di costruire una civiltà totale e totalmente nuova. L'affermata autonomia e indipendenza del marxismo va posta, in altre parole, su di una base completamente nuova, una base che neutralizza e cancella l'oscillazione costitutiva, strutturale a tutto il marxismo (prima e dopo Gramsci), tra la "chiusura" (più o meno "settaria") rispetto agli apporti del pensiero "borghese", e la rivendicazione (più o meno "eclettica" e "combinatoria") dell'apertura a esso, in nome del necessario "arricchimento" del pensiero marxista grazie alla tesaurizzazione delle sempre nuove nozioni elaborate dalla filosofia e dalle scienze.

Tocchiamo così la seconda assunzione che contraddistingue la novità di approccio al marxismo – e alla sua relazione con la cultura contemporanea – dei *Quaderni del carcere*: la neutralizzazione dell'oscillazione tra chiusura endogamica ed esogamia sincretistica è resa possibile da una dislocazione fondamentale, che investe in pieno la rappresentazione di cosa il marxismo *sia*. Gramsci lo pensa come un movimento inscindibilmente *teorico-pratico*, nel senso che non può esistere marxismo, se non esiste una relazione di esso con un progetto di totale alternativa alla civiltà borghese e più in generale alla società divisa in classi. È precisamente a partire da questo punto di osservazione – che segna un cambiamento di terreno rispetto all'oggetto "marxismo" – che l'alternativa tra ortodossia e revisionismo è cancellata. Infatti, una volta ridefinito il marxismo in questo modo, l'ortodossia, qualora sia intesa *materialmente*, come conservazione della purezza della

[6] Quaderno 4 [b], § 15 [G § 14]: *M1*, p. 679. Riferendomi ai *Quaderni del carcere*, indicherò i paragrafi nell'ordinamento proposto da Gianni Francioni e alla base della nuova edizione critica degli stessi. Qualora tale ordinamento si discosti da quello presente nell'edizione Gerratana, quest'ultimo sarà dato tra parentesi quadre e preceduto da "G".

dottrina, equivale alla stasi di quel progetto, al suo precipitare su sé stesso, insomma alla sua incapacità di essere alla stessa altezza delle sfide del tempo presente. E viceversa, se osservato dalla stessa prospettiva, il revisionismo segnala il riassorbimento del carattere totalitario di questa sfida, la sua caduta sotto la tutela dell'egemonia avversaria.

Nei *Quaderni*, in conclusione, Gramsci non "rinnega" il giovanile rifiuto di un marxismo inteso come dottrina conclusa, ma, ridefinendo in termini di egemonia teorica *e quindi* politica i processi di volgarizzazione espansiva e di dissipazione revisionistica della dottrina, organizza una complessa strategia antirevisionistica, senza per questo cadere in una qualche forma di chiusura endogamica.

2. La "risalita" a Marx e "un nuovo tipo di Stato"

Per intendere le implicazioni contenute in questa strategia antirevisionistica, è però necessario situarla esattamente, leggerla cioè nel "momento" in cui Gramsci la disegna e mette in opera. Per introdurre questo punto va fatta un'osservazione che sembra introdurre un paradosso. Nei *Quaderni*, infatti, Gramsci propone un "ritorno a Marx"[7] che si coniuga – come si vedrà – organicamente con una ripresa di interesse per il pensiero di Georges Sorel. Nel periodo precedente, dopo il biennio rosso, i riferimenti a quest'ultimo erano quasi scomparsi[8], mentre è significativo che nell'ultimo grande confronto esplicito, l'articolo *Bergsoniano!* dei primi del 1921, dopo aver enunciato la proporzione, per cui il socialismo italiano stava al positivismo, come il sindacalismo francese al bergsonismo, Gramsci concludeva con la consegna: «bisogna risalire a Carlo Marx e a Federico Engels»[9].

In questa "proporzione" è già implicita per lo meno l'esigenza di un discorso critico sulle varie linee emorragiche del revisionismo europeo, e della conquista di un punto di vista *teoricamente* autonomo e indipendente, che rendesse possibile un giudizio e una valutazione critica di questi

---

[7] Cfr. FROSINI 1999; IZZO 2008, pp. 561 sgg.; EAD. 2009, pp. 49-62.

[8] Ciò riguarda in generale i riferimenti alla cultura francese, che fino al 1920 sono invece assai fitti. Cfr. GERVASONI 1998, pp. 85-86. Sul rapporto di Gramsci con Sorel cfr.: BADALONI 1975, pp. 98-107 (e in generale i primi 9 capitoli); SALOMON 1992. Su Sorel cfr. anche AUGELLI–MURPHY 1997; GERVASONI 2008, pp. 718-725.

[9] A. GRAMSCI, *Bergsoniano!*, ("L'Ordine Nuovo", 1, n° 2, 2 gennaio 1921), in *SF*, pp. 12-13: 13.

processi. Si può assumere il lavoro carcerario di Gramsci come un approfondimento decisivo in questa direzione[10], ma non si può passare sotto silenzio il fatto che in tutto il periodo 1922-1926 esso è preceduto da un travagliato (anche per le incombenze legate dalle crescenti responsabilità politiche di Gramsci) processo di avvicinamento alla questione in tutta la sua centralità. In questa direzione va letto l'interesse che il Pcd'I mostra per Antonio Labriola. Tale interesse si inserisce nella campagna di bolscevizzazione dei partiti comunisti e nel contestuale tentativo di "tradurre" in lingua nazionale il marxismo teorico[11], ma possiede anche un valore proprio, che si collega al rilievo assegnato negli anni torinesi a Labriola, come unico punto di riferimento di una tradizione marxista italiana[12].

Ciò per cui i *Quaderni*, fin dall'inizio della *Prima serie* di *Appunti di filosofia* (maggio 1930[13]), si contraddistinguono però dal periodo anteriore, è la necessità di "fare i conti" direttamente con Marx e la sua opera, e cioè con l'immagine canonica diffusa in tutta la storia del "marxismo". In primo luogo, del *Capitale* è negata la natura di *opera compiuta*. Enunciando dei criteri editoriali che finiscono per coincidere con quelli della MEGA esposti da Rjazanov nella *Prefazione* al primo volume (1927) della grande edizione[14], nel § 1 del Quaderno 4 [b] [G § 1], Gramsci rivendica la necessità di avere del secondo e terzo libro un «testo diplomatico» che consenta di misurare il grado di elaborazione engelsiana rispetto al «materiale bruto, raccolto per la sua compilazione»[15]. Ma se *Il capitale* non è un'opera compiuta, allora il modo di leggerlo e di assegnargli un certo significato nella biografia di Marx, viene completamente a cambiare[16]. In secondo luogo, la critica

[10] Mette in luce giustamente questo aspetto MORDENTI 1996.

[11] Cfr. OLSARETTI 2016.

[12] Cfr. BURGIO 2004; ID. 2012.

[13] Per la datazione dei testi dei *Quaderni del carcere* mi baso su FRANCIONI 1984, pp. 140-44; per le successive precisazioni e rettifiche, cfr. COSPITO 2011, pp. 896-904 (in cui è specificato anche il contributo di Cospito).

[14] Cfr. RJAZANOV 1927 (ora in ID. 2007). In questa *Prefazione* sono enunciati criteri editoriali molto simili a quelli elencati nei *Quaderni*. Sui criteri elaborati e applicati nella MEGA cfr. HECKER 1997, pp. 14-18.

[15] *M1*, p. 658. Cfr. RJAZANOV 2007, pp. 1108-109.

[16] Esattamente quanto Adoratskij, nel suo rapporto sul Marx-Engels-Institut del 1° aprile 1931, accusava Rjazanov di avere indirettamente fatto, coll'assegnare, nella MEGA, priorità all'edizione delle opere giovanili a detrimento di quelle economiche della maturità (Rjazanov era stato arrestato il 15 febbraio e sostituito da Adoratskij alla guida dell'Istituto e della MEGA). Cfr. ADORATSKIJ 1931/2001, pp. 114-15.

dell'economia politica (a cominciare dalla *Prefazione* a *Per la critica dell'economia politica*) è ripensata come un intervento strategico nella congiuntura politica, e non come la ricerca di una qualche nuova "scienza" dell'economia[17]. La critica dell'economia politica non è una scienza ma, appunto, una *critica*, cioè un'attività che, grazie al ricorso alla storia e alla politica, fa dirompere la levigatezza formale della scienza economica[18].

Insomma, l'immagine "autentica" di Marx, che Gramsci "restaura" nella *Prima serie* degli *Appunti di filosofia*, smentisce quella dello scienziato (e di conseguenza quella del marxismo come "scienza"), che domina nella Seconda e nella Terza Internazionale, e mette a fuoco, al contrario, «un pensatore non sistematico, […] una personalità nella quale l'attività teorica e l'attività pratica sono intrecciate indissolubilmente, […] un intelletto pertanto in continua creazione e in perpetuo movimento» (Quaderno 4 [b], § 1 [G § 1]: *M1*, p. 657). Come aveva già scritto nel Quaderno 1, Marx era un «carattere eminentemente pratico-critico» (Quaderno 1, § 152: *M1*, p. 159).

Si è detto che questa è una novità, dato che solo ora Gramsci affronta la questione *ex professo* e nelle sue stesse premesse filologiche. Non mancano tuttavia cenni precisi in questa direzione negli scritti precedenti, anche se non sono argomentati. Così, in due articoli del luglio e agosto 1926, scritti in polemica con Arturo Labriola, Gramsci definisce Marx un «uomo politico», un «uomo che svolse attività pratica e indicò alla classe operaia direttive pratiche di azione»[19]. E precisa: «Per noi e non solo per noi ma anche per Engels e per Marx, è marxismo non solo il materialismo storico e la teoria del plusvalore, ma anche e specialmente la dottrina marxista dello Stato, la dimostrazione della necessità storica dell'avvento della dittatura del proletariato»[20]. Ma già prima, nel 1922 (*Romanticismo, classicismo, Baratono*…) Gramsci aveva condensato il marxismo nell'immagine singolare – molto "*Sturm und Drang*" – del «romanticismo in permanenza»:

---

[17] Cfr. in questo stesso senso la lettura del *Nachwort* 1873 al primo libro del *Capitale* presente in RENAULT 1999, pp. 112-22. Non è per caso che la questione si ponga a Renault nell'ambito di una ricerca sul significato della *Kritik* nell'opera di Marx: elemento, come vedremo, al centro anche delle preoccupazioni di Gramsci.

[18] Cfr. FROSINI 2009b, *ad voc.*

[19] A. GRAMSCI, *Disordine e disonestà intellettuale*, ("l'Unità", III, n° 177, 28 luglio 1926) in *CPC*, pp. 430-33: 432.

[20] A. GRAMSCI, *Strilli, sospiri e lacrime del signor Arturo Labriola*, ("l'Unità", III, n° 181, 1° agosto 1926), in *CPC*, pp. 435-40: 439.

«Ogni movimento rivoluzionario è romantico, per definizione: il movimento operaio, per definizione, non può essere che romantico; una civiltà proletaria non esiste ancora, esiste una incessante lotta per la creazione di una civiltà proletaria; la storia proletaria attraversa una fase militante, cioè romantica. Ma potrà mai esistere una «classicità» proletaria? Il marxista esclude questa ipotesi: la civiltà proletaria, se può in qualche modo essere preveduta, può esserlo in un sol modo, come unificazione dialettica della società, cioè come «rivoluzione in permanenza», cioè come… romanticismo in permanenza»[21].

Questa immagine verrà *grosso modo* ripresa al principio degli *Appunti di filosofia*, ma questa volta inquadrata – come già detto – all'interno della teoria degli intellettuali e quindi dell'egemonia:

«[…] il marxismo […] non crea un'alta cultura perché i grandi intellettuali che si formano sul suo terreno non sono selezionati dalle classi popolari, ma dalle classi tradizionali, alle quali ritornano nelle "svolte" storiche o se rimangono con esse, è per impedirne lo sviluppo autonomo. L'affermazione che il marxismo è una filosofia nuova, indipendente è l'affermazione della indipendenza e originalità di una nuova cultura in incubazione, che si svilupperà con lo svilupparsi delle relazioni sociali. Ciò che esiste è "combinazione" di vecchio e nuovo, equilibrio momentaneo corrispondente all'equilibrio dei rapporti sociali. Solo quando si crea uno stato, è veramente necessario creare un'alta cultura. In ogni modo l'atteggiamento deve essere sempre critico e mai dogmatico, dev'essere un atteggiamento in certo senso romantico, ma di un romanticismo che consapevolmente ricerca la sua serena classicità (Quaderno 4 [b], § 3 [G § 3]: *M1*, p. 665)».

E poco prima, in Quaderno 3, § 31, Gramsci aveva scritto:

«[…] nel periodo romantico della lotta, dello Sturm und Drang popolare, si appunta tutto l'interesse sulle armi più immediate, sui problemi di tattica politica. Ma dal momento che esiste un nuovo tipo di Stato, nasce concretamente il problema di una nuova civiltà e quindi la necessità di elaborare le concezioni più generali, le armi più raffinate e decisive. Ecco che Labr‹iola› deve essere rimesso in circolazione e la sua impostazione del problema filosofico deve essere fatta predominare. Questa è una lotta per la cultura superiore, la parte positiva della lotta per la cultura che si manifesta in forma negativa e polemica con gli a- privativi e gli anti- (anticlericalismo, ateismo ecc.). Questa è la forma moderna del laicismo tradizionale che è alla base del nuovo tipo di Stato» (*M1*, p. 466).

[21] A. GRAMSCI, *Classicismo, romanticismo, Baratono*…, ("L'Ordine Nuovo", s. II, II, n. 17, 17 gennaio 1922), in *SF*, pp. 445-47: 446.

Come si può notare, nei *Quaderni*, rispetto al testo del 1922, trova espressione un'esigenza di unificazione dialettica dei due momenti del "classicismo" e del "romanticismo", in precedenza assente e rimpiazzata da un'idea di "permanenza" del movimento di sapore bergsoniano e soreliano (o gentiliano). Ne segue che la stessa idea di "rivoluzione in permanenza" – peraltro ripresa nei *Quaderni* nella medesima accezione ampliata e "strutturale" del 1922[22] – si declina ora in maniera differente, non più opponendosi alle fasi storiche ovvero alle ideologie conservatrici (o fatalistiche), ma intrecciandosi con esse a ridefinire la nozione stessa di "storia" fino ad annullare la dicotomia rigida tra "sviluppo" e "crisi"[23]. In questa luce, il momento "critico" non può essere lasciato a sé stesso, cioè al rischio di precipitare nella "critica critica". Esso – cioè, in concreto, la funzione degli "intellettuali" – va sempre collocato politicamente dentro un processo che, in definitiva, si lega in modo organico all'esistenza di «una nuova cultura in incubazione», con ciò che ne segue in termini di «"combinazione" di vecchio e nuovo, equilibrio momentaneo corrispondente all'equilibrio dei rapporti sociali».

Da questo punto di vista, l'inquadramento di tutto il processo nelle coordinate della teoria dell'egemonia rappresenta un decisivo spostamento della questione, perché ora è possibile "interpretare" i processi di avanzata-espansione e regressione-revisione del marxismo come esiti (sempre provvisori) di una lotta egemonica, un capitolo della quale è costituito dalla formazione ed elaborazione (sempre faticosa e dolorosa) dei gruppi di intellettuali e quindi, in definitiva, dalle dinamiche *sociali* del potere statale. In questo modo, tutti i "rapporti" sono riletti come processi politici aperti, lo stesso stato di "equilibrio" diventa un caso-limite del mutamento storico, senza per questo dissolvere la "struttura" nell'indistinto di un tempo inteso come *perpetuum mobile*. Ma, sopratutto, lo Stato si avvia a perdere il suo esclusivo carattere di macchina repressiva, di apparato estraneo e ostile, e s'immerge nei processi di formazione e educazione della vita sociale mediante gli intellettuali, in un processo per definizione non univoco e aperto.

Di qui, allora, acquista il suo preciso significato il fatto che in un luogo determinato la classe operaia è diventata classe dirigente: ciò introduce nella storia un punto di vista inedito e, con esso, necessità e urgenze prima impensate, che finiscono, di converso, per investire la valutazione della

[22] Per questa accezione ampliata cfr. GERRATANA 1977; FRANCIONI 1984, pp. 147-228.

[23] Cfr. FROSINI 2009a, *ad voc*; ID. 2009c, *ad voc*.

natura e del ruolo dell'Urss. Anche tenendo conto di ciò, la conclusiva sottolineatura, in Quaderno 4 [b], § 3, della necessità di mantenere un «atteggiamento […] sempre critico e mai dogmatico, […] un atteggiamento in certo senso romantico, ma di un romanticismo che consapevolmente ricerca la sua serena classicità», mostra, nella sua dicotomica formulazione, la difficoltà reale, inaggirabile e non passibile di essere risolta formalisticamente, di contemperare le due dinamiche, della stabilizzazione del potere statale e del rivoluzionamento politico dell'intera società[24].

Rimane il fatto, comunque, che la nascita dell'Urss fa fare un salto di qualità alla lotta politica condotta dai gruppi sociali subalterni, nel senso che essi *possono* ora concretamente iniziare a "discorrere"[25] le questioni politiche da "dirigenti"; ma anche nel senso che essi *devono* operare questo cambio di prospettiva, altrimenti, come nota Gramsci in un testo posteriore, della stessa *Prima serie*, in cui riprende la distinzione di "fasi" presupposta negli altri testi qui discussi, si rischia «il dissolvimento dello Stato»:

«Alla fase corporativa, alla fase di egemonia nella società civile (o di lotta per l'egemonia), alla fase statale corrispondono attività intellettuali determinate, che non

[24] Si tratta di una formulazione nella quale due "momenti" sono esposti come egualmente indispensabili ma non identificabili: da un lato il "partito", organismo privato, di propaganda e organizzazione politica e culturale nella società civile, dall'altro parte lo "Stato", come apparato pubblico di governo e indirizzo della società. Il problema sta in ciò, che in Urss il partito tende *di fatto* a identificarsi con lo Stato, mentre lo Stato dovrebbe a sua volta mettere praticamente in discussione la distinzione tra governanti e governati, sulla quale si è basata la divisione in classi e lo stesso potere statale. Gramsci riflette su questa dicotomia nei testi sul "moderno Principe" (cfr. Quaderno 4 [b], § 11 [G § 10] e Quaderno 5, § 127), non casualmente imperniati su di un "paragone ellittico" tra Italia e Urss, in quanto regimi post-liberali e post-parlamentari; ma la riflessione torna, con la stessa dicotomica irriducibilità, nel testo su «Bessarione», dedicato al nesso tra «punto di partenza […] "nazionale"» e «prospettiva […] internazionale» della politica dell'Urss (Quaderno 14, § 65 [G § 68]: *QC*, p. 1729), che pertanto va visto come una tarda, ulteriore occorrenza di questo medesimo "paragone ellittico" tra Italia e Urss (si ricordi che questo testo è stato scritto nel febbraio del 1933, e che al settembre-novembre 1932 risale l'appunto sul nesso tra «cosmopolitismo italiano» e «internazionalismo», di contro al «nazionalismo» come «escrescenza anacronistica nella storia italiana» (Quaderno 9 [d], § 9 [G § 127]: *QC*, p. 1190): evidente riferimento alla svolta del regime fascista verso un nazionalismo imperialistico militare).

[25] Uso questo verbo nel senso preciso assegnatogli da Machiavelli nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Cfr. PINCIN 1971, pp. 399-403.

si possono arbitrariamente improvvisare. Nella fase della lotta per l'egemonia si sviluppa la scienza della politica, nella fase statale tutte le superstrutture devono svilupparsi, pena il dissolvimento dello Stato (Quaderno 4 [b], § 48 [G § 46]: *M1*, p. 731)»[26].

Ciò che nei vari testi viene chiamato «alta cultura», «armi più raffinate e decisive», sviluppo di «tutte le superstrutture», in quanto corrisponde specificamente alla direzione statale ed è l'unica maniera per cercare la mediazione concreta tra "romanticismo" e "classicità", è il reciproco, dalla parte dello Stato, del carattere "politico" della "scienza" di Marx. È, in altre parole, il modo per tenere insieme la "critica" e la "massa", l'"intelligenza" e il "potere" o, in una formulazione più incisiva e pregnante, la "verità" e la "politica". È, insomma, il complesso delle "superstrutture" in quanto non separano dalla realtà, ma anzi forniscono a essa l'unico accesso possibile: un accesso, appunto, di carattere *ideologico*.

3. *La "doppia revisione" del marxismo e il nesso superstrutture-ideologie*

Nel capitolo precedente si è tentato di mettere in luce il nesso tra tre aspetti distinti, ma strettamente correlati: la concezione di "marxismo" che Gramsci tiene presente all'inizio degli *Appunti di filosofia*, come movimento inscindibilmente teorico-pratico; la teoria dell'egemonia, che – in quanto teoria dell'unità di verità e politica negli apparati politici, di volta in volta pubblici e privati – è il "codice" che rende leggibile anche il marxismo in questa sua specifica natura teorico-pratica; e l'*evento* che determina e impone l'attualità e l'urgenza di una riflessione, dall'interno del marxismo, sulle dinamiche egemoniche, che riguardano riflessivamente anche il marxismo: questo evento è l'esistenza dell'Urss; esso impone, specificamente, di sviluppare «tutte le superstrutture» nella loro complessità e decisività.

[26] Questo tema è accennato nuovamente – ma in base a una sociologia degli intellettuali di carattere più semplicistico - nel Quaderno 11, 6°, § 1 [G § 50]: *QC*, p. 1476: «Nel giudizio di "apparenza" delle superstrutture c'è un fatto dello stesso genere: un "disinganno", un pseudopessimismo ecc. che scompare di colpo quando si è "conquistato" lo Stato e le superstrutture sono quelle del proprio mondo intellettuale e morale. E infatti queste deviazioni dalla filosofia della prassi sono in gran parte legate a gruppi di intellettuali "vagabondi" socialmente, disincantati ecc., disancorati, ma pronti ad ancorarsi in qualche buon porto».

Ma ciò è possibile, tuttavia, solo a condizione di possedere una concezione non riduttiva di queste stesse superstrutture, della loro realtà e funzione: di qui non solamente l'importanza, ma l'urgenza di una riflessione *teorica* su di esse, cioè sulla cultura e, in ultima analisi, sulla filosofia. Detto in altro modo: una volta che la classe operaia sia diventata classe dirigente, diventa indispensabile sviluppare, oltre a quello critico-distruttivo, il lato "costruttivo" del concetto di ideologia, perché non si tratta più solamente di denunciare la falsità delle idee dell'avversario di classe, ma di articolare in modo coerente la propria posizione, mantenendo unite, ma in modo sempre sorvegliato, teoria e pratica. Il lato costruttivo dell'ideologia non vuole dire, pertanto, travestire la propria posizione da "scienza" (cfr. Quaderno 4 [b], § 8 [G § 7]), ciò che sottrarrebbe il marxismo a quella dimensione di storicità che è invece essenziale al mantenimento di una posizione "critica", come Gramsci più volte sottolinea nei *Quaderni* (cfr. Quaderno 4 [b], § 41 [G § 40] e § 47 [G § 45]). L'universalità non può essere mai definitivamente separata dalla particolarità, la prospettiva "di parte" non può trasformarsi in sguardo "obbiettivo", il "romantico" e il "classico" devono essere tenuti insieme, anche se ciò comporta una enorme difficoltà. Se questo nesso si spezzasse, la pretesa di obbiettività del marxismo lo trasformerebbe in un'ideologia – come quelle che lo hanno preceduto – capace di emancipare una sola classe e non l'intera società.

Questo è lo sfondo sul quale acquista significato l'idea della «doppia revisione» (Quaderno 4 [b], § 3 [G § 3]: *M1*, p. 660) del marxismo, con da una parte il determinismo della *Teoria del materialismo storico* di Bucharin, assunto a epitome del marxismo "ufficiale" (la definizione è di Gramsci[27]), dall'altra l'assorbimento di «alcuni […] elementi» del marxismo, «esplicitamente o implicitamente», da parte di «alcune correnti idealistiche (Croce, Sorel, Bergson ecc., i pragmatisti ecc.)» (*ibidem*). Questi due momenti, e tutti quelli che a essi si legano (Plekhanov, Otto Bauer ecc.) vanno assunti in quanto espressioni teoriche di dinamiche egemoniche, a loro volta legate all'intreccio di verità e politica e da collocare sullo sfondo delle conseguenze del marxismo e, infine, del 1917.

Della "proporzione" abbozzata nel 1921 – il socialismo italiano sta al positivismo come il sindacalismo francese al bergsonismo – i *Quaderni* rappresentano in qualche modo il compimento. Qui i processi di revisione del marxismo non sono più visti come deviazioni o tradimenti, o all'opposto come arricchimenti o rettifiche, ma come episodi di una continua lotta per

[27] «[…] i marxisti "ufficiali"[…]» (Quaderno 4 [b], § 3 [G § 3]: *M1*, p. 661).

riassorbire la carica politica del marxismo, una lotta nella quale la "formazione" dei gruppi di intellettuali risulta decisiva. Di conseguenza, cambia anche l'attitudine da opporre a questi processi, dato che si tratta sia di fare una ricognizione sistematica delle dinamiche storiche degli «intellettuali italiani», per individuarne le specificità; sia di scoprire in quale modo il "marxismo" ha continuato a vivere – sebbene in forma stravolta, rovesciata, grottesca – *dentro* quelle forme di riassorbimento che se ne sono, per altro verso, vampirescamente nutrite[28].

Il primo tema – già individuato come decisivo nello scritto del 1926 sulla questione meridionale[29] – è collocato con straordinaria evidenza in capo ai *Quaderni*, nei punti 2 («*Sviluppo della borghesia italiana fino al 1870*») e 3 («*Formazione dei gruppi intellettuali italiani*: svolgimento, atteggiamenti») del primo programma di lavoro, e ampiamente svolto nel corso del 1929 e del 1930 nei quaderni 1, 3 e 5[30]. Risulta evidente, a questo punto, il nesso strettissimo tra questa ricerca e quella elencata come primo degli «Argomenti principali», la «*Teoria della storia della storiografia*», espressione sotto la quale Gramsci cela una riflessione congiunta su materialismo storico e revisionismo crociano. Nella lettera a Tatiana del 25 marzo 1929, scritta dopo il temario dell'8 febbraio, Gramsci così elenca le proprie priorità di ricerca:

> «Ho deciso di occuparmi prevalentemente e di prendere note su questi tre

[28] In questo senso, si potrebbe dire che l'astiosa polemica condotta nei *Quaderni* contro il revisionismo di Antonio Graziadei (cfr. in particolare Quaderno 7 [b], § 23) riprende i toni delle lotte politico-teoriche del periodo precedente l'arresto, e non è pertanto all'altezza del concetto di ortodossia forgiato nei *Quaderni*. Ringrazio Derek Boothman per aver attirato la mia attenzione su questo punto.

[29] Cfr. *NPM*.

[30] Esso era già stato fissato come cardine della ricerca da svolgere in carcere nella lettera a Tatiana del 19 marzo 1927 («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.») e lì collegato con lo scritto sulla *Questione meridionale*: «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, da un punto di vista "disinteressato", "für ewig"» (*LC*, pp. 55-56). Sulle espressioni «disinteressato» e «für ewig» cfr. MASTROIANNI 1979, pp. 63-71; ID. 2003, pp. 225-27; ID. 2011, pp. 193-94, 205-06; SCHIRRU 2011, pp. 925-32; LA PORTA 2013. Sul rapporto di Gramsci con Goethe, e sulla nozione goethiana di "tempo presente", cfr. FRANCESE 2009.

argomenti: – 1° La storia italiana nel secolo XIX, con particolare riguardo della formazione e dello sviluppo dei gruppi intellettuali; 2° – La teoria della storia e della storiografia; 3° – L'americanismo e il fordismo»[31].

Risulta così ribadito l'intreccio tra i due argomenti (non possiamo qui prendere in considerazione l'americanismo, sotto il quale si cela, in connessione coi primi due temi, una riflessione sulle trasformazioni costituzionali in senso post-liberale e post-parlamentare in corso in Europa e Usa[32]). Nella stessa lettera, Gramsci richiede quindi la spedizione della *Théorie du matérialisme historique*, di due tomi delle *Œuvres philosophiques* di Marx – contenenti rispettivamente l'*Introduzione alla critica della filosofia hegeliana del diritto* e la *Sacra famiglia* – e ricorda infine di possedere già i libri relativi di Benedetto Croce[33].

Sul secondo tema – il persistere di «un "marxismo" in "combinazione"» – come si esprime in Quaderno 4 [b], § 3 [G § 3]: *M1*, p. 662 – *dentro* le sue successive "revisioni", si pronuncia lo stesso *incipit* del § 3, già parzialmente citato:

> «Il marxismo è stato un momento della cultura moderna: in una certa misura ne ha determinato e fecondato alcune correnti. Lo studio di questo fenomeno molto importante e significativo è stato trascurato o è addirittura ignorato dai marxisti "ufficiali" per questa ragione: che esso ha avuto per tramite la filosofia idealista, ciò che ai marxisti legati essenzialmente alla particolare corrente di cultura dell'ultimo quarto del secolo scorso (positivismo, scientismo) pare un controsenso. […] Lo studio del Sorel può dare molti indizi a questo proposito. Bisognerebbe però studiare specialmente la filosofia del Bergson e il pragmatismo per vedere in quanto certe loro posizioni sarebbero inconcepibili senza l'anello storico del Marxismo; così per il Croce e Gentile ecc.»[34].

I processi di influsso culturale sono qui tradotti nei termini dell'esercizio di un'egemonia e quindi in rapporti politici: a questa altezza – e non invece in termini astrattamente "culturali" o, peggio, "accademici" – va collocata l'intera riflessione carceraria sulla "filosofia" e sulle diverse correnti presenti nel mondo contemporaneo. Al di là delle diverse e successive soluzioni parziali adottate, fino all'idea di un *Anti-Croce* del Quaderno 8 [b], § 70 [G § 235], ripresa nel Quaderno 10, è questa concezione generale che

[31] *LC*, p. 248.
[32] Cfr. FROSINI 2016a.
[33] *LC*, p. 248.
[34] Quaderno 4 [b], § 3 [G § 3]: *M1*, pp. 660-61.

"determina" il significato di tutte e giustifica l'intreccio tra questione degli intellettuali (e dunque in ultima analisi del Risorgimento) e questione della filosofia.

Infatti, questa concezione generale – si potrebbe dire: questa precoce traduzione di ogni posizione teorica in una presa di posizione egemonica entro una "situazione" specifica – indirizza *da subito* la ricerca su quelle esperienze del pensiero moderno di matrice idealistica, che con maggiore efficacia si sono collocate su di un terreno "revisionistico". L'interesse di Gramsci per Croce va letto in questa luce, e risulta particolarmente significativo che Georges Sorel venga immediatamente richiamato come *l'altra faccia* del revisionismo crociano, e sopratutto che di entrambi Gramsci metta in luce la riflessione sul nesso di verità e politica, cioè esattamente sulla premessa metodologica con la quale Gramsci ne intraprende la critica.

Questo punto è abbordato in un testo che di poco segue l'avvio della *Prima serie*, Quaderno 4 [b], § 16 [G § 15], intitolato *Croce e Marx*. Qui, dopo aver notato che «gli accenni che Croce fa a Marx debbono essere studiati nei diversi periodi della sua attività di studioso e di uomo pratico», Gramsci punta l'obbiettivo sul

> «primo e specialmente […] secondo dopo guerra, quando una gran parte della sua attività critico-pratica è rivolta a scalzare il mat‹erialismo› stor‹ico› poiché sente e prevede che esso dovrà riaffermarsi con estremo vigore dopo l'ubbriacatura di astrazioni ampollose delle filosofie ufficiali ed ufficiose, ma specialmente come conseguenza delle condizioni pratiche e dell'intervenzionismo statale [cfr. per questa preoccupazione le lettere del Croce stampate nella Nuova Rivista Storica negli anni 1928-29 a proposito della storia etico-politica] (Quaderno 4 [b], § 16 [G § 15]: *M1*, p, 681)»[35].

La stagione "etico-politica" di Croce va insomma collocata sotto l'insegna della duplice "pressione" data dalla presenza dell'Urss e dal nuovo nesso Stato/società impiantato dal regime fascista, con le trasformazioni nell'esercizio dell'egemonia che ciò comporta (su questo secondo punto non è qui possibile soffermarci)[36]. Entrambe queste condizioni esterne spingono verso una ripresa del materialismo storico, ed è precisamente per questa ragione che la teoria della storia etico-politica è sviluppata. Croce lo afferma *apertis verbis* nella ricordata discussione con Barbagallo nella «Nuova Rivista

[35] Questa convinzione era già stata espressa da Gramsci nel Quaderno 1, § 132, e se ne veda la seconda stesura in Quaderno 10, § 60.IV [G 10.II, § 59.IV].
[36] Cfr. FROSINI 2015, pp. 59-65; ID., 2017.

Storica», dove scrive: «Che quest'ultima [la storia etico-politica, *scil.*] sia il mio cavallo di battaglia contro il materialismo storico e i suoi derivati, è verissimo»[37]. Il nesso è del resto evidente: l'etico-politico è elaborato da Croce al contempo come teoria della storia "integrale" di contro alle storie parziali (economico-giuridica, politica, religiosa, ecc.), e come teoria dell'identificazione del liberalismo con la storia stessa, anzi con la sua essenza, la "libertà". In questo modo il liberalismo cessa di essere un'ideologia particolare e si trasfigura in una «concezione […] *metapolitica*» che «supera la teoria formale della politica e, in certo senso, anche quella formale dell'etica, e coincide con una concezione totale del mondo e della realtà» nella quale «si rispecchia tutta la filosofia e la religione dell'età moderna, incentrata nell'idea della dialettica ossia dello svolgimento, che, mercé la diversità e l'opposizione delle forze spirituali, accresce e nobilita di continuo la vita e le conferisce il suo unico e intero significato»[38].

Per Gramsci, ciò che maggiormente conta è che questa trasfigurazione si compie sulla base di una teoria della funzione decisiva della "cultura" (il nesso etica-politica) nella storia. In termini marxisti, l'etico-politico è una teoria dell'efficacia delle superstrutture, una volta che da questa sfera sia stato detratto il quoziente di falsità/praticità dato dalle ideologie. In altre parole, Croce combatte contro il materialismo storico *distinguendo e separando le superstrutture dalle ideologie*. Le prime sono elevate all'universale e identificate con la storia, con la libertà; le seconde sono gettate negli inferi della mera strumentalità politico-economica. Sulla base di ciò risulta comprensibile il seguito del testo di Gramsci:

> «Il punto che più interessa di esaminare è quello delle "ideologie" e del loro valore: rilevare le contraddizioni in cui il Croce cade a questo proposito. Nel volumetto "Elementi di politica" il Croce scrive che per Marx le "superstrutture" sono apparenza e illusione e di ciò fa un torto a Marx […]. Ma è vero ciò? La teoria di Croce sulle ideologie, ripetuta recentemente nella recensione apparsa sulla *Critica* del volumetto del Malagodi è di evidente origine marxista: le ideologie sono costruzioni pratiche, sono strumenti di direzione politica, sebbene essa non riproduca della dottrina marxista che una parte, la parte critico-distruttiva. […] Come Marx potrebbe aver pensato che le superstrutture sono apparenza ed illusione? Anche le sue dottrine sono una superstruttura. Marx afferma esplicitamente che gli uomini prendono coscienza dei loro compiti nel terreno ideologico, delle superstrutture, il che non è piccola affermazione di "realtà": la sua teoria vuole appunto anch'essa "far prendere coscienza" dei propri compiti, della

[37] BARBAGALLO–CROCE 1929, p. 130.
[38] CROCE 1927/1931, p. 285.

propria forza, del proprio divenire a un determinato gruppo sociale. Ma egli distrugge le "ideologie" dei gruppi sociali avversi, che appunto sono strumenti pratici di dominio politico sulla restante società: egli dimostra come esse siano prive di senso, perché in contraddizione con la realtà effettuale. […] Questo argomento del valore concreto delle superstrutture in Marx dovrebbe essere bene studiato. ~ Ricordare il concetto di Sorel del "blocco storico" ~ (Quaderno 4 [b], § 16 [G § 15]: *M1*, pp. 681-82)».

L'affermazione sul carattere "superstrutturale" del marxismo – tesi, come è noto, nient'affatto ovvia a partire dallo stesso Marx –, una volta collegata con il riferimento alla *Prefazione* del 1859, produce una sorta di cortocircuito, in cui critica e autocritica diventano inseparabili proprio in vista della *conoscenza*; in cui anzi un'ideologia riesce a essere tanto più "conoscenza vera", quanto più identifica le proprie pretese gnoseologiche con i processi di universalizzazione (cioè di auto-emancipazione) realmente messi in atto, e si collega perciò organicamente con un movimento pratico di trasformazione della realtà, con-sapendosi come "parte" di esso[39].

La risposta alla riduzione crociana dell'ideologia alla sola «parte critico-distruttiva», e alla conseguente scissione tra superstrutture e ideologie, sta dunque nell'unificazione del momento critico-distruttivo con quello pratico-costruttivo. In questo senso va letto il conclusivo cenno a Sorel in relazione al «valore concreto delle superstrutture», che è, come dimostrato da Valentino Gerratana[40], mediato dal libro di Giovanni Malagodi su *Le ideologie politiche*, ricordato da Gramsci attraverso la recensione crociana. In questo libro, nel capitolo su Sorel si legge a propositi dei "miti":

«Non bisogna confondere questi stati relativamente fugaci della nostra coscienza volontaria con le affermazioni stabili della scienza. Non bisogna cercar di analizzare questi «sistemi di immagini» come si analizza una teoria scientifica, scomponendola nei suoi elementi. Bisogna «prenderli in blocco» come forze storiche»[41].

---

[39] Cfr. Quaderno 4 [b], § 47 [G § 45]. Su questa auto-limitazione al presente della filosofia della praxis insiste PAGGI 1984, pp. 427-498, dandone però un'interpretazione neokantiana che non condivido, dato che l'auto-limitazione è impensabile senza il nesso teoria/pratica e verità/politica (cioè la teoria dell'egemonia come teoria dell'effettività politica dei processi gnoseologici e veritativi).

[40] Cfr. *QC*, p. 2632.

[41] MALAGODI 1928, p. 95 (il libro è conservato nel Fondo Gramsci). Malagodi rinvia qui alla quinta edizione delle *Réflexions sur la violence*, Paris, M. Rivière, 1921. Cfr. SOREL 1921, p. 33: «[…] qu'il faut les prendre en bloc comme des forces

Il "blocco" di "immagini", in cui il mito consiste, è in Sorel una forza storica reale. Esso infatti si identifica con un movimento in azione, è la proiezione in un "racconto" dell'esistenza di questo movimento in quanto forza storica, cioè energia mobilitata, non mera massa quantitativa. Di conseguenza, i miti non sono «descrizioni di cose» ma «espressioni di volontà»[42]: di una volontà di cambiamento la quale, dividendo l'intero campo del reale tra due sole parti e inquadrandone lo scontro conclusivo, è totalitaria, tende cioè ad assorbire e a riqualificare a partire da sé tutto il resto: «Un mito – aggiunge Sorel – è al sicuro delle confutazioni, poiché, in fondo, è identico alle convinzioni d'un gruppo, espresse in termini di divenire, e, perciò, non si può decomporre in parti, collocabili su di un piano di descrizioni storiche»[43].

Il mito è dunque un racconto che s'identifica con una prassi reale, non è da essa separabile. Esso è insomma un racconto performativo. Più precisamente, è una forma del linguaggio, nella quale l'aspetto performativo e quello descrittivo si sono identificati; e ciò, grazie al fatto che il mito, in modo fulmineo (tanto da far pensare – come accade a Sorel – a qualcosa di irrazionale), "bloccando" una massa dispersa e disgregata in una volontà unitaria, rende possibile a questa nuova volontà di unificare teoria e pratica, cioè di iscrivere la propria volontà politica nella storia. In questo senso, si può dire che il "mito" è una "ideologia" nel senso gramsciano: in quanto le ideologie non hanno solo un valore psicologico o morale, ma gnoseologico[44]. Ecco perché, per Gramsci, il mito non è qualcosa di irrazionale. Il suo carattere repentino desta questa apparenza, che però svanisce, se lo si considera come caso-limite dell'ideologia, e dunque come una manifestazione della "cultura" che deve necessariamente "svolgersi" in una qualche forma di civiltà complessa. «… il curioso antigiacobinismo» del Sorel, settario, meschino, antistorico» (ma spiegabile storicamente con

---

historiques». Nella traduzione italiana (ID. 1908, p. 25) l'espressione suona diversamente: «[…] e che invece bisogna prenderli nel loro insieme come energie storiche».

[42] SOREL 1908, p. 35.

[43] *Ibidem.*

[44] «[…] la tesi di Marx – che gli uomini acquistano coscienza dei conflitti fondamentali nel terreno delle ideologie – ha un valore organico, è una tesi gnoseologica e non psicologica o morale» (Quaderno 4 [b], § 39 [G § 38]: *M1*, p. 718).

l'esperienza della guerra franco-prussiana e della Comune)[45], lo conduce all'ideologia dello spontaneismo; ma il suo approccio alla questione della lotta politica come affermazione di «una regola di vita originale e un sistema di rapporti assolutamente nuovi» testimonia per Gramsci di un momento di elaborazione ulteriore, anche se parziale, del pensiero di Marx[46]. È per questa ragione che nei *Quaderni* il pensiero di Sorel viene riallacciato al concetto di egemonia, e il "mito" alla nozione di "ideologia".

In Croce e Sorel si ritrovano dunque, separati, i due momenti dell'ideologia che in Marx erano fusi in unità: critico-distruttivo e pratico-costruttivo[47]. Ma questi due momenti non sono simmetrici, in quanto si dispongono in modi opposti e irriducibili rispetto ai rapporti di potere. In questa asimmetria risiede, si può dire, il motivo dell'interesse che Gramsci dimostrerà nei *Quaderni* per il "mito" nel significato soreliano (penso ovviamente al «moderno Principe» di Quaderno 8 [c], § 21 [G § 21] e a ciò che ne segue nel Quaderno 13[48]). *Partire dal mito* significa insomma tornare ad attingere quella "forma" nella quale, nel ciclo delle successive revisioni del marxismo, si è conservata nella cultura contemporanea la spinta del proletariato verso l'auto-emancipazione, anche se essa è stata privata del nesso con gli intellettuali, cioè con lo Stato, con l'intelligenza-razionalità; insomma, con le superstrutture. In definitiva, si potrebbe dire che la filosofia

---

[45] Quaderno 4 [b], § 32 [G § 31]: *M1*, p. 696. Cfr. anche Quaderno 5, § 80 e Quaderno 4 [c], § 22 [G § 70].

[46] Cfr. A. GRAMSCI, *Il partito comunista*, ("L'Ordine Nuovo", II, n. 15, 4 settembre 1920 e n. 17, 9 ottobre 1920), in *ON*, pp. 651-61: 651.

[47] Uno stimolo a istituire questa distinzione può essere provenuto a Gramsci dalla lettura del già ricordato libro di Malagodi (1928). Questo libro si presenta come un'indagine sulle aporie prodotte dal concetto di ideologia. Tale indagine, dopo aver preso in esame per sommi capi la discussione sette- e ottocentesca, si concentra sulla «formola politica» di Mosca (*ivi*, pp. 63-73), sull'«ideologia come sofisma» di Croce (*ivi*, pp. 74-88) e infine sul «mito» di Sorel (*ivi*, pp. 89-108). La riflessione del francese sulle ideologie politiche è presentata come «uno sforzo continuamente ripetuto di conciliare le definizioni contraddittorie che di quelle si possono dare, secondo che sian guardate dal punto di vista logico, dal quale appaiono qualcosa di meramente negativo, errori ed inganni da smascherare; o dal punto di vista psicologico e storico, dal quale appaiono forze necessarie e costanti» (*ivi*, p. 89). In questo senso, invertendo la sequenza cronologica, l'analisi soreliana è giudicata ulteriore rispetto a quella di Croce, proprio perché si pone il problema – inesistente per l'italiano – di articolare unitariamente falsità teorica e necessità pratica delle ideologie.

[48] Cfr. FROSINI 2013a.

della praxis è l'unificazione dell'"etico-politico" con il "mito", ma *a partire dal punto di vista del mito*, cioè del primato del "movimento" popolare, che deve rimanere il punto di orientamento in tutto il processo di elaborazione delle "superstrutture".

4. *Praxis, verità, ideologia*

Si è visto come in Quaderno 4 [b], § 16 [G § 15] Gramsci ricordi la recensione di Croce al libro di Giovanni Malagodi su *Le ideologie politiche*. Questa recensione è, agli occhi di Gramsci, importante non solamente in quanto, come qui afferma, fa risaltare l'origine marxista – ma parziale e riduttiva – della teoria crociana delle ideologie, ma perché in essa emerge con nettezza un concetto che svolgerà un certo ruolo nella successiva scrittura dei *Quaderni*: quello di *passione* come origine e dimensione fondamentale della attività e lotta politica.

Nella sua discussione, Croce osserva che la conclusione alla quale Malagodi giunge, che le ideologie sono «una creazione del nostro spirito, intermedia fra la teoria e la pratica», non «pura dottrina, perché mira all'azione», né «un mero strumento pratico, perché è tutta formata di affermazioni teoriche»[49]. Se così fosse, obbietta Croce, la teoria paralizzerebbe la pratica e viceversa, e quindi l'ideologia, lungi dal favorire l'azione, la renderebbe impossibile.

> «Tutt'altro le ideologie politiche vere e proprie: esse non mirano soltanto all'azione, ma sono in effetto azioni già in corso. Le apparenti affermazioni teoriche, che risuonano nelle loro parole, entrano come elementi in quella pratica azione, trasformati in essa, e perciò hanno deposto il loro carattere teorico, che si può loro restituire solo con l'astrarle dalla concretezza di quell'atto e riconsiderarle teoricamente, cioè, in realtà, teorizzarle con un atto mentale. Come potrebbero essere affermazioni teoriche se si riconosce che sono «verità di singoli partiti» o «parziali»? Le affermazioni teoriche sono sempre imparziali e totali, e abbracciano le cose in tutti i loro aspetti, cioè oltrepassano tutti i partiti»[50].

È evidente che la teoria paralizza la pratica, e viceversa, solamente se la teoria è intesa nel modo in cui l'intende Croce, come un universale puro; solamente, cioè, se il campo superstrutturale risulta del tutto estraneo alla

[49] MALAGODI 1928, p. 111. Il passo è citato da CROCE 1928, p. 360.
[50] *Ivi*, p. 361.

parzialità connaturata all'ideologia. Quest'ultima è dunque sospinta dentro la pratica, ma la pratica è privata di qualsiasi momento o aspetto "teorico". La pratica è insomma identificata con la particolarità e l'immediatezza:

> «Né bisogna fraintendere quel che di avvocatesco ho altrove illustrato[51] sulle difese delle ideologie politiche quando ci si sforza di farle coincidere con una filosofia o con una storia; quasi che con quel rilievo dell'avvocatesco si voglia escludere la realtà della passione, che le anima. Se agli artifizi rettorici ricorre l'amore passionale (come sanno coloro che studiano gli epistolarii amorosi), senza perciò cessare di essere amore passionale, è naturale che vi ricorra anche la passione politica»[52].

Insomma: la politica è passione, cioè impulso immediato, mentre il lato teorico o dottrinario dell'ideologia si limita a essere un artificio retorico privo di qualsiasi valore di verità. L'universale s'inserisce e vive nella pratica nella forma di universalità morale, non teorica, e l'universalità morale si rivela e afferma nel momento in cui il particolare è riconosciuto come tale, e dunque non si lotta più per la propria parte, ma per l'unità sociale[53]. L'intera vita dei "partiti" politici è così classificata come astrazione, al pari dei generi letterari; astrazioni rafforzate in modo "avvocatesco" dalle ideologie di parte, e coincidenti con la passione immediata.

Tuttavia, nel momento in cui l'"etico-politico" e infine la "religione della libertà" pongono dinnanzi agli occhi una "creazione dello spirito" che, anch'essa, non è né del tutto teorica, né del tutto pratica – dato che pretende di essere una concezione del mondo che s'identifica con la storia stessa – viene a mutare anche il rapporto tra superstruttura e ideologia. La "religione" occupa una posizione intermedia, a segnalare il fatto che il liberalismo non può più limitarsi a controllare – dall'alto di un'egemonia realizzata – la cornice della lotta politica, ma deve intervenire attivamente in essa, mescolando "passione" e "teoria".

Gramsci coglie questo punto nel momento in cui torna sull'identificazione crociana di passione e politica, mettendola in relazione con la nozione di "mito". Il punto di partenza, in Quaderno 7 [b], § 39 [G § 39], è la critica di Croce al mito soreliano, contenuta nello scritto su *La morte*

---

[51] Il riferimento è evidentemente al capitolo *I partiti politici*, in CROCE 1925/1931, pp. 233-241: 238. Il fraintendimento a si allude è un'ampia discussione del paragone tra discorso ideologico e argomentazione giuridica nel libro di MALAGODI 1928, pp. 80-85.

[52] CROCE 1928, p. 362.

[53] Cfr. CROCE 1912/1926.

del socialismo (1911)[54], critica che era già al centro di *Margini*, del 1917[55]. Allora, come ora, la questione sta in ciò, che l'identificazione della politica con l'immediatezza finisce per rendere incomprensibile la politica stessa, dato che qualsiasi tentativo di comprenderla significa paralizzarne l'energia che ne è alla base. Ma mentre nel 1911 Croce aveva buon gioco nell'esaurire la spinta politica di chi intendeva mettere in discussione l'egemonia borghese, ora la presenza del concetto di "religione" rende contraddittoria la sua posizione. In questo senso è molto significativa la variante che intercorre tra questo testo, del febbraio-novembre 1931, e la sua seconda stesura, scritta tra agosto e dicembre del 1932:

«In ogni modo rimane la "teoria dei miti" che non è altro che la "teoria delle passioni" con un linguaggio meno preciso e formalmente coerente (Quaderno 7 [b], § 39 [G § 39]: *QC*, p. 888)».

«Ma in realtà non è neanche vero che il Sorel abbia solo teorizzato e spiegato dottrinalmente un determinato mito: la teoria dei miti è per il Sorel il principio scientifico della scienza politica, è la «passione» del Croce studiata in modo più concreto, è ciò che il Croce chiama «religione» cioè una concezione del mondo con un'etica conforme, è un tentativo di ridurre a linguaggio scientifico la concezione delle ideologie della filosofia della praxis vista attraverso appunto il revisionismo crociano (Quaderno 10, § 42.V [G 10.II, § 41.V]: *QC*, p. 1308)».

Come si vede, c'è un cambiamento di posizione molto netto, dato che nella seconda stesura il mito non è più una versione meno coerente della politica-passione, ma un avanzamento rispetto a essa, un modo per teorizzare ciò che Croce tenta di mettere a fuoco – ma in modo incoerente con le proprie premesse – nel concetto di "religione": l'unità di teoria e pratica. Se per Croce la politica, ridotta a "passione", esprime in definitiva l'impossibilità che le classi dominate possano auto-emanciparsi[56]; il "mito",

[54] CROCE 1911/1914.

[55] Cfr. *CF*, pp. 25-26.

[56] Alla fine del Quaderno 10, in un testo di nuova stesura scritto nel febbraio-maggio del 1933, Gramsci giunge alla conclusione che l'identificazione di politica e passione è funzionale a rendere impossibile anche solo il pensiero che le classi subalterne, la cui azione è «passionale» perché di carattere «difensivo», possano mai

se correttamente inteso (come si è mostrato nel capitolo precedente), mostra come i processi di auto-emancipazione siano *sempre in atto* nelle dinamiche dell'antagonismo, e come – nonostante Sorel – essi non possano essere confinati nella pura immediatezza.

Questa riflessione sul concetto di "politica" in Croce si ripercuote, nella *Terza Serie* di *Appunti di filosofia*, in un testo che aspira a fare il punto sull'intera questione. In *Machiavelli* (8 [c], § 61 [G § 61], scritto nel febbraio 1932), dopo aver ricordato la nozione di distinti e di un momento pratico dello Spirito distinto da quello teoretico, Gramsci si interroga su quale sia il nesso tra politica e realtà «dove tutto è pratica, in una filosofia della praxis» (*QC*, p. 977). La conclusione è che «si tratterà di fissare la posizione dialettica dell'attività politica come distinzione nelle superstrutture» (*ibidem*). Questo passaggio è un momento di riflessione ancora interlocutorio, dato che, nonostante l'affermazione dell'identità tra pratica e realtà, limita la politica all'ambito delle superstrutture. Ma ciò che più conta è il fatto che subito dopo Gramsci inserisce una considerazione sulla «passione» nel senso crociano:

> «[…] la passione-interesse del Croce, che determina l'errore, è il momento che nelle glosse a Feuerbach si chiama «schmutzig-jüdisch». Come la passione «schmutzig-jüdisch» determina l'errore immediato, così la passione del più vasto gruppo sociale determina l'«errore» filosofico (intermedio l'«errore» – ideologia, di cui il Croce tratta a parte) […] In queste ricerche si può partire dalla stessa posizione assunta dal Marx in confronto di Hegel: in Hegel, si dice nella *Sacra famiglia*, si può finire col vedere la realtà, anche se essa è capovolta, come, per dir così, si vede nella macchina fotografica, in cui le immagini sono rovesciate e il cielo occupa il posto della terra; basta porre l'uomo sui suoi piedi. Si tratta dunque di prendere la «realtà» crociana e metterla in piedi ecc. (*QC*, pp. 977-78)»[57].

Nelle *Tesi su Feuerbach* la locuzione «sordidamente giudaica» occorre nella tesi 1:

---

uscire da questo stato. «Si può dire pertanto che nel Croce il termine "passione" è uno pseudonimo per lotta sociale» (Quaderno 10, § 57 [G 10.II, § 56]: *QC*, p. 1350).

[57] Questo testo era stato di poco anticipato da una ripresa della questione nascente dalla recensione a Malagodi. Cfr. Quaderno 8 [c], § 52 [G § 52] (febbraio 1932): «Anche la quistione del valore delle ideologie; polemica Malagodi-Croce; osservazione del Croce sul "mito" del Sorel, che si può ritorcere contro la sua "passione"; le "ideologie" come "strumento pratico" di azione politica devono essere studiate in un trattato di politica» (*QC*, p. 973).

«Feuerbach vuole oggetti sensibili realmente distinti dagli oggetti del pensiero; ma egli non concepisce la attività umana stessa come attività oggettiva. Perciò nell'«Essenza del Cristianesimo» egli considera solo il modo di procedere teoretico come quello schiettamente umano, mentre la praxis è concepita e stabilita solo nella sua raffigurazione sordidamente giudaica»[58].

Questo riferimento conferma l'interpretazione generale, secondo la quale è la separazione di teoria e pratica, di superstrutture e ideologie, ciò che produce lo schiacciamento della pratica sulla sua forma immediata, egoistica, particolaristica.

Gramsci aggiunge tuttavia un dettaglio di straordinario interesse, che è dato dal riferimento conclusivo alla *Sacra famiglia*. Esso è evidentemente errato, trattandosi piuttosto di una reminiscenza di un passo dell'*Ideologia tedesca* letto da Gramsci in un'antologia russa pubblicata nel 1924, di cui scrive da Vienna a Zino Zini il 14 gennaio dello stesso anno[59]. In realtà, nell'*Ideologia tedesca* il passo non si riferisce a Hegel ma all'ideologia, e non è funzionale a rivelare il contenuto di verità dell'ideologia, ma al contrario il suo grado di falsità necessaria rispetto alla riproduzione corretta della realtà: «Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una *camera obscura*, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico»[60].

Non credo che la reminiscenza e il duplice scambio siano del tutto privi di significato. A mio avviso, essi segnalano il fatto che Gramsci presuppone un concetto di "capovolgimento" e uno di "ideologia" non corrispondenti a quelli affermatisi nella tradizione marxista, e che sono piuttosto da ricondursi *entrambi* alla nozione, presente nella prima tesi su Feuerbach, di praxis come «attività umana sensibile»[61]. In particolare, l'intreccio tra "capovolgimento" e "ideologia" è contenuto nella tesi 2, un testo da Gramsci costantemente tenuto presente[62]:

---

[58] *QT*, p. 743.

[59] Si tratta di *Il materialismo storico. Brani tratti dalle opere di K. Marx e F. Engels*, a cura di V. V. Adoratskij e A. D. Udal'voc, Moskva, Ed. Novaja, 1924, pp. 11-20 (cap. 1, intitolato *L'ideologia tedesca: da un manoscritto inedito*). Qui il brano è riprodotto sulla base di quanto ne aveva dato alle stampe Gustav Mayer nella sua biografia di Engels (MAYER 1920, p. 254). Cfr. *L*, p. 173. Su questo volume cfr. ora ANTONINI 2018.

[60] MARX UND ENGELS, 1958, p. 26.

[61] *QT*, p. 743.

[62] Cfr. THOMAS 2009, pp. 307-08.

«La quistione se al pensiero umano appartenga una verità obbiettiva, non è una quistione teorica, ma pratica. È nella attività pratica che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere terreno del suo pensiero. La discussione sulla realtà o non-realtà di un pensiero, che si isoli dalla praxis, è una quistione puramente scolastica»[63].

In questo passo di Marx sono presenti due opposte implicazioni relative al concetto di ideologia e, quindi, di verità. Per un verso (con particolare riferimento all'*Ideologia tedesca*), è ideologia il pensiero staccato dalla praxis, dunque vuoto e perciò necessariamente falso. Per un altro (e qui il legame è – in modo prospettico - con ciò che svilupperanno la *Miseria della filosofia* e il *Manifesto*) è ideologia qualsiasi funzione sociale che si proponga di porsi in rapporto specifico con il "vuoto" che si produce nel momento in cui, con il procedere della divisione del lavoro, la «coscienza» non è più immediatamente coscienza delle «relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale»[64], ma diventa «produzione spirituale, quale essa si raffigura nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica, ecc., di un popolo»[65]. Queste rappresentazioni generali sono definite nell'*Ideologia tedesca* un «sublimato» del «processo materiale della […] vita»[66], con ciò intendendo una realtà andata in fumo. Ma *Sublimat* indica anche (nella sua origine alchemica) un processo di raffinamento e nobilitazione, che può indicare piuttosto la specifica capacità, che queste rappresentazioni generali hanno, di *rimpiazzare* la perduta «coscienza della prassi esistente», nel rendere possibile una forma di conoscenza e di coscienza *d'insieme*, che annulli in forma immaginaria la dicotomia tra lavoro manuale e intellettuale e quindi il dominio di classe[67]. Il carattere *immaginario* di questo annullamento è la prestazione specifica della funzione ideologica.

Tutto ciò si ripercuote nella seconda tesi su Feuerbach: essa può essere letta come alternativa secca tra praxis reale e pensiero scolastico; ma anche come formulazione della necessità di *trovare un rimpiazzo reale a quel rimpiazzo immaginario*, che è la specifica prestazione dell'ideologia. Questo rimpiazzo reale non potrà essere a sua volta una rappresentazione teorica, perché è

[63] *QT*, p. 743.
[64] MARX–ENGELS 1958, p. 26. E cfr. *ivi*, p. 30: «Fin dall'inizio lo "spirito" porta in sé la maledizione di essere "infetto" dalla materia, che si presenta qui sotto forma di strati d'aria agitati, di suoni, e insomma di linguaggio».
[65] *Ivi*, p. 26.
[66] *Ibidem*.
[67] Cfr. FROSINI 2013b, pp. 251-52.

precisamente il carattere *solo teorico* dell'universale, ciò che ne determina il carattere ideologico. La critica delle ideologie dovrà dunque essere un fatto pratico, politico. E viceversa, il rimpiazzo immaginario dovrà essere pensato come qualcosa che, sia pure in forma stravolta, contiene dentro di sé la pienezza della vita reale; un momento – a suo modo – di produzione di "verità"-"praxis".

Così legge Gramsci la seconda tesi, e di conseguenza per lui il tema del "capovolgimento" non consiste nel passaggio dalla filosofia/ideologia (vuota e quindi falsa) alla scienza, ma dalla filosofia tradizionale alla filosofia della praxis, dove però anche la filosofia tradizionale "contiene" la politica, la praxis, e dunque si rapporta alla verità e produce nuova realtà; ma lo fa in maniera stravolta, perché pretende di essere mera contemplazione; laddove solamente la filosofia della praxis colloca il nesso verità/politica al centro del proprio statuto. Così, nel caso di Croce, con la sua "politica-passione", il capovolgimento consiste nel ritrovare dentro questa pratica "sordida" tutta la ricchezza e universalità della cultura, delle produzioni superstrutturali, riattivando questa forma culturale nel mondo contemporaneo e sottraendola allo stato di segregazione al quale Croce, con la sua categorizzazione, l'aveva assegnata.

5. *Traducibilità e linguaggi*

Fino a questo punto si è tentato di mostrare come Gramsci si proponga di restaurare l'unità di superstrutture e ideologie, come una specifica risposta al revisionismo di Croce e uno svolgimento delle implicazioni contenute nel concetto di "mito" secondo Sorel. Questo tema è affrontato sopratutto nella *Prima serie* di *Appunti di filosofia*, sotto l'insegna della questione del "valore gnoseologico" delle superstrutture, in appoggio alla *Prefazione* del 1859 e, più in profondità, alle *Tesi su Feuerbach*. Tale ricerca trova un suo punto alto nei §§ 38 e 39 del Quaderno 4 [b] [G §§ 37-38]. Nel primo di essi la *Prefazione* è richiamata anche per marcare l'originalità con la quale Gramsci la legge, dato che, come esplicitamente afferma, egli estende la natura ideologica della conoscenza a ogni conoscenza:

«Ma questa consapevolezza è solo limitata al conflitto tra le forze materiali di produzione e i rapporti di produzione – come materialm‹ente› dice il testo marxista – o si riferisce a ogni consapevolezza, cioè a ogni conoscenza? Questo è il problema: che può essere risolto con tutto l'insieme della dottrina filosofica del

valore delle superstrutture ideologiche»[68].

Nel testo seguente, Gramsci introduce la nozione di «rapporti di forze» economici, politici e militari, dove il secondo momento è quello

> «che segna il netto passaggio dalla pura struttura alle superstrutture complesse, è la fase in cui le ideologie germinate precedentemente vengono a contatto ed entrano in contrasto fino a che una sola di esse, o almeno una sola combinazione di esse, tende a prevalere, a imporsi, a diffondersi su tutta l'area, determinando oltre che l'unità economica e politica anche l'unità intellettuale e morale, su un piano non corporativo, ma universale, di egemonia di un raggruppamento sociale fondamentale su i raggruppamenti subordinati»[69].

In questo modo la dicotomia struttura/superstrutture inizia a perdere di significato, dato che nei "rapporti di forze" i due aspetti sono sempre compresenti e intrecciati (sia pure in gradi diversi di complessità)[70]. In altre parole: una volta condotta a termine l'unificazione di superstrutture e ideologie, cioè una volta restaurata *l'unità di pratica politica e universalità*, di teoria e pratica, ciò che diventa davvero cruciale è il ritrovamento di un *nuovo* criterio di distinzione, dentro il campo dell'ideologia (intesa in questo senso ampliato, dilatato fino a comprendere l'intera gamma delle forme culturali), che ne misuri il grado di concretezza e quindi di universalità.

Ma il passaggio – almeno tendenziale – dalla nozione di *superstrutture/ideologie* a quella di *rapporti di forze* implica la necessità di esplicitare una questione, che fino almeno alla fine del 1930 rimane tacitamente presupposta e viene toccata solo in modo liminare. Intendo il *nesso tra egemonia, ideologia e verità*. Nella ricostruzione precedente ho più volte fatto notare come l'intera ricerca consegnata ai *Quaderni*, fin dall'inizio, presupponga una concezione "egemonica" della cultura. Questa idea è alla base dell'intera traduzione dei processi di revisione del marxismo in termini di influenza reciproca tra movimento proletario e assorbimento borghese, e giustifica, più in generale, l'idea che le ideologie possano avere un contenuto concreto, dato dalla loro "funzione sociale". Ciò ha condotto a una lettura del tema del "capovolgimento" che è molto distante da quella affermatasi nel marxismo (che ha invece insistito, a partire da Engels, sul passaggio dalla

[68] Quaderno 4 [b], § 38 [G § 37]: *M1*, p. 705.
[69] Quaderno 4 [b], § 39 [G § 38]: *M1*, p. 709.
[70] Cfr. COSPITO 2000; ID. 2004.

"filosofia/ideologia" alla "scienza"[71]), e che rinvia, piuttosto, alla questione della *"traduzione" del linguaggio ideologico (filosofico) in quello della politica (pratica)*.

Ora, è precisamente con la "traduzione" che il grado di verità/efficacia di un'ideologia viene messo in luce. Detto altrimenti: la critica dell'ideologia, che non è più contenuta in un'idea di scienza, è contenuta nella *capacità di realizzare delle traduzioni corrette*. Questa capacità, a sua volta, non è contenuta nel concetto generale di ideologia come estesa all'intero campo della cultura (nel senso che è necessario riconoscere il carattere "ideologico" dell'ideologia, per poterne anche afferrare l'equivalente pratico). Né, tuttavia, sarà possibile fissarlo al di fuori di essa, dato che dalle "superstrutture" non è possibile evadere. Qui si inserisce la funzione della teoria dei "rapporti di forze", che, in quanto rende possibile studiare gli *effetti pratici* delle diverse ideologie in lotta in ogni "situazione", rende anche possibile scorgerne la rilevanza "egemonica" e, quindi, anche "commisurare" le ideologie le une con le altre in base al loro significato "reale"[72].

Ma la teoria dei rapporti di forze non è pensabile, senza una concezione dell'interazione tra i vari momenti dei rapporti di forze stessi, non solamente in senso verticale – da quelli economico-sociali a quelli militari – ma anche orizzontalmente, dall'ambito "individuale" fino a quello "internazionale". L'egemonia si esercita a tutti questi livelli: i conflitti egemonici sono presenti in tutti, in modo specifico, ed essi si riflettono e ricadono da un livello su tutti gli altri in modi che vanno studiati specificamente, ma che tutti hanno in comune il fatto di essere delle "traduzioni"[73].

Ecco dunque che, a un certo punto della sua ricerca, diventa per Gramsci indispensabile collegare la riflessione sulle ideologie/superstrutture con quella sui linguaggi e la traducibilità reciproca, sia esplicitando il nesso cultura/egemonia, verità/politica che era presente fin dall'inizio della sua ricerca, sia arricchendo e rettificando reciprocamente le due tematiche. In questo modo, alcune vistose oscillazioni presenti negli appunti del 1929-30 vengono a essere eliminate. Mi riferisco in particolare ai §§ 150-152 del Quaderno 1, in cui è messo a tema il nesso tra intellettuali e Stato, tra Rivoluzione francese e Restaurazione, e tra Marx e Hegel, utilizzando lo

---

[71] Cfr. ENGELS 1891/1962. L'intera esperienza marxista di L. Althusser è ossessionata da questo fantasma.

[72] Sulla teoria dei "rapporti di forze" cfr. RAZETO MIGLIARO E MISURACA 1978.

[73] Sull'analisi della "situazione" e sul concetto stesso di "situazione" o "congiuntura" come intreccio di elementi eterogenei, disposti su livelli differenti, cfr. PORTANTIERO 1981, pp. 177-93.

spunto della *Sacra famiglia* sul nesso Francia/Germania, e l'immagine del *capovolgimento*[74].

In questi tre testi, il punto attorno al quale ruota l'indagine è che la traduzione, se vista dalla parte "giusta" (quella di Marx), è una *riduzione*; e se vista dalla parte "sbagliata" (quella dell'idealismo), è un *capovolgimento*: il rapporto tra filosofia e politica è cioè analogo a quello tra volatile illusione e solida realtà[75]. Ma è impossibile non vedere che l'idea di traducibilità è già presente a questa altezza, proprio grazie alla strutturale ambiguità presente nel pensare la traduzione a volte come *corrispondenza* di teoria e pratica, a volte come *capovolgimento* della pratica in teoria. Detto altrimenti: affermare che il rapporto tra Francia e Germania è quello tra "politica" e "razionalità", corrisponde a un giudizio negativo sulla "razionalità", solamente se il fatto che questa è una "politica" capovolta equivale ad assegnare al capovolgimento una realtà meramente *privativa* (come non-concretezza, non-storicità). Diventa invece un giudizio di diverso tenore, quando il capovolgimento venga visto a sua volta come una forma di "traduzione", cioè come una maniera per realizzare in Germania (in modi e con finalità differenti) la *stessa* politica che veniva portata avanti in Francia; insomma, in termini gramsciani, come una forma anch'essa di "egemonia", sia pure con segno rovesciato, esattamente come la "rivoluzione permanente" dei giacobini si rovescia nella "rivoluzione passiva" della Restaurazione[76].

La questione è affrontata di nuovo, con ben diversa consapevolezza, nel § 43 del Quaderno 4 [b] [G § 42]. Qui, sulla base di uno spunto tratto dal pragmatista Giovanni Vailati (e si dovrebbe qui tenere a mente ciò che nei

---

[74] Cfr. FROSINI 2010, pp. 168-73.

[75] Cfr. la conclusione di Quaderno 1, § 151: «Ciò che è strano è che dei marxisti ritengano superiore la "razionalità" alla "politica", la astrazione ideologica alla concretezza economica. ~ Su questa base di rapporti storici è da spiegare l'idealismo filos‹ofico› moderno» (*M1*, p. 159). Il passo è espunto nella seconda stesura e in generale i §§ 150 e 151 sono riscritti in modo radicale.

[76] Questi spunti sono presenti nella *Introduzione alla critica della filosofia hegeliana del diritto*, che, come si è detto, Gramsci ha in carcere e che enumera tra i testi di cui ha bisogno per la ricerca sulla *Teoria della storia*, cioè lo statuto del marxismo. In effetti, nella *Einleitung* Marx sperimenta un approccio all'analisi dell'"ideologia tedesca" basato sulla diversità delle lingue (francese/tedesco) e sulla specifica efficacia della "teoria" nel contesto tedesco. Questo approccio scompare nell'*Ideologia tedesca*, ma fa la sua ricomparsa nella *Miseria della filosofia* e in altri testi risalenti a varie epoche della vita di Marx, pur restando quasi sempre in secondo piano. Cfr. FROSINI 2009d, pp. 47-62.

Quaderni si legge sul carattere "revisionistico" del pragmatismo in apertura degli *Appunti di filosofia*), Gramsci annota:

«Come due individui, prodotti dalla stessa fondamentale cultura, credono di sostenere cose differenti solo perché adoperano una terminologia diversa, così nel campo internazionale, due culture, espressioni di due civiltà fondamentalmente simili, credono di essere antagonistiche, diverse, una superiore all'altra, perché adoperano diverse espressioni ideologiche, filosofiche, o perché una ha carattere più strettamente pratico, politico (Francia) mentre l'altra ha carattere più filosofico, dottrinario, teorico. In realtà, per lo storico, esse sono *intercambiabili*, sono riducibili una all'altra, sono traducibili scambievolmente. ~ Questa "traducibilità" non è perfetta, certamente, in tutti i particolari (anche importanti); ma lo è nel "fondo" essenziale. Una è realmente superiore all'altra, ma non sempre in ciò che i loro rappresentanti e i loro fanatici chierici pretendono; se così non fosse non ci sarebbe progresso reale, che avviene anche per spinte "nazionali" (*M1*, pp. 724-25)».

Il paragone conduce, "orizzontalmente", dagli individui alle culture nazionali e da queste all'agone internazionale, e l'interrogativo qui formulato da Gramsci riguarda la *superiorità reale* di un linguaggio/nazione rispetto a un altro, con il quale è in contrasto o in competizione. Questa superiorità non risulta dal contrasto verbale (cioè dal significato letterale degli enunciati che compongono il discorso del linguaggio/nazione), ma, in modo all'apparenza paradossale, dalla relazione di collaborazione alla soluzione dello *stesso* problema, che i due linguaggi rivelano *una volta che siano stati tradotti uno nell'altro*. Ma questa traduzione è, a sua volta, resa possibile dal taglio "verticale" al quale entrambi i linguaggi vanno sottoposti, cioè dalla loro "riduzione" a espressioni ideologiche di determinati gruppi, all'interno di determinati rapporti di forze in determinati contesti egemonici nazionali.

Ecco come l'incrocio dei due assi, verticale e orizzontale – o se si vuole "socio-politico" e "geo-politico" – può condurre a delle analisi realistiche, cioè né riduttivistiche, né viceversa subalterne al punto di vista del linguaggio che, di volta in volta, va "tradotto" o "ridotto" criticamente. In questo modo diventa possibile evitare le oscillazioni presenti nei primi testi dei *Quaderni*, tra un politicismo che rasenta l'economicismo, e una considerazione del "linguaggio" filosofico, in particolare crociano, come resistente a una completa "riduzione" *sub specie* ideologica[77].

Non casualmente, è proprio nell'urgenza di replicare a una presa di posizione di Benedetto Croce, che Gramsci, nel primo testo della *Seconda serie* di *Appunti di filosofia*, per la prima volta fa confluire in modo organico (o

[77] Per un esame più accurato di questo punto cfr. FROSINI 2016b.

che tale aspira a essere) la questione delle ideologie/superstrutture con quella della traducibilità dei linguaggi. Qui anzi, per la prima volta, il «principio della traducibilità reciproca» è definito «un elemento "critico" inerente al materialismo storico» (Quaderno 7 [b], § 1 [G § 1]: *QC*, p. 851). Il testo a cui Gramsci reagisce è il resoconto (come egli ne scrive alla cognata il 1° dicembre 1930) di un

«contraddittorio, avvenuto al Congresso internazionale dei filosofi, tra Benedetto Croce e Lunaciarski a proposito della quistione se esiste o possa esistere una dottrina estetica del materialismo storico. […] Da questa lettera appare che la posizione del Croce verso il materialismo storico è completamente mutata, da quella che era fino a qualche anno fa. Adesso il Croce sostiene, niente di meno, che il materialismo storico segna un ritorno al vecchio teologismo… medioevale, alla filosofia prekantiana e precartesiana. Cosa strabiliante»[78].

Il diverbio ebbe luogo nel VII Congresso internazionale di filosofia, tenutosi a Oxford dal 1° al 5 settembre 1930[79], e Gramsci ne apprende da una nota non firmata (ma di Croce) pubblicata nel fascicolo di ottobre de «La Nuova Italia», in cui si legge:

«Debbo poi osservare al signor Lunatcharsky, che contrariamente alla sua credenza che il materialismo storico sia una concezione recisamente antimetafisica e sommamente realistica, quella dottrina è, peggio che metafisica, addirittura teologica, dividendo l'unico processo del reale in struttura e soprastruttura, noumeno e fenomeno, e ponendo sulla base come noumeno un Dio ascoso, l'Economia, che tira tutti i fili e che è la sola realtà nelle apparenze della morale, della religione, della filosofia, dell'arte e via dicendo»[80].

Questo attacco di Croce al materialismo storico non è nuovo[81], ma la risonanza internazionale che esso acquista, per la platea in cui è stato

[78] *LC*, pp. 368-69.

[79] Cfr. il calendario dei lavori stampato in calce alla cronaca di BLANSHARD 1930, pp. 606-09.

[80] ANONIMO 1930, p. 432 (nella rubrica *Noterelle e schermaglie*). Per la paternità crociana della nota cfr. PERTICI 1981.

[81] In un posteriore appunto, nel Quaderno 10, Gramsci riconosce il nesso tra quelle tesi e quanto da Croce già sostenuto in precedenza: «Discorso del Croce alla sezione di Estetica del Congresso filosofico di Oxford (riassunto nella "Nuova Italia" del 20 ottobre 1930): svolge in forma estrema le tesi sulla filosofia della praxis esposte nella *Storia della Storiografia italiana nel secolo XIX*» (Quaderno 10, § 42.I [G 10.II, § 41.I]: *QC*, p. 1291). Cfr. CROCE 1947, vol. 2, p. 136: «Il metafisico dualismo di natura e

sferrato e per il fatto di rivolgersi direttamente al capo della delegazione sovietica[82], e la concomitanza, inoltre, di esso con la relazione letta da Croce, *Antistoricismo*, ne fanno un autentico "manifesto" al contempo anti-fascista, anti-americanista e anti-sovietico[83]. Tutto ciò spinge Gramsci a reagire, individuando nella teoria della traducibilità la caratteristica discriminante della filosofia della praxis:

> «La traduzione dei termini di un sistema filosofico nei termini di un altro, così come del linguaggio di un economista nel linguaggio di un altro economista ha dei limiti e questi limiti sono dati dalla natura fondamentale dei sistemi filosofici o dei sistemi economici; cioè nella filosofia tradizionale ciò è possibile, mentre non è possibile tra la filosofia tradizionale e il materialismo storico. Lo stesso principio della traducibilità reciproca è un elemento «critico» inerente al materialismo storico, in quanto si presuppone e si postula che una data fase della civiltà ha una «fondamentalmente identica» espressione culturale e filosofica, anche se l'espressione ha un linguaggio diverso dalla tradizione particolare di ciascuna «nazione» o di ogni sistema filosofico. Il Croce avrebbe quindi commesso un arbitrio, curioso: avrebbe ricorso a una «gherminella» polemica, si sarebbe servito di un elemento critico del materialismo storico per assalire in blocco tutto il materialismo storico presentandolo come una concezione del mondo in arretrato persino su Kant (Quaderno 7 [b], § 1 [G § 1]: *QC*, p. 851)».

Il testo ha un andamento tumultuoso e oscuro; ma doveva agli occhi di Gramsci aver comunque individuato un punto dirimente, se – per quanto profondamente riformulato e semplificato – egli lo trascrive, scorporandolo

---

spirito, a dispetto di ogni "tendenza al monismo" [Labriola], persisteva nella sua crudezza».

[82] Cfr. il racconto del diverbio in BLANSHARD 1930, pp. 597-98.

[83] Come immediatamente compresero gli astanti. Cfr. BLANSHARD 1930, p. 592: «Between the lines one could read Croce's reference to what America stands for in European eyes, and to what he considers the wild experimentation in Russia. The second form of futurism is an exaltation of the absolute, of system and uniformity, which in art would return to a rigorous classicism, and in social matters would suppress individual enterprise by an inflexible rule from above. (Surely, said his hearers to themselves, this is Fascism or nothing)». *Antistoricismo* fu subito pubblicato in «La Critica», XXVIII, n. 6, 20 novembre 1930, pp. 401-09.

da questo testo, come seconda nota della sezione sulla *Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici* nel Quaderno 11[84].

Qui vengono affermate in sostanza due cose. Anzitutto, Croce ha ragione nel "tradurre" alcune forme del materialismo storico in modalità antiquate di filosofia. Questo punto riprende la questione delle successive revisioni del marxismo, e dell'incapacità del marxismo "ufficiale" di sottrarsi a questa logica. In questo senso, ed entro questi limiti, Croce ha ragione, mette in rilievo un aspetto realmente presente nella dinamica del marxismo. Ma al contempo non ha ragione, perché per "tradurre" il materialismo storico in altre espressioni filosofiche egli è costretto a presupporre esattamente quella unità di teoria e pratica, cioè di verità e politica, di superstrutture e ideologie, che è ciò che egli è deve necessariamente ignorare, per poter salvare l'egemonia borghese. Insomma, questo approccio "critico" di Croce mostrerebbe la sua "subalternità" rispetto a un criterio che è stato individuato dal materialismo storico, e che, se introdotto nella "filosofia tradizionale", la spingerebbe verso una trasformazione del proprio statuto, tale da rendere impossibile una filosofia come quella di Croce e una figura di filosofo come quella da lui impersonata.

Una volta fatti confluire (per quanto ancora in modo problematico e incerto) i due criteri costituiti dalle ideologie/superstrutture e dai linguaggi/traducibilità, tutta la riflessione sul carattere "gnoseologico" delle superstrutture e sulla "efficacia" dell'ideologia viene ridefinita a partire dalla *specificazione nazionale dei linguaggi*, specificazione che va indagata alla luce della loro traducibilità e della loro traduzione reciproca effettiva. Ciò per un verso aiuta Gramsci a ritrovare un fondamento definitivamente non pragmatistico a una serie di spunti che egli aveva tratto da alcuni sviluppi italiani di questa scuola filosofica[85]; per un altro verso rende possibile sottrarre l'idea di "conoscenza" a quella sfera "pura" e "disinteressata", tipica dell'approccio crociano, a cui Gramsci era rimasto a lungo subalterno (e che fa sentire la sua presenza nel parallelo tra la relazione arte/struttura e quella filosofia individuale/filosofia dell'epoca)[86].

---

[84] Cfr. *QC*, p. 1468. Nella sua edizione, Gerratana non riconosce questo testo (Quaderno 11, 5°, § 2 [G § 47]) come seconda stesura della prima parte di Quaderno 7 [b], § 1 [G § 1].

[85] Cfr. GUZZONE 2018, pp. 279-300 (*Appendice. Pragmatismo, scienza economica e filosofia della praxis: ipotesi e osservazioni*).

[86] Cfr. di nuovo FROSINI 2016b.

Il punto di arrivo di questo percorso è il Quaderno 10, che giustamente è stato analizzato come un «quaderno di traduzioni»[87], e in particolare, a un livello di straordinaria consapevolezza teorica, il § 7.IV del Quaderno 10 [G 10.II, § 6.IV]:

«*Traducibilità dei linguaggi scientifici.* Le note scritte in questa rubrica devono essere raccolte appunto nella rubrica generale sui rapporti delle filosofie speculative e la filosofia della praxis e della loro riduzione a questa come momento politico che la filosofia della praxis spiega «politicamente». Riduzione a «politica» di tutte le filosofie speculative, a momento della vita storico-politica; la filosofia della praxis concepisce la realtà dei rapporti umani di conoscenza come elemento di «egemonia» politica (*QC*, p. 1245)».

La critica del carattere ideologico delle filosofia speculative consiste nella loro riduzione «a "politica" […], a momento della vita storico-politica», ma questa riduzione non equivale (come si è detto nel capitolo precedente) a denunciare la falsità degli enunciati teorici da cui quella filosofia è costituita; al contrario, semmai, la riduzione consiste nella restituzione alla «vita» nella sua interezza di quella forma di coscienza, che il filosofo pretendeva di isolare dalla praxis - cioè all'unità di teoria pratica - limitandola alla sola sfera della teoria. Questa restituzione è resa possibile dalla doppia dinamica, orizzontale e verticale, della traduzione: grazie a essa sarà possibile far rilevare «la realtà dei rapporti umani di conoscenza», ovvero il modo in cui *anche* la sfera della teoria è parte attiva dell'«insieme dei rapporti sociali».

Riferimenti bibliografici

ADORATSKIJ, VLADIMIR VIKTOROVIČ, 1931/2001
"Bericht von Vladimir Viktorovič Adoratskij über das Lenin-Institut und das Marx-Engels-Institut an das Plenum des EKKI vom 1. April 1931", in VOLLGRAF, C.-E., SPERL R. UND HECKER, R., HRSG. VON, *Stalinismus und das Ende der ersten Marx-Engels-Gesamtausgabe (1931-1941)* (*Beiträge zur Marx-Engels Forschung*. NF Sonderband 3), Argument Verlag, Hamburg, pp. 107-19.

ANONIMO, 1930
Il Congresso di Oxford, "La Nuova Italia" 10, pp. 431-32.

ANTONINI, FRANCESCA, 2018
Gramsci, il materialismo storico e l'antologia russa del 1924, "Studi storici" 2, pp. 403-35.

[87] Cfr. GUZZONE 2018, p. 276.

AUGELLI, ENRICO – MURPHY, CRAIG N., 1997
"Consciousness, Myth and Collective Action: Gramsci, Sorel and the Ethical State", in GILL, S. – MITTELMAN, J. H., ED. BY, *Innovation and Transformation in International Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 25-38.

BADALONI, NICOLA, 1975
Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica, Einaudi, Torino.

BARBAGALLO, CORRADO – CROCE, BENEDETTO, 1929
Intorno alla storia etico-politica: discussione seconda, "Nuova Rivista Storica" 1, pp. 130-33.

BLANSHARD, BRAND, 1930
The Seventh International Congress of Philosophy, "The Journal of Philosophy", 22, pp. 589-609.

BURGIO, ALBERTO, 2004
Il Labriola di Gramsci, "Giornale critico della filosofia italiana", 2, pp. 210-22.
ID., 2012
Un'eredità misconosciuta. Ancora sul rapporto Gramsci-Labriola, "Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici", 3, pp. 11-55.

COSPITO, GIUSEPPE, 2000
Struttura e sovrastruttura nei Quaderni *di Gramsci*, "Critica marxista", 3-4, pp. 98-107.
ID., 2004
"Struttura-superstruttura", in FROSINI, F. – LIGUORI, G., A CURA DI, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei* Quaderni del carcere, Carocci, Roma, pp. 227-46.
ID., 2011
Verso l'edizione critica e integrale dei Quaderni del carcere, "Studi storici", 4, pp. 881-904.

CROCE, BENEDETTO, 1911/1914
"[Falea di Calcedonia] La morte del socialismo (Discorrendo con Benedetto Croce)" ["La Voce" 6, pp. 501-502], in CROCE, B., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Laterza, Bari, pp. 169-179.
ID., 1912/1926
Il partito come giudizio e come pregiudizio, in ID., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, 2ª ed. raddoppiata, Laterza, Bari, pp. 191-98.
ID., 1925/1931
Elementi di politica, in ID., *Etica e politica*, Laterza, Bari.
ID., 1927/1931
La concezione liberale come concezione della vita, in ID., *Etica e politica*, Laterza, Bari, pp. 284-293.
ID., 1928
Recensione a Malagodi, G., *Le ideologie politiche*, "La Critica", pp. 360-62.
ID., 1947
Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono, 2 voll., Laterza, Bari (terza edizione).

ENGELS, FRIEDRICH, 1891/1962
Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in MARX, K. – ENGELS, F., *Werke*, Bd. 19, Dietz, Berlin.

ID., 1893/1968
"An Mehring, F., Brief vom 14 Juli 1893", in MARX, K. – ENGELS, F., *Werke*, Bd. 39, Dietz, Berlin, pp. 96-100.

FRANCESE, JOSEPH, 2009
Sul desiderio gramsciano di scrivere qualcosa «für ewig», "Critica marxista" 1, pp. 45-54.

FRANCIONI, GIANNI, 1984
L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei Quaderni del carcere, Bibliopolis, Napoli.

FROSINI, FABIO, 1999
Il «ritorno a Marx» nei Quaderni del carcere *(1930)*, "Problemi. Periodico quadrimestrale di cultura" 111, pp. 106-29.
ID., 2009a
"Crisi", in LIGUORI, G. – VOZA, P., A CURA DI, *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma, pp. 175-79.
ID., 2009b
"Economia", in LIGUORI, G. – VOZA, P., A CURA DI, *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma, pp. 251-54.
ID., 2009c
"Storia", in LIGUORI, G. – VOZA, P., A CURA DI, *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma, pp. 807-11.
ID., 2009d
Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica, DeriveApprodi, Roma.
ID., 2010
La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere *di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma.
ID., 2013a
Luigi Russo e Georges Sorel: sulla genesi del «moderno Principe» nei Quaderni del carcere *di Antonio Gramsci*, "Studi storici" 3, pp. 545-89.
ID., 2013b
"Spazio-tempo e potere alla luce della teoria dell'egemonia", in MORFINO, V., A CURA DI, *Tempora multa. Il governo del tempo*, Mimesis, Milano, pp. 225-54.
ID., 2015
Sulle "spie" dei Quaderni del carcere, "International Gramsci Journal" 4, pp. 43-65.
ID., 2016a
Le travail caché du prisonnier entre «littérature» et «politique». Quelques réflexions sur les «sources» des Cahiers de prison *d'Antonio Gramsci*, "Laboratoire italien" 2, pp. 1-17.
[disponibile online: http://laboratoireitalien.revues.org/1064]
ID., 2016b
Traducibilità dei linguaggi e filosofia della praxis: su una fonte crociana dei Quaderni, "Critica marxista" 6, pp. 39-48.
ID., 2017
Rivoluzione passiva e laboratorio politico: appunti sull'analisi del fascismo nei Quaderni del carcere, "Studi storici", 2, pp. 297-328.

GERRATANA, VALENTINO, 1977
"Stato, partito, strumenti e istituzioni dell'egemonia nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci", in DE GIOVANNI, B. – GERRATANA, V. – PAGGI, L., *Egemonia Stato e partito in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma, pp. 37-54.

GERVASONI, MARCO, 1998
Gramsci e la Francia. Dal mito della modernità alla «scienza della politica», Unicopli, Milano.
ID., 2008
"Mito politico e morale dei produttori: il confronto con Georges Sorel", in GIASI, F., A CURA DI, *Gramsci nel suo tempo*, Carocci, Roma, vol. 2, pp. 707-25.

GRAMSCI, ANTONIO, 1966
Socialismo e fascismo. L'ordine nuovo (1921-1922), a cura di E. Fubini, Einaudi, Torino.
ID., 1971
La costruzione del Partito comunista, Editori Riuniti, Roma.
ID., 1975
Quaderni del carcere, edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.
ID., 1982
La città futura (1917-1918), a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino.
ID., 1984
Il nostro Marx (1918-1919), a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino.
ID., 1987
L'ordine nuovo (1919-1920), a cura di V. Gerratana e A.A. Santucci, Einaudi, Torino.
ID., 1990
Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici, a cura di F. M. Biscione, "Critica marxista" 3, pp. 51-78.
ID., 1992
Lettere (1908-1926), a cura di A.A. Santucci, Einaudi, Torino.
ID., 1996
Lettere dal carcere, a cura di A.A. Santucci, Sellerio, Palermo,
ID., 2007
Quaderni del carcere, edizione critica diretta da G. Francioni, 1. *Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, a cura di G. Cospito e G. Francioni, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma.
ID., 2017
Quaderni del carcere, edizione critica diretta da G. Francioni, 2. *Quaderni miscellanei (1929-1935)*, a cura di G. Francioni, G. Cospito e F. Frosini, tomo I (Quaderni 1-4), Istituto della Enciclopedia italiana, Roma.

GUZZONE, GIULIANO, 2018
Gramsci e la critica dell'economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della «traducibilità», Viella, Roma.

HECKER, ROLF, 1997
"Rjazanovs Editionsprinzipien der ersten MEGA", in VOLLGRAF, C.-E. – SPERL R. – HECKER, R., HRSG. VON, *David Borisovič Rjazanov und die erste MEGA* (*Beiträge zur Marx-Engels Forschung*. NF Sonderband 1), Argument Verlag, Hamburg, pp. 7-27.

IZZO, FRANCESCA, 2008
"I Marx di Gramsci", in GIASI, F., A CURA DI, *Gramsci nel suo tempo*, Carocci, Roma, vol. 2, pp. 553-580.
EAD., 2009
Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci, Carocci, Roma.

LA PORTA, LELIO, 2013
Il «für ewig» gramsciano: il senso di una ricerca «disinteressata», "Critica marxista" 1, pp. 59-65.

MALAGODI, GIOVANNI, 1928
Le ideologie politiche, Laterza, Bari.

MARX, KARL – ENGELS, FRIEDRICH,
Die deutsche Ideologie, in MARX, K. UND ENGELS, F., *Werke*, Bd. 3, Dietz, Berlin.

MASTROIANNI, GIOVANNI, 1979
Vico e la rivoluzione. Gramsci e il diamat, Ets, Pisa.
ID., 2003
Gramsci, il für ewig *e la questione dei* Quaderni, "Giornale di storia contemporanea" 1, pp. 206-31.
ID., 2011
Gramsci, l'edizione nazionale e altri grandi lavori, "Giornale critico della filosofia italiana" 1, pp. 188-210.

MAYER, GUSTAV, 1920
Friedrich Engels. Eine Biographie, 1. Bd., Springer, Berlin.

MORDENTI, RAUL, 1996
"*Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci", in *Letteratura italiana. Le opere*, vol. IV (*Il Novecento*), tomo II (*La ricerca letteraria*), diretta da A. Asor Rosa, Einaudi, Torino, pp. 553-629.

OLSARETTI, ALESSANDRO, 2016
From the Return to Labriola to the Anti-Croce: Philosophy, Praxis and Human Nature in Gramsci's Prison Notebooks, "Historical Materialism" 4, pp. 193-220.

PAGGI, LEONARDO, 1984
Le strategie del potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese (1923-1926), Editori Riuniti, Roma.

PERTICI, ROBERTO, 1981
Benedetto Croce collaboratore segreto della "Nuova Italia" di Luigi Russo (con "L'estetica marxistica" e altre schermaglie), "Belfagor" 2, pp. 187-206.

PINCIN, CARLO, 1971
"Osservazioni sul modo di procedere di Machiavelli nei *Discorsi*", in MOLHO, A. – TEDESCHI, J. A., ED. BY, *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, Sansoni, Firenze, pp. 385-408.

PORTANTIERO, JUAN CARLOS, 1981
Los usos de Gramsci, Folios Ediciones, México D.F.

RAPONE, LEONARDO, 2011
Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919), Carocci, Roma.

RAZETO MIGLIARO, LUIS – MISURACA, PASQUALE, 1978
Sociologia e marxismo nella critica di Gramsci. Dalla critica delle sociologie alla scienza della storia e della politica, De Donato, Bari.

RENAULT, EMMANUEL, 1999
Marx e l'idea di critica, ManifestoLibri, Roma.

RJAZANOV, DAVID BORISOVIC, 1927
"Vorwort", in MARX, K., *Werke und Schriften bis Anfang 1844*, Marx-Engels-Archiv Verlagsgesellschaft, Frankfurt a.M., pp. IX-XXVIII.
ID., 2007
Vorwort zur MEGA 1927, "UTOPIE kreativ" 206, pp. 1095-111.

SALOMON, SANDRA, 1992
"Gramsci face à Sorel. Histoire de déplacements et de transferts", in TOSEL, A., DIRECTION DE, *Modernité de Gramsci*, Actes du Colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989, Les Belles Lettres, Paris, pp. 31-84.

SCHIRRU, GIANCARLO, 2011
Antonio Gramsci studente di linguistica, "Studi storici" 4, pp. 925-73.

SOREL, GEORGES, 1908
Considerazioni sulla violenza, tradotte da A. Sarno, con una introduzione di B. Croce, Laterza, Bari.
ID., 1921
Réflexions sur la violence, Rivière, Paris.

THOMAS, PETER D., 2009
The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism, Brill, Leiden-Boston.

El lenguaje como espacio de pugna y de superación del sentido común

Diana Fuentes (UNAM)

This text analyzes how it is that Gramsci, through the category of hegemony and the expanded conception of the State, explains the reciprocal relationship between civil society and political society and accounts for the passage from private interest-the economic-corporate-to the general. That is, the transition from the economic to the political, highlighting the understanding of the ideological-cultural elements as aspects of a central methodological and strategic importance; in which language, seen as Weltanschauung*, manifests itself as one of the privileged forms of the exercise of consensus. Language as the concrete space of hegemony; as a decisive dimension of the political-cultural stratification of the class system that traverses and defines the forms of social thought -from common sense to scientific theories of reality-,that is, it stands as the concrete space of hegemony.*

Keywords: Hegemony; *Ideology*; *Language*; *Common Sense*; *Weltanschauung.*

1. La filosofía de la praxis[1] debe presentarse como una actitud polémica y crítica ante lo dado, lo que para Antonio Gramsci supone la superación del modo de pensar precedente. Debe ser una forma reflexiva de aproximación y explicación de lo real capaz de ir más allá del ordinario sentido común porque, a pesar de reconocer los atavismos que lo caracterizan, se ha servido de él, es decir, ha demostrado su valor real y su centralidad para arribar a una conciencia crítica que penetre la complejidad histórica en la que se encuentra inmersa. Es por esto que aunque ajena a las formas de lo que Gramsci reconoce como la primitiva filosofía propia del sentido común, la filosofía de la praxis sí debe analizarlas y contemplarlas como el campo en el que se debate la posibilidad del reconocimiento de la pertenencia a una determinada fuerza hegemónica. Así lo afirma en el célebre parágrafo 12 del Cuaderno 11, al que titula *Alcuni appunti per una introduzione e un avviamento allo studio della filosofia e della cultura*[2].

[1] Desde de 1932 Gramsci comienza a usar el término «filosofía de la praxis» para renombrar al materialismo histórico o para sustituir la palabra marxismo. La sustitución de la expresión materialismo histórico representa la crítica y la superación del dogmatismo cientificista –Plejánov y Bujarin–, por un lado, y el distanciamiento del historicismo idealista –Croce–, por el otro. Aunque, en verdad, este uso ya aparece desde 1930, no es sino hasta los años subsecuentes que se dedica a definirlo. La expresión aparece por vez primera en el Cuaderno 5, §127 [*QC*, p. 657] y fue utilizado por primera vez por Labriola en el texto *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, 1897.

[2] *QC* 11, § 12, p. 1383.

De ahí que en los *Cuadernos de la cárcel* resulte central la reflexión sobre el sentido común y sus manifestaciones. En ellos, Gramsci se aproxima a su comprensión a partir los estudios lingüísticos, la crítica literaria, la historia cultural de Italia y de Occidente, así como desde el análisis de la función histórico-social de los intelectuales y desde la permanente discusión sobre los fundamentos del "materialismo histórico", en tanto elementos fundamentales para la construcción de una gran reforma moral e intelectual. Gramsci, distante e implacable ante cualesquier interpretaciones mecanicistas o simplistas de las contradicciones sociales, se lanza a la búsqueda de los rasgos diferenciales y específicos de la vida social-*popular* italiana y a la comprensión de su configuración socio-cultural, desde el estudio y la reflexión sobre los distintos *estratos* de la vida colectiva, pero, particularmente, de aquella que corresponde a los grupos *subalternos*; para ello decide dedicarse a explorar los problemas relacionados con la dinámica de la dirección política y con los mecanismos de las construcciones ideológicas, desde el complejo escenario del estado-nacional burgués. En el marco del triunfo del fascismo, le interesan las formas mediante las cuales una ideología permea a distintos grupos sociales sin necesidad de hacer uso del poder a través de la violencia o de la coerción abierta. Se pregunta por la relación entre estos mecanismos y la administración del poder y la «violencia física legítima» del Estado[3]. Y, es desde estas interrogantes que crea un complejo andamiaje conceptual que articula un entramado orgánico de conceptos y categorías que permiten problematizar el mundo contemporáneo.

Desde esta perspectiva el problema del lenguaje abre a Gramsci un espacio de reflexión e investigación sobre la forma en la que se articula la relación o determinación entre el nivel o el estrato de la estructura económica social –estructural– y el nivel o estrato de la configuración cultural, religiosa, política, moral, lingüística, etc. –superestructural–, bajo el condicionamiento de la sociedad mercantil y la estructura de su organización política.

2. En una nota de segunda redacción del parágrafo 17 del *Cuaderno 13*, se puede leer el célebre desarrollo analítico del problema del Estado[4]. En éste, Gramsci aclara que para comprender las relaciones de las fuerzas operantes

[3] «…tendremos que decir que Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el 'territorio' es el elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima...»: WEBER 2012, p. 83.
[4] *QC* 13, § 17, p. 1578.

de un determinado periodo histórico es necesario resolver la relación existente entre estructura y superestructura. Es decir, apela a la necesidad de desentrañar el contenido de lo que entiende como la "metáfora" estructura – superestructura, usada por Marx en el *Prólogo a la crítica de la economía política de 1859*, que supone la reflexión en torno a la objetividad y las determinaciones objetivas de las relaciones sociales. La intención al usar el argumento del *Prólogo* es demarcar la relación entre el estrato de la "estructura" económica y el estrato de la "superestructura" ideológica, es decir, centrar lo que percibe como el problema crucial para el materialismo histórico, desde la dialéctica entre aquello que hay de permanente y de ocasional en una estructura. Y se sirve de él en diversas ocasiones a lo largo de los *Cuadernos* para confrontar la incapacidad del "economicismo" y del "idealismo" por encontrar el vínculo y la mediación dialéctica entre lo que es permanente y lo que es ocasional en la historia, es decir, aquello que esclarecería las determinaciones de la compleja interrelación entre las dimensiones económica e ideológica, como momentos de temporalidades distintas.

Tal como ha señalado Fabio Frosini[5], el interés de Gramsci por utilizar el *Prólogo* como herramienta de análisis no resulta aventurado si se tiene en consideración que fue el texto marxiano más usado para argumentar en favor de un sentido evolutivo del proceso histórico, así como para apoyar la idea de que la configuración de la conciencia es el resultado del reflejo de determinaciones económicas. En aquel texto, Marx afirma: «No es la conciencia de los hombres lo que determina [*bedingen*] su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia…»[6], por ello, al registrarse un cambio en el fundamento económico de la vida social, todo el aparato de la «vida en general» se trastoca: «las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen»[7]. En contra sentido a la interpretación del determinismo economicista, Gramsci deriva del fragmento una serie de planteamientos que señalan la importancia de las ideologías en la configuración de la conciencia, que lo llevan a plantear la cuestión de la objetividad de la filosofía de la praxis. Así, por ejemplo, pregunta: ¿aquella conciencia de la que habla Marx es una conciencia limitada al conflicto entre las fuerzas materiales de producción y las relaciones de producción –como materialmente dice el texto marxista– o se

[5] FROSINI 2009.
[6] MARX 2006, pp. 66-67.
[7] *Ibidem*.

refiere a cada conciencia, es decir, a todo conocimiento?[8] Dicho de otro modo, ¿se trata de una determinación absoluta de toda conciencia? Según Gramsci, la respuesta a estas preguntas implica un alejamiento del «monismo» idealista y del «monismo» materialista, es decir, supone una aproximación que trabaja bajo la dialéctica del «acto impuro», profano, en el que se comprende que la actividad humana se aplica a una materia organizada o, lo que es lo mismo, a una materia historizada. Así, al cuestionar el grado de condicionamiento de la conciencia por el sedimento económico de la vida social, abre la puerta a una interpretación no determinista del texto marxiano. E insinúa que lo determinado por la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción es la conciencia social sobre ese conflicto, es decir, la conciencia *para sí* de ese contexto complejo –con las implicaciones de clase que esto supone–, pero no más; no se trata de una determinación de toda configuración o toda forma de la *conciencia*, en un sentido total que comprometiera la compleja dimensionalidad de la subjetividad, subordinándola al plano más básico de la reproducción material. Lo que le permite, a contracorriente de cierta teoría marxista de su tiempo, relocalizar la dimensión y el valor de las ideologías en la constitución de una subjetividad afirmativa y consciente de sí misma. De este modo, como un cuestionamiento necesario y complementario, se abre el problema de lo que es la objetividad para la filosofía de la praxis, puesto que es el lugar teórico desde el que conceptualiza la dinámica de la vida social.

Gramsci se propone, entonces, pensar el clásico conflicto entre estructura y superestructura de forma dinámica y unitaria, a partir de lo que aparenta ser la irreconciliable relación entre sujeto y objeto, o, entre idea y materia[9], a través de la «mediación dialéctica entre el hombre y la naturaleza, es decir, desde la célula "histórica" fundamental»[10], con el fin de comprender al sujeto práctico como fundamento de la objetividad. Lo que lo conduce a afirmar que la objetividad que permite superar el materialismo vulgar y el idealismo, es aquélla que es comprendida como «socialmente e históricamente organizada para la producción, [esto es] como relación humana»[11], como praxis. De este modo, contra las interpretaciones "ortodoxas" de la dialéctica, como las Bernstein o Bujarin –detrás de las que se esconde una concepción mecanicista de la vida y del movimiento

[8] *QC* 4, § 37, pp. 454-55.
[9] FROSINI 2004, p. 100.
[10] *QC* 4, § 47, p. 473.
[11] *QC* 4, § 25, p. 445.

histórico y una suerte de evolucionismo vulgar en el que las fuerzas humanas son consideradas pasivas–, para Gramsci la centralidad del problema de la objetividad en el marxismo tiene más que ver con la reivindicación del papel activo del sujeto desde una perspectiva histórica, que con un problema de carácter epistemológico en un sentido fuerte. Es decir, Gramsci trabaja sobre el problema de la dialéctica no para sentar las bases o las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero desde las que se pudiera cimentar la cientificidad del marxismo, sino en la perspectiva de establecer la dimensión ontológica de la acción humana y sus subsecuentes implicaciones epistemológicas.

> «[…] lo que más importa no es la objetividad de lo real como tal, sino el hombre que elabora estos métodos, estos instrumentos lógicos de discriminación, es decir, la cultura, la concepción del mundo, la relación entre el hombre y la realidad […]»[12]

Lo que se propone es enfatizar el papel activo del sujeto en la construcción de su relación con el mundo "real". La objetividad, por tanto, no resulta de una relación con un objeto que se impone, ya sea como plena exterioridad o como pura presencia casual que el sujeto sólo constata; no es tampoco una sustancia inherente al objeto y, por ello, es que no hay ninguna forma objetividad superior, exterior o autónoma a lo humano[13]. De este modo, contra cualquier forma de esencialismo, Gramsci comprende que son las relaciones sociales –espacio de la contradicción– las que condicionan la forma histórica efectiva que adquiere lo humano. Ahora bien, de otro modo, aquello que se debate entorno este condicionamiento es el nivel de determinación de dichas relaciones sobre las formas ideológicas y, por tanto, la forma, el grado y los mecanismos determinación de la conciencia de los sujetos, singulares y colectivos. Se abre, así, una serie de problemas, dice Gramsci, sobre cómo se manifiestan las contradicciones propias de un conjunto de relaciones sociales como las propiamente capitalistas y cómo estas contradicciones se expresan en la conciencia de los sujetos, en la perspectiva de la totalidad del cuerpo social y en la de la existencia de formas de conciencia de grupo, así como, sobre los mecanismos de producción y las posibilidades de una conciencia histórica autónoma. Gramsci incluso llega cuestionarse si todo elemento impuesto a la conciecia debería ser repudiado de facto o no[14].

---

[12] *QC* 4, § 41, p. 467.
[13] *QC* 11, § 17, p. 1416.
[14] *QC* 16, § 12, p. 1875.

De esta manera, para Gramsci, en esta sociedad desgarrada desde la constitución de las relaciones sociales, se hace patente que las formas ideológicas están siempre en pugna. Están en una lucha por la construcción de la objetividad, por lo que no hay que perder de vista la fuente conflictiva de la que provienen. La clave gramsciana, por tanto, tiene que ver con la imbricación entre ideología, objetividad y relaciones sociales, como estratos a los que hay que atender en el análisis de la dinámica de la vida social. Así se puede comprender que Gramsci no cuestione el condicionamiento de las relaciones sociales sobre la conciencia de los sujeto, puesto que comprende qu al ser contradictorias las relaciones sociales, son contradictorias también sus formas de conciencia histórica; lo que somete a discusión en todo caso son las determinaciones de esas relaciones sociales, es decir, aquello que *objetivamente* establece formas específicas de relación social.

Tal como lo describe en el parágrafo 12 del *Cuaderno 16*, la forma específica que adquieren las relaciones sociales está condicionada objetivamente por las relaciones técnicas de producción y por un aparato instrumental, que en conjunto desarrollan un tipo de civilidad económica para la que también objetivamente se requiere un determinado modo de vivir, es decir, determinadas reglas de conducta o una cierta costumbre. La forma que adquieren las relaciones sociales necesita –objetivamente– de un tipo comportamiento, de un modo de convivencia. Este nivel de condicionamiento de las relaciones sociales, en el que objetividad y necesidad histórica se imbrican, no es obvio o evidente, por lo que se debe reconocer mediante la crítica y se debe sustenar de forma completa, minúscula, casi capilar[15]. De este modo, el paso del «reino de la necesidad» al «reino de la libertad» se juega, para Gramsci, en un marco más amplio que el de las determinaciones estrictamente económicas, y se estructura mediante mecanismos más complejos que articulan «la existencia de estratificaciones correspondientes a diversas fases del desarrollo histórico de la civilidad»[16], con las subsecuentes antítesis en los grupos que corresponden a un mismo nivel histórico y que se manifiestan en los individuos singulares como reflejo de una disgregación «vertical y horizontal». Para la descripción de este complejo entramado, Gramsci se sirve del concepto de *estrato* que le permite conceptualizar la especificidad diferencial del nivel de articulación de estos sedimentos sociales.

[15] *QC* 16, § 12, pp. 1875-876.
[16] *Ivi*, p. 1875.

Ahora bien, si se vuelve a la cuestión de la determinación objetiva sobre el tipo de comportamiento que requieren las formas sociales, se debe considerar que para Gramsci las ideologías son «hechos históricos reales», no mera apariencia, ilusión o falsa conciencia, y, es precisamente desde esta afirmación de su realidad o presencia objetiva que se puede comprender su función, por ejemplo, como instrumentos de dirección política no sólo dominante, sino también emancipatoria. Tal como se observa en un texto del Cuaderno 10, Gramsci, al criticar la doctrina croceana de las ideologías políticas, señala que las ideologías no son arbitrarias, son una realidad y son el espacio privilegiado para que los sujetos tomen conciencia de su posición social y, por tanto, de su realidad[17]. De este modo, lleva a tal punto el argumento que sostiene la existencia de un «nexo necesario y vital» entre el terreno de la estructura económica y el de las superestructuras –en plural–, que decanta en el concepto de bloque histórico, puesto que considera que el conjunto de las relaciones humanas no puede ser simplificado a un conglomerado de fuerzas individuales en el que se presupone una identidad inmediata entre individuo y comunidad –como se hace desde la perspectiva liberal–; como tampoco puede ser llevado a la abstracción de identidades homogéneas, sobre las que se funda cierto marxismo. Para Gramsci, en la correcta interpretación de las relaciones sociales se juega el entramado «de subjetividad y forma, de individuo y sociedad, como algo constitutivo y no secundario o *a posteriori*»[18].

Así, aquello que desde la filosofía se ha pensado como la «naturaleza humana» no puede encontrarse en ningún individuo en particular, sino en toda la historia del género humano si y sólo si a la historia se le da el significado de devenir, esto es, de un movimiento que conlleva una *concordia discors*[19], es decir, a una dialéctica que no puede reducirse a una unidad homogénea, sino que «contiene en sí las razones para una unidad posible»[20]. Con esta lógica dialéctica no formal, que distingue la *concordia discors* de las superestructuras, Gramsci confronta la «dialéctica de los distintos» de Croce,

[17] *QC* 10.II, § 41_{XII}, pp. 1318-319.
[18] FROSINI 2002, p. 26
[19] *QC* 10.II, § 4, p. 1243: «[…] La conquista inmortal de Hegel es la afinación de la unidad de los opuestos, concebida no en el sentido de una estética y mística *coincidentia oppositorum* sino en el de una dinámica *concordia discors*: la cual es absolutamente necesaria a la realidad para que ésta pueda ser pensada como vida, desarrollo, valor, en donde toda positividad sea obligada a realizarse juntamente afirmando y eternamente superando su negatividad […]».
[20] *QC* 7, § 35, p. 885.

misma que presenta a los opuestos sólo al interior de una forma en cuanto «distinta» de las otras. En tanto que para Gramsci la recepción y la discusión de la dialéctica como método de estudio y como forma de movimiento de lo real, resulta esencial en la ponderación sobre la determinación objetiva de la dimensión de las relaciones sociales y de las superestructuras. Así es como establece un nexo dialéctico, orgánico, entre estructura y superestructura como bloque histórico. De tal forma que cuando tematiza una «elaboración superior de la estructura en superestructura», desde la dialéctica de los *distintos*, muestra la capacidad que tiene la superestructura de incorporar una estructura, y no sólo, como suele pensarse, en sentido inverso. Así, por ejemplo, la sociedad económica –como estructura– deviene Estado, convirtiéndola éste último en un momento interno.

De este modo, para confrontar el mecanicismo economicista que supone una relación especular entre estos estratos o una determinación absoluta que articula una conciencia enajenada, Gramsci, en el parágrafo 21 del Cuaderno 7, que lleva por título *Validità delle ideologie*, afirma que «las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías [son] la forma, la distinción de forma y de contenido es meramente didascálica»[21]. Así, si se hace una *distinción* entre ambas, es decir, entre fuerzas materiales e ideológicas, ésta es sólo analítica, didáctica incluso, porque las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían «caprichos individuales» sin las fuerzas materiales. En verdad, Gramsci se propone una nueva dialéctica entre estructura y superestructura que, como se ha dicho, sea capaz de diferenciar «aquello que es permanente de aquello que es ocasional». En este sentido, apela a una afirmación de Marx sobre la «solidez de las creencias populares». Gerratana sostiene que la referencia es a un momento del capítulo uno del primer volumen de *El capital*, en el que Marx reconoce que Aristóteles logró advertir que la relación de valor implica que una cosa se equipare a otra, a pesar de ello, no llegó a conceptualizar *el valor* porque la sociedad griega se fundaba en la desigualdad entre seres humanos y fuerza de trabajo. En palabras del propio Marx:

> «El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la validez igual de todos los trabajos por ser trabajo humano en general, y en la medida en que lo son, sólo podía ser descifrado cuando el concepto de igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular»[22].

[21] *QC* 7, § 21, p. 869.
[22] MARX 2007, Tomo 1, Vol. 1, p. 74.

Dicho de otra manera, es el momento en que se ha trastocado no sólo la estructura material de la producción de la riqueza, puesto que la lógica abstracta del valor ha tenido también efectos en la conciencia social, es decir, es la fase en la que la superestructura ha incorporado los cambios estructurales. Se ha solidificado. Esto permite comprender que para Gramsci el concepto de bloque histórico, como unidad de los opuestos y los distintos, esclarece la «objetividad y necesidad histórica» de las superestructuras. Unidad que en ningún sentido es obvia por lo que se tiene que hacer una crítica que se vuelva casi «capilar», que sea capaz no sólo de comprender, sino también de distinguir en la unidad de las superestructuras su conflictividad interna. Por ello, la posibilidad de acercarse a la objetividad de las formas ideológicas o superestructurales desde la filosofía de la praxis, implica el reconocimiento de las contradicciones, las escisiones y la lucha concreta que configura la vida social, desde la movilidad de la mutua determinación entre individuo y sociedad.

Por otra parte, en el mismo parágrafo 12 del Cuaderno 16, ya citado, Gramsci afirma que el reconocimiento de la necesidad objetiva de las relaciones sociales y de los modos de comportamiento no conduce al relativismo. Se debe considerar, en todo caso, que en el temor ante la dinámica de lo particular o lo específico hay una inclinación a absolutizar o a estatizar el actuar humano; mas, si alejados de esta propensión, se hace una consideración histórica, ello implica la comprensión de que la historia es una continua lucha de individuos y grupos por cambiar lo existente en cada momento dado[23]. Así, el ser humano es el conjunto de sus condiciones de vida, es decir, el conjunto de las relaciones sociales; de ahí que, en tanto estas relaciones sean contradictorias en una forma específica, la «naturaleza humana» es ella misma contradictoria bajo esa forma. Su lógica y su dinámica interna implican, diría Gramsci, la dialéctica de los distintos, es decir, el modo en el que el conflicto y su superación están estructuralmente coimplicados. El concepto de bloque histórico representa, así, la unidad entre «naturaleza y espíritu (estructura y superestructura), unidad de contrarios y de distintos»[24]. Y, por ello, se trata de una «unidad compleja» –no de una identidad–. En este sentido, Fabio Frosini ha definido de forma correcta el concepto de bloque histórico como «un sinónimo para la construcción de una voluntad colectiva, sobre la base de unas determinadas

[23] *QC* 16, § 12, p. 1878.
[24] *QC* 8, § 61, p. 977.

relaciones de producción conflictivas, en la esfera del concepto de hegemonía»[25].

3. Como se ha dicho ya, para Gramsci la forma específica que adquieren las relaciones sociales está condicionada *objetivamente* por las relaciones técnicas de producción y por un aparato instrumental –en este sentido desde el nivel estructural–; relaciones que en conjunto desarrollan un tipo de civilidad económica, ya que *objetivamente* requieren o solicitan «un determinado modo de vivir, determinadas reglas de conducta, una cierta costumbre»[26]. Así, sin perder de vista este nivel de determinación estructural, destaca dos principios que emanan también del *Prólogo del 59* de Marx. Primero, ninguna sociedad se pone tareas para las que no existan ya las condiciones necesarias o suficientes, o al menos una vía de su aparición o de su desarrollo. Segundo, ninguna sociedad se disuelve o puede ser sustituida si antes no ha desarrollado todas las formas de vida que están implícitas en sus relaciones[27]. De ellos, afirma Gramsci, se debe desarrollar una suerte de metodología histórica que *distinga* de forma efectiva los movimientos orgánicos y los movimientos de coyuntura. Los movimientos orgánicos son de un largo alcance histórico –*vasta portata storica*– y dan lugar a la crítica histórico-social; en tanto que los movimientos de coyuntura se presentan como ocasionales, inmediatos, casi accidentales y dan lugar a la crítica de la política cotidiana, la del día a día. De esta forma, Gramsci sienta las bases para el análisis de la relación entre economía y política o entre economía y Estado.

Con estos principios generales de distinción establece una estratificación – desde diversos momentos o grados en el estudio de las relaciones de fuerza – para distintos momentos históricos y para situaciones nacionales también diferentes. En verdad, se trata de una caracterización de los tipos de relación política o de lucha de una clase o grupo social que busca consolidar una nueva forma estatal. En el primero de ellos, la relación de fuerza social está estrechamente ligada a la estructura, independiente de la voluntad de los sujetos. Esto significa que la estructura genera, sobre la base del grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción, los grupos sociales que representan una función y tiene una posición dada en la producción. Es el momento más elemental de la vida política: el económico-corporativo. Es la fase del dominio de la sociedad política –estado y gobierno–, por lo que los

[25] FROSINI 2002, p. 35.
[26] *QC* 16, § 12, pp. 1875-876.
[27] *QC* 13, § 17, p. 1579.

elementos superestructurales son limitados o estrechos[28]. Al interior de este momento económico-corporativo, Gramsci localiza tres posibilidades distintas. En la primera las relaciones de las fuerzas sociales se forman desde la identificación de los intereses de un mismo sector económico, «un comerciante siente que *debe* de ser solidario con otro comerciante, un fabricante con otro fabricante, etc., pero todavía el comerciante no se siente solidario con el fabricante»[29]. En la segunda se alcanza una conciencia solidaria de intereses entre los miembros de un mismo grupo social, pero todavía en el plano meramente económico. Y, un tercero, en el que se alcanza conciencia de que los propios intereses superan el círculo corporativo y, por ello, deben convertirse en los intereses de otros grupos subordinados[30]. Esta última es la fase que abre paso a las relaciones de superestructuras complejas. Es, afirma Gramsci con contundencia, la etapa más francamente política de este momento.

Al momento económico-corporativo lo sucede el momento de la fase hegemónica, es decir, el de la hegemonía en la sociedad civil. Ésta implica la relación de las distintas fuerzas políticas; en ella se debe valorar el grado de homogeneidad, de autoconciencia y de organización alcanzado por varios grupos sociales.

> «[…] marca el paso de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas, es la fase en la que las ideologías se vuelven "partido", se confrontan y entran en lucha, hasta que una de ellas o al menos una combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse por toda el área social, determinando además la unidad de los fines económicos y políticos, así como la unidad intelectual y moral, situando todas las cuestiones en torno a las que bulle la lucha no en el plano corporativo, sino en un plano "universal", creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados […]»[31]

Es la fase «superestructural compleja» del Estado en la que se han creado las condiciones de unidad entre fines económicos y políticos. Es el momento de la hegemonía civil como estrategia de consolidación de dicha unidad. Es la fase de la «guerra de posiciones», para la que las

[28] COSPITO 2009, p. 256: «Por tanto Gramsci critica el sindicalismo revolucionario "en tanto eso se refiere a un agrupamiento subalterno, al que con esta teoría se le impide devenir dominante, salir de la fase económico-corporativa para elevarse a la fase de la hegemonía"».
[29] *QC* 13, § 17, p. 1583.
[30] *Ibidem*.
[31] *Ivi*, p. 1584.

modificaciones moleculares cambian progresivamente la composición de las fuerzas históricas, sociales, políticas, etc. Así, el Estado sirve como un instrumento de clase para el que el dominio no es sólo de naturaleza jurídica o política.

En este nivel el Estado es el instrumento de la lucha de clases; los grupos sociales dirigentes constituyen una unidad que les permite salvaguardar sus intereses, utilizando los órganos de coerción que le son propios. A decir de Gramsci, «la unidad histórica de las clases dirigentes tiene lugar en el Estado… tal unidad no es puramente jurídica y política, sino… es el resultado de las relaciones orgánicas entre sociedad política y sociedad civil»[32]. Gramsci fija, así, dos grandes planos superestructurales en su teoría del Estado: el de la sociedad civil, es decir, el de los organismos vulgarmente llamados privados y que corresponde a las funciones de «hegemonía» que el grupo dominante ejercita en toda la sociedad; y el de la sociedad política o Estado que corresponde al «dominio directo» o de mando que se expresa en el Estado y en el gobierno jurídico –el Estado en sentido clásico–. Ambas funciones son organizativas y conectivas[33]. Por ello es que, tomando distancia de la teoría clásica marxista sobre la función del Estado como herramienta de clase, afirma que éste no produce una situación económica, sino que es la expresión de la situación económica, al tiempo que se podría hablar de él como *agente* económico, siempre que se le conciba desde esta doble constitución[34].

De este modo, la concepción ampliada del Estado desarrollada por Gramsci no sólo implica la sumatoria entre sociedad política y sociedad civil, sino la relación entre dictadura y hegemonía. La categoría de hegemonía explica la relación recíproca entre la sociedad civil y la sociedad política; da cuenta del paso desde un estrecho interés particular—el económico-corporativo— al general, es decir, el tránsito de lo económico a lo político, de la voluntad particular a la general. Y destaca la importancia política de la formación de la dirección moral e intelectual de un grupo dirigente. El Estado como la unidad orgánica entre sociedad civil y sociedad política es un momento específico del desarrollo de las relaciones político-económicas, en el que las formas que adquieren las estructuras sociales que se caracterizan por un movimiento contradictorio, en el que la revolución y la restauración son el reflejo de la lucha permanente por el dominio y el consenso. Así, el dominio propio de la sociedad política y el consenso

[32] *Ibidem*.
[33] *QC* 12, § 1, p. 1518.
[34] *QC* 10.II, § 41_{VI}, p. 1319.

propio de la sociedad civil son los mecanismos que garantizan la hegemonía de una clase específica.

La sociedad civil, entonces, está integrada por el conjunto de las organizaciones responsables de la elaboración o difusión de las ideologías. Entre ellas se incluyen: el sistema escolar, las Iglesias, los partidos políticos, los sindicados, las organizaciones profesionales, la organización material de la cultura (periódicos, revistas, editoriales, medios de comunicación de masas), etc. De esta forma, tal como lo conceptualizó Carlos Nelson Coutinho, la sociedad civil es el portador material de la figura social de la hegemonía[35], en tanto que funciona como esfera de mediación entre la base económica y la sociedad política[36]. Ahora bien, Gramsci señala que la sociedad civil está dividida en varios grupos y facciones, entre los que la armonía y la comunidad son más bien ideales a los que se aspira. Y demarca la naturaleza inherentemente antagónica de la sociedad civil a través de la lógica de su movimiento: «la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos maneras: como "dominación" y como "dirección intelectual y moral"». Un grupo social, entonces, es *dominante* sobre grupos que le son antagónicos, y, habrá de liquidarlos o subordinarlos —por la fuerza armada si es necesario—; pero se convierte en *dirigente* de aquéllos que se alían o asocian con él. Las complejas relaciones que definen la sociedad civil, en un nivel, marcan el conflicto y la lucha entre grupos, especialmente entre dominantes y subalternos; en otro nivel, destacan la cohesión, el consenso y el propósito común que existe entre grupos opositores. Desde este punto de vista, la sociedad civil no es un espacio de libre expresión y organización, tal y como lo había delineado el pensamiento liberal; la sociedad civil es la dimensión del Estado en la que los grupos sociales dirigentes deben ejercer un determinado grado de hegemonía, con la finalidad de que los grupos dominados-subalternos consientan su propia posición de subordinación a la autoridad de los grupos dirigentes[37].

Es por ello que el dominio de una clase o de un grupo dominante es la consecuencia de un determinado triunfo hegemónico. Sin embargo, toda hegemonía genera las condiciones para que se produzca una contra-hegemonía, es decir, se expresa una batalla permanente, en una «guerra de posiciones» determinada por las complejas estructuras y asociaciones que constituyen a la sociedad civil. Es por ello que, en la batalla permanente por la hegemonía, la guerra de posiciones hace que la comprensión de los

[35] COUTINHO 1989, p. 73.
[36] *QC* 3, § 49, p. 332.
[37] *QC* 13, § 18, pp. 1590-591.

elementos ideológico-culturales cobre una importancia crucial para la formación de una dirección política emancipatoria. Sólo el estudio de la «real identidad», como afirma Gramsci[38], de la especificidad de la cultura y de los mecanismos a través de los cuales se concreta dicha hegemonía en la sociedad civil, posibilita la construcción de una fuerza moral e ideológica que a través del consenso determine la alianza de distintos grupos en torno a un fin común.

De aquí la importancia metodológica y estratégica, en el pensamiento de Gramsci, del estudio del folklor, del sentido común, de la distinción entre cultura popular y alta cultura, de la comprensión del pensamiento filosófico, y por supuesto, del papel social de los intelectuales como agentes de la ideología. Es también el fundamento del interés de Gramsci por inaugurar una historiografía de lo que denominó las clases subalternas: sus orígenes, su desarrollo. Interés que lo llevó al estudio lingüístico de la literatura popular, por ejemplo, con la pretensión de comprender la generación y la diversidad de pensamiento en las formas culturales que adoptan los grupos sociales. Y es lo que lo lleva a analizar los rasgos distintivos de la cultura de las clases subalternas, así como la particularidad de sus intereses.

Por estas razones, Gramsci, desde el marco de la discusión sobre las dimensiones de la lucha política y las posibilidades de la construcción de alianzas, resignifica el concepto de hegemonía[39], dándole un sentido y un uso dirigidos a la comprensión de los mecanismos de dominio ideológico y las funciones de construcción de consensos. Y, a pesar de que, como señala Peter Ives, el concepto de hegemonía no tiene en los *Cuadernos* una definición absoluta y acabada, su funcionalidad está siempre integrada o articulada a otros conceptos fundamentales como revolución pasiva, guerra

[38] *QC* 24, § 3, pp. 2268.

[39] Después de Plejánov, es Lenin quien recupera el concepto de hegemonía, dirigiendo su sentido al problema de la construcción de alianzas. Lenin se concentra en la forma en la que el proletariado podía asegurar el poder a través de una alianza con el campesinado de frente al estado zarista y a las fuerzas liberales y burguesas. Así, visto básicamente como un concepto que caracteriza el tipo de relación política entre el proletariado con otras fuerzas sociales aliadas para los fines de la revolución, el concepto de hegemonía fue ampliamente utilizado antes de la Revolución Rusa; sin embargo, tras la revolución cayó en desuso, logrando, de cierta forma, sobrevivir en los documentos externos de la Internacional Comunista. Por ello, Perry Anderson (1981, p. 36) asevera que la transmisión del término llegó a Gramsci desde estas fuentes.

de posición, intelectuales, subalternidad, bloque histórico y sociedad civil[40]. Por ello es que es desde el juego de esta relación orgánica le es posible asir y comprender su multidimensionalidad. Y, al seguir cuidadosamente el trazo de los estudios sobre la función hegemónica, es innegable que la introducción en el tema del lenguaje permite una mejor explicación de la forma en la que Gramsci trabaja la coerción y el consenso, vinculada con la idea de que la formación de un lenguaje nacional, en tanto hecho histórico-cultural, está articulada con la formación del estrato intelectual dominante.

4. El estudio sobre la consolidación del la lengua única para Italia sirvió a Gramsci como motivo de estudio y reflexión sobre la forma en la que anudan la figura del intelectual, las formaciones culturales y las formas de transmisión de las ideologías, en el marco del Estado nacional burgués en la fase de la lucha por la hegemonía. Siguiendo a Graziadio Isaia Ascoli[41], analizó la instauración de la lengua única –que en los *Cuadernos* se extenderá hasta la cuestión del *Risorgimento*–, desde la perspectiva del estudio del proceso de expansión y consolidación del Estado italiano durante el siglo XIX. Ascoli ya había esgrimido razones prácticas y teóricas contra el proyecto de Alessandro Manzoni[42] de imponer una lengua unitaria para Italia: el toscano. En el primer sentido, el práctico, indicó, por ejemplo, que en la propia Toscana era posible encontrar otras lenguas de más fácil asimilación para la mayoría de los italianos. En tanto que en el plano teórico sostuvo que si se comprende al lenguaje como un documento histórico y un universo semántico que incluye «culturas, modelos de conocimiento,

[40] IVES 2004a, p. 65.

[41] Ascoli fue una figura central de la lingüística italiana del siglo XIX. Desarrolló la teoría del sustrato étnico-lingüístico, según la cual, los cambios que se producen en una lengua pueden ser comprendidos desde el *sustrato* en el que se preservan las huellas históricas de lenguas del pasado que han sido abandonadas por invasión o conquista, presencias que de una forma o de otra siguen tensando el presente. Sostuvo que el estudio lingüístico no podía ser autónomo o autorreferencial, debido a que las relaciones lingüísticas siempre están teñidas de la política, la cultura y la historia de un pueblo: IVES 2004b, p. 26.

[42] Alessando Manzoni, el gran romántico del *Risorgimento* italiano, fue para Gramsci una de las figuras paradigmáticas de *la cuestión nacional-popular* en relación con la lengua y la literatura italiana. En 1868, Manzoni, como presidente de la Comisión Real –después de haber «aclarado en el Arno» su magna *I promessi Sposi*, 1827, que había editado en lombardo y que después reescribe en toscano florentino entre 1840-1842–, propuso la adopción del dialecto florentino, el toscano, como lengua nacional para la Italia unificada.

concepciones y visiones del mundo»[43], entonces se evidencia la conflictividad de la imposición de una lengua, bajo la esperanza de que ésta represente de forma automática la identidad cultural de una nación. Gramsci utilizó el argumento ascoltiano sobre el vínculo entre las dimensiones político-culturales con cualesquier formas de unificación lingüística (nacional o internacional), para robustecer la idea de que la formación de un lenguaje nacional, en tanto hecho histórico-cultural, está relacionada con la formación del estrato intelectual dominante[44].

Se debe comprender que en Italia –como sucedió prácticamente en todos los procesos de consolidación de los estados decimonónicos– el problema del lenguaje tenía que ver con la socialización y la educación de unas masas desarticuladas que, en el caso italiano se distinguen por mostrar una oposición dialectal extrema entre el norte y el sur, aunado al hecho de que Italia presentaba una de las tasas más altas de analfabetismo en Europa[45]. Por ello es que la propuesta de Manzoni sobre el toscano como la lengua más apta para cumplir la tarea que requería el Estado italiano unificado, tenía que concretarse a través de una serie de medidas gubernamentales para operar su enseñanza y adopción como primera lengua de los italianos. Es decir, tenía que instrumentalizarse desde las instituciones gubernamentales que garantizaran su aplicación generalizada y unificada. Éste es el punto en el que el proyecto nacional, los intelectuales, el lenguaje y los mecanismos de ejercicio del poder hegemónico se articulan.

La suerte de continuidad que Manzoni arguye entre la lengua de Dante, Boccacio, Petrarca, Maquiavelo, la lengua de la gran cultura italiana: el toscano, representa para Gramsci un intento por encontrar una conexión genética entre las manifestaciones intelectuales de las clases cultas italianas de varias épocas, en la perspectiva de la construcción de la «retórica nacional»; es por ello un elemento de la organización política e ideológica de los pequeños grupos que luchan por la hegemonía cultural[46]. Es un elemento de organización en la que el intelectual funciona como el garante de su consolidación.

Por esta vía, Gramsci reflexiona sobre cómo el *estrato* de los intelectuales ha sido radicalmente modificado con el desarrollo del capitalismo. Mientras que el viejo tipo del intelectual era el elemento organizativo de una sociedad de base campesina y artesanal, la sociedad mercantil requirió de un tipo

[43] BOOTHMAN 2004, pp. 36-38.
[44] IVES 2004b, p. 26.
[45] MASS 2010, p. 85.
[46] *QC* 6, § 85, p. 759.

particular de intelectual capaz de organizar las funciones del Estado. En aquellos lugares en los que la industrialización absorbió la mayor parte de la «actividad nacional», se creó un nuevo tipo de intelectual «el organizador técnico, el especialista de la ciencia aplicada». Mas, en los lugares en donde la agricultura mantiene un papel notable o dominante, el viejo tipo de intelectual sobrevive[47]. Otro de los elementos a considerar, sostiene, es el hecho de que el *estrato* de los intelectuales se desarrolla más lentamente que casi cualquier otro grupo social debido a su naturaleza y función histórica[48].

En los *Cuadernos*, Gramsci se pregunta si los intelectuales deben ser pensados como un grupo social y autónomo o si más bien cada grupo social tiene su propia categoría especial de intelectuales[49]. La respuesta tiene que ver con el hecho de que para Gramsci la sociedad es decididamente heterogénea: el movimiento y la contradicción le son inherentes. Sólo a partir del «error ilustrado» de la igualdad absoluta, se puede hacer *tabula rasa* de la especificidad de lo diverso; para Gramsci, es un error incluso metodológico considerar que todo *estrato* social genera su propia conciencia y su cultura con los mismos procedimientos. Por supuesto, esto no significa que en el análisis de la genealogía de los distintos grupos de intelectuales, Gramsci homologue la formación de los grupos sociales; lejos de ello, toma como primer eje de comprensión el hecho de que cada grupo social nace sobre el terreno de una función esencial en el mundo de la producción económica[50].

En este sentido, la centralidad de establecer el nexo entre intelectuales, lenguaje y poder hegemónico. Y, ante el posible cuestionamiento por la centralidad o no del papel del lenguaje, Gramsci afirma que la importancia de la compresión del tema del lenguaje y su contenido tiene que ver directamente con el problema de la crítica:

> «[…] porque incluso en la más mínima manifestación de cualquier actividad intelectual, el 'lenguaje' [*linguaggio*], está contenida una determinada concepción del mundo…Para la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un determinado grupo, y precisamente a aquél de todos los elementos sociales que comparten un mismo modo de pensar y de actuar»[51].

---

[47] *NPM*, pp. 69-70.
[48] *Ibidem*, p. 141.
[49] *QC* 12, § 1, p. 1513.
[50] *Ivi*, pp. 1518-519.
[51] *QC* 11, § 12, pp. 1375-376.

En una nota de segunda redacción del Cuaderno 11 –por tanto, escrita entre 1932-1933–, bajo el título *El lenguaje y las metáforas*, Gramsci hace una crítica al sentido desdeñoso con el que se habla de la metáfora en un apartado del *Ensayo popular*; en el texto, afirma, se dice que para Marx y Engels las palabras "inmanencia" e "inmanente" sólo tienen una utilidad metafórica, tratando de mermar su sentido[52]. Esta crítica finalmente se convierte en un motivo de reflexión sobre el sentido de la metáfora más allá de uso retórico. El lenguaje, afirma Gramsci, es siempre metafórico, particularmente, al referirse a los significados y contenidos ideológicos que los términos han tenido en el pasado[53].

Las palabras, por tanto, se refieren metafóricamente a los significados producidos por formas civilizatorias anteriores. Esta relación "metafórica" del lenguaje expresa una especie de residuo histórico del lenguaje desde su dimensión diacrónica, desde aquello que en él se transforma. Para ilustrar este proceso continuo de metáforas, no de metáforas sobre el mundo de las cosas, sino sobre los usos que se han dado a las palabras, Gramsci usa el siguiente ejemplo:

> «Cuando adopto la palabra desastre ninguno puede culparme de creencias astrológicas o cuando digo "por Baco", nadie cree que yo sea un adorador de las divinidades paganas, sin embargo, estas expresiones son una prueba de que la civilización moderna es un desarrollo tanto del paganismo como de la astrología…»[54]

Se debe recordar ahora que en la formación lingüística de Gramsci confluyen la lingüística geográfica, la lingüística histórica y, de otra forma, la concepción idealista del lenguaje de Benedetto Croce; por ello es que plenamente familiarizado con la discusión sobre el problema de la transmisión, adopción o imposición de una forma de cultura a través de la lengua, desde muy joven reconoció tanto el valor cultural de lenguaje, como su función en las distintas construcciones ideológicas. El lenguaje para Gramsci –siguiendo la escuela neolingüística de su profesor universitario

[52] IVES 2009, p. 535: «[…] Bujarin estaba preocupado de que el marxismo entendido como filosofía "inmanente" se confunda en los términos con el concepto religioso para el cual Dios es inmanente en el mundo material o temporal, atribuyendo al marxismo la idea de que en el mundo material exista una esencia idealista. Por ello Bujarin sostiene que el uso marxiano del concepto "inmanente" es metafórico […]».
[53] *QC* 11, § 24, p. 1427.
[54] *QC* 11, § 28, p. 1438.

Matteo Bartoli[55]– no es un sistema fonético abstracto como pensaron los neogramáticos[56], ni es una forma «irreductible del hecho estético»[57] como afirmó Croce; es una entidad histórica que al mismo tiempo es una «cosa viviente y un museo de fósiles de la vida y de las civilizaciones pasadas»[58]. Peter Ives afirma que Gramsci representa el nexo entre la lingüística idealista de Croce y los lingüistas positivistas representados por los neogramáticos[59]. De este modo, Gramsci en su intento por superar dialécticamente las tendencias opuestas del positivismo y del idealismo, se apropia de las ventajas de la comprensión de los aspectos estructurales e institucionales de los neogramáticos, pero recupera al mismo tiempo la presencia de la concomitancia de lo singular en la idea de Croce sobre el lenguaje.

El lenguaje, considera, no es solamente el producto de una facultad o del entendimiento humano; una lengua debe ser tratada como una concepción del mundo; es el medio de acercamiento a la vida interior de un pueblo; es la presencia latente de la diversidad cultural; es el medio idóneo de la transmisión de las ideologías; es la presencia del pasado y la posibilidad

[55] Bartoli vinculó a Gramsci con la tradición lingüística orientada hacia la historia, desde el interés por la difusión de una lengua más allá de sus confines geográficos y por la constitución diacrónica de su vigencia. La escuela, en la que directa o indirectamente se forma Gramsci, tuvo como figuras centrales a Graziadio Isaia Ascoli, Jules Gilliéron, Matteo Bartoli, Michel Bréal e incluso de forma indirecta Antoine Meillet, y, en otro sentido, al propio Benedetto Croce; mientras que el conocimiento que pudo tener de Saussure y de la Escuela de Ginebra estuvo limitado a las referencias que hiciera de Meillet el profesor Bartoli. El profesor Matteo Bartoli acuñó en 1910 el término "neolingüística" en oposición a la neogramática. LO PIPARO 2004, p. 30, IVES 2004b, p. 21.

[56] La neogramática es el nombre con el que se conoce a la escuela de lingüística de Leipzig, *die Junggrammatiker*, que en la segunda mitad del siglo XIX estaba orientada hacia el realismo y el naturalismo, entre sus expositores se encuentran Karl Brugmann, Herman Osthoff, August Leskien y Berthold Delbrück. Contra el método comparativo clásico y desde sus estudios sobre las lenguas indoeuropeas, los neogramáticos sostuvieron que los cambios lingüísticos independientemente de su diacronía son el resultado de leyes fonéticas regulares; influenciados por el pensamiento científico natural consideraron que estas leyes no presentaban excepciones. Conforme a esa legalidad y con independencia del sentido o del uso, vieron en la palabra una entidad fonética sobre la que se podía trazar sus posibles alteraciones con el uso de una metodología que tuviera un claro fundamento científico. MALMBERG 2003, p. 13.

[57] CROCE 1969, p. 232.

[58] *QC* 11, § 28, p. 1438.

[59] IVES 2004b, p. 22.

performativa del presente. Con esto no se quiere decir que Gramsci haya desarrollado una filosofía o una teoría del lenguaje, en todo caso se puede afirmar que en la compleja interrelación conceptual de su reflexión sobre las formas de transmisión, de difusión y de aceptación de los sistemas ideológicos entre los distintos estratos sociales que configuran la vida social moderna, localiza al lenguaje como la forma material privilegiada de concreción de las formas culturales –siempre en la perspectiva de la construcción de unas relaciones sociales radicalmente distintas–.

Por ello, considera que el origen del lenguaje debe ser vinculado a su historicidad y a sus raíces en la práctica social. La historia de las lenguas es, entonces, la historia de las innovaciones lingüísticas; pero no como el resultado de la creación individual –sin negarla, por supuesto–, sino como producto de la vida en comunidad que al innovar su cultura, cambia su lenguaje. Una lengua, afirma Gramsci, no nace por partenogénesis: una lengua produce otra lengua o, dicho de otro modo, una lengua ha nacido de la otra u otras que le antecedieron. Siguiendo a Ascoli y Bartoli, Gramsci cree que las innovaciones lingüísticas acontecen por la interferencia de otras culturas, bajo mecanismos diversos, incluso «molecularmente» –esto por supuesto hace guiños con el concepto de revolución permanente–. En otro sentido, considera que una influencia lingüística puede operarse al interior de una nación entre sus diversos estratos, por ejemplo, cuando una nueva clase se vuelve dirigente[60].

Lengua y cultura se articulan al constituir una concepción integral del mundo, una *Weltanschaung*, ya sea de un pueblo o de un estrato social. El lenguaje, por tanto, no es el ropaje de la cultura o una envestidura de contenido; es la forma espontánea en la que un pueblo muestra su vida interior y que se expresa por la única vía que le es propia.

> «[…] la lengua debería ser tratada como una concepción del mundo; el perfeccionamiento técnico de la expresión, | sea cuantitativo (adquisición de nuevos medios de expresión), como cualitativo (adquisición de matices de significado y de un orden sintáctico y estilístico más complejo) significa ampliación y profundización de la concepción del mundo y su historia […]»[61]

Por ello el lenguaje no puede ser reducido a un medio, a un reflejo o a una representación de la realidad; no es tampoco una simple nomenclatura de las cosas. El lenguaje es «un conjunto de nociones y de conceptos

[60] *QC* 6, § 71, p. 739.
[61] *QC* 5, § 131, p. 664.

determinados y no sólo de palabras gramaticalmente vacías de contenido»[62]. El lenguaje significa cultura, en sus diversos grados, cultura que se juega en la dialéctica entre la expresividad singular y en la práctica colectiva[63].

Siguiendo a Luigi Rosiello, es importante destacar que Gramsci no tiene conciencia de cómo usar la diferencia entre lengua (*langue*) y habla (*parole*), propia de Saussure[64]; por ello se refiere al lenguaje como este fenómeno generalizado y al lenguaje personal como sus expresiones concretas, tratando de ubicar la bilateralidad del acto lingüístico en la creación singular sobre la que tanto enfatizó Croce y en la dimensión colectiva sobre la que se finca la producción y reproducción cultural. Dualidad en la que se libra la dialéctica entre la «unidad cultural-social» y la «multiplicidad de voluntades disgregadas», y que Gramsci concentra en el «momento cultural». Ahora bien, la afirmación de que el lenguaje realiza el acto expresivo de individuos que se encuentran agrupados a través de la cultura –cultura que los unifica no creando por ello unanimidad ni uniformidad absoluta–, funciona en el pensamiento gramsciano sobre la idea de una sociedad que se estructura en *estratos* de diverso orden. Es decir, bajo una idea plural de la estructura de la sociedad y de la cultura, de la que el lenguaje sirve como portador material.

En este sentido, la cuestión y el modo de abordaje gramsciano del lenguaje desde esta perspectiva histórica y cultural está atravesada por el tipo de relación económico-política del mundo contemporáneo –es decir, la del Estado en la fase superestructural compleja– en el punto en que sociedad civil y sociedad política intersectan. El lenguaje se constituye así como un sitio de socialización o separación de experiencias, conocimiento y necesidades[65]. En este contexto, el lenguaje es visto por Gramsci como una forma material privilegiada de consolidación de la hegemonía.

Visto así, se puede comprender que Gramsci, siempre distante tanto del determinismo economicista como de cualquier valoración de la ideología como falsa conciencia, busca, entonces, la relación orgánica entre el lenguaje, la cultura –popular, nacional y alta cultura– y la forma de organización social y política que se ha consolidado en el Estado moderno. De frente y en abierta crítica a la simplificación del esquematismo marxista más ordinario, se esfuerza por recuperar la dimensión subjetiva de la praxis humana, desde la compleja dialéctica entre el nivel de las determinaciones sociales y el dinamismo de la vida social. Por ello, el lenguaje, como proceso

[62] *QC* 11, § 12, p. 1375.
[63] *QC* 10.II, § 44, pp. 1330-331.
[64] ROSIELLO 2010, p. 36.
[65] GENSINI 2010, pp. 70-71.

colectivo, es para Gramsci una de las formas privilegiadas del ejercicio del *consenso*; consenso que como se ha visto no se sustenta en el consentimiento individual –que en todo caso sería una forma muy sencilla y simplificada de liberalismo–, sino como forma de ejercicio del poder y del contrapoder; tanto en su relación con la imposición a través de la coerción, como en la construcción de las contrahegemonías. Así, el lenguaje aparece como una dimensión decisiva de la estratificación político-cultural del sistema de clases que atraviesa y define las formas de pensamiento y de sentimientos de la población entera –desde el sentido común hasta las teorías científicas de la realidad–, por lo que se erige como el espacio concreto de la hegemonía[66].

De esta forma, si se tiene en consideración que para Gramsci la sociedad es siempre desigual, y que las relaciones que se establecen entre los distintos sectores que integran la vida social están muy lejos de ser armónicas o unidimensionales –en sus palabras, que el «mismo rayo luminoso al atravesar diversos prismas genera diversas refracciones de luz»–, se puede comprender que la interpretación de la realidad está marcada por una serie de complejas variables sociales que en su multiplicidad determinan las distintas identificaciones de los sujetos con una cultura y con una práctica socio-política específicas. Un mismo rayo de luz, visto por diferentes prismas, genera posibilidades distintas. Por lo que es un error metodológico considerar que todo *estrato* social genera su propia conciencia y su cultura con los mismos procedimientos. Si se quiere que de prismas diferentes se obtenga una misma refracción de luz, señala Gramsci, es necesario hacer una serie de modificaciones a los prismas singulares, es decir, se debe atender la particularidad. A través del acercamiento a los rasgos singulares y a la especificidad de los fenómenos sociales, se logra desentrañar—debajo de una aparencial igualdad—la real identidad. La cuestión lingüística, entonces, cobra importancia en tanto es manifestación o forma concreta de un mismo clima cultural en el que los distintos estratos sociales «se entienden entre sí en grados diversos».

Gramsci leído como un teórico de la hegemonía, entonces, problematiza las relaciones del poder económico y político, así como la polifonía intrínseca a las relaciones sociales y sus dinámicas, y otorga un completo, mas no cerrado, aparato conceptual desde el que es posible repensar las posibilidades de una realidad social radicalmente distinta. Aquella que es capaz de superar el sentido común en el proyecto en la perspectiva de una conciencia crítica que reconoce su pertenencia a una fuerza hegemónica. Por

[66] *Ibidem*.

ello es que coincido plenamente con la idea de Stefano Gensini sobre el hecho de que la evaluación de la cuestión lingüística en el pensamiento gramsciano se debe hacer desde un nivel más político. Es decir, tomando en consideración que Gramsci fue antes que nada un pensador revolucionario: «un político militante que creció en la experiencia de la clase y del partido»[67]. Lo que permite aquilatar con una poderosa valía el sentido y la función que tiene para el presente la necesidad de leer al lenguaje como un espacio de lucha para la concreción de proyectos contrahegemónicos.

Bibliografía

ANDERSON, PERRY, 1981
Las antinomias de Antonio Gramsci, Fontamara, Barcelona.

BOOTHMAN, DEREK, 2004
"La sociopolítica de la cuestión del lenguaje", en KANOUSSI, D., ED., *Poder y hegemonía hoy: Gramsci en la era global*, Plaza y Valdés, México, pp. 25-40.

COSPITO, GIUSEPPE, 2009
"Economico-corporativo", in LIGUORI, G. – VOZA, P., A CURA DI, *Dizionario Gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma, pp. 255-58.

CROCE, BENEDETTO, 1969
Estética como ciencia de la expresión y lingüística general, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

COUTINHO, CARLOS NELSON, 1989
Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político, Editora Campus, Brasil.

FROSINI, FABIO, 2002
La «filosofia della praxis» nei Quaderni del carcere *di Antonio Gramsci*, "Isonomia. Rivista di filosofia" [http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/2002%20frosini.pdf; consulta: enero 2011]
ID., 2004
"Filosofia della prassi", in FROSINI, F. – LIGUORI, G., A CURA DI, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei* Quaderni del carcere, Carocci, Roma, pp. 93-111.
ID., 2009
"Prefazione del '59", in LIGUORI, G. – VOZA, P., A CURA DI, *Dizionario Gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma, pp. 661-65.

GENSINI, STEFANO, 2010
"Linguistics and the Political Question of Language", in IVES, P. – LACORTE, R. (ED. BY), *Gramsci, Language, and Translation*, Lexington Books, Lanham (MD), pp. 63-79.

[67] *Ivi*, p. 75.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975
Quaderni del carcere, edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.
ID., 1990
Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici, a cura di F. M. Biscione, "Critica marxista" 3, pp. 51-78.

IVES, PETER, 2004a
Language and Hegemony in Gramsci, Pluto Press, London/Ann Arbor (MI).
ID., 2004b
Gramsci's politics of language, University of Toronto Press, Toronto.
ID., 2009
"Metafora", in LIGUORI, G. – VOZA, P., A CURA DI, *Dizionario Gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma, pp. 534-36.

LO PIPARO, FRANCO, 2010
"The Linguisic Roots of Gramsci's Non-Marxism", in IVES, P. – LACORTE, R. (ED. BY), *Gramsci, Language, and Translation*, Lexington Books, Lanham (MD), pp. 19-28.

MALMBERG, BERTIL, 2003
Los nuevos caminos de la lingüística, Siglo XXI, México.

MARX, KARL, 2006
Introducción general a la crítica de la economía política/1857, Siglo XXI, México.
ID., 2007
El Capital, Siglo XXI, México.

MASS, UTZ, 2010
"Gramsci the Linguist", in IVES, P. – LACORTE, R., (ED. BY), *Gramsci, Language, and Traslation*, Lexington Books, Lanham (MD), pp. 81-99.

ROSIELLO, LUIGI, 2010
"Linguistics and Marxism in the Thought of Antonio Gramsci", in IVES, P. – LACORTE, R., (ED. BY), *Gramsci, Language, and Translation*, Lexington Books, Lanham (MD), pp. 29-50.

WEBER, MAX, 2012
"La política como vocación", en *El político y el científico,* Alianza, Madrid., pp. 81-176.

Gramsci, Philosophy of Language, and Aesthetic Judgment in Light of an Expanded Notion of Ideology

Nicole Gounalis (Stanford University)

This essay connects Antonio Gramsci's expanded concept of Marxian ideology to his training in linguistics and, broadly understood, philosophy of language in order to advance a hypothesis regarding Gramsci's views on literary criticism and aesthetic judgment. This hypothesis can be summed up in the following way: aesthetic judgment, including literary criticism, maintains a unity of form and content while rejecting facile attempts to reduce the global meaning of a "political" work of art to its ideological content, where ideology is understood in the sense of a series of theoretical propositions about the world, which reside in the realm of traditional Marxist superstructure. As a result, there is no recourse to either a scientific objectivity or a relativistic emphasis on subjectivity in the evaluation of works of art; instead, priority is given to an immanent, contextual interpretation of works of literature and culture. Such a methodology is intimately related to Gramsci's reworked concept of ideology and therefore deserves further consideration.

Keywords: Gramsci; Ideology; Philosophy of Language, Aesthetic Judgment.

Throughout the *Quaderni del carcere*, expanding on ideas presented in his pre-prison writings, Antonio Gramsci develops a concept of "ideology" that ties the notion to several other concepts – folklore, religion, common sense, and philosophy – in a way that reworks the received Marxian understanding of ideology most present in his contemporary moment. In doing so, he draws our attention to the power structures that undergird cultural phenomena, from the local and popular to national and international regulative concepts of high culture, in a way that places them in reciprocal relation to material and economic conditions. Such a reworking of the notion of "ideology" offers a special role to the intellectual, now understood in a more expansive sense not as the educated man of letters, but as any actor who is a conscious interlocutor in cultural, social, and political debates. Taking such an understanding as a starting point, this paper seeks to present an interpretation of the interrelation of philosophy of language and aesthetic judgment in the *Quaderni del carcere*, developed as a further iteration of Gramsci's own reading of Marx and his unique intervention in the philosophical debates surrounding the relationship between base and superstructure.

While I am not directly addressing here the subset of topics that Gramsci explicitly links to the concept of ideology, I would like to suggest that an important companion to folklore, religion, common sense, and philosophy is the broader question of aesthetic judgment and its relationship to the categories of religion and philosophy, as mediated by Gramsci's formation as a student of linguistics and philosophy of language. I maintain that we

need to delve into Gramsci's philosophical orientation, both in the traditional western sense of academic philosophy and in the more extensive sense of an everyday worldview, and the ties it has to his formative background in linguistics and his attendant understanding of literary criticism and aesthetic judgment. In working up this connection, my goal is to draw out some of the implications of the "cultural turn" in Marxist theory that Gramsci's thought represents. Therefore, this paper has two major objectives: in the first place, to develop the linkage between religion and philosophy in the expanded understanding of ideology and superstructure, and, secondly, to tie this specific concept to the possibilities of a radically new mode of engaging in aesthetic and cultural critique.

As a Marxist engaged in a critical revision of interpretations of Marx, Gramsci identifies a previously unacknowledged problem in Marxian theory: that of how, precisely, to change things as they are, given that such empirical change comes about due to the elaboration of a scientific, theoretical explanation for the economic and social order[1]. Gramsci's famous philosophy of praxis is formulated in response to the interrelated problems of theoretical scientificity, the canon of nineteenth-century philosophical idealism, and practical political concerns. Thomas Nemeth has termed the specific problem that Gramsci addresses the «impasse of objectivism», which emerges from the nexus of positivism, materialism, and skepticism, in which one possible outcome is a lapse into Humean psychologism[2]. In looking to ground one's observations of the world objectively, one must confront the issue of subjective perception and the closed loop of the privileged subject. Instead of allowing for a seemingly infinite chain of linked contingencies, Gramsci chooses to foreground an «inquiry into the possibility of objective knowledge» itself[3].

Gramsci engages in a critique of any metaphysical foundation for materialism, which is the charge he levies against Engels and Bukharin,

---

[1] Here I am re-casting what is otherwise well-understood, by Gramsci himself as well as the scholarship, as the Gramscian focus on superstructure in Marxist theory. For a comprehensive introduction to and overview of Gramsci's relationship to Marx, see vol. 2 of MARTIN 2002. For interpretations of Gramsci's specific notion of materialism, see FINOCCHIARO 1988; FROSINI 2010; MORERA 1990; NEMETH 1980.

[2] NEMETH 1980, p. 104.

[3] *Ibidem*.

against a proper understanding of Marx[4]. As Gramsci writes in Notebook 11:

> «si chiamò materialismo ogni dottrina filosofica che escludesse la trascendenza dal dominio del pensiero e quindi in realtà tutto il panteismo e l'immanentismo non solo, ma si chiamò materialismo anche ogni atteggiamento pratico ispirato al realismo politico, che si opponesse cioè a certe correnti deteriori del romanticismo politico, come le dottrine di Mazzini popolarizzate e che non parlavano che di "missioni" e di "ideali" e di altre consimili nebulosità vaghe e astrattezze sentimentalistiche»[5].

Under the umbrella of such a definition, «the whole of German Idealism can, thus, be called a materialism in this sense. Crude metaphysical materialism is closer to popular religions and common sense than to the philosophy of praxis»[6].

Given that Gramsci, following Marx, argues against any transcendent order (or notion of god), what remains is the subject, invested with the ability to transform material reality based on an understanding of history, philosophy, science, and economics. The difficulty, which Gramsci outlines in the *Quaderni* entries dedicated to the rubrics of L*a realtà del mondo esterno* and *L'oggettività del reale*[7], is to avoid «la conversione del materialismo storico nell'idealismo o addirittura nella religione»[8]. This is the distinction between a

---

[4] It is important to understand what Nemeth underscores: «…that early Italian Marx scholarship, at least since Croce's first writings, came down heavily against imputing a materialist world-view to Marx. This rejection of materialism, understood in the traditional metaphysical sense, stood in sharp contrast to the efforts of many Marxists elsewhere and even to Labriola himself» (NEMETH 1980, p. 98).

[5] *QC* 11, § 16, pp. 1408-1409; «every philosophical doctrine that excludes transcendence from the realm of thought is called materialism; therefore, in reality, not just pantheism and immanentism count as materialisms, but also every practical attitude inspired by political realism, which places itself in opposition to certain second-rate forms of political romanticism, like the popularized ideas of Mazzini, and those that do not speak of 'missions' or 'ideals' and other similar, related vague concepts and sentimental abstractions» (author's own translation).

[6] NEMETH 1980, p. 102

[7] Those entries are the following: *QC* 4, § 1, § 37, § 41, § 43, § 47; *QC* 7, § 47; *QC* 8, § 153, § 177, § 215, § 217; *QC* 10, § 6, § 40, § 42, § 46; *QC* 11, § 17, § 20, § 34, § 37, § 57, § 60, § 65; *QC* 16, § 12; *QC* 17 § 18. For reasons of brevity and clarity, I am unable to present here an in-depth analysis of each of these notes.

[8] *QC* 4 § 43, p. 469; «the conversion of historical materialism into idealism or even into religion» (GRAMSCI 1996, p. 193).

properly historical materialism (which is the philosophy of praxis), and a metaphysical materialism. Such an error occurs, Gramsci asserts in *QC* 4, § 41 under the heading *La scienza*, through the assumption of total objectivity separated, and abstracted, from human perception or understanding[9]. In the definition of experimental and theoretical science presented in this note, Gramsci writes:

«mi pare che sia un errore domandare alla scienza come tale la prova dell'obbiettività del reale: questa è una concezione del mondo, una filosofia, non un dato scientifico. Cosa può dare la scienza in questa direzione? La scienza fa una selezione tra le sensazioni, tra gli elementi primordiali della conoscenza: considera certe sensazioni come transitorie, come apparenti, come fallaci perché dipendono unicamente da speciali condizioni individuali e certe altre come durature, come permanenti, come superiori alle condizioni speciali individuali. Il lavoro scientifico ha due aspetti: uno che instancabilmente rettifica il metodo della conoscenza, e rettifica o rafforza gli organi delle sensazioni e l'altro che applica questo metodo e questi organi sempre più perfetti a stabilire ciò che di necessario esiste nelle sensazioni da ciò che è arbitrario e transitorio. Si stabilisce così ciò che è comune a tutti gli uomini, ciò che tutti gli uomini possono vedere e sentire nello stesso modo, purché essi abbiano osservato le condizioni scientifiche di accertamento. In quanto si stabilisce questa oggettività, la si afferma: si afferma l'essere in sé, l'essere permanente, l'essere comune a tutti gli uomini, l'essere indipendente da ogni punto di vista che sia meramente particolare. Ma anche questa è una concezione del mondo, è un'ideologia»[10].

---

[9] *QC* 4, § 41, pp. 466-67

[10] *QC* 4, § 41, pp. 466-467; «I believe it is a mistake to demand that science as such prove the objectivity of the real; that is a conception of the world, a philosophy, not a scientific datum. What can science provide along these lines? Science makes a selection from among sense perceptions, from among the most basic elements of knowledge; it regards certain sensations as fleeting, illusory, and deceptive because they depend solely on special individual circumstances, and it regards other sensations as lasting, permanent and transcending special individual conditions. Scientific work has two facets: one is tirelessly rectifying the method of knowledge, and it rectifies or reinforces the organs of sensation; the other applies this method and these increasingly refined organs in order to establish what is fundamentally present in the sensations as opposed to what is arbitrary and transitory. Thus one establishes what is common to all humans, what all humans can see and feel in the same manner, provided they adhere to the scientific conditions of verification. Insofar as this objectivity is established, it is affirmed. What is affirmed is being in itself, permanent being, the being that is common to all humans, being that is

Moreover, the belief in objective reality and in the existence of the external world, is a religious, Catholic belief, in addition to one that belongs to a scientific, rational worldview[11]. As Esteve Morera points out, Gramsci's concern is with a theory that «posited a world made by a divine will superior to any human will, and hence unchangeable by human beings»[12]. Given, however, that Gramsci is critical of any presumptions to objective "proof", how does he avoid becoming himself a philosophical idealist, in the crudest sense of the term[13]?

As Fabio Frosini explains, it is through a critique of Marx's notion of ideology and, therefore, superstructure[14]. Frosini describes Marx's position, as rendered in Gramsci's translation of the 1859 *Prefazione* to *Il materialismo storico*:

---

independent of all particular viewpoints. But this, too, is a conception of the world; it is an ideology» (GRAMSCI 1996, pp. 189-190).

[11] *QC*, pp. 894, 1075-1076, 1078-1079, 1333, 1412-1415, 1419, 1486, 1491-1492; *QC*, pp. 1920-1921. Each reference repeats the same idea, stated most clearly in *QC* 11, § 17: «Infatti questa credenza [nella realtà del mondo esterno] è di origine religiosa, anche se chi vi partecipa è religiosamente indifferente. Poiché tutte le religioni hanno insegnato o insegnano che il mondo, la natura, l'universo è stato creato da dio prima della creazione dell'uomo e quindi l'uomo ha trovato il mondo già bell'e pronto, catalogato e definito una volta per sempre, questa credenza è diventata un dato ferreo del 'senso comune' e vive con la stessa saldezza anche se il sentimento religioso è spento o sopito» (p. 1412); «in fact, this belief [in the reality of the external world] has a religious origin, even if those who share it are indifferent to religion. Because all religions have taught and teach that the world, nature, and the universe were created by god prior to the creation of man and, therefore, man found the world readymade, categorized, and defined once and for all, this belief has become an ironclad fact of 'common sense', and survives with the same strength even if religious feeling is worn out or dormant» (author's own translation).

[12] MORERA 1990, p. 42

[13] In Nemeth's terms: «The materialists are those who assert the primacy of matter; the idealists those who give mind or spirit as primary» (NEMETH 1980, p. 99). The notion of mind, or spirit, here encompasses the realm of ideas.

[14] As articulated by Marx in *The German Ideology,* the *Theses on Feuerbach,* the preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy, Wage Labour and Capital,* and the *Manifesto of the Communist Party* (FROSINI 2010, p. 77).

«whatever the status of that kind of science [a science which "permits observation of the place in which superstructural forms 'take root'"] and its ideological character, according to Marx, it is clear that in [Gramsci's] expository strategy of this Marxian passage, the question is not in the slightest relative to "ideological forms" and their possible status, but, rather, relative to the necessity of *excluding them* insofar as they are judgments on events, since this criterion should be found in the scientific study of the "real base"»[15].

Gramsci's critique is of the theoretical and philosophical basis for the science of knowledge, which necessarily excludes the non-economic and strictly political concerns of "ideology". Such a scientific basis is dependent on, as described above, the objective existence of phenomena, which remain unchanged by human perception.

The heart of the problem lies in a correspondence theory of truth, or meaning, which is pointed out by Nemeth in his summary of Bukharin's philosophical positions[16]. As Bukharin writes: «cognition, considered historically, is the more and more adequate *reflection* of objective reality. The fundamental criterion of the correctness of cognition is therefore the criterion of its adequateness, its *degree of correspondence* to objective reality»[17]. We can understand the problem of correspondence, then, as the problem of the gap between theory and practice, which is also the "impasse of objectivism" referred to above. The solution to such an impasse is offered by a new notion of praxis, which Gramsci substitutes for vulgar concepts of

[15] FROSINI 2010, p. 78; author's own translation. As Frosini writes, «[praxis, for Marx]…means that ideological forms are forms of real *knowledge*, insofar as they are the 'correspondents' of practice. As this 'correspondence' is understood, it is obviously a question of extraordinary importance, which can be correctly approached [by Gramsci] only by emphasizing the fact that actions are not facts, or 'things', but antagonistic relationships. They are antagonistic relationships not between ready-made subjects, but between 'forces' (therefore 'relationships among forces'), which constitute themselves in and through their relation to one another. They constitute themselves through conflict, thanks to the ideological 'representation' of themselves and of their relationship to other forces…the Gramscian claim of the 'gnoseological value' of ideologies in light of the *Theses on Feuerbach*: ideologies constitute the truth of a political position made up of different forces, making these into 'classes' in possession of different amounts of 'power,' held with respect to all other forces in a historically active manner» (FROSINI 2010, pp. 79-80; author's own translation).

[16] NEMETH 1980, p. 101.

[17] Quoted in NEMETH 1980, p. 101.

historical materialism. He does so on the basis of an emphasis on individual and collective human action, which is situated in history and on the non-metaphysical ground of, in Nemeth's terms, continued exploration and analysis of what makes objective knowledge as such possible in the first place, an operation which necessarily privileges the cultural and social.

Furthermore, this idea of praxis is predicated on Gramsci's understanding of linguistic theory and language change, and is shored up by his criticism of Bertrand Russell and Benedetto Croce[18] in the *Quaderni*. It should also be said outright that my focus on Russell and Croce takes space away from a crucial consideration when examining Gramsci's criticisms of Croce and the literary: the opposing model of Francesco De Sanctis[19]. That being said, the examples of Russell and Croce are paradigmatic because they connect Gramsci's philosophical objection to both scientific materialism and logical positivism with the related turn towards symbolic logic and logical (as opposed to natural) language. In the history of western philosophy and in Gramsci's own thought, these concepts are intimately related[20]. Gramsci's training as a linguist[21] puts him in a unique position in

[18] The scholarship on Gramsci and Croce is quite extensive, and, as such, there is not space here to fully consider the (contested) relation between the two thinkers. However, I take the position that, while certainly indebted to Croce, Gramsci does succeed in articulating an alternative philosophy. For an introduction to the Croce-Gramsci nexus, see FINOCCHIARO 1979; GALASSO 1969; KAHN 1985; and META 2011.

[19] See GERRATANA 1952.

[20] There is not space for such a discussion here, but the relationship continues even after western philosophy moves on from an undifferentiated interest in developing an ideal symbolic logic. This is largely due to the work of Ludwig Wittgenstein, particularly his later thought in the *Philosophical Investigations*. Multiple scholars have advanced the fascinating argument that the mid-life change in Wittgenstein's thought (to summarize very generally and partially, the change is in the development of the concept of "language games" and the idea of "meaning as use") is due to the influence of Gramsci, via Piero Sraffa, who was a friend of Wittgenstein's while both were at Cambridge, and who remained in contact with Gramsci while he was in prison. See SEN 2003; DAVIS 2002; and AQUECI 2013. The heritage of the "linguistic turn" Russell and Wittgenstein represent, and its relation to philosophical Marxism and politics in general, is further worked out in the thought of the Bakhtin circle, the Frankfurt School, and the poststructuralists; there is significant overlap with Gramsci's thinking and much to be discussed and understood. See HOLUB 1992; IVES 2004a; and LANDY 1994.

regards to these philosophical questions and to the emergence of language as a conceptual battleground. The work of foregrounding the centrality of Gramsci's ideas about language[22] in his overall thought has been furthered by Derek Boothman, Alessandro Carlucci, Neils Helsloot, Peter Ives, Luigi Rosiello, and Giancarlo Schirru[23]. Ives points out the two major schools of linguistic thought at the beginning of the twentieth century in Italy: the positivist Neo-grammarians, and the Idealist school, represented in Italy by Benedetto Croce[24]. Gramsci was critical of both camps, following Bartoli, and echoing his later views on positivism in general and on the possibility of Esperanto (which was also a criticism of the socialist approach to cultural issues, also at play in his pre-prison approach to more general literary movements)[25]. His own view can be summarized as the following: language is embedded in its specific cultural and socio-historical context, language change occurs due to conflict between competing linguistic forms, and language is a shared structure that exceeds the speech of specific individuals[26].

Throughout the *Quaderni del carcere*, Gramsci only cites Russell twice, but in a paradigmatic way[27]. At the end of *QC* 4, § 41, he writes:

> «ricordo una affermazione di Bertrando Russell: si può immaginare sulla terra, anche senza l'uomo, non Glasgow e Londra, ma due punti della superficie della terra uno più a Nord e uno più a Sud (o qualcosa di simile: è contenuta in un libretto filosofico di Russell tradotto in una collezioncina Sonzogno di carattere scientifico). Ma senza l'uomo come significherebbe Nord e Sud, e "punto", e

---

[21] Gramsci studied with the linguist Matteo Bartoli, a follower of the nineteenth-century linguist Graziadio Isaia Ascoli, at the University of Turin. Bartoli was engaged in a polemic with the German neo-grammarian school, which took a positivist approach to historical comparative linguistics. See the chapter "Bartoli's polemic against the Neogrammarians" in IVES 2004b, pp. 47-54.

[22] For an overview of Gramsci's theory of language and linguistics, see DE MAURO 1991, pp. 135-44.

[23] BOOTHMAN 2004; CARLUCCI 2013; HELSLOOT 1989; IVES 2004b; ROSSIELLO 1986; SCHIRRU 1998, 2008a; 2008b; 2010; 2011; 2016.

[24] IVES 2004b, pp. 43-55.

[25] *Ivi*, pp. 47, 55.

[26] See IVES 2004b, p. 55 for a more detailed discussion of Gramsci's specific views on language.

[27] Russell and his example are cited again (with Edinburgh instead of Glasgow) in *QC* 11, § 20, pp. 1418-1419.

"superficie", e "terra"? Non sono queste espressioni necessariamente legate all'uomo, ai suoi bisogni, alla sua vita, alla sua attività? Senza l'attività dell'uomo, creatrice di tutti i valori anche scientifici, cosa sarebbe l'"oggettività"? Un caos, cioè niente, il vuoto, se pure così si può dire, perché realmente se si immagina che non esista l'uomo, non si può immaginare la lingua e il pensiero. Per il materialismo storico non si può staccare il pensare dall'essere, l'uomo dalla natura, l'attività (storia) dalla materia, il soggetto dall'oggetto: se si fa questo distacco si cade nel chiacchiericcio, nell'astrazione senza senso»[28].

To not separate "thinking" from "being", then, one must look at the shared aspects of subjective reality, which are culture, worldview, and, of course, language. It is thus not an accident that Russell is Gramsci's example, even though he is not here explicitly referring to Russell's investment in the creation (or discovery) of an ideal, logical language[29]. Rather than a notion of objectivity that requires the objective to be outside of, and indifferent to, human perception, Gramsci proposes an idea of consensus via recourse to an "objective" reality, in the sense of understanding reality as the result of a relation between a subject and her objects of thought and perception. Where objects are held in common by different individual subjects, Gramsci's interest is in understanding how they are inflected and transformed by different circumstances and conditions, and vice versa. This understanding is not only his insistence on the broader importance of culture, and its reciprocal relationship to the conditions of

[28] *QC* 4, § 41, pp. 466-467; «I remember a statement by Bertrand Russell: one can imagine on earth, even in the absence of man, not Glasgow or London but two points on the surface of the earth, one of which is farther north and the other farther south (or something similar; it is to be found in a short philosophical work by Russell, translated as part of the small scientific series published by Sonzogno). But, in the absence of man, what would be the meaning of north and south, and 'point', and 'surface', and 'earth'? Aren't these words necessarily linked to man, his needs, his life, his activity? In the absence of human activity, which creates all values, including scientific values, what would 'objectivity' be? Chaos, or nothingness, emptiness—if one can even say this much, for if one were really to imagine that man did not exist, it would be impossible to imagine language and thought. In historical materialism thought cannot be separated from being, man from nature, activity (history) from matter, subject from object: such a separation would be a fall into empty talk, meaningless abstraction» (GRAMSCI 1996, p. 190).

[29] For a concise summary of Russell's philosophy as regards sense data, perception, and subjectivity, and the implications therein for artistic representation, see BANFIELD 1990.

materiality, but springs from and coincides with his views on language and linguistic meaning.

This becomes even clearer in his rebuttal to Croce's famous 1905 essay on linguistic sense, nonsense, and reference, "questa tavola rotonda è quadrata," which appears in the final *Quaderno* 29, dedicated to a consideration of grammar. Gramsci argues that Croce is wrong, even on his own terms, in concurring with the German linguist Heymann Steinthal that the titular proposition is grammatical but illogical and, furthermore, ugly[30]. Gramsci's claim is that the proposition, even for Croce, has an expressive function[31] and can be justified on those grounds. The same can be said for grammatically incorrect statements: «In realtà tutto ciò che (non) è "grammaticalmente esatto" può anche essere giustificato dal punto di vista estetico, logico, ecc., se lo si vede non nella particolare logica, ecc., dell'espressione immediatamente meccanica, ma come elemento di una rappresentazione più vasta e comprensiva»[32]. This observation points to the importance of the example, since it presents us with the fundamental question, «*Cosa è la grammatica?* [What is grammar?]». As Gramsci explains,

> «la grammatica è "storia" o "documento storico": essa è la "fotografia" di una fase determinata di un linguaggio nazionale (collettivo) [formatosi storicamente e in continuo sviluppo], o i tratti fondamentali di una fotografia. La quistione pratica può essere: a che fine tale fotografia? Per fare la storia di un aspetto della civiltà o per modificare un aspetto della civiltà? La pretesa del Croce porterebbe a negare ogni valore a un quadro rappresentante [tra l'altro] una…sirena, per esempio, cioè si

[30] Gramsci's response appears in *QC* 29, § 1, pp. 2341-342. It appears in translation as *Croce's Essay "This Round Table is Square"*, in GRAMSCI 1985, pp. 179-80.

[31] Croce's position on language is glossed by Ives: «…language is understood purely as expression. It is just the conglomeration of individual speech acts which are each aesthetic acts of the speaker…From such a perspective, Croce and his linguistic followers argue that the aesthetic acts that constitute language are never themselves repeatable. To argue otherwise, according to Croce, would be to falsely separate the content of an expression from the act of speaking» (IVES 2004b, pp. 53-54).

[32] *QC* 29, § 1, p. 2341; «in reality, everything that is [not] 'grammatically correct' can also be justified from the aesthetic and logical point of view if one sees it as an element of a broader and a more comprehensive representation, rather than within the particular logic of the immediately mechanical expression» (GRAMSCI 1985, p. 179).

dovrebbe concludere che ogni proposizione deve corrispondere al *vero* o al *verosimile*, ecc»[33].

This understanding of grammar accords with Gramsci's views as a university student, and points away from a correspondence theory of meaning, whether that correspondence is with an objective external reality, as in the scientific paradigm of Neogrammarian linguistics, or with a subjective internal expression, as in Crocean idealism. Meaning, or truth, is not a matter of verisimilitude, nor can it be abstracted a-historically through an objective analysis. This is not only a version of Gramsci's reformulation of the Marxian superstructure, against positivism, but it also has profound implications for his views on literary criticism and aesthetics.

Given that, as Giuseppe Petronio reminds us, «Antonio Gramsci non fu certo un critico letterario nel senso preciso, tecnico, della parola»[34] it is tempting to reduce Gramsci's thinking to what is now, from the vantage point of the early twenty-first century, an easily recognizable cultural and sociological turn. Letterio Cassata, in his 1969 survey of scholarship on Gramsci's literary criticism, points this out as the major theoretical stumbling block to overcome when attempting to conceptualize a Gramscian view on matters of literary aesthetics[35]. However, Gramsci himself identifies, and attempts to think through, this problem, which he recognizes in the Crocean-idealist "unity" of form and content, where form is initially privileged for its ability to subsume, and therefore transcend, content[36]. As Nikša Stipčević explains,

---

[33] *QC* 29, § 1, pp. 2341-342; «grammar is "history" or "a historical document": it is the "photograph" of a given phase of a national (collective) language that has been formed historically and is continuously developing, or the fundamental traits of a photograph. The practical question might be: what is the purpose of such a photograph? To record the history of an aspect of civilization or to modify an aspect of civilization? Croce's claim would lead one to deny that a picture depicting, among other things, a…siren, for example, has any value. In other words, one would have to conclude that every proposition must correspond to the *true* or to *verisimilitude*» (GRAMSCI 1985, pp. 179-180).

[34] «Antonio Gramsci was certainly not a literary critic in the strict sense of the word» (author's own translation), PETRONIO 1969, pp. 287-90.

[35] CASSATA 1969, pp. 215-221.

[36] For a skeptical interpretation of Gramsci's views, see the chapter "Gramsci e la letteratura," in GUGLIELMI 1976, pp. 127-56.

«already in the first edition of his *Aesthetics*, Croce outlines that "the aesthetic act is, therefore, form and nothing other than form", so that in the aesthetic transposition, the impression (content) and expression (form) combine into a single entity. Later, Croce will return more than once to the dualism of "form and content" and develop and dissolve it with ever more coherence, therefore getting ever closer to a dialectical resolution, in such a way that the Marxist Gramsci will be able to extrapolate from this system and give it materialist significance»[37].

The only notebook dedicated entirely to "Critica letteraria" is Notebook 23, while the most important note on the topic is found in *QC* 15, § 38, where Gramsci discusses the view that «l'arte è arte e non propaganda politica "voluta" e proposta»[38]. He is attempting to reconcile this idea with his own notion of the need for «[la] formazione di determinate correnti culturali che siano il riflesso del loro tempo e che contribuiscano a rafforzare determinate correnti politiche»[39]. For Gramsci, these two ideas are not incompatible since, as he describes in *QC* 4, § 36, the criteria for literary judgment include not just complete originality of fused content and form, but also new ideas, structures, and organizational principles[40]. This accords with what he writes in *QC* 15, § 38:

«posto il principio che nell'opera d'arte sia solamente da ricercare il carattere artistico, non è per nulla esclusa la ricerca di quale massa di sentimenti, di quale atteggiamento verso la vita circoli nell'opera d'arte stessa. Anzi ciò che sia ammesso dalle moderne correnti estetiche si vede nel De Sanctis e nello stesso Croce. Ciò che si esclude è che un'opera sia bella per il suo contenuto morale e politico e non già

[37] STIPČEVIĆ, 1968, pp. 26-27, author's own translation. To wit: «In Gramsci, the Crocean aesthetic equation essentially transforms. He accepts Croce's point about the reciprocal dependence of form and content, so that the form also becomes the content of the work, and the content also its own form. In Gramsci, however, these two concepts have a completely different value. While, for Croce, leaving aside the eventual changes to this relationship, content is, in the first place, 'impression' (or, later, 'sentiment') and form 'expression.' Gramsci liberates these two united concepts from the abstract yoke of intuitive aesthetics, uncoupling them from an *a priori* synthesis and giving them a real materialist significance» (STIPČEVIĆ 1968, p. 28; author's own translation).

[38] *QC* 15, § 38, p. 1793; «art is art and not political propaganda purposefully designed» (author's own translation).

[39] *QC* 15, § 38, p. 1793; «the formation of specific cultural currents that could be the reflection of their time, and could contribute to reinforcing specific political trends» (author's own translation).

[40] *QC* 4, § 36, p. 454.

per la sua forma in cui il contenuto astratto si è fuso e immedesimato. Ancora si ricerca se un'opera d'arte non sia fallita perché l'autore sia stato deviato da preoccupazioni pratiche esteriori, cioè posticce e insincere. Questo pare il punto cruciale della polemica: Tizio "vuole" esprimere artificiosamente un determinato contenuto e non fa opera d'arte»[41].

Art that aims only to express a pre-determined "lesson" or ideology, in the crude sense of the term, is almost certainly ugly, or bad, since distraction from guiding formal, aesthetic principles can only detract from the quality of the combined impression-expression. However, this is a normative aesthetics based on discarding works that attempt to privilege content over form, which, ironically, ends up itself privileging form over content. Gramsci is skeptical of this approach, since it does not get any closer to understanding the aesthetic nature of the work, which can, and does, include the world-view and attitude towards life operative therein.

The separation of political content from aesthetic form also leads to a type of criticism that allows for dismissal of a work of art not on aesthetic, but on vulgar ideological grounds. Gramsci comes down harshly on this:

«il critico politico dunque denuncia Tizio, non come artista, ma come "opportunista politico". Che l'uomo politico faccia una pressione perché l'arte del suo tempo esprima un determinato mondo culturale è attività politica, non di critica artistica: se il mondo culturale per il quale si lotta è un fatto vivente e necessario, la sua espansività sarà irresistibile, esso troverà i suoi artisti. Ma se nonostante la pressione, questa irresistibilità non si vede e non opera, significa che si trattava di un mondo fittizio e posticcio, elucubrazione cartacea di mediocri che si lamentano che gli uomini di maggior statura non siano d'accordo con loro. Lo stesso modo di porre la quistione può essere un indizio della saldezza di un tal mondo morale e culturale: e infatti il così detto "calligrafismo" non è che la difesa di piccoli artisti che opportunisticamente affermano certi principii ma si sentono incapaci di

[41] *QC* 15, § 38, p. 1793; «the principle that, in a work of art, one is only interested in artistic character, in no way excludes the study of the nodes of feeling, and of the attitudes toward life, that circulate in the work itself. In fact, this is what is already admitted by the modern ideas of aesthetics that one sees in [Francesco] De Sanctis and [Benedetto] Croce. What *is* excluded is that a work is beautiful for its political and moral content and not for its form, into which the abstract content has been fused and submerged. One still asks if a work of art fails because its author has been derailed by external, practical preoccupations, that is, ones that are false and insincere. This seems to be the heart of the polemic: John Doe 'wants' to artificially express a specific content and therefore does not make art» (author's own translation).

esprimerli artisticamente cioè nell'attività loro propria e allora vaneggiano di pura forma che è il suo stesso contenuto ecc. ecc. Il principio formale della distinzione delle categorie spirituali e della loro unità di circolazione, pur nel suo astrattismo, permette di cogliere la realtà effettuale e di criticare l'arbitrarietà e la pseudovita di chi non vuole giocare a carte scoperte o è semplicemente un mediocre che è stato dal caso posto a un luogo di comando»[42].

That Gramsci is not advocating for the imposition of specific, politicized content (or form) in art is significant because, for him, it has a theoretical basis. As he writes, neither the political nor the art critic judges the "political art work" on aesthetic grounds: both condemn it, in different ways, for its "ideological" content. The possibility that the world Gramsci is fighting for will not, of its own accord, find adequate artistic expression must be left open; to think otherwise is to fall into the metaphysical materialist trap.

While it is true that Gramsci does not (and perhaps cannot) consider form and content as completely inseparable, he certainly goes as far as possible in that direction, in his commentary throughout the *Quaderni del carcere* on various literary figures and works, by analyzing both of these aspects and fitting them into the larger panorama of other aesthetic movements and trends, and the social-political moment. That he is able to do this is a result, as I have described, of what Frosini has termed the "immanentist" approach to classical philosophical materialism, also known as the philosophy of praxis, in which he critiques both positivism and

[42] *QC* 15, § 38, p. 1794; «the political critic, therefore, denounces Tizio, not as an artist, but as a 'political opportunist'. That the politician exerts pressure so that the art of her time expresses a determined cultural world is political activity, not aesthetic criticism: if the cultural world for which we fight is a living and necessary fact, its expansiveness will be irresistible and it will find its artists. But if, notwithstanding such pressure, this irresistibility does not occur and is not operative, it means that we are dealing with a fictive and false world, a cardboard projection by mediocre people who complain that people of greater status do not agree with them. The way of posing the question can itself be an indication of the strength of such a moral and cultural world: and, in fact, so-called 'calligraphism' is not other than the self-defense of lesser artists who opportunistically affirm certain principles but feel themselves incapable of expressing them artistically, in their very own sphere of activity. As a result, they rave about pure form which is its own content, etc, etc. The formal principle of the distinction between spiritual categories and the unity of their circulation, in its very abstraction, permits the capturing of reality and the criticism of arbitrariness and a kind of pseudo-life by those who do not want to put their cards on the table, or who are simply mediocre people who occupy a position of power simply by chance» (author's own translation).

idealism. This is a version of the reformulation of the concept of ideology, and it is consistent with, and indebted to, his views on language and linguistic meaning. For Gramsci, language is reducible to neither objectifiable, external laws of grammar and correctness, nor to the willed expression of a single mind or spirit. These views are not actually critically opposed, since the epistemological question of scientific objectivity leads directly to the problem of subjective psychologism. Therefore, it is not possible to look at literature as the apex of correct, grammatical expression by an individual who embodies the values of cosmopolitan learning and intellectual endeavors. This approach is the traditional one taken to the history of Italian literature (and, most broadly, to the general canon of western literature), and to the broad cultural, nationalistic relevance of literature itself.

Gramsci's take on literary criticism is a hugely significant conceptual move, in the scope of twentieth-century philosophy and critical theory, and one that has been largely overshadowed by the greater critical emphasis on totalizing structures and systems. On the most basic level, Gramsci is arguing that language, and linguistic meaning, have both subjective and objective valences that cannot be reduced to theories of reference or correspondence. This is a view of language as immanent and embodied "object", or matter, that is somehow able to convey its own reality through the speaking, or writing, subject. This view also implies that the modulation of individual subjective reality has concrete, systematic political effects, and that this is one of the arguments for understanding acts of language, and works of literature and culture, from within this framework. As such, the kind of historical materialism at work in Gramsci's philosophy of praxis has consequences for, and originates in, an understanding of language and linguistic meaning that rejects any correspondence theory of meaning. Consequently, aesthetic judgment, including literary criticism, maintains a unity of form and content while rejecting facile attempts to reduce the global meaning of a "political" work of art to its ideological content, where ideology is understood in the sense of a series of theoretical propositions about the world, which reside in the realm of traditional Marxist superstructure. In this view, all works of art are political in that they participate, and take place, in the empirical world. Instead of following a line of thinking that would perpetuate a separation of the empirical and intellectual realms, Gramsci's expanded notion of ideology, wherein there is no recourse to either a scientific objectivity or a relativistic emphasis on subjectivity, guides his views. Here, as elsewhere in the Gramsci of the

Quaderni del carcere, comprehending the concept of ideology requires a mutual comprehension of the power structures that regulate not only material and economic conditions, but also the circumstances most intimately related to the work of thought and culture.

References

AQUECI, FRANCESCO, 2013
La teoria dell'espressività in Gramsci. A proposito della Gramsci-Wittgenstein connection, "Paradigmi" 2, pp. 151-68.

BANFIELD, ANN, 1990
L'Imparfait de l'Objectif: the Imperfect of the Object Glass, " Camera Obscura" 8, pp. 3-24.

BOOTHMAN, DEREK, 2004
Traducibilità e processi traduttivi: Un caso: A. Gramsci linguista, Guerra Edizioni, Perugia.

CASSATA, LETTERIO, 1969
Studi gramsciani: Gramsci e la critica letteraria, "Critica marxista" 6, pp. 215-21.

CARLUCCI, ALESSANDRO, 2013
Gramsci and Languages: Unification, Diversity, Hegemony, Brill, Leiden.

DAVIS, JOHN B., 2002
Gramsci, Sraffa and Wittgenstein: Philosophical Linkages, "European Journal of the History of Economic Thought" 9:3, pp. 384-401.

DE MAURO, TULLIO, 1991
"Alcuni appunti su Gramsci linguista," in CALZOLAIO, V., A CURA DI, *Gramsci e la modernità: letteratura e politica tra Ottocento e Novecento*, Cuen, Napoli.

FINOCCHIARO, MAURICE A., 1979
Gramsci's Crocean Marxism, "Telos" 33, pp. 17-32.
ID., 1988
Gramsci and the History of Dialectical Thought, Cambridge University Press, Cambridge.

FROSINI, FABIO, 2010
La religione dell'uomo moderno: Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci, Carocci, Roma.

GALASSO, GIUSEPPE, 1969
Croce, Gramsci e altri storici, Il Saggiatore, Milano.

GERRATANA, VALENTINO, 1952
De Sanctis-Croce o De Sanctis-Gramsci?, "Società" VIII, pp. 497-512.

GRAMSCI, ANTONIO, 1985
Selections From Cultural Writings, translated by W. Boelhower, edited by D. Forgacs and G. Nowell-Smith, Haymarket Books, Chicago.
ID., 1996
Prison Notebooks, Vol. 2, translated and edited by Joseph A. Buttigieg, Columbia University Press, New York.

GUGLIELMI, GUIDO, 1976
Da De Sanctis a Gramsci: il linguaggio della critica, Il Mulino, Bologna.

HELSLOOT, NEILS, 1989
«Linguists of all countries…!» On Gramsci's premise of coherence, "Journal of Pragmatics" 13, pp. 547-64.

HOLUB, RENATE, 1992
Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Postmodernism, Routledge, New York.

IVES, PETER, 2004a
Gramsci's Politics of Language: Engaging the Bakhtin Circle, University of Toronto Press, Toronto.

IVES, PETER 2004b
Reading Gramsci: Language and Hegemony in Gramsci, Pluto Press, Ann Arbor (Michigan).

KAHN, BEVERLY, 1985
Antonio Gramsci's Reformulation of Benedetto Croce's Speculative Idealism, "Idealistic Studies" 15, pp. 18-40.

LANDY, MARCIA 1994
Film, Politics, and Gramsci, University of Minnesota Press, Minneapolis.

MARTIN, JAMES (ED.), 2002
Antonio Gramsci: Critical Assessments of Leading Political Philsophers, Routledge, New York.

META, CHIARA, 2011
"Benedetto Croce: la sfida per l'egemonia", in D'ORSI, A., A CURA DI, *Il nostro Gramsci: Antonio Gramsci a colloquio con i protagonisti della storia d'Italia*, Viella, Roma.

MORERA, ESTEVE, 1990
Gramsci's Historicism: A Realist Interpretation, Routledge, New York.

NEMETH, THOMAS, 1980
Gramsci's Philosophy: A Critical Study, Atlantic Highlands, Humanities Press, New Jersey.

PETRONIO, GIUSEPPE, 1969
"Gramsci e la critica letteraria," in ROSSI, P., A CURA DI, *Gramsci e la cultura contemporanea*, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma.

ROSSIELLO, LUIGI, 1986
"Linguistica e marxismo nel pensiero di Antonio Gramsci," in RAMAT, P.– NIEDEREHE H.-J. – KONRAD E.F., A CURA DI, *History of Linguistics in Italy*, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia.

SCHIRRU, GIANCARLO, 1999
"I 'Quaderni del carcere' e il dibattito su lingua e nazionalità nel socialismo internazionale," in VACCA, G., A CURA DI, *Gramsci e il Novecento*, Carocci, Roma.
ID., 2008a
"Filosofia del linguaggio e filosofia della praxis", in GIASI, F., A CURA DI, *Gramsci nel suo tempo*, Carocci, Roma.
ID., 2008b
"La categoria di egemonia e il pensiero linguistico di Antonio Gramsci," in D'ORSI, ANGELO (A CURA DI), *Egemonie*, Dante & Descartes, Napoli.
ID., 2010
"Filosofia del linguaggio, psicologia dei popoli e marxismo. Un dialogo tra Gramsci e Labriola nel Quaderno 11," in COSPITO, G., A CURA DI, *Gramsci tra filologia e storiografia. Scritti per Gianni Francioni*, Bibliopolis, Napoli.
ID., 2011
Antonio Gramsci studente di linguistica, "Studi storici", 4, pp. 925-73.
ID., 2016 "
Linguistique et philosophie de la praxis chez Gramsci, "Laboratoire italien" 18, [available online: http:// laboratoireitalien.revues.org/1059].

SEN, AMARTYA, 2003
Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci, "Journal of Economic Literature" XLI, pp. 1240-255.

STIPČEVIĆ, NIKŠA, 1968
Gramsci e i problemi letterari, transl. by S. Turconi, Mursia, Milano.

Filosofia, democrazia, Stato-nazione nei *Quaderni del carcere*

Francesca Izzo (già Università L'Orientale, Napoli)

By capitalising on his interpretation of historical materialism in terms of "philosophy of praxis", Gramsci elaborates an original theory of modernity – modernity is neither "humanistic" nor "nihilistic", but is founded on the issue of the "state-nation". The concept of "national-popular" is the most appropriate expression of the "democratic" connection of "reason" and "life", i.e. of intellectuals and people. This connection takes place in a territory that constitutes the essence of modern state. Machiavelli, the Jacobins and Hegel are key-figures of the birth and development of the bourgeois hegemony. The "organic crisis" of this hegemony (that fully emerges with the First World War) is caused by the split between the nationalism of politics and the cosmopolitanism of economy. Neither "americanism" nor the USSR can offer an effective solution to this crisis.

Keywords: Modernity; Philosophy of Praxis; History; Nation-State; Hegemony.

1. *Teoria del moderno*

I termini che compaiono nel titolo meriterebbero, anche singolarmente presi, una trattazione specifica ben più ampia di quella che è possibile in questa sede. Per delimitarne l'ambito, mi concentrerò sulla concezione della modernità elaborata da Gramsci: la sua genesi, la sua natura, le sue contraddizioni e la sua crisi. Il suo profilo emerge pienamente proprio nel nesso che tiene assieme filosofia, democrazia e Stato-nazione.

Né umanistica (la modernità sarebbe l'epoca dell'affermazione del *regnum hominis*, con l'inversione del rapporto Dio-mondo di contro alla trascendenza medievale) né "nichilistica" (la modernità sarebbe l'epoca della dissoluzione di ogni sostanzialità, destinata a consumare ogni fondamento stabile e ad affermare la libertà come decisione), la teoria del moderno di Gramsci si nutre, o meglio è un frutto originale, della sua rielaborazione/revisione del materialismo storico in termini di filosofia della prassi. E per anticipare quello che svilupperemo analiticamente nel prosieguo, per Gramsci l'epoca moderna non è "infondata"perché ha un soggetto, ma si tratta di un soggetto non umanistico: è lo Stato-nazione.

2. Filosofia della prassi (filosofia, politica, storia)

Come ampiamente mostrato dalla letteratura critica più recente, nei *Quaderni* Gramsci giunge, attraverso un percorso complesso e per nulla lineare, a maturare la sua interpretazione/revisione del materialismo storico in termini di filosofia della prassi, cioè di un'autonoma e integrale

concezione della storia (una filosofia che è politica in quanto è integralmente storia) che non prende a prestito né dal materialismo filosofico né dall'idealismo elementi per "completarsi"; insomma, Gramsci rifiuta il cosiddetto "marxismo in combinazione"[1]. Il "ritorno a Marx" si inserisce appunto in questa ricerca di totale autonomia determinata da ragioni non astrattamente teoriche, ma altamente politiche.

A Gramsci appare sempre più evidente che la necessità della filosofia - in particolare di quella elaborata da Marx nelle *Tesi su Feuerbach* – discenda dal fatto che si tratta di rifondare su basi nuove la soggettività rivoluzionaria, il nuovo soggetto storico. In effetti quello che aveva preso forma con la Rivoluzione d'Ottobre e la Terza Internazionale non ha dimostrato alcuna espansività, anzi si è ripiegato in una dimensione "economico-corporativa", "statale-nazionale" non in grado di affrontare la lotta per l'egemonia che si combatte sul terreno della rivoluzione passiva. Insomma, il tema della filosofia è legato strettamente alla costituzione della soggettività storica: senza coscienza filosofica si rimane subalterni e non si lotta per l'egemonia, si rimane bloccati al livello del bisogno, della forza (l'economico-vitale di Croce).

Su questo punto decisivo, cioè che il marxismo è filosofia e che in tale connessione è racchiuso il suo valore epocale, Gramsci si oppone non solo a Croce, ma a tutti coloro che nell'equazione di marxismo e forza coglievano il tratto distintivo (subalterno) della sua presenza nella storia: penso qui all'opera particolarmente significativa di Max Weber e dei suoi numerosi seguaci. Rivendicando il carattere filosofico del marxismo, Gramsci mira, da un lato, a dare forma a una concezione integrale della storia, a un'unità di materiale e ideale, non più scissi e opposti o connessi da una logica causalistica o meccanicistica, secondo una prospettiva già indicata da Labriola; e, dall'altro lato, elabora una diversa teoria del soggetto, *in fieri* e orientato da una sorta di finalismo interno, cioè l'unificazione non conflittuale del genere umano, ma senza che questo si configuri come un già dato, un presupposto. Come si legge nei *Quaderni*:

«La filosofia della praxis invece non tende a risolvere pacificamente le contraddizioni esistenti nella storia e nella società, anzi è la stessa teoria di tali contraddizioni; non è lo strumento di governo di gruppi dominanti per avere il consenso ed esercitare l'egemonia su classi subalterne; è l'espressione di queste classi subalterne che vogliono educare se stesse all'arte di governo e che hanno interesse a conoscere tutte le verità [...]. La critica delle ideologie, nella filosofia della

[1] *QC* 11, § 27, pp. 1434-435.

praxis, investe il complesso delle superstrutture e afferma la loro caducità rapida in quanto tendono a nascondere la realtà, cioè la lotta e la contraddizione, anche quando sono «formalmente» dialettiche (come il crocismo) cioè spiegano una dialettica speculativa e concettuale e non vedono la dialettica nello stesso divenire storico»[2].

E tuttavia, ancora Gramsci scrive che

«Occorre dimostrare che la concezione «soggettivistica», dopo aver servito a criticare la filosofia della trascendenza da una parte e la metafisica ingenua del senso comune e del materialismo filosofico dall'altro, può trovare il suo inveramento e la sua interpretazione storicistica solo nella concezione delle superstrutture mentre nella sua forma speculativa non è altro che un romanzo filosofico»[3].

La *Fenomenologia dello Spirito* o le categorie crociane dello Spirito sviluppano in forma speculativa ciò che nel linguaggio storicistico della filosofia della prassi è il processo di costituzione dello Stato moderno e dell'esercizio dell'egemonia borghese. Infatti, solo la connessione filosofia/Stato moderno riesce a dar conto di ciò che Gramsci ritiene il tratto proprio della modernità, ma anche il suo limite intrinseco: la doppia tendenza della filosofia a realizzarsi e della vita, della radice vitale e passionale (per usare termini di matrice crociana), a innalzarsi ad attività consapevole, a "filosofizzarsi". Il carattere soggettivo della filosofia moderna, il suo non poter più essere contemplazione, teoria scissa dalla pratica, segnala, per un aspetto, che la realtà razionale, oggetto della filosofia, non è un essere-già-da-sempre costituito (al pari della libertà), ma è un farsi; per un altro, mostra la radice "democratica" dell'epoca moderna.

3. *La radice democratica dell'epoca moderna*

Nelle note dei *Quaderni* si ritrovano molteplici e illuminanti riferimenti al nesso che stringe la teoria dell'egemonia alla natura tendenzialmente aperta e dinamica della classe borghese e al riflettersi di tale carattere sulle forme politiche. «La rivoluzione portata dalla classe borghese nella concezione del diritto e quindi nella funzione dello Stato» scrive Gramsci «consiste specialmente nella volontà di conformismo». Infatti, mentre

[2] *QC* 10.II, § 41.XII, p. 1320.
[3] *QC* 11, § 17, p. 1415.

«Le classi dominanti precedenti erano essenzialmente conservatrici nel senso che non tendevano ad elaborare un passaggio organico dalle altre classi alla loro […]. La classe borghese pone se stessa come un organismo in continuo movimento, capace di assorbire tutta la società, assimilandola al suo livello culturale ed economico; tutta la funzione dello Stato è trasformata [...]»[4].

Più precisamente possiamo affermare che l'equazione democrazia-egemonia, nella misura in cui formalizza il rapporto di scambio e di permeabilità tra dirigenti e diretti, tra gruppi egemoni e gruppi subalterni, individua la peculiarità dello Stato moderno, il suo tratto distintivo rispetto a tutte le forme politiche precedenti. È una forma che include il molteplice, l'altro da sé, e che dunque, per origine e struttura, si presenta come *complessa* ed *espansiva*:

«Ma la tendenza democratica, intrinsecamente, non può solo significare che un operaio manovale diventa qualificato, ma che ogni «cittadino» può diventare «governante» e che la società lo pone, sia pure «astrattamente», nelle condizioni generali di poterlo diventare; la democrazia politica tende a far coincidere governanti e governati [...]»[5].

Al cuore della sua lettura del moderno, esemplificata in alcune figure storico-simboliche – Machiavelli, i giacobini, Hegel –, Gramsci pone il nesso tra il *pensare* e il *sentire*, il connettersi contraddittorio di elementi da sempre distinti e ritenuti inconciliabili: la necessità economica e la libertà politica,l'*oikos* e la *polis*, l'economico-passionale e il razionale. Ed è nel contatto tra queste fin lì incomparabili dimensioni che Gramsci radica il fondamento storico-materialistico del soggettivismo e dell'immanentismo moderni: la teoria non vive più separata dalla sfera materiale della produzione e riproduzione, la contemplazione metafisica delle essenze tramonta con lo stabilirsi del nesso, mediato dalla forma statuale, dell'elemento razionale e di quello etico-passionale. È qui all'opera la "traduzione" gramsciana delle analisi di Marx del *Manifesto* e del *Capitale*.

Questa tendenza alla connessione ha una potenza e una vitalità tali da essere all'origine, secondo Gramsci, delle permanenti conquiste dell'immanentismo del pensiero critico e dello spirito scientifico[6], che

[4] *QC* 8, § 2, p. 937.
[5] *QC* 12, § 2, p. 1547.
[6] Su questa tematica sono decisivi i *Quaderni* 10 e 11. Un efficace contributo alla comprensione di queste note filosofiche è venuto da KANOUSSI 2000. L'autrice vi

costituisce un freno all'implosione catastrofica della civiltà moderna aprendo una via allo sviluppo della democrazia oltre la forma statuale.

Il termine che nei *Quaderni* esprime questo nesso e la sua espansività "democratica" è nazionale-popolare. Qui il nazionale-popolare, che traduce un'espressione utilizzata dai populisti russi è la categoria interpretativa del processo tipico di formazione dello Stato moderno e delle sue diverse varianti. Esso incarna il principio propulsore della modernità, cioè la connessione "democratica" dell'economico-passionale e del razionale, di vita e ragione. La concezione gramsciana della democrazia non fa perno sugli aspetti rappresentativi, né su quelli tecnico-procedurali, ma mette in risalto il suo nucleo storico-realistico espresso dalla relazione di scambio e di permeabilità tra dirigenti e diretti, tra governanti e governati (l'egemonia). Lo Stato moderno è la forma attraverso la quale si è affermato questo principio.

Si comprende allora come il suo atto di nascita non sia racchiuso, per Gramsci, nella forma della sovranità, intendendo per essa l'Idea trascendente dell'unità politica, ordinativa del caos della contingenza, bensì nella territorializzazione del comando politico, ossia nel radicarsi della ragione politica nella fitta trama di passioni, di interessi, di fedi religiose e tradizioni comunitarie sedimentate in un territorio determinato. Lo Stato borghese è animato da un'espansività democratico-egemonica che trasforma in profondità il *territoriale* in *nazionale*, ovvero che mette sempre più estesamente in contatto ceti colti e ceti popolari. In un blocco di note dedicate a individuare nella storia romana alcune delle cause che spiegano i caratteri fragili e precari del processo di formazione della nazione italiana, Gramsci scrive:

> «D'altronde anche ammesso che con le prime guerre puniche qualcosa muti nei rapporti tra Roma e l'Italia, che si abbia una maggiore unità anche territoriale, ciò non toglie che questo periodo sia molto breve ed abbia scarsa rilevanza letteraria […]. Non si può parlare di nazionale senza il territoriale: in nessuno di questi periodi l'elemento territoriale ha importanza che non sia meramente giuridico militare, cioè «statale» in senso governativo, senza contenuto etico-passionale»[7].

---

sviluppa una suggestiva lettura della categoria di rivoluzione passiva, facendone il perno intorno al quale ruotano sia il principio della traducibilità dei linguaggi filosofici e scientifici, sia i come i "canoni" di interpretazione della storia.

[7] *QC* 17, § 32, pp. 1935-936.

Va precisato che nel lessico gramsciano il termine *territorio* non ha, in prima istanza, il significato di appropriazione e definizione confinaria; non rinvia cioè a una funzione di ordinamento spaziale da parte del potere, così come accade in altre elaborazioni teoriche, specie nell'opera di Carl Schmitt. Né tanto meno, come in Schmitt, evoca un'originaria co-appartenenza del politico-statuale e dell'"elemento terra"[8]. Esso piuttosto identifica l'immissione nella forma del politico-sovranità di ciò che costituisce, in linea di principio, la sua alterità: l'economico-passionale. La territorializzazione del potere mette in contatto, secondo la visione gramsciana, l'economico e il politico, stabilisce una connessione immanente tra le forme della razionalità politica e la vita nelle sue multiformi manifestazioni. Solo in seconda battuta, essa passa a indicare una delimitazione e l'esercizio entro confini definiti della sovranità statuale.

La dinamica di sviluppo dell'epoca moderna e del soggetto storico di essa, lo Stato, viene ad essere compresa e definita dalla *nazionalizzazione del territoriale*, ovvero dal travagliato processo di formazione dell'egemonia borghese la cui decifrazione occupa gran parte delle note carcerarie. Gramsci spinge l'analisi all'indietro, ai primi accenni della civiltà comunale italiana, inoltrandosi sino al passaggio dalla Repubblica romana all'Impero; si sofferma sui fasti rivoluzionari della nazione per poi interrogarsi sui sintomi della sua crisi. Secondo la sua lettura, gli elementi fondamentali di questo processo sono, da una parte, la rivoluzione intellettuale che pone le basi di un pensiero immanentistico e soggettivistico che spezza il monopolio della cultura da parte della Chiesa cattolica e che soprattutto si libera dal cosmopolitismo di marca cattolica e umanistico-imperiale; e, dall'altra, un diverso rapporto tra città e campagna che rinvia alla formazione di un blocco storico urbano-rurale, egemonizzato dai gruppi sociali cittadini, che immette nel flusso della storia e della politica il mondo dei contadini. Tanto che, in una lettera del 19 ottobre 1931 a Tatiana Schucht, egli giunge ad affermare che in epoca moderna i contadini «sono […] la nazione»[9]. Un

[8] La teorizzazione più suggestiva, anche se assai discutibile per le sue implicazioni storico-politiche, della territorialità quale spazio politico specifico della forma statuale europeo-continentale è quella di *Der Nomos der Erde* (SCHMITT 1991). Già nello scritto precedente (*Land und Meer*), Schmitt aveva cercato di ricondurre concetti e soggetti della politica ad un nucleo primigenio costituito dalla differente destinazione degli elementi terra, acqua, aria: cfr. SCHMITT 2002.

[9] «Ciò che si vede di solito sono gli intellettuali e ciò che non si vede sono specialmente i contadini che pure, come la maggioranza della popolazione sono essi proprio la "nazione", anche se contano poco nella direzione dello Stato e se sono

mondo contadino che, peraltro, è attraversato dalle correnti della riforma religiosa ed è stato reso sensibile alle istanze della libertà.

4. *Machiavelli, i giacobini ed Hegel*

Nei *Quaderni* Gramsci fa di Machiavelli «l'esponente più espressivo» di un «Umanesimo etico-politico» volto a gettare le basi dello Stato nazionale, di una comunità politica dai caratteri nazionali e popolarie per questo in lotta con il cosmopolitismo della Chiesa e il «mercenarismo» dei ceti cittadini:

> «Machiavelli è uomo tutto della sua epoca e la sua scienza politica rappresenta la filosofia del tempo che tende all'organizzazione delle monarchie nazionali assolute, la forma politica che permette e facilita un ulteriore sviluppo delle forze produttive borghesi […]: se le classi urbane vogliono porre fine al disordine interno e all'anarchia esterna devono appoggiarsi sui contadini come massa, costituendo una forza armata sicura e fedele di tipo assolutamente diverso dalle compagnie di ventura»[10].

L'idea politica del Machiavelli gramsciano è tutta racchiusa in questo carattere di espansività del comando politico, di superamento dei limiti economico-corporativi dei gruppi urbani e del loro collegarsi egemonico e non oppressivo alle campagne (tanto che Gramsci parla addirittura dell'esistenza *in nuce*, in Machiavelli, della «separazione dei poteri» e del «parlamentarismo»[11]), nella ricerca delle condizioni materiali e ideali che possono spingere verso – e facilitare – la formazione di un nuovo blocco storico tra la città e la campagna. È il primo esempio paradigmatico del processo posto da Gramsci a fondamento dello Stato moderno: la territorialità che progressivamente si nazionalizza.

Da questo punto di vista, l'espansività dell'egemonia borghese, come è ampiamente noto, trova il culmine nel giacobinismo e nella filosofia hegeliana, considerati da Gramsci l'espressione più alta, entro i confini della forma statuale, della tendenza universalistica della democrazia moderna. Tuttavia, essi segnalano anche l'emergere di contraddizioni e fragilità nelle

---

trascurati dagli intellettuali (a parte l'interesse che desta qualche tratto pittoresco)» (*LGS*, p. 840).

[10] *QC* 13, § 13, pp. 1572-573.

[11] *Ivi*, p. 1572.

fondamenta della democrazia dei moderni poiché territorialità ed universalismo, territorialità e democrazia, iniziano a non coincidere più. È noto che intorno al tema del giacobinismo la riflessione pre-carceraria e carceraria di Gramsci ha subito una evoluzione assai sensibile sino a configurare un vero e proprio capovolgimento di giudizio: da una iniziale valutazione negativa, il giacobinismo è divenuto nelle più tarde note gramsciane il paradigma della compiuta e risolta saldatura organica tra intellettuali e popolo, il modello della democrazia nazionale popolare borghese. E questo cambiamento di giudizio – influenzato dall'originale rimeditazione del paradigma leniniano della rivoluzione centrato sul rapporto operai-contadini più che dall'accostamento, proposto dallo storico della Rivoluzione francese Albert Mathiez, tra bolscevichi e giacobini – scaturisce dalla originale e complessa lettura che Gramsci fa del processo di formazione e sviluppo dello Stato moderno, che si va precisando ed approfondendo negli anni del carcere, anche con la revisione di convincimenti precedenti. Scrive infatti nei *Quaderni*:

> «non solo essi [i giacobini] organizzarono un governo borghese, cioè fecero della borghesia la classe dominante, ma fecero di più, crearono lo Stato borghese, fecero della borghesia la classe nazionale dirigente, egemone, cioè dettero allo Stato nuovo una base permanente, crearono la compatta nazione moderna francese»[12].

E altrove:

> «Lo sviluppo del giacobinismo (di contenuto) e della formula della rivoluzione permanente attuata nella fase attiva della Rivoluzione francese ha trovato il suo «perfezionamento» giuridico-costituzionale nel regime parlamentare, che realizza, nel periodo più ricco di energie «private» nella società, l'egemonia permanente della classe urbana su tutta la popolazione, nella forma hegeliana del governo col consenso permanentemente organizzato […]: la base economica, per lo sviluppo industriale e commerciale, viene continuamente allargata e approfondita, dalle classi inferiori si innalzano fino alle classi dirigenti gli elementi sociali più ricchi di energie e di spirito di intrapresa, la società intera è in continuo processo di formazione e di dissoluzione seguita da formazioni più complesse e ricche di possibilità»[13].

Questo stesso processo di creazione di un'unità nazionale popolare, incarnato sul piano politico dai giacobini, trova la sua espressione teorica nella filosofia di Hegel. Lo Stato etico hegeliano, con il ruolo di mediazione

[12] *QC* 19, § 24, p. 2029.
[13] *QC* 13, § 37, pp. 1636-637.

assegnato agli intellettuali funzionari, dovrebbe costituire il modello di realizzazione del principio filosofico moderno, intrinsecamente democratico perché tendente a estendere a *tutti* gli uomini la forma della razionalità borghese: «La concezione di Hegel è propria di un periodo in cui lo sviluppo della borghesia poteva apparire illimitato, quindi l'eticità o l'universalità di essa poteva essere affermata: tutto il genere umano sarà borghese»[14]. L'interpretazione che Gramsci offre di Hegel tende a esaltare il nesso logico-storico espresso dalla dialettica: in Hegel, il dato storico viene a perdere la sua immediatezza empirica, quel carattere contingente che lo separava irrimediabilmente dal concetto, cosicché l'empiria, innalzandosi e immettendosi nel circolo del concetto, ne spezza il puro movimento "ideale", rendendolo storicamente determinato. La filosofia tende a farsi politica. Questa inedita connessione hegeliana di tempo e concetto trova un punto di fusione nella figura dello Stato, la cui costituzione etica è determinata dall'incorporamento delle funzioni intellettuali, dall'incontro di forza e pensiero. «Senza questa "valorizzazione" degli intellettuali fatta da Hegel», scrive Gramsci, «non si comprende nulla (storicamente) dell'idealismo moderno e delle sue radici sociali»[15]. E nel Quaderno 26, verso la fine della stesura delle note carcerarie, chiarirà che la funzione «etica» svolta dagli intellettuali-funzionari è rivolta «all'attività, autonoma, educativa e morale dello Stato laico in contrapposto al cosmopolitismo e all'ingerenza dell'organizzazione religioso-ecclesiastica come residuo medioevale»[16].

Sia nell'idealismo hegeliano che nel giacobinismo Gramsci mira a porre in luce la capacità di attivazione delle masse da parte del principio soggettivo moderno. Esso, con la sua energia e potenza, tende a spezzare l'immobilità naturalistica del "territoriale"(le masse subalterne legate direttamente o indirettamente alla terra e alle forme di vita che da essa promanano) e a immettere quest'ultimo nel circolo della storicità, nella stessa misura in cui spinge il pensiero, coloro che "sanno", a entrare in rapporto con la *multitudo*, per ricorrere ad un'espressione e ad un tema cari a Spinoza.

[14] *QC* 8, § 179, pp. 1049-050.
[15] *QC* 8, § 187, p. 1054.
[16] *QC* 26, § 6, p. 2302.

5. *Crisi organica e americanismo*

Ma la forma entro cui questo processo si è sviluppato non riesce più ad assicurarne l'espansività, anzi– e ciò costituisce argomento di larga parte dei *Quaderni*– ormai si è avvitata in una crisi di carattere "organico" che ha preso inizio dalla "epoca dell'imperialismo" e dalla guerra mondiale:

«Nel periodo del dopoguerra, l'apparato egemonico si screpola e l'esercizio dell'egemonia diviene permanentemente difficile e aleatorio. Il fenomeno viene presentato e trattato con vari nomi e in aspetti secondari e derivati. I più triviali sono: "crisi del principio d'autorità" e "dissoluzione del regime parlamentare"»[17].

L'itinerario storico-morfologico percorso da Gramsci, nel dar conto, nei *Quaderni*, di questa doppia dimensione della sua ricerca,può essere racchiuso emblematicamente nel passaggio dalla *territorialità* all'*industrialismo*. Vale a dire dall'analisi storica e critica della nascita e dello sviluppo dello Stato moderno – che ha nella dimensione territoriale il suo elemento costitutivo e distintivo –alla individuazione di una nuova costellazione politica, che ha nella dimensione industriale, propria dell'americanismo, il suo terreno di coltura. L'americanismo si presenta agli occhi di Gramsci come la figura storica che, modificando il rapporto tra economia e politica e con esso l'equilibrio tra economico-passionale e razionalità, fa saltare l'identità di politico e statuale in una direzione progressiva, cioè democratica e non autoritaria e dittatoriale come sta accadendo nell'Europa dei fascismi e dello stalinismo. Esso apre alla possibilità di una diversa organizzazione del politico[18]. Secondo Gramsci

«L'americanismo, nella sua forma più compiuta, domanda una condizione preliminare [...]: questa condizione si può chiamare «una composizione demografica razionale» e consiste in ciò che non esistano classi numerose senza una funzione essenziale nel mondo produttivo, cioè classi assolutamente parassitarie. La «tradizione», la «civiltà» europea è invece proprio caratterizzata dall'esistenza di classi simili, create dalla «ricchezza» e «complessità» della storia passata [...]. Si può anzi dire che quanto più vetusta è la storia di un paese, e tanto più numerose e gravose sono queste sedimentazioni di masse fannullone e inutili [...]»[19].

---

[17] *QC* 13, § 37, p. 1638.
[18] Sulla differente organizzazione americana dei rapporti tra scienza, impresa capitalistica, Stato e società civile è da vedere l'illuminante studio di ZUNZ 2002.
[19] *QC* 22, § 2, p. 2141.

La razionalizzazione di marca americana, che sviluppa l'esercizio dell'egemonia a partire dalla "fabbrica", mette in discussione quel nesso di territoriale e nazionale, sulla cui base si era costituita l'espansività egemonica della statualità europea e stabilisce un nuovo terreno di lotta per l'egemonia, sia internamente agli Stati che nell'arena mondiale. Gramsci sottolinea positivamente la base nuova da cui può svilupparsi l'egemonia che elimina elementi arcaici, parassitari, legati alla rendita fondiaria, alla terra-territorio[20], e semplifica l'intero sistema delle sovrastrutture. Anche dal punto di vista delle relazioni internazionali, l'americanismo segna la fine dello sviluppo militare e coloniale del capitalismo. Come dice altrove, «l'espansione moderna è di ordine finanziario-capitalistico», ovvero non l'occupazione militare di territori e il loro sfruttamento assicurano la supremazia mondiale, ma la potenza produttiva e la forza del mercato. Egli non crede però, come poteva sembrare nel suo consiliarismo di un tempo, che la risposta alla crisi si trovi nel circolo stretto produzione-politica. È piuttosto all'identità di filosofia e politica che il Gramsci dei *Quaderni* la consegna[21], e questo significa elaborazione di una visione generale egemonica, intervento della mediazione intellettuale e costruzione di nuove forme politiche. L'assenza nell'americanismo di una «fioritura superstrutturale», la mancanza di intellettualità organiche, diremmo di un «nazionale-popolare» adeguato alla nuova figura produttiva, segnala che l'America non ha raggiunto una nuova fase «statale»[22], una capacità di mediazione politica corrispondente

[20] *QC* 22, § 14, pp. 2176-177.

[21] *QC* 10.I, § 11, p. 1233: «Occorre rifare per la concezione filosofica del Croce la stessa riduzione che i primi teorici della filosofia della praxis hanno fatto per la concezione hegeliana. È questo il solo modo storicamente fecondo di determinare una ripresa adeguata della filosofia della praxis, di sollevare questa concezione […] all'altezza che deve raggiungere per la soluzione dei compiti più complessi che lo svolgimento della lotta propone, cioè alla creazione di una nuova cultura integrale […] che riprendendo le parole del Carducci sintetizzi Massimiliano Robespierre ed Emanuele Kant, la politica e la filosofia in una unità dialettica intrinseca ad un gruppo sociale non solo francese o tedesco, ma europeo e mondiale».

[22] *QC* 6, § 10, p. 692: «È interessante notare che in questa concezione [di Spirito, NdA] è contenuto l'"americanismo", poiché l'America non ha ancora superato la fase economico-corporativa, attraversata dagli europei nel Medio Evo, cioè non ha ancora creato una concezione del mondo e un gruppo di grandi intellettuali che dirigano il popolo nell'ambito della società civile: in questo senso è vero che l'America è sotto l'influsso Europeo, della storia europea.(Questa quistione della forma[-fase] statale degli Stati Uniti è molto complessa, ma il nocciolo della quistione mi pare proprio questo)» (novembre-dicembre 1930).

all'espansione globale del mercato. Un compito storico che Gramsci ritiene tocchi ancora all'Europa elaborare.

L'americanismo insomma non è in grado di chiudere positivamente la forbice, la contraddizione che si è aperta tra un'economia, un mercato sempre più integrati internazionalmente, e una politica sempre più ripiegata nella dimensione nazionale. È questa forbice la radice vera della crisi postbellica. In una nota capitale del Quaderno 17, risalente al 1933 e interamente dedicata all'analisi della crisi, Gramsci scrive:

> «Tutto il dopoguerra è crisi, con tentativi di ovviarla, che volta a volta hanno fortuna in questo o quel paese, nient'altro. Per alcuni (e forse non a torto) la guerra stessa è una manifestazione della crisi, anzi la prima manifestazione; appunto la guerra fu la risposta politica ed organizzativa dei responsabili […]. Una delle contraddizioni fondamentali è questa: che mentre la vita economica ha come premessa necessaria l'internazionalismo o meglio il cosmopolitismo, la vita statale si è sempre più sviluppata nel senso del «nazionalismo», del «bastare a se stessi», ecc. Uno dei caratteri più appariscenti della «attuale crisi» è nient'altro che l'esasperazione dell'elemento nazionalistico (statale nazionalistico) nell'economia»[23].

Il nuovo soggetto storico dovrà dare prova della sua vitalità misurandosi con tale contraddizione e cercando di risolverla. Ma alle soglie di questa questione che apre al tema del moderno Principe conviene arrestarsi.

Riferimenti bibliografici

KANOUSSI, DORA, 2000
Una introducción a los Cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci, Plaza y Valdés, México D.F.

SCHMITT, CARL, 1991
Il nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus publicum Europæum, trad. it. di E. Castrucci, Adelphi, Milano.

ID., 2002
Terra e mare. una riflessione sulla storia del mondo, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano.

ZUNZ, OLIVIER, 2002
Perché il secolo americano?, trad. it. di M.G. Cavallo, il Mulino, Bologna.

[23] *QC* 15, § 5, pp. 1755-756.

Sociologie et religion dans la pensée de Gramsci

Marie Lucas (École Normale Supérieure de Paris)

The rejection of sociology is a Leitmotiv of Gramsci's writings. According to him, sociologyis abstract, naturalistic and dogmatic conception of knowledge that arose in the framework of the socialist positivism. However, Gramsci is not against any development within social sciences. Indeed, the philosophy of praxis aims to connect practice and theory in order to establish a successful political action. Given that, religion is an excellent example of the way in which Gramsci describes the political meaning of knowledge. The Catholic Church, in particular, embodies an ideology that is immanent and functional to an organised collectivity. Unlike positivists, Gramsci does not approach religion as the "empire of the irrational" but as the very essence of society. The political thought of the Prison Notebooks is based on an anti-deterministic interpretation of Marx, rather than on an anti-religious reading of Marxism. Religion is not suspicious as such; Gramsci is rather polemical against any theory that is not anchored into social life and that not represent, so to say, a political "translation" of it.

Keywords: Sociology, Religion, Science, Ideology.

La sociologie recouvre pour Gramsci une idée de la politique irréconciliable avec le projet socialiste, et les sentences impitoyables qu'il formule contre cette jeune science viennent grossir le courant antipositiviste alors virulent en Italie[1].

Cette critique des sciences sociales positivistes n'est cependant pas réductible à un contexte de réception manquée de la sociologie en Italie et doit être comprise dans le cadre d'une rivalité que ces sciences dites «bourgeoises» entretiennent avec le marxisme[2]. L'antagonisme entre sociologie positiviste et matérialisme historique systématise l'opposition entre deux façons d'articuler savoir et politique. Selon l'acception sociologique, la science est une médiation nécessaire à l'accomplissement d'un mouvement historique positif, tandis que l'acception marxiste présuppose, elle, la contradiction de classe et l'idée que la science est toujours partie prenante de la lutte, une expression directe du rapport de force. L'hostilité à la sociologie, de marxiste mémoire, n'est donc pas seulement une réaction spontanée et ponctuelle à une dérive inacceptable des sciences sociales italiennes, elle implique aussi un parti pris plus général quant à la définition de la société et de ses dynamismes. Plus profondément, elle engage une alternative entre deux horizons politiques concurrents, entre

[1] BARBANO – SOLA 1985, p. 26.
[2] LENINE 1958, pp. 433-38.

deux façons d'articuler la politique et la science, entre deux conceptions de l'histoire antithétiques[3].

C'est alors qu'il peut être fécond d'interroger le rapport que Gramsci entretient, non plus avec la "*sociologia*" telle qu'il l'a connue, mais avec la quête d'un savoir efficace sur la société. Le dépassement du déterminisme historique, l'analyse de l'influence réciproque de structures et superstructures, la définition de la consistance historique des idéologies et du rôle médiateur du parti politique compris comme un «intellectuel collectif», sont autant de démarches théorico-politiques qui complexifient l'opposition entre sociologie et matérialisme historique.

Gramsci est en effet tributaire de la «conscience sociale de soi» qui est devenue, en ce début de siècle, le véritable sens commun des modernes[4]. Sa réflexion le confronte donc à l'exigence de définir le rôle de la philosophie. La lecture de Max Weber, notamment, toute partielle qu'elle soit, l'amène à disputer à la sociologie, comprise comme un "diagnostic" de l'homme des sociétés capitalistes, une certaine prise en main du destin de l'homme, une option quant à ce qu'il lui serait permis d'espérer. Gramsci semble ainsi rejouer à nouveaux frais la rencontre, mise en scène par Karl Löwith, entre désenchantement wébérien et eschatologie marxiste[5].

Or l'originalité de cette démarche n'apparaît avec évidence que si on la confronte à la question religieuse et au traitement que lui réserve Gramsci. La religion, en effet, ne désigne pas seulement pour lui un aspect parmi d'autres de la vie sociale italienne, au même titre que le folklore. Objets d'une enquête minutieuse et d'analyses pénétrantes, la religion en général et le catholicisme en particulier expriment pour Gramsci la manière qu'ont les individus de se représenter leur environnement social comme un tout unifié et doué de sens. La religion est avant tout le point d'articulation entre expérience particulière, médiation institutionnelle et sens universel. Pour un politique marxiste dont l'ambition est d'opérer une révolution des consciences, cette prise en charge totalisante par le catholicisme de l'être et du devoir-être réclame une étude stratégique et une réponse politique. Pour prétendre à un rôle culturel comparable à celui de l'Église, le politique doit avoir comme elle une ambition religieuse.

Gramsci n'invoque pas cette unité sociale, ou religieuse, comme une abstraction intemporelle mais comme une réalité empirique dont l'histoire

---

[3] On trouve une nette dramatisation de cette alternative dans l'article de HULAK, 2015.

[4] KARSENTI 2013, p. 23.

[5] LÖWITH 2009.

de l'Église offre en Italie un exemple concret. S'il reste attaché à l'exigence crocienne d'une religion de l'immanence, il ne se satisfait plus de l'intériorisation de la religion, réduite à une foi individuelle par le philosophe libéral. L'auteur des *Quaderni del carcere* s'efforce plutôt de forger un concept de religion qui donne efficacité et consistance, qui incarne cette foi, qui se fasse *praxis* plutôt que spéculation. Machiavel devient pour cela une référence privilégiée pour réhabiliter, sans recours à une transcendance, une certaine idée de la religion entendue non pas comme contenu de foi révélée, mais au sens profane de puissance politique[6].

La problématique religieuse permet ainsi de situer la philosophie de la praxis par rapport aux sciences sociales, et de proposer une issue à l'alternative entre objectivisme positiviste et foi progressiste marxiste.

Nous verrons que Gramsci identifie d'emblée le positivisme à une métaphysique dont les sociologues seraient les nouveaux théologiens, faute de réflexivité. Progressivement, il oppose à cette métaphysique dualiste une compréhension "religieuse" de la science, dont rend compte sa théorie des idéologies. L'idée du rapport entre science et politique qu'il défend ainsi permet de dégager la valeur sociologique du concept gramscien de religion et sa fécondité théorique et pratique.

1. *Une critique de la sociologie comme métaphysique*

La «révolte» contre le positivisme aboutit au rejet global d'une science, la sociologie, perçue tantôt comme un instrument au service des classes dirigeantes, tantôt comme une tendance régressive du socialisme. En revenant à Marx, Gramsci veut aborder la société à rebours du scientisme ambiant, identifié à une nouvelle métaphysique, et formule une conception "religieuse" de la politique.

La vivacité de la polémique contre la sociologie renseigne sur sa portée politique, dans un contexte de définition du socialisme et de son rapport à la science. Introduit dans un pays souffrant d'un important retard économique sur ses voisins européens, le positivisme reste en Italie une école «hors-sol»[7]. Quelques décennies avant que le sentiment d'une fracture entre élites et masses et l'exigence d'une nouvelle classe dirigeante ne s'imposent[8], la

[6] FROSINI 2010, p. 40.
[7] BOBBIO 1986, pp. 7-8.
[8] A. GRAMSCI, *Vita politica internazionale* ("L'Ordine Nuovo", 1er mai 1919), in *ON*, pp. 3-10.

sociologie s'est déjà frayé une voie dans les milieux intellectuels italiens mais sans s'articuler à cette demande sociale grandissante. Cette désolidarisation entre demande sociale et science de la société se dégage des supports qui divulguent alors en Italie les résultats des sciences sociales. Le principal d'entre eux est la revue issue de l'environnement intellectuel libéral très proche du monde entrepreneurial[9]: la "Riforma sociale", fondée en 1894 par Francesco Saverio Nitti et Luigi Roux, du Laboratoire d'Economie Politique de l'Université de Turin. La revue offre une source de données et de systématisations scientifiques des recherches opérées dans le champ des nouveaux conflits sociaux et constitue une véritable vitrine des sciences sociales entre XIXe et XXe siècles en Italie. Dès ses premiers numéros, la "Riforma sociale" divulgue les travaux de sociologues de renom tels qu'Émile Durkheim, Gaetano Mosca, Georg Simmel, Roberto Michels, et cultive un dialogue avec les institutions. Ses travaux de sociologie urbaine, notamment, font de la ville le lieu où la politique libérale et réformiste peut se déployer[10]. Animée par une rhétorique progressiste, la science que cette revue élabore se propose d'abord comme une science du gouvernement urbain, influencée par les méthodes du sociologue français conservateur Frédéric Le Play. En lecteur assidu, Gramsci y puise des dispositifs argumentatifs et un répertoire conceptuel propres à la sociologie[11], tout en prenant ses distances vis-à-vis des tendances épistémologiques et idéologiques qu'il prête à la discipline. La "Riforma sociale", répond-il en juillet 1916 à un détracteur mal renseigné de la revue, est une «*autorevolissima rivista*» mais qui n'a rien de subversif, contrairement à ce que l'adjectif «social» a pu faire croire, elle émane au contraire d'«*uomini del campo conservatore*»[12]. Il est donc clair pour Gramsci que cette sociologie et son socialisme ne poursuivent pas les mêmes objectifs.

Cette distinction explique l'ardente mobilisation du jeune journaliste contre les sociologues qui se revendiquent socialistes, tels Achille Loria. Ce collaborateur de la "Riforma sociale", marqué par l'évolutionnisme néo-darwinien[13], bénéficie, lorsque Gramsci arrive à Turin, d'une large audience. Son avènement à la direction du prestigieux Laboratoire d'Economie Politique, à la suite de Luigi Einaudi et de Gaetano Mosca, révèle aux yeux

[9] FILIPPINI 2015, pp. 30-31.
[10] ACCORNERO, 2000, p. 170.
[11] FILIPPINI 2015, pp. 32-33, a souligné l'influence de la "Riforma sociale" sur le lexique gramscien des années de journalisme.
[12] A. GRAMSCI, *Pettegolezzi* ("Avanti!", 18 juillet 1916), in *CT*, pp. 438-39.
[13] ALLOCATI 1990, pp. XV-XVI.

de Gramsci combien le positivisme, de ferment de progrès qu'il était, consacre désormais la faiblesse d'un socialisme évolutionniste et fataliste. Sa sociologie «*pidocchiosa*» illustre la pauvreté d'une conception de la science, acquise à une compréhension «économiste» du devenir historique. Ce scientisme est jugé si prégnant qu'il donnera lieu en mars 1918 à la catégorie de «lorianesimo»[14], synonyme de charlatanerie intellectuelle, qui aura une grande fortune dans les *Cahiers de prison*.

L'extension maladroite des méthodes positivistes aux faits humains et politiques dont Loria offre l'exemple, sert tantôt un libéralisme agressif associé à un Spencer darwiniste, tantôt un socialisme défensif se réclamant d'un Marx darwinisé[15]. La virulence de Gramsci contre un Loria et contre la science immature désignée alors comme "sociologie" tient moins à la volonté d'accabler la première tendance qu'au souci d'arracher ses camarades de lutte à la seconde.

S'il se réclame de Marx, le socialisme réformiste est marqué à ses débuts par un évolutionnisme grossier[16], dont rend compte le programme formulé par Filippo Turati en juillet 1901: le parti socialiste doit, écrit-il, «*agevolare la naturale evoluzione, la quale porta la società a sostituire la proprietà e la gestione collettiva alla proprietà e gestione privata dei mezzi di produzione*»[17]. Les échos darwiniens de cette foi en l'irrésistible socialisation de la propriété est caractéristique de la *Critica sociale*, revue fondée en janvier 1891 par Turati avec l'intention de prendre en charge «*la questione sociale – questa Sfinge* – [*che*] *per la prima volta nella storia ha preso intero possesso del cervello umano*»[18]. Cette référence incantatoire à une «évolution naturelle» fait réagir Gramsci énergiquement dans deux articles de juillet et d'octobre 1918. Le premier, *Utopia*[19], s'attaque aux socialistes «philistins» qui dénient à la subjectivité collective une capacité d'intervention historique. L'histoire est selon Gramsci un développement qu'on ne peut identifier à un processus biologique car c'est un procès «*diverso dall'evoluzione naturale, come l'uomo e le associazioni umane sono diversi dalle molecole e dagli aggregati di molecole*». La liberté, «*che fa scoppiare ogni schema prestabilito*», est son principe immanent.

---

[14] A. GRAMSCI, *I criteri della volgarità* ("Il Grido del popolo", 23 mars 1918), in *CF*, pp. 769-70.
[15] BOBBIO 1986, pp. 9-10.
[16] PISCHEL 1945, p. XIV.
[17] TURATI 1901/1945, p. 131.
[18] CRITICA SOCIALE 1891/1945, p. 1.
[19] A. GRAMSCI, *Utopia* ("Il Grido del popolo", 25 juillet 1918), in *NM*, pp. 204-12.

En congédiant, sous le nom de sociologie, un naturalisme systématique et étroit, Gramsci s'en prend non pas à l'héritage de Comte proprement dit, mais à sa déclinaison italienne qui a fait perdre aux réformistes «*ogni contatto fisico e spirituale con le masse proletarie e con la realtà storica, sono dei rètori verbosi e vacui, incapaci a ogni specie di azione e a dare un qualsiasi giudizio concreto*». Se payant de mots, ils se contentent de conquêtes jugées modestes par Gramsci comme la loi pour le droit de vote des prostituées ou la réforme par Enrico Ferri du régime disciplinaire des lieux de réclusion[20]. Le procès de ce socialisme et de ses cautions prétendument scientifiques est mené avec une exceptionnelle véhémence lors du débat sur la «question méridionale». Les socialistes italiens ont, à son sens, permis l'exclusion du Sud de l'Italie hors du processus d'édification nationale: fort de son autorité sur les classes subalternes, «*il Partito socialista diede il suo crisma a tutta la letteratura "meridionalista" della cricca di scrittori della cosiddetta scuola positiva*»[21]. Or cette complicité socialiste s'est exprimée en termes scientifiques: «*ancora una volta la "scienza" era rivolta a schiacciare i miseri e gli sfruttati, ma questa volta essa si ammantava dei colori socialisti, pretendeva essere la scienza del proletariato*». En appliquant à la société les lois scientifiques positivistes, les socialistes sont complices d'un ordre social oppressif.

Le péché originel de la sociologie et des socialistes qui s'en réclament correspond pour Gramsci à une dérive "métaphysique" de la science, c'est-à-dire à une formulation en termes matérialistes de la quête de transcendance et de l'aspiration finaliste propre à la métaphysique classique. Cette tendance aboutit à une explication réductionniste du réel, à une hypostase des processus cognitifs, que Gramsci diagnostique et combat, comme avant lui William James ou Henri Bergson[22]. La mise en garde contre la tendance "métaphysique" de la science figure déjà dans un texte bien présent à l'esprit de Gramsci, l'*Anti-Dühring* de Engels. Cette référence, qui constituait au début du XXe siècle un socle à la formation des socialistes italiens, est alors une référence privilégiée de Gramsci: «*vorrei*, écrit-il, *consigliare la lettura dell'Antidühring engelsiano: una lettura che i proletari anche se non fanno poco importa, giacché sanno metterne in pratica i dettami*»[23]. Lors de son

[20] A. GRAMSCI, *Lo strumento di lavoro* ("L'Ordine Nuovo", 14 février 1920), in *ON*, p. 414.

[21] *NPM*, p. 55.

[22] META 2010, p. 62. BARBANO et SOLA (1985, p. 35) parlent aussi d'une voie «métaphysique» empruntée par la sociologie italienne dès la fin du XIXe siècle, fermant l'accès de Comte en Italie.

[23] A. GRAMSCI, *Sofismi curialeschi* ("Avanti!", 3 avril 1916), in *CT*, pp. 236-37.

arrestation, Gramsci possède l'édition de 1922 de ce texte de 1878, dirigée par Ettore Ciccotti pour la société éditrice de l' "Avanti!" et intitulée *La scienza sovvertita dal signor Eugenio Dühring*[24], à laquelle il sera fait régulièrement référence dans les *Cahiers de prison*. L'introduction à l'*Anti-Dühring* éclaire l'acception du terme de "métaphysique" tel que l'emploie Gramsci. Engels y présente la démarche du métaphysicien comme une façon de penser (*Denkweise*) pouvant concerner tous les domaines du savoir, y compris les sciences naturelles et sociales. Est métaphysicien quiconque pense par antithèses, sans moyen terme: «*Per il metafisico le cose e le loro rappresentazioni nel pensiero* […] *sono materia d'indagine fissa, rigida, data una volta per tutte. Egli pensa in aperte e immediate antitesi*»[25]. Cet «*indirizzo metafisico*» émane certes du «bon sens», concède Engels, mais le marxisme doit dépasser cette application grossière du principe de causalité en introduisant une compréhension dialectique du réel. Engels désigne ainsi ce que Gramsci interprètera comme un élément «*deteriore*» du sens commun, de ceux que les religions ont entretenus et que la philosophie de la praxis a vocation à dépasser.

Cette manière de penser "métaphysique" fait de la sociologie une transposition moderne des métaphysiques théistes et la rend politiquement stérile. La supériorité de la pensée de Marx tient, écrit Gramsci en mai 1918, à une participation consciente de ses analyses au cours de l'histoire qui lui permet, contrairement au positivisme, de se substituer concrètement aux religions[26]. L'esquisse d'une opposition entre un évolutionnisme dualiste et une religiosité marxiste, dès les années de journalisme, prépare une définition de la religion comme organisation active[27]. Les *Cahiers de prison* aboutissent ainsi à une approche irréductible à la critique marxiste traditionnelle de la religion comme fausse conscience, hétéronomie

---

[24] ENGELS 1922 [Fond Gramsci].

[25] *Ivi*, p. 17.

[26] Dans *Il nostro Marx* ("Il Grido del popolo", 4 mai 1918), Gramsci juge que la pensée de Marx peut seule se substituer aux «*fittizie astrazioni religiose e sociologiche*», in *NM*, pp. 3-7: 4.

[27] Les considérations de Gramsci sur le scoutisme illustrent déjà en 1917 cette idée religieuse de l'action organisée. La pédagogie non confessionnelle de Robert Baden-Powell, encourageant la spontanéité et l'auto-responsabilité, est pour lui un modèle dont le scoutisme laïque-patriotique ou bien catholique ne donne en Italie qu'une caricature, voir par exemple, *Mosconi*, "Avanti!", 1er septembre 1917, *CF*, p. 303, *Bilancio*, "Avanti!", 4 septembre 1917, *CF*, p. 309.

aliénante[28]. Abordée en prison comme une forme historique de conscience sociale, la religion acquiert un statut proche de celui que lui confère Durkheim lorsqu'il décide à partir de 1895, «*d'aborder sociologiquement* l'étude de la religion»[29]. L'approche sociologique que Gramsci adopte désormais renseigne sur l'objet concret de sa théorie politique, appliquée à étudier positivement les idéologies. La science politique dont il fixe le programme en février 1929 se distingue par un questionnement sur l'origine sociale des normes. L'auto-conscience sociale que requiert le projet politique de Gramsci se présente toujours davantage comme une enquête sociologique dont la religion, en tant que pensée socialisée – à la différence de la pensée théologique –, est l'objet et le modèle privilégié. L'appréhension sociologique de la religion conduit Gramsci à admettre une conception "religieuse" de la politique, c'est-à-dire centrée sur l'incarnation sociale des idéologies. Cette religiosité engage un rapport au tout social dont il importe de comprendre la valeur scientifique et simultanément la portée politique.

2. *La théorie des idéologies, une conception «religieuse» de la science*

Dans les *Cahiers*, Gramsci n'en reste plus, ou plus seulement, à une condamnation générique de la sociologie comme résidu de l'ère positiviste mais y voit une déviance actuelle, compréhensible dans le sillage de Marx et de la III Internationale. Cette nouvelle détermination de la notion de "sociologie" pose à nouveaux frais le problème du rapport entre savoir et idéologie, entre science et politique. La critique de la sociologie introduit une réflexion sur la science dont la théorie des idéologies est une issue féconde. Or la réflexion sur la religion éclaire le sens politique de cette gnoséologie gramscienne.

Dans un premier temps, il faut rendre compte de la nouvelle fonction théorique associée par Gramsci à la catégorie de «*sociologia*» à partir de mai 1930, alors qu'il entame la traduction d'extraits tirés de l'anthologie marx-engelsienne[30] (Cahier 7 [a]), la rédaction des Cahiers 3 et 4, et poursuit le Cahier 2. La première série des «Appunti di filosofia», en particulier, formule

[28] La confrontation de Gramsci aux thèses de T. G. Masaryk entre 1918 et 1920, à G. Sorel (*ON*, pp. 651-61) puis aux néo-protestants en 1926 (*CPC*, pp. 442-45), notamment, manifeste son intérêt pour la question religieuse.
[29] E. Durkheim dans une lettre de 1917 au directeur de la "Revue néoscolastique", cité par LUKES 1973, p. 237.
[30] *QT*, pp. 741-828.

le projet d'aborder la culture moderne en tenant compte du tournant marxiste. Au § 3, en particulier, commentant la première thèse sur Feuerbach qu'il est en train de traduire, Gramsci distingue «*due aspetti del marxismo*»: le matérialisme vulgaire et l'idéalisme. Ces deux courants idéologiques ont, à son sens, partiellement assimilé le marxisme pour produire une combinaison hybride «*di vecchio e nuovo*». Le matérialisme vulgaire devient à ce titre la première cible de la lutte contre la «*sociologia*», et Nikolaï Ivanovitch Boukharine son principal représentant, à qui Gramsci associe tous les vices théoriques de la sociologie. S'il ne le mentionne qu'en mai 1930, Gramsci connaît l'ancien chef de l'Internationale communiste de longue date. Il a en effet traduit pour l'école interne du parti des extraits de *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste*, paru à Moscou en 1921[31]. Dans cet ouvrage, Boukharine prenait la mesure du défi que représentent pour le marxisme les théories sociologiques contemporaines[32]. Pour cela, il y proposait une opération conceptuelle importante consistant à déplacer le matérialisme historique du champ de l'économie politique et de l'histoire vers celui de la «science générale de la société et des lois de son évolution» avec l'idée de démontrer la scientificité supérieure du marxisme par rapport aux sciences sociales bourgeoises[33]. Gramsci est d'emblée sensible à l'originalité de cette démarche puisque l'opposition entre «sociologie prolétarienne» et «science bourgeoise» fait partie des thèses qu'il traduit et propose à l'école interne du parti en 1925.

Toutefois, au Cahier 4 [b], § 5, Boukharine fait l'objet d'une critique sévère. S'attaquant à «*la "sociologia marxista"*», Gramsci illustre à partir du *Saggio popolare* l'essentiel des erreurs d'interprétation des écrits de Marx et Engels. Au § 14 [= G § 13], entre mai et août, Gramsci critique le sous-titre, *Saggio di sociologia marxista* et commente en particulier le terme de «*sociologia*».

---

[31] *CPC*, p. 56. Ces textes de l'école interne du parti sont publiés dans GRAMSCI 1988.

[32] En introduction, Boukharine concède à ses objecteurs que la notion bourgeoise de sociologie est «très mal définie», désignant «tantôt la science de la culture primitive et de l'origine des formes essentielles de la communauté humaine», «tantôt des considérations extrêmement vagues sur différents phénomènes sociaux "en général"», «tantôt l'assimilation arbitraire de la société en un organisme». Mais la sociologie dont Boukharine compte s'occuper est, affirme-t-il, une notion claire et distincte, il s'agit d'une «science générale de la société et des lois de son évolution», appelée à fournir un «point de vue» aux sciences plus concrètes, in BOUKHARINE 1927, p. 15.

[33] TUCCARI 2001, pp. 148-49.

La sociologie est, écrit-il, «*la filosofia dei non filosofi*»[34], «*un tentativo di classificare e descrivere schematicamente i fatti storici e politici, secondo dei criteri costruiti sul modello delle scienze, di determinate scienze*». En réalité, poursuit-il, «*ogni sociologia presuppone una filosofia, una concezione del mondo*» et n'en est qu'un «*frammento subordinato*». Il manque donc à Boukharine une conscience du problème de l'autonomie théorique de la sociologie, négligence qui l'incline au dogmatisme. Au § 23 intitulé «Il "*Saggio popolare*" e le leggi sociologiche», Gramsci précise cette accusation en incriminant la loi de causalité mobilisée par l'essayiste soviétique. Cette causalité n'est rien qu'un «*duplicato del fatto stesso osservato*», une tautologie érigée en loi grâce à une «*generalizzazione astratta*». La faiblesse de la sociologie est donc essentiellement méthodologique, liée à une imitation indue et irréfléchie des sciences naturelles. Ainsi elle ne produit selon Gramsci aucun savoir. Francesco Tuccari signale, derrière ce procès impitoyable, une prise de position politique contre Boukharine, en disgrâce à partir de 1929. La critique gramscienne coïncide avec la phase descendante de la carrière de l'ex-directeur de la "Pravda"[35], une actualité qui peut contribuer à expliquer la sévérité de Gramsci. Néanmoins, une attention spécifique au thème de la «*sociologia*» inscrit la campagne anti-Boukharine dans l'économie conceptuelle qui s'organise à partir de la pensée de Marx. Derrière l'intellectuel soviétique, Gramsci dénonce un dévoiement de l'héritage de Marx pour ouvrir la voie à sa propre interprétation[36].

A travers les diverses «sociologies» néo-marxistes, Gramsci met en cause l'idée même d'une science neutre. Il en vient ainsi à définir la science comme une «conception stratégique de la réalité comme politique», c'est-à-dire une science qui contient dans son propre dispositif théorique un rapport constitutif à la pratique[37]. La critique de la sociologie nous confronte à l'idéal d'une science pure «qui transforme en "connaissances" (vérités scientifiques)

---

[34] Cette expression fait écho au chapitre de la *Storia della filosofia italiana II* que Giovanni Gentile consacre aux positivistes, décrits, du fait de leur ignorance de l'histoire de la philosophie, comme des non philosophes, voir BARBANO – SOLA 1985, pp. 21-26.

[35] TUCCARI 2001, p. 149.

[36] BUCI-GLUCKSMANN (1975, pp. 239-44) insistait déjà sur l'adresse collective de la critique de Gramsci envers Boukharine. Gramsci vise plus généralement la philosophie du marxisme qui tend à faire de la social-démocratie un mouvement politique et a-philosophique. Sa critique vaut autant pour Boukharine et Bogdanov que pour Deborine, également portés à scinder la philosophie de la sociologie.

[37] FROSINI 2010, p. 34.

le produit idéologique des pratiques "empiriques" (l'activité concrète des hommes) existantes»[38]. Gramsci nie la possibilité d'une "coupure épistémologique" entre idéologie et science. Les attaques contre la sociologie dans la première série des «Appunti di filosofia» du Cahier 4 [b] ne sont ainsi compréhensibles qu'adossées à cette critique parallèle d'une certaine idée de la science, qui se poursuit dans la seconde série au Cahier 7 [b].

Contre l'idée d'une rationalité substantielle, indépendante de la conscience et de l'activité humaine, et contre celle d'une rationalité subjective et formelle, Gramsci identifie la rationalité au pouvoir organisateur des théories et des pratiques collectives, s'élaborant à travers l'activité même de théorisation et de critique des processus en acte. En ce sens, la rationalité scientifique ne peut se constituer abstraction faite de son impact sur la conscience collective. C'est pourquoi la réflexion sur la science est indissociable de l'élucidation du rôle et de la valeur des idéologies que Gramsci mène parallèlement. Révoquant le dualisme latent dans l'opposition axiologique entre science et idéologie, il répond notamment à Croce qui, au Congrès d'Oxford, prétendait liquider la question de l'idéologie. Ainsi, dans les «Appunti di filosofia» du Cahier 7 [b], face à la réduction du terme au sens de «pure» apparence inutile, Gramsci propose d'opérer une distinction entre les idéologies «*storicamente organiche, che sono cioè necessarie a una certa struttura*», et les idéologies au sens «*deteriore*» du terme, «*arbitrarie, razionalistiche, "volute"*» (§ 19). En ce sens le concept de rationalité que Gramsci élabore fait contrepoint au rationalisme «*illuministico*», c'est-à-dire pour lui abstrait et anhistorique.

L'intérêt de cette redéfinition de l'idéologie pour élucider le statut théorique du discours de Gramsci sur la société apparaît au Cahier 7 [b], § 19 sur la valeur des formes idéologiques. Gramsci définit comme idéologies «valides» celles qui «*organizzano le masse umane, formano il terreno in cui gli uomini si muovono, acquistano coscienza della loro posizione, lottano ecc.*». Inspiré par des pages du *Capital* et de l'introduction à la *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, qu'il cite de mémoire[39], Gramsci ajoute au Cahier 7 [b], § 21, intitulé «Validità delle ideologie», que «*una persuasione popolare ha spesso la stessa energia di una forza materiale*». Autrement dit, on revient ici à la description fournie peu avant de la «*struttura materiale dell'ideologia*»[40], dont Gramsci ne perd plus de vue le rôle politique décisif. La hiérarchie et la

[38] ALTHUSSER 2005, p. 168.
[39] GABOARDI 2017, p. 82.
[40] Q 3, § 50 [= G § 49] (juin-juillet 1930): *M1*, p. 490; *QC*, p. 333.

scission entre structure et superstructure sont alors annulées au profit du concept de «*blocco storico*» qui articule forces matérielles et idéologies et assure la continuité du processus du réel et esquisse une sociologie gramscienne au sens d'un discours sur la société, comprise comme une totalité complexe mais unifiée.

Ces réflexions sont éclairées au § 12 par le concept de «*"conformismo" sociale*» appliqué à la psychologie des masses. Critiquant une recension à l'ouvrage de René Fülöp-Miller de 1926, *Geist und Gesicht des Bolschewismus*, dont il possède en prison la traduction italienne, Gramsci critique l'affirmation, «*pseudo-scientifica*» et «*legata alla sociologia positivistica*», selon laquelle les masses révolutionnaires révèlent un retour des individus aux instincts primitifs et à une régression de l'«*uomo-individuo*» à un «*uomo-massa*» prémoderne. Tout en admettant la spécificité de «*l'uomo-massa odierno*», Gramsci refuse les connotations péjoratives du terme de conformisme. «*Il conformismo*, à son sens, *è sempre esistito: si tratta oggi di lotta tra "due conformismi" cioè di una lotta di egemonia, di una crisi della società civile*». Le conformisme est soumis à la même neutralisation axiologique que celui d'idéologie, et se voit, non sans une certaine provocation[41], relativisé jusqu'à pouvoir désigner un modèle de théorie de la société immanente à la vie sociale. Gramsci en effet désavoue les progressistes qui, «*per odio razionalistico al vecchio, diffondono utopie e piani cervellotici*» au lieu de s'assurer de l'immanence de leurs idées à la réalité. Le conformisme n'est pas nécessairement inerte. Contribuer à la diffusion d'un conformisme dont les valeurs seraient celles du monde de la production et du travail est pour Gramsci la tâche qui incombe à la théorie et à la pratique marxistes. Cette équation entre conformisme et vie sociale, en rendant compte de l'équivalence, pour Gramsci, entre théorie des idéologies et gnoséologie, donne son nom au même moment, à la «philosophie de la praxis» gramscienne[42].

La valeur politique de cette théorie des idéologies, illustrée par les concepts de bloc historique et de conformisme, peut être approfondie grâce au concept de religion qui s'esquisse parallèlement. Ce paradigme religieux émerge de l'étude minutieuse du catholicisme menée notamment à partir

[41] Gramsci écrira plus loin que «*conformismo significa poi niente altro che "socialità", ma piace impiegare la parola "conformismo" appunto per urtare gli imbecilli*»; Q 14, § 58 [= G § 61]: *QC*, p. 1720.

[42] Gramsci évoque d'abord, en septembre-octobre 1930, une «*filosofia dell'atto (praxis), ma non dell'"atto puro", ma proprio dell'atto "impuro", cioè reale nel senso profano della parola*» (Q 4 [b], § 38 [=G § 37]; *M1*, p. 772; *QC*, p. 455] et puis, en novembre-décembre, une «*filosofia della praxis*» (Q 5, § 127: *QC*, p. 657).

d'octobre 1930 à la fin du Cahier 3 et toute au long du Cahier 5. Cette enquête est essentielle pour répondre au problème de l'efficacité de la science et des idéologies, et de la définition d'une unité théorico-pratique. Gramsci part de la forme que l'histoire de l'Église a imprimée à la culture et la politique italiennes. La religion passée et présente lui donne une prise sur le sens commun italien que la sociologie rendait inintelligible aux positivistes. Se voulant à la fois élève et éducateur de ce sens commun, le philosophe sarde appréhende la religion comme le «*campo da svuotare del suo elemento di massa*»[43]. La culture, pour être réformée intégralement, doit être à la fois réceptive à l'expérience organisationnelle du catholicisme, et libérée des éléments régressifs, des pratiques fossilisées, que cette religion, selon Gramsci, y a installés.

Complétant les notes contre Boukharine, une série de paragraphes du Cahier 4 [b] explicite l'impact de la religion sur le sens commun. Au § 41, Gramsci estime que le christianisme a perpétué un esprit de résignation traduit par sa métaphysique. La conviction d'une «*oggettività del reale in quanto questa oggettività è stata creata da Dio*»[44] consacre un certain désengagement politique en déterminant la manière qu'a la société de se concevoir elle-même. Le réalisme «métaphysique» propre au sens commun aurait donc une origine religieuse. La croyance en l'objectivité de la *causa prima* que Gramsci prête aux catholiques décourage l'initiative en faisant procéder la réalité d'un principe indépendant de l'homme. Le christianisme a su, certes, unifier et mouvoir des masses en mobilisant la «*granitica compattezza delle credenze popolari*», mais sa définition de «*l'uomo in generale*» comme semblable à Dieu, et de Dieu comme «*autocoscienza*» de l'humanité, a subordonné les individus à un principe sur lequel ils n'ont aucune prise[45].

La validité du concept de religion pour caractériser la sociologie gramscienne s'exprime dans une intuition aux fortes résonances durkheimiennes à propos de la transcendance, révélant que la religion n'est pas pour lui nécessairement un principe d'hétéronomie aliénant. Non seulement Gramsci se demande, entre décembre 1930 et mars 1931, «*se può chiamarsi "religione" una fede che non abbia per oggetto un dio personale, ma solo delle forze impersonali e indeterminate*»[46] mais il constate en décembre suivant dans une lettre à Giulia que «*la chiesa stessa implicitamente intenda che dio non è altro che*

[43] Q 3, § 50 [= G § 49]: *M1*, p. 491; *QC*, p. 333.
[44] Q 4 [b], § 41 [= G § 40]: *M1*, p. 722; *QC*, p. 467.
[45] Q 4 [b], § 47 [= G § 45]: *M1*, p. 728; *QC*, p. 471.
[46] Q 6, § 41, *QC*, p. 716.

una metafora per indicare l'insieme degli uomini organizzati per il mutuo aiuto»[47]. Loin de dénoncer cette réduction de la divinité aux rapports sociaux, Gramsci semble y trouver inspiration pour méditer son idée d'immanence. En effet, écrit-il aussi à son épouse, la religion catholique est pragmatique. Loin de s'en remettre à la foi de ses fidèles, consciente de l'évanescence des élans spirituels, l'Eglise «*spinge i fedeli a creare istituzioni umane che con mezzi umani vengano in soccorso degli afflitti e impediscano loro di dubitare e di scuotersi nella loro fede*». Cette convergence entre une pensée de la société qui admet une forme de transcendance, pourvu qu'elle soit impersonnelle, et une caractérisation de la transcendance catholique comme métaphore du lien entre les hommes organisés révèle combien la pensée du religieux structure la sociologie gramscienne. L'Eglise se définit en effet d'après les lettres pauliniennes (1 Cor. 12, 12; Eph. 4, 11-13) comme corps incarné et visible du Christ et conforte cette phénoménologie immanentiste que propose Gramsci de la religion catholique. La fête du Christ-roi instaurée par Pie XI en décembre 1925 pour clore chaque année le calendrier liturgique est censée rappeler ce principe ecclésiologique et a pu en partie inspirer ces remarques, rédigées toutes deux en fin d'année.

L'acception métaphorique de la transcendance catholique fait écho à la compréhension, formulée au long du Cahier 4 [b], de l'immanence marxiste comme métaphore. La portée métaphorique, pour Gramsci, des termes de transcendance et d'immanence fait écho à l'idée de Durkheim selon laquelle il ne faut voir «dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement»[48]. Cette réduction de l'opposition entre autonomie du rationalisme laïque et hétéronomie religieuse introduit un discours sur la laïcité envisagée certes comme dépassement des religions existantes, mais en des termes dont la phrase de Prezzolini, laissée sans commentaires au Cahier 6, § 31, rappelle l'ambivalence: «*L'irreligiosità moderna è una nuova freschezza di spirito, un atto morale, una liberazione. L'irreligiosità è una difficoltà, un carico, un obbligo, un dovere maggiore*»[49]. Gramsci pense l'émancipation à l'égard des vieilles religions mais, loin du progressisme binaire des libéraux, il pense aussi leur substitution par un nouveau système social impliquant également une forme de contrainte. En ce sens, Gramsci semble penser comme Prezzolini que «*noi, irreligiosi, possiamo e dobbiamo essere da tanto quanto gli uomini passati, religiosi. Anzi di più; o meglio: diversamente*». Le meilleur exemple

[47] *LC*, p. 505.
[48] Cité par BESSE 1913, p. 236.
[49] Q 6, § 31: *QC*, p. 708.

historique de cet effort de substitution est à son sens l'institution jacobine du culte de l'Etre suprême, «*tentativo di creare identità tra Stato e società civile, di unificare dittatorialmente gli elementi costitutivi dello Stato in senso organico e più largo*»[50]. La religiosité du projet politique de Gramsci est illustrée par cette idée d'unification sociale, de totalité, «*disperata ricerca di stringere in pugno tutta la vita popolare e nazionale*». La sociologie ainsi comprise donne accès à «*la prima radice dello Stato moderno laico, indipendente dalla Chiesa, che cerca e trova in se stesso, nella sua vita complessa, tutti gli elementi della sua personalità storica*». La «philosophie de la praxis» compte ainsi prendre en charge cette substitution de la religion comme politique papale par une religion comme politique de l'Etat. La science de la société, rendue essentiellement politique par l'idée de totalité qui l'informe, trouve ainsi dans la religion un modèle théorico-pratique adéquat.

3. *De Weber à Marx, la rationalisation sociale comme problème religieux*

Cette exemplarité des religions offerte en réponse aux lacunes de la sociologie peut sembler paradoxale face à l'engagement des *Cahiers* en faveur d'une rationalisation des sociétés modernes. La reconnaissance de la religion comme une forme socio-politique intégrale, rationnelle, invite à interroger la pensée gramscienne de la rationalisation moderne. La période allant de novembre 1931 à l'été 1932 est pour cela fondamentale. Gramsci s'y confronte à deux manières d'envisager la place de la religion dans le monde moderne, à partir de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber et de la traduction française par Jacques Molitor, pour les éditions Costes, des *Œuvres philosophiques* et *Œuvres politiques* de Marx qu'il reçoit en juin 1931[51].

La relecture de Marx, en particulier, se révèle décisive et guide le dépassement des questions laissées irrésolues et des contradictions nées de la conciliation entre lecture wébérienne du fait religieux et perspective marxiste sur la société. Gramsci reprend à son compte la critique marxiste

[50] Q 6, § 87: *QC*, p. 763. Ce paragraphe opère donc un retournement par rapport au Cahier 1, § 43, qui présentait la réforme religieuse des jacobins comme une régression par rapport à leur politique agraire (*M1*, p. 47; *QC*, p. 40). Cette évolution traduit l'approfondissement décisif des concepts d'intellectuels et d'État dans les Cahiers 5 et 6. A ce sujet, voir FROSINI 2010, pp. 285-286.
[51] GIASI 2011, p. 61.

de la religion mais en déplaçant sa cible pour dénoncer un certain rapport à l'action qui ne relève plus d'une critique de la religion proprement dite.

Cette appropriation des thèses de Marx influe simultanément sur la lecture que donne Gramsci de Weber et de Croce et sur son interprétation de la situation soviétique. Ainsi, après avoir fait sienne, pour décrire la construction de l'Etat soviétique, la thèse de Weber admettant la corrélation entre doctrine déterministe et esprit d'initiative[52], Gramsci marque ses distances entre juin et août 1932, dans ses notes du Cahier 11, 1° [= G § 12], avec la démarche du sociologue allemand[53]. Il reprend au texte A l'idée que, en URSS, la transition «*da una concezione meccanicistica e puramente esteriore a una concezione attivistica*» a eu lieu: de même que, selon Weber, la foi calviniste en la prédestination n'a pas fait obstacle à l'esprit du capitalisme américain, l'interventionnisme étatique illustré par les plans quinquennaux n'a pas été entravé par le déterminisme du régime soviétique. Mais, ajoute le texte C, cette transition «*si avvicina di più, come si è osservato, a una giusta comprensione dell'unità di teoria e pratica*». Autrement dit, déterminisme et esprit d'initiative ne sont plus pour Gramsci dans un rapport de corrélation mais de substitution. La contradiction entre théorie et pratique n'est plus tolérable, même sous la forme de la dialectique crocienne des «*distinti*», qui admettait la complémentarité dialectique entre les deux expressions, théorique et pratique, de l'avènement d'une conception du monde. Cette évolution est le fruit du vigoureux dialogue que le Cahier 10 noue avec Croce à partir d'avril 1932 et, parallèlement, de la lecture plus «réaliste et inquiète» de la situation russe[54]. Gramsci estime désormais que l'émergence d'une philosophie de la praxis immanente aux initiatives des masses peut venir corriger et ajuster à l'expérience les consciences aveuglées par le fatalisme religieux ou le déterminisme philosophico-scientifique. Cette remarque consacre la prise de conscience de la caducité des théories «irrationnelles», c'est-à-dire privées d'une cohérence interne avec la pratique qu'elles accompagnent mais dont elles ne rendent pas raison[55]. Le théoricien qui se contente d'une sociologie

[52] Par exemple, Q 10, § 29 [= G 10.II, § 28] (juin 1932): *QC*, p. 1267.

[53] Lire à ce sujet FROSINI 2008.

[54] Ivi, p. 153.

[55] En novembre 1931, Gramsci a consacré deux notes de la rubrique *Nozioni enciclopediche* à la définition de la scientificité comme rationalité, c'est-à-dire comme conformité à une fin: «*l'aggettivo "scientifico" è oggi adoperato estensivamente, ma sempre il suo significato può essere ridotto a quello di "conforme al fine", in quanto tale "conformità" sia razionalmente (metodicamente) ricercata dopo un'analisi minutissima di tutti gli elementi (fino alla*

positive ne peut pas saisir la rationalité d'un mouvement historique, il faut qu'il soit engagé philosophiquement, et donc politiquement, dans le processus transformateur pour en dévoiler la cohérence et en critiquer les contradictions.

Cette exigence critique se traduit par un approfondissement du procès adressé par Marx à la religion. Gramsci invite quelques lignes plus loin à observer «*come l'elemento deterministico, fatalistico, meccanicistico sia stato un "aroma" ideologico immediato della filosofia della prassi, una forma di religione e di eccitante (ma al modo degli stupefacenti)*». Une telle condamnation des doctrines déterministes, expressions de la subalternité du sujet politique qui s'y attache, révèle les progrès du projet émancipateur de la philosophie de la praxis et l'inspiration que lui insuffle la pensée de Marx. Un écho thématique et lexical permet en effet de deviner dans cette formule une référence consciente, attestée par les guillemets, à la *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, dans la traduction de Molitor dont Gramsci dispose. Peu avant d'introduire la fameuse métaphore de «l'opium du peuple», Marx y exhorte à une «lutte contre la religion» qui doit coïncider «par ricochet [avec] la lutte contre *ce monde*, dont la religion est l'*arôme* spirituel»[56]. La description par Gramsci du fatalisme comme «*"aroma" ideologico*» et la comparaison avec les «*stupefacenti*» conforte l'idée que c'est à Marx qu'il emprunte ici son répertoire d'images[57]. Mais il ne s'agit pas que d'un emprunt formel. En cessant d'opposer catholicisme et protestantisme en tant que l'un inciterait à la passivité, l'autre à l'initiative, Gramsci élargit et radicalise sa critique des religions existantes. L'incohérence théorico-pratique propre, selon lui, à l'une et l'autre confessions illustre la critique générique de la religion produite par Marx. Les trois paragraphes suivants en précisent cependant la teneur en introduisant tour à tour une déclinaison particulière de la religion telle qu'elle doit être combattue: comme jésuitisme pour le catholicisme, comme calvinisme pour le protestantisme et comme «foi» philosophique

---

capillarità) costitutivi e necessariamente costitutivi (eliminazione degli elementi emotivi compresa nel calcolo)» (Q 6, § 165: *QC*, p. 817).

[56] MARX 1998, p. 8.

[57] Gramsci consacre une rubrique à enquêter les sources littéraires françaises de la métaphore marxiste de «l'opium du peuple». Les trois pistes qu'il identifie chez Balzac, Pascal et Baudelaire sont rassemblées et développées au § 1 du Cahier 16 entre l'été 1932 et l'été 1934 (*QC*, pp. 1837-840).

pour le matérialisme historique[58]. Ces trois exemples de «*religione di subalterni*» révèlent que, en réalité, cette critique ne s'adresse pas à la religion en général mais à des pratiques sociales soutenues par une idéologie déterminée. La foi «*meccanicistica*» que ces idéologies, chrétiennes ou athée, mobilisent varient surtout par leur degré d'irrationalité. En effet, le «*narcotico*» jésuite est plus facilement critiquable que l'éthique calviniste et surtout que «*l'elemento* […] *non razionale, di fede*» inévitablement inhérent au matérialisme vulgaire. Le statut de cette dernière «foi» philosophique fait aussitôt l'objet d'une longue délibération dont la conclusion est nuancée puisque Gramsci continue d'admettre une certaine utilité politique à la disposition fidéiste des masses.

L'hésitation de Gramsci à admettre ou non une irrationalité constitutive du processus de rationalisation inscrit ses réflexions au cœur du débat reconstitué par Karl Löwith entre Marx et Weber. L'alternative qui se dessine à ce stade des *Quaderni* oppose, d'une part, l'ambition d'expliquer et de résoudre l'irrationalité de l'organisation sociale et, d'autre part, la volonté de simplement comprendre[59]. Cette alternative engage une longue et décisive délibération autour des concepts de foi et d'organisation mobilisés tant par les «vieilles» religions que par la politique moderne.

L'option choisie par Gramsci est enfin définie au terme de ce développement, dans une note annexe. Le tournant que représente ce moment des *Cahiers* est souligné par la radicalité de cette *Nota I*. Gramsci en effet y amende son discours précédent en déclarant, «*a proposito della funzione storica svolta dalla concezione fatalistica della filosofia della praxis si potrebbe fare un elogio funebre di essa*». Tout en admettant qu'historiquement cette interprétation fataliste du matérialisme historique a eu son utilité, Gramsci soutient «*la necessità di seppellirla con tutti gli onori del caso*». Autrement dit, la philosophie de la praxis a une fonction d'abord critique. Elle ne doit donc rendre compte que des éléments actifs et rationnels en puissance dans un mouvement historique, contrairement à ce que fait la sociologie wébérienne des religions en admettant une corrélation «illogique» entre théorie et pratique. Quand Gramsci compare la fonction négative des doctrines déterministes à la fonction de «*la teoria della grazia e della predestinazione per gli*

[58] Il est important de souligner que Gramsci, comme Weber, détermine et historicise soigneusement les objets de sa critique et désigne non pas la religion en général mais, pour le catholicisme, «*il cristianesimo gesuitizzato, divenuto un puro narcotico per le masse popolari*», qui s'exprime dans la "Civiltà Cattolica". Pour le protestantisme, il ne se réfère qu'à «*la posizione del calvinismo*» telle qu'en rend compte Weber dans le fascicule cité (Q 11, 1° [= G § 12]: *QC*, p. 1389).

[59] LÖWITH 2009, p. 94.

inizi del mondo moderno», il rapproche deux phénoménologies de la subalternité appliquées à comprendre, et non à expliquer, la mentalité collective. Alors que Weber n'a fait que décrire et admettre une irrationalité constitutive d'un «destin» moderne, Marx a, lui, aspiré à une critique radicale en vue d'un dépassement de toutes les contradictions de la modernité et de leurs «arômes», tant théologiques que philosophiques. Même la philosophie classique allemande, avec sa conception de la liberté comme conscience de la nécessité, contenait, latent «*un inizio di concezione più moderna e feconda di quella contenuta nel "dio lo vuole" e nella teoria della grazia*», que Marx a su expliciter. La théorie que préconise Gramsci doit donc être élaborée par un historien qui sache «*che gli inizi di un mondo nuovo, sempre aspri e pietrosi, sono superiori al declinare di un mondo in agonia*». Ce que Weber conçoit comme une «destinée inéluctable de la rationalisation»[60] n'est donc pour Gramsci qu'une perspective sur la modernité, qu'il appartient à la philosophie de la praxis de soumettre à une traduction politique.

Cette réponse critique à Weber[61], inspirée par une lecture anti-déterministe de Marx, permet de considérer que le protestantisme n'est pas un modèle adéquat pour penser la philosophie de la praxis[62]. En outre, le développement sur le catholicisme qui précède la *Nota I* à la fin du Cahier 11, 1° [= G § 12] suggère que la critique de la religion préconisée par Marx[63] aboutit chez Gramsci à une politique de traduction, plutôt que de répudiation, des religions existantes.

Le cas de l'Eglise catholique lui permet notamment de reformuler le concept de totalité sociale qui ordonne sa démarche et sous-tendait son travail critique autour des concepts de Réforme et de Renaissance. Cette élucidation est fondamentale pour expliciter son idée de rationalité sociale.

En mars 1932, dans un chapitre de la rubrique «Un'introduzione allo studio della filosofia» intitulé «Il problema dei "semplici"», Gramsci introduit une opposition entre religion catholique et philosophies immanentistes, cette fois-ci à l'avantage de la première:

---

[60] LÖWITH 2009, p. 132.

[61] FROSINI 2008, pp. 154-55.

[62] Même si celle-ci présuppose un passé culturel constitué par la Réforme, autant que par la Renaissance, «*la filosofia tedesca e la rivoluzione francese, il calvinismo e la economia classica inglese, il liberalismo laico e lo storicismo*» (Q 16, § 9: *QC*, p. 1860).

[63] MARX 1998, pp. 7-8. Marx y estime que, «pour l'Allemagne, *la critique de la religion* est finie en substance». Gramsci ne peut en dire autant pour l'Italie.

«La forza delle religioni e specialmente del cattolicismo consiste in ciò che esse sentono energicamente la necessità dell'unità di tutta la massa religiosa e lottano per non staccare mai gli strati superiori dagli strati inferiori. La chiesa romana è la più tenace nella lotta per impedire che "ufficialmente" si formino due religioni, quella degli intellettuali e quella dei "semplici"»[64].

Cette préoccupation est, semble-t-il, ce qui a fait défaut aux pensées de l'immanence comme celle de Croce. En effet, poursuit Gramsci, «*la debolezza delle filosofie immanentistiche in generale consiste appunto nel non aver saputo creare una unità ideologica tra il basso e l'alto, tra gli intellettuali e la massa (cfr. motivo "Rinascimento e Riforma")*». Gramsci fustige également autant l'idéalisme que le paternalisme des socialistes engagés dans les universités populaires. Contrairement à l'Eglise catholique convoquée en exemple, «*mancava in essi ogni organicità sia di pensiero filosofico, sia di centralizzazione organizzativa*». Autrement dit, les philosophies de l'immanence ont développé une rationalité abstraite des conditions sociales et de leurs implications politiques là où le catholicisme s'est déployé comme une doctrine organiquement liée à un système social centralisé.

La reprise de ces réflexions au Cahier 11, 1° [=G § 12] met en évidence leur portée toute particulière. Elles sont réécrites pendant l'été 1932 dans le cadre d'un développement au début des *Appunti per una introduzione e un avviamento allo studio della filosofia e della storia della cultura* autour du thème suivant: «*Connessione tra il senso comune, la religione e la filosofia*». Après avoir défini ces trois catégories, Gramsci en arrive à ce qu'il considère être «*il problema fondamentale di ogni concezione del mondo, di ogni filosofia, che sia diventata un movimento culturale, una "religione", una "fede", cioè che abbia prodotto un'attività pratica e una volontà*», soit «*il problema di conservare l'unità ideologica in tutto il blocco sociale che appunto da quella determinata ideologia è cementato e unificato*». Ayant ainsi posé ce problème fondamental de philosophie politique qu'est la capacité d'une idéologie à cimenter un bloc social, Gramsci reprend ses notes du Cahier 8 sur «*la forza delle religioni e specialmente della chiesa cattolica*». Il est intéressant de remarquer qu'à ce point des *Cahiers* deux concepts distincts de religion sont confrontés: le premier, entre guillemets, renvoie au concept crocien de conception du monde laïque avec une norme de conduite conforme, le second, sans guillemets, désigne la réalité historique des confessions religieuses. Gramsci passe donc ici d'une hésitation confuse entre différentes connotations à une distinction nette.

[64] Q 8 [b], § 48 [= G § 213]: *QC*, p. 1070 (texte A).

La riche réécriture de cette évaluation socio-politique du catholicisme appelle prioritairement deux remarques. Premièrement on observe là l'origine religieuse du concept gramscien de société comme totalité unifiée. La version C, du Cahier 11, confirme cette idée par un parallélisme conceptuel entre, d'une part, la «*massa "religiosa"*»[65] indivise, celle dont l'Eglise a toujours cherché à préserver «*l'unione dottrinale*», et, d'autre part, la «*società civile*» qui remplace dans le texte C la «*vita civile*» du texte A. La masse «religieuse» désigne la société encadrée par une Eglise hégémonique, tandis que la société civile renvoie, ici négativement, à la société en tant qu'elle excède les cadres de la religion catholique et provoque une crise traduite par une lutte «tenace» de l'Eglise romaine contre les divisions. Au Cahier 6, § 24, Gramsci définissait positivement la société civile «*nel senso di egemonia politica e culturale di un gruppo sociale sull'intera società, come contenuto etico dello Stato*», en s'opposant déjà au sens catholique du syntagme. L'idée catholique et l'idée hégéliano-gramscienne de société comme systèmes hégémoniques concurrents sont ici à nouveau confrontées, mais leur opposition est relativisée par une perspective historique. Gramsci établit en effet une continuité entre l'hégémonie que l'Eglise a su construire avec succès et celle que les modernes sont appelés à établir. Le rapport entre les deux n'est plus formulé comme une antithèse mais comme une transition historique. Fasciné par la «*struttura mondiale*» de l'Eglise[66], Gramsci conçoit la philosophie de la praxis comme le système capable d'unifier de la même façon les éléments que la modernité a disjoints et, ainsi, de faire société.

Une seconde remarque concerne les deux termes constitutifs de l'«*unione dottrinale*» catholique. Il s'agit de la corrélation problématique, soulignée par l'ajout des guillemets du texte C, entre «*intellettuali*» et «*anime semplici*». Le souci qu'aurait eu l'Eglise de les faire converger renvoie au problème du duo Réforme-Renaissance, cité allusivement par Gramsci dans le texte A entre parenthèses, c'est-à-dire à la question de l'articulation entre mobilisation de masse et élaboration d'une élite. Dans le texte C, Gramsci développe cette allusion à la rubrique «Riforma e Rinascimento». Ces deux moments historiques sont alors mobilisés pour illustrer la faiblesse des philosophies de l'immanence incapables de construire une «*unità ideologica tra il basso e l'alto*». En effet, «*nella storia della civiltà occidentale il fatto si è verificato su scala europea, col fallimento immediato del Rinascimento e in parte anche della Riforma nei confronti della*

[65] L'ajout des guillemets à «*religiosa*» dans le texte C peut suggérer que Gramsci privilégie ici l'usage catégoriel du terme sur sa valeur historico-confessionnelle.

[66] Par exemple lorsqu'il analyse les inventaires du personnel clérical mondial fournis par la "Civiltà Cattolica" au Cahier 6, § 174, en décembre 1931 (*QC*, p. 823).

chiesa romana». Gramsci estime que les aspirations portées par la Renaissance et par la Réforme ont échoué en Occident faute d'une idée religieuse qui soit immédiatement une idée sociale comme l'a été celle de l'Eglise romaine. Actualisant ces catégories historiographiques, Gramsci constate que par son athéisme condescendant, l'idéalisme est resté un courant d'idées désincarné et élitaire, comme la Renaissance. A l'inverse, même si les universités populaires révélèrent – Gramsci tempère finalement sa sévérité à leur égard – «*un entusiasmo sincero e una forte volontà di innalzarsi a una superiore forma di cultura e di concezione del mondo*», elles n'ont abouti à rien, faute d'«*organicità*» et, surtout, «*di saldezza organizzativa e di centralizzazione culturale*», comme la Réforme[67]. Renaissances et réformes passées et présentes ont échoué à «*rimanere a contatto coi "semplici"*» pour y trouver «*la sorgente dei problemi da studiare e risolvere*». L'équation proposée aussitôt entre l'unité des «*semplici*» et des intellectuels d'une part et l'unité de théorie et pratique d'autre part présente la réalisation sociale de la philosophie de la praxis dans les termes mêmes qui décrivaient l'expérience historique de l'Eglise catholique. Aucune philosophie n'est devenue «*storica*» car aucune n'a fait société: il aurait fallu pour cela qu'une conception du monde se purifiât «*dagli elementi intellettualistici di natura individuale*». Cet échec manifeste l'adéquation du concept d'Eglise aux exigences d'une rationalité concrète[68]. L'Eglise, opérateur de socialisation ayant permis la constitution d'un «*blocco culturale e sociale*», grâce à une rationalisation holiste des données sociologiques particulières, reste pour la philosophie de la praxis un paradigme politique indépassé.

Ainsi, la critique qu'adresse Gramsci à la sociologie nous introduit au cœur de sa conception de la philosophie comme théorie ayant la société pour objet, pour cadre et pour horizon. Une telle définition de ce que les *Cahiers* appellent «philosophie de la praxis» est tributaire d'une réflexion sur la religion non pas comme source de sens mais comme organisation concrète, efficace et totalisante des collectivités.

---

[67] Q 11, 1° [= G § 12]: *QC*, p. 1382. Dans le texte A, Gramsci parlait simplement d'un manque de «*centralizzazione organizzativa*».

[68] Une réflexion de décembre 1931 sur le rapport entre totalité et rationalité permet de comprendre que lorsqu'il propose son concept de «bloc historique», Gramsci commence à approfondir l'idée de totalité. Cette préoccupation est traduite par l'usage, rétrospectivement malheureux, de l'adjectif «*totalitario*» pour qualifier positivement le système d'idéologies qui «*riflette razionalmente la contraddizione della struttura e rappresenta l'esistenza delle condizioni oggettive per il rovesciamento della praxis*». L'homogénéité idéologique d'un groupe social signifie «*che il "razionale" è reale attuosamente e attualmente*» (Q 8 [b], § 17 [= G § 182]: *QC*, p. 1051).

Gramsci, en critiquant la «*sociologia*», dénonce davantage le suffixe que le radical. C'est en effet le *logos*, la dimension rhétorique, abstraitement verbale, qui est accentué et non, comme on l'entendrait plus volontiers aujourd'hui, la *societas* comme collection concrète d'individus. Le sociologue soucieux de rassembler des données empiriques et le philosophe suspendu à des spéculations désincarnées cèdent, en l'absence d'une méthode et d'une perspective adéquates, aux mêmes travers. Leur discours n'est qu'un arôme idéologique, comme l'est pour Marx la théologie.

La formulation religieuse du problème de la constitution d'une volonté collective nationale-populaire coïncide à l'inverse avec l'exigence d'une action concertée et mobilisatrice, médiatisée par une étude circonstanciée, documentée et méthodique. La sociologie gramscienne n'est donc pas un *logos* au sens d'un discours «purifié» des exigences de la pratique mais au sens d'une raison inhérente à une *praxis* socialiste, rationalisée, holiste et critique[69].

Bibliographie

ACCORNERO, CRISTINA, 2000
"Scienze sociali e città industriale. Alle origini della sociologia urbana", in MALANDRINO, C., A CURA DI, *Una rivista all'avanguardia: La riforma sociale (1894-1935). Politica, società, istituzioni, economia, statistica*, Olschki, Firenze, pp. 131-70.

ALLOCATI, ANTONIO, 1990
"Introduzione" al *Carteggio Loria-Graziani (1888-1943)*, Le Monnier, Roma, pp. IX-XLVII.

ALTHUSSER, LOUIS, 2005
Pour Marx, Paris, La Découverte.

BARBANO, FILIPPO – SOLA, GIORGIO, 1985
Sociologia e scienze sociali in Italia. 1861 – 1890, Franco Angeli, Milano.

BESSE, JEAN-MARTIAL, 1913
Les religions laïques. Un romantisme religieux. Quatre pontifes laïques, Nouvelle Librairie Nationale, Paris.

BOBBIO, NORBERTO, 1986
Profilo ideologico del Novecento italiano, Einaudi, Torino.

[69] La sociologie est la science qui «cultive avec le socialisme l'affinité la plus forte» en tant qu'elle est dénaturalisante, rationaliste et holiste selon KARSENTI – LEMIEUX 2017, pp. 71-73.

BOUKHARINE, NIKOLAÏ IVANOVITCH, 1927
La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste, Editions Sociales Internationales, Paris.

BUCI-GLUCKSMANN, CHRISTINE, 1975
Gramsci et l'État. Pour une théorie matérialiste de la philosophie, Fayard, Paris.

CRITICA SOCIALE, 1891/1945
"Il programma", in PISCHEL, G., A CURA DI, *Antologia della «Critica sociale» (1891-1926)*, Gentile Editore, Milano, pp. 1-2.

ENGELS, FRIEDRICH, 1992
La scienza sovvertita dal signor Eugenio Dühring, in MARX, K. – ENGELS, F. – LASSALLE, F., *Opere*, a cura di E. Ciccotti, tomo VIII, 2, Società Editrice Avanti!, Milano.

FILIPPINI, MICHELE, 2015
Una politica di massa. Antonio Gramsci e la rivoluzione della società, Carocci, Roma.

FROSINI, FABIO, 2008
"Gramsci lettore di Croce e Weber (Rinascimento, Riforma, Controriforma)", in LASTRAIOLI, C. – CHIAPPARO, M.R., ÉDITÉ PAR, *Réforme et Contre-réforme à l'époque de la naissance et de l'affirmation des totalitarismes (1900-1940)*, Brepols, Turnhout, pp. 131-67.
ID., 2010
La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere *di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma.

GABOARDI, NATALIA, 2017
«Tradurre in linguaggio teorico gli elementi della vita storica». Il linguaggio dell'ideologia nei Quaderni del carcere *di Antonio Gramsci*, tesi di dottorato, Consorzio di Dottorato in Filosofia del Nord-Ovest, a.a. 2016-2017.

GIASI, FRANCESCO, 2011
"Marx nella biblioteca di Gramsci", in DI BELLO, A., A CURA DI, *Marx e Gramsci. Filologia, filosofia e politica allo specchio*, atti del Convegno internazionale organizzato dal Dipartimento di filosofia e politica dell'Università degli studi di Napoli L'Orientale (4-5 dicembre 2008), Liguori, Napoli, pp. 55-65.

HULAK, FLORENCE, 2015
Sociologie et théorie socialiste de l'histoire. La trame saint-simonienne chez Durkheim et Marx, in "Incidence" 11 (*Le sens du socialisme. Histoire et actualité d'un problème sociologique*), pp. 83-106.

KARSENTI, BRUNO, 2013
D'une philosophie à l'autre: les sciences sociales et la politiques de modernes, Gallimard, Paris.

KARSENTI, BRUNO ET LEMIEUX, CYRIL, 2017
Socialisme et sociologie, Editions EHESS, Paris.

LÉNINE, VLADIMIR ILITCH, 1958
Le contenu économique du populisme et la critique qu'en fait dans son livre M. Strouvé, in ID., *Oeuvres*, tome I (1893-1894), Editions Sociales, Paris, pp. 433-38.

LÖWITH, KARL, 2009
Max Weber et Karl Marx, Payot, Paris.

LUKES, STEVEN, 1973
Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study, Allen Lane/Penguin Press, London.

MARX, KARL, 1998
Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel, trad. de J. Molitor, Allia éditions, Paris.

META, CHIARA, 2010
Antonio Gramsci e il pragmatismo: confronti e intersezioni, Le Càriti, Firenze.

PISCHEL, GIULIANO, 1945
"Prefazione" a *Antologia della «Critica sociale» (1891-1926)*, Gentile Editore, Milano, pp. VII-XVI.

TUCCARI, FRANCESCO, 2001
"Gramsci e la sociologia marxista di Nikolaj I. Bucharin", in MASTELLONE, S. – SOLA, G., A CURA DI, *Gramsci: il partito politico nei* Quaderni, Centro editoriale toscano, Firenze, pp. 141-70.

TURATI, FILIPPO, 1901/1945
"Il partito socialista e l'attuale momento politico", IN PISCHEL, G., A CURA DI, *Antologia della «Critica sociale» (1891-1926)*, Gentile Editore, Milano, pp. 131-33.

Senso comum, ideologia e filosofia na constituição de conhecimento, consciência e prática política

Deise Rosalio Silva (Universidade de São Paulo)

The article deals with a set of concepts (common sense, good sense, folklore, ideology, religion and philosophy), which interconnected determine the extent of the a conception of ideology and an absolute historicist and humanistic perspective of the construction of the subject, knowledge and political praxis, in the of Gramsci's optic. We are interested in understanding the complexity and degrees of distinct developments that express the dialectic between these formulations in the delineation of social relations and in the construction of hegemony. The analysis that Gramsci developed on the historical moment in which he lived would not be possible without the elaboration of concepts that determine the understanding of how reality is configured, including from the point of view of human formation and the constitution of knowledge, senses and action practice. Thus, with the gnosiological and philosophical renewal undertaken, Gramsci's contribution is understood in the improvement of a historical materialist interpretation of social reality and, therefore, of the concrete possibility of a change from theoretical and political practice to social transformation.

Keywords: Common Sense; *Good Sense*; *Philosophy*; *Ideology*.

1. *O senso comum, o bom senso e o nexo com a religião e a filosofia*

A expressão "senso comum" aparece 233 vezes ao longo dos *Cadernos do Cárcere*. A utilização considerável do termo expressa a sua importância para o aporte analítico de Gramsci, visando responder a duas questões fundamentais para o desenvolvimento de um plano de ação revolucionário. A primeira, apresentada no Caderno 8, parágrafo 195: «como se formam as vontades coletivas permanentes, e como tais vontades se propõem objetivos imediatos e mediatos concretos, isto é, uma linha de ação coletiva» (*QC*, p. 1057); e a segunda, desenvolvida no Caderno 11, parágrafo 22, sobre «como nasce o movimento histórico com base na estrutura» (*QC*, p. 1422).

As indagações que mobilizavam Gramsci associam-se à vinculação da conceituação das relações de força e a projeção da construção da hegemonia da classe trabalhadora, processo possível apenas quando uma nova concepção de mundo, distinta do senso comum vigente, se tornar majoritária na sociedade. Relaciona-se a postulação política à filosofia no processo de constituição da vontade coletiva, remetendo a uma interpretação, "tradução» de Marx, principalmente das *Teses sobre Feuerbach*.

Dos 29 Cadernos escritos na prisão, 17 deles contêm passagens que abordam de alguma maneira a expressão "senso comum», com variações que refletem a evolução teórica do pensamento do autor.

Ao longo dos Cadernos, encontramos a noção "senso comum» utilizada em dois sentidos. Com uma conotação "positiva", como concepção de

mundo implícita e disseminada em um grupo; e no sentido "negativo", em oposição a uma concepção de mundo coerente e crítica. A acepção negativa do senso comum, forma pela qual a cultura dominante historicamente se edifica, refere-se a uma visão fragmentária, simplista, incoerente do mundo.

Tal como expressa no parágrafo 65 do Caderno 1, o senso comum para Gramsci, não é formado apenas por algumas noções, ideias e ideais, mas constitui uma maneira de encarar o mundo. Associa-se ao folclore por consistir também de manifestações, tradições e costumes populares transmitidos e reproduzidos entre as pessoas, mas nem sempre de modo consciente.

No parágrafo 48 do Caderno 3, Gramsci afirma que o senso comum é a «concepção de mundo (tradicional) deste determinado estrato» (*QC*, p. 328). E continua, «"senso comum", ou seja, a concepção tradicional popular do mundo, aquilo que muito pedestremente se chama de "instinto" e que, ele próprio, é somente uma conquista histórica primitiva e elementar» (*QC*, p. 331). No parágrafo 29 do Caderno 7, encontramos «o vulgar senso comum» (*QC*, p. 877).

No parágrafo 13 do Caderno 11, Gramsci expõe claramente a sua noção de senso comum enquanto concepção de mundo não unitária, constituída de modo fragmentário por inúmeras ideias e opiniões «incoerentes», «embrionárias» e «inconsistentes» sobre a realidade, que se propagam «conforme à posição social e cultural das multidões das quais ele é a filosofia» (*QC*, p. 1396). Justamente por essa perspectiva, ele critica os *Ensaios populares*, de Bukharin que, em sua acepção, erra ao apontar que as massas constituem uma filosofia própria em discordância com a filosofia dos intelectuais de profissão e do clero, uma vez que a concepção de mundo predominante nas massas não é original nem unitária, mas desintegrada, está impregnada pela ideologia das classes dominantes de diferentes momentos históricos, de elementos acríticos e religiosos, assegurando a subordinação das classes subalternas.

Apesar do caráter durável, o senso comum modifica-se no tempo, com a difusão de outras ideologias, e é influenciado pela ciência e a filosofia, dispondo, nas palavras de Gramsci, de um certo "núcleo são», o bom senso, que, embora minoritário, pode e deve ser desenvolvido para a ampliação da consciência das classes subalternas e a modificação das relações sociais que corroboram para a sua subalternidade.

Ao longo dos Cadernos, Gramsci utiliza a expressão «bom senso» 47 vezes, algumas delas como sinônimo de senso comum, mas em outros casos ela aparece com sentido oposto, como veremos[1].

No Caderno 1, parágrafo 65, senso comum e bom senso são usados como sinônimos na passagem em que Gramsci afirma ser o *Giornale di Bordo* uma publicação que pertence à esfera do «bom senso ou senso comum», por apresentar a função de formadora de opinião, combatendo «lugares comuns» (*QC*, p. 75). Novamente encontramos «senso comum» e «bom senso» utilizados como sinônimos, no Caderno 10, parágrafo 48: «[...] Em que consiste exatamente o apreço daquilo que se pode chamar "senso comum" ou "bom senso"» (*QC*, p. 1334).

No Caderno 11, parágrafo 13, verificamos outro trecho em que "senso comum» e "bom senso» apresentam usos equivalentes: «[...] bom senso e de senso comum em modo equívoco, como "filosofia", como determinado modo de pensar, com um certo conteúdo de crenças e de opiniões» (*QC*, p. 1400).

Em outras passagens, o emprego de "bom senso» assemelha-se ao uso corriqueiro de «tomar decisões equilibradas», como é o caso no trecho do Caderno 1, parágrafo 79, quando Gramsci aborda a obra de Italo Chittaro, *La capacità di comando,* que trata da necessidade dos estudos históricos para a preparação dos profissionais oficiais, afirmando que «para comandar não basta um simples bom senso» (*QC*, p. 86).

No excerto do Caderno 4, parágrafo 32, ao criticar os *Ensaios populares*, afirma que, na concepção dos idealistas, «um homem de bom senso» pode responder que contribui para criar o Estado (*QC*, p. 451); no parágrafo 91 do Caderno 5, considera que «na crítica da poesia italiana do século XVI, prevalece a seguinte opinião: que ela é em quatro quintos artificiosa, convencional, carente de sinceridade interior. Agora – observa Rizzi com muito bom senso [...]» (*QC*, p. 624). Além dos já citados, há os trechos do Caderno 7, parágrafo 1: «o bom senso dos professores»[2]; do Caderno 9, parágrafo 55: «o bom senso de Galileu» (*QC*, p. 1129); e o trecho do Caderno 10, parágrafo 33: «como se a objeção resultasse do seu cérebro, ou até mesmo fosse portador de bom senso» (*QC*, p. 1278). Em todas essas passagens, o termo "bom senso» foi utilizado no sentido mais usual da expressão; pode-se dizer que foi usado "bom senso» como o "senso comum» o utiliza.

---

[1] Cfr. COSPITO 2011, pp. 247-65.

[2] Expresso também como texto C no Caderno 10, parágrafo 41 (*QC*, p. 1296).

Já no trecho do Caderno 6, parágrafo 26, ao explicitar a importância que atribui a Pirandello, o uso do «bom senso» (*QC*, p. 705) denota um terceiro sentido, não como sinônimo de senso comum, nem como o sentido mais empregado pelas pessoas, mas como uma concepção um tanto superior ao senso comum.

No Caderno 8, parágrafo 19, Gramsci referencia Manzoni e afirma que o autor, na obra *I Promessi Sposi*, faz distinção entre senso comum e bom senso: «tinha o bom senso, mas estava escondido, por medo do senso comum»[3] (*QC*, p. 949). Essa referência de Gramsci a Manzoni, com destaque na diferenciação que o mesmo fazia entre "senso comum» e "bom senso», mostra quanto diferentes autores da época o ajudavam na construção e legitimação de suas formulações.

No Caderno 11, parágrafo 12, encontra-se outro trecho com a mesma acepção distintiva: «núcleo sadio do senso comum, que poderia precisamente ser chamado de bom senso» (*QC*, p. 1380).

O trecho abaixo, do Caderno 24, parágrafo 4, texto C, expresso inicialmente no Caderno 1, parágrafo 65, apresenta como modificação substancial o acréscimo do "bom senso», empregado com o mesmo sentido:

> «Todo estrato social tem o seu "senso comum" e o seu "bom senso", que são no fundo, a sua concepção de vida e de homem mais difundida. Toda corrente filosófica deixa uma sedimentação de "senso comum": este é o documento de sua efetividade histórica. O senso comum não é algo rígido e imóvel, mas se transforma continuamente, enriquecendo-se com noções científicas e opiniões filosóficas que penetraram no costume. O "senso comum" é o folclore da "filosofia" e está sempre em um lugar intermediário entre o folclore propriamente dito (isto é, como é geralmente entendido) e a filosofia, a ciência, a economia dos cientistas. O "senso comum" cria o futuro folclore, isto é, uma fase mais ou menos enrijecida dos conhecimentos populares de um certo tempo e lugar (*QC*, p. 2271)».

A presença do termo "bom senso» demarca a existência, no senso comum, de noções científicas e filosóficas, ou seja, de um núcleo "sadio"; entretanto, isso é minoritário no senso comum, sendo neutralizado pelas concepções atrasadas, incoerentes, calcadas na inconsistência, no preconceito, nas crendices e em outras manifestações multiformes do senso comum.

Desse modo, Gramsci reforça:

---

[3] Essa passagem é retomada como texto C no Caderno 11, parágrafo 56 (2º semestre de 1932) (*QC*, p. 1483).

«Os elementos principais do senso comum são fornecidos pelas religiões e, consequentemente, a relação entre senso comum e religião é muito mais íntima do que entre senso comum e sistemas filosóficos dos intelectuais. [...] No senso comum predominam os elementos "realistas", materialistas, isto é, o produto imediato da sensação bruta, o que, de resto, não está em contradição com o elemento religioso, ao contrário; mas esses elementos são "supersticiosos", acríticos (*QC* 11, § 13, pp. 1396-1397)».

A máxima «a voz do povo é a voz de Deus» parece denotar a íntima relação entre religião e senso comum, além de ressaltar o caráter dogmático e acrítico das opiniões, expressões e ideias que são transmitidas de geração a geração. Os perpetuados ditos religiosos, as superstições, as crenças que se alastram como "dogmas" e se multiplicam contribuem para a fragilidade crítica do senso comum.

O senso comum é uma produção histórica e suas contradições refletem o próprio caráter social e histórico da sociedade. No Caderno 11, parágrafo 12, Gramsci ressalta a dimensão significativa da religião na formação do modo de ser, agir e pensar das massas, e sua relação com o senso comum. Enfatiza, ao mesmo tempo, a importância da filosofia na crítica e na sobrelevação do senso comum:

«Conexão entre o senso comum, a religião e a filosofia. A filosofia é uma ordem intelectual, o que nem a religião nem o senso comum podem ser. Ver como, na realidade, religião e senso comum não coincidem, mas a religião é um elemento do senso comum desagregado. Ademais, "senso comum" é um nome coletivo, como "religião": não existe apenas um senso comum, pois também ele é um produto e um devir histórico. A filosofia é a crítica e a superação da religião e do senso comum e, nesse sentido, coincide com o "bom senso", que se contrapõe ao senso comum. Relações entre ciência – religião – senso comum. A religião e o senso comum não podem constituir uma ordem intelectual porque não podem reduzir-se à unidade e à coerência nem mesmo na consciência individual, para não falar na consciência coletiva: não podem reduzir-se à unidade e à coerência "livremente", já que, "autoritariamente", isso poderia acontecer, como de fato aconteceu, dentro de certos limites, no passado. O problema da religião, entendida não no sentido confessional, mas no laico, era de unidade de fé entre uma concepção de mundo e uma norma de conduta adequada a ela; mas por que chamar esta unidade de fé "religião" e não chamá-la "ideologia", ou mesmo "política"? (*QC*, p. 1378)».

Apreende-se que distinção entre senso comum, religião e filosofia se estabelece, fundamentalmente, em estágio de desenvolvimento, não no seu âmago. A religião é também uma ideologia que atua de modo a limitar o

desenvolvimento de uma concepção de mundo livre, coerente e crítica. Nesse sentido, Gramsci demarca da superioridade da filosofia enquanto esfera intelectual aprimorada, concepção crítica, reflexiva, coerente, o que não compete nem à religião nem ao senso comum.

Uma filosofia alcança eficácia histórica pela modificação que realiza no senso comum, constituindo e validando uma determinada hegemonia. A relação entre essa filosofia dos intelectuais e o senso comum é, segundo Gramsci, ratificada pela política. Compreende-se, desse modo, a inter-relação entre filosofia e história:

> «A filosofia de uma época não é a filosofia deste ou daquele filósofo, deste ou daquele grupo de intelectuais, desta ou daquela grande parcela das massas populares: é uma combinação de todos estes elementos, culminando em uma determinada direção, na qual essa culminação torna-se norma de ação coletiva, isto é, torna-se "história" concreta e completa (integral). A filosofia de uma época histórica, portanto, não é senão a "história" desta mesma época, não é senão a massa de variações que o grupo dirigente conseguiu determinar na realidade precedente: neste sentido, história e filosofia são inseparáveis, formam um "bloco". Os elementos filosóficos propriamente ditos, porém, podem ser "distinguidos", em todos os seus diversos graus: como filosofia dos filósofos, como concepções dos grupos dirigentes (cultura filosófica) e como religiões das grandes massas; e pode-se ver como, em cada um destes graus, ocorrem formas diversas de "combinação ideológica" (*QC* 10.II, § 17, pp. 1255-1256)».

A inovação gramsciana está em evidenciar teoricamente, por meio da filosofia da práxis, ou seja, da tradução filosófica e prática da perspectiva marxista, esse processo que ocorre histórica e politicamente. Afinal, como sublinha Gramsci no Caderno 11, parágrafo 22:

> «Destacada da teoria da história e da política, a filosofia não pode deixar de ser metafísica, ao passo que a grande conquista da história do pensamento moderno, representada pela filosofia da práxis, é precisamente a historicização concreta da filosofia e sua identificação com a história (*QC*, p. 1426)».

O passo inicial para uma elaboração crítica seria um "conhecer a si mesmo", enquanto fruto de um processo histórico, eis o anseio e a advertência de Gramsci.

Exatamente por isso, Gramsci defendia que era fundamental conhecer o senso comum e, partindo, principalmente, do bom senso nele presente, promover, através de um processo formativo sério, uma reforma intelectual e moral, a construção de uma nova concepção de mundo necessária à

hegemonia da classe trabalhadora, à edificação de uma nova constituição social, econômica e política.

Reitera-se assim a atuação dos intelectuais e a capacidade de a filosofia da práxis, pela interpelação dialética da história e das situações concretas, trazer a consciência política necessária ao redimensionamento da ação prática, universalizando a concepção de mundo subalterna constituída e difundida arduamente na luta política.

2. *Filosofia da práxis, imanência e senso comum*

O termo "filosofia da práxis» é citado 414 vezes ao longo dos *Cadernos do cárcere* e seu uso não pode ser atribuído a mera substituição de «marxismo» ou "materialismo histórico» para ludibriar a censura carcerária, mas como expressão do percurso de reflexão e desenvolvimento teórico a esse respeito.

Segundo Gramsci, o marxismo de Bukharin, incapaz de responder aos problemas filosóficos colocados pelo idealismo contemporâneo, retrocedia às posições filosóficas de um materialismo vulgar, à junção do positivismo e do materialismo, a:

> «[...] uma teoria da história e da política entendida como sociologia, isto é, a ser construída segundo o método das ciências naturais (experimental no sentido vulgarmente positivista), e uma filosofia propriamente dita, que seria o materialismo filosófico ou metafísico ou mecânico (vulgar) (*QC* 11, § 12, p. 1425)».

É na crítica a essa chave discordante, presente no pensamento de Bukharin, que reduzia o marxismo a um materialismo vulgar, a uma zsociologia do materialismo metafísico», que Gramsci desenvolverá suas reflexões sobre a filosofia da práxis. Como frisa no Caderno 11, parágrafo 22:

> «A função e o significado da dialética só podem ser concebidos em toda a sua fundamentalidade se a filosofia da práxis for concebida como uma filosofia integral e original, que inicia uma nova fase na história e no desenvolvimento mundial do pensamento, na medida em que supera (e, superando, integra em si os seus elementos vitais) tanto o idealismo quanto o materialismo tradicionais, expressões das velhas sociedades. Se a filosofia da práxis é pensada apenas como subordinada a

uma outra filosofia, é impossível conceber a nova dialética, na qual, precisamente, aquela superação se efetua e se expressa (*QC*, p. 1425)»[4].

Ao tratar de filosofia da práxis, Gramsci retoma Labriola, inclusive porque a expressão é originária da obra desse autor, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, de 1897. Labriola introduz Marx no movimento socialista italiano. Pode-se considerar que o marxismo na Itália nasce com Labriola e desenvolve-se com Gramsci. «Daí a necessidade de repor Antonio Labriola em circulação, fazendo predominar a sua colocação do problema filosófico» (*QC* 11, § 70, p. 1509) – conforme exprime Gramsci, no Caderno 11, parágrafo 70. No Caderno 16, parágrafo 9, ele afirma:

> «Labriola se distingue de uns e de outros por sua afirmação (nem sempre segura, para dizer a verdade) de que a filosofia da práxis é uma filosofia independente e original que tem em si mesma os elementos de um novo desenvolvimento para passar da interpelação da história à filosofia geral. É preciso trabalhar justamente neste sentido, desenvolvendo a posição de Antonio Labriola (*QC*, p. 1855)»[5].

Labriola encarava o marxismo como uma teoria interpretativa da história, não como uma teoria detentora da verdade, uma vez que a própria verdade era fruto de construções históricas e poderia ser alterada com o seu fluxo. Gramsci resgata a perspectiva de Labriola para desenvolver sua formulação de filosofia da práxis, como um retorno à «própria dignidade filosófica» (DAINOTTO 2009, p. 312) do marxismo. Parte, então, do entendimento do marxismo como teoria crítica, edificada na análise das circunstâncias e situações concretas da história, reveladora das contradições que conformam a história dos homens.

Nesse sentido, Gramsci compreende a filosofia da práxis mais como a perquirição da ortodoxia própria do marxismo do que sua tradução. Conforme o Caderno 11, parágrafo 27:

> «[...] o conceito de "ortodoxia" deve ser renovado e relacionado às suas autênticas origens. A ortodoxia não deve ser buscada neste ou naquele seguidor da

[4] O correspondente texto A localiza-se no Caderno 7, parágrafo 30 (maio de 1930 a dezembro de 1931) (*QC*, p. 877). Nessa primeira escritura, Gramsci utiliza «materialismo histórico» no lugar em que se encontra «filosofia da práxis» na segunda redação. Essa substituição demonstra o seu amadurecimento com relação à sua concepção de filosofia da práxis enquanto historicista e dialética, e não o mero emprego como sinônimo da expressão usada anteriormente.

[5] O referente trecho de primeira escritura, texto A, encontra-se no Caderno 4, parágrafo 3 (abril/maio de 1930 a agosto/setembro de 1932) (*QC*, p. 422).

filosofia da práxis, nesta ou naquela tendência ligada às correntes estranhas à doutrina original, mas no conceito fundamental de que a filosofia da práxis "basta a si mesma", contendo em si todos os elementos fundamentais para construir uma total e integral concepção do mundo, não só uma total filosofia e teoria das ciências naturais, mas também os elementos para fazer viva uma integral organização prática da sociedade, isto é, para tornar-se uma civilização total e integral (*QC*, p. 1434)»[6].

Desse modo, Gramsci opõe-se às posições idealistas de Croce e Gentile, às posições deterministas positivistas e ao materialismo vulgar por uma questão de percepção distinta da matéria. Essa é entendida não como um dado ontológico, mas, como frisa Gramsci, no Caderno 4, parágrafo 25, «como socialmente e historicamente organizada pela produção, como *relação humana*» (*QC*, p. 443).

A filosofia da práxis pode ser encarada como um «neo-humanismo» pelo caráter historicista que atribui a qualquer relação construída pelo homem, e não como um «neoidealismo». Trata-se de «uma filosofia que é também uma política, e uma política que é também uma filosofia» (*QC* 16, § 9, p. 1860).

A filosofia da práxis historiciza o pensamento, demarcando a matéria e o real como uma relação, fundamenta a possibilidade de reconstrução do senso comum que o compõe, pela atividade inerentemente teórica e prática humana.

A renovação filosófica empreendida por Gramsci compreende a filosofia da práxis justamente pela unificação entre filosofia e política. E a hegemonia consiste no processo de a filosofia da práxis tornar-se efetivamente uma política de massa.

A esse respeito, convém destacar a seguinte passagem:

«Esta interpretação das *Teses sobre Feuerbach* como reivindicação da unidade entre teoria e prática e, consequentemente, como identificação da filosofia com o que Croce chama agora de religião (concepção de mundo com uma norma de conduta adequada) – o que, de resto, não é mais do que a afirmação da historicidade da filosofia, feita nos termos de uma imanência absoluta, de uma "absoluta terrenalidade" [...] (*QC* 10.II, § 31, pp. 1270-1271)».

Para Gramsci, o marxismo desenvolve uma nova concepção de imanência, historicista e realista. Tributa a David Ricardo a elaboração de

[6] O correspondente texto A encontra-se no Caderno 4, parágrafo 14 (abril/maio de 1930 a agosto/setembro de 1932), com algumas alterações: «discípulos de Marx» no lugar de «seguidor da filosofia da práxis» além do uso de «marxismo» onde na segunda escritura encontramos «doutrina original» e «filosofia da práxis» (*QC*, p. 435).

uma teoria concreta da economia, fundamental para essa interpretação marxista que ele destaca como a nova imanência, uma tradução da imanência especulativa de Hegel e, ao mesmo tempo, uma crítica à concepção transcendental e teológica do idealismo de Croce. Como frisa Frosini:

> «O elemento novo introduzido por Gramsci no interior do próprio pensamento, e também do marxismo, é a ideia de que na economia, e particularmente na elaboração de Ricardo, é reconhecida a origem especificamente filosófica da nova concepção de imanência própria do marxismo, vale dizer, o elemento *teórico* que consentiu a Marx traduzir a imanência especulativa de Hegel em imanência historicista-realista. Este é um importante elemento de novidade a respeito da ideia de que o conceito de imanência seria encontrado, ainda que de forma mistificada, na filosofia do Espírito (FROSINI 2003, p. 144)».

Compreende-se, assim, a afirmação de Gramsci, realizada no Caderno 10, parágrafo 9, de que «em um certo sentido, é possível dizer que a filosofia da práxis é igual a Hegel + David Ricardo» (*QC*, p. 1247).

A percepção da imanência é inovada, no marxismo, com a valorização da práxis como fundamento da sociabilidade humana, pelo entendimento da existência do homem, da construção histórica da vida social, das ideologias, das superestruturas como não resultantes de algum elemento externo a essa dinâmica ou, tampouco, divino. Elucida-se a crítica à imanência especulativa que, na realidade, não é imanência, mas um pensamento oriundo da transcendência. É nessa chave de revisão do conceito de imanência que Gramsci ressalta a importância de aprofundar o conceito de práxis. De acordo com Frosini, torna-se necessário «desenvolvê-lo *para além* da dialética homem-natureza para pensar, com pressupostos *diferentes*, aqueles mesmos conceitos que pensa a filosofia de Croce, isto é, o mundo histórico, as superestruturas, a ideologia – em uma palavra: o Espírito» (FROSINI 2003, p. 144).

Na perspectiva marxista, nenhum elemento de ordem econômica pode ser destacado das circunstâncias históricas, de uma determinada concepção de mundo, ou seja, de uma ideologia e uma realidade construída pelos homens. A economia não determina *a priori* as relações sociais justamente porque é inerente à superestrutura, ou seja, ao campo ideológico, às relações de força edificadas na sociedade.

Gramsci define as relações econômicas configuradas no bojo das relações históricas humanas como «mercado determinado». Tal como observa no Caderno 11, parágrafo 52:

«Conceito e fato de "mercado determinado", isto é, observação científica de que determinadas forças decisivas e permanentes surgiram historicamente, forças cuja ação se manifesta com um certo "automatismo", que permite um certo grau de "previsibilidade" e de certeza para o futuro com relação às iniciativas individuais que se adequam a tais forças, após tê-las intuído e compreendido cientificamente. "Mercado determinado" equivale, portanto, a dizer "determinada correlação de forças sociais em determinada estrutura do aparelho de produção", correlação que é garantida (isto é, tornada permanente) por uma determinada superestrutura política, moral, jurídica (*QC*, p. 1477)».

A questão central dessa discussão consiste em que o relativo "automatismo" das forças econômicas passa a ser absolutizado, acarretando a leitura equivocada sobre a independência dos elementos econômicos e das articulações e combinações sociais que os compõem, o que, por sua vez, culmina na concepção generalista abstrata do homem, na negação de sua condição histórica, passando a sustentar a interpretação da considerada «verdadeira ciência econômica». Nas palavras de Gramsci,

«Após ter compreendido estas forças decisivas e permanentes e seu automatismo espontâneo (isto é, sua relativa independência dos arbítrios individuais e das intervenções arbitrárias governamentais), o cientista absolutizou hipoteticamente o próprio automatismo, isolou os fatos puramente econômicos das combinações mais ou menos importantes nas quais eles se apresentam realmente, estabeleceu relações de causa e efeito, de premissa e consequência, fornecendo assim um esquema abstrato de uma determinada sociedade econômica (a esta construção científica realista e concreta foi-se sobrepondo posteriormente uma nova abstração mais generalizada do "homem" como tal, "a-histórico", genérico, abstração que passa a ser a "verdadeira" ciência econômica) (*QC*, pp. 1477-1478)».

Seria imprescindível, na ótica gramsciana, questionar a percepção do automatismo absoluto da ciência econômica por meio do desvelamento da existência de correlações de forças, das condições e premissas que modificam os fenômenos sociais. Daí nasce a crítica da economia política e a tarefa da filosofia da práxis de, partindo do senso comum, reorganizar as relações e práticas humanas, sob o calço da necessidade histórica.

A filosofia da práxis é, na acepção gramsciana, a forma mais crítica, coerente e reflexiva de pensar. Segundo o Caderno 11, parágrafo 27:

«No plano teórico, a filosofia da práxis não se confunde e não se reduz a nenhuma outra filosofia: ela não é original apenas enquanto supera as filosofias

precedentes, mas, sobretudo, enquanto abre um caminho inteiramente novo, isto é, renova de cima a baixo o modo de conceber a própria filosofia (*QC*, p. 1436)».

Apresenta valor pedagógico, epistemológico enquanto forma de conceber a realidade existente, e valor político enquanto guia para a ação revolucionária de edificação da hegemonia popular. Como ressalta Gramsci, no Caderno 10, parágrafo 41, a filosofia da práxis busca «tornar os governados intelectualmente independentes dos governantes, para destruir uma hegemonia e criar outra» (*QC*, p. 1319). Ela é «"o historicismo absoluto", a mundialização e a terrenalidade absoluta do pensamento, um humanismo absoluto da história. Nesta linha, deve-se escavar o filão da nova concepção de mundo» (*QC* 11, § 27, p. 1437).

A filosofia da práxis, distante da filosofia especulativa, ancora-se sobre a necessidade histórica do estabelecimento de outra ação política para a superação dos conflitos de classe.

No Caderno 7, parágrafo 18, Gramsci ressalta que, na filosofia da práxis, «a unidade é dada pelo desenvolvimento dialético das contradições entre o homem e a matéria-prima (natureza-forças materiais de produção)» e que a filosofia, nesse sentido, corresponde à «relação entre a vontade humana (superestrutura) e a estrutura econômica» (*QC*, p. 868).

Para Gramsci, a filosofia da práxis precisa ser amplamente desenvolvida para que ocorra a transformação do senso comum existente, o erigir da concepção de mundo subalterna em novo senso comum. Entretanto, convém ressaltar que tornar-se senso comum não é vulgarizar-se. A difusão de uma visão de mundo coerente e crítica das classes subalternas não significa a redução e a vulgarização dessa visão, mas que a ordem intelectual construída por uma reforma intelectual e moral no âmbito das relações de força – representando as necessidades e, principalmente, a liberdade das classes oprimidas – foi alargada para outros grupos sociais, generalizando-se. Tornar-se senso comum, portanto, é uma força política, significaria a realização histórica da filosofia da práxis na forma de senso comum.

É nesse sentido que Gramsci, no Caderno 11, parágrafo 12, sublinha que a filosofia da práxis é a filosofia das classes subalternas e, como tal,

«se afirma a exigência do contato entre os intelectuais e os simples, não é para limitar a atividade científica e para manter uma unidade no nível inferior das massas, mas precisamente para forjar um bloco intelectual-moral que torne politicamente possível um progresso intelectual de massa, e não apenas de escassos grupos intelectuais (*QC*, pp. 1384-1385)».

A filosofia da práxis, como expressão das contradições históricas, não é domínio restrito a intelectuais profissionais e compromete-se com a transformação da condição de subalternidade das massas, colocando-se como instrumento analítico e prático para reorganizar a realidade. Dessa maneira, por meio de um processo de elevação intelectual e moral, de organização e mobilização, as massas podem romper a condição de subserviência para serem donas de seu próprio destino e edificadoras de uma nova história. Como afirma Frosini, «a filosofia da práxis de Gramsci é o desenvolvimento da revolução teórica representada pelo conceito de práxis como processo constitutivo de verdade, *em conexão e não em alternativa com a teoria da ideologia*» (FROSINI 2009, p. 43).

E, como observa Debrun, o projeto gramsciano «de difusão da filosofia entre as massas» e sua concepção de que a «filosofia é inseparável da encarnação da filosofia na mente coletiva» (DEBRUN 2001, p. 36) mostraram-se transformadores, tanto para a tradição marxista, quanto para a tradição filosófica em geral.

3. *A concepção gramsciana de ideologia e sua relação com as noções de verdade e práxis social*

Para compreender, de fato, o significado de senso comum e sua relação com a filosofia na constituição da realidade e, dessa maneira, a afirmação da necessidade de edificação de um plano revolucionário de transformação social, é imprescindível analisar a formulação gramsciana de ideologia e como ela se integra a uma rede conceitual de interpretação e análise dialética e histórica.

Ideologia na visão gramsciana não se refere à "falsa consciência", como concepção traiçoeira disseminada para impor a dominação sobre outrem. Nessa direção, critica a afirmação de Croce de que Marx reduziria as ideologias à ilusão e à aparência. Conforme expresso no Caderno 4, parágrafo 15:

> «O ponto que mais interessa examinar é aquele das "ideologias" e do seu valor: revelar as contradições em que Croce cai a esse propósito. [...] Como Marx poderia ter pensado que as superestruturas são aparência e ilusão? Também as suas doutrinas são uma superestrutura. Marx afirma explicitamente que os homens tomam consciência das suas tarefas no terreno ideológico, das superestruturas, o que não é pequena afirmação da "realidade". A sua teoria quer exatamente isso: "fazer tomar consciência" das próprias tarefas, da própria força, do próprio devir

para um determinado grupo social. Mas ele destrói as "ideologias" dos grupos sociais adversários, que, na verdade, são instrumentos práticos de domínio político sobre o restante da sociedade: ele demonstra como elas são privadas de sentido, porque contradizem a realidade atual (*QC*, pp. 436-437)».

Para Gramsci, o marxismo é também uma ideologia, assemelha-se às outras no sentido de ser relevante para um grupo social, mas distingue-se delas por não se colocar acima da história, ou seja, como absoluta e imune às contradições. Pelo contrário, propõe-se a revelar e analisar as contradições (LIGUORI 2009). Portanto, a acepção marxista de ideologia não apresenta apenas uma conotação de consciência distorcida. Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels tratam da intervenção ideológica pela classe que anseia ser dominante:

«Com efeito, cada nova classe que ocupa o lugar daquela que dominava antes dela é obrigada, mesmo que seja apenas para atingir seus fins, a representar o seu interesse como sendo o interesse comum de todos os membros da sociedade ou, para exprimir as coisas no plano das ideias: essa classe é obrigada a dar aos seus pensamentos a forma da universalidade e representá-los como sendo os únicos razoáveis, os únicos universalmente válidos (MARX – ENGELS, 2002, p. 50)».

Denota-se a correlação da ideologia enquanto modo de conceber o mundo e a prática correspondente e mantenedora dessa visão.

Embora não tenha tido oportunidade de se apropriar da obra *A ideologia alemã*, Gramsci conhece a perspectiva marxista de ideologia presente no *Prefácio à crítica da economia política* de 1859 e também as *Teses sobre Feuerbach*, o que lhe possibilitou delinear as concepções ideológicas também em termos positivos.

Para ele, as ideologias: «enquanto historicamente necessárias, [...] têm uma validade que é validade "psicológica", elas "organizam" as massas humanas, formam o terreno no qual os homens se movimentam, adquirem consciência da sua posição, lutam etc» (*QC* 7, § 19, pp. 868-69).

A ideologia, imperativa para a edificação do sujeito, para a vontade coletiva concebida como alimento da disputa hegemônica, é por Gramsci compreendida como «eficácia histórica». Até por isso, o termo «ideologia» é mencionado 231 vezes na obra carcerária. Segundo Frosini, para Gramsci:

«Cada ideologia, enquanto ideologia de uma força social e não capricho individual, representa uma eficácia histórica, isto é, a *realidade* do antagonismo, no sentido que organiza e explica a luta daquela força social que em tal ideologia se reconhece e da qual é constituída (FROSINI 2010, p. 73)».

No Caderno 11, parágrafo 12, Gramsci afirma que ideologia é «o significado mais alto de uma concepção do mundo», e «se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas [...]» (*QC*, p. 1380). O trecho do parágrafo 19, Caderno 7, traz considerações fundamentais para a conceituação do termo:

«Um elemento de erro na consideração sobre o valor das ideologias, ao que me parece, deve-se ao fato (fato que, ademais, não é casual) de que se dê o nome de ideologia tanto à superestrutura necessária de uma determinada estrutura, como às elucubrações arbitrárias de determinados indivíduos. O sentido pejorativo da palavra tornou-se exclusivo, o que modificou e desnaturou a análise teórica do conceito de ideologia. O processo deste erro pode ser facilmente reconstruído: 1º) identifica-se a ideologia como sendo distinta da estrutura e afirma-se que não são as ideologias que modificam a estrutura, mas sim vice-versa; 2º) Afirma-se que uma determinada solução política é "ideológica", isto é, insuficiente para mudar a estrutura, enquanto crê poder modificá-la se afirma que é inútil, estúpida, etc.; 3º) Passa-se a afirmar que toda ideologia é "pura" aparência, inútil, estúpida, etc. É necessário, então, distinguir entre ideologias historicamente orgânicas, isto é, que são necessárias a uma determinada estrutura, e ideologias arbitrárias, racionalísticas, "voluntaristas". [...] Enquanto são "arbitrárias", não criam mais que "movimentos" individuais, polêmicas, etc. (nem mesmo estas são completamente inúteis, já que funcionam como o erro que se contrapõe à verdade e a afirma) (*QC*, pp. 868-69)».

Gramsci esclarece que, historicamente, as ideologias recebem interpretações distintas quanto às suas manifestações. Nem todas são «necessárias» ou «orgânicas». Adverte que é necessário distinguir entre ideologias facciosas, individuais daquelas fundamentais para determinada estrutura, para compreender o seu real alcance. Além disso, ressalta que não há descolamento entre o campo ideológico e político e o âmbito estrutural.

A visão gramsciana concatena-se com uma passagem de Marx e Engels expressa na *Ideologia alemã*:

«A produção das ideias, das representações e da consciência está, a princípio, direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; ela é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens aparecem aqui ainda como a emanação direta de seu comportamento material. O mesmo acontece com a produção intelectual tal como se apresenta na linguagem da política, na das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de todo um povo. São os homens que produzem suas representações, suas ideias etc., mas os homens reais, atuantes, tais como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que elas

correspondem, inclusive as mais amplas formas que estas podem tomar. A consciência nunca pode ser mais que o ser consciente [...] (MARX – ENGELS 2002, pp. 18-19).

Nesse sentido, no Caderno 7, parágrafo 21, afirma que o bloco histórico é constituído por forças materiais e ideologias, de maneira que:

«[...] as forças materiais são o conteúdo e as ideologias são a forma; a distinção entre forma e conteúdo é puramente didática, já que as forças materiais não seriam historicamente concebíveis sem forma, e as ideologias seriam fantasias individuais sem as forças materiais (*QC*, p. 869)».

Além disso, Gramsci incita sobre a «equiparação da questão da ideologia ao conhecimento» (FROSINI 2009, p. 33), ao indagar a respeito da posição expressa por Marx, no Prefácio de 1859, relativa à separação entre conhecimento e ideologia, avançando na sua conceituação, como se verifica no Caderno 4, parágrafo 37:

«[...] o ponto de partida deve ser a afirmação de Marx (na introdução a *Crítica da economia política*, trecho famoso sobre o materialismo histórico) que "os homens tornam-se conscientes (do conflito) no terreno ideológico" das formas jurídicas, religiosas, artísticas ou filosóficas. Mas esta consciência é limitada apenas ao conflito entre as forças materiais de produção e relações de produção – como materialmente diz o texto marxista – ou se refere a qualquer consciência, isto é a todo conhecimento? (*QC*, p. 455)».

Ao tomar o Prefácio de 1859 como ponto de partida, Gramsci não se opõe, mas inova a sua interpretação, relacionando ideologia a conhecimento. Na direção das *Teses sobre Feuerbach*, em especial a segunda tese, considera:

«A questão de atribuir ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas sim uma questão prática. É na práxis que o homem precisa provar a verdade, isto é, a realidade e a força, a terrenalidade do seu pensamento. A discussão sobre a realidade ou a irrealidade do pensamento – isolado da práxis – é puramente escolástica (MARX – ENGELS 2002, p.100)».

A verdade se personifica na práxis e as práticas sociais são constituídas por concepções e convicções. Na acepção gramsciana, aquilo que se conhece e se vive está em absoluta relação com as ideologias. Desse modo, equiparando ideologia com produção de conhecimento, iguala também

ideologia à verdade (FROSINI 2009). Assim sendo, no Caderno 10, parágrafo 12, Gramsci pondera:

> «A proposição contida na introdução à *Crítica da Economia Política*, que os homens tomam consciência dos conflitos da estrutura no terreno das ideologias, deve ser considerada como uma afirmação de valor gnosiológico e não puramente psicológico e moral (*QC*, p. 1249)»[7].

As verdades não estão dadas, mas são construídas historicamente no lócus de circulação das ideologias e orientam a prática cotidiana e política. De acordo com Semeraro: «o conhecimento é fruto de um movimento coletivo, é processual e conflituoso, como a arte política» (SEMERARO 2015, p. 23). E como afirma Gramsci no Caderno 10, parágrafo 41: «a ideologia empresta o cimento mais íntimo à sociedade civil e, portanto, ao Estado» (*QC*, p. 1306).

A percepção da ideologia como elemento cerne constituidor da assimilação do conhecimento, da realidade e da consciência é fundamental para a compreensão do real como historicista e dialético e, portanto, não absoluto nem relativista, mas passível de transformação na história pela apreensão de outra concepção de mundo orientadora de outras práticas sociais. Conforme sublinha Gramsci no Caderno 11, parágrafo 20:

> «Racional e real se identificam. Sem ter compreendido esta relação, ao que parece, é impossível compreender a filosofia da práxis, sua posição em face do idealismo e do materialismo mecânico, a importância e a significação da doutrina das superestruturas (*QC*, p. 1420)».

Recai-se, aqui, sobre a questão da ciência, da neutralidade e da objetividade. Na perspectiva gramsciana, a ciência não é expressão de verdades absolutas, mas de verdades provisórias. Não há neutralidade na ciência, assim como não há neutralidade em nenhuma esfera, o que não significa que não haja objetividade. Contudo, a objetividade não é prova da absolutização das certezas, pode ser refutável pelo próprio movimento das construções históricas.

Segundo Gramsci, o trabalho científico abrange fundamentalmente: a refundação constante do conhecimento com o aperfeiçoamento dos métodos investigativos para a distinção entre o que é restrito, arbitrário,

[7] Trata-se de um texto C. O referido texto A encontra-se no Caderno 4, parágrafo 38 sobre a relação entre estrutura e superestrutura (abril/maio de 1930 a agosto/setembro de 1932) (*QC*, pp. 464-465).

efêmero e o que é necessário. Desse modo, conforme explica no Caderno 11, parágrafo 37:

«"Objetivo" significa precisamente e apenas o seguinte: que se afirma ser objetivo, realidade objetiva, aquela realidade que é verificada por todos os homens, independentemente de qualquer ponto de vista meramente particular ou de grupo. Mas, no fundo, também esta é uma concepção particular do mundo, uma ideologia. (*QC*, p. 1456)».

Por isso, Gramsci afirma ainda:

«[...] o que interessa à ciência não é tanto a objetividade do real quanto o homem que elabora os seus métodos de pesquisa, que retifica continuamente os seus instrumentos materiais que reforçam os órgãos sensoriais e os instrumentos lógicos (inclusive as matemáticas) de discriminação e de verificação, isto é, a cultura a concepção do mundo, a relação entre o homem e a realidade com a mediação da tecnologia. [...] Toda a ciência é ligada às necessidades, à vida, à atividade do homem. Sem a atividade do homem, criadora de todos os valores, inclusive os científicos, o que seria a "objetividade"? Um caos, isto é, nada, o vazio, se é possível dizer assim, já que, realmente, se se imagina que o homem não existe, não se pode imaginar a língua e o pensamento. Para a filosofia da práxis, o ser não pode ser separado do pensar, o homem da natureza, a atividade da matéria, o sujeito do objeto, se se faz esta separação, cai-se numa das muitas formas de religião ou na abstração sem sentido (*QC*, p. 1457)».

A ciência não pertence a uma ordem superior, mas é determinada pelas relações humanas datadas no tempo. Ela não estabelece por si a objetividade do real, porque, como resultado da ação humana, é edificada nas relações de força que conformam a vida social.

Na formulação gramsciana, a relação entre estrutura e superestrutura não é abstrata, a política vincula-se à práxis por meio de relações de força edificadas ideologicamente, afastando, assim, qualquer leitura essencialista da política. A política é fruto de um processo histórico desenhado no bojo das relações de força que expressam o nexo entre ideologia, verdade e práxis.

A teoria da ideologia é colocada em outro patamar, não exprimindo um campo especulativo, mas concepções reveladas em relações de força e no engendramento do que se considera verdade a partir da realidade concreta.

A rede dos conceitos ideologia, filosofia, hegemonia e senso comum, correlacionados entre si, «desenha, no seu todo, a noção gramsciana de ideologia» (LIGUORI 2006, p. 64). Essas formulações teóricas que atuam de

modo simultâneo e diferem no grau de consciência e de atuação mediadora em relação à práxis, à política, balizam o pensamento gramsciano sobre como se edifica um «movimento histórico com base na estrutura», como se configura um Estado integral e um determinado bloco histórico.

4. *A conexão entre filosofia e política e a vontade coletiva na construção de um novo senso comum*

Na perspectiva gramsciana, toda forma de filosofia, de relação dialética com o conhecimento, todo modo de conceber o mundo, está indissociavelmente ligado à política. Por isso reitera que é na política, ou seja, no campo da atuação intencional e crítica, que se assegura a relação entre o senso comum e a filosofia. Conforme afirma no excerto do Caderno 11, parágrafo 12 (2º semestre de 1932):

> «A má-fé pode ser uma explicação satisfatória para alguns indivíduos considerados isoladamente, ou até mesmo para grupos mais ou menos numerosos, mas não é satisfatória, no entanto, quando o contraste ocorre nas manifestações vitais de amplas massas: neste caso, ele não pode deixar de ser a expressão de contrastes mais profundos de natureza histórico-social. Isto significa que um grupo social, que tem sua própria concepção de mundo, ainda que embrionária, que se manifesta na ação e, portanto, de modo descontínuo e ocasional, isto é, quando tal grupo se movimenta como um conjunto orgânico, toma emprestado a outro grupo social, por razões de submissão e subordinação intelectual, uma concepção que não é a sua, e a afirma verbalmente, e também acredita segui-la, já que a segue em "épocas normais", ou seja, quando a conduta não é independente e autônoma, mas sim submissa e subordinada. É por isso, portanto, que não se pode separar a filosofia da política, e pode-se mostrar que a escolha e a crítica de uma concepção do mundo são, também elas, fatos políticos (*QC*, p. 1379)».

A filosofia é, na ótica do intelectual sardo, a maior prova da abstração, racionalização e ação humana e, como tal, se expressa na política, que é a execução dessa capacidade construída historicamente nas relações entre os homens. O exercício político estabelece e elo entre filosofia e senso comum na busca da elevação teórica e prática contra a subalternidade ideológica a que as massas estão submetidas quando aderem a uma concepção de mundo que não lhes pertence.

No Caderno 11, parágrafo 13, Gramsci discorda da visão de Gentile, expressa no artigo *La concezione umanistica del mondo*, publicado na "Nuova Antologia" em 1 de junho de 1931. De acordo com o filósofo, a filosofia

poderia ser definida «como um grande esforço realizado pelo pensamento reflexivo para conquistar a certeza crítica das verdades do senso comum» (*QC*, p. 1399). Na avaliação de Gramsci, tal definição consiste em prova da mediocridade do pensamento gentiliano, «uma derivação ingênua» da posição crociana sobre o senso comum, à qual também se opõe, visto como «confirmação das verdades de determinadas proposições filosóficas» (*ibidem*).

O senso comum não é uma confirmação da verdade filosófica, mas espaço histórico de disseminação política de ideologias na formação racional da vontade coletiva para a disputa hegemônica.

Conforme aponta Gramsci no Caderno 24, parágrafo 3, é preciso levar em conta que os homens não possuem todos a mesma cultura, as mesmas habilidades intelectuais, e que não irão desenvolver suas capacidades intelectuais do mesmo modo, justamente porque não nascem e vivem sob as mesmas condições. Se nem todos têm condições materiais e culturais de se educar como os intelectuais "profissionais", é também plenamente compreensível que nem todos aprendam as mesmas habilidades profissionais se não lidam, estudam e não exercem determinadas profissões. Afinal, como afirmam Marx e Engels, em *A ideologia alemã*: «o que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais de sua produção» (MARX – ENGELS 2002, p. 11), «[...] o ser dos homens é o seu processo de vida real» (*ivi*, p.19).

O combate ao fragmentário e dissonante senso comum, impregnado pela concepção de mundo da classe dominante, passa pela criação de centros de cultura, congregados a um amplo projeto educativo, no qual fosse possível o estudo, o livre debate com aprofundamento das opiniões e pontos de vista, o exercício exaustivo da reflexão. Como afirma Liguori:

> «O senso comum não é, in toto, um "inimigo a ser vencido"; deve-se instaurar com ele uma relação dialética e maiêutica para que seja transformado e, ao mesmo tempo, se transforme, até a conquista – como se verá – de um "novo senso comum", a que é necessário chegar no âmbito da luta pela hegemonia (LIGUORI 2006, p. 71)».

O papel formativo dos círculos de cultura era de fundamental importância no processo de «catarse», de ruptura das velhas concepções para o alcance de outra concepção de mundo, outro senso comum, elaborado e crítico. Todavia, o trabalho teria que levar em conta a complexidade no trato com o conhecimento, com o exercício do pensar, da reflexão por sujeitos que não são filósofos de profissão e que, como homens-massa, foram levados a pensar e agir de acordo com determinada

visão de mundo. Isso não significa, é claro, que os filósofos de profissão sejam imunes ao mesmo processo de manipulação, de modo algum. Eles também são sujeitos sociais, inseridos em um determinado bloco histórico, vivendo em determinado contexto histórico, social e político.

Na acepção gramsciana, para que as concepções arcaicas, seus pensamentos e opiniões preconceituosas, marcadas por incoerências, preceitos religiosos e por todo tipo de pensamento desregrado fossem rompidos, era necessária a tomada de consciência histórica ou o que chamava de espírito de cisão:

> «O espírito de cisão, isto é, a conquista progressiva da consciência da própria personalidade histórica, espírito de cisão que deve tender a se ampliar da classe protagonista às classes aliadas potenciais: tudo isto requer um complexo trabalho ideológico, cuja primeira condição é o exato conhecimento do campo a ser esvaziado de seu elemento de massa humana (*QC* 3, § 49, p. 333)».

Gramsci defende no Caderno 11, parágrafo 52 (*QC*, pp. 1479-480) a emergência da vontade coletiva, e enfatiza alguns aspectos inescusáveis na criação de um novo senso comum, tais como: a constituição da vontade coletiva ser determinada objetiva e subjetivamente; a presença de uma significativa motivação que incite à ação; uma necessária estrutura material e uma direção consciente.

A vontade coletiva surge como consequência da catarse, da constituição de uma nova práxis movida pela consciência adquirida das contradições que sustentam a hegemonia do sistema vigente. Por isso, Gramsci afirma, no Caderno 10, parágrafo 6, que a catarse:

> «[...] significa também a passagem do "objetivo ao subjetivo" e da "necessidade à liberdade". A estrutura de força exterior que esmaga o homem, assimilando-o e tornando-o passivo, transforma-se em meio de liberdade, em instrumento para criar uma nova forma ético-política, em origem de novas iniciativas. A fixação do momento "catártico" torna-se assim [...] o ponto de partida de toda a filosofia da práxis; o processo catártico coincide com a cadeia de sínteses que resultam do desenvolvimento dialético (*QC*, p. 1244)».

A formulação gramsciana de catarse, mesmo não aparecendo muitas vezes ao longo da obra carcerária (constam apenas 9 citações), apresenta papel essencial no modo como o autor concebe o ser social, fruto de uma história que está em constante mudança, assim como a relação com o conhecimento inevitavelmente influenciável e influenciadora na política.

Compreende-se que um novo senso comum não pode ser criado por uma filosofia que se pretende atemporalmente verdadeira. Opondo-se a qualquer tipo de dogmatismo, Gramsci considera que a filosofia da práxis não pode ser entendida como verdade absoluta; trata-se de uma formulação teórica sobre as contradições, determinada historicamente e, como tal, a contradição é inerente à sua constituição.

A reflexão gramsciana sobre ideologia, filosofia, senso comum e política associam-se a uma teoria da história e ao «problema político da constituição da subjetividade» (FORENZA 2012, p. 49). Pensado ao redor da dialética entre hegemônico e subalterno, propõe um projeto político-pedagógico de criação de uma direção consciente, da vontade racional das massas, na criação de novas subjetivações, de conformação de novos intelectuais da classe trabalhadora para um movimento histórico de base.

Se as formas desse alcance não são definidas por Gramsci como receituário, entre as suas importantes indicações está a mobilização da "paixão" nos homens, sem a qual «não se faz política-história» (*QC* 11, § 67, p. 1505, 2º semestre de 1932).

5. *Considerações finais*

A extensão que a conceituação de ideologia adquire na obra de Gramsci, com o complexo de conceituações: senso comum, bom senso, folclore, religião e filosofia, corresponde à sua importância na construção do sujeito, da realidade, na delimitação do papel das superestruturas na elaboração de sentidos e práticas concretas e, portanto, em toda a arena social e política.

Desse modo, Gramsci suplanta absolutamente uma concepção abstrata do homem e empreende uma renovação filosófica demarcando o seu nexo inescusável com a política. Os seres humanos se constroem, ativa e ininterruptamente enquanto tais, historicamente nas relações que estabelece. Assim sendo, estão em constante devir e, consequentemente, a realidade concreta também está.

Não existe uma realidade estanque, mas realidades históricas que se modificam com a ação dos homens. O que sinaliza a fundação de um novo senso comum não como utopia, mas como uma possibilidade da racionalidade histórica que deve ser buscada com vistas à emancipação da própria espécie humana.

A disputa hegemônica é, portanto, fundamentalmente uma batalha ideológica; por isso, a elaboração da ideologia dos subalternos consiste em

condição e, ao mesmo tempo, em garantia para o prosseguimento de sua ação revolucionária. É o elemento cerne na disputa pela concepção de mundo hegemônica, isto é, pela emergência de uma nova ordem social.

A construção de uma nova hegemonia, a das classes subalternas, constitui-se como estratégia pedagógica, política e cultural destinada a empreender transformações na argamassa social, a remodelar as relações de força presentes nas distintas esferas sociais. Esta é, para Gramsci, uma tarefa permanente, o que, novamente, reforça o historicismo absoluto de sua concepção de ser humano, de conhecimento e de sua proposição de luta política.

Referências bibliográficas

COSPITO, GIUSEPPE, 2011
Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei Quaderni del carcere *di Gramsci*, Bibliopolis, Napoli.

DAINOTTO, ROBERTO, 2009
"Filosofia della praxis", in LIGUORI, G. – VOZA, P., A CURA DI, *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma, pp. 312-15.

DEBRUN, MICHEL, 2001
Gramsci: filosofia, política e bom senso, Editora Unicamp, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, Campinas

FORENZA, ELEONORA, 2012
"Nuovo senso comune e filosofia della praxis", in DURANTE, L. – LIGUORI, G., A CURA DI, *Domande dal presente. Studi su Gramsci*, Carocci, Roma, pp. 39-52.

FROSINI, FABIO, 2003
Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere, Carocci, Roma.
ID., 2009
Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e política, DeriveApprodi, Roma.
ID., 2010
La religione dell´uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere *di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975
Quaderni del carcere, edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

LIGUORI, GUIDO, 2006
Sentieri gramsciani, Carocci, Roma.

ID., 2009
"Ideologia", in LIGUORI, G. – VOZA, P. (A CURA DI), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma, pp. 399-403.

MARX, KARL – ENGELS, FRIEDRICH, 2002
A ideologia alemã, Martins Fontens, São Paulo.

SEMERARO, GIOVANNI, 2015
Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis, Ideias &Letras, Aparecida.

Una "fantasía concreta". El mito político en los escritos de Antonio Gramsci

José Gabriel Rovelli (Universidad Nacional de Córdoba)

In this work we seek to analyze the way in which Gramsci approaches the problem of the imaginative dimension of collective action, in order to problematize how this dimension is constituted as a fundamental field in which the struggle for the constitution of a collective will unfolds in history. In this sense, we propose an approach through the work of the Italian communist to analyze, first of all, some juvenile writings in which this dimension is thought around the concept of political myth, of obvious Sorelian roots; therefore, we turn to consider the Quaderni del carcere*, where the problem of imagination and myth is re-signified in the context of a non reductionist theorization of the concept of ideology, the deployment of the category of hegemony and a critique of economicist conceptions of the crisis. It is from the framework provided by these categories that, we consider, the problem of the political myth finds a place in the political reflection of Gramsci, insofar as it allows him to take distance both from the spontaneism of Sorel and from the "disenchanted" and "rationalizing" versions of Marxism, constituting in this sense one of the features that give an irreductible singularity to his perspective.*

Keywords: *political myth*; *ideology*; *hegemony*; *crisis*.

> En un pueblo italiano sucedió este hecho: tres días luego de la muerte de Lenin, murió un trabajador agrícola, comunista, que junto a sus compañeros de trabajo había sido obligado a inscribirse en las corporaciones sindicales fascistas. Dicho trabajador se hizo sepultar vestido de rojo con el pecho escrito: Viva Lenin […] El sepulturero relató el hecho y los fascistas disolvieron todas las organizaciones locales que estaban formadas en su mayoría por campesinos pobres revolucionarios […] Estos nombres, en una gran parte de la masa más pobre y atrasada, devienen casi un mito religioso. Es esta una fuerza que no hay que destruir […].
> Carta escrita por Gramsci desde Viena en enero de 1924 (*L*, p. 204).

1. *Introducción*

Debido a la pregnancia de una suerte de lectura teleológica de su obra, los escritos pre-carcelarios de Antonio Gramsci han sido considerados textos menores, meros ensayos periodísticos de ocasión desprovistos de la rigurosidad que caracterizaría a su obra madura, plasmada en los *Cuadernos de la cárcel*. Dicha lectura,extendida aunque ciertamente debilitada en los últimos años, viene a conceptualizar el complejo universo de referencias presentes en los escritos del joven militante y periodista sardo –de Marx a Bergson, de Dante a las novelas de folletín, de Lenin a William James, de Pirandello a los folletinescatólicos– en términos de un eclecticismo de referencias signadas por una insanable ocasionalidad, las que tenderían a

desvanecerse a medida que se *cumple* la progresiva adecuación a un modelo de tipo leninista (RAPONE 2011b). De acuerdo con dichas interpretaciones, el itinerario del que dan cuenta sus escritos juvenilesculminaría con la (re)elaboración de la categoría de hegemonía llevada adelante a partir de 1923 y profundizada en las elaboraciones que constituyen los *Quaderni del carcere*. Asimismo, y como corolario de dicho criterio metodológico, la relación entre los escritos pre-carcelarios y los carcelarios suele pensarse en términos de fuerte discontinuidad, tanto en el plano temático como conceptual.

Quisiéramos en las páginas que siguen situarnos en una línea interpretativa diversa, según la cual se trataría más bien de atender, a partir de una reconstrucción de la compleja trama conceptual con que se teje el pensamiento filosófico-político de Gramsci, al modo en que determinados núcleos problemáticos encuentran un primer despliegue en los textos juveniles para luego ser enriquecidos e internamente modificados a partir de las sucesivas adquisiciones teóricas y políticas de los años posteriores, de manera tal que sea posible encontrar dichos núcleos, en sus líneas generales, incluso en los escritos más tardíos. En particular, lo que nos interesa abordar en el presente trabajo es el modo en que una serie de textos pone en juegola cuestión de la centralidad de la dimensión imaginativa en tanto elemento fundamental en la conformación de las subjetividades colectivas. Si en el caso de los textos pre-carcelarios dicha cuestión se presenta, demanera embrionaria aunque lo suficientemente nítida, fundamentalmente al abrigo de la noción soreliana de mito, en los *Cuadernos de la cárcel*es abordada en el marco de una elaborada reflexión yreposición no reduccionista del concepto de ideología, el cual constituye la premisa fundamental para el planteamiento dela noción de hegemonía.Es a partir del encuadre teórico provisto por estos conceptos, junto a una nueva determinación del concepto de crisis, como veremos, que el mito político vendría a ser secularizado en Gramsci, al pasar por el tamiz de una operación crítica en la que se liman sus aristas espontaneístas para insertarlo en una reflexión más vasta que atiende al necesario trabajo de interpelación y composición hegemónica de los elementos que constituyen la ideología en sus diversos órdenes.

Asimismo, resulta interesante notar el modo en que dichas reflexiones introducen el problema teórico-político de la relación entre intelectuales y pueblo, o, en sus diversas modulaciones, entre filosofía y política, teoría y práctica, verdadera línea de continuidad, zona de permanencia temática, en el entero itinerario filosófico-político de nuestro autor, la cual encontrará en sus escritos carcelarios algunas de sus formulaciones más célebres.

2. *El mito político en los escritos pre-carcelarios*

Al recorrer los textos gramscianos del período pre-carcelario, fundamentalmente aquellos de crítica cultural y política publicadosen la prensa socialista a partir de mediados de la década de 1910, resulta evidente la creciente importancia otorgada por Gramsci a la cuestión de los imaginarios populares, en general vinculada a la reflexión crítica en torno a la fuerte pregnancia del imaginario católico en las masas de la gran ciudad industrial del norte. Este asunto, que se convierte en un tópico recurrente en dichos años, motiva una serie de reflexiones que, aún imbuidas de un tono netamente polémico, se alejan de un anticlericalismo vulgar para convertirse en ocasión de una indagación sobre la cuestión religiosa, que atiende a su materialidad de potencia efectiva, en tanto ideología que constituye subjetividad y extiende su potencia y consenso –y, por tanto, su realidad– sobre las masas. En sus análisis sobre la extensa variedad de soportes y modalidades de expresión y difusión del catolicismo –aunque también del liberalismo– en tanto fuerza efectivamente operante en la época, en tanto matriz de producción de los imaginarios populares –soportes entre los que se cuentan la literatura, la prensa, la actividad editorial, los opúsculos, revistas y folletines–, es posible advertir el concepto de hegemonía en estado práctico, embrionario, como si al polemizar con dichas publicaciones en el marco de un *giornalismo* de combate, militante, Gramsci tuviera ocasión de delinear tempranamente los contornos de la categoría de hegemonía, desprovistaaún del encuadramiento conceptual en el que luego, en particular a partir del período comprendido entre 1923 y 1926, servirá como eje central a partir del cual pensar la constitución de una dirección intelectual y moral que unifique la experiencia de las multitudes humanas en dirección al establecimiento de un consenso, de manera tal de delinearuna estrategia política para las clases subalternas en Italia[1].

En uno de dichos textos, titulado *La buena prensa* y publicado en febrero de 1916, Gramsci afirma que le resulta imposible no sentir «admiración» y «envidia» por los curas, quienes logran efectos contundentes con su

[1] De acuerdo al estudio ya clásico de LEONARDO PAGGI (1984), es a partir del período comprendido entre 1923-1926 que Gramsci, bajo un fuerte influjo del pensamiento de Lenin, esboza el conjunto de categorías histórico-políticas –entre ellas, fundamentalmente, la de hegemonía– que serán retomadas luego, en tanto momento "teórico", en sus escritos carcelarios. Los aportes de COSPITO (2004) permiten articular el período previo al encarcelamiento con las sucesivas reformulaciones correspondientes a los *Cuadernos de la cárcel*.

propaganda cultural, a partir de la cual logran extender y hacer efectivas en la realidad, en tanto incorporados por las «multitudes silenciosas», aquellos elementos que de otro modo quedarían relegados a la mera discusión doctrinaria del clero. Por el contrario, en las filas socialistas

> «prestamos poca atención a este lento trabajo de empantanamiento cultural al que se dedican los curas. Se trata de algo impalpable, que se escurre como la anguila, blando, que no parece consistente y que, sin embargo, viene a ser como ese colchón que aguanta los cañonazos mejor que los muros fortificados de Lieja. (GRAMSCI 2009, pp. 12-13)».

Dicho desdén por el lento trabajo de maceración y constitución de unrégimen de creencias señalará, a los ojos del joven militante socialista, las limitaciones teóricas y políticas del marxismo de su tiempo, así comouno de los nudos fundamentales a partir de los cuales repensarlo. En este sentido, la reflexión sobre elcampo de fuerzas en pugna que constituyen los soportes imaginarios a partir de los cuales se traman las subjetividades populares, sus aspiraciones, sentimientos y esperanzas, lleva tempranamente a Gramsci a producir un desplazamiento con respecto ala «lógica de la transparencia» como marco estrecho en que el marxismo resulta confinado en tanto horizonte teórico-político,en detrimento de su capacidad de activación política de las masas. Tal desplazamiento se condensa en los textos de dicho período en la categoría de mito, de evidente raigambre soreliana, la cual constituye el elemento central de una compleja constelación conceptual de matriz vitalista que recorre los textos pre-carcelarios de Gramsci. Es dicha constelación la que permite a Gramsci llevar adelante dos operaciones simultáneas y complementarias en relación al marxismo como tradición heredada: por un lado, la desarticulación del estadialismo progresista característico del socialismo italiano de inicios del siglo XX, tanto en sus vertientes reformistas como en aquellas maximalistas; por otro, como venimos sosteniendo, el dislocamiento de la matriz iluminista y racionalista que gobierna la aproximación marxista a los «sentimientos espontáneos de las masas».

Respecto de la primeraoperación, es posible rastrear su presencia en diversos textos del período 1914-1919. En ellos, la revolución como ruptura y dislocación de una temporalidad histórica lineal, progresiva y acumulativa implícita en la filosofía de la historia del marxismo positivista (*CF*, pp. 513-17), la irrupción de una experiencia de comienzo radical de lo nuevo y de «creación indeterminada» como la que señalan los acontecimientos del octubre ruso, el concepto de creación histórica como contraposición al de

repetición así como al de naturaleza y como manifestación de la espontaneidad y creatividad del espíritu humano, del «impulso vital de la nueva historia rusa» (*NM*, p. 580), la crítica al concepto de determinismo en tanto limitación de las potencias humanas, constituyen los principales tópicos y elementos que permiten a Gramsci desarticular la filosofía de la historia evolucionista propia del socialismo positivista e inaugurar un nuevo tipo de comprensión de la experiencia humana, en la que el recurso a Sorel y Bergson se comprende mejor si es leído menos en términos de ruptura y *desviación* respecto al marxismo que en tanto crítica a su reducción a un canon determinista, centrado en la inevitabilidad "natural" del desarrollo de las fuerzas productivas[2].

En relación a la segunda operación a la que aludíamos, consistente en una desarticulación de la filosofía ilustrada de la conciencia y del sujeto mediante la puesta en juego del concepto de mito político,la misma se despliega fundamentalmente en el contexto de las discusiones que se desatan en Italia a partir del arribo de las noticias que dan cuenta de los sucesos de larevolución bolchevique en Rusia, así como a partir del inicio de la experiencia de los consejos de fábrica. En un texto posterior en algunos meses a los acontecimientos del octubre ruso, Gramsci se pregunta sobre cuál pueda ser el «relojero de la revolución», esto es, el evento que signe el inicio de la transformación del mundo burgués. En su respuesta afirma que el mismo no puede reducirse a un «hecho mecánico como la pobreza», sino que es preciso encontrarlo en «la audacia del pensamiento que crea mitos sociales siempre más altos y luminosos» (*CF*, p. 283). Vemos aquí la cuestión de la constitución de una subjetividad colectiva, esta vez bajo la figura soreliana del mito en tanto imagen-fuerza. Lejos de las derivas iluministas del socialismo de su tiempo, que en su abstracto racionalismo

[2] Los principales destinatarios de las polémicas intervenciones gramscianas en distintos periódicos socialistas son, en efecto, los más importantes representantes del socialismo positivista italiano de aquellos años, Achille Loria, Claudio Treves y Flippo Turati. En relación a Treves, Gramsci despliega una extensa y significativa impugnación de sus posiciones teórico-políticas en *La critica critica*, artículo publicado en enero de 1918 en el semanario "Il grido del popolo". Allí, Gramsci se refiere a la esterilización a que el positivismo italiano llevó al pensamiento de Marx, al reducirlo a "un esquema exterior, una ley natural que se verifica exteriormente en relación a la voluntad de los hombres, de su actividad asociativa, de las fuerzas sociales que esta actividad desarrolla" (*CF*, pp. 554-558). Para un pormenorizado estudio de la trayectoria intelectual y política de Gramsi en este período, véaseel importante texto de RAPONE (2011a).

tendían a desechar las variadas formas de pensamiento de las clases subalternas en tanto obstáculos para su concientización política, Gramsci señala constantemente la necesidad de reconocer la complejidad de dichas concepciones del mundo en tanto punto de partida para una interpelación política de las mismas en sentido emancipatorio. Así, el socialismo en tanto movimiento no puede prescindir de interpelar la dimensión afectiva, mítica y religiosa del hombre, de lo contrario deviene canon abstracto desprovisto de cualquier vinculación con las masas. Es en este contexto que el concepto de mito permite replantear sobre un nuevo terreno las oposiciones abstractas entre ideología y ciencia, entre falsa conciencia y verdad, articulándose con una problematización acerca de la religiosidad y las tradiciones populares, así como de la relación entre intelectuales y masas, abriendo dimensiones y asumiendo posiciones que lo llevan a rebasar rápidamente los estrechos límites en que había sido confinado el marxismo en tanto horizonte teórico-político, y que constituirán el terreno ampliado sobre el que retornará en sus escritos carcelarios.

3. *La ideología como terreno, la hegemonía como tarea política*

En los *Cuadernos de la cárcel*, el análisis de la dimensión imaginaria en tanto terreno fundamental en que se despliega la lucha por la constitución de las subjetividades colectivas se ve reformulado al desplegarseen el novedoso sueloprovisto por una serie de desarrollos fundamentalesen los que se embarca Gramsci en sus escritos carcelarios.El primero de ellos se vincula con unreplanteamiento de la noción de ideología y busca dar cuenta de su extensión en el campo de las superestructuras a distancia de cualquier noción de reflejo, apariencia o mero efecto que mellaría su eficacia histórica para reducirla a «conciencia invertida del mundo real»[3]. El segundo, estrechamente vinculado con el anterior, se plantea en torno al concepto de hegemonía en tanto práctica articulatoria, ejercicio de poder por parte de una clase que opera sobre un plano de diferencias tendiendo a producir formas contingentes de unificación mediante la combinación siempre singular de subordinación y reconocimiento (*QC* 4, § 49, pp. 474-84). Es en el terreno ya desbrozado de la ideología y habiendo asumido la necesidad de una

[3] Para un análisis detenido del modo en que Gramsci desarrolla una teoría positiva de la ideología en los textos carcelarios, véase LIGUORI 2004.

práctica hegemónica para las clases subalternas italianas, que la cuestión del mito político retorna en el Q 13, aunqueencauzada esta vez –"secularizada" decíamos más arriba– por las murallas de contención provistas por ambos conceptos. Como si los mismos –la ideología como terreno, la hegemonía como tarea política–, proveyeran una suerte de grilla de inteligibilidad que hace posible reinscribir la problemática del mito, de los afectos y la imaginación de las masas en una teoría más amplia respecto al modo en que se constituyen –se «suscitan», dirá nuestro autor en el mencionado cuaderno– las voluntades colectivas en la historia.

Del mismo modo, es en tal contexto que el concepto de ideología se constituye en tanto premisa fundamental para el desarrollo de la categoría de hegemonía, en la medida en que sólo si el terreno ideológico en toda su extensión –del folklore a la filosofía, pasando por el sentido común y la religión– deja de ser considerado indistintamente como terreno de la falsa conciencia y del engaño, o en tanto mero efecto de las estructuras económicas, resulta posible pensar en la tarea política de la hegemonía. Dicho de otro modo, la hegemonía como operación de traducción de un conjunto de reivindicaciones particulares surgidas en la esfera económica que se dirige hacia formas políticas crecientemente universales, esto es, capaces de atraer e incorporar a un proyecto político a otras clases –el pasaje de la «fase económico-corporativa (…) a la fase de la hegemonía político-intelectual en la sociedad civil», del que nos habla Gramsci en el Quaderno 4, § 38 (*QC*, p. 461)–, presupone que el campo de fuerzas ideológicas sobre el que se ejerce esta práctica de traducción constituye un terreno político atravesado por relaciones de fuerza entre los grupos sociales, lo que determina la eficacia relativa de los mismos en tanto logren, o no, unificar y volver homogéneas a las masas[4].

[4] En un importante pasaje de los *Quaderni del carcere*, Gramsci afirma «Se es conformista de un cierto conformismo. Se es siempre hombre-masa u hombres-colectivos. La cuestión es esta: ¿de qué tipo histórico es el conformismo, el hombre-masa del que se forma parte? Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa, la propia personalidad está compuesta de modo bizarro: se encuentran en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada, prejuicios de todas las fases históricas pasadas

Volvamos ahora nuestra mirada sobre otro pasaje fundamental del Quaderno 13. En el extenso §17 de dicho cuaderno, que constituye una reescritura del recién citado § 38 del Quaderno 4 y en cuyo desarrollo son formuladas las conocidas tesis gramscianas referidas al concepto de «relaciones de fuerza» y sus diferentes niveles de análisis en tanto delimitación conceptual del terreno histórico-político de las dinámicas sociales, encontramos una puesta en discusión del concepto de crisis. Allí, Gramsci desarticula con minucia la matriz economicista a partir de lacual se había pensado la crisis –característicamente en términos de una teoría del derrumbe del capitalismo por sus solas contradicciones económicas–, para pensarla más bien en tanto terreno del enfrentamiento político. Como ha sido señalado por FROSINI (2010), el presupuesto decisivo de una crisis no viene dado ya por la dinámica interna a la estructura económica sino porla activación y unificación política de los subalternos, la cual viene a poner en cuestión la hegemonía dominanteobligándola a reestructurarse de manera tal de desactivar dichasexpresiones políticas, intentando neutralizar por todos los medioslos efectos y dinámicas de universalización desatados a partir dela práctica hegemónica de los subalternos. Afirma Gramsci:

> «El elemento decisivo de toda situación es la fuerza permanentemente organizada y predispuesta que se puede hacer avanzar cuando se considera que una situación es favorable (y es favorable solo en cuanto una fuerza tal exista y sea plena de ardor combativo) (*QC* 13, § 17, p. 1588)».

Así, no se trata ya de entender la dinámica histórica en términos de la primacía dada al conflicto entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, de acuerdo a la lectura canónica del célebre prólogo de Marx a la *Contribución a la crítica de la economía política* que Gramsci se propone discutir, sino de atender al momento catártico entendido en tanto proceso de constitución y organización política de los

---

[…] el inicio de la elaboración crítica es la conciencia de aquello que es realmente, esto es, un 'conócete a ti mismo' como producto del proceso histórico desenvuelto hasta ahora y que ha dejado en ti mismo una infinidad de huellas recogidas sin beneficio de inventario. Es necesario hacer inicialmente un tal inventario» (*QC* 11, § 12, p. 1376). Para un sugerente análisis de este pasaje a partir de la idea del hombre en tanto «sitio arqueológico viviente» en el que los diferentes niveles de la experiencia histórica –que constituyen el resultado, a su vez, de diferentes proyectos hegemónicos– se entrelazan, ver el texto de THOMAS (2009, pp. 393-96).

grupos sociales involucrados en el antagonismo social. Al poner en cuestión los presupuestos que sostienen una tal concepción de la relación entre estructura y coyuntura, entre economía y política, y desarticulando de tal modo el estadialismo marxista según el cual sería el estadio relativo del desarrollo de las fuerzas productivas el que crea las condiciones para considerar una coyuntura como revolucionaria, Gramsci afirma que son las relaciones entre las fuerzas políticas y sociales permanentemente en tensión las que abren la posibilidad de una dislocación de la estructura de dominación, en la medida en que las fuerzas sociales logren trascender su particularidad interviniendo activamente en la lucha en el terreno ideológico, interpelando a las masas para constituirlas en tanto voluntad colectiva y afirmando *prácticamente* su verdad. De este modo, «el presupuesto decisivo de una crisis es entonces la construcción de una imaginación común a los subalternos, una imaginación capaz de unificarlos en una lucha común» (FROSINI 2010, p. 196).

4. *El mito político en los* Cuadernos de la cárcel

En este marco, la reposición del concepto de mito político en el contexto de la discusión en torno a Sorel y la relectura de Machiavelli, conjuntamente con la asunción de la dimensión religiosa como elemento movilizador de las masas se remonta a Quaderno 8, § 21, para luego ser reelaborada, con importantes adiciones, en Quaderno 13, § 1[5]. La cuestión que se ha planteado a diversos intérpretes es la de explicar la creciente presencia e importancia de Machiavelli en la reflexión gramsciana, así como, más específicamente, la singular lectura del mito en tanto elemento religioso y la introducción de la figura del «moderno Príncipe», realizada entre enero y febrero de 1932[6]. Como ha señalado Thomas, el interés por Machiavelli

[5] FROSINI 2013; KANOUSSI 2000; EAD. 2012.

[6] Como es sabido, el año 1932 marca un punto de ruptura fundamental en la modalidad de trabajo de Gramsci. En la composición de sus escritos carcelarios, Gramsci comienza a inicios de dicho año un trabajo de reelaboración del cúmulo de notas elaboradas hasta ese momento, de manera tal de reagruparlas en cuadernos temáticos. En dicho complejo trabajo de montaje, algunos pasajes son modificados significativamente, otros que anteriormente se encontraban separados son agrupados y se agregan nuevos textos. Es en el análisis de dichas variaciones que debe buscarse el "ritmo del pensamiento en desarrollo", aguijoneado por los sucesos de los que tiene noticia en la cárcel, así como por el acceso a diversas

permea a partir de dicho momento la mayoría de las notas carcelarias gramscianas, constituyendo una «piedra de toque» a partir de la cual nuestro autor aborda diferentes temas, hasta llevar incluso a una reformulación del concepto de hegemonía (THOMAS 2015).

En efecto, si la filosofía política de Gramsci puede pensarse como un momento maquiaveliano en la historia del pensamiento político moderno (RINESI 2005), es en la medida en que un tipo de pregunta como aquella que inquiere «¿Cuándo puede decirse que existen las condiciones para que se pueda suscitar y desarrollar una voluntad colectiva nacional-popular?» (*QC* 13, § 1, p. 1559), encuentra su lugar al interior de una más vasta reflexión sobre las modalidades de ejercicio del poder en el plano histórico-social. Ahora bien, en dicha reflexión Gramsci no abrevará solamente en los escritos del secretario florentino, sino que volverá también sobre sus lecturas de Sorel, teórico del sindicalismo revolucionario. Así, si Gramsci recurre a Machiavelli buscando rehabilitar la pregunta por la acción política así como la eficacia propia de la virtud y la organización políticas, en Sorel encontrará los elementos para llevar adelante una impugnación del racionalismo característico de la escolástica marxista, de modo tal de recuperar una modalidad política del lenguaje que atiende al componente pasional, afectivo y mítico que comportan los grandes movimientos sociales. Se trata, entonces de transitar por lecturas y autores que vienen a proveer la necesaria vitalidad de la que carece dicha escolástica, lecturas y autores que más que en término de desviaciones, invitan a ser pensados en tanto mediaciones necesarias a los fines de llevar adelante la tarea de refundar el marxismo en tanto filosofía de la praxis.

¿Qué idea-fuerza enlaza al autor de las *Reflexiones sobre la violencia* con nuestro autor? Pues la del mito político, la cual busca dar cuenta de una idea filosófica elemental respecto de la vida humana y, fundamentalmente, de la acción humana cuando se la piensa en términos de transformaciones histórico-políticas; idea según la cual la política no puede prescindir de interpelar la dimensión afectiva y mítica del hombre, la de que «los hombres que participan en los grandes movimientos sociales imaginan su más inmediata actuación bajo la forma de imágenes de batallas que aseguran el triunfo de su causa», y que dichos sistemas de imágenes deben ser tomados «en su conjunto, como fuerzas históricas, y […] sobre todo, hay que

---

fuentes bibliográficas. Ver, en este sentido, los trabajos de FROSINI 2003; ID. 2010; THOMAS 2009; COSPITO 2011.

cuidarse de comparar los hechos acaecidos con las representaciones que habían sido aceptadas antes de la acción» (SOREL 1975, p. 30). Para Gramsci, como para el autor de las *Reflexiones sobre la violencia*, la posibilidad de transformar un conjunto de ideas en una acción política –dicho al modo gramsciano: la posibilidad de suscitar e interpelar a un pueblo desperdigado– proviene de la capacidad de pergeñar una serie de imágenes que, en su conjunto, conforman el mito, al trazar un horizonte de sentido viene a unificar la imaginación de las masas para arrojarlas a la acción política.

5. *Mito político e imaginación*

Es en este contexto que la cuestión del mito, es decir, la consideración de los afectos y la imaginación de las masas en tanto terreno fundamental en que se juega su constitución como sujetos colectivos, retorna en los escritos carcelarios gramscianos. Recordemos que el Quaderno 13, aquel que hemos venido comentando y que se titula «Notas breves sobre la política de Machiavelli», se abre con una extensa consideración referida a la necesidad de leer *El príncipe* en tanto libro «vivo», libro «en el que la ideología política y la ciencia política se fusionan en la forma dramática del "mito"» (*QC* 13, § 1, p. 1555). El mito encuentra su lugar aquíal interior de una constelación conceptual diversa, en la cual los conceptos de ideología, hegemonía y crisispermiten a Gramsci, como hemos visto, desarticular la matriz economicista a la hora de pensar tanto la crisis como la constitución de las subjetividades políticas en la historia.

Al mismo tiempo, sin embargo, debe advertirse que dicha constelación permite también a Gramsci tomar distancia del espontaneísmo característico de las posiciones de Sorel ysus epígonos, posiciones signadas, de acuerdo a Gramsci, por la renuencia a tomar en consideración el necesario trabajo de interpelación hegemónica que debe suceder a la escisión social que habilita el mito. Respecto de esta segunda operación, la encontramos condensada en el siguiente pasaje del Quaderno 13:

«¿Puede un mito ser "no constructivo"? ¿Es posible imaginar, en el orden de intuiciones de Sorel, que sea productivo en realizaciones un instrumento que deja la voluntad colectiva en la fase primitiva y elemental del mero formarse, por distinción (por "escisión"), aunque sea con violencia, es decir, destruyendo las relaciones morales y jurídicas existentes? Pero esta voluntad colectiva, formada de manera elemental, ¿no cesará súbitamente de existir, disolviéndose en una infinidad

de voluntades singulares que en la fase positiva seguirán direcciones diferentes y contradictorias? (QC 13, § 1, p. 1557)».

Vemos aquí que Gramsci toma distancia respecto de Sorel, quien si bien señaló la necesidad de una forma dramática y mítica de la interpelación política, «no llegó a comprender el fenómeno del partido político y se detuvo en la concepción del sindicato profesional» (*ivi*, p. 1556). Aunque el mito, para Sorel, encuentre su mayor expresión no en el sindicato como tal sino en su acción práctica, cuya máxima realización es la huelga general, ésta, según Gramsci, no es sino «una "actividad pasiva" de carácter negativo y preliminar que no preveía una verdadera fase "activa y constructiva"». Para Sorel, afirma Gramsci, «todo plan preestablecido es utópico y reaccionario (por lo que) la solución era abandonada al impulso de lo irracional, de lo "arbitrario" (en el sentido bergsoniano de "impulso vital") o sea, de la "espontaneidad"» (*ivi*, p. 1557).

La respuesta de Sorel señala, a ojos de Gramsci, las limitaciones y el desdén que su pensamiento expresa respecto de la fase organizativa y constructiva del mundo popular, no pudiendo llegar de esta manera a la concreción de una voluntad colectiva orgánica y cohesionada, sino a una mera distinción, negación de lo instituido, que se resuelve en una dispersión de las fuerzas sociales. En el sindicalismo de Sorel, señala Gramsci, el impulso se traduce en espontaneidad y la voluntad colectiva es abandonada a su fase primitiva y elemental. Sorel concibió al mito de la huelga general como momento catastrófico y redentor, pero desatendió la necesaria interpelación a la trama de fuerzas y sujetos sociales respecto a una política común, organizativa y constructiva. Interpelación que sólo puede ser llevada adelante por el partido político, por un organismo complejo («hombre colectivo», afirmará en el parágrafo 25 del Quaderno 11; *QC*, p. 1430) capaz de producir una activación política de las clases subalternas en la medida en que pueda interpelarlas, suscitarlas en tanto pueblo, y abrir de este modo grietas de conflicto en la creciente pasivización y control de las masas.

6. *Del libro como* canon *al libro* viviente

De este modo, si lareformulación del concepto de ideología ha permitido a Gramsci avanzar en una consideración no reduccionista de la multiplicidad de elementos sedimentados que la constituyen en tanto terreno de lucha, el concepto de hegemonía hace posible efectuar un cierre de cuentas con el

legado de Sorel, al entrelazar elreconocimiento del mito como ineludible terreno de la lucha política con un distanciamiento críticoen relación con el desdén que su teoría de la huelga general implica respecto de la necesidad del trabajo de la hegemonía, práctica efectiva de concreción de una subjetividad política común. En este sentido, la crítica al espontaneísmo que se despliega en el Quaderno 13 permite a Gramsci pensar conjuntamente el mito y la crítica del mito, en la medida en que si, por un lado,la asunción de la dimensión imaginaria implícita en la constitución de las subjetividades colectivaslo lleva a señalar la necesidad de interpelar los afectos y la imaginación política del pueblo, de manera tal de crear una «fantasía concreta» que «actú(e) sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar en él la voluntad colectiva» (*QC* 13, § 1, p. 1556), produciendo de este modo un desplazamiento radical respecto al inveterado racionalismo del marxismo doctrinario, dicha operación resulta inmediatamente inscripta en una política de articulación hegemónica de las fuerzas sociales, de manera tal que el encandilamiento mítico no desvanezca el sentido emancipatorio de las luchas y que la escisión abierta por la suscitación mítica pueda conjugarse con el trabajo político de constitución de una subjetividad colectiva. La dialéctica entre ambos momentos, el de la asunción de la dimensión imaginaria como terreno y el de la afirmación de la hegemonía como tarea política, constituye así el marco en que Gramsci se propone rehabilitar un marxismo de nuevo cuño, capaz tanto de eludir los reduccionismo de sus declinaciones ortodoxas, economicistas –que mellan su efectividad histórica para convertirlo en un avatar más de la racionalidad ilustrada, tornándolo un marxismo desencantado, un marxismo de las formas incapaz de suscitar fuerza expansiva alguna sobre las masas–, como de evitar las derivas espontaneístas –que en su celebración del magno momento agonístico de la huelga general en tanto mito catalizador de las masas no se interrogan por los modos en que las subjetividades forjadas al calor del mito podrían subsistir y devenir hegemónicas–.

Así, la revolución se hace *contra* un libro, *con* otro. Si en 1918 el joven militante socialista llamaba a pensar los acontecimientos en Rusia en términos de una revolución que se hace *contra* un libro, *El capital*, de manera tal de atender a las dinámicas sociales irreductibles a las interpretaciones etapistas, lineales y progresistas de los textos de Marx[7], en 1932 el militante comunista, condenado por el fascismo a una suspensión forzada de la

[7] Nos referimos al célebre texto de Gramsci *La revolución contra* El Capital (*CF*, pp. 513-17).

praxis,señala la necesidad de atender a *El Príncipe*, libro *viviente*, texto a la vez imaginativo y artístico que *suscita* al pueblo, operando un desplazamiento fundamental respecto al entendimiento iluminista propio del marxismo heredado, incapaz de suscitar fuerza expansiva alguna sobre las masas. Esta singular perspectiva de un mito secularizado mas no *desencantado*, así como de un marxismo pensado en tanto interpelación política capaz de dirigirse a los afectos y la imaginación política del pueblo a distancia de cualquier llamado a restablecer la natural transparencia de la política, se condensa en el sintagma «fantasía concreta». Mito y hegemonía, imaginación y política, mitología y filosofía, pueblo e intelectuales, Sorel y Machiavelli/Marx son invocados conjuntamente en dicho sintagma, con plena concienciapor parte de Gramsci de la radicalidad de la operación y de la apuesta política que está llevando a cabo,que no es sino lade reconocer en el mito el terreno de una batalla en la que las fuerzas emancipatorias deben intervenir mediante un incesante «ejercicio de inventario» que ausculta la ideología en sus pliegues más esquivos, de una manera no reduccionista y más allá de los la primacía otorgada a los elementos doctrinarios. Así, como contrapartida respecto a las formas de movilización regresiva de las masas en Italia, de su creciente pasivización en el contexto del desarrollo de la hegemonía fascista, Gramsci proyecta, bajo el nombre de «moderno Príncipe», una interpelación política maquiaveliana en tanto estrategia de activación política de las clases subalternas, produciendo de este modo un desplazamiento radical respecto al *ethos* ilustrado característico del marxismo doctrinario.

Referencias bibliográficas

COSPITO, GIUSEPPE, 2004
"Egemonia", in FROSINI, F. – LIGUORI, G., A CURA DI, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei* Quaderni del carcere, Carocci, Roma, pp. 74-92.
ID., 2011
Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei Quaderni del carcere *di Gramsci*, Bibliopolis, Napoli.

FROSINI, FABIO, 2003
Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere, Carocci, Roma.
ID., 2010
La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei «Quaderni del carcere» di Antonio Gramsci, Carocci, Roma.
ID., 2013
Luigi Russo e Georges Sorel: sulla genesi del «moderno principe» nei «Quaderni del carcere» di Antonio Gramsci, "Studi Storici" 3, pp. 545-90.

GERRATANA, VALENTINO, 1975
"Prefazione" a GRAMSCI, 1975, pp. XI-XLII.

GRAMSCI, ANTONIO, 2009
Bajo la mole. Fragmentos de civilización, Sequitur, Madrid.

GUIDA, GIUSEPPE, 2008
"La «religione della storia». Aspetti della presenza di Bergson nel pensiero di Gramsci", in GIASI, F., A CURA DI, *Gramsci nel suo tempo*, Carocci, Roma, vol. 2, pp. 685-705.

KANOUSSI, DORA, 2000
Una introducción a los Cuadernos de la Cárcel, Universidad Autónoma de Puebla – Gramsci Society, Puebla.
ID., 2012
Notas sobre el maquiavelismo contemporáneo, LunArena-BUAP, Puebla.

LIGUORI, GUIDO, 2004
"Ideologia", in FROSINI, F. – LIGUORI, G., A CURA DI, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei* Quaderni del carcere, Carocci, Roma, pp. 131-49.

PAGGI, LEONARDO, 1970
Gramsci e il moderno principe: nella crisi del socialismo italiano, Editori Riuniti, Roma.
ID., 1984
Le strategie del potere in Gramsci: tra fascismo e socialismo in un solo paese (1923-1926), Editori Riuniti, Roma.

RAPONE, LEONARDO 2011a
Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919), Carocci, Roma.
ID., 2011b
Gramsci giovane: la critica e le interpretazioni, "Studi Storici" 4, pp. 975-91.

RINESI, EDUARDO, 2005
Política y tragedia. Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo, Colihue, Buenos Aires.

SOREL, GEORGES, 1975
Reflexiones sobre la violencia, La Pléyade, Buenos Aires.

THOMAS, PETER D., 2009
The Gramscian moment. Philosophy, hegemony and Marxism, Brill, Leiden – Boston.
ID., 2015
"Gramsci's Machiavellian Metaphor. Restaging *The Prince*", in FROSINI, F. – DEL LUCCHESE, F. – MORFINO, V., ED. BY, *The Radical Machiavelli: Politics, Philosophy and Language*, Brill, London – Leiden, pp. 440-52.

Filosofia della praxis e democrazia nei *Quaderni del carcere*. Un'attualità inattuale?

André Tosel (Université de Nice)[1]

To understand the original way of thinking about "real democracy" in Gramsci it is necessary to reconstruct two "sequences" strictly connected: the sequence of the "theory" of the relations of force that depict the present hegemony as a form of unstable equilibrium; the sequence of the "philology" of the functional ideological schemata that, deriving from the different forms of common sense, turn into the (still unstable, though) philosophy of praxis. Moreover: Gramsci as a politician translates himself into Gramsci as philosopher and vice versa. This original, internal self-translation is the form of its absolute and immanent historicism. The non-stability of the two sequences derives from the core issue of Gramsci's investigation, i.e. the problem of "time of history" – how to understand regularity, law, automatism, necessity: that is the crux of philosophies and naturalistic sciences. Gramsci opens up the path for a new type of "science" that bind together continuity, development and strategy, that means political will. In this framework, dialectics is a transforming and developing form of knowledge and not a closed one. Real history cannot be conceived of as an already-made history, but as a developing process, as a "structure in abyss".

Keywords: Gramsci; *Philosophy*; *Politics*; *Translatability*; *History*.

Introduzione

Non ho la pretesa di elaborare un *Ciò che è vivo e ciò che è morto del pensiero di Gramsci*; più modestamente, vorrei interrogare alcuni punti vivi, dotati di un grandissimo valore anche per noi, che oggi viviamo una seconda rivoluzione passiva mondiale la quale, dopo gli anni 1980-90, è succeduta alle forme studiate da Gramsci – il cesarismo regressivo del fascismo e l'americanismo-fordismo liberale.

Questi punti vivi riguardano la filosofia e la politica considerate in rapporto alla democrazia sostanziale.

1. *Filosofia e politica come termini di un ossimoro*

Una prima osservazione s'impone: la filosofia e la politica democratica interagiscono secondo la modalità dell'ossimoro, cioè della giustapposizione fra due tesi contraddittorie, che dà luogo non alla «vera sintesi», in un senso

[1] Il testo che qui si pubblica è quello predisposto dallo studioso francese per la *Lectio magistralis* da lui tenuta nella giornata d'apertura della seconda edizione della Ghilarza Summer School (settembre 2016). La redazione originale è stata sottoposta ad un'essenziale revisione di carattere linguistico e formale [*N.d.C.*].

speculativo, dei due termini, bensì alla loro messa in tensione feconda e pratica.

1.1 La "sequenza" filosofica

Quanto alla filosofia, Gramsci accetta, per un verso, la tesi di Croce: «Ogni uomo è un filosofo […] perché determinate proposizioni filosofiche sono condivise dal senso comune» (*QC* 8, § 173, p. 1043). Ma il senso comune rimane il livello il più elementare e disgregato del pensiero e non è coerente. Sempre in quanto si tratta degli uomini-massa moderni, dei subalterni, il senso comune accoglie e contamina elementi delle filosofie tradizionali tolemaiche e delle moderne concezioni del mondo che sono in lotta per l'egemonia culturale (positivismo antimetafisico e neoidealismo conservatore). D'altra parte, i subalterni che lottano, sentendo e pensando, per il riconoscimento della loro posizione entro la vita economica, sociale e politica, possono partecipare all'elaborazione della filosofia della praxis che il partito e gli intellettuali in senso «tecnico» stanno costruendo mediante la riappropriazione critica del lascito marxiano e leniniano, non senza "lavorare" su altri materiali che permettono di comprendere il tempo storico come tempo della rivoluzione passiva: il pragmatismo anglosassone e l'elitismo politico italiano.

Gramsci ha dunque per punto di partenza il "filosofo povero", che è l'uomo-massa in quanto pensa sempre, seppure in modo incoerente e disgregato, ed ha per scopo immanente un aumento della massa degli uomini che pensano meglio e di più. Il pensiero non è solo quello delle scienze particolari, ma anche quello che ha per oggetto immanente la realtà storico-politica e che richiede di divenire critico, di socializzarsi, di farsi produttore di una concezione del mondo, di una filosofia armata di concetti adeguati, la filosofia della prassi. Non tutti gli uomini possono divenire "filosofi in senso specialistico", ma possono – specialmente in quanto appartengano alle masse subalterne – sviluppare ideologie più o meno coerenti e razionali, considerate come "fedi laiche" mobilitanti e come complesso di rappresentazioni del mondo storico attuale. Queste ideologie operano e sono vissute al modo di una fede popolare che integra anche elementi della critica del senso comune; esse divengono allora capaci di criticare e di modificare il pensiero e l'azione degli uomini: «ogni filosofia è una politica e ogni filosofo è essenzialmente un uomo politico» (*QC* 17, § 22, p. 1925).

Non è soltanto il senso comune che rende tutti gli uomini filosofi: c'è la loro capacità di capire e di attuare il processo del loro divenire, non limitandosi a prospettare la «domanda astratta, o "obiettiva"» sull'essenza metafisica della natura umana in sé. La filosofia è politica, perché «abbiamo riflettuto su noi stessi e sugli altri e vogliamo sapere, cosa siamo e cosa possiamo diventare, se realmente ed entro quali limiti siamo "fabbri di noi stessi", della nostra vita, del nostro destino. E ciò vogliamo saperlo oggi, nella condizione di oggi e di un qualsiasi uomo» (*QC* 10.II, § 54, p. 1344). Sono i modi di considerare la vita, l'uomo e i suoi rapporti storici reali a costituire l'oggetto della «domanda prima e principale della filosofia»: «che cosa è l'uomo?» (*ivi*, p. 1343).

La religione è stata finora e rimane il più importante di questi modi di considerare la vita, malgrado le altre filosofie. Alla filosofia della prassi spetta il compito di elaborare un modo superiore di esercitare questa funzione, diventando une fede laica ed immanente per i subalterni. Tuttavia, la filosofia della prassi, che è intrinsecamente politica, non può esimersi dall'avere una dimensione tecnica, di attività professionale, sempre legata al divenire "filosofi" e "politici" dei subalterni a partire dalla propria posizione sociale e dalla propria responsabilità storica (*QC* 11, § 44, p. 1462). La dialettica, ridefinita come unità dei distinti e dei contrari, sarebbe la "tecnica" più conveniente (vedremo più avanti come ciò possa accadere). Gramsci dà tuttavia una lezione di metodo che oggi avremmo interesse ad attualizzare: «Ecco quindi che un avviamento allo studio della filosofia deve esporre sinteticamente i problemi nati nel processo di sviluppo della cultura generale, che si riflette solo parzialmente nella storia della filosofia, che tuttavia, in assenza di una storia del senso comune (impossibile a costruirsi per l'assenza di materiale documentario) rimane la fonte massima di riferimento per criticarli, dimostrarne il valore reale (se ancora l'hanno) o il significato che hanno avuto come anelli superati di una catena e fissare i problemi nuovi attuali o l'impostazione attuale dei vecchi problemi» (*QC* 11, § 12, p. 1383).

Dentro il *continuum* generale dell'ideologia, la filosofia delle prassi ha una sua specificità, ma non è una scienza generale, una "teoria" nel senso tradizionale di rappresentazione di un "già dato", oggetto di una speculazione assoluta ed autonoma. Rimane un'ideologia che si vuole scientificamente, cioè rigorosamente e criticamente costruita – e che ha per scopo di costituirsi in una concezione del mondo coerente ed organica, dotata di caratteri di «saldezza organizzativa e centralizzazione culturale» (*ivi*, p. 1382) – la cui specificità risiede nella sua capacità di essere (e di farsi)

"storica" e nella sua aderenza ai problemi. La filosofia della praxisnon può vivere che come critica e «superamento del modo di pensare precedente e del concreto pensiero esistente (o del mondo culturale esistente)» (*ivi*, p. 1383). La sua critica «tende a diventare senso comune» (*ivi*, p. 1383) nuovo, riformato, ma sempre contraddistinto dalla sua finitezza e complessità contraddittoria. A differenza delle filosofie tradizionali, la filosofia della prassi, nel suo «lavoro di elaborazione di un pensiero superiore al senso comune e scientificamente coerente non dimentica mai di rimanere a contatto coi "semplici" e anzi in questo contatto trova la sorgente dei problemi da studiare e risolvere» (*ivi*, p. 1382). Gramsci conclude: «Il rapporto tra filosofia "superiore" e senso comune è assicurato dalla "politica"», con la formazione di gruppi di intellettuali aderenti alla vita e al divenire egemonico delle masse. Questi gruppi debbono elaborare e rendere «coerente i principi e i problemi che quelle masse ponevano con loro attività pratica costituendo così un blocco culturale e sociale» (*ibidem*).

Si forma così l'idea di un passaggio continuo ma non garantito, con fasi di rottura relativa, ma senza frattura epistemologica, dal senso comune alla nuova filosofia; passaggio da ripetere sotto forme varie a seconda del periodo storico, dei luoghi e degli spazi storici. Passaggio quantitativo, non solo qualitativo, che ha per misura, da una parte, il numero crescente degli subalterni che diventano intellettualmente attivi, moralmente formati e politicamente attori della loro vita; dall'altra, il grado, per così dire, o il livello superiore della loro concezione del mondo, che diventa capace di formulare idee più adeguate alla situazione storica e di comprendere questa situazione come situazione di conflitto.

1.2 La "sequenza" politica

Quanto alla politica e alla democrazia, Gramsci ha precisato allo stesso modo: «La filosofia è politica e ogni filosofo è essenzialmente uomo politico» (*QC* 17, § 24, p. 1925). Ma i subalterni non sono politici attivi. Appartengono alla "classe", o categoria, dei "diretti" e non dei "dirigenti"; a quella dei "governati" e non dei "governanti". Come gli uomini, in quanto sono tutti filosofi, sono inizialmente dominati da un senso comune che non è dottrina riflessa se non a un livello minimo, allo stesso modo, in quanto sono tutti politici, sono elementi di una massa subalterna inizialmente passiva ed amorfa, che, in una moderna società liberale anche potenzialmente democratica, è soggetta al potere di altri uomini o gruppi. Il principio di minoranza prevale e con esso l'oligarchia del sistema

parlamentare fondato sui moderni partiti politici: «Primo elemento è che esistono davvero governati e governanti, dirigenti e diretti. Tutta la scienza e l'arte politica si basano su questo fatto primordiale, irriducibile (in certe condizioni generali)» (*QC* 15, § 4, p. 1752). La democrazia rappresentativa è oggetto costante di critica: il suo formalismo può essersi radicato nel moderno senso comune di massa, ma di fatto sancisce il divario fra popolo ed élite. Il rapporto di rappresentanza parlamentare impedisce la selezione razionale della nuova classe dirigente.

La democrazia implica che sia universalizzata, nelle condizioni storiche date, la tesi per cui «poiché tutti sono "uomini politici", tutti sono anche "legislatori"», onde il «concetto di "legislatore" non può non identificarsi col concetto di "politico"» (*QC* 14, § 13, p. 1668). Il nuovo Stato ha allora per scopo di lungo termine l'allargamento della funzione di legislazione in senso giuridico-statale Questo scopo esige una «elaborazione perfetta delle direttive» convenienti ai compiti egemonici del caso storico, ma questa elaborazione non significa una democrazia diretta, perché non è possibile sopprimere la divisione del lavoro: «Il massimo di capacità del legislatore si può desumere dal fatto che all'elaborazione perfetta delle direttive corrisponde una perfetta disposizione degli organismi di esecuzione e di verifica e una perfetta preparazione del consenso "spontaneo" delle masse che devono vivere quelle direttive, modificando le proprie abitudini, la propria volontà, le proprie convinzioni conformemente a queste direttive e ai fini che si propongono di raggiungere» (*ivi*, p. 1669).

D'altra parte, il concetto di "legislatore" ha di per sé un senso allargato ad una pluralità di cerchie di attività: famiglia, scuola, apparati egemonici. Queste attività rendono possibile una pluralità di atti "legislativi". L'uguaglianza del filosofo con il politico e con il legislatore si realizza secondo gradi e modalità diverse quantitativamente: «Ogni uomo, in quanto è attivo, cioè vivente contribuisce a modificare l'ambiente sociale in cui si sviluppa (a modificare determinati caratteri o a conservare altri), cioè tende a stabilire "norme", regole di vita e di condotta. La cerchia di attività sarà maggiore o minore, la consapevolezza della propria azione e dei fini sarà maggiore o minore; inoltre il potere rappresentativo sarà maggiore o minore e sarà più o meno attuato dai "rappresentati" nella sua espressione sistematica o normativa» (*ivi*, p. 1668). La democrazia che diremmo sostanziale, implicata dalla nuova egemonia, modifica la distinzione fra diretti e dirigenti, ma non può distruggerla. Rimane il fatto che «in generale si può dire che tra la comunità degli uomini e altri uomini più specificamente legislatori la distinzione è data dal fatto che questo secondo gruppo non solo

elabora direttive che dovrebbero diventare norme di condotta per gli altri, ma nello stesso tempo elabora gli strumenti attraverso i quali le direttive stesse saranno "imposte" e se ne verificherà l'esecuzione» (*ibidem*). Questi "altri" non sono più "oggetti" che debbono obbedire passivamente alle norme perché «ognuno continua ad essere legislatore anche se accetta direttive degli altri ed eseguendole controlla che anche gli altri le eseguano, avendole comprese nel loro spirito, le divulga quasi facendone dei regolamenti di applicazione particolare a zone di vita ristretta e individuata» (*ivi*, p. 1669).

C'è un passaggio possibile, ma complesso, dalla passività al protagonismo diversificato dei legislatori specializzati e dei legislatori *lato sensu*, nel quale si combinano ordine della legge e spontaneità prodotta, disciplina e diritto di controllo. Gramsci non ha dunque dimenticato l'esperienza dei consigli dei lavoratori, la quale aveva provato che esistesse la possibilità reale di una democrazia dei lavoratori dentro la fabbrica, come l'ha mostrato l'esperienza dei consigli operai di fabbrica a Torino (1919-1920), dopo il '17, in cui si è realizzata l'«unità della "spontaneità" e della "direzione consapevole", ossia della "disciplina"», che «dava alla massa una coscienza "teoretica", di creatrice di valori storici e istituzionali, di fondatrice di Stati» (*QC* 3, § 48, p. 330). La classe subalterna ha così dimostrato che era possibile una politica democratica del lavoratore collettivo, che rendeva possibile una "uscita dalla condizione subalterna", con una nuova divisione del lavoro non solo nazionale ma internazionale, «produttrice di oggetti reali e non di profitto» (*QC* 9, § 67, p. 1137). Il problema è di determinare le condizioni di questa democrazia in Occidente, conservando e ripensando le acquisizioni della rivoluzione sovietica e di Lenin, cioè la necessità del Partito come "moderno Principe", come mezzo della difficile costruzione di uno Stato nuovo, lo Stato delle masse moderne.

Come capire questa doppia serie di passaggi? Possiamo dare due riposte che sono equivalenti, ma costituiscono due livelli di analisi. La prima risposta à data dalla tematica della "traducibilità dei linguaggi", che è il cuore dello "storicismo assoluto" e che negli ultimi anni si è imposta all'attenzione degli interpreti di Gramsci. La seconda riprende la prima, concentrandosi sulla distinzione fra la causalità storica – considerata come "teoria" dotata di un grado di prevedibilità razionale necessariamente limitata – e la causalità storica reale prevedibile solo in quanto "azione" che si fa storia reale, in atto.

2. *Filosofia e politica come termini reciprocamente traducibili*

Al di là di questo ossimoro di partenza, possiamo dunque esaminare le due linee – in parte corrispondenti – della sequenza filosofica e della sequenza politica, facendo ricorso alla "traducibilità dei linguaggi"e restando all'interno dei più "maturi" testi gramsciani: per un verso, i quaderni «filosofici», cioè gli *Appunti di filosofia* dei Quaderni 4, 7, 8 e gli "speciali" 10 e 11; per un altro verso, i quaderni «politici» 12 e 13. Questo esame è condotto dal punto di vista e dalla posizione della classe subalterna moderna, la classe operaia e le masse subalterne ad essa vicine. Ci proponiamo di fare uso del principio della "traducibilità dei linguaggi", per mostrare come l'analisi relativamente astratta dei rapporti di forze, che concerne "la scienza e l'arte politica" in funzione dell'egemonia, implica una analisi corrispondente delle forme della coscienza sociale ideologica, che caratterizza lo sviluppo dei rapporti di forze come sviluppo dei rapporti cognitivi e dei loro apparati ideologici dentro la realtà storica. Le due sequenze sono traducibili l'una nell'altra.

2.1 La sequenza politica-democrazia si cala dentro i rapporti di forze

Il rapporto delle forze si articola in tre gradi. Attraverso la definizione e la messa a fuoco di questi "gradi", o "livelli" (*QC* 13, § 17, pp. 1582-586), la moderna "teoria della storia" ha la possibilità di presentarsi e concentrarsi come "scienza ed arte della politica" nel senso di Machiavelli. Il § 17 del Quaderno 13 registra in modo definitivo (COSPITO 2004b, pp. 241-42; ID. 2011, pp. 55-56), il distacco dalla problematica classica del rapporto struttura-superstrutture, sia esso inteso come rapporto causale unilineare, anche temperato dalla nozione vaga di "interazione", sia come genealogia del processo mediante il quale l'essenza si fa mondo fenomenico, sia come rappresentazione teorica di un "tutto chiuso" e "dato", oggetto di un'intuizione teorica. Sarebbe uno sbaglio enorme concepire i tre gradi del rapporto delle forze come un sistema totale e stadiale. Come ha ben precisato Fabio Frosini, Gramsci perviene, in questo punto, a pensare «la radicalità dello stacco rispetto a qualsiasi approccio metafisico alla politica», a pensare l'unità e la coincidenza «di storia come processo e di politica come lotta attuale» (FROSINI 2009, pp. 36, 110). Non abbiamo una teoria "oggettiva" pura, perché i rapporti di forze non sono considerati *ex post*, separati dalla dimensione soggettiva, una volta che la storia sia stata "fatta", ma sono «*già* articolati ideologicamente e *già* percorsi da una conflittualità politica in qualche modo organizzata» (*ibidem*). Essi sono cioè considerati dal

punto di vista di una posizione politica di conflitto, nell'ottica dell'auto-organizzazione di un gruppo sociale che riesce a subordinare gruppi subalterni anch'essi potenzialmente candidati all'egemonia. Per esistere politicamente questi gruppi debbono lottare contro questa privazione di iniziativa autonoma, devono manifestare e costruire le potenzialità legate alla propria funzione sociale.

2.1.1 La sequenza ancora vincente della egemonia borghese capitalistica

La classe subalterna è una forza dominata entro rapporti di produzione già dati, ridotta a forza-lavoro strutturale specificamente moderna: essa è quasi automaticamente riprodotta come produttrice di plusvalore per il "mercato determinato", senza prendere attivamente coscienza delle sue potenzialità in ragione della sua posizione strumentale; subisce lo sfruttamento che è la sua condizione economico-sociale, storicamente fissatasi in una sorta di legge, vissuta come una fatalità. Tuttavia, la classe subalterna esperisce tale legge come contraddittoria, perché la subordinazione impedisce la sua manifestazione come produttrice di una civiltà superiore.

– Al primo livello dei rapporti politici, mentre è ancora soggetta alle iniziative della classe borghese dominante, già cosciente dei propri interessi economico-corporativi, la classe subalterna incomincia poco a poco a prendere coscienza dei propri interessi, incontrando tuttavia delle difficoltà nel rendersi omogenea e nell'uscire dalla frammentazione. Essa rimane incapace di assumere, sul luogo di lavoro, iniziative tese a migliorare le condizioni di lavoro e di vita.

– Al secondo livello, nel quale la classe dominante viene unificandosi intorno alla rivendicazione dei propri diritti (proprietà moderna e legalizzazione), la classa subalterna rimane sottomessa alla necessità coatta di lavorare per vivere, di funzionare come elemento del meccanismo della riproduzione della forza-lavoro.

– Al terzo livello specificamente etico-politico, la classe dominante si pone la questione della direzione e trasformazione dello Stato per diventare forza egemonica. Ha operato la sua *catarsi* ed è divenuta Stato: promuove un'altra vita politica, dosando forza e consenso. Ma la classe subalterna, che in una determinata fase storica può essere alleata della classe dirigente contro le forze del passato, rimane pur sempre esclusa dall'esercizio dell'egemonia e della direzione politica. Riceve certo un nuovo statuto civile e politico, diritti e cultura. Tuttavia, subisce la forza della classe dirigente,

ubbidisce, ma dà il suo consenso alle forme di vita che dispongono di un grado di universalità. Può sviluppare forme di vita più attive, ma riconosce la superiorità e la funzionalità relativa delle forme di vita nuove. Queste forme sono assimilate ad un processo di universalizzazione contraddittoria, che ha per fondamento un certo riconoscimento dell'umanità dei subalterni. La classe subalterna può elaborare progetti di lotta emancipatrice e assicurarsi anche alcuni nuovi diritti sociali e politici. Ma la dualità dirigenti-diretti ha cambiato di forma, non è superata; al contrario, è riprodotta ed allargata.

L'egemonia della nuova classe dirigente si condensa come Stato-nazione unitario e si traduce come potenza militare dentro i rapporti internazionali di concorrenza-cooperazione che sono la controparte dei rapporti interni. L'egemonia borghese è potere di fare la guerra e la pace, mettendo in movimento le masse subalterne, costringendole alla guerra e dividendole in fronti contrapposti.

2.1.2 La sequenza irrisolta ed aperta dell'egemonia asimmetrica dei subalterni: una scommessa

La "teoria" scopre due cose: in primo luogo, la propria razionalità limitata e la propria interiorità o immanenza ai mutamenti dei rapporti di forze; in secondo luogo, la non prevedibilità puramente teoretica dell'atto storico e dell'azione politica.

Questi rapporti di forze, dal punto di vista dell'egemonia dei subalterni, non possono essere oggetto di *mimesis,* di imitazione, per due ragioni, la prima è strutturale e la seconda storica:

– La ragione strutturale è che l'egemonia dei subalterni non può accettare come una fatalità e un destino naturale la distinzione fra governati e governanti, fra dirigenti e diretti, come non può accettare (si vedrà tra breve) la distinzione "eterna" fra semplici che sentono e dotti che comprendono, né la distinzione parzialmente etero-diretta fra una filosofia "superiore" e un senso comune di massa che è sempre contraddittorio ed è considerato incapace di sviluppare i suoi elementi legati alla funzione di una nuova forma di produzione e di civiltà. L'universalità riconosciuta all'egemonia borghese è relativa, «fittizia» (FROSINI 2009, p. 118), e le masse subalterne possono sempre invocare un universale più comprensivo, ideale. L'egemonia deve essere in questo punto una pedagogia dell'attività delle masse che esige una tensione permanente fra spontaneità e direzione cosciente per produrre e dirigere un nuovo Stato, uno Stato allargato ad una società formata secondo le esigenze di una democrazia sostanziale (come

quella di fabbrica de “”) essa stessa allargata, diretta da un partito comunista sempre legato al “sentire” delle masse. Consigli e istituzioni politiche, apparati di egemonia, debbono così formare una nuova rappresentanza della pluralità dei gruppi umani secondo una divisione tecnica del lavoro, non secondo una divisione di classe.

– La ragione storica è relativa alla fase storica di lotta di classe apertasi dopo il 1871, il cui significato periodizzante risiede nella conclusione del processo attraverso il quale la classe dirigente, sino a quel momento, aveva potuto integrare ed assimilare le masse ad un livello superiore di civiltà. Alberto Burgio (BURGIO 2003, pp. 73-97; ID. 2014, pp. 105-20, 242-82) ha chiarito il carattere decisivo di questo passaggio di fase. La rivoluzione del ’17 come guerra di movimento ha potuto aprire una breccia nell’Impero russo, ma nel presente di Gramsci incontra immani difficoltà e non può essere un modello per l’Occidente. In Occidente è divenuta strategicamente necessaria una guerra di posizione. La situazione è complessa: la teoria della storia in quanto *teoria* non può niente, se non opera in maniera permanente una ricognizione mobile, accurata e adeguata di una situazione storica sempre in movimento, in atto; se non si fa produttrice in atto di un’arte politica nuova, anch’essa sempre in atto e in movimento.

Queste due ragioni si congiungono nella definizione della fase storica attuale come “rivoluzione passiva”. Quando sono decise a preservare l’accumulazione dei capitali entro la concorrenza del “mercato determinato” mondiale, neutralizzando le contraddizioni che attraversano tale processo, le classi dirigenti sviluppano un processo che limita e interrompe, se necessario, l’assimilazione delle masse subalterne, impedendo nel contempo la loro unificazione in una volontà collettiva antagonistica (*QC* 8, § 2, p. 937). Le crisi economiche non sono mai risolutive (*QC* 17, § 12, p. 1917). Creano squilibri sociali e politici che sono, per l’egemonia dominante, una scommessa: come equilibrare il ricorso al consenso e alla pura forza quando i movimenti sociali disordinati paralizzano il sistema politico parlamentare di una nazione (*QC* 13, § 17, p. 1387)? Una riposta può essere la dittatura del fascismo, che deve anche modificare l’apparato produttivo per soddisfare i bisogni e mantenere una posizione entro i rapporti di forze internazionali. Un’altra riposta può essere la riforma del sistema produttivo che mobilita e impiega la forza-lavoro, disciplinandola nel quadro della democrazia liberale formale: il fordismo-americanismo. In questi due casi le masse sono decapitate, private dalla loro forza antagonistica e ridotte alla subalternità. Il rischio è che si giunga a un punto limite, che l’egemonia borghese è costretta a superare attraverso la sperimentazione di forme politiche innovative: «La

classe borghese è "saturata", non solo non si diffonde, ma si disgrega, disassimila una parte di se stessa (o almeno le disassimilazioni sono enormemente più numerose delle assimilazioni» (*QC* 8, § 2, p. 937).

Sarebbe importante seguire il passaggio dalla teoria della causalità storica all'arte politica reale per il movimento operaio, il quale non può produrre la sua egemonia perché l'egemonia non è mai acquisita e deve lottare senza pausa contro la distruzione della sua capacità politica e culturale in questa condizione. Indichiamo solo il fine e il mezzo.

– Lo scopo immanente di questo processo che ha una dimensione aleatoria è formulato come segue: «Una classe che ponga se stessa come passibile di assimilare tutta la società, e sia nello stesso tempo realmente capace di esprimere questo processo, porta alla perfezione questa concezione dello Stato e del diritto, tanto da concepire la fine dello Stato e del diritto come diventati inutili per aver esaurito il loro compito ed essere stati assorbiti dalla società civile» (*ibidem*). Tuttavia,se questo fine non può essere eliminato, esso è comunque difficile da attingere come fine: rimane sempre in sospeso. Frosini ha individuato il punto: «Il sistema dei rapporti di forze è dunque sempre un certo equilibrio, di volta in volta variabile, tra l'aspetto conflittuale sempre presente nel dislivello di potenza di gruppi sociali organizzati, e l'aspetto coesivo, anch'esso sempre presente nell'esistenza stessa di "rapporti", che nel dislivello presuppongono un'eguaglianza di condizione» (FROSINI 2009, p. 111).

– Il mezzo irriducibile non può essere che il partito. Gramsci costruisce un elitismo democratico. Il "moderno Principe" non può essere messo fra parentesi perché la sua mediazione è necessaria per rispondere alla questione iniziale: «si vuole che ci siano sempre governati e governanti oppure si vogliono creare le condizioni in cui la necessità dell'esistenza di questa divisione sparisca? Cioè si parte della premessa della perpetua divisione del genere umano o si crede che essa sia solo un fatto storico rispondente a certe condizioni?» (*QC* 15, § 4, p. 1752). Il problema è allora l'organizzazione del consenso al potere statale mediante il partito: il legislatore deve saper determinare la corrispondenza delle direttive ai bisogni spontanei, espressi dalle masse e giudicati realistici. Allora si può superare la "sovranità popolare" della democrazia formale che è esercitata a scadenze regolari. Allora si può realizzare il modello della «filologia vivente», nel quale un centralismo espansivo realizza «un legame stretto tra grande massa, partito, gruppo dirigente», onde «tutto il complesso, bene articolato, si può muovere come un "uomo collettivo"» (*QC* 11, § 25, p. 1430). Il partito

rivoluzionario consegue i propri obiettivi «annullando la divisione in classi» e determinando le premesse della sua stessa scomparsa.

Questo processo non può essere una frattura storica del tutto aperta: esso parte da una soglia quantitativa nella continuità, che si fa qualitativa e si produce ancora nella continuità delle trasformazioni molecolari fra sentire delle masse e comprensione degli intellettuali organici: il senso il «più realistico e concreto» di democrazia si può «trarre in connessione col concetto di egemonia. Nel sistema egemonico esiste democrazia tra il gruppo dirigente e i gruppi diretti nella misura in cui lo sviluppo dell'economia e quindi la legislazione che tale sviluppo esprime favorisce il passaggio molecolare dai gruppi diretti al gruppo dirigente» (*QC* 8, § 191, p. 1056).

La dinamica politica sin qui ricostruita è in corrispondenza con la dinamica intellettuale delle forme e ideologiche cognitive, che sono a loro volta formazioni storiche. Queste trasformazioni molecolari traducono il passaggio dal sentire dei "semplici" al comprendere dei "dotti" o intellettuali, dal senso comune alla filosofia della praxis come concezione del mondo, tramite la religione e le ideologie scientifiche e filosofiche pertinenti. Gramsci traduce sé stesso, traduce la politica dei rapporti di forze in pensiero delle forme di pensiero immanenti ai rapporti di forze. Gramsci filosofo traduce il Gramsci politico, analizzando le diverse forme ideologiche, filosofia della praxis compresa, che si manifestano attivamente dentro i rapporti di forze e sono parte attiva di questi rapporti. Inversamente, Gramsci politico fa intervenire le forme ideologiche e filosofiche come modi di partecipare con coscienza e consapevolezza alla costruzione di tali rapporti. I rapporti di forze sono rapporti di pensiero come i rapporti ideologici di diverso grado e la stessa capacità di pensare sono rapporti di forze. Così Gramsci supera Lenin, che non aveva potuto tradurre filosoficamente la sua politica dell'egemonia in ragione della permanenza nel suo pensiero del "materialismo" di Plekhanov: questo materialismo generalmente ha per traduzione politica una tendenza all'economicismo, una critica dei rapporti economico-corporativi incapace di attingere un concetto adeguato dell'"etico-politico" (raggiunto da Gramsci attraverso la riforma e la traduzione dell'etico-politico crociano).

2.2 La traducibilità reciproca tra sequenza ideologico-filosofica e sequenza politica su un piano "teoretico" nuovo

Limitiamoci all'esame del passaggio dal senso comune dei subalterni alla filosofia della praxis adeguata alla formazione del Partito come "nuovo Principe" e dello "Stato allargato" o "Stato integrale". Questa sequenza è un atto storico, un momento interno della causalità reale. La sequenza delle forme ideologiche esigerebbe la sua formulazione, in quanto sono tutte insieme modi della vita sociale e modi funzionali attivi del conoscere – senso comune, religione, ideologie scientifiche, ideologie filosofiche nel senso tecnico di concezione del mondo, filosofia della praxis in quanto si pone come ridefinizione del marxismo e come potenziale senso comune di massa, certamente riformato, ma sempre esposto all'instabilità e allo squilibrio dei rapporti egemonici.

Esaminiamo una seconda volta i due poli del passaggio dal punto di vista dell'egemonia dei subalterni: il senso comune e la concezione del mondo come filosofia della praxis. Siamo costretti ad uscire dalla generalità della teoria dei rapporti di forze e a procedere ad una ricognizione storica singolare degli antagonismi che la teoria pura non può "dedurre".

Il senso comune delle masse moderne è complesso e frammentato. Per la sua parte attiva o attivabile si forma sul terreno del primo grado del rapporto delle forze, che è strutturale, rinviante alla divisione in due classi fondamentali, e si esprime, sul piano del rapporto politico, in termini economico-corporativi. Ma ha già subito una trasformazione diventando senso comune, attingendo il secondo grado dei rapporti di forze, il grado o livello economico-politico: le forze operaie e popolari si sono organizzate e sono in lotta aperta, ma hanno potuto esprimere il lato positivo del senso comune, che è relativo alla posizione nel processo di lavoro e contraddice gli elementi di passività e di superstizione.

Questi elementi sono imposti dalle altre concezioni del mondo, sia antiquate come la religione cattolica, sia moderne come il positivismo evoluzionistico: malgrado le differenze relative al valore della scienza, queste due concezioni del mondo partecipano dalla stessa credenza nella oggettività della realtà esterna, per l'una assicurata dalla creazione divina del mondo e della natura umana, per l'altro fondata sulle leggi ferree della natura fisica e della natura umana. Questa contraddizione si manifesta come esigenza di norme e regolamentazioni che diano nuovo contenuto alla libertà e all'eguaglianza. Tuttavia, il senso comune non può diventare buon senso. I marxismi della Seconda internazionale non possono attingere il livello etico-politico e in Italia sono incapaci di porre il problema dello Stato, del suo riassorbimento da parte di una società civile egemonizzata dalle masse subalterne. In URSS il materialismo storico ha compiuto un passo in avanti

con Lenin, ma ha poi subito una battuta d'arresto con la crisi e l'abbandono della NEP. Il senso comune delle masse rimane pietrificato nel materialismo economistico e deterministico di Bucharin. Non è un caso che il cosiddetto *Saggio popolare* diventi nel 1932 l'obiettivo della polemica di Gramsci, il contrappunto della sua elaborazione di un marxismo inteso come concezione del mondo superiore, capace di produrre la riforma intellettuale e morale dei sensi comuni "marxistici" precedenti e del senso comune egemonico, di riguadagnare la sua posizione nella cultura filosofica superiore, di confrontarsi con i punti alti della cultura egemonica e della filosofia in senso tecnico (idealismo italiano e pragmatismo anglo-sassone, sociologia comprensiva di Weber, economia politica liberale).

Dal punto di vista del *Saggio popolare*, l'urgente "riforma intellettuale e morale" del senso comune risulta impedita, mentre il marxismo non riesce a raggiungere il livello dell'alta cultura filosofica, né a liberare la potenza della nuova pratica della filosofia fondata sull'identità di filosofia, politica e storia. In Italia, l'alta cultura filosofica non positivistica e non materialistica reagisce attraverso la mediazione di Benedetto Croce, che oppone il suo idealismo storicista assoluto e produce «valori strumentali» (*QC* 10.I, *Sommario*, p. 1211; § 7, p. 1222; § 12, p. 1235) che la filosofia della praxis deve incorporare attraverso una critica acuta. Croce rimane in filosofia il metafisico di un'immanenza non compiuta e anticipa in politica il ritorno dell'egemonia liberale moderata come concezione del mondo post-fascista, nell'ottica una società che continua la sua rivoluzione passiva assorbendo senza tregua il movimento operaio e neutralizzando l'iniziativa politica autonoma delle masse.

La critica del senso comune, che è un'ideologia funzionale, non solo un'ideologia in quanto illusione mistificatrice, si pone come il compito della filosofia in senso tecnico, ma in questa situazione storica la critica non può essere che tecnico-politica, condotta da una filosofia esercitata in un modo nuovo, come azione intellettuale e morale di formazione della volontà collettiva. La filosofia della praxis determina le forme che permettono alle forze politiche dei subalterni di costruire il terzo livello dei rapporti di forze, il livello etico-politico, la catarsi, pensando i valori universalizzabili di una assimilazione di massa, ponendo il problema dello Stato, della sua gestione democratica sostanziale, dell'intervento delle masse in tutti i gangli della società civile. La filosofia della praxis si pone essa stessa come attore politico e intellettuale, come pensiero che lotta per l'egemonia e come forma di lotta, in quanto include una "scienza ed arte della politica" dei rapporti di forze. La filosofia della praxis si realizza come apparato egemonico (è una scoperta

fatta da Lenin, ma da lui non pensata fino in fondo): «La realizzazione di un apparato egemonico, in quanto crea un nuovo terreno ideologico, determina una riforma delle coscienze e dei metodi di conoscenza, è un fatto di conoscenza, un fatto filosofico. Con linguaggio crociano: quando si riesce a introdurre una nuova morale conforme a una nuova concezione del mondo, si finisce con l'introdurre anche tale concezione, cioè si determina una intera riforma filosofica» (*QC* 10.II, § 12, p. 1250).

La filosofia della praxis include non una politologia, una scienza politica del tipo naturalistico, corredata da una tecnica da applicare, ma un tipo nuovo di sapere politico che si apre, in modo continuativo e permeante, all'esteriorità delle lotte di classi, considerate ad un grado determinato, e che si fa razionalità strategica. Il momento della *catarsi* è dunque anche un momento politico-filosofico perché costituisce il passaggio del senso comune delle masse subalterne a un buon senso superiore, a un progresso intellettuale e morale. Gli uomini-massa non sentono più *simpliciter*, tendono a diventare, in una certa misura, filosofi coscienti e attrezzati. Non divengono tuttavia "scienziati", non "applicano una teoria". Producono, sotto lo stimolo della filosofia della praxis, un'ideologia organica che è una fede laica, una religione, che rende capace di costruire rapporti di forze etico-politici. Diventano attori di un processo di assimilazione che lotta contra la rivoluzione passiva. La filosofia della praxis impara dal senso comune, identifica attraverso la percezione delle sue variazioni le difficoltà e i problemi teoretici-politici nuovi da elaborare. Impara a modificarsi essa stessa, a produrre elementi nuovi per una modificazione dei contenuti del senso comune e dei modi della modificazione. Gramsci non esita dunque a chiamare "religione" questa ideologia al tempo stesso "appassionata" e "razionale", che attraverso il partito si traduce in una condotta pratica conforme. La filosofia della praxis mantiene un senso ancora "professionale", di elaborazione delle categorie e dei linguaggi, ma si fa concezione attiva del mondo, attraverso i vari gradi di elaborazione dell'ideologia (cfr. LIGUORI 2004a, pp. 136-47).

Filosofia e ideologia sono entrambe ideologie nel senso di formazioni della volontà cosciente ed attiva, produttiva di rappresentazioni più o meno organiche legate alla posizione degli attori sociali dentro un conflitto permanente; non sono due entità separate da una rottura epistemologica: la «distinzione» fra una «ideologia politica» e una «concezione del mondo» è «impossibile» nella misura in cui «non si tratta di due categorie, ma di una stessa categoria storica» tra le quali vige una «distinzione […] solo di grado»; infatti «è filosofia la concezione del mondo che rappresenta la vita

intellettuale e morale (catarsi di una determinata vita pratica) di un intero gruppo sociale concepito in movimento e visto quindi non solo nei suoi interessi attuali e immediati, ma anche in quelli futuri e mediati; è ideologia ogni particolare concezione dei gruppi interni della classe che si propongono di aiutare la risoluzione di problemi immediati e circoscritti. Ma per le grandi masse della popolazione governata e diretta, la filosofia o religione del gruppo dirigente e dei suoi intellettuali si presenta sempre come fanatismo e superstizione, come motivo ideologico proprio di una massa servile» (*QC* 10.I, § 10, p. 1231). Gramsci sostiene l'urgenza di un nuovo senso comune, ma rimne su di un terreno di realismo, e riconosce, senza illusioni, la costitutiva fragilità di questo progetto.

3. *Teoria della causalità storica e azione storica reale*

Due problemi tradizionali di filosofia hanno infine un valore costitutivo per la filosofia della prassi che procede a una nuova elaborazione con una dimensione intrinsecamente politica. Questi problemi costituiscono in un certo senso il midollo della questione del "materialismo storico". Il primo problema è quello relativo alla "realtà oggettiva del mondo esterno" (cfr. FROSINI 2004, pp. 101-03): esso dà luogo ad una critica radicale del materialismo oggettivistico-deterministico e alla ripresa dell'attivismo dell'idealismo storicistico. Il secondo problema è quello relativo al tipo di scientificità e di razionalità della sedicente scienza della storia e della causalità storica reale in confronto con la causalità oggetto della teoria.

Il ricorso alla dialettica costituisce il *trait d'union* fra questi problemi.

Scelgo di concentrarmi sul secondo di essi. Gramsci presenta una riflessione innovativa su quel determinato tipo di "teoria" che ho pocanzi definito "scienza della storia"; tale riflessione non ha ancora dato tutti i sui frutti. Espongo in modo provvisorio le tesi che dovrebbero essere sviluppate con l'appoggio dei testi gramsciani.

– Gramsci ha saputo affrontare il vecchio problema della filosofia, il problema del tempo in quanto tempo storico. Lo storicismo assoluto, non speculativo, è la formula precisa da capire. Il materialismo storico non è non può essere una scienza nel senso di enunciazione di leggi fisiche determinate. Il determinismo fisico presenta un limite radicale perché non può trattare della continuità storica reale, perché conosce solo i fenomeni dati e costruiti come contiguità, come produzione di effetti contigui. Questa idea di scienza suppone une logicizzazione della causalità reale e non può

pensare la sua continuità che produce effetti di effetti. Un'intelligibilità razionale è possibile ma deve essere circoscritta. Le fratture storiche esistono, ma sono poste dinnanzi a una scommessa continua: durare producendo un'ulteriore continuità. Se non fanno questo, le forze storiche sono ridotte allo statuto dell'intermittenza, non vincono la prova della durata. La polemica finale nel Quaderno 11 nei confronti del *Saggio popolare* di Bucharin è centrale e ricorre al Croce della *Teoria e storia della storiografia* per andare oltre Croce. Il tempo fisico è supposto come passato: come passato il tempo non è da spiegare. La durata è sempre in continuità e questa continuità implica la possibilità di cambiare il corso delle cose mediante l'inserzione di nuovi istanti. La fisica può comparare le durate, ma la comparazione non rende conto delle durate per chi le pratica dall'interno anziché considerarle e rappresentarle dall'esterno. La pratica politica è allora decisiva per comprendere il tempo storico: «Si può forse dire che la storia è maestra della vita e che l'esperienza insegna ecc. non nel senso che si possa, dal modo come si è svolto un nesso di avvenimenti, trarre un criterio sicuro d'azione e di condotta per avvenimenti simili, ma solo nel senso che, essendo la produzione degli avvenimenti reali il risultato di un concorrere contraddittorio di forze, occorre cercare di essere la forza determinante. Ciò che va inteso in molti sensi, perché si può essere la forza determinante non solo per il fatto di essere la forza quantitativamente prevalente (ciò che non è sempre possibile e fattibile) ma per il fatto di essere quella qualitativamente prevalente, e questo può aversi se si ha spirito d'iniziativa, se si coglie il "momento buono", se si mantiene uno stato continuo di tensione alla volontà, in modo da essere in grado di scattare in ogni momento scelto (senza bisogno di lunghi apprestamenti che fanno passare l'istante più favorevole)» (*QC* 9, § 65, pp. 1135-136).

– Gramsci stabilisce che la causalità storica reale non si confonde con la teoria della scienza, in quanto la storia e la sua causalità reale non sono oggetto di teoria o rappresentazione di tipo contemplativo. Se è possibile formulare alcune leggi di tendenza, queste leggi sono tali che fra le loro condizioni generali esistono sempre degli elementi singolari. Le leggi sono inseparabili dalla variazione delle loro condizioni di esistenza. Le leggi del capitalismo o la "quasi-teoria" gramsciana dei rapporti di forze non sono storiche. Sono solo storiche le variazioni delle loro condizioni di esistenza, come si evince dal frequente ricorso di Gramsci alla pluralità dei casi storici (per esempio la diversità dei rapporti etico-politici fra Francia e Risorgimento italiano). Il concetto della triplicità dei rapporti di forze consente di pensare certi aspetti della realtà e di concretizzare gli elementi

funzionali. Tuttavia, il loro funzionamento implica una pluralità di casi e soprattutto la periodizzazione storica. Il concetto non può essere conosciuto senza le sue date precise. Gramsci non vuole dire che la causalità reale è irrazionalità e contingenza pura, ma che essa consta di un'altra razionalità. Esiste soltanto una teoria della storia in senso "impuro". I concetti generali possono valere per un solo caso e il loro valore rimane esteriore alla teoria in quanto non possono essere concetti tecnici da applicare.

– Esiste certo una necessità, ma una necessità sempre condizionata: essa appare *ex post*, come condensazione di atti ripetuti e fissatisi in una regolarità (*QC* 10.II, § 8, pp. 1245-246), fino ad assumere la forma esteriore di necessità assoluta, quasi-naturale. Si dimentica così che questa necessità – la necessità dei rapporti delle forze economiche – è il risultato di un automatismo cui ogni atto individuale contribuisce, sebbene ciascun attore individuale la sperimenti e la percepisca come un dato esterno. Si dimentica anche che queste regolarità implicano la vigenza di rapporti politici, l'intervento dello Stato, il blocco delle classi dominanti divenute dirigenti. Possiamo «stabilire ciò che significa "regolarità", "legge", "automatismo" nei fatti storici. Non si tratta di "scoprire" una legge metafisica di "determinismo" e neppure di stabilire una legge "generale" di causalità. Si tratta di rilevare come nello svolgimento storico si costituiscono delle forze relativamente "permanenti", che operano con una certa regolarità o automatismo» (*QC* 11, § 52, p. 1479). Ricardo è invocato come l'ideatore di questa concezione della regolarità, con il suo concetto di "mercato determinato" e il metodo del "supposto che". Questo metodo permette di dare una spiegazione razionale di certi aspetti selezionati, ma non restituisce la causalità storica reale.

– La causalità storica reale esige un tipo di "scienza nuova" che non è scienza della sola necessità. Non possiamo comprendere la necessità storica in quanto determinismo legale senza cadere in un "senso speculativo-astratto". Gramsci elabora una versione limitata della necessità che caratterizza gli aspetti automatici e regolari dei fenomeni storici. C'è la necessità in "senso storico-concreto": «Esiste necessità quando esiste una *premessa* efficiente e attiva, la cui consapevolezza negli uomini sia diventata operosa ponendo dei fini concreti alla coscienza collettiva e costituendo un complesso di convinzioni e di credenze potentemente agente come le "credenze popolari"» (*QC* 11, § 52, pp. 1478-479). Le forme ideologiche danno la dimensione dei motivi e dei fini con il loro spessore culturale: intervengono dentro la causalità reale e non possono subire un processo di astrazione che isola il complesso di passioni che solo induce all'azione.

L'azione non può essere ridotta alle condizioni materiali. Lo stesso testo prosegue: «Nella "premessa" devono essere contenute, già sviluppate o in via di sviluppo, le condizioni materiali necessarie e sufficienti per la realizzazione dell'impulso di volontà collettiva, ma è chiaro che da questa premessa "materiale", calcolabile quantitativamente, non può essere disgiunto un certo livello di cultura, un complesso cioè di atti intellettuali e da questi (come loro prodotto e conseguenza) un certo complesso di passioni e sentimenti imperiosi, cioè che abbiano la forza di indurre all'azione "a tutti i costi"» (*ivi*, p. 1480).

– La "teoria" della storia implica la considerazione dei cambiamenti delle condizioni singolari, e questa trasformazione è identificata con la pratica stessa delle trasformazioni, cioè con la politica. Gramsci fissa l'eguaglianza della filosofia con la storia e dunque con la politica (*QC* 10.II, § 2, pp. 1241-242). Dunque è necessario prendere in carico i caratteri esteriori alla teoria in quanto teoria, l'effettuale lotta delle classi, il conflitto reale. La causalità storica reale è il luogo della variazione storica che è quella dell'azione, della politica. L'azione mette in gioco e in movimento dei moventi individuali e di gruppo che non sono cause fisiche. L'azione storica interviene sui "determinismi" ricostruiti *ex post*, sui moventi socialmente qualificati che si sono fissati in "automatismi". Questi moventi indicano non le cose da fare tecnicamente, ma quelle che devono essere fatte. Siamo dentro l'ideologia funzionale che la filosofia della praxis non vuole e non può eliminare, ma vuole sostituire al senso comune disgregato delle masse in quanto buon senso. I subalterni agiscono, perché credono di essere chiamati ad agire e si giudicano tali. Possono mobilitare e assimilare parzialmente una teoria della storia (come la teoria dei rapporti di forza), ma questa teoria non può evitare di costituirsi come ideologia che si vuole razionale, riforma del senso comune o buon senso. La filosofia della praxis assume questa condizione e non si isola in un sapere assoluto fuori dal tempo, in una speculazione metafisica. Non c'è teoria adeguata dell'azione che si fa. La teoria può dare luogo solo ad una rappresentazione dell'azione già fatta *ex post*, è incapace di seguire l'azione che si fa e rimbalza in effetti di effetti nella continuità causale infinita. Questo rinvio infinito è il suo elemento proprio.

– La causalità storica si pratica a partire da una posizione sociale che è pratico-politica, che si pratica facendosi politica. Abbiamo così una "struttura in abisso" perché il rimbalzare degli effetti di effetti impedisce ogni teoria in senso tradizionale. Non si tratta di una posizione soggettiva relativistica, bensì di "un punto sociale che si occupa". La teoria della storia reale include in una tensione permanente la fissazione della generalità di una

teoria-non-teoria, corretta dall'accettazione della singolarità degli eventi e presa dentro la continuità indefinita degli eventi singolari non simili. Le cose si fanno e causano per "rimbalzo". Gli effetti possono causare un'innovazione che non è prevedibile (il che non implica che sia "irrazionale"). La realtà di una causa reale è la realtà degli suoi effetti: la causa per se stessa non esiste; sono reali solo gli effetti. Gli effetti esistono solo come effetti di effetti. L'egemonia si costruisce come intervento negli effetti di effetti.

– La causalità storica reale è pratica e la sua razionalità è continuamente limitata e correttiva. Essa apre in maniera continuativa la possibilità di interventi dentro la realtà degli effetti. La prevedibilità è dunque relativa all'azione. La filosofia della prassi non può concludere ad una "scienza della storia". Deve piuttosto costituirsinel legame con l'organizzazione di una volontà collettiva, di un rapporto egemonico di forze ogni volta singolare e concreto. Non può che situarsi dentro una fase storica nella quale la continuità è assicurata dalla continuità difficile dell'agire delle masse, sempre esposte a processi di passivizzazione. Non può produrre previsioni "scientifiche" nel senso della fisica: «In realtà si può prevedere "scientificamente" solo la lotta, ma non i momenti concreti di essa, che non possono non essere risultati di forze contrastanti in continuo movimento, non riducibili mai a quantità fisse, perché in esse la quantità diventa continuamente qualità. Realmente si "prevede" nella misura in cui si opera, in cui si applica uno sforzo volontario e quindi si contribuisce concretamente a creare il risultato "preveduto". La previsione si rivela quindi non come un atto scientifico di conoscenza, ma come l'espressione astratta dello sforzo che si fa, il modo pratico di creare una volontà collettiva» (*QC* 11, § 15, pp. 1403-404).

– Ma non è in questo modo consacrata l'irrazionalità del reale? Non è così. Piuttosto, abbiamo la ricerca di un nuovo tipo di teoria e di razionalità dentro la "struttura in abisso" della causalità reale. Abisso, perché la filosofia della praxis ha la forza intellettuale e il coraggio etico-politico, come Hegel, di confrontarsi con i fatti più terribili che fanno orrore alla ragione "illuministica", la quale aspetta il progresso assicurato e denunzia gli ostacoli della superstizione, dell'ignoranza e del fanatismo. Negli anni della sua segregazione, vinto dal fascismo, deluso dal corso della politica sovietica di cui mette in dubbio la capacità egemonica, Gramsci si confronta con la causalità reale che attraversa "il mondo grande e terribile". Egli procede senza illusioni, ma anche senza catastrofismo, all'esame dell'irrazionale del presente, e misura lo scarto che separa l'universalità ideale che la filosofia

della praxis riconosce come movente sempre possibile d'azione,dall'universalità data delle egemonie esistenti, l'universalità reale che è denunziata come fittizia: «La verità è questa, invece: che ogni cosa che esiste è "razionale", cioè ha avuto o ha una funzione utile. Che ciò che esiste sia esistito, cioè abbia avuto la sua ragion d'essere in quanto "conforme" al modo di vita, di pensare, di operare, della classe dirigente, non significa che sia divenuto "irrazionale" perché la classe dominante è stata privata del potere e della sua forza di dare impulso a tutta la società. Una verità che si dimentica è questa: che ciò che esiste ha avuto la sua ragione d'esistere, è servito, è stato razionale, ha "facilitato" lo sviluppo storico e la vita. Che a un certo punto ciò non sia avvenuto più, che da modi di progresso, certe forme di vita siano divenute un inciampo e un ostacolo, è vero, ma non è vero "su tutta l'area": è vero dove è vero, cioè nelle forme più alte di vita, in quelle decisive, in quelle che segnano la punta del progresso» (*QC* 14, § 67, pp. 1726-727).

– La dialettica fa ritorno, in quanto dialettica del razionale e dell'irrazionale, perché esplicita le contraddizioni reali in termini realistici e non si fa illusioni sul progresso, al modo delle filosofie della storia "a disegno". Gramsci formulauna scommessa fondata sulla continuità delle forze antagonistiche che sono ancora in una posizione di antitesi. Siamo chiamati a «badare a un fatto» cruciale, che rappresenta la novità di questa «grandissima cosa» che è lo storicismo assoluto immanente: «I modi di vita appaiono a chi li vive come assoluti, "come naturali", così come si dice» ed «è già una grandissima cosa il mostrarne la "storicità", il dimostrare che essi sono giustificati in quanto esistono certe condizioni, ma mutate queste condizioni non sono più giustificati, ma "irrazionali"» (*ivi*, p. 1727). E ancora: «La filosofia della praxis non solo pretendeva di spiegare e giustificare tutto il passato, ma di spiegare e giustificare storicamente anche se stessa, cioè era il massimo di «storicismo», la liberazione totale da ogni "ideologismo" astratto, la reale conquista del mondo storico, l'inizio di una nuova civiltà» (*QC* 16, § 9, p. 1864).

– L'instabilità di ogni egemonia non è sanabile, lascia aperta un'esteriorità interna al blocco egemonico. La causalità storica reale è sempre in atto potenza di squilibrio e di conflitti diversi. Le forze subalterne che sono coinvolte nel progetto egemonico costituiscono un "margine reale" contradittorio e continuo anche oggi: sono mobilitate nel nome di una universalità ideale che implica la sovversione dell'universalità reale-fittizia che organizza un blocco di diseguaglianze fra diretti e dirigenti, fra semplici e intellettuali. La dialettica ha il suo posto dentro questo vuoto, dentro

questo abisso. Le masse subalterne sono sollecitate a dare il loro consenso a una rappresentazione che legittima i rapporti di subordinazione. Come scrive Frosini, esse sono sottoposte dall'egemonia come «non-soggettività» (FROSINI 2009, p. 119). L'egemonia non può non essere incoerente e questa «incoerenza di fondo (che è poi la persistenza del conflitto *dentro* la teoria) è il margine reale insuperabile dell'egemonia, ciò che ne determina la storicità» (*ibidem*). Le classi dirigenti non hanno la capacità di unificare la società e riducono la soggettività che stimolano a un solo luogo. La causalità storica reale è sempre in eccedenza sulla pretesa di una teoria. C'è la politica-conflitto che lavora in quanto è questa eccedenza abissale che coincide con la causalità storica reale, cioè politica.

Conclusioni

Per questa ragione è impossibile studiare la storia come «una storia obbiettiva, in cui l'obbiettività è concepita come nesso di causa ed effetto. […] Perché la storia ci interessa per ragioni "politiche" non oggettive sia pure nel senso di scientifiche. Forse oggi questi interessi diventano più vasti con la filosofia della praxis, in quanto ci convinciamo che solo la conoscenza di tutto un processo storico ci può render conto del presente e dare una certa verosimiglianza che le nostre previsioni politiche siano concrete. Ma non è da illudersi neanche su questo argomento» (*QC* 14, § 63, pp. 1722-723).

Rimane l'ottimismo della volontà.

Riferimenti bibliografici

BADALONI, NICOLA, 1975
Il marxismo di Gramsci, Einaudi, Torino.

BUCI-GLUCKSMANN, CHRISTINE, 1975
Gramsci et l'Etat, Fayard, Paris.

BURGIO, ALBERTO, 2003
Gramsci storico. Una lettura dei Quaderni del carcere, Laterza,Roma-Bari.
ID., 2014
Gramsci.Il sistema in movimento, DeriveApprodi, Roma.

COSPITO, GIUSEPPE, 2004a
"Egemonia", in FROSINI, F. – LIGUORI, G., A CURA DI, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei* Quaderni del carcere, Carocci, Roma, pp. 74-92.
ID., 2004b
"Struttura-sovrastruttura", in FROSINI, F. – LIGUORI, G., A CURA DI, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei* Quaderni del carcere, Carocci, Roma, pp. 227-46.
ID., 2011
Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei Quaderni del carcere *di Gramsci*, Bibliopolis, Napoli.

FROSINI FABIO, 2004
"Filosofia della praxis", in FROSINI, F. E LIGUORI, G., A CURA DI, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei* Quaderni del carcere, Carocci, Roma, pp. 93-111.
ID., 2009
Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica, DeriveApprodi, Roma.
ID., 2010
La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere *di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975
Quaderni del carcere, edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino

LACLAU, ERNESTO – MOUFFE, CHANTAL, 2001
Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratics Politics, Verso London.

LIGUORI, GUIDO, 2004a
"Ideologia", in FROSINI, F. – LIGUORI, G., A CURA DI, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei* Quaderni del carcere, Carocci, Roma, pp. 131-49.
ID., 2004b
"Stato-società civile", in FROSINI, F. – LIGUORI, G., A CURA DI, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei* Quaderni del carcere, Carocci, Roma, pp. 208-26.

PAGGI, LEONARDO, 1984
Le strategie del potere in Gramsci: tra fascismo e socialismo in un paese solo (1923-1926), Editori Riuniti, Roma.

THOMAS, PETER D., 2009
The Gramscian Moment.Philosophy, Hegemony, and Marxism, Brill, Leiden-Boston.

TOSEL, ANDRÉ, 2016
*Etudier Gramsci,*Kimé, Paris.

VACCA, GIUSEPPE, 2012
Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937), Einaudi, Torino.

VOZA, PASQUALE, 2004
"Rivoluzione passiva", in FROSINI, F. – LIGUORI, G., A CURA DI, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei* Quaderni del carcere, Carocci, Roma, pp. 189-207.

Studi diversi

Umanesimo socialista e letteratura mondiale nell'opera di Karl Marx

Donatello Santarone (Università Roma Tre)

Se vuoi godere dell'arte, devi essere un uomo artisticamente educato.
KARL MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*.

Le poesie perdono molto, a stamparle strette e inzeppate.
KARL MARX, lettera a Joseph Weydemeyer, 16 gennaio 1852.

Leggere Marx è come leggere un classico

Leggere Marx è concedersi, anzitutto, un "alto godimento dello spirito". Perché è come leggere un classico del pensiero e dell'arte mondiali, è come avventurarsi nei canti di Dante, nei primi piani di Masaccio, nelle analisi storiche di Machiavelli, nei ragionamenti di Bacone, nelle fughe di Bach: geroglifici umani e storici altrettanto complessi di quelli che Marx tenta di svelarci parlando della natura misteriosa delle merci, del carattere enigmatico, imprevedibile e mutevole del capitale. Nella discesa all'inferno del capitalismo Marx, a differenza di Dante, che avrà Virgilio, Beatrice e San Bernardo come guide preziose, non ha nessun trio privilegiato, a parte il suo grande amico e sodale Friedrich Engels, ma una moltitudine di scrittori, politici, storici, filosofi, economisti, operai, sarti, orologiai, falegnami e militanti del nascente movimento operaio che saranno le sue guide spirituali e scientifiche in quell'opera, *Il capitale*, che consiste nello svelamento dei meccanismi profondi, strutturali – quindi al di là delle singole determinazioni e forme relative a epoche tecnologiche e scientifiche diverse – che presiedono al funzionamento del capitale nei suoi processi di autovalorizzazione, di sfruttamento della forza-lavoro, di estrazione di plusvalore, di espropriazione e di privatizzazione della natura, del sapere e dell'essere umano. Un'opera titanica al pari di quella di Prometeo, "il più grande santo e martire del calendario filosofico"[1], secondo le parole di Marx che lo considerava uno dei suoi personaggi preferiti per la capacità di sfidare gli dei e restituire agli uomini il sapere e l'autocoscienza umana. Un'opera-

[1] *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro,* in MEOC, vol. I, p. 25. Nella *Prefazione* alla sua tesi di laurea (1840-41) Marx riporta, in greco, anche la risposta di Prometeo al servitore degli dèi Ermete: «Questa sventura non la cambierei/con la tua servitù, sappilo bene./Meglio essere schiavi a questa pietra/che i messi di fiducia di Zeus Padre». (ESCHILO 2017, p. 137).

mondo[2], *Il capitale,* paragonabile alla *Divina Commedia,* della quale Marx era un entusiasta ammiratore, che leggeva in italiano, e il cui autore, Dante Alighieri, metteva al primo posto tra i poeti di ogni tempo[3], il "poeta prediletto" che aveva assunto a modello di esule costretto a fuggire da Firenze per motivi politici come Marx era stato costretto a fuggire da tutte le capitali europee per rifugiarsi a Londra.

«Marx» – scrisse Franz Mehring nella sua storica biografia del 1919 sul filosofo tedesco – «trovava ristoro e sollievo nella letteratura, che per tutta la vita ha servito efficacemente a confortarlo. […] Come il suo capolavoro scientifico rispecchia tutta un'epoca, così anche i suoi autori preferiti erano quei grandi poeti mondiali delle cui creazioni si può dire la stessa cosa: da Eschilo e Omero fino a Dante, Shakespeare, Cervantes e Goethe. Come racconta Lafargue, ogni anno leggeva Eschilo nel testo originale; restò sempre fedele ai suoi antichi greci e avrebbe voluto cacciare dal tempio con la verga quelle meschine anime di mercanti che avrebbero voluto togliere agli operai l'interesse per la cultura antica»[4].

Umanesimo socialista

Queste ultime parole di Mehring sono la migliore spiegazione di quell'umanesimo socialista di cui parla il titolo di questo saggio secondo la prospettiva di György Lukács.

«L*'humanitas»,* – scrive Lukács – «cioè l'appassionato studio della sostanza umana dell'uomo, rientra nell'essenza di ogni letteratura e di ogni arte vera; né basta, perché siano chiamate umanistiche, che esse studino con passione l'uomo, […] ma esse debbono contemporaneamente difendere l'integrità dell'uomo contro tutte le tendenze che la intaccano, la umiliano, la deformano»[5].

Umanesimo socialista, quindi, non solo e non tanto per distinguerlo dall'umanesimo integrale del filosofo cattolico Jacques Maritain, ma per differenziarlo dal classico umanesimo europeo quattro-cinquecentesco, il quale da una parte ebbe un carattere radicalmente innovativo in tutti i campi

[2] Riprendo questa definizione da MORETTI 1994. Moretti, a sua volta, dichiara che la sua ricerca «si richiama, e non è solo un calco verbale, all'"economia-mondo" di Braudel e Wallerstein» (p. 4).
[3] *Confessioni*, in MEOC, vol. XLII, p. 650.
[4] MEHRING 1976, p. 501.
[5] LUKÁCS 1973, pp. 36-37.

del sapere umano rispetto alla tradizione medievale nella sua apertura verso nuovi orizzonti culturali fondati sulla moderna metodologia scientifica e storico-critica che porterà - attraverso Galilei, Bacone, Kant e l'Illuminismo, Hegel - proprio a Marx; dall'altra parte, resta fondamentalmente, come ben vide Antonio Gramsci, un patrimonio appannaggio dei ceti colti, delle classi dirigenti staccate dal popolo e quasi sempre indifferenti a connettere le classi subalterne con i più avanzati orientamenti del pensiero moderno. Marx, al contrario, si scagliava, per usare ancora le parole di Mehring, contro chi voleva «togliere agli operai l'interesse per la cultura antica». Egli sosteneva che il proletariato doveva essere l'erede della cultura classica e che senza l'assunzione, seppur critica e selettiva, di questa tradizione il socialismo sarebbe stato povero, privo di sviluppo e incapace di dar conto della storia universale.

«D'altra parte», – ricorda ancora Lukács – «se la concezione materialistica della storia afferma che la vera e definitiva emancipazione dell'umanità dagli effetti deformanti della divisione della società in classi può aver luogo soltanto col socialismo, ciò non implica per nulla una contrapposizione rigida, antidialettica, schematica, per cui si ripudi sommariamente la cultura delle società classiste e si resti indifferenti di fronte alle diverse realizzazioni di esse e alla loro azione culturale ed artistica»[6].

L'uomo onnilaterale

Questa aspirazione di Marx non era una posizione idealistica, non era un retorico auspicio un po' filantropico e liberale. Marx sapeva che l'impedimento fondamentale per i lavoratori nell'accesso alla cultura risiedeva - e risiede - nei rapporti capitalistici di produzione che determinano l'esclusione di milioni di esseri umani sfruttati, alienati, mercificati.

«Se vuoi godere dell'arte» – scrive nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* – «devi essere un uomo artisticamente educato […] La musica risveglia il senso musicale dell'uomo; […] la più bella musica non ha per un orecchio non musicale *nessun* senso. […] Il *senso,* prigioniero dei bisogni pratici primordiali, ha soltanto un senso *limitato.* […] L'uomo in preda alle preoccupazioni e al bisogno non ha sensi per il più bello tra gli spettacoli; il trafficante in minerali vede soltanto il valore

[6] *Ivi,* p. 58.

commerciale, ma non la bellezza e la natura caratteristica del minerale; non ha alcun senso mineralogico»[7].

Il suo ideale di «sviluppo integrale», il suo «bisogno di universalità», la sua determinazione ad elevare la cultura dei lavoratori *anche* attraverso il godimento della grande letteratura del presente e del passato, sono altrettante indicazioni per arrivare a quella figura di umanesimo socialista che è - come spesso hanno ricordato, nel corso del Novecento, storici dell'educazione come Mario Alighiero Manacorda o poeti e saggisti come Franco Fortini[8] - quella dell'«uomo onnilaterale», cioè capace di una ricca, umana e versatile disponibilità verso le più diverse attività intellettuali e manuali.

«Meraviglia il fatto che Marx» – ha scritto lo scrittore e critico venezuelano Ludovico Silva, autore di un pioneristico lavoro sullo stile letterario del filosofo tedesco – «realizzasse in se stesso, nella sua personalità scientifica, ciò che considerava come condizione basilare del processo di disalienazione: il *superamento della divisione del lavoro*. Non era né economista, né sociologo, né filosofo, né letterato, né politico puro: era uno scienziato completo della realtà sociale, che non troverebbe posto preciso in nessuna delle "sezioni specializzate" delle università odierne, come del resto non lo trovò in quelle tedesche del suo tempo, piene di accademici "petulanti e ingrugniti" che consideravano, dice lui umoristicamente, la dialettica "come il flagello della borghesia»[9].

Come scrisse Moses Hess a Berthold Auerbach in una lettera del 1841, quando Marx aveva appena ventitré anni, «Immagina Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine e Hegel uniti in una sola persona (e dico *uniti,* non messi assieme alla rinfusa), e avrai Karl Marx»[10].

---

[7] MARX 1978, pp. 156-57; 118-19.

[8] «Ha raccontato una volta Goffredo Fofi che uno dei compagni di "Quaderni Rossi", non ricordo ora quale, chiese un giorno a Panzieri, con qualche insofferenza, perché desse tanto ascolto a Fortini, che era in fin dei conti un poeta. Panzieri allora prese tra i suoi libri la *Vita di Marx* di Franz Mehring e lesse il passaggio in cui si parla dei rapporti tra Marx e Heine. Si tratta del capitolo sull'*Esilio a Parigi* e vi si dice come per Marx i poeti non potessero essere misurati "con la misura degli uomini comuni e anche non comuni", e inoltre che egli vedeva in Heine non solo il poeta "ma anche il lottatore" e uno spirito libero, per questo capace di intendere i "più profondi nessi della vita storica"» (Luca Lenzini in PRUNETTI 2015). Cfr. MEHRING 1976, p. 80.

[9] SILVA 1973, p. 19. «Varrebbe la pena di ristamparlo», scrisse Umberto Eco a proposito di questo libro (ECO 2015).

[10] ENZENSBERGER 1977, p. 5.

«Tempo per un'educazione da esseri umani»

La tensione classica verso il pieno sviluppo della persona umana, presente in Goethe e Schiller, si scontra con la società classista del capitale nella quale la divisione del lavoro e lo sfruttamento impediscono alla grande maggioranza degli uomini e delle donne di realizzare *concretamente* lo sviluppo onnilaterale della persona. Per questo Marx si applica allo studio dell'economia classica e alla critica della sua presunta naturalità ed eternità. «Tutta questa merda», scriverà ad Engels a proposito dell'economia politica[11]. Egli comprende lucidamente che solo il superamento del regime della proprietà privata borghese, che determina la miseria materiale e spirituale dei lavoratori, potrà consentire a questi ultimi di riappropriarsi della grande tradizione classica mondiale. La lotta per la riduzione dell'orario di lavoro doveva servire proprio a questo, a restituire ai produttori associati tempo e mente per fruire dei più alti prodotti dello spirito.

Sappiamo quanto per Marx abbia contato, nella sua attività instancabile di organizzatore del nascente movimento operaio internazionale, l'attività pedagogica rivolta ai lavoratori per far sì che si sedimentasse una coscienza di classe colta e matura, fondata cioè sullo studio e sulla conoscenza storico-scientifica delle vicende del secolo. Wilhelm Liebknecht (1826-1900), uno dei fondatori della socialdemocrazia tedesca e della Seconda Internazionale, padre del comunista Karl Liebknecht (1871-1919) assassinato insieme a Rosa Luxemburg, esule a Londra nel 1850 dove partecipò alle attività della Lega dei comunisti e dove conobbe Marx che frequentò assiduamente fino al 1862, ci ha lasciato un ricordo vibrante del suo maestro proprio sul tema dello studio:

«A quell'epoca era stata costruita la magnifica sala di lettura del British Museum, con i suoi inesauribili tesori bibliografici. Marx, che vi si recava ogni giorno, ci spingeva a frequentarla. *Studiare, studiare!* Questo era l'imperativo categorico che spesso ci gridava con voce squillante. […] Mentre gli altri esuli architettavano piani per sovvertire il mondo […] noi […] eravamo chiusi nel British Museum a cercare

[11] «Sono tanto avanti che entro cinque settimane sarò pronto con tutta la merda economica», 2 aprile 1851 (MEOC, vol. XXXVIII, p. 249); «Tutta questa merda sarà distribuita in sei libri», 2 aprile 1858 (MEOC, vol. XL, p. 329).

di approfondire la nostra preparazione e di approntare armi e munizioni per le lotte future»[12].

Le vibranti pagine del *Capitale* dedicate all'infimo livello dell'istruzione rivolta agli operai dalla nascente industria inglese testimoniano della sensibilità e dell'importanza che Marx attribuiva alla cultura e all'educazione. Così come, vogliamo ripeterlo, la battaglia per la riduzione dell'orario di lavoro era per lui lo strumento politico per conquistare spazi di tempo liberato dalla mercificazione capitalistica, spazi necessari per guadagnare una più autentica umanità contro l'istinto vitale del capitale che, come un vampiro, succhia lavoro vivo per creare plusvalore.

«Tempo per un'educazione da esseri umani, per lo sviluppo intellettuale, per l'adempimento di funzioni sociali, per rapporti socievoli, per il libero gioco delle energie vitali fisiche e mentali, perfino il tempo festivo domenicale [..]: *fronzoli* puri e semplici! […] Il capitale, nel suo smisurato e cieco impulso, nella sua voracità da lupo mannaro […] usurpa il tempo necessario per la crescita, lo sviluppo e la sana conservazione del corpo. Ruba il tempo che è indispensabile per consumare aria libera e luce solare»[13].

Il capitale, sostiene Marx, è un ladro di tempo che mortifica «lo sviluppo intellettuale» e impedisce, come scrive nei *Grundrisse*, «la partecipazione dell'operaio a godimenti più elevati, anche spirituali, come l'agitazione per i propri interessi, l'avere i propri giornali, l'ascoltar conferenze, l'educare i figli, lo sviluppare il gusto ecc.»[14].

«Marx» – ha scritto il filosofo ungherese, allievo di Lukács, István Mészáros – «fu il primo a far scattare l'allarme sull'alienazione artistica nella sua efficace analisi delle condizioni che opprimono l'artista. […] Altri prima di lui – specialmente Schiller ed Hegel – avevano già discusso l'opposizione esistente tra il "razionalismo" della società capitalistica e le esigenze dell'arte. Tuttavia Schiller voleva eliminare gli effetti negativi di questa opposizione per mezzo di una "educazione estetica dell'umanità", intesa come semplice richiamo educativo limitato alla coscienza degli individui, ed Hegel, pur evitando le illusioni di Schiller, accettava questa tendenza come necessariamente inerente allo sviluppo del "*Weltgeist*" (spirito del mondo).

---

[12] ENZENSBERGER 1977, p. 178.
[13] MARX 1964, p. 300.
[14] *Grundrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica,* in MEOC, vol. XXIX, p. 218.

Marx sollevò il problema in modo qualitativamente diverso. Egli rappresentò questa tendenza antiartistica come una accusa al capitalismo, suggerendo dei provvedimenti – una trasformazione radicale della società – per mezzo dei quali essa può essere arrestata. *Le considerazioni estetiche occupano un posto molto importante nella teoria di Marx* [corsivo nostro, n.d.r.]. Esse sono così strettamente intrecciate con gli altri aspetti del suo pensiero che è impossibile capire adeguatamente persino la sua concezione economica senza afferrarne le connessioni estetiche. Questo può suonare strano agli orecchi accordati sulla chiave dell'utilitarismo. […]

È inutile dire che proprio come è impossibile apprezzare il pensiero economico di Marx e ignorare la sua visione dell'arte, è ugualmente impossibile afferrare il significato delle sue espressioni in materia estetica senza tener costantemente presenti le interconnessioni economiche. Ma esse sono *interconnessioni* e non *determinazioni meccanicistiche* unilaterali»[15].

Il capitale ha una visione mercantile dei rapporti umani e per questo è nemico dell'arte e della letteratura, da esso considerate cose inutili e superflue, a meno che non diventino occasioni di profitto.

«Per esempio» – scrive Marx nelle *Teorie sul plusvalore* – «il Milton, che scrisse il "Paradiso perduto" per cinque sterline […], fu un *lavoratore improduttivo.* Invece lo scrittore che fornisce lavori dozzinali al suo editore è un lavoratore produttivo. Il Milton produsse il "Paradiso perduto" […] per lo stesso motivo per cui un baco da seta produce seta. Era una manifestazione della *sua* natura. Egli vendette successivamente il prodotto per cinque sterline. Ma il proletario letterario di Lipsia, che fabbrica libri (per esempio compendi di economia politica) sotto la direzione del suo editore, è un *lavoratore produttivo;* poiché fin dal principio il suo prodotto è sussunto sotto il capitale, e viene alla luce soltanto per la valorizzazione di questo»[16].

Il baco da seta

In questo brano è presente il riferimento al baco da seta il quale produce seta non per profitto ma perché è nella sua natura. Lo stesso riferimento lo ritroviamo in un'opera divulgativa di Marx, *Lavoro salariato e capitale,* apparsa nel 1849 nella "Nuova Gazzetta Renana", in cui Marx paragona, con un'immagine molto efficace, il lavoro salariato degli operai a quello del baco da seta se questo, invece di produrre naturalmente, producesse per la propria sussistenza.

---

[15] MÉSZÁROS 1976, pp. 233-34.

[16] MARX 1961, pp. 599-600. Scritte tra il gennaio 1862 e il luglio 1863, le *Teorie sul plusvalore* sono dei quaderni di carattere storico-critico che Marx definì come il «Libro quarto del *Capitale*».

«Il lavoro è però l'attività vitale propria dell'operaio, è la manifestazione della sua propria vita. Ed egli vende ad un terzo questa *attività vitale* per assicurarsi i *mezzi di sussistenza* necessari. La sua attività vitale è dunque per lui soltanto un mezzo per poter vivere. Egli lavora per vivere. Egli non calcola il lavoro come parte della sua vita: esso è piuttosto un sacrificio della sua vita. Esso è una merce che egli ha aggiudicato a un terzo. Perciò anche il prodotto della sua attività non è lo scopo della sua attività. Ciò che egli produce per sé non è la seta che egli tesse, non è l'oro che egli estrae dalla miniera, non è il palazzo che egli costruisce. Ciò che egli produce per sé è il *salario*; e seta, e oro, e palazzo si risolvono per lui in una determinata quantità di mezzi di sussistenza, forse in una giacca di cotone, in una moneta di rame e in un tugurio. E l'operaio che per dodici ore tesse, fila, tornisce, trapana, costruisce, scava, spacca le pietre, le trasporta, ecc., considera egli forse questo tessere, filare, trapanare, tornire, costruire, scavare, spaccar pietre per dodici ore come manifestazione della sua vita, come vita? Al contrario. La vita incomincia per lui dal momento in cui cessa questa attività, a tavola, al banco dell'osteria, nel letto. Il significato delle dodici ore di lavoro non sta per lui nel tessere, filare, trapanare, ecc., ma soltanto nel *guadagnare* ciò che gli permette di andare a tavola, al banco dell'osteria, a letto. Se il baco da seta dovesse tessere per campare la sua esistenza come bruco, sarebbe un perfetto salariato»[17].

Dal punto di vista letterario questa pagina è un esempio di quello che potremmo definire lo "stile dialettico" di Marx, una sintassi tesa e stringente tutta costruita su parallelismi, riprese lessicali, enumerazioni, scansioni paratattiche fortemente assertive, inversioni. Una sorvegliatissima retorica che si risolve nel fulminante paragone finale tra l'operaio e il baco da seta.

Commentando questo brano, l'illustre germanista Siegbert Salomon Prawer, così scrive:

«L'immagine del baco da seta porta con sé, per il lettore tedesco colto, un ricordo che conferisce ulteriore forza all'argomentazione di Marx: la descrizione, che fa l'eponimo protagonista del *Torquato Tasso* di Goethe, del modo di vivere del vero poeta, di colui che lavora non soltanto per sfamarsi»[18].

---

[17] *Lavoro salariato e capitale,* in MEOC, vol. IX, pp. 208-09.

[18] PRAWER 1978, p. 161. Siegbert Salomon Prawer (Colonia, 1925 – Oxford, 2012), tedesco, figlio di genitori ebrei emigrati in Gran Bretagna nel 1939 per fuggire dal nazismo, è stato professore di Lingua e Letteratura Tedesca nelle Università di Oxford e Cambridge. Tra i suoi interessi critici, Heine, E.T.A. Hoffman e il Romanticismo tedesco. Nel 1976 Prawer pubblica in lingua inglese, presso la Oxford University Press, *Karl Marx and World Literature* (ristampato dall'editore Verso di Londra nel 2011), uno studio analitico di carattere storico-filologico che attraversa l'intera opera del filosofo tedesco (dalle opere minori al ricco epistolario e

Riportiamo le parole di Tasso dal dramma di Goethe, parole che sono in risposta a quelle del duca Alfonso d'Este di Ferrara, protettore del poeta ma insieme preoccupato per le sue intemperanze e le sue manie persecutorie.

«ALFONSO. Le tue azioni e i tuoi pensieri non fanno
che chiuderti in te stesso. Attorno a noi
il destino scava molti abissi,
ma il più profondo si apre qui,
nel nostro cuore e ci attira.
Ti prego: liberati da te stesso.
L'uomo guadagnerà quel che il poeta perde.

TASSO. Invano freno quest'impeto
che giorno e notte agita il mio petto.

---

servendosi sempre dei testi originali), uno «studio cronologico» – come scrive il germanista di Oxford – «dei rapporti di Marx con la letteratura» (p. 7), in cui rintraccia la presenza palese o occulta dei grandi autori della letteratura mondiale del presente e del passato utilizzati da Marx in maniera, per utilizzare un termine della teologia, "consustanziale" alle sue argomentazioni di carattere filosofico, storico, politico, economico. Non, quindi, un uso ornamentale, retorico, sussidiario, ma necessario a Marx per dare "carne e sangue" e profondità estetico-concettuale alle sue idee. Il libro di Prawer non vuole essere, come egli stesso scrive nella presentazione, «un libro sul marxismo, né un tentativo di elaborare un'ennesima teoria marxista della letteratura. L'autore si propone, invece, di spiegare […] ciò che Marx ha detto della letteratura in vari momenti della sua vita, quale usi egli fece di tutti i romanzi, le poesie e le opere teatrali che lesse per diletto o per istruzione, e come egli introdusse, in opere non riguardanti direttamente la letteratura, la terminologia e i concetti della critica letteraria» (p. 7). Il libro di Prawer venne ottimamente tradotto da Marco Papi (traduttore di Joyce, Gordimer, Henry James, Asimov e tanti altri) nella serie blu dei saggi Garzanti nel 1978. Mentre le ricerche bibliografiche furono curate da Alberto Aiello, storico redattore della MEOC (Marx-Engels Opere Complete di Editori Riuniti). Solo il titolo fu infelice: *La biblioteca di Marx*, probabilmente perché a quell'epoca in Italia non suonava familiare la nozione goethiana di «letteratura mondiale». Quando uscì nel 1978 il libro di Prawer fu totalmente ignorato (forse perché scritto da un riservato filologo oxoniense anglo-tedesco estraneo ai clamori politico-culturali di quel tempo e per giunta neanche dichiaratamente "marxista"). Gli studi su Marx erano volti verso altre direzioni. A tutt'oggi, inoltre, esso rappresenta ancora, a livello internazionale, la più esauriente e autorevole trattazione del rapporto di Marx con la letteratura mondiale.

La vita non è più vita
se non posso meditare e scrivere.
Non puoi vietare al baco da seta di filare
il filo che lo conduce a morte.
Dal suo intimo ordisce
la preziosa tela e non l'abbandona
finché non si è chiuso dentro la sua bara.
Ci permettesse un dio benigno
la sorte invidiabile del bruco:
aprire in una nuova valle di sole
le ali veloci e felici»[19].

«L'immagine del baco da seta» – scrive Eugenio Bernardi – «fa parte dell'emblematica rinascimentale. Qui essa si ricollega alla concezione della poesia come rinascita. Goethe conosceva la coltivazione dei bachi da seta fin dall'infanzia perché se ne dilettava il padre»[20].

Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* così Marx si esprime a proposito della nuova scienza borghese, l'economia politica, che proprio in quegli anni cominciava a divenire il centro dei suoi interessi:

«La rinuncia a se stessi, la rinuncia alla vita e a tutti i bisogni umani, è il suo dogma principale. Quanto meno mangi, bevi, compri libri, vai a teatro, al ballo e all'osteria, quanto meno pensi, ami, fai teorie, canti, dipingi, verseggi, ecc. tanto più risparmi, tanto *più grande* diventa il tuo tesoro, che né i tarli né la polvere possono consumare, il tuo *capitale.* Quanto meno tu *sei*, quanto meno realizzi la tua vita, tanto più *hai;* quanto più grande è la tua vita *alienata,* tanto più accumuli del tuo essere estraniato. Tutto ciò che l'economista ti porta via di vita e di umanità, te lo restituisce in *denaro* e *ricchezza*»[21].

In questo furto di vita il capitale non ti consente di avvicinare i capolavori delle letterature del mondo, le quali, sostiene il filosofo tedesco, rappresentano spazi di libertà, aspirazione ad un futuro liberato dal bisogno, *figure* che anticipano un mondo diverso da quello tutto e solo utilitarista del capitale. Naturalmente egli era ben conscio che la letteratura era anche il frutto di privilegi di classe e di potere. Sapeva bene che la letteratura era espressione di determinate ideologie a loro volta espressione dialettica di

[19] GOETHE 1988, p. 231-33.
[20] *Ivi,* p. 262.
[21] MARX 1978, p. 131.

altrettanto determinate formazioni economico-sociali, in un «*rapporto ineguale*» – e si rifletta bene su questa importantissima frase di Marx così chiaramente antideterministica – «*dello sviluppo della produzione materiale con […] quella artistica*»[22]. Ma sapeva anche che la *grande letteratura* era capace di dire la verità, di mettere a nudo le contraddizioni sociali e individuali, di essere cioè espressione compiuta di un'intera epoca storica.

«Era un lettore vorace» – ha scritto il geografo marxista David Harvey - della letteratura classica – «Shakespeare, Cervantes, Goethe, Balzac, Dante, Shelley e così via. Non solo arricchiva la sua scrittura (in particolare nel Libro I del *Capitale,* che è un *capolavoro letterario* [corsivo nostro, n.d.r.]) con moltissimi riferimenti al loro pensiero, ma apprezzava veramente le loro intuizioni sul funzionamento del mondo e traeva molta ispirazione dal loro metodo di presentazione»[23].

Goethe e Shakespeare nei Manoscritti del '44

Ma proviamo ad entrare più da vicino nel laboratorio letterario di Marx, partendo proprio dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* una serie di quaderni di annotazioni e riflessioni non destinati alla pubblicazione che il giovane ventiseienne scrisse a Parigi in uno dei periodi più belli della sua vita.

Nel capitolo dedicato al denaro, che nei *Grundrisse* viene definito «il Dio tra le merci»[24], Marx si serve di due tra i suo autori più amati, Shakespeare e Goethe, per spiegare la natura onnipotente del denaro. Addirittura in questo brano egli si cimenta in un commento dei brani riportati a dimostrazione di quanta importanza attribuisse alle parole dei due grandi scrittori. Ancora una volta abbiamo la conferma della profonda sensibilità di Marx verso la letteratura da lui considerata un mezzo espressivo capace di scandagliare in profondità i rapporti umani e storici e di dire cose che molto spesso l'ipocrita ideologia dominante occulta e mistifica. La letteratura, insomma, come potente strumento di conoscenza della realtà e come modello di eloquenza e stile.

---

[22] MARX 2010, p. 46.
[23] HARVEY 2018, p. 8.
[24] *Grundrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica,* in MEOC, vol. XXIX, p. 152.

«Il *denaro*» – scrive il giovane Marx – «possedendo la *caratteristica* di comprar tutto, di appropriarsi di tutti gli oggetti, è dunque l'*oggetto* in senso eminente. L'universalità di questa sua *caratteristica* costituisce l'onnipotenza del suo essere; è tenuto per ciò come l'essere onnipotente... il denaro fa da *mezzano* tra il bisogno e l'oggetto, tra la vita e i mezzi di sussistenza dell'uomo. Ma ciò che media a me la *mia* vita, mi media pure l'esistenza degli altri uomini per me. Questo è per me l'*altro* uomo».

"Diamine, mani e piedi, è chiaro,
testa e didietro sono tuoi
ma tutto quello che mi godo
forse è per questo meno mio?
Se io mi pago sei stalloni
Non sono mie le loro forze?
Corro, eccomi un vero uomo, come
Ventiquattro ne avessi, di gambe"
(Goethe, *Faust,* Mefistofele)"[25].

Shakespeare nel *Timone di Atene*:

"Oro? Giallo, splendente, prezioso oro?
No, dèi, non infrango il mio voto.
Datemi radici, chiari cieli!
Tanto di questo renderà bianco
il nero; bello il brutto; giusto
l'ingiusto; nobile il vile; giovane
il vecchio; coraggioso il codardo...
Questo strapperà sacerdoti e servi
dal vostro fianco, ucciderà coi cuscini[26]
uomini vigorosi. Questo giallo verme
unirà e sfalderà religioni, benedirà
i maledetti, farà adorare la lebbra
canuta, premierà i ladri con titoli,
riverenze e lodi e con gli scanni
dei senatori. Questo è ciò
che fa rimaritare la vedova stantia:
davanti a lei vomiterebbero

[25] GOETHE 1970, Parte I, scena IV, vv. 1820-1827. Qui si riporta la traduzione di Fortini e non quella riportata da Bobbio.
[26] «Letteralmente: "togliere i cuscini… da sotto le teste", che era un metodo per uccidere facendo mancare il fiato alle vittime» (nota di Agostino Lombardo, in SHAKESPEARE 2009, p. 201).

l'ospedale e le piaghe ulcerose, ma costui
la imbalsama e profuma e di nuovo la dona
al giorno d'aprile. Vieni, pezzo di terra
dannata, tu puttana dell'umanità
che getti discordia tra la feccia delle nazioni...".

E più oltre:

"... [*Guardando* l'oro] O tu, dolce regicida, e amato
Strumento di divorzio tra il figlio e il padre,
tu luminoso corruttore del letto
purissimo di Imene[27], tu Marte[28]
valoroso, tu corteggiatore eternamente
giovane, fresco, amato e delicato,
il cui rossore scioglie la neve consacrata
che giace nel grembo di Diana[29]! Tu,
dio visibile che fissi insieme
le cose inconciliabili e le fai baciare;
che parli con ogni lingua ad ogni
fine! Tu, pietra di paragone
dei cuori, pensa che l'Uomo tuo schiavo
si ribella e con il tuo potere gettalo
nel caos della discordia sì che le bestie
abbiano l'impero del mondo!"[30].

Shakespeare descrive l'essenza del *denaro* in modo veramente incisivo. Per comprenderlo, cominciamo dall'interpretazione del passo di Goethe.

Ciò che mediante il *denaro* è a mia disposizione, ciò che io posso pagare, ciò che il denaro può comprare, quello *sono io stesso*, il possessore del denaro medesimo, Quanto grande è il potere del denaro, tanto grande è il mio potere. Le caratteristiche del denaro sono le mie stesse caratteristiche e le mie forze essenziali, cioè sono le caratteristiche e le forze essenziali del suo possessore. Ciò che io *sono* e *posso*, non è quindi affatto determinato dalla mia individualità. Io *sono* brutto, ma posso

[27] Il dio greco degli sposi.
[28] Dio romano della guerra. Per i greci, Ares, figlio di Zeus e di Era.
[29] Nome romano della dea greca Artemide, tra le massime del pantheon ellenico. Protettrice dei parti, delle mandrie, dei torrenti e dei fiumi e dea della caccia.
[30] «Marx riproduce la traduzione di Schlegel e Tieck […] Il corsivo è di Marx» (nota di Norberto Bobbio, ndr]. Abbiamo qui utilizzato non la versione riportata da Bobbio ma la traduzione che Agostino Lombardo fece in occasione della messa in scena dell'opera con la regia di Luigi Squarzina, andata in scena al Teatro Argentina di Roma il 21 aprile 1983. Cfr. SHAKESPEARE 2009, pp. 125; 151-53).

comprarmi la *più bella* tra le donne. E quindi io non sono *brutto*, perché l'effetto della *bruttezza*, la sua forza repulsiva, è annullata dal denaro. Io, considerato come individuo, sono *storpio*, ma il denaro mi procura ventiquattro gambe; quindi non sono storpio. Io sono un uomo malvagio, disonesto, senza scrupoli, stupido; ma il denaro è onorato, e quindi anche il suo possessore. Il denaro è il bene supremo, e quindi il suo possessore è buono; il denaro inoltre mi toglie la pena di esser disonesto; e quindi si presume che io sia onesto. Io sono uno *stupido*, ma il denaro è la *vera intelligenza* di tutte le cose; e allora come potrebbe essere stupido chi lo possiede? Inoltre costui potrà sempre comperarsi le persone intelligenti, e chi ha potere sulle persone intelligenti, non è più intelligente delle persone intelligenti? Io che col denaro ho la facoltà di procurarmi *tutto* quello a cui il cuore umano aspira, non possiedo forse tutte le umane facoltà? Forse che il mio denaro non trasforma tutte le mie deficienze nel loro contrario?

E se il *denaro* è il vincolo che mi unisce alla vita *umana*, che unisce a me la società, che mi collega con la natura e gli uomini, non è il denaro forse il vincolo di tutti i *vincoli*? Non può *esso* sciogliere e stringere ogni vincolo? E quindi non è forse anche il dissolvitore universale? Esso è tanto la vera *moneta spicciola* quanto il vero *cemento*, la forza galvano-chimica della società.

Shakespeare rileva nel denaro soprattutto due caratteristiche:

1) è la divinità visibile, la trasformazione di tutte le caratteristiche umane e naturali nel loro contrario, la confusione universale e l'universale rovesciamento delle cose. Esso fonde insieme le cose impossibili;

2) è la meretrice universale[31] la mezzana universale degli uomini e dei popoli.

La confusione e il rovesciamento di tutte le qualità umane e naturali, la fusione delle cose impossibili - la forza *divina* - propria del denaro risiede nella sua *essenza* in quanto è l'essenza estraniata, che espropria e si aliena, dell'uomo come essere generico. Il denaro è il potere alienato dell'*umanità*.

Quello che io non posso come *uomo*, e quindi quello che le mie forze essenziali individuali non possono, lo posso mediante il *denaro*. Dunque il denaro fa di ognuna di queste forze essenziali qualcosa che esso in sé non è, cioè ne fa il suo *contrario*.

Quando io ho voglia di mangiare oppure voglio servirmi della diligenza perché non sono abbastanza forte per fare il cammino a piedi, il denaro mi procura tanto il cibo quanto la diligenza, cioè trasforma i miei desideri da entità rappresentate e li traduce dalla loro esistenza pensata, rappresentata, voluta nella loro esistenza *sensibile, reale*, li traduce dalla rappresentazione nella vita, dall'essere rappresentato nell'essere reale. In quanto è tale mediazione, il denaro è la forza *veramente creatrice*. […]

Se ho una certa *vocazione* per lo studio, ma non ho denaro per realizzarla, non ho nessuna vocazione per lo studio, cioè nessuna vocazione *efficace*, nessuna vocazione *vera*. Al contrario, se io non ho realmente nessuna vocazione per lo studio, ma ho la volontà e il denaro, ho una vocazione efficace. […]

[31] Tito Livio: «meretrix universalis».

Il denaro muta la fedeltà in infedeltà, l'amore in odio, l'odio in amore, la virtù in vizio, il vizio in virtù, il servo in padrone, il padrone in servo, la stupidità in intelligenza, l'intelligenza in stupidità.

Poiché il denaro, in quanto è il concetto esistente e in atto del valore, confonde e inverte ogni cosa, è la universale *confusione* e *inversione* di tutte le cose, e quindi il mondo rovesciato, la confusione e l'inversione di tutte le qualità naturali ed umane»[32].

Proviamo a soffermarci sulle citazioni dal *Timone di Atene*. Si tratta due invettive contro il potere corruttivo dell'oro, cioè del denaro in generale, che il nobile ateniese Timone pronuncia quasi in prossimità della morte in una condizione ormai di povertà e di rovina. Come nota consenziente Marx, il dio denaro per Shakespeare trasforma, confonde, rovescia, fonde: quasi sprigionasse una proprietà alchemica che magicamente riesce a trasformare le persone annichilendo la loro essenza umana e trasformandole in figure ciniche, interessate e ipocrite. È quello che sperimenta Timone nella sua infinita generosità che lo porterà alla rovina. Timone è infatti rovinato dal denaro, la cui mancanza lo trascina in modo inesorabile in una condizione animalesca: costretto a vivere in una caverna fuori di Atene e a nutrirsi di radici, egli si disumanizza completamente, si trasforma in un rancoroso misantropo che impreca contro il genere umano. Una generosità che va interpretata «secondo la mentalità del mondo rinascimentale, in cui la munificenza era considerata un distintivo di nobiltà»[33].

Ma il giovane Marx non fu attratto solo dalle famose citazioni dei *Manoscritti*. L'intera tragedia di Shakespeare, "nella sua straordinaria asciuttezza unita ad una violenza verbale che non trova riscontro altrove"[34] e così profondamente pessimistica sulla natura umana e attraversata dal tema del movente economico che determina i comportamenti umani, affascinò Marx. «La storia narrata è quella della vendetta di Timone – vendetta non contro i suoi persecutori personali, ma contro una società che ha accettato un mondo di falsi valori, e in primo luogo il denaro, assunto come divinità suprema»[35]. E ancora una volta il ricorso alla grande letteratura mondiale, in questo caso a una tragedia di Shakespeare, ci consente di apprezzare il modo in cui il filosofo tedesco usa la letteratura mettendola in relazione con la storia, la politica, l'economia, la filosofia, facendola parlare *al* e *del* presente,

[32] MARX 1978, pp. 151-56.
[33] Antonio Meo, *Introduzione,* in SHAKESPEARE 1977, p. XVIII.
[34] Giorgio Melchiori, *Introduzione al "Timone d'Atene",* in SHAKESPEARE 2008, p. 551.
[35] *Ivi,* p. 552.

e così sottraendola alla naftalina degli specialismi accademici che troppo spesso tutto ibernano e neutralizzano.

A proposito di questo passo del giovanissimo "vecchio Marx", citato in un'antologia personale «sia per il suo valore critico (e la sua qualità letteraria) che come omaggio alla totalità dell'autore», così ha scritto Pier Vincenzo Mengaldo, tra i massimi critici letterari e storici della lingua:

«Non escludo che nella mia antica ammirazione per questo pezzo di bravura del vecchio Marx abbia giocato il suo procedimento di dedurre la propria perentoria critica al capitalismo dalla citazione e dal commento di brani significativi dei classici. Ma non credo che questa tattica sia solo un vezzo dell'"umanista" Marx. Presentare delle tesi come prodotte da una mente individuale, sia pure armata di una robustissima teoria critica, non è forse la stessa cosa che presentarle come voce della saggezza eterna dell'umanità, depositata nei suoi grandi poeti. Ho il sospetto che qui si esprima obliquamente la magnifica idea marxiana del "sogno di una cosa"»[36].

"Il sogno di una cosa", che darà il titolo al primo romanzo di Pier Paolo Pasolini, è la citazione di una lettera di Marx a Ruge del settembre 1843:

«Il nostro motto dev'essere dunque: riforma della coscienza non mediante dogmi, ma mediante l'analisi della coscienza mistica, oscura a se stessa, sia che si presenti in modo religioso sia in modo politico. Apparirà chiaro allora come da tempo il mondo possieda il sogno di una cosa della quale non ha che da possedere la coscienza, per possederla realmente. Apparirà chiaro come non si tratti di tracciare un trattino tra passato e futuro, bensì di *realizzare i pensieri del passato* [corsivo nostro, n.d.r.]. Si mostrerà infine come l'umanità non incominci un lavoro *nuovo,* ma porti a compimento consapevolmente il suo vecchio lavoro»[37].

Ma torniamo a Shakesepare. La figura di Timone incarna l'ideale di un uomo disinteressato, di un uomo che usa il denaro per gli altri, nulla chiedendo in cambio, di un nobile ancora di tipo precapitalistico che consuma soltanto, grazie alle rendite dei suoi possedimenti, senza accumulare capitale. Ma la prodigalità senza riserve del nobile ateniese termina quando questi esaurisce i suoi averi e i cosiddetti «amici» cortigiani, sempre presenti ai luculliani banchetti nella sua villa, gli negano qualsiasi aiuto quando Timone si renderà conto di essere pesantemente indebitato

[36] MENGALDO 1995, pp. 110-11.
[37] MEOC, vol. III, p.156.

proprio con gli «amiciX da lui sempre foraggiati. Solo il filosofo cinico Apemanto ricorda al nobile ateniese che l'adulazione dei suoi cosiddetti «amici» ha solo un movente che è l'interesse economico. Il «cane rognoso» Apemanto sa che i rapporti umani, e tra questi l'amicizia, soccombono inesorabilmente di fronte al denaro.

> «Oh, dei! Quanti uomini si mangiano Timone e lui non li vede! Mi dispiace vederne tanti che inzuppano il cibo nel sangue di un solo uomo; e il colmo della pazzia è che è lui che li spinge a farlo. […] L'amico che gli siede accanto, e che ora divide il suo pane con lui, e respira il suo stesso fiato in una bevuta comune, è l'uomo più pronto ad ammazzarlo»[38].

Ma Timone lo tratta come un «cane» «perché "ringhia" quando critica Timone, ma i cani sanno anche adulare; e lusingano ma sono anche affezionati sul serio ai loro padroni. ("Cinico" proviene dal greco *Kinikós* [canino])»[39]. Qui Marx trova, come già accennato, un tema a lui congeniale: è il movente economico, in ultima analisi, che muove i rapporti tra gli uomini e la stessa amicizia. Quel che Shakespeare aveva capito con il "pensiero della poesia" due secoli e mezzo prima, ora Marx lo argomenta con il "pensiero della critica dell'economia politica".

Le fonti del *Timone* shakespeariano sono essenzialmente Plutarco e Luciano di Samosata. Si tratta quindi di una lunga tradizione che arriva a Matteo Maria Boiardo (1441-1494) il quale, sulla scorta di un dialogo dello scrittore greco Luciano di Samosata, scrive intorno al 1490 una commedia in terzine intitolata *Timone,* che però quasi sicuramente né Shakespeare né Marx lessero. Anche perché non può dirsi letterariamente riuscito. Ne vogliamo dare comunque un lacerto in cui Boiardo racconta la progressiva rovina di Timone:

> «Non se avedendo prima, come accade,
> di abondante divenne bisognoso,
> di bisognoso càde in povertade.
>
> Venuto al fin mendico e vergognoso,
> vien da color schernito e discaciato
> che per lui richi vivono in riposo.
>
> Tutto el tesor, che el patre avea lassato,

[38] SHAKESPEARE 2009, p. 33.
[39] KERMODE 2000, p. 278.

pallagi e ville e gran possessione,
donando a questo e a quello, ha consumato;

et è condutto in tal derisione,
che cum la testa e bracie discoperte
se veste una peliza di montone»[40].

Una digressione: il cinismo di Pascarella e il capitalismo delle piattaforme

Qualche lustro più tardi il poeta romanesco Cesare Pascarella (1858-1940) scriverà una poesia dal titolo *'Na predica de mamma,* un sonetto che è un cinico e disincantato inno al denaro, che esprime una visione pessimistica, cupa, utilitaristica del rapporto tra gli uomini, una prospettiva senza speranza in cui gli unici veri amici sono i soldi. Leggiamone la prima quartina e l'ultima terzina:

«L'amichi? Te spalancheno le braccia
Fin che nun hai bisogno e fin che ci hai;
Ma si, Dio scampi, te ritrovi in guai,
Te sbatteno, fio mio, la porta in faccia.

[…]

Che ar monno, a 'sta Fajola d'assassini,
Lo vòi sapé' chi so' l'amichi veri?
Lo vòi sapé' chi so'? So' li quatrini»[41].

---

[40] BOIARDO 1994, p. 27.

[41] PASCARELLA 1968, p. 53. Diamo la parafrasi italiana del testo: «Gli amici? Ti aprono le braccia/Fino a quando non hai bisogno e fino a quando hai disponibilità economica;/Ma se, e Dio ci scampi, ti ritrovi nei guai,/Ti sbattono, figlio mio, la porta in faccia.// […] Perché nel mondo, in questa faggeta di assassini [probabile riferimento ai boschi di faggi nei Colli Albani vicino Roma dove si nascondevano i briganti],/Lo vuoi sapere chi sono gli amici veri?/Lo vuoi sapere chi sono? Sono i soldi». Riportiamo per completezza il sonetto intero: «L'amichi? Te spalancheno le braccia/Fin che nun hai bisogno e fin che ci hai;/Ma si, Dio scampi, te ritrovi in guai,/Te sbatteno, fio mio, la porta in faccia.//Tu sei giovene ancora, e 'sta vitaccia/Nu' la conoschi; ma quanno sarai/Più granne, allora te n'accorgerai/Si a 'sto monno c'è fonno o c'è mollaccia.//No, fio mio bello, no, nun so' scemenze;/Quer che te dice mamma, 'sti pensieri/Tiètteli scritti qui, che so'

I primi due versi della poesia sembrano proprio il ritratto degli "amici" di Timone. Si noti, tuttavia, nell'ultima terzina, la rima "assassini/quatrini" che, legando sul piano semantico i due sostantivi, contiene, in contraddizione con la morale dominante del sonetto, la esplicita denuncia del potere criminale del denaro. Ancora una volta, la forza della poesia è nella sua ambiguità, nel suo dire una cosa e nello stesso tempo dirne un'altra, nel suo presentarsi dialetticamente e contraddittoriamente al lettore al quale è affidato il faticoso compito di scandagliare in profondità la preziosa ambiguità del testo letterario che per questo aspetto ha sempre disturbato i sogni di dominio assoluto sulle coscienze dei signori del passato e del presente. I quali, i signori del presente, si manifestano attraverso i cosiddetti social network in maniera suadente e colorata, con un *selfie* o un *emoticon* compiaciuti da una parte, e, dall'altra, con l'espropriazione dei tuoi più remoti desideri dei quali si impossessano per interessi commerciali: "maledetto il luccichio delle apparenze/che i nostri sensi abbaglia!"[42], ha scritto Goethe. Il "luccichio" dei nuovi media e di tutta l'industria dello spettacolo e dell'informazione, la "vetrinizzazione" del mondo, ci dicono che

> «il capitalismo è divenuto estetico […] nella misura in cui la produzione del valore ricorre massicciamente a "industrie creative", al lavoro di "classi creative", a strategie estetiche di distinzione e di modulazione degli affetti»[43].

Su questa appropriazione privata dei nostri cosiddetti "profili" da parte delle multinazionali della rete, vogliamo riportare un'altra bellissima immagine dal *Faust* di Goethe ricordata da Marx:

> «Ogni prodotto è un'esca con cui si vuol attrarre a sé ciò che costituisce l'essenza dell'altro, il suo denaro; ogni bisogno reale o soltanto possibile è una debolezza che farà cascare la mosca nella pania ["colla", traduce Della Volpe] […] Ogni necessità è un'occasione per presentarsi al proprio prossimo sotto le più allettanti spoglie e dirgli: caro amico, io ti do quel che ti è necessario, ma tu conosci

---

sentenze;//Che ar monno, a 'sta Fajola d'assassini,/Lo voi sapé' chi so' l'amichi veri?/Lo voi sapé' chi so'? So li quatrini».

[42] GOETHE 1970, p. 123.

[43] GANDESHA – HARTLE 2017, p. XI.

la *conditio sine qua non,* tu sai con quale inchiostro devi scrivere l'impegno che assumi con me; nel momento stesso in cui ti procuro un godimento, ti scortico»[44].

Nelle ultime due righe di questo passo dei *Manoscritti*, Marx allude, senza citarlo, a Mefistofele, il diavolo tentatore del capolavoro di Goethe.

«In un'economia fondata sul denaro, ogni uomo recita col suo prossimo il ruolo che Mefistofele svolge con Faust. Le letture di Marx […] arrivano a una simbiosi con i suoi interessi socio-politici in questi brani letterari e drammatici»[45].

Ancora Shakespeare e il Timone d'Atene

Questi continui richiami espliciti o impliciti alle più diverse opere del passato e del presente ci invitano a leggere e rileggere tali opere e a interrogarci continuamente sul perché Marx estragga da un testo questa o quella fulminante citazione. E per tornare al nostro *Timone* shakespeariano, risulta oramai evidente che l'interesse del filosofo tedesco – come abbiamo già detto - va al di là delle singole citazioni riportate nei *Manoscritti,* le quali in realtà, come spesso accade in tanti altri suoi scritti, da una parte servono a sostenere e arricchire letterariamente un ragionamento, ma, dall'altra, sono spie stilistiche che ci segnalano l'interesse dell'autore verso l'intera opera presa di volta in volta in considerazione. Nel *Timone d'Atene* è presente, ad esempio, il tema dell'arte asservita al potere nelle figure del poeta e del pittore sorpresi da Timone, che li ascolta senza farsi scorgere, nel loro dialogo adulatorio, ipocrita, interessato solo al denaro. Anche in questa parte finale della tragedia, Timone pronuncia un'invettiva contro l'oro:

«Ma che razza di dio è l'oro,
se viene adorato in un tempio più vile
del truogolo dei porci? Sei tu
che armi la nave e solchi la schiuma,
che spingi lo schiavo all'ammirata riverenza.
Sii adorato: e i tuoi santi che obbediscono
soltanto a te siano per sempre
incoronati di piaghe!»[46].

---

[44] MARX 1978, p. 128.
[45] PRAWER 1978, p. 87.
[46] SHAKESPEARE 2009, p. 78.

La brama di oro, cioè di ricchezza, di materie prime, di nuove terre da espropriare con la violenza spinge i velieri - scrive Shakespeare - per i mari e annichilisce gli schiavi. Naturalmente il testo si riferisce al mondo antico in cui dominava un'economia servile e dove già erano presenti – si pensi all'Eurasia – forme di interdipendenza economica alquanto sviluppate. Ma come non vedere in filigrana una chiara allusione – non sappiamo quanto voluta - del drammaturgo inglese alle guerre di conquista dell'Inghilterra che con la sua potente marina proprio in quei decenni spadroneggiava sui mari del mondo e si preparava a costruire il più vasto impero della storia umana, esteso da oriente a occidente?

In tutto questo accanimento contro l'«oro» c'è chi – ricorda Antonio Meo – ha «voluto vedere nel *Timone* anche un attacco all'usura, un quadro del caos sociale derivante dalla rovina economica della nobiltà caduta nelle mani degli usurai»[47].

Anche l'illustre anglista Giorgio Melchiori sottolinea questa componente economica dell'opera shakespeariana ricordando che quella di Timone non è solo un'invettiva contro tutto il genere umano in assoluto, ma una condanna contro

> «gli ateniesi suoi contemporanei proprio perché hanno rinunciato ad essere uomini lasciandosi governare esclusivamente dal potere dell'oro. È questo il pericolo che Shakespeare vede, o meglio intuisce, come incombente per i *suoi* contemporanei, negli anni in cui nasce il capitalismo moderno. Si intende come, più di due secoli dopo, Karl Marx potesse definire la formidabile invettiva di Timone alla scoperta dell'oro in IV III come la migliore definizione della natura del denaro: visibile divinità, trasformazione di tutte le qualità umane e naturali nel loro contrario, confusione e perversione universale di tutte le cose, conciliatore delle impossibilità, e insieme prostituta universale, universale mezzana di uomini e di popoli»[48].

Sulla stessa prospettiva si muove l'analisi di un altro insigne anglista, Agostino Lombardo:

«La realtà che prende qui forma scenica è una realtà negativa, un deserto dell'anima e del cuore dove solo domina, immobile e inattaccabile mostro, il dio dell'oro. […] La grande intuizione di Shakespeare nel *Timone d'Atene* […]

---

[47] Antonio Meo, *Introduzione,* SHAKESPEARE 1977, p. XVIII.

[48] Giorgio Melchiori, *Introduzione al "Timone d'Atene",* in SHAKESPEARE 2008, p. 552.

consiste […] nell'aver espresso lo sgomento di fronte ad un'Inghilterra dominata dall'economia del profitto attraverso la metafora di una Atene che ha perso i caratteri del mito per assumere quelli di un immobile, moderno inferno. […] Nel mondo nuovo […] le utopie si disgregano, e dopo il banchetto Atene mostra il suo vero volto: non l'amicizia vi regna ma l'inganno, non lo scambio ma l'usura, non i valori ideali ma l'interesse materiale ("L'interesse sta al di sopra della coscienza", dice uno Straniero [III, II]), l'oro ormai precisamente quantificato in moneta. […] L'attualità dell'opera, scrive Peter Brook, che è stato tra i pochi a metterla in scena, sta anche nel suo "trattare di denaro e di inflazione"»[49].

Lo stile di Marx

L'altissima considerazione che il Moro[50] aveva nei confronti dei grandi classici della letteratura mondiale traspare in moltissimi luoghi della sua produzione. Le opere dei suoi scrittori prediletti si depositano nelle sue pagine e gli offrono tipi, rappresentazioni, analogie, metafore, luoghi, linguaggi che entrano in maniera organica nelle sue analisi economiche, storiche, politiche, filosofiche.

«Egli» – scrive Paul Lafargue nei suoi ricordi del 1890 - «sapeva a memoria Heine e Goethe che citava spesso discorrendo; leggeva sempre opere di poeti che sceglieva da tutte le letterature d'Europa; ogni anno rileggeva Eschilo nel testo originale greco; venerava lui e Shakespeare come i due massimi geni drammatici che l'umanità avesse prodotto. Aveva fatto di Shakespeare, per cui aveva una illimitata venerazione, l'oggetto del più intenso studio; ne conosceva anche i personaggi più insignificanti. Tutta la famiglia nutriva un vero culto per il grande drammaturgo inglese: le sue tre figlie lo sapevano a memoria. Quando dopo il 1848 volle perfezionarsi nella lingua inglese, che già prima sapeva leggere, cercò e ordinò tutte le espressioni caratteristiche di Shakespeare. […]

Talvolta si sdraiava sul divano e leggeva un romanzo; talvolta ne leggeva due o tre contemporaneamente, alternando la lettura; anche lui, come Darwin, era un gran lettore di romanzi. […] Al primo posto fra tutti i romanzieri poneva Cervantes e Balzac. *Don Chisciotte* era per lui l'epopea della cavalleria morente, le cui virtù diventavano ridicole e pazzesche nel mondo borghese nascente. La sua

[49] Agostino Lombardo, *Prefazione,* in SHAKESPEARE 2009, pp. XXXVII e XXXIX.

[50] Così soprannominato per la carnagione scura, il barbone e i capelli folti, oltreché per la sua grandissima passione per le opere di Shakespeare, in una delle quali, l'*Otello*, il celebre protagonista è chiamato il "Moro di Venezia".

ammirazione per Balzac era così profonda che si era proposto di scrivere una critica della sua grande opera, *La Comédie Humaine,* appena avesse terminato la propria opera di economia»[51].

Marx riponeva una maniacale attenzione nei problemi dello stile e della lingua, era intransigente nei riguardi della sciattezza espositiva, considerava importante la maniera che abbiamo di leggere i classici.

Un tratto fondamentale dello stile di Marx – ha scritto Ludovico Silva - «enunciato alla sua maniera […] si profila come una *dialettica dell'espressione* o […] come un'*espressione della dialettica.* […]». Marx Zmaterializza la dialettica in uno stile letterario che costituisce l'espressione più perfetta del movimento logico-storico di cui è fatta la dialettica»[52].

Ludovico Silva ricorda poi, citando ad esempio i *Manoscritti del '44,* quanta importanza avesse per Marx, proprio sul piano stilistico, questo procedimento dialettico costruito attraverso opposizioni concettuali che riflettono quelle sintattiche.

«Se […] l'alienazione è una specie di separazione del proprio io, uno *sdoppiamento,* come esprimerla stilisticamente se non mediante lo *sdoppiamento* delle frasi, in complessi di opposti lineari?»

E parlando poi del ricco apparato metaforico e più in generale linguistico di Marx, così prosegue il critico venezuelano:

«Non si tratta, in definitiva, di uno stile che si limiti a "designare" fenomeni, ma di uno stile che, inoltre, li *rappresenta,* li attua, come se le parole si convertissero d'improvviso in attori su un palcoscenico. In questo senso, il linguaggio di Marx è il teatro della sua dialettica».

Le metafore, in particolare, secondo l'autore

«non svolgono un ruolo puramente letterario o ornamentale: prescindendo dal loro valore estetico, esse acquistano in Marx un valore conoscitivo, come sostegno espressivo della scienza»[53].

---

[51] ENZENSBERGER 1977, pp. 244-45.
[52] SILVA 1973, pp. 33-34.
[53] *Ivi,* pp. 42, 45.

Dimensione letteraria e dimensione argomentativa

Va ribadito, se ce ne fosse ancora bisogno, che la dimensione letteraria in Marx *non è* in alternativa alla dimensione argomentativa della sua prosa scientifica. Tutta la sua scrittura è attraversata da una forte compenetrazione del letterario e dell'extra letterario, del verso e del numero, dello scavo poetico e di quello economico. Non è pertanto condivisibile l'opinione di quanti, come Gabriele Pedullà, richiamandosi alle testimonianze della figlia Eleanor, del genero Paul Lafargue e del compagno di lotta e collaboratore del Moro, Wilhelm Liebknecht, sostengono che in queste testimonianze «il poliglotta appassionato di poesia ha la meglio sull'algido castigatore dell'economia politica borghese»[54]. Se per "algido" si intende la freddezza distaccata del borghese, il presunto oggettivismo dello specialista, la boriosa altezzosità dell'accademico, ebbene nella prosa di Marx non è presente alcuno di questi tratti, la prosa di Marx non è mai "algida". Al contrario, essa è sempre attraversata da un profondo sdegno verso le condizioni indegne di vita e di lavoro a cui il capitale costringe gli esseri umani. Quella tra passione poetica e freddezza economica è pertanto una contrapposizione artificiale, come quella, così nefasta per i suoi dogmatici effetti, tra "struttura" e "sovrastruttura", una contrapposizione che forza la totalità dialettica della scrittura e del pensiero di Marx, il quale è riuscito invece – rarissimo esempio per chi si occupa di economia politica - a restituire l'umanità profonda, la sofferenza, l'irriducibilità del singolo lavoratore, esponendo la sua teoria critica del capitale.

Appare invece più convincente la riflessione svolta dallo stesso Pedullà sulle tracce presenti in ogni opera letteraria del movente economico così ben rilevato da Marx:

«Sfruttare i massimi capolavori della letteratura occidentale come fonti per un'indagine di natura spesso estremamente tecnica significa mostrare come il dato economico possa essere invisibile ma si annidi anche nei processi più impensati. Persino le opere più alte della tradizione europea parlano di lavoro, sfruttamento e arricchimento perché il potere condizionante della struttura non lascia mai la sua presa e imprime il suo marchio dove meno ce lo aspetteremmo. È quello che succede quando Marx cita (in greco!) Omero o Archiloco a proposito del valore d'uso e del valore di scambio (o, per meglio dire, come prova della poca attenzione degli antichi al secondo) o il vecchio usuraio Gobseck (dal romanzo omonimo di Balzac) a proposito dell'insensatezza di tesaurizzare delle merci fuori dal circuito di

[54] PEDULLÀ 2011, pp. XI-XII.

scambio. […] Contro la tendenza di molti lettori a glissare su questi aspetti a beneficio di un'idea del classico sottratto al tempo, non c'è grande opera della tradizione occidentale in cui non sia possibile trovare traccia delle dinamiche della sopraffazione dell'uomo sull'uomo: e Marx non esita a ricordarcelo»[55].

E di queste dinamiche sarà ben cosciente Walter Benjamin un secolo dopo nelle sue riflessioni sul carattere bifronte dell'arte, rosa sull'abisso che nasconde le crudeltà della storia e dell'esistenza:

«Tutto ciò che dell'arte e della scienza il materialista storico può controllare ha sempre un'origine che egli non può considerare se non con orrore. Perché tutto ciò deve la sua esistenza non soltanto alla fatica dei grandi geni che l'hanno creato, ma anche, in maggior o minor misura, all'anonima servitù dei loro contemporanei»[56].

Nella poesia Marx vedeva anche una forma di resistenza ai processi di alienazione prodotti dal capitale, il quale, nel suo utilitarismo volgare, considerava anche allora superflue queste dimensioni dell'uomo.

Ricordiamo, per inciso, che questa passione letteraria lo portò a scrivere poesie in gioventù e a seguire assiduamente durante gli anni universitari corsi di argomento estetico-letterario. Ad esempio, tra i corsi frequentati nei due semestri invernale e estivo del 1835-36, seguiti, come recita il Certificato di congedo dell'Università di Bonn, «con assiduità e attenzione», ve ne sono quattro (su dieci: ricordiamo che si trattava di una facoltà di legge) dedicati alla letteratura e all'arte: "Mitologia greca e romana", "Questioni su Omero", "Storia dell'arte moderna", "Elegie di Properzio".[57]

Il Manifesto *secondo Umberto Eco*

Le radicali trasformazioni della società mondiale, determinate dall'ascesa della borghesia e dalla nascita del capitalismo, si riflettono nel *Manifesto del partito comunista,* pubblicato da Marx ed Engels nel 1848 ma la cui stesura ultima è frutto della penna del solo Marx. Dal punto di vista letterario il *Manifesto* è un vero proprio gioiello di stile e di potenza espressiva, analizzato con rara finezza da Umberto Eco il quale sosteneva che il piccolo libro andava riletto

[55] *Ivi,* pp. XX-XXI.
[56] BENJAMIN 1962, p. 79.
[57] MEOC, vol. I, pp. 754-55.

«dal punto di vista della sua qualità letteraria o almeno – anche a non leggerlo in tedesco – della sua straordinaria struttura retorico-argomentativa. […] Si tratta di un testo formidabile che sa alternare toni apocalittici e ironia, slogan efficaci e spiegazioni chiare e (se proprio la società capitalistica intende vendicarsi dei fastidi che queste non molte pagine le hanno procurato) dovrebbe essere religiosamente analizzato ancora oggi nelle scuole per pubblicitari.

Inizia con un formidabile colpo di timpano, come la Quinta di Beethoven: "Uno spettro si aggira per l'Europa"[58] (e non dimentichiamo che siamo ancora vicini al fiorire preromantico e romantico del romanzo gotico, e gli spettri sono entità da prendere sul serio). Segue subito dopo una storia a volo d'aquila sulle lotte sociali dalla Roma antica alla nascita e sviluppo della borghesia. […] Si vede (voglio proprio dire «si vede», in modo quasi cinematografico) questa nuova inarrestabile forza che, spinta dal bisogno di nuovi sbocchi per le proprie merci, percorre tutto l'orbe terraqueo (e secondo me qui il Marx ebreo e messianico sta pensando all'inizio del Genesi), sconvolge e trasforma paesi remoti. […]

Il *Manifesto* cita le vie ferrate, ma pensa anche alle nuove comunicazioni di massa (e non dimentichiamoci che Marx ed Engels nella *Sacra famiglia* avevano saputo usare la televisione dell'epoca, e cioè il romanzo di appendice, come modello dell'immaginario collettivo, e ne criticavano l'ideologia usando linguaggio e situazioni che esso aveva reso popolari). […]

A parte la capacità certamente poetica di inventare metafore memorabili, il *Manifesto* rimane un capolavoro di oratoria politica (e non solo) e dovrebbe essere studiato a scuola insieme alle Catilinarie e al discorso shakespeariano di Marco Antonio sul cadavere di Cesare. Anche perché, data la buona cultura classica di Marx, non è da escludere che proprio questi testi egli avesse presenti»[59].

Prima di approfondire l'analisi del *Manifesto*, vorrei ricordare, per inciso, il riferimento di Eco alla *Sacra famiglia,* il cui titolo va completato con *ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*, un'opera scritta insieme ad Engels nel 1844 e pubblicata l'anno successivo in cui i due amici criticano le posizioni dei giovani hegeliani. Uno degli scritti di Marx dalla *Sacra famiglia* è dedicato interamente ad una approfondita analisi critica del romanzo allora popolarissimo di Eugene Sue dal titolo *I misteri di Parigi*, uscito a puntate nel

[58] Che curiosamente nella traduzione italiana, è un *endecasillabo a maiore* (vedi nota 76) con accenti di 3ª, 6ª, 10ª.
[59] Eco 2015.

1842-43. Esempio di best seller, di romanzo d'appendice, un genere così importante allora da influenzare, ci ricorderà Gramsci che studierà con serietà il fenomeno, il senso comune di tanta parte del popolo. Lo scritto di Marx prende spunto da una recensione di stampo neo-hegeliano, in cui si magnificava il romanzo di Sue, apparsa sulla rivista "Gazzetta universale di letteratura" diretta dai fratelli Bauer e pubblicata nel biennio '43-'44. Marx, al contrario del recensore, pur riconoscendo la capacità dello scrittore francese di inventare trame avvincenti, avverte, come nota Prawer, che

«una buona parte del successo di questo romanzo sentimentale consiste proprio nella sua capacità di permettere al lettore di gratificare, nell'immaginazione, le sue passioni più basse pur ricevendo insieme una gratuita edificazione dal manto di moralità con cui il romanzo le fa apparire»[60].

Il Manifesto *di Bertolt Brecht*

La potente letterarietà del *Manifesto* fu avvertita da Bertolt Brecht, il quale nel 1945 compone circa 500 esametri dal testo Marx e Engels (poi pubblicati nel 1957 nel n° 5 della rivista "Sinn und Form") e così scrisse nel suo *Diario di lavoro* in data 11-2-1945: «Decido di mettere in versi Il manifesto, sul tipo del poema didascalico di Lucrezio […] Come "pamphlet" il manifesto è già di per sé un'opera d'arte; tuttavia oggi mi sembra possibile rinnovarne l'efficacia propagandistica a distanza di cento anni, e con un'autorità più moderna e armata, superando il suo carattere di pamphlet»[61]. Ne riportiamo i primi versi nella traduzione del 1959 di Ruth Leiser e Franco Fortini.

«Dal "Manifesto dei Comunisti"

Guerre rovinano il mondo, uno spettro va in giro fra i ruderi.
Non nato dalla guerra: l'hanno visto anche in pace, da tempo.
Per chi comanda è tremendo; ma è amico ai ragazzi di strada.
Sbircia nelle cucine dei poveri, scuote la testa
su dispense semivuote, numera
chi sta sfinito lungo le staccionate
di sterri e di cantieri, visita amici

[60] PRAWER 1978, p. 93.
[61] BRECHT 1976, p. 804.

nelle carceri, dove anche senza permesso sa entrare.
L'hanno visto persino negli uffici; lo hanno ascoltato
negli atenei, qualche volta è salito persino
su carri armati giganti, ha volato su aerei mortali.
In molte lingue parla: in tutte. E in molte anche tace.
Ospite nei quartieri dei poveri, spavento ai palazzi,
venuto a restare per sempre: è Comunismo il suo nome.

Quanto ve ne han parlato: ma è scritto nei classici.
Se voi leggete la storia, leggete di gran personaggi,
dei loro astri che sorgono e cadono, dei loro eserciti,
dello splendore e rovina dei regni. Ma per i classici
storia è innanzi tutto storia delle lotte di classe.
Perché han veduto, divisi in classi, in se stessi far guerra
i popoli: cavalieri e patrizi, schiavi e plebei,
nobili, contadini e artigiani, oggi proletari e borghesi,
reggono lungo i tempi l'immensa struttura
produttiva e la distribuzione dei beni vitali, pur sempre
combattendo una lotta a coltello, antichissima, per il potere.
E, combattendo, i maestri grandi, che i popoli scuotono,
hanno aggiunto così alla storia dei dominatori
quella dei dominati. Ma in modi molto diversi
agiscono i dominatori: i patrizi non come i baroni,
e questi non come i borghesi delle corporazioni e questi ultimi
non come fanno i borghesi di tempi e città più recenti.
Ecco una classe, qui, che si serve del despota, ecco
altrove il dispotismo molteplice delle assemblee,
qua una classe che cerca guadagno in guerra, là in pace.
Il loro sigillo così esse lasciano agli evi, ma solo
come può farlo la specie del loro potere e la lotta
coi dominati, continua. Dietro terribili guerre
di popoli, altre ne infuriano, all'ombra di quelle.
Fan guerra ai francesi i tedeschi, ma le città
alleate all'Imperatore, in Germania, talvolta
lottano contro i principi. A Roma, in tempi remoti
patrizi e cavalieri erano contro i plebei, mentre intanto
verso il glaciale Ponto marciavano le legioni.
C'era, talvolta, tregua. Poi le classi, alleate, lottavano
contro il nemico esterno, sospendendo quei loro conflitti.
Ma la vittoria di entrambe, da una sola classe era vinta:
una ritorna in festa, l'altra suona le campane,
cuoce la cena della vittoria, inalza colonne...»

Franco Fortini fu tra i maggiori mediatori in Italia e traduttori dell'opera brechtiana cogliendo con rara finezza i caratteri distintivi del marxismo del poeta e drammaturgo tedesco.

«Si direbbe» – scrive Fortini – «che del marxismo Brecht poeta abbia ritenuto soprattutto due insegnamenti: il pensiero dialettico e la nozione di lotta di classe. Dal primo gli viene l'energia morale, che non riposa mai in una regola senza supporre l'eccezione; dalla seconda, una posizione che definisce senza equivoci i destinatari del suo discorso. Ma almeno altrettanto forti vivono in Brecht due moventi contrari o diversi: una semplificazione estremistica, che sopprime le mediazioni e brucia i passaggi, volontaristica, antistoricistica e distruttiva, il «tutto o nulla»; e la passione per la «saggezza», come virtù della moderazione e della cortesia, della vitalità vegetale e dell'astuzia. Al pensiero dialettico si intreccia la polarità volontaristica; alla posizione di classe, e quindi combattiva, l'amore per la pazienza e l'ironia»[62].

«Un tutto artistico»

Sappiamo quanto Marx amasse moltissimo un altro romanziere, Honoré de Balzac, fino al punto da identificarsi – secondo la testimonianza del genero Paul Lafargue - nel protagonista di un suo racconto.

«Uno studio psicologico di Balzac», – ricorda Lafargue – «[…], *Le chef-d'oeuvre inconnu [Il capolavoro sconosciuto],* gli fece una profonda impressione perché descriveva in parte i suoi stessi sentimenti: un pittore geniale è talmente tormentato dal desiderio di rappresentare le cose nel modo preciso in cui si rispecchiano nel suo cervello che continua a limare e a ritoccare il suo quadro, in modo da creare alla fine null'altro che una massa informe di colori in cui però i suoi occhi suggestionati vedono la più perfetta riproduzione della realtà»[63].

L'ossessiva ricerca della perfezione scientifica e stilistica è un tratto del Marx scrittore e pensatore. Prima di pubblicare alcunché tutto doveva essere controllato e ipercorretto. Ma Marx avvertiva anche che questo metodo alla fine rischiava di paralizzarlo come il pittore di Balzac che a forza di limare si trova di fronte un materiale informe e caotico. Non è senza significato che

[62] Franco Fortini, *Introduzione* a BRECHT 1981, p. XVI. Anche le notizie sul testo e la citazione degli esametri di Brecht, provengono da questa edizione alle pp. 204-05.
[63] ENZENSBERGER 1977, pp. 248-49; 245.

le opere di Marx pubblicate in vita siano molto meno rispetto a quelle pubblicate dopo la sua morte. Alle sollecitazioni di Engels che nel 1865 spingeva l'amico, sempre pronto a rinviare, a pubblicare il primo libro del *Capitale* (uscito poi due anni dopo, nel settembre 1867), così Marx rispondeva:

«Non posso decidermi a licenziar qualche cosa prima che il tutto mi stia dinanzi. Whatever shortcomings they may have [Quali siano i difetti che possono avere], questo è il pregio dei miei libri, che costituiscono *un tutto artistico* [corsivo nostro, n.d.r.], cosa raggiungibile soltanto col mio sistema di non farli mai stampare innanzi che io li abbia *completi* davanti»[64].

Il richiamo all'immagine del «tutto artistico» – riferita proprio a quello che sarà il suo capolavoro scientifico, il Libro primo del *Capitale* - rivela in modo esplicito quanto abbiamo cercato di dire fino ad ora: la letteratura non è un orpello accademico per Marx ma è "consustanziale" alla sua esposizione storico-critica, al suo pensiero scientifico.

«Marx mostra la vivacità di un'intelligenza che costantemente si applica in molteplici contesti. Sente la necessità di citare e alludere a opere letterarie per far intendere le complesse intererrelazioni che egli ravvisa tra le diverse attività degli uomini. E questa abitudine di ricorrere alle citazioni e alle allusioni letterarie contribuisce così a fare della sua filosofia sociale un'autentica antropologia»[65].

Marx leggeva con impegno ermeneutico i grandi classici antichi e moderni e prendeva in considerazione con grande serietà, per le sue riflessioni, le loro opere. Tale posizione deriva da una concezione antiformalistica della letteratura che egli ha sempre considerato una potente forma di conoscenza del mondo e dei rapporti tra gli uomini. Avendo chiara coscienza della differenza che corre tra la grande letteratura che si avvale di ricercati e ricchi congegni formali, che comunica e provoca piacere estetico e intellettuale in virtù di una forma alta ed elaborata e la letteratura di serie b, in genere declamatoria, propagandistica, superficiale, artisticamente povera.

«La dialettica interna allo sviluppo storico e alle forme economiche deve riflettersi per Marx nella sua rappresentazione formale. A questa contribuiscono in modo decisivo le metafore che in Marx sono raramente isolate né rappresentano semplicemente un aspetto dell'*elocutio*, ma hanno una funzione costitutiva, di

[64] MEOC, vol. XLII, p. 142. Lettera del 31 luglio 1865.
[65] PRAWER 1978, p. 53.

dispersione e insieme di saldatura di punti lontani del testo, illustrano i fenomeni descritti (anzi, in certo senso li plasmano) e ne vengono a loro volta spiegate e plasmate assurgendo a vero e proprio corpo del discorso marxiano. […] Indagine e modo della rappresentazione, metodo e poetica, si fondono facendo del *Capitale* (anche) un geniale testo letterario: il romanzo di formazione della borghesia, anzi, del denaro stesso»[66].

Weltliteratur

Tornando al *Manifesto* del '48, troviamo, in un famoso e profetico passo sulla globalizzazione del capitale, un chiaro riferimento ad uno dei poeti più amati da Marx, cioè Goethe, ed alla sua nozione di letteratura mondiale.

«Sfruttando il mercato mondiale la borghesia ha reso cosmopolita la produzione e il consumo di tutti i paesi. […] Al posto dei vecchi bisogni, a soddisfare i quali bastavano i prodotti nazionali, subentrano bisogni nuovi, che per essere soddisfatti esigono i prodotti dei paesi e dei climi più lontani. In luogo dell'antico isolamento locale e nazionale, per cui ogni paese bastava a se stesso, subentra un traffico universale, una universale dipendenza delle nazioni l'una dall'altra. *E come nella produzione materiale, così anche nella spirituale. I prodotti spirituali delle singole nazioni diventano patrimonio comune. La unilateralità e la ristrettezza nazionale diventano sempre più impossibili, e dalle molte letterature nazionali e locali esce una letteratura mondiale* [corsivo nostro, n.d.r.]»[67].

È un brano di straordinaria preveggenza se pensiamo al nostro tempo nel quale l'interdipendenza si è compiutamente realizzata grazie anche, e Marx non manca di ricordarcelo, alla diffusione di nuovi e moderni mezzi di comunicazione di massa. Si tratta di una condizione che presenta una sua contraddittorietà: da una parte essa consente la diffusione e la socializzazione dei saperi e delle culture in ogni parte del globo, dall'altra, poiché tale diffusione e socializzazione è largamente diretta e controllata dalle grandi *corporation* dell'editoria, dell'informazione e oggi, sempre più, dai "signori del silicio" della Silicon Valley (Google, Facebook ecc.), produce un "format" omologante, paralizzante, narcotizzante e confermatorio degli odierni rapporti capitalistici di produzione (con quel che ne consegue in termini di stili di vita, di consumo, di costruzione dell'immaginario). E così,

[66] MENGALDO, E. 2016, p. 186.
[67] MARX – ENGELS 1983, p. 58.

invece della "letteratura mondiale" sembrerebbe affermarsi la "letteratura dei best-sellers mondiali".

Struttura e sovrastruttura

L'importanza che il filosofo tedesco conferisce alla «letteratura mondiale», ai prodotti spirituali ci consente di enfatizzare l'antideterminismo di Marx il quale, come abbiamo più volte ripetuto, da appassionato e colto lettore delle grandi letterature mondiali, sa quanto conti la dimensione simbolica, il bello, l'immaginazione artistica nella costruzione della coscienza umana sempre vista dialetticamente connessa alla dimensione economica.

«Con il cambiamento della base economica si sconvolge *più o meno rapidamente* [corsivo nostro, n.d.r.] tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti, è *indispensabile distinguere sempre* [corsivo nostro, n.d.r.] fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo»[68].

Dove va notata l'assenza di qualsiasi determinismo, più volte ribadita da Marx ed Engels. Così scrive, ad esempio, Engels in una lettera del 21 settembre 1890 allo studente berlinese e redattore di riviste socialiste Joseph Bloch:

«Secondo la concezione materialistica della storia la produzione e riproduzione della vita reale è nella storia il momento *in ultima istanza* determinante. Di più né io né Marx abbiamo mai affermato. Se ora qualcuno distorce quell'affermazione in modo che il momento economico risulti essere *l'unico* determinante, trasforma quel principio in una frase fatta insignificante, astratta e assurda. La situazione economica è la base, ma i diversi momenti della sovrastruttura […] le teorie politiche, giuridiche, filosofiche, le visioni religiose e il loro successivo sviluppo in sistemi dogmatici esercitano altresì la loro influenza sul decorso delle lotte storiche e in molti casi ne determinano in modo preponderante la *forma*. È un'azione reciproca di tutti questi momenti, in cui alla fine il movimento si impone come fattore necessario attraverso un'enorme quantità di fatti casuali. […] Vorrei del resto pregarla di *studiare questa teoria sulle fonti originali e non di seconda mano* [corsivo nostro, n.d.r.], è veramente molto più semplice. […] Del fatto che da parte dei più giovani si

[68] MARX 1979, p. 5.

attribuisca talvolta al lato economico più rilevanza di quanta convenga, siamo in parte responsabili anche Marx e io. Di fronte agli avversari dovevamo accentuare il principio fondamentale, che essi negavano, e non sempre c'era il tempo, il luogo e l'occasione di riconoscere quel che spettava agli altri fattori che entrano nell'azione reciproca»[69].

Tra le critiche più ricorrenti che da oltre un secolo vengono rivolte a Marx vi è quella relativa a un certo determinismo economicistico secondo il quale le idee, la cultura, l'arte, la religione, l'educazione, insomma l'intera dimensione cognitivo-simbolica dell'attività umana, sarebbero un mero riflesso della struttura economica. Ma questa accanita insistenza sulla dimensione economica, come abbiamo visto nella lettera di Engels, nasceva dal fatto che nessuno, prima di loro, aveva dato il giusto rilievo all'economia, «anatomia della società civile», in una prospettiva di liberazione per le classi subalterne dal ricatto economico, e che questo enorme dispendio di energie intellettuali aveva impedito loro di dedicare altrettante energie al resto. Questo tuttavia, aggiungeva Engels, non significa alcuna meccanica dipendenza della coscienza dall'economia, della "sovrastruttura" dalla "struttura". Solo che una compiuta realizzazione "spirituale" degli uomini non potrà avverarsi se non verranno spezzate le catene alienanti con cui il capitale tiene legati a sé gli individui. Marx, da autentico umanista-scienziato, studia l'economia politica non per ridurre l'uomo a "uomo economico", ma per l'esatto contrario: restituire l'essenza umana fatta di relazioni, affetti, intelletto, creatività, a un uomo che il capitalismo ha reificato.

«Le "sovrastrutture"» – ha scritto Nicolao Merker – «non sono dunque meno importanti delle "strutture". Il testo del 1859 [*Prefazione* a *Per la critica dell'economia politica*] usa i sinonimi tedeschi *Struktur* e *Basis* per indicare la "struttura", e *Überbau* per significare quel che in altre lingue è stato poi reso con "sovrastruttura". La traduzione funziona a patto che al termine non venga attribuito che quel che sta "sopra" sia secondario a quel che sta "sotto". *Struktur, Basis* e *Überbau* sono metafore architettoniche. *Überbau* è la "costruzione" (*Bau*) elevata "sopra" (*über*) un fondamento. Ovviamente senza le fondamenta non c'è edificio, ma se l'edificio fosse secondario rispetto a quelle, tanto varrebbe abitare nelle cantine. La distinzione è dunque di ambiti, non di valore e dignità: come se spregevoli fossero le case, e degne soltanto le fondamenta. Di più: la parola "struttura" o "base" sta nel Marx del 1859 per un insieme che comprende "forze produttive", "modi di produzione" e "rapporti sociali" corrispondenti. La produzione, certo, è quella di beni economici, la quale però, già trattandosi di *produzione*, non è *ricezione passiva* di

[69] MEOC, vol. XLVIII, pp. 492-94.

una realtà materiale naturale. Per "produrre" devo applicare alla realtà materiale mie iniziative indirizzate a uno scopo, immettervi quel che *so* fare, ovvero un mio "sovrastrutturale" patrimonio teorico-pratico di abilità, raziocinio e intuito trasmessomi da generazioni di uomini pensanti e agenti. Dunque già nella produzione, essendo essa *umana*, sono simultaneamente presenti la "struttura" e la "sovrastruttura", complementari e non contrapposte»[70].

Ma torniamo al *Manifesto* e al nesso storia universale[71] e letteratura mondiale nel quadro dei mutamenti epocali avvenuti in seguito alla progressiva unificazione del mondo iniziata nel secolo XVI con la Conquista dell'America, continuata con il traffico mondiale degli schiavi, con il colonialismo, e con l'affermazione del capitalismo grazie alla nuova classe borghese ormai globale.

«Nel *Manifesto*», - ha scritto Antonio Santucci - «si asserisce che "la produzione spirituale si trasforma *insieme* con quella materiale" e che "con la dissoluzione dei vecchi rapporti di esistenza procede *di pari passo* il dissolvimento delle vecchie idee". […] L'analisi del fenomeno… non può essere diversa da quella che il Marx dei *Grundrisse* applicherà alla storia universale. Questa "non è esistita sempre; la storia come storia universale è un risultato", spiegabile mediante l'"influsso dei mezzi di comunicazione". Non c'è da dubitare che come la *Weltgeschichte* [storia universale] anche la *Weltliteratur* [letteratura mondiale] sia un risultato, legato in misura identica alla crescita dell'informazione e al perfezionamento delle tecniche comunicative, che vanno dalla diffusione delle traduzioni di opere letterarie e scientifiche ai libri economici, dalla moltiplicazione delle tournée teatrali alla nascita di innumerevoli organi di stampa fino, in epoca recente, alle trasformazioni radiofoniche e alle proiezioni cinematografiche e televisive. Merita in fondo osservare che il *Manifesto* stesso non sarebbe diventato un classico internazionale del pensiero politico, conosciuto da intere generazioni di comunisti nei cinque continenti, senza un formidabile potenziamento delle reti comunicative»[72].

---

[70] MERKER 2010, p. 105.

[71] È il titolo che Franco Fortini dà ad una sua amara, sarcastica e insieme ironica poesia del 1957, *Weltgeschichtlich* (ossia – scrive l'autore in una nota – «dal punto di vista di una storia mondiale»): «Come la lanterna del duomo/era grande la bocca della giovinetta/che due cattivi legavano a un palo/sullo schermo del drive-in. Gesù/parlava con l'accento del pontefice/ - high fidelity – nel microsolco./Tre scrittori francesi domandavano/la via di Auschwitz/a un comunista ucraino morto a colpi/di leninismo nelle costole. Era/difficilissimo, vivere. Noi,/per fortuna, avevamo una villetta/ a Cavi di Lavagna; ed i decenni/passano in fretta» (FORTINI 2014, p. 209).

[72] SANTUCCI 2001, pp. 120-21.

Tutte le conquiste della scienza e della tecnica, hanno un carattere bifronte: da un lato di asservimento al capitale dall'altro di emancipazione dei lavoratori.

Ma, come sempre secondo Marx, sono i concreti rapporti sociali, i rapporti tra capitale e lavoro, i rapporti di potere e di classe, i rapporti di proprietà, in una parola i rapporti di produzione, a determinarne l'esito e la qualità. Come scrisse in un memorabile discorso del 1856, fatto in occasione del quarto anniversario del giornale operaio "The People's Paper",

«Da un lato sono nate forze industriali e scientifiche di cui nessun'epoca precedente della storia umana ebbe mai presentimento. Dall'altro, esistono sintomi di decadenza che superano di gran lunga gli orrori tramandatici sulla fine dell'impero romano. Ogni cosa oggi sembra portare in se stessa la sua contraddizione. Macchine, dotate del meraviglioso potere di ridurre e potenziare il lavoro umano, fanno morire l'uomo di fame e lo ammazzano di lavoro. Un misterioso e fatale incantesimo trasforma le nuove sorgenti della ricchezza in fonti di miseria».

E qualche riga dopo, riferendosi agli operai – «l'invenzione dell'epoca moderna, come lo sono le macchine» – Marx sente il bisogno di evocare, per immaginare la loro funzione rivoluzionaria, il suo amato Shakespeare, in particolare un personaggio del *Sogno di una notte di mezza estate*:

«Nei segni che confondono la borghesia, la nobiltà e i meschini profeti del regresso riconosciamo la mano del nostro valente amico, Robin Goodfellow, la vecchia talpa che scava tanto rapidamente, il grande minatore: la rivoluzione»[73].

[73] *Discorso per l'anniversario di "The People's Paper",* in MEOC, vol. XIV, pp, 655-56. Robin Goodfellow ("bravo ragazzo"), conosciuto anche come Puck, nella tradizione mitologica e favolistica inglese è una sorta di folletto autore dei più imprevedibili incantesimi. Nella commedia di Shakespeare è al servizio di Oberon, il re delle fate, con il quale si diverte a confondere la vita dei quattro giovani protagonisti dell'opera. È assai singolare che l'immaginazione di Marx arrivi ad attribuire ad un folletto il compimento della rivoluzione. Ma se pensiamo che l'abbattimento del capitalismo e la costruzione del comunismo è per Marx un'opera di radicale rovesciamento delle gerarchie economiche e sociali, il riferimento ad un facitore di incantesimi che scardina i ruoli è molto pregnante.

L'universalismo di Goethe

Ma la nozione di «letteratura mondiale» deriva a Marx, come si è detto, direttamente da Goethe.

«Mi convinco sempre di più» – scrive l'autore del *Faust* – «che la poesia è un patrimonio comune dell'umanità e si manifesta, ovunque e in tutti i tempi, in centinaia e centinaia di individui […] Per questo mi piace tener d'occhio le altre nazioni e consiglio a tutti di fare lo stesso. Oggigiorno letteratura nazionale non vuol dir molto, sta arrivando il tempo della letteratura mondiale ["universale", nella traduzione di Vigliani] e ciascuno di noi deve contribuire al suo rapido avvento»[74].

Queste parole di Goethe, pronunciate il 31 gennaio del 1827 conversando con Eckermann, nel loro innovativo cosmopolitismo interculturale affermano l'ideale della *poesia-mondo*. È l'autore del *Faust* che utilizza l'espressione «Letteratura mondiale» (*Weltliteratur*) «che intendeva indicare l'inevitabile e proficuo compenetrarsi e intrecciarsi delle letterature nazionali europee ed extraeuropee»[75]. Goethe, infatti, ha sempre avuto una costante frequentazione, oltre che con le letterature francese, inglese, italiana (ricordiamo la sua grande ammirazione per Tasso e Manzoni), anche per le letterature persiana, araba, cinese. *Il Divano occidentale-orientale,* composto, tra i tanti riferimenti letterari e storici, anche di poesie ispirate ad Hafez, un poeta persiano sufi del XIV secolo, ne è l'emblema. Non è un caso se l'Orchestra giovanile di israeliani, palestinesi e musicisti dei paesi arabi voluta da Edward Said[76] e Daniel Barenboim si chiamerà con il nome del libro di Goethe.

---

[74] ECKERMANN 2008, p. 176.

[75] E. Ganni, *Note* a ECKERMANN 2008, p. 633. «In realtà» – ha scritto Remo Ceserani – «Goethe non fu il primo in Germania a parlare di *Weltliteratur*. Lo studioso tedesco Hans-J. Weitz ha scoperto […] che la parola *Weltliteratur* (se non proprio il concetto goethiano) era stata usata dal poeta, narratore e traduttore di Shakespeare Cristoph Martin Wieland» (Cfr. BENVENUTI – CESERANI 2012, pp. 42-43).

[76] Nonostante Said includa anche Goethe nella categoria degli "orientalisti" (cfr. SAID 2005), non risparmiando neanche Marx. Il quale, in verità, con il passare degli anni ebbe posizioni sempre più critiche nei confronti del colonialismo dei paesi capitalistico-occidentali. L'estraneità di Marx a qualsivoglia "costruzione" orientalista è documentata, anche sulla base della nuova edizione critica della MEGA², in MUSTO 2016 e MUSTO 2018. In un altro scritto sul tema (*Un europeo non eurocentrico,* CARIOTI 2018), Musto ricorda le critiche dell'indiano Ranajit Guha,

"Welt", mondo

«Welt», mondo, è una parola – ha scritto Claudio Magris - che affascina gli ultimi anni di Goethe; egli parla con fervore della nuova «Weltliteratur», della letteratura universale, che va spezzando le vecchie frontiere nazionali e sociali; s'interessa al progetto dei canali di Panama e di Suez, deride i filosofi chiusi nelle loro stanze ad almanaccare gli «arzigogoli» del loro cervello senza guardare fuori dalla finestra, disprezza i poeti romantici prigionieri dei loro fantasmi ed afferma, in una frase sibillina del suo ultimo romanzo [*Gli anni di pellegrinaggio di Wilhelm Meister,* n.d.r.], che una poesia è tanto più perfetta quanto più s'avvicina alla pura e oggettiva trasparenza della vita esteriore. Il demone dell'azione conduce Faust nel «grande mondo» della storia e della politica e Goethe stesso, che scorgeva nei processi mondiali la premessa della poesia, dichiara la propria inclinazione a intrattenersi con i sovrani e i tiranni.

Ma il mondo gli incute anche un profondo sgomento, dominato con faticosa e marmorea dignità classica. Goethe era persuaso di vivere una svolta radicale della storia, che stava trasformando la stessa natura dell'uomo: assisteva alla fine della millenaria civiltà imperniata sull'individuo e all'avvento di una nuova civiltà, impersonale e collettiva, nella quale l'arte – la poesia individuale, classica e perenne – forse non avrebbe avuto più senso. Senza lasciarsi irretire dalla politica, Goethe ha una consapevolezza fortissima, specialmente negli ultimi anni, dell'importanza che assumono, per la letteratura, i contenuti reali ovvero le forze del "grande mondo" della politica, le personalità o i movimenti sociali che determinano la storia mondiale.

Nei saggi sull'*Adelchi* e sul *Conte di Carmagnola* di Manzoni, per esempio, Goethe – oltre ad analizzare con attenzione e a celebrare con fervore la bellezza poetica dei testi – apprezza «la materia da magnificare», che ha offerto all'autore grandi possibilità di poesia. Avrebbe certo approvato la risposta amabile e modesta di Manzoni a Longfellow: quando il poeta americano gli diceva la sua ammirazione per *Il cinque maggio*, Manzoni schermiva replicando che, in quella poesia, «era il morto che portava il vivo»

---

fondatore dei "Subaltern Studies", a quanti, e tra questi Said, non contestualizzano storicamente le affermazioni di Marx spesso estrapolandone alcune frasi.

e cioè che la grandezza di quell'opera derivava soprattutto dal suo tema, da Napoleone.

Nella sua lunga vita [1749-1832] Goethe è contemporaneo dei grandi eventi politici, sociali e culturali che presiedono alla nascita del mondo contemporaneo: l'Illuminismo, la Rivoluzione francese, l'impero napoleonico e la restaurazione, l'ascesa della borghesia e la Rivoluzione industriale, lo sviluppo della scienza, la filosofia hegeliana, la poesia e il nichilismo dei romantici. Di tutti questi fenomeni, che sconvolgono l'ordine tramandato e modificano radicalmente l'esistenza individuale, mettendone in difficoltà la reale autonomia creativa, Goethe – che si considera uno degli ultimi grandi individui – vuol fare la sostanza di una poesia capace di salvare l'individuale dicendone l'eclissi o il tramonto. Il secondo *Faust,* la sua opera suprema, vuol essere, nelle sue stesse strutture stilistiche e nella sua ambigua dissoluzione delle forme tradizionali, l'«incommensurabile» rappresentazione poetica di questa incommensurabile trasformazione che investe alle radici il secolare retaggio europeo, esautorando il soggetto e mettendo in crisi la stessa sopravvivenza della poesia.

«Nei suoi ultimi anni Goethe parla spesso della "Weltliteratur", della letteratura universale che si sta sviluppando sotto i suoi occhi, rendendo anacronistici i confini letterari nazionali. Il termine "Weltliteratur" è ambiguo: talora indica il crescente scambio culturale fra i popoli, talvolta designa opere poetiche il cui spirito abbraccia problemi e motivi d'ampiezza cosmopolita e, più spesso, si riferisce a una rete di rapporti internazionali che non riguarda tanto la letteratura, quanto altre sfere dell'attività umana: il commercio, l'industria e in generale l'economia, le nuove linee e i nuovi strumenti di comunicazione.

"Weltliteratur" indica, anche e soprattutto, quelle trasformazioni delle strutture sociali cui è connesso il carattere universale della nuova letteratura che sta formandosi. […]

Sul piano meramente letterario, "Weltliteratur" indica, com'è stato più volte ed egregiamente sottolineato, sia l'interesse di Goethe per le varie letterature straniere sia il ruolo straordinario ch'egli gioca su scala mondiale. Goethe fa propri i classici francesi, inglesi, italiani, spagnoli; guarda a Voltaire, ama Sterne, trasferisce la lezione di Goldsmith nel racconto del suo amore per Friederike, si sofferma sulla genialità ebraica e infonde al suo classicismo la moralità di Racine, traduce Benvenuto Cellini e si riconosce nella poesia persiana sino quasi alla reticente identificazione, legge i grandi spagnoli e si interessa delle letterature più varie, appartate e periferiche; ciò che significano per lui Shakespeare e gli antichi non occorre ricordarlo.

"Weltliteratur" indica, inoltre, il suo rapporto personale diretto con i più grandi e celebri autori contemporanei – da Scott a Madame de Staël, da Byron, a Nerval, a Carlyle – e il suo ruolo di centro ideale della cultura europea, la sua casa di Weimar […] "Weltliteratur" significa anche l'irradiazione e diffusione internazionale delle

sue opere, che vengono tradotte ed imitate in tutta Europa. […] [Letteratura mondiale è] "libero commercio delle idee e dei sentimenti", come Goethe stesso chiama la "Weltliteratur"»[77].

Intercultura e letteratura mondiale

La tensione goethiana verso una letteratura mondiale e quella marxiana verso l'internazionalismo sono due matrici importantissime dell'odierno discorso educativo che si vuole "interculturale" e che si propone la disseminazione di una cultura pedagogica e disciplinare cosmopolita, capace di accogliere e valorizzare le differenze, aperta alle storie e alle culture del mondo.

Per ciò che concerne, nello specifico, la letteratura e il suo insegnamento, si tratta di assumere la prospettiva goethiana e marxiana di un coraggioso "internazionalismo letterario" che possa consentire nelle scuole e nelle università lo studio non occasionale dei maggiori rappresentanti delle letterature mondiali[78]. Uno studio, però, che sia capace di far dialogare le diverse tradizioni letterarie (quindi non solo quelle dell'occidente), nella prospettiva dinamica e dialettica del «contrappunto» di cui ha parlato il

[77] *Goethe, la prosa del mondo e la "Weltliteratur",* in MAGRIS 1999, pp. 122-23; 126.

[78] «Allargare il canone sino a includervi gli stranieri comporta … far ricorso prevalente alla traduzione invece che alla lingua originale. In molti casi, niente di male: ciascuno di noi ha ammirato *Guerra e pace* o *Delitto e castigo*, riconoscendoli come capolavori letterari, pur senza sapere una parola di russo. Qualcosa, certo, va perduto; ma è importante notare – come ha fatto Francesco Orlando – che una serie di strutture portanti della letterarietà sono sicuramente transnazionali in quanto indipendenti dalla lingua nazionale: i generi, la forma del contenuto e l'organizzazione interna delle opere, molte figure retoriche (le cosiddette figure di pensiero), la metrica, i temi non dipendono dalla lingua. Nel romanzo, per esempio, le forme del contenuto sono in genere assai più rilevanti degli aspetti fonici e fonico-simbolici. Se è vero che la traducibilità resta un problema insuperabile per la poesia lirica (per la quale l'organizzazione dei significanti è fondamentale e per cui dunque bisognerà tendere sempre a offrire una traduzione a fronte, senza rinunciare all'originale), così non è per l'epica, per la novellistica, per il romanzo, per le opere teatrali. Se, per esempio, la conoscenza del romanzo ottocentesco si limitasse a quella, pure importante, di Manzoni e di Verga, se ne avrebbe un'idea ben modesta» (LUPERINI 2005, pp. 96-97).

grande critico palestinese-statunitense Edward Said[79]. Lo slogan "prima gli italiani" negli studi letterari suona ridicolo (come d'altronde in tutti gli ambiti della vita civile). Perché nessuna opera nazionale è mai soltanto "nazionale". Ogni grande autore è attraversato da sollecitazioni e modelli stranieri e italiani che riesce, per dir così, a "centrifugare" nella sua opera. Senza parlare della grande poesia classica greca e latina: Omero e Virgilio non sono "italiani". Che ne facciamo?

«Noi invece» – scrisse Dante - «che abbiamo per patria il mondo, come i pesci il mare, noi, che pure prima di mettere i denti abbiamo bevuto l'acqua dell'Arno e amiamo Firenze tanto da subire ingiustamente l'esilio per averla amata, noi poggiamo le spalle del nostro giudizio sulla ragione piuttosto che sul senso. Certo, in vista del nostro piacere, ossia della quiete del nostro appetito sensitivo, non esiste sulla terra luogo più ameno di Firenze. Noi abbiamo però consultato i volumi dei poeti e degli altri scrittori che descrivono il mondo nel suo insieme e nelle sue parti, e abbiamo riflettuto fra noi sulle varie posizioni delle località del mondo e sui rapporti che esse presentano con entrambi i poli e col circolo dell'equatore: abbiamo pertanto compreso, e crediamo fermamente, che vi sono molte regioni e città più nobili e più piacevoli della Toscana e di Firenze, di cui siamo nativi e cittadini, e che molte nazioni e popoli si servono di una lingua più gradevole e utile di quella degli italiani»[80].

La ruota di Juggernaut

La grande passione letteraria di Marx non è naturalmente un'eccezione per i giovani studenti figli dei ceti benestanti europei dell'Ottocento. Una solida cultura classica, come ad esempio saper leggere in greco e latino gli autori antichi, era comune in tutti i licei europei dell'epoca. Così come altri pensatori prima di Marx avevano trattato temi letterari e problemi di estetica. Ricordiamo solo che Hegel dedicherà un'opera specifica proprio all'estetica. Ma la particolarità di Marx risiede nel fatto che egli si applica ad uno studio "matto e disperatissimo" di tutta l'economia politica, maggiore e minore, attraverso una ricerca meticolosa e seria nei meandri delle teorie

[79] «Per la prima volta nella storia moderna, l'intero grandioso edificio del sapere umanistico, poggiante sui classici delle lettere europee, e con esso la disciplina di studio inculcata formalmente agli studenti nelle università occidentali, in forme a noi tutte familiari, rappresentano solo una frazione delle reali relazioni e interazioni umane attualmente in atto nel mondo» (SAID 2004, p. 23).
[80] ALIGHIERI 1983, pp. 397-99.

economiche, dei computi matematici, delle definizioni di salario, prezzo, valore, nella storia dell'industria, della tecnica e della scienza moderna, e di tutto questo fa materia delle sue opere le quali, però, non sono mai aride compilazioni apologetiche per accademici esangui – come ce n'erano anche allora – ma proposte teoriche rivoluzionarie innervate di passione, di indignazione, di denuncia, di ironia e sarcasmo nei confronti di quella che, con un'immagine ripresa dall'antica mitologia indiana, chiama la ruota di Juggernaut del capitale[81].

«Entro *il sistema capitalistico* tutti i metodi per incrementare la forza produttiva sociale del lavoro si attuano a spese dell'operaio individuo; tutti i mezzi per lo sviluppo della produzione si capovolgono in mezzi di dominio e di sfruttamento del produttore, mutilano l'operaio facendone un uomo parziale, lo avviliscono a insignificante appendice della macchina, distruggono con il tormento del suo lavoro il contenuto del lavoro stesso, gli estraniano le potenze intellettuali del processo lavorativo nella stessa misura in cui a quest'ultimo la scienza viene incorporata come potenza autonoma; deformano le condizioni nelle quali egli lavora, durante il processo lavorativo lo assoggettano a un dispotismo odioso nella maniera più meschina, trasformano il periodo della sua vita in tempo di lavoro, gli gettano moglie e figli sotto la ruota di Juggernaut del capitale»[82].

Dante e Marx

Per dare voce alle sue denunce - non moralistiche ma storico-politiche - Marx ha bisogno *anche* della letteratura perché molto spesso romanzi e poesie penetrano in profondità, condensano ed evocano concetti, idee, espressioni, tesi e temi che rendono più vicina la materia trattata – «svelare la legge economica del movimento della società moderna», come è scritto nella *Prefazione alla prima edizione tedesca* del *Capitale* - e danno ad essa una forma preziosa e colta, una solidità estetica di tipo classico. Marx ne era così convinto che decide di terminare la prefazione citata con un verso di Dante che, secondo la testimonianza di Wilhelm Liebknecht, era «la sua massima favorita»[83]:

[81] "Juggernaut" è l'adattamento inglese del nome indostano "Jagannāth", "Protettore dell'Universo". È una divinità indiana, ottava incarnazione di Visnù. Talvolta i fedeli si facevano schiacciare sotto le ruote del carro che recava la sua effige.
[82] MARX 1964, p. 706.
[83] ENZENSBERGER 1977, p. 178.

«Sarà per me benvenuto ogni giudizio di critica scientifica. Per quanto riguarda i pregiudizi della cosiddetta *opinione pubblica*, alla quale non ho fatto mai concessioni, per me vale sempre il motto del grande fiorentino:

Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!»[84].

Va notato che Marx usa l'italiano del testo perché leggeva la *Divina commedia* in italiano e che modifica l'originale di Dante il quale in *Purgatori*o V, 13 – il canto di Pia de' Tolomei – scrive: «Vien dietro a me, e lascia dir le genti». Siamo nell'Antipurgatorio e le anime morte con violenza attendono l'espiazione e Virgilio dice a Dante di non distrarsi con le anime dei pigri e di affrettarsi.

«"Perché l'animo tuo tanto s'impiglia",
disse 'l maestro, "che l'andare allenti?
che ti fa ciò che quivi si pispiglia?
Vien dietro a me, e lascia dir le genti:
sta come torre ferma, che non crolla
già mai la cima per soffiar di venti;
ché sempre l'omo in cui pensier rampolla
sovra pensier, da sé dilunga il segno,
perché la foga l'un de l'altro insolla"».
(*Purg.*, vv. 10-18)[85]

«È interessante che Marx» – ha scritto Daniele Maria Pegorari – «abbia ricordato questo passo […] proprio quando sta per varare il cammino della critica scientifica al processo capitalistico, associando implicitamente ma eloquentemente la "cosiddetta 'opinione pubblica'" ai pigri, naturalmente con un'accezione che in questo caso si fa tutta intellettuale: lo scetticismo, la superficialità o addirittura l'indifferenza di molti dinanzi alle tesi economiche di Marx equivalgono a una negligenza ideologica, a un'inerzia del pensiero che non si preoccupa di contestare le

[84] MARX 1964, p. 35.

[85] Riportiamo la parafrasi delle terzine dal commento di Anna Maria Chiavacci Leonardi (Zanichelli, Bologna 2000, p. 84): «Perché il tuo animo rimane così preso", disse il mio maestro, "che rallenti il cammino? che t'importa di ciò che qui si bisbiglia? Vieni dietro a me, e lascia dire la gente: sta' saldo come una torre ferma, che non scrolla qua e là la sua cima al soffio dei venti; poiché sempre l'uomo in cui un pensiero nasce continuamente sopra l'altro, finisce con l'allontanare da sé la meta (*il segno*) a cui è diretto, perché l'uno (il nuovo pensiero) indebolisce l'intensità dell'altro». Insolla: rende molle, cedevole, quindi indebolisce.

ragioni dell'avversario attraverso argomentazioni altrettanto analitiche, ma si accomoda al conformismo del già noto, nella placida immutabilità degli assetti socio-economici e politico-culturali determinati dalla modernità.

Ciò che attira l'attenzione del dantista, però, è la strana circostanza del riporto testuale manipolato nel primo emistichio, con quel "Segui il tuo corso" che sostituisce il corretto "Vien dietro a me", ricostituendo però perfettamente l'unità metrica dell'endecasillabo *a minore*[86]; considerando che il passo è riportato in italiano (e, dunque, non è conseguenza di un errore di traduzione dal toscano antico al tedesco) e che la variante riportata non è attestata nella tradizione manoscritta della *Commedia,* costituisce ancora un problema filologico ed esegetico di non poco conto comprendere come Marx abbia potuto rielaborare quel verso, rimanendo fedele a quella natura sentenziosa, gnomica, che alcuni passi dell'opera dantesca conservano nella memoria collettiva».

Secondo Pegorari, tale rielaborazione non dipende da una memoria inesatta ma si tratta invece di

«una rielaborazione volontaria attuata con invidiabile perizia tecnica e dettata dallo scopo di adeguare la fonte a una condizione, per così dire, autobiografica, quella dell'intellettuale che sconta il proprio anticonformismo con un "corso" o un destino di solitudine e di disprezzo della pigrizia ideologica»[87].

L'inferno di Dante viene evocato in modo esplicito nel primo libro del *Capitale* quando si riportano esempi di luoghi di lavoro contraddistinti dal più brutale sfruttamento. Uno di questi, nel capitolo otto dedicato alla giornata lavorativa, è la manifattura dei fiammiferi:

«La *manifattura dei fiammiferi* data dal *1833*, dalla scoperta del modo di fissare il fosforo sull'accenditoio. Si è sviluppata in Inghilterra dal 1845 in poi, rapidamente, e si è estesa, partendo specialmente dalle parti di Londra a densa popolazione, anche a Manchester, Birmingham, Liverpool, Bristol, Norwich, Newcastle, Glasgow; con

[86] «L'*endecasillabo*, oltre all'accento costante sulla decima sillaba, ha un accento principale mobile, che cade per lo più o sulla quarta o sulla sesta sillaba. Alla parola che porta questo secondo accento principale, segue nella lettura una pausa: il verso ha cioè una *cesura*. La cesura divide il verso in *due emistichi,* l'uno più breve e l'altro più lungo. Quando il secondo accento principale cade sulla quarta sillaba, il primo emistichio è più corto e allora il verso si chiama *endecasillabo a minore*; quando il secondo accento principale cade sulla sesta sillaba, il primo emistichio è più lungo, e si tratta allora di un *endecasillabo a maiore*» (ELWERT 1979, p. 52).

[87] PEGORARI 2012, pp. 69-70; 74. Sul rapporto tra Dante e Marx si vedano anche: GUIDOBALDI 1989 e SGRO' 2014.

essa s'è diffuso il trisma [*contrattura dei muscoli della mandibola con difficoltà o impossibilità ad aprire la bocca*, n.d.r.], che un medico di Vienna scoperse già nel 1845 esser la malattia peculiare dei lavoranti in fiammiferi. Metà degli operai di questa manifattura sono bambini sotto i tredici anni e adolescenti di meno di diciotto anni. Essa ha così cattiva fama, per la sua insalubrità e per la repugnanza che desta, che soltanto la parte più decaduta della classe operaia, vedove semiaffamate ecc., le cede i figli, "fanciulli stracciati, semiaffamati, del tutto trascurati e non educati". Dei testimoni esaminati dal commissario White (1863), 270 erano sotto i diciotto anni, 40 sotto i dieci anni, 10 avevano solo otto, 5 avevano solo sei anni. Giornata lavorativa che andava dalle 12 alle 14, alle 15 ore; lavoro notturno; pasti irregolari, per lo più presi negli stessi locali di lavoro, che sono appestati dal fosforo. *Dante* avrebbe trovato che questa manifattura supera le sue più crudeli fantasie infernali»[88].

Marx sentiva un'affinità profonda con Dante, in particolare per la comune condizione di esuli ingiustamente costretti a subire «lo scendere e 'l salir per l'altrui scale», «Giù per lo mondo sanza fine amaro» (*Paradiso*, XVII, 60 e 112). Come per tutti gli scrittori a lui cari, anche per Dante l'atteggiamento di Marx non è quello asettico e impersonale del borioso accademico, ma quello di chi "usa" i classici per leggere il presente e cercare in essi una risposta alle domande del mondo contemporaneo.

«Quando ci si pone la questione – ha detto Franco Fortini – se Dante conserva o no il suo mondo per noi dobbiamo chiederci l'inverso: in che misura il nostro mondo può essere, per dir così, dantizzato in qualche modo»[89].

Un esempio di questa "dantizzazione" è nella dura polemica che Marx ingaggia contro il giornale conservatore *Times* che in uno dei suoi articoli se la prende con i rifugiati in Inghilterra accusati di essere «individui feroci», «rotti a ogni delitto». Non dimentichiamo che Marx era uno di questi rifugiati a cui l'Inghilterra non concesse mai la cittadinanza dell'Impero britannico e così il rivoluzionario tedesco restò per tutta la vita un apolide, un cittadino del mondo – per usare le sue parole – il cui destino fu di "lavorare per il mondo".

L'articolo di Marx, scritto in inglese, compare nella "New-York Daily Tribune" del 4 aprile 1853, il giornale statunitense al quale egli lungamente collaborò dal 1852 al 1861 come corrispondente dall'Europa e su cui scrisse, tra le tante corrispondenze, alcuni fondamentali articoli di politica estera sulla Russia, l'India e la Cina, veri e propri saggi di approfondimento storico,

[88] MARX 1964, p. 281.
[89] FORTINI 2000, p. 27.

politico, sociale ed economico in cui l'autore del *Capitale* mostra il carattere globale e interdipendente del capitalismo, la ferocia del colonialismo britannico, il nesso inestricabile tra la rivoluzione in Occidente e la rivoluzione in Oriente[90].

In questo articolo contro il "Times", esempio della brillante e caustica polemica giornalistica di Marx, un posto di prim'ordine spetta proprio a Dante esiliato da Firenze[91] ma fortunatamente – ricorda Marx con piglio irridente – risparmiato da un editoriale del "Times"!

Molto caustica è infine la parte in cui il filosofo tedesco ricorda che le vendite e i relativi guadagni del giornale londinese sono in gran parte dovute proprio alle vicende continentali legate agli odiati "stranieri" senza i quali le pagine del giornale si ridurrebbero alle anguste cronache locali. O anche le crociate reazionarie dell'autorevole quotidiano fondato nel 1785 contro Napoleone o gli Stati Uniti d'America.

«Ricorderete che il "Times" cominciò con il denunciare i rifugiati e coll'invitare le potenze straniere a chiederne l'espulsione. Poi, dopo essersi accertato che un rinnovo dell'Alien Bill[92] sarebbe stato respinto dalla Camera dei comuni con grande scorno del governo, di colpo si profuse in descrizioni traboccanti retorica sul sacrificio che era pronto a fare – ahi noi! – per la conservazione del diritto di asilo. Finalmente, dopo l'amabile scambio di opinioni tra le loro nobiltà nella Camera alta, si vendicò del suo magniloquente civismo con la seguente rabbiosa esplosione contenuta nell'editoriale del 5 marzo [1853, ndr]:

---

[90] «La profonda ipocrisia, l'intrinseca barbarie della civiltà borghese ci stanno dinanzi senza veli, non appena dalle grandi metropoli, dove esse prendono forme rispettabili, volgiamo gli occhi alle colonie, dove vanno in giro ignude. […] Gli effetti distruttivi dell'industria inglese, visti in rapporto all'India – un paese grande come tutta l'Europa – si toccano con mano, e sono tremendi. Ma non dimentichiamo ch'essi non sono che il risultato organico dell'intero sistema di produzione com'è costituito oggi. Questa produzione si fonda sul dominio assoluto del capitale» (MARX – ENGELS 2008, pp. 108-09).

[91] GUIDOBALDI 1989 ricorda altri illustri esuli come Ugo Foscolo e Gabriele Rossetti che guardarono sempre a Dante come *exemplum* di esule politico.

[92] L'Alien Bill (Legge sugli stranieri) fu approvato dal parlamento inglese nel 1793 e infine nel 1848, in connessione con gli avvenimenti rivoluzionari sul continente e con la dimostrazione cartista del 10 aprile 1848 perché venisse accolta la Carta del popolo. Secondo la legge, uno straniero poteva: essere espulso dall'Inghilterra in qualsiasi momento, su disposizione del governo. La legge rimase in vigore fino al 1850 [sintesi da note MEOC, vol. XI, pp. 660 e 695].

"Molti membri del gabinetto credono che il nostro paese sia felice di ospitare un vero serraglio di rifugiati, individui feroci di tutti i paesi, rotti a ogni delitto… Gli scrittori stranieri che denunciano la presenza in Inghilterra dei loro compatrioti proscritti, credono forse che l'esistenza di un rifugiato sia una sorte invidiabile? Si disilludano. *Questa infelice classe di esseri* vive, per la maggior parte, in squallida povertà, *si ciba del sale dello straniero,* quando può procurarselo, sballottata come è nei torbidi flutti di questa vasta metropoli… *La sua punizione è l'esilio nella sua forma più aspra*".

Su questo punto il "Times" ha ragione: l'Inghilterra è un paese delizioso per chi ci vive fuori.

Nel "cielo di Marte" Dante incontra il suo avo Cacciaguida degli Elisei, che gli predice il futuro esilio da Firenze con queste parole:

Tu proverai sì come sa di sale
lo pane altrui e com'è duro calle
lo scendere e 'l salir per l'altrui scale.[93]

Felice Dante, un altro di quegli "esseri appartenenti a quella sciagurata classe detta dei rifugiati politici", che i suoi nemici non poterono minacciare con la vergogna di un editoriale del 'Times'! E più felice il 'Times', cui la sorte ha evitato un "posto riservato" nell'*Inferno* dantesco»[94].

«*Leggete Karl Marx!*»

L'opera di Marx è un oceano infinito – come, d'altra parte, le sue letture: un «oceano senza fondo»[95] – in cui si rischia di naufragare se non si ha la pazienza di studiare e ristudiare i suoi testi, se non si ha la necessaria calma e il tempo lungo per riflettere su di essi, per farli, come il buon vino, decantare affinché possano sprigionare, tra le tante cose, quel ricchissimo repertorio di materiali letterari, di scrittori classici e contemporanei che per Marx erano un nutrimento indispensabile per affrontare il duro viaggio nell'inferno del capitale. Tale ricchezza di riferimenti letterari avvicina il lettore – e qui è già presente una suggestione metodologica – ai grandi classici della letteratura mondiale e lo stimola ad una lettura integrale delle opere maggiori di questi autori: l'*Odissea,* il *Prometeo incatenato,* l'*Eneide,* le *Metamorfosi,* la *Divina Commedia,* il *Mercante di Venezia,* il *Don Chisciotte*, il *Faust* e tantissimi altri. Il

[93] *Paradiso,* XVII, 58-60..
[94] MEOC, vol. XI, pp. 558-59.
[95] Ruge a Feuerbach, 15 maggio 1844, cit. in SILVA 1973, p. 20.

plurilinguismo di Marx, il suo «cosmopolitismo interculturale» (Merker) rappresentano oggi un modello, un metodo, un orientamento fecondo e aperto utile a misurarsi con la complessità del nostro tempo che il capitale vorrebbe sfuggente, indecifrabile, immodificabile. La prospettiva di Marx risulta oggi attuale in un mondo in cui i «prodotti spirituali» (*Manifesto*) sono sempre più globali e interdipendenti, in cui le letterature dei diversi paesi dialogano in forma «contrappuntistica» (Said), in cui sembrerebbe affermarsi l'ideale goethiano di una «letteratura mondiale». Uso il condizionale perché sono percorsi lunghi e contraddittori, segnati da profondi dislivelli di cultura, da accentuate disuguaglianze nell'accesso al sapere, da continue risorgenze di prodotti culturali segnati dal nazionalismo, dal razzismo, dal militarismo.

«Il richiamo ai testi di Marx e di Engels è quindi indispensabile, non per rimanere fideisticamente tranquilli all'ombra di una pretesa "ortodossia" marxista, ma per servirsene secondo l'uso a cui erano destinati: come punto di partenza per nuove ricerche, lievito di nuovi orientamenti in ogni ordine di studi»[96].

Crediamo, in conclusione, che sia utile accogliere il recente invito dello storico e sociologo Immanuel Wallerstein, il quale, ad una domanda di un autorevole studioso di Marx, Marcello Musto, che gli chiedeva «che messaggio le piacerebbe trasmettere a quanti, nella nuova generazione, non hanno ancora letto Marx?», così rispondeva:

«La prima cosa che vorrei dire ai più giovani è di leggere direttamente gli scritti di Marx. Non leggete su Marx, ma leggete Marx. Solo pochi — fra tutti quelli che parlano di lui — hanno veramente letto le opere di Marx. È una considerazione che, peraltro, vale anche per Adam Smith. In genere, con la speranza di risparmiare tempo, molte persone preferiscono leggere a proposito dei classici del pensiero politico ed economico e, dunque, finiscono per conoscerli attraverso i resoconti di altri. È solo uno spreco di tempo! Bisogna leggere direttamente i giganti del pensiero moderno e Marx è, senza dubbio, uno dei principali studiosi del XIX e XX secolo. Nessuno gli è pari, né per la molteplicità delle tematiche da lui trattate, né per la qualità della sua analisi. Alle giovani generazioni dico che è indispensabile conoscere Marx e che per farlo bisogna leggere, leggere e leggere direttamente i suoi scritti. Leggete Karl Marx!»[97].

---

[96] GERRATANA 1954, pp. VIII-IX.

[97] WALLERSTEIN 2018. Cfr. le parole di Engels a Bloch già citate a pag. 25: «studiare questa teoria sulle fonti originali e non di seconda mano».

Riferimenti bibliografici

ALIGHIERI, DANTE, 1983
De vulgari eloquentia, in *Opere minori*, Utet, Torino.

BENJAMIN, WALTER, 1962
Angelus Novus, Einaudi, Torino.

BOIARDO, MATTEO, MARIA, 1994
Timone, a cura di L. Serra, Edizioni Diabasis, Reggio Emilia.

BENVENUTI, GIULIANA – CESERANI, REMO, 2012
La letteratura nell'età globale, il Mulino, Bologna.

BRECHT, BERTOLT, 1976
Diario di lavoro. Volume secondo. 1942-1955, a cura di W. Hecht, trad. di B. Zagari, Einaudi, Torino.
ID., 1981
Poesie e canzoni, trad. di R. Leiser e F. Fortini, Einaudi, Torino.

CARIOTI, ANTONIO, 2018.
Karl Marx vivo o morto?, Solferino, Milano.

CHIAVACCI, LEONARDI, ANNA MARIA, 2001
Commento al "Paradiso", Zanichelli, Bologna.

ECKERMANN, JOHANN PETER, 2008
Conversazioni con Goethe, trad. di A. Vigliani, Einaudi, Torino.

ECO, UMBERTO, 2015
Uno spettro (di Marx) si aggira nella globalizzazione, in "La Stampa TuttoLibri", 3 ottobre.

ELWERT, WILHELM, THEODOR, 1979
Versificazione italiana dalle origini ai giorni nostri, Le Monnier, Firenze.

FORTINI, FRANCO, 2000
Le rose dell'abisso. Dialoghi sui classici italiani, a cura di D. Santarone, Bollati Boringhieri, Torino.
Id., 2014
Tutte le poesie, a cura di L. Lenzini, Mondadori, Milano.

GANDESHA, SAMIR – HARTLE, F., JOHAN, 2017
The Aesthetic Marx, Bloomsbury, London.

GERRATANA, VALENTINO, 1954
Prefazione, a Marx e Engels, *Sull'arte e la letteratura*, Universale Economica, Milano.

GOETHE, WOLFGANG, JOHANN, 1970
Faust, intr., trad. e note a cura di F. Fortini, Mondadori, Milano.
ID., 1988
Torquato Tasso, a cura di E. Bernardi, trad. di C. Lievi, Marsilio, Venezia.

GUIDOBALDI, EGIDIO, 1989
L'esule Karl Marx in prospettiva dantesca, in AA.VV., *Dantismo russo e cornice europea*, Olschki Editore, Firenze.

ENZENSBERGER, HANS MAGNUS, 1977
Colloqui con Marx e Engels, Einaudi, Torino.

ESCHILO, 2017
Prometeo incatenato, a cura di E. Mandruzzato, Rizzoli, Milano.

HARVEY, DAVID, 2018
Marx e la follia del capitale, Feltrinelli, Milano.

KERMODE, FRANK, 2000
Il linguaggio di Shakespeare, Bompiani, Milano.

LUKÁCS, GYÖRGY, 1973
Il marxismo e la critica letteraria, Einaudi, Torino.

LUPERINI, ROMANO, 2005
Cinque tesi sull'insegnamento della letteratura, in "L'Ospite Ingrato", VIII, 1, Quodlibet, Macerata.

MAGRIS, CLAUDIO, 1999
Utopia e disincanto, Garzanti, Milano.

MARX, KARL, 1961
Teorie sul plusvalore, Vol. I, trad. e prefazione di G. Giorgetti, Editori Riuniti, Roma.
ID., 1964
Il capitale. Libro I, trad. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma.
ID., 1978
Manoscritti economico-filosofici del 1844, Einaudi, Torino.
ID., 1979
Per la critica dell'economia politica, Editori Riuniti, Roma.
ID., 2010
Introduzione alla critica dell'economia politica, Commento storico critico di M. Musto, tradu. di G. Backhaus, Quodlibet, Macerata.

MARX, KARL – ENGELS, FRIEDRICH, 1972-1990 = MEOC
Opere Complete , Editori Riuniti, Roma 1980
IID., 1983
Manifesto del partito comunista, trad. di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma.
IID., 2008
India Cina Russia,.a cura di B. Maffi, Il Saggiatore, Milano.

MEHRING, FRANZ, 1976
Vita di Marx, Editori Riuniti, Roma.

MENGALDO, ELISABETTA, 2016
"Metabolismo e teatro, alchimia e religione. Appunti per una metaforologia del *Capitale* di Karl Marx", in A. Fribo, S. Bozzola, A. Soldani, a cura di, *Le occasioni del testo. Venti letture per Pier Vincenzo Mengaldo,* Cleup, Padova.

MENGALDO, PIER VINCENZO, 1995
Antologia personale, Bollati Boringhieri, Torino.

MERKER, NICOLAO, 2010
Karl Marx. Vita e opere, Laterza, Roma-Bari.

MÉSZÁROS, ISTVÁN, 1976
La teoria dell'alienazione in Marx, Editori Riuniti, Roma.

MORETTI, FRANCO, 1994
Opere mondo. Saggio sulla forma epica dal Faust *a* Cent'anni di solitudine, Einaudi, Torino.

MUSTO, MARCELLO, 2016
L'ultimo Marx. 1881-1883, Donzelli, Roma.
ID., 2018
Karl Marx. Biografia intellettuale e politica. 1857-1883, Einaudi, Torino.

PASCARELLA, CESARE, 1968
La scoperta dell'America e altri sonetti, Mondadori, Milano.

PEDULLÀ, GABRIELE, 2011
Tendance Karl, in MARX, KARL, *Scorpione e Felice*, intr. di G. Pedullà, con una nota di C. Magris, Editori Internazionali Riuniti, Roma.

PEGORARI, MARIA DANIELE, 2012
Il Codice Dante. Cruces della 'Commedia' e intertestualità novecentesche, Stilo Editrice, Bari.

PRAWER, SALOMON, SIEGBERT, 1978
La biblioteca di Marx, trad. di Marco Papi, Garzanti, Milano.

PRUNETTI, ALBERTO, 2015
A proposito di Franco Fortini. Intervista a Luca Lenzini, carmillaonline.com, 6 gennaio.

SAID, EDWARD, 2004
Per una critica laica, "Allegoria", 48, settembre-dicembre.
ID., 2005
Orientalismo, Feltrinelli, Milano.

SANTUCCI, ANTONIO A., 2001
Senza comunismo. Labriola Gramsci Marx, Editori Riuniti, Roma.

SGRÒ, GIOVANNI, 2014
"Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!". Karl Marx lettore della Commedia, in Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri, X – 2013, Fabrizio Serra Editore, Pisa/Roma.

SHAKESPEARE, WILLIAM, 2008
Teatro, Mondadori, Milano.
ID., 2009
Timone d'Atene, intr. di Nemi D'Agostino, prefazione, trad. e note di A. Lombardo, Garzanti, Milano.

SILVA, LUDOVICO, 1973
Lo stile letterario di Marx, Bompiani, Milano.

WALLERSTEIN, IMMANUEL, 2018
Il capitalismo non è eterno e Marx è ancora necessario, intervista rilasciata a M. Musto, "Corriere della sera", 8 aprile.

Il matrimonio nelle decretali di Alessandro III

Tindaro Santospirito (Università di Messina)

Pope Alexander III committed himself, in an almost frenetic manner, to the reorganization of the matrimonial institute. Starting from the tradition of the Fathers, of the different laws and of canonists, he used the new instrument of canon law to give strength to his dispositions. If until that moment there wasn't clarity about some characteristics of marriage, and if ecclesiastical or lay courts had jurisdiction over it, Alexander, strong in his canonical competence,, made it an exclusively ecclesiastical matter and that every aspect of marriage, from engagement to minimum age, from divorce to consent, from abortion to the rat, was "positivized", making it law. Starting from the analysis of the primary sources and the historiographic debate it can be understood how Alexander certainly encountered some difficulties in establishing a single judgment; in fact, the social context influenced the decisions, so much so that at times he was accommodating at other times, instead, he imposed his decision. He was one of the most productive popes in terms of the number of decrees that have reached us through the various collections of the following centuries. The legislative contribution of Alexander in matrimonial matters was of fundamental importance, to the point that until the Council of Trent his norms remained in force without modification, and afterwards they inspired the many canonists who followed one another over time, up to the Code of Canon Law of 1929.

Keywords: Papacy; Medieval Marriage; Law; Canon Law; Decrees.

«Le mariage se situe par conséquent au carrefour de deux ordres, naturel et surneturel[1]», scriveva Georges Duby: «unendo due individui discendenti da due diverse case per fondare una nuova casa analoga alle precedenti – o, piuttosto, per assicurare la sopravvivenza di una di queste case – il matrimonio dava un riconoscimento ufficiale e, fra tutte le possibili unioni, sceglieva quelle che la società legittimava come mezzi per perpetuare se stesa senza mettere in pericolo la propria stabilità strutturale»[2]. Esso è dunque una delle vie attraverso le quali una società, specialmente una comunità religiosa, tenta di definire i propri confini[3] e non diversamente stavano le cose nel corso del Medioevo, quando la società era contesa tra un sistema culturale laico che lo voleva controllabile e codificabile attraverso la sua manifestazione pubblica e l'osservanza di leggi religiose che avevano il potere di rendere leciti o meno i rapporti sessuali e le unioni tra uomo e donna.

Secondo Walter Ullmann per capire a fondo un determinato periodo storico, e particolarmente il Medioevo, è necessario confrontarsi col diritto, soprattutto quello canonico. Per Ullmann, nel contesto della cosmologia cristiana medievale, nella quale Dio governa l'universo, la legge umana è

[1] DUBY 1977, p. 16.
[2] DUBY 1981, p. 27.
[3] RESNICK 2000, p. 350.

divenuta una forza regolatrice e aggregante della società. In questo modo spiega perché la legge abbia assunto nel Medioevo un ruolo così cruciale e preponderante. Lo stretto legame tra società e diritto era dovuto al fatto che questo era recepito come un'idea molto più pervasiva di quanto si riscontri oggi. Scrive Ullmann: «il canonista medievale era giurista, politico e statista contemporaneamente» e la preminenza del diritto canonico su quello civile era dovuta al fatto che «l'uno ha a che fare con la terra, l'altro con il divino», facendo dell'imperatore e dei re strumenti a servizio del potere spirituale[4]. È solo in questo contesto che si può comprendere il ruolo di Alessandro III, nelle cui posizioni si uniscono capacità dialettiche, giuridiche, teologico-dottrinali e politiche.

L'attività legislativa messa in atto da Alessandro III è stata molto intensa e puntuale. Sebbene abbia profuso le sue energie in molti settori della nascente scienza canonica, il suo contributo principale è certamente dato dall'attività legislativa in campo matrimoniale in quanto, come ha notato André Vauchez, egli ha modificato la percezione dominante del rapporto sessuale «*[aprendo] una breccia nelle barriere sessuali contro cui urtavano i laici*» *e cioè «prescrivendo che gli antichi canoni sulla continenza […] dovevano considerarsi non già dei precetti ma dei semplici consigli*[5]».

La visione negativa del matrimonio che si percepisce da queste righe, e ancora di più del rapporto sessuale, è dovuta alla tradizione dei Padri, i quali hanno considerato la verginità, o un matrimonio verginale, un donarsi a Dio. Questa, secondo James A. Brundage, è però una mistificazione della verginità attuata dai chierici per legittimare la loro posizione rispetto ai laici e finendo per auto-riconoscersi in una élite[6]. Sempre in merito alla concupiscenza e al desiderio carnale, Duby scrive del resto che «*il peccatore... viene perdonato*» se «*si sottopone alla giurisdizione dei preti*» e che dunque «*Un buon cristiano deve stare al gioco, un gioco sottile, complicato da un lato dalla "cupidigia" che a poco a poco invade anche i più alti gradi della gerarchia ecclesiastica e dall'altro dalla discordanza di testi*[7]».

La particolare attenzione riservata da Alessandro alla canonistica è il naturale riflesso del suo percorso; egli infatti ha studiato prima diritto a Bologna e successivamente teologia a Parigi. Possiamo assumere, dunque, che conoscesse perfettamente tutta la tradizione precedente circa le pratiche

[4] MARION 1997, pp.919–944.
[5] VAUCHEZ 2009, p. 339.
[6] BRUNDAGE 1986, pp. 64-65.
[7] DUBY 1982, p. 180.

matrimoniali, sia canonica, dai primi secoli fino al *Decretum Gratiani*, sia laica, e cioè il diritto romano, le leggi merovinge e carolingie, fino alla sua epoca.

Fin dai Padri, infatti, la Chiesa si era adoperata per far rientrare il matrimonio all'interno del proprio ordine di autorità. Nel mondo romano non vi erano particolari restrizioni per contrarre un matrimonio; esso era identificato come un *contractum* tra le due parti. I Padri della Chiesa si erano invece focalizzati sul matrimonio attraverso 3 aspetti particolari: il precetto biblico di crescete e moltiplicatevi; il matrimonio che ricrea l'*imago Dei*, in quanto dall'unione tra uomo e donna si genera una nuova creatura; l'unione simbolica di Cristo con la sua Chiesa, che porterà il matrimonio a diventare *sacramentum*.

Certamente per i Padri il fine ultimo del matrimonio sembra essere esclusivamente quello della procreazione. In questo senso vanno i pensieri dei padri come Ignazio di Antiochia, Clemente Alessandrino, Tertulliano, Origene, Giovanni Crisostomo, Ambrogio e Agostino. Ognuno di loro approfondisce in questa chiave la questione matrimoniale, contribuendo a creare il sostrato dottrinale e morale che la Chiesa successivamente ha adottato. La prospettiva giuridica imperiale, dettata dall'attività dei giureconsulti del IV secolo, batte invece una strada nuova e ben consapevole delle novità economico-sociali, ma anche religiose, intervenute. L'Oriente è intriso di religiosità e perciò la sua legislazione non può non tenere conto della prospettiva cristiana[8]. Il Codice Teodosiano, le cui leggi saranno integrate nel *Corpus Iustinianeum*, prende atto per primo tanto delle leggi del passato, richiamandosi ai divieti che comunque sussistevano, quanto delle norme morali che la nuova religione suggeriva.

Così, anche la legislazione civile merovingia e carolingia[9] si occuperà di garantire un modello uniforme al matrimonio, in sintonia con la Chiesa. La

---

[8] CUSMÀ PICCIONE 2012, pp.189-96, nn. 1-4.

[9] Si veda a questo proposito le *Formulae Andecavenses* nelle quali ci si preoccupava di legittimare un matrimonio contratto in maniera lecita: «*sponsa mea […] iuxta consuetudinem una cum volumtate parentum tuorum spunsavi*», in questo caso per legittimare una cessione in eredità, in Monumenta Germaniae Historica, Formulae Merowingici et Karolini aevi accedunt Ordines iudiciorum Dei, a cura di Karl Zeumer, Impensis Bibliopolii Hahniani. Hannover, 1886, e anche l'*Admonitio Generalis* del 23 marzo 789, che pone un'età minima per sposarsi: «*ut virgines non velentur ante viginti quinque annos, nisi rationabili necessitate cogente*», regolamenta il divorzio o separazione: «*item in eodem, ut nec uxor a viro dimissa alium accidia vivente viro suo, nec vir alia accipiat vivente uxore priore*», alla fine rimanda alle disposizioni papali, scrivendo «*in decretali bus Siricii papae, ut alterius sponsam nemo accipiat*», in *ADMONITIO GENERALIS* 1886.

capacità di imporre una legislazione ferrea e che avesse riscontro in tutto il regno ha potuto attuarsi però esclusivamente sotto i re merovingi fino a Carlomagno e cioè sotto gli unici sovrani che hanno potuto contare su una nobiltà che gli fosse fedele[10].

Interessanti per comprendere il mutamento della sensibilità in atto sono alcune cronache, le quali hanno narrato dei matrimoni politici dell'epoca focalizzandosi sulla figura della donna. Tra queste troviamo quella di Gregorio di Tour: si veda, ad esempio, la descrizione del matrimonio della figlia di Chilperico con un re Goto: «[…] *promittens vero Chilpericus rex nihil de his contingere, convocatis melioribus Francis reliquisque fidelibus, nuptiae celebravit filiae suae*»[11]. Notevoli sono anche la *Vita Mathildis*[12], figura di sposa esemplare ma anche di donna in pieno possesso del patrimonio, e il *Diploma*[13] con il quale Ugo di Provenza lascia in dote alla sua futura moglie Adelaide un gran numero di corti. Per quanto riguarda invece il mondo italiano e longobardo si può fare riferimento a Paolo Diacono, il quale ci informa del fatto che, dopo la morte di Autari «*[…] regina vero Theudelinda quia satis placebat Langobardis, permisserunt eam in regia consistere dignitatem*»[14].

---

[10] Si veda sul regno Merovingio PIRENNE 2018. Pirenne esamina attentamente l'andamento del regno merovingio e vi nota che fino a quando i re poterono sborsare oro per pagare i nobili la loro potestà resto alta, quando le casse iniziarono a svuotarsi a causa della mancanza di nuovi territori da conquistare il loro ascendente si ridusse a tal punto da definirli re fannulloni, lasciando campo libero ai Maestri di palazzo come Pipino, e da lui Carlomagno.

[11] GREGORIO DI TOURS 1886, Libro VI cap. 45, p. 318.

[12] «*Factum est autem post venerandi mortem Heinrici regis […], praedicta regina in viduitate tante probitatis persistit, ut vix eam pauci utriusque sexus possent imitari. Prudentis enim erat consilii, mitissima bonis, dura superbis, elemosina larga, orationibus intenta, cunctis pia indigentibus, eloquio blanda, caritate erga deum et proximum atque continentia permansit pura. Sed omnium malorum excitator, invidus hostis, aderat aliquos de principi bus stimulando, qui regi ceterisque suis divebant filiis hanc plurimam pecuniarum observasse multitudinem, quam representare debuisset. […] Quin et regni partem, que in dotem ei contigerat, delinquere, monasterium petere, sacrum velamen suscipere his aliisque quam pluriuso iniure compellebant stimuli*». *VITA MATHILDIS* 1994, cap. 5, pp. 122-123.

[13] «*[…] per hanc nostri precepti paginam sub dotis nomine concedimus, donamus poenitusque largimur, et de nostro iure et dominio in eius ius ei domiuium omnino transfundinius et delegamus […] quatenus proprietario iure habeat, teneat firmiterque possideat, habeatque potestatem donandi, vendendi, commutandi, alienandi, pro anima iudicandi*». SCHIAPARELLI 1924, pp. 143-44.

[14] PAOLO DIACONO 1886, Libro III, cap. 35, p. 113.

Anche se il loro ruolo nella storiografia non viene riconosciuto unanimemente[15], il fatto che le donne compaiano nelle Cronache come nei testi legislativi potrebbe essere un indicatore che il loro ruolo sociale non si limitava esclusivamente alla maternità ma la loro influenza era in espansione. In generale, va comunque precisato, la condizione fondamentale affinché una donna vedesse garantiti i propri diritti era quella dello stato di libera; in tal caso le donne venivano tutelate da violenze e da gestioni unilaterali dei mariti sulla loro dote e si vietavano unioni tra bambini e donne mature o viceversa. È chiaro comunque che già da adesso però il fine più importante del matrimonio rimane la procreazione, funzione che diventa caratteristica fondamentale per un matrimonio felice[16].

Alessandro III si è prodigato molto per offrire una sintesi originale delle teorie contemporanee sul matrimonio, mostrando un pensiero indipendente nei confronti dei suoi maestri e accettando cambiamenti e modifiche anche sulla base di argomenti contraddittori, tanto da diventare il grande mediatore in campo matrimoniale tra la tendenza parigina e quella facente capo al *Decretum Gratiani*[17]. Le disposizioni tratte dalle sue decretali, come ha osservato Anne J. Duggan[18], sono diventate legge a motivo della loro trasmissione in molte *compilationes*, facendo così di Alessandro una *auctoritas*. Il segreto del suo successo, dunque, non sta tanto nell'elaborazione di nuove teorie, ma nella sua capacità di cogliere con chiarezza il mutamento dei tempi.

Stanley Chodorow e Charles Duggan[19], analizzando il suo pontificato, sono venuti a conoscenza di alcune pratiche di revisione dei testi delle raccolte canoniche che ci permettono di comprendere meglio, se attentamente meditate, la mentalità del Medioevo del XII-XIII secolo. Charles Donahue Jr. nel suo *Law, Marriage, and Society in the Later Middle Ages* ha poi osservato come la sua dottrina in campo matrimoniale non vada vista come una prescrizione di norme quanto, piuttosto, come una visione ideale del matrimonio stesso. Questo però non toglie che la sua attività legislativa sia stata assai precisa; di ciò si ha prova in quanto le sue disposizioni sono rimaste valide fino all'epoca della Controriforma mentre l'influenza del suo

[15] LAZZARI 2010, pp. 5-12.
[16] *Ivi*, pp. 44-49.
[17] DEAUVILLIER 1933, pp. 18-22.
[18] CLARKE-DUGGAN 2012, p. 48 e 383.
[19] CHODOROW–DUGGAN 1982.

pensiero si è protratto per certi versi nella dottrina della Chiesa per un periodo persino maggiore[20].

Partendo dalle decretali del pontefice vediamo allora come Alessandro si ha affrontato questa spinosa questione. A questo proposito, assai importante è anche il contributo fornito da Jean Dauvillier nel suo *Le mariage dans le droit classique*, un testo che ci informa su tutti gli aspetti relativi al pensiero di Alessandro in materia matrimoniale e di come si sia evoluto negli anni, in particolare nel passaggio dal Rolando Bandinelli semplice canonista a papa Alessandro III.

Innanzitutto, si è resa necessaria la sussistenza di determinate condizioni affinché si potesse dare una definizione giuridica al matrimonio. Per matrimonio si intende, secondo la definizione data da Alessandro III nella decretale all'arcivescovo di Genova, l'unione dell'uomo e della donna che fondano tra loro una comunità di vita. Al matrimonio è propedeutica la *desponsatio*, ovvero la promessa di contrarre il matrimonio, la quale differisce dal significato di *sponsalia*, ovvero il fidanzamento vero e proprio. Per ovviare a qualsiasi fraintendimento, i teologi hanno fugato ogni dubbio prevedendo due formule: *verba de futuro*, il fidanzamento, e *verba de presenti*, il matrimonio.

Alessandro riprende questa distinzione senza considerare le prime come una semplice promessa ma come un consenso matrimoniale, un *matrimonium initiatum*; a perfezionarlo sarebbe stata l'unione carnale[21], facendone un *matrimonium consumatum*[22]. Per quanto concerne il fidanzamento, invece, esso non è ben radicato prima del XII secolo e inizia a diffondersi dopo che tra i promessi sposi ha prevalso l'abitudine di farsi benedire in chiesa per dare maggior solennità all'impegno preso. La *desponsatio* o fidanzamento è interpretato come una forma di accettazione implicita[23].

È interessante notare come nei codici, sia di diritto canonico che di diritto romano, sia assente ogni concezione di "amore", difficilmente inquadrabile in un sistema di norme così rigide, tanto che Uguccio ha scritto che il consenso si dà *ore, non corde*. D'altro canto, Alessandro, in molte decretali, scrive che l'*affectio maritalis* è *conditio* fondamentale affinché si giunga a contrarre un'unione regolare, poiché altrimenti si potrebbe cadere

[20] MAZO KARRAS 2012, p. 166.
[21] GAUDEMET 1989, pp. 129-145.
[22] A questo proposito è stato proprio Graziano a fornire una terminologia adeguata, distinguendo tra *matrimonium initiatum, ratum, consumatum* e *perfectum*.
[23] RESNICK 2000, p. 352.

nell'adulterio. Come ha bene osservato Jean Leclercq[24], è comuqnue una forzatura definire il matrimonio di questo scorcio di Medioevo come privo di sentimenti; le spose, infatti, possiedono questa *affectio maritalis* nel senso di un amore vissuto nella quotidianità del rapporto. Un esempio ci è fornito dalla decretale indirizzata all'arcivescovo di Genova, nella quale Alessandro scrive che «*cogenda est mulier, ut eidem viro affectu serviat coniugali*[25]»; ma anche in quella indirizzata al vescovo di Amiens, al quale dice che «*priorem maritali affectione ab ipso facias pertractari*»[26].

Fino a metà del XII secolo nel determinare la costituzione del vincolo matrimoniale sono state in vigore due tendenze: una facente capo al consensualismo romano, l'altra che riteneva l'unione carnale come condizione del perfezionamento del matrimonio. In meno di un secolo (1160-1250) i canonisti sono riusciti a mediarle, dando vita ad una dottrina che ancora alla fine del XX secolo era accettata dal diritto canonico. L'importante contributo dei canonisti è dato dall'aver riconosciuto che anche la donna ha il diritto di scegliersi il marito, fornendo così una più alta considerazione all'*affectio* e inquadrando il matrimonio come un dono di Dio che «gli sposi hanno il dovere di coltivare […] con la volontà, da parte di ciascuno, di trattare l'altro come si conviene a due sposi»[27]. La controversia fra bolognesi e parigini giunge così a una soluzione proprio grazie all'intervento di Alessandro III, il quale propone un compromesso che, pur orientato in senso consensualista, recepisce alcuni temi della teoria coitale. In tal modo, si fissa canonicamente una posizione che, con qualche aggiustamento, sarebbe arrivata fino al concilio di Trento[28]. Qualche esempio ci è fornito dalle decretali di Alessandro indirizzate al vescovo di Bressanone, dove si dice che «*Intelligendum est secundum interpretationem sacri eloquii de his, quorum matrimonium carnali copula est consummatum, sine qua matrimonium consummari non potest*»[29].

Un aspetto importante, quasi fondamentale, affinché si possa contrarre il matrimonio è, come abbiamo visto, il consenso. Una caratteristica della

---

[24] A questo proposito si vedano gli studi che ha dedicato al matrimonio e alla donna, importanti per l'indagine metodologica applicata e per la ricerca di materiali di prima mano come *chartae* cronache, agiografie e documenti canonici: LECLERCQ 1984, e LECLERCQ 1994.

[25] *DECRETALIUM COMPILATIO*, Libro II, titolo XIII, cap. XI.

[26] *Ivi*, Libro IV, titolo XIX, cap. V.

[27] NOONAN 1967, pp. 497-502.

[28] GUARESCHI 1999, pp. 108-112.

[29] *DECRETALIUM COMPILATIO*, Libro III, titolo XXXII, cap. VII.

dottrina del matrimonio nel XII secolo è proprio la proposta che il consenso delle parti diventi una causa efficiente del matrimonio. Questo modello ecclesiastico, radicato nel diritto romano, limiterebbe di fatto il potere dei capi famiglia. Poiché il consenso delle due parti al matrimonio è essenziale, l'approvazione non si rende necessaria. Inoltre, se il consenso, inteso come una disposizione interna della volontà, diventa la causa efficiente del matrimonio, allora le autorità ecclesiastiche potrebbero far valere la giurisdizione ecclesiastica come esclusiva per le decisioni in merito, estendendo così il loro controllo sul matrimonio cristiano e sulla società intera[30]. Il matrimonio può però essere ritenuto valido, creando così un vincolo, anche nel caso che vi sia intercorso un rapporto tra due fidanzati. A tal proposito, si identificano due situazioni: una che riconoscano come *ratum* la *desponsatio* e le *verba de futuro*, l'altra che, con la copula, si consideri il matrimonio consumato, perfetto, indissolubile[31].

Proprio come oggi, anche allora era avvertito il pericolo di gravidanze indesiderate. Esistevano dei metodi contraccettivi per evitarle e, se questo non fosse bastato, si sarebbe potuti ricorre all'aborto (molto praticato durante questi anni, come attestano le ingenti pene che venivano comminate a chi lo praticava o favoriva). Ma qual era la posizione della Chiesa? Innanzitutto, è necessario capire quando l'aborto costituisca un omicidio[32]. Già Agostino, ma anche i Padri greci prima, si erano chiesti quando l'embrione avesse iniziato a possedere un'anima e si sono mostrati concordi nel ritenere l'aborto come un atto deprecabile. I canonisti si sono mostrati invece prudenti sotto questo punto di vista, anche se la Chiesa ha seguito sempre una linea di condanna con la motivazione che una gravidanza è un dono di Dio, da vivere dentro il matrimonio inteso come vincolo indissolubile. Le pene che venivano comminate a chi praticava l'aborto erano, come dice Alessandro: «*Hierosolymitano itinere […] mandamus, quatenus*

---

[30] RESNICK 2000, pp. 352-353.

[31] DAUVILLIER 1933, pp. 14-16.

[32] Per i Padri l'aborto era retaggio del mondo pagano dal quale cercavano di staccarsi nei costumi. Esso è moralmente inaccettabile (Si veda la voce *aborto* in DI BERARDINO 2006, pp. 19-21). Secondo i canonisti del tempo, e fino a oltre Raimondo de Peñafort, l'aborto non è considerato omicidio fino a quando il feto non ha assunto l'anima, e questa, stando alla teoria aristotelica si formava dopo 40 giorni. Anche Tommaso d'Aquino era d'accordo nel non battezzare i feti nati morti perché non avevano un'anima, concordemente a S. Agostino. L'aborto sarà punito come omicidio, eliminando la teoria aristotelica, solo con la costituzione *Effraenatam* del 28 ottobre 1588 di Sisto V.

eam mulierem labores inducere, ut ad aliquod monasterium tui episcopatus transeat, in quo peccata sua perpetua poenitentia deploret»[33].

È anche grazie a queste riflessioni che, durante il XII secolo, il matrimonio viene elevato a *sacramentum*, in quanto esso è *sacrae rei signum*, immagine dell'unione di Cristo con la Chiesa. È ripresa qui la tradizione agostiniana del matrimonio, la quale porta ad una riflessione più specifica sul significato e sull'importanza del *sacramentum* nello stesso. Per Ugo di San Vittore il matrimonio contempla l'indissolubilità e l'aspetto carnale, in quanto vi è consenso e unione di corpi in maniera inscindibile. Rufino precisa che esso è indissolubile proprio dopo l'unione carnale, poiché è espressione dell'unione di Cristo con la sua Chiesa. Particolare rilevanza assumono in questo senso i trattati di Vacario e di Azone, i quali inseriscono il matrimonio nella sfera dei contratti permettendo ai canonisti medievali di trattarlo come una categoria divina, corredandolo degli attributi di irrevocabilità e di sacramento[34].

Questa tendenza del diritto della Chiesa inizia ad affermarsi negli anni della Riforma gregoriana, che provava a rendere stabile l'indissolubilità del matrimonio scontrandosi con i costumi lassisti del tempo. Anche Alessandro III è stato fautore di questa teoria, tanto che in una sua decretale possiamo leggere che: «*Quia igitur nemini licet uxorem suam sine manifesta causa fornicationis dimittere, et tunc eam sibi reconciliare debet, aut ipsa vivente continere […] quam habet, prius dimissa, ad uxorem suam redeat, et eam maritali affectione pertractet, et reatum suum condigna satagat poenitentia expiare, monitione praemissa per ecclesiasticam censuram cogatis*»[35]. Questo comando di non cacciare la donna, ma anzi di riprenderla, e astenersi da ogni forma di vita coniugale, non è altro che la ripresa di un antico canone del concilio di Cartagine del 407 e mette il papa in evidente continuità con il principio delle *auctoritates* (cosa ben più difficile era riuscire a farlo rispettare).

Nella decretale indirizzata all'arcivescovo di Salerno - la decretale più esplicita e più chiara che abbia scritto in materia matrimoniale - possiamo individuare tutta la dottrina e tutto il pensiero di Alessandro sul matrimonio ma anche, come ha notato Jean Dauviller[36], tutta la sua estrema modernità:

«*Consuluisti nos siquidem, utrum, si inter virum et mulierem, praestito vel non praestito sacramento, legitimus consensus intervenerit de praesenti, carnali copula non secuta, liceat mulieri*

[33] *DECRETALIUM COMPILATIO*, Libro V, titolo X, cap. I.
[34] FLANDRIN 1969, pp. 1375-1380.
[35] *DECRETALIUM COMPILATIO*, Libro IV, titolo I, cap. IX.
[36] DAUVILLIER 1933, pag. 24.

alii nubere, vel, si nupserit alii, et carnalis fuerit copula subsecuta, an ab ipso debeat separari.[…] Si inter virum et mulierem legitimus consensus sub ea solennitate, quae fieri solet, praesente scilicet sacerdote aut etiam notario, sicut etiam in quibusdam locis adhuc observatur, coram idoneis testibus, interveniat de praesenti, ita quidem, quod unus alterum in suo mutuo consensu verbis consuetis expresse recipiat, utroque dicente: "ego te accipio in meam, et: "ego te accipio in meum,"' sive sit iuramentum interpositum sive non, non licet mulieri alii nubere. Et si nupserit, etiamsi carnalis copula sit secuta, ab eo separari debet, et, ut ad primum redeat, ecclesiastica districtione compelli, quamvis alii aliter sentiant, et aliter etiam a quibusdam praedecessoribus nostris sit aliquando iudicatum»[37].

Alessandro introduce un aspetto innovativo, ovvero che il matrimonio venga celebrato alla presenza di un prete o un notaio e con dei testimoni[38]; inoltre ritiene indissolubile l'unione conclusa per il presente, anche se non ci sono stati ancora rapporti sessuali. Così, una donna sposata che lascia suo marito per sposarsi con un altro deve essere obbligata a ritornare dal primo, anche se ha avuto rapporti sessuali col secondo.

In merito a questo aspetto, si può notare come Alessandro sia stato elastico nelle decisioni prese. Si prendano in esame due sue decretali, indirizzate a vescovi inglesi (perciò un contesto sociale e antropologico diverso da quello italiano), nelle quali si riscontrano decisioni differenti. Il primo caso riguarda la *copula carnalis*; una donna sposata vuole lasciare il marito per sposarsi con un altro uomo, col quale ha già avuto rapporti carnali. Alessandro risponde che, se è stato espresso un *consensus de praesenti* davanti ad un prete o ad un notaio o a dei testimoni, la donna deve ritornare col primo marito, pena la scomunica. Nel secondo caso, il papa decide diversamente. Il caso riguarda un matrimonio combinato. Dopo qualche tempo la donna vuole sposarsi con un altro uomo, richiamandosi al fatto che questa prima unione sia da intendere come *verba de futuro*. Alessandro scrive che «*si nihil constiterit, […] secunda matrimonia inviolabiliter observanda sublato appellationis obstaculo iudicetis*»[39], dando così più importanza alle *verba de praesenti*. In questo suo atteggiamento si nota come egli stia, consapevolmente, cambiando il diritto e concedendo ampio spazio ai casi particolari[40].

---

[37] *DECRETALIUM COMPILATIO*, Libro IV, titolo IV, cap. III.

[38] In merito alla liceità e al corretto svolgimento del rito matrimoniale e della sua validità, si veda VOGEL 1977, pp. 397-465.

[39] *DECRETALIUM COMPILATIO*, Libro IV, titolo XVI, cap. II.

[40] Si veda DAUVILLIER 1933, pp. 23-28.

L'indissolubilità del matrimonio suppone la compresenza di determinate condizioni al fine di evitare equivoci che potrebbero essere assunti a pretesto in cause di divorzio o per impedimenti canonici. Un caso curioso è quello riportato nella decretale che Alessandro invia in risposta all'arcivescovo di Poitiers, il quale chiede consiglio al pontefice per una situazione limite[41]: una donna libera e un servo vivevano insieme e la donna ha negato di aver già contratto un matrimonio; il marito, però, ha portato come prova una donazione *propter nuptias*. Il dubbio se il matrimonio sia stato regolare o no rimane e Alessandro decide che: «*Verum si publicum est, quod matrem sponsae suae cognovit, et sponsae nunquam carnaliter adhaesit, imponenda est ei poenitentia paulo maior quam pro adulterio, qua peracta, vel parte ipsius, poterit ex dispensatione cum alia matrimonium contrahere, et illa alii nubere, et pater sponsae, si vult, potest factum dissimulare*»[42]. Ovvero che se l'opinione pubblica avesse considerato i due come sposi, allora essi si sarebbero dovuti comportare come tali e le pretese della donna sarebbero dovute cadere. Per aggirare i tribunali bastava dunque il fatto che il matrimonio non fosse noto, cosa che al tempo accedeva spesso. Anche negare che il matrimonio fosse stato consumato era però un motivo di divorzio, così come la lunga assenza di un coniuge[43].

La Chiesa ha contemplato anche alcuni motivi per i quali non si poteva celebrare il matrimonio o che obbligavano a ritenerlo nullo se già officiato. Tra gli impedimenti si distinguono quelli assoluti, che interdicono qualsiasi matrimonio a chi vi sia incorso, e impedimenti relativi, che vietano il matrimonio tra due persone specifiche ma non con altri.

Un motivo di impedimento assoluto è il difetto d'età. Su questo, a dire il vero, i canonisti si sono mostrati esitanti ma tendenzialmente sono stati inclini a considerare valido il matrimonio se consumato. Allo scopo di regolamentare l'età, Alessandro scrive che «*matrimonia ante septem annos fieri non possunt*»[44]. L'età di 7 anni, secondo il pensiero dei canonisti e dei teologi del XII secolo, è dunque sufficiente per permettere un impegno per l'avvenire, ma non per obbligarsi al vincolo perpetuo del matrimonio:

---

[41] Purtroppo risultano di difficile datazione le decretali di Alessandro III. Nonostante esse vengano riportate nella *Patrologia Latina* del Migne e nei *Regesta pontificum Romanum* del Potthast e del Jaffe, compaiono in archi di tempo abbastanza ampi da non permettere una datazione certa.

[42] *DECRETALIUM COMPILATIO*, Libro IV, titolo XIII, cap. II.

[43] GAUDEMET 1989, pp. 178-184.

[44] *DECRETALIUM COMPILATIO*, Libro IV, titolo II, cap. V.

rimane perciò possibile rompere il fidanzamento[45]. Tuttavia, un fidanzamento rotto lascia sussistere un impedimento di pubblica onestà, ovvero il divieto di contrarre matrimonio con parenti di uno dei due *desponsati*, come afferma Alessandro quando scrive che «*non licet alicui de consanguinitate ipsius, cui desponsata fuerit, eam ducere in uxorem, nec fas est eidem sponso de consanguinitate sponsae sibi aliquam [matrimonis] copulare*»[46].

Un'altra causa di impedimento assoluto è l'impotenza del marito. Nel diritto canonico classico subentra un perfezionamento del diritto precedente, per il quale l'impotenza è causa di rottura del legame. Adesso per sciogliere il vincolo si rende necessaria la verifica dell'impotenza: se veniva giudicata preesistente il matrimonio si sarebbe potuto sciogliere; se invece era subentrata in seguito, il vincolo sarebbe comunque rimasto. In una decretale indirizzata al vescovo di Amiens Alessandro scrive ad esempio che: «*Verum licet Romana ecclesia non consueverit propter naturalem frigiditatem aut propter alia maleficia legitime coniunctos dividere, si tamen consuetudo generalis Gallicanae ecclesiae habet, ut huiusmodi matrimonia dissolvantur*»[47]. In un'altra, sempre indirizzata al vescovo di Amiens, aggiunge che: «*si vitium illud mulier a natura contraxit, nec ope medicorum poterit adiuvari viro aliam accipiendi liberam tribuas facultatem. Si vero ex culpa viri hoc provenit, licet non sit tutum indulgeri ei, ut aliam accipiat: tamen sub dissimulatione poteris sustinere, quia tutius est unam tamquam uxorem habere, quam cum multis peccare*»[48]. In questo caso Alessandro, dopo aver vagliato con attenzione le cause, constatato gli impedimenti ed essersi avvalso della consulenza di medici dichiara nullo il vincolo.

Un'altra causa di impedimento è costituita dalla sussistenza un precedente matrimonio non sciolto; la bigamia infatti non era accettata e pertanto i tribunali si limitavano a pronunciare la nullità del secondo matrimonio, comminando anche delle sanzioni e delle pene.

Anche la differenza di religione ha costituito una causa di impedimento. Sebbene da un lato la Chiesa non proibisse il matrimonio in questi casi, dall'altro lo sconsigliava. Quello che risulta dal pensiero di Ugo di San Vittore è che nel caso di matrimonio con un ebreo sono accordati tutti i diritti al solo coniuge cristiano, compreso quello di lasciare l'altro e risposarsi; in quello con un musulmano vengono accettati tutti i diritti derivanti dal matrimonio tranne l'aspetto sacramentale, che è proprio dei cristiani. I canonisti, però, si sono dimostrati ostili ai matrimoni con i non

[45] GAUDEMET 1989, pp. 126-127.
[46] *DECRETALIUM COMPILATIO*, Libro IV, titolo II, cap. VI.
[47] *Ibidem*, Libro IV, titolo XV, cap. II.
[48] *Ivi*, Libro IV, titolo XV, cap. III.

battezzati e sono giunti alla conclusione che esso sia da considerarsi legittimo ma non *ratum*, proprio perché non è stabile e inviolabile. Alessandro, dal canto suo, si esprime così: «*Quod sicut simplex votum matrimonium impedit contrahendum, et non dirimit iam contractum, ita habitus, sine professione susceptus, ne contrahatur impedit, sed contractum nequaquam dissolvit*»[49]. Anche l'entrata in religione di uno dei coniugi non veniva autorizzata se i contraenti non avessero prima pronunciato lo scambio dei *verba de presenti*, perché solo questo scambio creava il vincolo indissolubile (il papa agiva qui in forza di una dottrina consensualistica). In una decretale Alessandro dice ad esempio che: «*Verum si coniugem suam ad infidelitatis maleficium traxerit, mulier a viro recedere poterit et separari, ita, quod ei nubere alii non licebit, quia, licet separentur, semper tamen coniuges erunt*»[50]. In un'altra invece scrive al vescovo di Lucca: «*Quod sicut simplex votum matrimonium impedit contrahendum, et non dirimit iam contractum, ita habitus, sine professione susceptus, ne contrahatur impedit, sed contractum nequaquam dissolvit*»[51].

Esistevano anche degli impedimenti considerati relativi: uno di questi è il vincolo di parentela, che secondo il diritto classico produceva la sanzione di nullità del matrimonio. La parentela per consanguineità interdice dunque in linea di principio il matrimonio tra parenti stretti ma già nell'XI secolo si è abbandonata la linea che lo interdiceva fino al settimo grado e la Chiesa ha iniziato a verificare, tramite persone terze, i gradi di parentela effettivi. Un altro impedimento era poi legato alla parentela "spirituale", ovvero al legame tra padrini e madrine. L'incertezza è rimasta viva per molto tempo e anche lo stesso Alessandro, per togliersi d'imbarazzo, ha spesso rimandato alle usanze locali. Al vescovo di Parigi scrive: «*contractis autem a filio priore sponsalibus, quidam, ad ecclesiam accedentes, consanguinitatem inter eos esse iuramentis interpositis firmaverunt*»[52]. Al vescovo di Bisceglie scrive invece che se «*sponsam autem alterius […] nullus consanguineorum aliquo modo sibi potest matrimonio copulare*»[53]. E così scrive poi all'abate di Monte Cassino: «*Tandem quum vir paratus esset eam in conspectu ecclesiae subarrhare, surrexerunt duo proponentes, quod iste, qui eam subarrhare volebat, priorem virum quarto gradu consanguinitatis attingit. […] Inquisita vero diligentius veritate, si per testes circumspectos etomni exceptione maiores inveneris, quod primus vir superstitem quarto gradu consanguinitatis attingit, non differas divortii sententiam promulgare*»[54].

---

[49] *Ivi*, Libro IV, titolo VI, cap. IV.
[50] *Ivi*, Libro IV, titolo XIX, cap. II.
[51] *Ivi*, Libro IV, titolo VI, cap. IV.
[52] *Ivi*, Libro IV, titolo I, cap. IV.
[53] *Ivi*, Libro IV, titolo I, cap. VIII.
[54] *Ivi*, Libro IV, titolo XIV, cap. I.

In un caso in cui gli viene chiesto se sia lecito unire in matrimonio due ragazzi imparentati tra loro (la ragazza risultava pronipote del futuro sposo per una serie di incastri di parentele[55]), Alessandro rispondeva infine «*ut matrimonium prohibeat*»[56].

Esisteva anche l'impedimento di pubblica onestà, che riguardava i casi di fidanzamento. Le *verba de futuro* vengono considerate creatrici di impedimento in nome della pubblica onestà. A questo si lega anche il concetto di *affinitas superveniens*, ovvero il principio per cui sono vietati anche i rapporti con una parente della promessa sposa perché considerati incestuosi. Anche Alessandro ha favorito questa tesi, scrivendo che se si avessero avuti rapporti con una parente della promessa, il matrimonio con la fidanzata non si sarebbe potuto autorizzare.

Quanto al ratto, si stabilisce che il matrimonio sarebbe stato lecito solo se la rapita fosse stata consenziente. Anche i casi di adulterio vengono considerati come impedimenti relativi. Un esempio ci viene dalla decretale indirizzata all'abate maguntino di Sant'Albano nella quale Alessandro prescrive che se la «*prima mortua nititur discedere a secunda, asserens, quod uxore sua vivente eam non licuit sibi copulare. Licet autem in canonibus habeatur, ut nullus copulet inmatrimonio quam prius polluerat adulterio*»[57]. Al vescovo di Amiens scrive poi a proposito dell'adulterio: «*Si res ita processit, praetaxatum virum appellatione remota ad legitimam uxorem per excommunicationis sententiam redire compellas, et, iniuncta eidem poenitentia de commisso adulterio cum secunda, priorem maritali affectione ab ipso facias pertractari*»[58].

Come ha notato Jean Dauvillier nel suo *Le marriage dans le droit classiqu de l'Eglise*, Alessandro si è pronunciato spesso a favore del mantenimento del vincolo in caso di precedente *copula carnalis* nel caso in cui il coniuge libero fosse stato a conoscenza della vera condizione della controparte. Le unioni tra servi sono riconosciute di solito anche senza assenso del padrone. Ma esistevano anche impedimenti dovuti a matrimoni misti, i quali potevano essere causa di scioglimento del vincolo se un contraente ignorava la condizione di una delle due parti o in caso di inganno. Un esempio è fornito dalla decretale indirizzata ai canonici di Santa Croce di Mortare: «*Proposuit nobis M. mulier latrix praesentium, quod quum vir eius cum ea diutius permansisset,*

[55] CLARKE – DUGGAN 2012, pp. 175-6.
[56] JAFFE 1888, p. 397 (14124).
[57] *DECRETALIUM COMPILATIO*, Libro IV, titolo VII, cap. I.
[58] *Ivi*, Libro IV, titolo XIX, cap. V.

notam ei servilis conditionis obiecit, asserens, eam esse ancillam, quam liberam esse credebat, quum eam duxit in uxorem»[59].

Infine, esistono i casi di nullità. Questo è un termine che ha iniziato a prendere piede nel XII-XIII secolo: in precedenza si parlava ancora di *accusatio*; più precisamente, nel periodo classico si parlava di *inquisitio*, nella quale il giudice agiva d'ufficio. La dottrina, però, intimava prudenza, allo scopo di limitare tutto ciò che avrebbe potuto minacciare la stabilità delle unioni.

Per evitare di dover sciogliere il legame, Alessandro ha preteso, come abbiamo già visto, che le unioni fossero note a tutti, pur mostrandosi "liberale" quanto alla forma impiegata Si tratta di un aspetto nuovo, precorritore dei tempi e perciò il papa è stato costretto presto a rinunciarvi. Tra le libertà concesse dal pontefice, come si è già visto, ci sono state quelle di conformarsi alle abitudini del luogo e di sposarsi alla presenza di un notaio, davanti al quale si pronunciava un consenso che aveva pari valore rispetto a quello pronunciato davanti ad un sacerdote[60]. Nella decretale indirizzata al vescovo di Beauvais ad esempio Alessandro dice che: «*Si enim matrimonia ita occulte contrahuntur, quod exinde legitima probatio non appareat, ii, qui ea contrahunt, ab ecclesia non sunt aliquatenus compellendi*»[61].

È proprio il diritto classico, tramite decretali e riflessioni dottrinarie, a formulare così alcune regole precise che nelle loro linee essenziali sono rimaste in vigore fino a qualche anno fa. L'affermazione di indissolubilità si lega storicamente al riconoscimento di situazioni che consentono di rompere il vincolo[62] ma che già a partire dal XII secolo cominciano ad essere eliminate. Alla fine, dopo un lungo periodo di esitazioni e incertezze il diritto canonico classico riconoscerà due soli motivi di rottura, con la possibilità di nuove nozze: il voto solenne di un coniuge e l'abbandono della fede da parte di uno dei due. Queste restrizioni hanno faticato ad imporsi, soprattutto in Paesi convertiti da poco tempo, nei quali il divorzio e il ripudio erano considerati normali.

Nella pratica canonistica descritta dalle decretali matrimoniali di Alessandro III – per concludere - si sono coniugate la conoscenza e il rispetto delle *auctoritates* e la modernità degli studi giuridico-canonici. Tutto il magistero di questo papa è stato i nquesto senso votato ad un adeguamento e rinnovamento giuridico della Chiesa, e questo grazie soprattutto alla sua

[59] *Ivi*, Libro IV, titolo IX, cap. II.
[60] GAUDEMET 1989, pp.147-184.
[61] *DECRETALIUM COMPILATIO*, Libro IV, titolo III, cap. II.
[62] Interessante risulta il contributo di FRANSEN 1977, pp. 603-630.

cultura giuridica e alla sua capacità di valutare ogni situazione senza schemi aprioristici. Inoltre, Alessandro ha sempre ben compreso il contesto politico e sociale nel quale il suo pontificato si svolgeva e si è mostrato perciò un abile mediatore in questioni molto delicate, a volte conciliando, altre volte imponendo la proprio autorità. Anche le norme matrimoniali gli devono molto e si ha la misura della loro modernità nel fatto che per molto tempo il diritto canonico ha fatto capo ad esse.

Tutto il lungo pontificato di Alessandro è stato permeato dal desiderio di affermare l'autorità pontificia come unica in grado di ergersi su tutte le altre, e la sua abbondante legislazione in campo matrimoniale lo conferma: se il matrimonio è alla base della società, incardinarlo nel diritto canonico significa infatti affermare di fatto la preminenza e il controllo della Chiesa di Roma sulla società.

Riferimenti bibliografici

– Fonti primarie

ADMONITIO GENERALIS, KAROLI MAGNI CAPITOLARI, in MGH, Capitularia Regum Francorum, Legum sectio II tomus I, a cura di Alfred Boretius, Impensis Bibliopolii Hahniani. Hannover, 1886.

DECRETALIUM D. GREGORII PAPAE IX COMPILATIO, , IN *CORPUS IURIS CANONICI (VOL. II)*, A CURA DI AEMILIUS FRIEDBERG, GRAZ 1959.

DI BERARDINO, ANGELO, (A CURA DI), 2006
"Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane", Casa Editrice Marietti S.p.a., Genova/Milano.

GREGORIO DI TOURS, 1886
"Historia Francorum libri XL, in MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum, a cura di Bruno Krusch, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover.

JAFFE, PHILIPPE, 1888
"Regesta pontificum romanorum ab condita ecclesia ad annum postale Christum natum1198" vol 2, Lipsia.

MIGNE, JACQUES PAUL, 1884-5
"Patrologia Latina Cursus Completus: Series II, Ecclesia Latina" vol. CC, Paris.

PAOLO DIACONO, 1994
"*Historia Langobardorum"*, in MGH, Scriptores Rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX, a cura di L. Bethmann e G. Waitz, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover, 1886.

VITA MATHILDIS REGINAE ANTIQUOR
in MGH, Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum separatim edtiti, a cura di Bernd Schütte, Hahnsche Buchandlung, Hannover, 1994.

– Articoli

CUSMÀ PICCIONE, ALESSANDRO, 2012
"Vincoli parentali e divieti matrimoniali: le innovazioni della legislazione del IV sec. d.C. alla luce del pensiero cristiano", in Annali del Seminario Giuridico dell'Università degli Studi di Palermo, Vol. LV, G. Giappichelli Editore, Torino.

FLANDRIN, JEAN LOUIS, 1969
"Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien", in Annales. Economies, sociétés, civilisations. 24e année, N. 6, https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1969_num_24_6_422172.

MARION NORMAND, 1997
"La méthode juridique en histoire selon Walter Ullmann (1910-1983)", in Les Cahiers de droit, 38(4), https://doi.org/10.7202/043469ar.

GUARESCHI, MASSIMILIANO, 1999
"Fra canones e leges: Magister Vacarius e il matrimonio", in Mélanges de l'Ecole française de Rome, Moyen-Age, tome 111, n°1., https://www.persee.fr/doc/mefr_1123-9883_1999_num_111_1_3681.

MAZO KARRAS, RUTH, 2012
"Unmarriages. Women, Men and Sexual Unions in the Middle Ages", University of Pennsylvania Press, Philadelphia (USA).

RESNICK, IRVEN M., 2000
"Mariage in Medieval Culture: Consent Theory and the Case of Joseph and Mary", in Church History, Vol. 69, No. 2, Cambridge University Press on behalf of the American Society of Church History, http://www.jstor.org/stable/3169584.

SCHIAPARELLI, LUIGI, 1924
"I diplomi di Ugo e di Lotario di Berengario II e di Adalberto", in Fonti per la Storia d'Italia 38, n. 47, Tipografia del Senato, Roma.

– Saggi

BROOKE, CHRISTOPHER N.L., 1986
"The Medieval idea of Marriage", Oxford University Press, Oxford, 1989.

BRUNDAGE, JAMES, 1986
"Marriage and sexuality in the Decretals of pope Alexander III", in Miscellanea Rolando Bandinelli papa Alessandro III, a cura di Filippo Liotta, Accademia Senese degli Intronati, Siena, 1986.

ID., 1993
"Sex, Law and Marriage in Middle Ages", Variorum, Aldershot.

CHODOROW, STANLEY – DUGGAN, CHARLES, 1982
"Decretales Ineditae saeculi XII. From the papers of the late Walther Holtzmann", Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.

CHODOROW, STANLEY – HOLTZMANN, WALTER – DUGGAN, CHARLES, 1982
"Decretales ineditae saeculi 12", Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.

CLARKE, PETER D. – DUGGAN, ANNE J., (A CURA DI), 2012
"*Pope Alexander III (1159-81). The art of survival"*, Farnham, Surrey, England.

DEAUVILLIER, JEAN, 1993
"*Le mariage dans le droit classique de l'Eglise depuis le décret de Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314)"*, Libraire du Recueil Sirey, Paris.

DONAHUE, CHARLES, 2007
"*Law Marriage and society in the later Middle Ages: arguments about marriage in five courts"*, Cambridge University Press, Cambridge.

DUBY, GEORGES, 1977
"Le marriage dans la société du haut Moyen Age", in *Il matrimonio nella società altomedievale*, CISAM, Spoleto.
ID., 1981
Matrimonio medievale. Due modelli nella Francia del dodicesimo secolo, Il Saggiatore, Milano.
ID., 1982
Il cavaliere, la donna, il prete. Il matrimonio nella Francia feudale, Editori Laterza, Bari.
ID., (A CURA DI), 1986
L'amore e la sessualità, Dedalo, Bari.
ID., 1996
Il potere delle donne nel Medioevo, Editori Laterza, Roma-Bari.

FOURNIER, PAUL – LE BRAS, GABRIEL, 1931
Historie des collections canonique en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien, Société d'histoire du droit, Paris.

FRANSEN, GERARD, 1972
Les decretales et les collections de decretales, Brepols, Turnhout.
ID., 1977
"La rupture du mariage", in *Il matrimonio nella società altomedievale*, CISAM, Spoleto.

GAUDEMET, JEAN, 1989
Il matrimonio in Occidente, Società Editrice Internazionale, Torino.

HARTMANN, WILFRIED – PENNINGTON, KENNETH, 2008
The history of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234: From Gratian to the Decretals of Gregory IX, The Catholic University of America Press, Washingon D.C.

LAZZARI, TIZIANA, 2010
Le donne nell'alto Medioevo, Bruno Mondadori, Milano/Torino.
LECLERCQ, JEAN, 1984
"I monaci e il matrimonio, un'indagine sul XII secolo", SEI, Torino.
ID., 1994
"La figura della donna nel Medioevo", Jaca Book, Milano.

MÜLLER, WOLFGANG P. – SOMMAR, MARY E., 2006
"*Medieval church law and the origin of the western legal tradition"*, The Catholic University of America Press, Washinghton D.C.

NOONAN, JOHN T., 1967
"*Marital affection in the canonists*, in *Studia Gratiana", Vol XII*, Institutum Gratianum, Bologna.

PIRENNE, HENRI, 2018
"Maometto et Carlomagno", Editori Laterza, Bari.

VAUCHEZ, ANDRÉ, 2009
"La santità nel Medioevo", Società editrice il Mulino, Bologna.

Note

Karl Marx: dalla filosofia dell'autocoscienza alla filosofia della prassi

Caterina Genna (Università di Palermo)

The interpretation of the philosophical thought of Karl Marx given in the second half of the twentieth century canonically distinguishes between the works of the youth period and those of the maturity. Even if only a few interpreters have supported the thesis of the existence of "two Marx", one opposed to the other, the attention given to some posthumous writings (the Critique of the Hegelian Philosophy of Public Law and the Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 in particular) inevitably led to neglect the writings of the younger Marx. However, the years spent in Berlin (1836-41) are decisive, both for the experience gained alongside the young Hegelians and for the discovery of philosophy and philology.
It is precisely from the preparatory work of the doctoral dissertation that Marx's great interest in classical philosophy and philology emerges. The concept of Selbstbewußtsein, inspired by Epicurus and his philosophy of the nature, allows us to recover the centrality of the human being in all phases of Marx's production and in his approachs to philosophy, sociology, political economy.

Keywords: Self-consciousness; Naturalism; Humanism; Historical Materialism; Class consciousness; Alienation; Reification.

Secondo la storiografia tradizionale consolidatasi nel corso della seconda metà del XX secolo, la produzione di Karl Marx andrebbe articolata nei due segmenti cronologici e tematici che pongono al centro delle sue opere il *Manifesto del partito comunista*, pubblicato nel 1848 su incarico ricevuto dalla Lega dei comunisti alla fine dell'anno precedente. Sulla base di questa linea interpretativa, all'interno della vasta ed articolata produzione del teorico del materialismo storico si sarebbero determinate due fasi: quella giovanile, caratterizzata dalle opere di tipo antropologico e sociologico, e quella delle opere della maturità, improntate prevalentemente all'economia politica.

Nell'ambito della prima fase vengono evidenziati dagli interpreti soprattutto la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* del 1843 e i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*; di seguito gli altri scritti giovanili, tra cui le *Tesi su Feuerbach* e la *Sacra famiglia* del 1845, l'*Ideologia tedesca* del 1845-46 e la *Miseria della filosofia* del 1847. Nella seconda fase, subito dopo il *Manifesto del partito comunista*, vengono posti in evidenza in particolare *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* e *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, composti negli anni tra il 1850 ed il 1852. In tale contesto non sono da trascurare i venti articoli scritti per il «New York Daily Tribune» tra il 1851 ed il 1852, anche se apparsi postumi nel 1896 sotto il titolo di *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania* e anche se prevalentemente a firma di Engels. In successione sono da ricordare poi le opere che evidenziano l'adesione definitiva di Marx alla scienza economica; perciò, oltre che *Salario, prezzo e profitto* (composto nel 1865, ma pubblicato postumo nel 1895 dalla figlia Eleonor), vanno menzionate le *Teorie*

sul plusvalore, stese tra il 1861 ed il 1863 (altrimenti conosciute come il "quarto libro" de *Il capitale*, apparso postumo tra il 1905 ed il 1910 ad opera di Karl Kautsky). Infine vanno citati i *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, composti negli anni 1857-58, e *Per la critica dell'economia politica*, pubblicata nel 1859.

In ogni caso, solo raramente la storiografia del secondo dopoguerra mette in contrapposizione le due fasi della produzione marxiana; si è ritenuto per lo più, invece, che il Marx giovane anticipi il Marx maturo con temi e problemi che lentamente vengono riesaminati sul versante della nuova economia politica, di cui il filosofo tedesco si sarebbe fatto sostenitore in modo definitivo con la pubblicazione del primo libro de *Il capitale*, avvenuta nel 1867. In questo senso, la concezione materialistica della storia sarebbe stata elaborata in un primo momento in termini antropologici e sociologici e in un secondo momento nei termini dell'economia politica, così come si desume, oltre che dal contenuto e dal titolo di *Per la critica dell'economia politica*, dal contenuto e dal sottotitolo (*Critica dell'economia politica*) dei tre libri de *Il capitale*. In questa prospettiva, il testo dei *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* costituirebbe la base dei tre libri de *Il capitale*, così come si deduce dalla lettera inviata ad Engels l'8 dicembre del 1857 (in effetti i «lineamenti fondamentali [*Grundrisse*]» non sono altro che i manoscritti che l'Istituto Marx-Engels-Lenin di Mosca diede alle stampe per la prima volta nel 1939).

Esaminando la produzione di Marx nella sua complessità e nel suo insieme, non si può non riconoscervi la centralità del tema della persona umana: esposto nelle opere giovanili in termini antropologici e sociologici, questo tema umanistico non viene trascurato neppure nelle opere economico-politiche della maturità, dato che il singolo individuo è pur sempre inserito al centro del sistema delle relazioni sociali di una determinata epoca storica. A questo proposito non è ozioso ricordare il passo del terzo libro de *Il capitale*, dove non a caso Marx auspica il superamento del mondo dominato dal bisogno materiale «oltre la sfera della produzione materiale vera e propria»[1]. In tal senso, l'obiettivo finale della storia umana coinciderebbe con la realizzazione del "regno della libertà" nell'ambito del sistema delle relazioni sociali ed economiche. «La libertà» – sostiene Marx – «in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca»[2]. L'obiettivo finale presupposto da Marx

[1] MARX 1980d, p. 933.
[2] *Ibidem*.

consisterebbe perciò nel superamento del sistema di produzione capitalistico, fondato sull'alienazione dovuta allo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo, al fine di costruire una nuova società ove viga e sia attuato il principio della libertà per ogni singolo individuo.

In tal modo si andrebbe oltre la dualità dicotomica tra cultura e natura, ritornando ad un mondo primigenio della società civile che lo stesso Rousseau aveva presupposto in pieno secolo dei Lumi. Pur non volendo riscontrare in Rousseau un antesignano diretto della teoria economica di Marx, infatti, non si può trascurare che l'origine della proprietà privata è considerata anche dal filosofo ginevrino come la causa principale della disuguaglianza sociale, determinatasi quando, dalla fase primordiale della produzione dei beni d'uso, si è passati alla produzione dei beni di consumo. Sicché non può apparire retorico ricordare l'assunto dell'illuminista francese, per il quale la disuguaglianza non è che l'effetto del passaggio dallo stato di natura allo stato evoluto dell'umanità.

Ad inizio della seconda parte del *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, come è noto, Rousseau scrive in termini enfatici: «Il primo che, cintato un terreno, pensò di affermare, *questo è mio*, e trovò persone abbastanza ingenue da credergli fu il vero fondatore della società civile»[3]. Paradossalmente, con la nascita e l'organizzazione della società civile, basata sulla produzione e sullo scambio dei beni materiali, si accrescono le disuguaglianze tra gli uomini, disuguaglianze che invece allo stato di natura sono quasi inesistenti. Perciò Rousseau prosegue: «Quanti delitti, quante guerre, quante uccisioni, quante miserie e quanti errori avrebbe risparmiato al genere umano colui che, strappando i paletti o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: Guardatevi dall'ascoltare questo impostore. Se dimenticate che i frutti sono di tutti e che la terra non è di nessuno, voi siete perduti»[4].

Rousseau crede che l'uomo sia nato libero e che sia divenuto schiavo nel contesto delle istituzioni della società civile, così come sostiene anche nel *Contratto sociale*[5], dato alle stampe nel 1762 a cinque anni di distanza dalla pubblicazione del *Discorso*. Morto nel 1778, Rousseau è in primo luogo un filosofo che riflette sul principio di giustizia, e cioè su un problema che possiamo riscontrare già in autori dell'età classica come Platone e Aristotele. Nel caso dello Stagirita, si pensi al contenuto del quinto libro dell'*Etica nicomachea*, nel quale viene delineato un concetto di giustizia che non esclude

[3] ROUSSEAU 1973a, p. 173.
[4] *Ibidem*.
[5] ROUSSEAU 1973b, pp. 83-84.

però il principio della disuguaglianza sociale e che per questo motivo sarebbe stato criticato sia da Rousseau che da Marx. Nel caso specifico di Rousseau, invece, la disuguaglianza naturale o fisica da un lato e quella morale o politica dall'altro possono essere superate solo presupponendo la volontà e la capacità di realizzare una nuova società basata sul principio della giustizia distributiva. A questo proposito, secondo quanto osservato da Galvano Della Volpe, è possibile riscontrare nel moralismo umanitario di Rousseau proprio un'anticipazione del socialismo scientifico. E in effetti sia in Marx (*Critica del programma di Gotha*), che in Engels (*Anti-Dühring*) che in Lenin (*Stato e rivoluzione*) ritorna non a caso proprio la citazione dell'illuminista francese, considerato implicitamente come un anticipatore del materialismo storico[6]. Non è un caso che il confronto tra Rousseau e Marx, oltre che da Della Volpe, sia stato ripreso poi anche da Lucio Colletti[7], a conferma di una storiografia consolidatasi nel secondo dopoguerra sia in Italia che in altri paesi dell'Europa occidentale e non priva di una certa dose di ottimismo ideologico.

Il testo della *Critica del programma di Gotha* era stato composto da Marx in occasione del congresso di unificazione delle varie componenti del partito socialdemocratico e non nascondeva la propria critica nei confronti delle tesi sostenute da Lassalle. In questo documento politico, per la prima volta, si ipotizza la fase propedeutica della dittatura del proletariato in funzione della costruzione della società comunista, all'interno della quale dovrebbe vigere il principio «Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni»[8]. Il carattere militante di questo massimalismo ideologico, che allude già ai temi dell'economia politica esposti nelle opere della maturità, non contraddice però il carattere delle opere del periodo giovanile più esposte sul versante dell'antropologia e della sociologia. Il tema della persona umana e della libertà del singolo, infatti, non è affatto trascurato nemmeno negli scritti più tardi di Marx. Ad esempio, nel primo libro de *Il capitale*, il teorico del materialismo storico, pur immergendosi nel complesso mosaico dell'economia politica, incentrata sul processo di riproduzione del sistema capitalistico e sul sistema di produzione e circolazione delle merci, non trascura di sottolineare il significato intimamente umanistico della propria teoria. E cioè l'intento fondamentale di delineare una nuova realtà produttiva e sociale costituita da individui, i quali possano vivere nel consesso umano senza alcuna forma di alienazione sia di tipo materiale che spirituale.

---

[6] DELLA VOLPE 1973, in particolare si veda la parte su *Critica marxista di Rousseau*, pp. 292-303.
[7] COLLETTI 1975, per il contraddittorio con Della Volpe e l'esame dei testi marxiani, si veda la parte terza (*Rousseau critico della «società civile»*), pp. 195-262.
[8] MARX 1968, p. 18.

Guardiamo ad esempio l'analisi dell'uso della forza-lavoro quale merce peculiare del sistema di produzione capitalistico, sfruttata per la realizzazione e l'acquisizione di plus-valore. Marx sottolinea in questi termini il rapporto che alla fine si instaura tra il possessore di denaro ed il possessore di forza-lavoro: «l'uno sorridente con aria d'importanza e tutto affaccendato, l'altro timido, restìo, come qualcuno che abbia portato al mercato la propria pelle e non abbia ormai da aspettarsi altro che la… *conciatura*»[9]. A questo proposito si può e si deve rilevare come la distinzione tra valore d'uso e valore di scambio delle merci qui soggiacente, ed esposta sia in *Per la critica dell'economia politica*[10] che nel primo libro de *Il capitale*[11], rinvii ad un illustre precedente. Nell'una e nell'altra opera, Marx si richiama infatti all'assunto del nono capitolo del primo libro della *Politica* di Aristotele: l'antico filosofo di Stagira porta lì l'esempio del calzolaio, il quale realizza la propria merce come bene di scambio in una società che ha superato la fase primitiva basata solo sulla realizzazione di beni d'uso. Secondo Marx, l'organizzazione della società civile caratterizzata dalla produzione e dallo scambio delle merci perviene ad una fase più evoluta dal punto di vista del sistema di produzione, raggiungendo un assetto che provoca però la diseguaglianza sociale articolata nella contrapposizione tra classe egemone e classi subalterne.

Ecco che ad apertura del primo capitolo (*La merce*) della prima sezione (*Merce e denaro*), l'autore de *Il capitale* scrive: «La ricchezza delle società nelle quali predomina il modo di produzione capitalistico si presenta come una "immane raccolta di merci" e la merce singola si presenta come sua *forma elementare*»[12]. La «forma elementare» del valore delle merci sta alla base del sistema di produzione, laddove però il soggetto o i soggetti che operano sono gli esseri umani, i quali vivono all'interno di un complesso rapporto intercorrente tra struttura e sovrastrutture. Da qui l'inevitabile richiamo alla *Prefazione* di *Per la critica dell'economia politica*, ove appunto Marx precisa che la struttura economica si interseca e si integra alle varie sovrastrutture della società civile. Perciò, sostiene, «il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico, e spirituale della vita»[13].

In questo passaggio della *Prefazione* a *Per la critica dell'economia politica* risuona chiaramente l'assunto della sesta *Tesi su Feuerbach*, a conferma di una notevole continuità tematica tra le opere del periodo giovanile e quelle del periodo della

[9] MARX 1980c, p. 209.
[10] MARX 1986a, p. 305.
[11] MARX 1980c, p. 118.
[12] *Ivi*, p. 67.
[13] MARX 1986b, p. 298.

maturità. Contro ogni forma di meccanicismo o di determinismo storico, del resto, in tempi non sospetti Antonio Gramsci ha chiarito che il «blocco storico» è costituito proprio dalla simbiosi della vita spirituale con la vita materiale[14]. Sicché la critica spesso mossa alla concezione materialistica della storia, ritenuta viziata da una forma estrema di determinismo e di meccanicismo economico, risulterebbe priva di fondamenti.

L'attenzione rivolta alla filosofia pratica di Aristotele denota una notevole consapevolezza da parte di Marx nel presupporre che la natura dell'uomo è caratterizzata dall'insieme dei rapporti sociali che lo avvolgono, così come afferma sia la sesta *Tesi su Feuerbach* che il primo libro de *Il capitale*. In questa seconda opera, trattando il tema della trasformazione del denaro in capitale (nel quarto capitolo della seconda sezione del primo libro), Marx non può fare a meno di richiamarsi più volte alla *Politica* di Aristotele. Citando espressamente i capitoli ottavo e nono del primo libro della *Politica*, evidenzia come Aristotele già nel corso della seconda metà del IV secolo a.C. abbia sottolineato la specificità della natura dell'uomo, tendente a vivere in comunità con i suoi simili. L'uomo è appunto un "essere sociale" (*politikòn zôon*) che all'interno della società civile instaura rapporti di carattere etico ed economico, distinguendosi da qualsiasi altra specie animale (specie che invece si limitano ad una forma di collaborazione materiale per la sopravvivenza del singolo o del gruppo di appartenenza).

Sulla scia della teoria elaborata da Aristotele, Marx rimarca poi la distinzione, non marginale, tra crematistica ed economia e tra etica e politica. Per Aristotele l'organizzazione della società civile, basata sulla produzione e lo scambio delle merci, rappresenta la base di partenza per un modo di vivere che rimane equilibrato ed organico anche se incentrato sulla disuguaglianza sociale; per Marx, pur prendendo spunto dall'analisi socio-economica svolta da Aristotele nella *Politeiva*, occorre invece partire dall'analisi del sistema di relazioni che intercorrono tra gli uomini, al fine di perseguire un loro cambiamento radicale. In tal senso, il progetto esposto nel *Manifesto del partito comunista* in termini ideologici verrà riproposto e rielaborato in "termini scientifici" nelle opere della maturità, con l'obiettivo di formulare una nuova economia politica contrapposta a quella borghese esposta ne *La ricchezza delle nazioni* da Adam Smith (1776).

Vediamo ancora una volta come l'evoluzione del pensiero di Marx tra le opere del periodo giovanile e quelle del periodo della maturità si muova lungo un percorso di continuità antropologica e umanistica complessivamente

[14] GRAMSCI 1972, p. 39.

rivolto all'elaborazione di una nuova teoria sociale ed economica ad un tempo, incentrata sulla filosofia della prassi e sulla concezione materialistica della storia. In questo senso, oltre agli scritti del giovane Marx riletti e rivaluti negli anni del secondo dopoguerra negli stessi paesi del socialismo reale[15], non si possono trascurare nemmeno gli scritti del Marx giovanissimo.

Dopo aver conseguito il diploma di maturità a Treviri nel 1835, Marx si trasferì prima a Bonn e poi a Berlino, iscrivendosi alla facoltà di giurisprudenza. Dopo il primo anno accademico (1835-36) svolto nella città della Renania proseguì i suoi studi giuridici con ottimi risultati nei due anni accademici successivi (1836-37 e 1837-38) nell'Università della capitale della Prussia. Alla fine del 1838 trascurò gli studi giuridici per dedicarsi agli studi di filosofia e di filologia classica. E nel contesto della filosofia antica si impegnò nell'approfondimento delle correnti di pensiero del periodo ellenistico, con particolare attenzione alla filosofia della natura di Epicuro, sulla scia dell'atomismo di Democrito. Il 15 aprile del 1841 conseguì la laurea in filosofia presso l'Università di Jena, con la tesi che porta il titolo *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*.

Lo studente in giurisprudenza è colpito in particolare dal concetto di "autocoscienza" (*Selbstbewußtsein*), presente nelle opere di Epicuro contro ogni interpretazione meccanicistica e deterministica della filosofia della natura e, quindi, della storia umana. Nella sua dissertazione di laurea non fa mistero di volere studiare anzitutto le filosofie del periodo ellenistico, solitamente poste in ombra dalle filosofie elleniche. Nello specifico, rimarca in primo luogo la dignità della filosofia epicurea, la quale non può essere considerata una mera prosecuzione dell'atomismo democriteo. Proprio il concetto di «autocoscienza umana [*das menschliche Selbstbewußtsein*]», che sarà alla base di tutto il pensiero occidentale, consente semmai di riscontrare in Epicuro un sostenitore della filosofia come riconoscimento e affermazione della libertà umana. Perciò non può apparire strano che Marx rilevi nell'opera di Epicuro, seppure *in nuce*, il nucleo di una filosofia della prassi fondata sulla filosofia teorica.

Il filosofo di Samo è considerato «il più grande illuminista greco», colui che supera ampiamente il meccanicismo dell'atomismo del filosofo di Abdera. «In *Epicuro*», scrive Marx, l'*atomistica* con tutte le sue contraddizioni è quindi, come *scienza naturale di quell'autocoscienza* che è per sé principio assoluto sotto la forma della singolarità astratta, elaborata fino in fondo e completata fino a quell'estrema conseguenza che è il suo dissolvimento e la sua cosciente

[15] Schaff 1963; 1966.

opposizione all'universale»[16]. La fisiologia dei primi presocratici diviene concezione atomistica della realtà, ma, fuoriuscendo dai confini della Scuola di Abdera di Leucippo e Democrito, a partire da Epicuro assume i tratti evoluti di una filosofia dell'autocoscienza umana. Come vedremo presto, siamo così di fronte alla parola chiave del dibattito che nel XIX divampava tra i giovani hegeliani in contrapposizione all'idealismo del maestro.

In questo percorso non sono da trascurare i "lavori preparatori" (*Vorarbeiten*) della *Doktordissertation*, il cui testo ci fa capire come la chiave di accesso alle filosofie del periodo ellenistico (o meglio del periodo post-aristotelico) sia costituita per Marx dalle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio. È un'opera che il giovanissimo Marx studia prendendo spunto dalle tre monografie che Pierre Gassendi, nel corso della seconda metà del XVII secolo, dedica al dossografo greco del II-III secolo d.C. Si tratta dei *De vita et moribus Epicuri libri octo* [17], pubblicati nel 1647; delle *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri*[18] e del *Philosophiae Epicuri syntagma*[19], entrambe date alle stampe nel 1649. Nello specifico, la prima delle tre monografie di Gassendi riguarda la vita e i costumi di Epicuro; la seconda è un'analisi critica del decimo libro delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio; la terza un riepilogo del pensiero del filosofo di Samo. Studiando ed approfondendo la seconda monografia di Gassendi, Marx stende sette lavori preparatori alla tesi di laurea in relazione alla canonica, alla fisica e all'etica di Epicuro.

Il contenuto e la forma dei sette quaderni[20] testimoniano, oltre che la serietà degli studi di Marx, la conoscenza approfondita del metodo filologico. La loro lettura non può risultare perciò fine a se stessa, perché individua una fase importante dell'evoluzione culturale che precede l'assimilazione del patrimonio culturale dell'ideologia socialista, avvenuta durante il soggiorno parigino degli anni 1843-44 (gli anni della stesura della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* e dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*). È per questa via che Marx si confronta per la prima volta con concetti che saranno poi decisivi in Bruno Bauer, il quale - nella sua opera del 1841 *La tromba dell'ultimo giudizio contro Hegel, ateo e anticristo* - muoveva proprio dal contenuto del *Selbstbewußtsein* per denunciare l'"ateismo" del pensiero di Hegel. Per quanto esposta in forma estrema e radicale, era una posizione che nella sua

[16] MARX, 1980a, p. 69.
[17] GASSENDI 1647.
[18] GASSENDÌ 1649a.
[19] GASSENDÌ 1649b.
[20] MARX 1974, pp. 13-255.

critica dell'idealismo hegeliano negli anni intorno al 1830 non risultava affatto isolata; alla morte del maestro, l'anti-idealismo dei giovani hegeliani era infatti assai diffuso e basta in questo senso far riferimento a *La vita di Gesù* di David Strauss del 1835 e a *L'essenza del Cristianesimo* di Ludwig Feuerbach del 1841.

Oltre agli anni dal 1838 al 1841, dedicati alla filosofia e alla filologia classica, anche quelli tra il 1842 ed il 1843, rivolti all'esperienza giornalistica sul versante della politica e dell'economia, non sono stati molto esaminati rispetto a quelli immediatamente successivi che conducono al *Manifesto del partito comunista*. Si tratta però anche in questo caso di un periodo importante. Subito dopo il conseguimento della laurea, il ventitreenne Karl Marx lascia Berlino per rientrare a Treviri; nella città natale l'atmosfera familiare è alquanto pesante a seguito della morte del padre Heinrich, avvenuta nel maggio del 1838. Nel mese di luglio del 1841, Marx da Treviri si reca a Bonn con l'obiettivo di collaborare da vicino con Bauer, docente di teologia, e con la speranza di conseguire la libera docenza in filosofia.

L'ateismo hegeliano denunciato ne *La tromba* è la tesi dei "Liberi" che a Berlino frequentavano il "Doktorclub"; Bauer la riprende e la sviluppa anche in un altro libro su *La dottrina della religione e dell'arte in Hegel valutata dal punto di vista della fede*, dato alle stampe nel 1842. A causa di questo atteggiamento polemico assunto sul terreno della filosofia e della religione, però, nell'ottobre del 1841 il governo prussiano fa divieto a Bauer di proseguire l'insegnamento di teologia e nel marzo del 1842 gli revoca la libera docenza. Nel gennaio del 1842 Marx lascia allora Bonn per rientrare a Treviri, ove tra l'altro le condizioni di salute del futuro suocero (Ludwig von Westphalen) si erano aggravate. Venuta meno la possibilità del conseguimento della libera docenza in filosofia, nel 1842 Marx decide di dedicarsi all'attività giornalistica, affrontando temi di natura politica e di attualità sociale. Alla fine del 1841, a Colonia, partecipa al progetto di pubblicare la "Rheinische Zeitung", che in effetti viene avviata il primo gennaio del 1842 per rimanere in vita sino al 31 marzo del 1843. Nel mese di ottobre del 1842 Marx ne assume la direzione con la collaborazione di non pochi giovani hegeliani frequentati a Berlino. Nel mese di novembre Engels visita la redazione, incontrando per la prima volta Marx, con il quale decide di collaborare inviando dall'Inghilterra una serie di articoli che nel 1845 vedranno la luce sotto il titolo *La situazione della classe operaia in Inghilterra*.

Il giovanissimo Marx procede ad ampi passi verso l'elaborazione della filosofia della prassi. Va ricordato ad esempio l'articolo apparso nel numero 195 del 14 luglio 1842, il cui titolo *La filosofia deve discutere le questioni religiose*

anche in articoli di giornale?[21] denota un processo di maturazione in direzione di una filosofia critica destinata a tradursi nell'ideologia comunista. In questo articolo Marx scrive che: «le filosofie non crescono dalla terra come funghi; esse sono i frutti del loro tempo e del loro popolo, i cui succhi più sottili, più preziosi e più invisibili confluiscono nelle idee filosofiche»[22]. Il concetto di autocoscienza assorbito nei primi studi filosofici si riversa ora nell'idea di una funzione civile della filosofia, la quale viene concepita ed elaborata ora come disciplina non astratta ma concreta: posto che «ogni vera filosofia è la quintessenza spirituale dell'epoca sua, deve venire il momento in cui essa entra in contatto e in azione reciproca col mondo reale contemporaneo»[23].

La soppressione della "Rheinische Zeitung", avvenuta nel mese di marzo del 1843 per disposizione del governo prussiano, costringe Marx a nuove esperienze professionali. Nel mese di maggio si sposta a Kreuznach, la cittadina dove vive la fidanzata Jenny, che sposerà il 19 giugno. Nel mese di ottobre si trasferisce a Parigi con la moglie, dove ha modo di vivere a stretto contatto con Arnold Ruge, già conosciuto e frequentato a Berlino con gli altri rappresentanti della Sinistra hegeliana (David Strauss, Heinrich Heine, Bruno ed Edgar Bauer, Max Stirner e Moses Hess). Nella capitale francese inizia una nuova fase culturale e scientifica, con la scoperta e l'assimilazione delle tematiche che caratterizzavano il cosiddetto socialismo utopistico, una tendenza che con Saint-Simon, Fourier, Sismondi, Cabet, Proudhon, Blanqui, Blanc era attecchita in Francia già nel corso della prima metà del XIX secolo. Proprio la lettura dei testi di Charles Fourier, Étienne Cabet, Théodore Dézamy, Pierre Leroux, Victor Considérant e Pierre-Joseph Proudhon avevano portato del resto al distacco dalla Sinistra hegeliana, avvenuto quando Marx era ancora in Prussia tra il mese di ottobre del 1842 e l'inizio del 1843.

Durante il soggiorno parigino, il giovane Marx frequenta, oltre a Blanc e Proudhon, l'anarchico Michail Bakunin ed il poeta Christian Johann Heinrich Heine. A Parigi, Marx poté rimanere sino al 1845, ossia sino a quando il governo francese non emanò un decreto di espulsione da tutto il territorio nazionale. Si trasferì a quel punto in Belgio, soggiornando a Bruxelles dal 5 febbraio 1845 al 3 marzo del 1848, anno di pubblicazione del *Manifesto del partito comunista* e dello scoppio della rivoluzione parigina nel mese di febbraio. Espulso anche dal Belgio per il suo impegno politico e in particolare per l'adesione alla Lega dei giusti, divenuta Lega comunista, nell'anno in cui l'Europa sembrava sollevarsi, Marx decise di rientrare in Prussia, stabilendosi

[21] MARX 1980e, pp. 197- 205.
[22] *Ivi*, p. 197.
[23] *Ibidem*.

a Colonia per dare vita ad un nuovo giornale, la "Neue Rheinische Zeitung", pubblicata dal primo giugno del 1848 al 19 maggio 1849. Il sottotitolo della rivista, "Organ der Demokratie", presupponeva la realizzazione di una Europa unita sulla base dei principi della democrazia popolare, volta all'abolizione di ogni forma di regime statuale e, peggio ancora, feudale. Marx ne era il caporedattore e, tra i collaboratori, figurava Engels, ma questo progetto editoriale e politico era destinato ad esaurirsi rapidamente sotto i colpi della reazione del governo prussiano. Nel 1849 Marx fu di nuovo espulso dalla Prussia con un provvedimento che prevedeva eventualmente il trasferimento «di forza oltre confine»[24]. Trasferitosi nuovamente a Parigi, Marx poté rimanere in Francia solo per poco tempo; essendogli stato vietato di soggiornare nel territorio francese, decise di trasferirsi con la famiglia a Londra, dove rimase dal 1849 sino all'anno della morte avvenuta nel 1883. Dall'Inghilterra si allontanò solo per un breve periodo, quando nel 1882 si recò in Algeria per motivi di salute.

Nella capitale inglese Marx si recava quasi giornalmente presso la biblioteca del British Museum, raccogliendo i dati che intendeva riversare in un'opera di scienza economica. Dopo avere dato alle stampe il primo libro de *Il capitale* nel 1867, a distanza di due anni completò il secondo libro e nel 1879 il terzo (furono pubblicati postumi ad opera di Engels, rispettivamente negli anni 1885 e 1894). Il sottotitolo, *Critica dell'economia politica*, rinvia chiaramente al precedente testo *Per la critica dell'economia politica*[25], il cui contenuto sarebbe stato lungamente rimeditato in quel grande laboratorio che sono i *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vero e proprio anello di congiunzione tra gli scritti del periodo giovanile e della maturità.

Nel primo capitolo dei *Grundrisse* (dedicato al tema su *Produzione, consumo, distribuzione, scambio [circolazione]*), l'intento immediatamente dichiarato dall'autore è ormai «la produzione materiale». Contro ogni possibile interpretazione meccanicistica o deterministica del materialismo storico, Marx precisa che «Individui che producono in società, e quindi produzione socialmente determinata degli individui, costituiscono naturalmente il punto di avvio»[26]. Questa proposizione rinvia al contenuto della prima parte dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (*Salario*, *Profitto del capitale*, *Rendita fondiaria*, *Il lavoro alienato*), in cui l'autore, seppure ancora *in nuce*, sottolineava come la scienza economica fosse presupposta in sostituzione di ogni forma di filosofia

[24] Il testo del provvedimento è riportato nella «Neue Rheinische Zeitung» (n. 301 del 19 maggio 1849), MARX- ENGELS 1970, p. 287.
[25] MARX 1980b, p. 31.
[26] MARX 1986c, p. 17.

contemplativa. A loro volta, però, i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* richiamavano l'asserzione della undicesima *Tesi su Feuerbach*, secondo la quale «I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo; si tratta di *trasformarlo*»[27]. L'essere umano, cioè, non è un'entità astratta ma «l'insieme dei rapporti sociali» ed è posto all'interno del sistema di relazioni che ogni singolo intrattiene con i propri simili. Giacché, così come scrive nella decima tesi, «il punto di vista del vecchio materialismo è la società borghese, il punto di vista del materialismo nuovo è la società umana o l'umanità sociale»[28]. Ecco allora che, seguendo la linea interpretativa di Rodolfo Mondolfo[29], è possibile intendere il materialismo storico come forma peculiare di umanismo, una filosofia che pone al centro delle proprie analisi l'uomo nell'insieme dei suoi rapporti sociali.

Lo stesso concetto di comunismo dal giovane Marx va inteso in questo senso come sinonimo di umanismo, laddove appunto il soggetto umano è posto al centro di ogni analisi della società civile. L'idea di "uomo vero" subentra a quella di "uomo reale", sulla base di una nuova visione generale del mondo che era stata espressa nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, ove si legge: «questo comunismo è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo»[30]. Di conseguenza le parole chiave di naturalismo (riconducibile alla filosofia dell'avvenire di Feuerbach), di comunismo e di umanismo risultano essere sinonimi, nella prospettiva di un nuovo modello culturale incentrato sulla teoria economica. L'uomo e la sua storia sono posti alla base di ogni elaborazione teorica volta all'affermazione della filosofia della prassi; questa a sua volta è intesa come concezione della società civile articolata nel complesso rapporto che intercorre tra struttura e sovrastrutture, poiché «religione, famiglia, Stato, diritto, morale, scienza, arte, ecc., sono soltanto *particolari* modi della produzione e cadono sotto la sua legge generale»[31]. Questa proposizione, presente nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, anticipa a sua volta l'assunto della *Prefazione* a *Per la critica dell'economia politica*, ove il teorico del materialismo storico elabora ed esplicita i concetti di struttura e di sovrastruttura, fino ad arrivare a intendere l'insieme dei «rapporti di produzione» come «struttura economica della società», ossia come la «base reale» sulla quale e all'interno

[27] MARX 1972, p. 5.
[28] *Ibidem*.
[29] MONDOLFO 1968, pp. 312-413.
[30] MARX 1976a, pp. 323-24.
[31] *Ivi*, 324.

della quale si determinano le varie strutture, corrispondenti alle «forme determinate di coscienza sociale».

La *Prefazione* a *Per la critica dell'economia politica* rinvia in questa prospettiva anche alla *Introduzione* alla *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, apparsa nel marzo del 1844 sulle pagine del numero doppio dei "Deutsch-Französische Jahrbücher". In questo testo, composta tra la fine del 1843 e l'inizio del 1844, il giovane Marx, anche se nella veste di giornalista e di editorialista, maturava l'idea della funzione storica del proletariato ed elaborava la concezione di una teoria sociale "radicale": «Essere radicale», sosteneva, «vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso»[32]. L'obiettivo coincide con «la *dissoluzione dell'ordinamento tradizionale del mondo*» e viene affidato al proletariato tedesco. La filosofia è concepita adesso come arma materiale e spirituale della classe operaia, che appunto saprà emanciparsi sulla base di un processo di crescita, in grado di condurre ad un cambiamento radicale in Germania e nel mondo: «L'*emancipazione del tedesco* è *l'emancipazione dell'uomo*. La *testa* di questa emancipazione è la *filosofia*, il suo cuore è il *proletariato*»[33]. Il 1844 è l'anno di stesura dei *Manoscritti economico-filosofici*, con i quali il giovane Marx imprimerà una svolta all'elaborazione del materialismo storico e della filosofia della prassi. Più che alla *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, questo testo è da legare però alla sua *Introduzione*, il cui contenuto testimonia un ulteriore processo di evoluzione che è rinvenibile negli altri scritti giovanili composti negli anni tra il 1845 ed il 1847.

Il Marx maturo, insomma, eredita e rielabora una serie di concetti che stanno alle origini della filosofia occidentale e che da Socrate conducono a Hegel. Concetti propri della filosofia "borghese" transitano però ora dentro il materialismo storico, ed ecco che l'autocoscienza non è più intesa come coscienza del sé individuale ma come coscienza di una classe sociale dialetticamente contrapposta alla classe egemone. Tuttavia, come sarà visibile anche in Lukács, i movimenti fondamentali di questa forma di coscienza - estraniazione, alienazione e reificazione - sono presupposti nell'autocoscienza del singolo, il quale instaura rapporti di solidarietà con i suoi simili in funzione del cambiamento e del rispetto di tutte le componenti della società civile. Scopriamo dunque che se l'ideologia della seconda metà del XX secolo appartiene alla storia del passato, l'opera e il pensiero di Karl Marx, nella loro connessione con la corrente più profonda della filosofia europea,

[32] MARX 1976b, p. 197.
[33] *Ivi*, p. 204.

appartengono integralmente alla storia della cultura occidentale nel quadro complessivo del patrimonio dell'umanità.

Riferimenti bibliografici

COLLETTI, LUCIO, 1975
Ideologia e società, Laterza, Roma-Bari.

DELLA VOLPE, GALVANO, 1973
Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica, in *Opere*, a cura di I. Ambrogio, vol. V, Editori Riuniti.

GASSENDI, PIERRE, 1647
De vita et moribus Epicuri libri octo, Apud Guillelmum Barbier, Lugduni.
ID., 1649a
Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri, Apud Guillelmum Barbier, Lugduni.
ID., 1649b
Philosophiae Epicuri syntagma, Apud Guillelmum Barbier, Lugduni.

GRAMSCI, ANTONIO, 1972
Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto storico, in *Quaderni del carcere 1*., Einaudi, Torino.

MARX, KARL, 1968
Critica del programma di Gotha, Feltrinelli, Milano.
ID., 1972
Tesi su Feuerbach, in *Opere*, vol. V, Editori Riuniti, Roma.
ID., 1974
Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie, in *Werke*, Ergänzungsband, Erster Teil, *Schriften · Manuskripte · Briefe bis 1844*, Dietz Verlag, Berlin.
ID., 1976a
Manoscritti economico-filosofici del 1844, in *Opere*, vol. III, Editori Riuniti, Roma.
ID., 1976b
Introduzione a *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere*, vol. III, Editori Riuniti, Roma.
ID., 1980a
Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro, in *Opere*, vol. I, Editori Riuniti, Roma.
ID., 1980b
Il capitale, *Prefazione alla prima edizione*, libro I, cura di D. Cantimori e con *Introduzione* di M. Dobb, Editori Riuniti, Roma.
ID., 1980c
Il capitale, libro I, a cura di D. Cantimori e con *Introduzione* di M. Dobb, Editori Riuniti, Roma.
ID., 1980d
Il capitale, libro III, a cura di M.L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma.
ID., 1980e

La filosofia deve discutere le questioni religiose anche in articoli di giornale?, in *Opere*, vol. I, Editori Riuniti, Roma.
ID., 1986a
Per la critica dell'economia politica, in *Opere*, vol. XXX, Editori Riuniti, Roma.
ID., 1986b
Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, in *Opere*, vol. XXX, Editori Riuniti, Roma.
ID., 1986c
Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, in *Opere*, vol. XXIX, Editori Riuniti, Roma.

MARX, KARL – FRIEDRICH, ENGELS, 1970
Il Quarantotto. La "Neue Rheinische Zeitung", a cura di B. Maffi, La Nuova Italia, Firenze.

MONDOLFO, RODOLFO, 1968
Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966, Einaudi, Torino.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, 1973a
Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini, in *Scritti politici*, a cura di M. e E. Garin, vol. I, Laterza, Bari.
ID., 1973b
Il contratto sociale o Princìpi del diritto politico, in *Scritti politici*, a cura di M. e E. Garin, vol. II, Laterza, Bari.

SCHAFF, ADAM, 1963
La filosofia dell'uomo, Editori Riuniti, Roma.
ID., 1966
Il marxismo e la persona umana, Feltrinelli, Milano.

Difendere ciò che è vulnerabile. Contorni di una politica filosofica

Bernhard H. F. Taureck (Technische Universität Braunschweig)

Nelle questioni che riguardano il potere, l'essere informati sostituisce il sapere. Di un fenomeno sociale, di una determinata motivazione politica – del potere –, quel sapere inconsapevole che è proprio della vita quotidiana conosce per lo più solo informazioni. Tuttavia le teorie del potere si accumulano sempre più e sempre di nuovo passano senza lasciare tracce. Nell'antichità si riteneva che ogni aspirazione al potere fosse vana, perché non c'era nessun potere. Lo aveva stabilito quel pensatore che tra i successori di Epicuro va preso in assoluta serietà e che ha influenzato profondamente anche Nietzsche, Lucrezio. Le monografie sul tema del potere sono perciò probabilmente la cosa più rischiosa che sia consentita al filosofare e di cui questo sia capace.

Tenendo conto di tutto ciò, al lettore esperto della monografia di Enno Rudolph [*Wege der Macht. Philosophische Machttheorien von den Griechen bis heute*, Velbrück Wissenschaft 2017, 153 S. € 24.90] può capitare con meravigliato sollievo di imbattersi in frasi come queste: «La sovranità applicata è una forma di ironia che va a segno. Finché questa sovranità non gli viene contesa, ognuno detiene il potere, che sia nelle cose piccole come nelle grandi, in maniera diretta o indiretta. Il potere dell'ironia deriva dall'ironia del potere». Infine. Al posto degli sterili discorsi cattedratici delle scienze sociali, dogmatici e criptodogmatici – alla fine si tratta della «sterile metodologia della teoria sistemica contemporanea» (147) – possiamo nuovamente bere la bevanda stimolante dell'ironia, nella misura in cui procura e conserva allo spirito quella sobrietà dalla quale un tempo Montaigne esigeva: per non sprofondare, bisognerebbe «glisser le monde», bisognerebbe scivolarci sopra. Senza riferirsi a Montaigne, è proprio questo ciò che Rudolph sembra fare: scivolare sopra i testi che parlano del potere e delle rivendicazioni di potere, nella consapevolezza del tratto fondamentalmente ironico del potere stesso. È l'esito di frasi che illuminano e smascherano: «Il Giudizio finale è stato l'ultimatum della religione finché questa è stata in possesso del potere. I terroristi assomigliano ai Cavalieri dell'Apocalisse […] essi rubano ad Allah l'ultima chance di provare che nonostante tutto Dio non è ancora morto» (147).

L'autore non rende però le cose facili ai suoi lettori. In una prosa precisa, aspra e concisa, si impegna in fitte interpretazioni di Platone, Tucidide, Hobbes, Machiavelli, Shakespeare, Kant, Roussau, Rawls, Benjamin,

Blumenberg, Heidegger, Cassirer, Nietzsche, Habermas e Rorty. Interpretazioni che sono per lo più controcorrente e non sorprendono il lettore con ciò che già conosce, come è solito fare il Mainstream. Il libro costituisce in questo senso il contrario dello stile prolisso solitamente coltivato in filosofia. Offre uno stile semplice. Parlarne in una conversazione finirebbe per rivestire l'ingegnosa presentazione di Enno Rudolph con la patina sterilizzata di una rappresentazione che non fa che riferire, cosa che il suo libro non merita e di cui non ha bisogno. Il recensore sceglie perciò una strada diversa e più rischiosa, che sia all'altezza dell'impresa intenzionalmente rischiosa dell'autore: avanzare un'ipotesi sull'intuizione che soggiace al libro e mostrare a cosa Platone, Kant e gli altri autori in fin dei conti gli servano.

Anzitutto l'ipotesi: nessun popolo riesce a prescrivere a un governo, comunque sia fondato, cosa debba fare o tralasciare. Allo stesso modo nessun governo, per quanto potente e astuto, può prescrivere in maniera durevole e completa cosa un popolo debba fare o tralasciare. Di conseguenza, il dominio non è possibile né dal basso né dall'alto nel senso di un comando o di una sottomissione rigorosi. Il dominio è un dilemma. Nonostante ciò, sembra che non sia possibile una società senza la rivendicazione di un monopolio della forza. Per Aristotele, ad esempio – che l'autore tralascia ma al quale la sua intepretazione si potrebbe applicare in maniera fruttuosa - la democrazia è caratterizzata non completamente ma quasi come quel regime che è indispensabile proprio quando tutti vogliono vivere liberi da un governo. Come risolvere allora il dilemma del dominio? Non certo attraverso il dominio stesso inteso come un sistema regolamentato di subordinazione sociale. Questa è di fatto la risposta della scienza sociale positivistica. Il dominio non può risolvere il dilemma del dominio stesso - e quando viene formulato in maniera esplicita questo è subito evidente – perché di tale dilemma fa parte. L'autore non è d'accordo e non usa la parola dominio. Muove piuttosto dal fatto che di consueto il modo in cui il dilemma del dominio viene trattato è precisamente quello di cui il suo libro parla: il potere. Il potere deve allora conservare la duplice pretesa di dominio, dall'alto e dal basso, affinché il dilemma non operi in maniera distruttiva? Se assumiamo che si tratti di questo, non c'è possibilità che il potere possa fare da solo tutto ciò. Ma cosa è in grado di ottenere, riguardo a ciò, il potere? L'autore fa intendere sin dall'inizio che nella questione del dominio sono coinvolte, assieme alla tematica del potere, anche altre grandezze: sovranità, diritto, morale, ragione. Come vanno intesi questi quattro concetti e il potere, per essere inseriti in una cornice di relazioni che renda meno aperta la questione aperta del dominio? Alcuni erano e sono dell'idea che questa cornice relazionale debba essere qualcosa di oggettivo, nel

senso di sovrapersonale. Ma in questo caso non saremmo di fronte a un tipo di determinismo che nega la configurabilità delle relazioni sociali e la cui pretesa opera in senso totalitario?

Tutto il libro è attraversato dalla resistenza al determinismo sociale, che sarebbe rappresentato dalla filosofia sociale e della storia di Hegel. La presa di posizione contro un potere inteso in maniera sovrapersonale è quindi chiara e basilare. Il potere sarebbe qualcosa di personale, viene definito come «la capacità di mettere gli altri al servizio die propri interessi» (10). E ciò che viene costruito dalle necessarie connessioni del potere «deriva da una cooperazione contingente di poteri personali», costituisce cioè delle «proiezioni del potere personale su fenomeni storici e socioculturali… che attraverso la loro generalizzazione assumono l'apparenza di un'evoluzione assoluta, alla quale molti hegeliani oggi ancora credono» (11). Il potere sarebbe invece «un vettore dato dalla natura», «un dono di natura, un talento» (14). Con questa presa di posizione, Rudolph si oppone al consueto antinaturalismo delle scienze sociali. Tuttavia potrebbe trovare sostegno – cosa che curiosamente viene di regola trascurata – dalla ricerca motivazionale nella psicologia generale, nella misura in cui questa, accanto alla connessione e alle prestazioni, ha estratto empiricamente il potere come terza motivazione primaria dell'uomo. Del resto, l'origine naturale del potere non determina anche il rapporto culturale con esso. Se così fosse, l'autore non proporrebbe che un piatto naturalismo. La questione è semmai al contrario: poiché il potere sussiste come movente della nostra natura, solo la nostra cultura può gestirlo. Nella sua trattazione del dialogo dei Meli di Tucidide, nel quale si racconta di come gli arroganti democratici ateniesi nel 415 a.C., durante la fragile tregua con Sparta, violentarono lo Stato insulare di Melo, Rudolph nota perciò: «Si tratta della capitolazione della cultura dell'uomo davanti alla natura dell'uomo» (23). *Arché ándra deíxei*, il potere rende manifesto l'uomo, mostra come ciascuno è fatto propriamente, dicevano già all'esordio della filosofia i Sette Saggi. Questo vale anche per il Prospero di Shakespeare (*La Tempesta*) nella lettura finemente tratteggiata da Rudolph: Prospero applica il *Principe* di Machiavelli. Promuove la generazione giovane, risparmia i suoi nemici e si rivela come un umanizzatore e cioè come «un machiavelliano in lotta contro il machiavellismo» (44). In Machiavelli stesso, dice l'autore, il potere personale, che in quanto politico si separa dall'etica e dalla teologia, si combina al tempo stesso con la ragione e con la moralità, perché Machiavelli non si interroga unicamente sulle condizioni della conservazione del potere personale ma su quelle della conservazione dello Stato.

Importante nella concezione della cornice di riferimento fornita da

Rudolph è una connessione personale e comunicativa di potere e ironia alla sovranità, connessione rispetto alla quale può escludere che entrino in gioco anche la moralità e la ragione. Sarebbe perciò fondato nell'ironia del potere il fatto che il diritto dipende dal potere finché e fin quanto il potere è posizione sovrana di valori. Ragione e moralità, tuttavia, possono impedire che il dilemma del dominio venga risolto in maniera visibilmente compiuta, e cioè in maniera totalitaria. «Un reggitore totalitario non sopporta eccezioni all'ideologia dominante, tranne quelle su cui lui stesso si pronuncia» (13). Il diritto che dipende dal potere potrebbe e dovrebbe perciò possedere una validità conforme ai diritti umani.

Nella gestione del dilemma del dominio si delineano allora dei contorni ben precisi. Questi contorni rimangono tutttavia astratti se non vengono posti in rapporto con il corso macrostorico degli eventi. L'autore riesce a rafforzare e ad approfondire notevolmente quei contorni del potere attraverso due fenomeni e cioè inserendo un questo discorso la secolarizzazione e la politica filsofofica. La secolarizzazione viene intesa come il «processo di completa sottrazione di validità delle norme culturali dedotte metafisicamente in chiave trascendente, in particolare quelle legittimate sul piano religioso» (13). Man mano che la secolarizzazione appare irreversibile, con la politica filosofica viene pretesa la dimostrazione che la filosofia sia essa stessa politica come il suo appello. Rousseau e Kant, ad esempio, «entrambi in opposizione intellettuale al dominio della monarchia », hanno posto la filosofia al servizio dell'interesse politico (13).

Ancora una volta, una combinazione di ironia, potere personale e sovranità politica capace di determinare i valori produce un primo lato dell'attenuazione del dilemma del dominio. Questa attenuazione consente però di difendersi dal totalitarismo solo quando include ragione e morale. Se e come ragione e morale trovino voce è questione della politica filosofica. Alle pagine da 63 a 73 l'autore fornisce, se non una fondazione, comunque un'analisi fondamentale di come la politica filosofica sia possibile nelle condizioni della secolarizzazione, dell'illuminismo e della rivoluzione. A buona ragione Kant è qui punto di partenza e punto di riferimento. Kant sa infatti ciò che va evitato e cioè anzitto una rivoluzione che porti all'irrigidimento dell'inimicizia e all'annientamento del nemico (questo accadde in Francia con la giustizia politica delle leggi del Pratile 1794 e con quelle del Terrore bianco dopo il Termidoro). Per cui va evitata una filosofia della storia che costruisca illuminismo e secolarizzazione in analogia alla promessa redenzione del genere umano nell'ambito di una storia della salvezza. In terzo luogo, e strettamente connesso con tutto ciò, va evitata non

solo una analogia religiosa ma un nuovo rafforzamento della religione stessa.

Queste sono le negazioni. Cosa dire però delle affermazioni? Convergenza di razionalità e borghesia. Mentre Rousseau ha rinunciato al tentativo di conciliare uomo e borghese per via dell'auto-potenziamento del governo in uno Stato a sovranità popolare, Kant - come Enno Rudolph sottolinea - vorrebbe proseguire. Le classi sociali non vanno trattate come nemici ma «come contraenti di un giudizio discorsivo della ragione» (65). Kant fa affidamento sull'abilità e la prontezza per l'apprendimento sociale e sul «cambiamento attraverso l'inclusione critica» (65). Questo presuppone che venga regolamentato un fenomeno che di fatto è inevitabilmente legato fatto all'Illuminismo e alla secolarizzazione: la pluralità delle visioni del mondo nel senso di una molteplicità «di diversi progetti di vita e orientamenti normativi», compresi i relativi conflitti (70). Quando John Rawls, un successore di Kant a noi contemporaneo, sosteneva che le forze centrifughe del pluralismo sarebbero state regolate dalla forza di integrazione del senso di giustizia umano, gli sfuggiva «che il senso di giustizia di ogni individuo umano si distingue da quello di ogni altro non meno di quanto si distingua il gusto» (69). Si può pensare qui alla critica sgarbata ma memorabile di James Joyce allo Stato: Stato e uomo non si conciliano perché l'uomo è eccentrico mentre lo Stato è concentrico.

L'autore è inflessibile. Riconosce il concetto di «disobbedienza civile» per la rimozione dell'ingiusta ripartizione della libertà in nome di entrambi i principi di giustizia di Rawls. Potrebbe però esserci resistenza anche verso questi principi. Habermas, il secondo erede odierno di Kant, ha rimproverato a Rawls l'immutabilità dei principi di giustizia, ma senza essere in grado di dimostrare la competenza comunicativa come presupposto indiscutibile. Come procedere allora? Dipende dal considerare il pluralismo non solo come fatto e norma ma anche come un bene, «perché esso genera una consapevolezza dell'irrinunciabilità della tolleranza, per quanto riguarda le visioni del mondo». Con ciò l'autore è d'accordo con il pensatore al quale dà l'ultima parola, con Richard Rorty. Questi, però, rimanda allo «scetticismo costruttivo» di David Hume, che definisce così: «La scepsi è una virtù politica della rinuncia al potere d'influenza nell'epoca che segue alla perdita di validità dei principi universali» (73).

Ciò che sorprende nel libro di Rudolph è anche come riesca a superare la differenza oppositiva tra il filosofare storico e quello sistematico intesa come ordinamento esclusivo. Questa contrapposizione – che ha senso come differenza tra ciò che è meramente inventario e riflessione – è diventata nel frattempo un pensare per schieramenti tra filosofia analitica e storico-

dossografica, con garanzia di sterilità da ambo le parti.

Rudolph affronta autori dell'antichità, del Rinascimento, del Diciottesimo, Diciannovesimo e Ventesimo secolo come se fossero testimonianze viventi. Ne trae informazioni perché evita di lasciarle tacere per sempre come mummie per raccontare tutt'al più qualcosa sulle circostanze della loro vita precedente e della loro imbalsamazione. Con distacco metodologico e senza alcun narcisismo ermeneutico, si tratta invece di problemi, argomenti, soluzioni. In tal modo, soprattutto Platone perde il guscio di platino del platonismo. La filosofia politica di Platone, infine, anche rafforzata da Ernst Cassirer, assolve se stessa dal sospetto di totalitarismo in una forma «radicaldemocratica» (95). Questa interpretazione diventa possibile perché Platone, oltre alla sua ricerca della giusta guida dello Stato nel *Politico* e oltre alla sua fondazione della legittimità nei *Nomoi*, concepisce nella *Politeia* una costituzione che riguarda non le istituzioni ma qualcosa di diverso: una costituzione della singola persona, delle sue capacità e dei suoi interessi. In tal modo è possibile presentare la prima grande concezione del dominio che viene conteso in linea di principio come potere personale e come sovranità, una concezione che raccoglie la ragione e la morale nella forma di un dominio degli esperti e si sforza di promuovere ciò che è giusto ("a ciascuno il suo"). Le istituzioni danno vita a un'ambiguità di irrigidimento e stabilità: «Le istituzioni bloccano l'autonomia e soffocano la spontaneità. Ma esse conferiscono durata e consistenza alle forme organizzative dell'ordine sociale. Paralizzano la creatività e sono naturalmente nemiche delle "rivoluzioni del modo di pensare"… Sotto la maschera dell'offerta di un alleggerimento esse operano un'interdizione. Ad esse sono affidate – dice Hegel – l'attuazione e la conservazione duratura dell'eticità, per la cui realizzazione anche secondo Kant è responsabile esclusivamente l'individuo dotato di ragione» (99).

Con le sue vaste riflessioni su Benjamin, Nietzsche, Cassirer, Blumenberg e Rorty, l'autore non risponde più alla domanda su come il potere personale e la sovranità possano essere combinati con la morale e la ragione. Per questo ci sono i modelli di Platone e Kant. Le riflessioni successive rispondono invece a una domanda che non è stata posta in maniera esplicita. Che si potrebbe formulare così: quale costellazione culturale appartiene alla connessione di potere personale e ragione e quale costellazione ne è esclusa? Ne fa parte la secolarizzazione. Devono esserne esclusi, come ci insegna Nietzsche, l'essenzialismo e il dualismo. Il libro si muove in un'atmosfera di riflessione che vuole preservare il pensiero dal pericolo che la connessione di potere personale e ragione si irrigidisca in strutture oggettive, come minaccia di avvenire in Benjamin o come accade nella legittimazione heideggeriana del

totalitarismo nazionalsocialista.

Ma siccome questo giudizio, per quanto pretenda di cogliere nel segno, non può evitare di sfociare stesso nell'oggettività, potrebbe in fondo non essere altro che un'ironia. Con la quale si vorrebbe lasciar perdere la difesa concettuale di ciò che è vulnerabile e decidere di affrontare la vulnerabilità stessa.

[*Traduzione dal tedesco di Stefano G. Azzarà*]

Recensioni

Franco Basaglia: *Conferenze brasiliane*, Raffaello Cortina, Milano 2018, pp. 266, ISBN: 9788832850192

Nel 1978 l'Italia approvava una normativa d'avanguardia sul trattamento dei malati mentali, la legge 180, la quale andava di fatto ad abolire la precedente legislazione imperniata sulle teorie positiviste di Cesare Lombroso che pattuivano un'equivalenza, fittizia, tra il criminale e lo schizofrenico. Se Lombroso fu l'ispiratore della normativa antecedente, la 180 fu promossa dall'operato dello psichiatra veneziano Franco Basaglia la cui vita fu spesa in prima linea nella lotta per la riabilitazione sociale del malato mentale che – ed è importante rimarcarlo – passava attraverso la necessaria eliminazione di un'istituzione, quella manicomiale, basata sull'oppressione e la violenza. A quarant'anni esatti dall'entrata in vigore della "legge Basaglia", la casa editrice Raffaello Cortina ha pubblicato una nuova edizione delle *Conferenze brasiliane*, uscite per la prima volta nel 2000 e tradotte in numerose lingue tra cui il greco e il giapponese. Il libro raccoglie una serie di incontri pubblici tenuti da Basaglia in tre città San Paolo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte nel 1979 che registrarono una forte partecipazione da parte della popolazione brasiliana, sinceramente interessata all'esperienza dello psichiatra italiano.

I diversi fili che Basaglia intreccia in Brasile si possono riannodare in un'unica domanda: si può restituire al folle, al pazzo e malato mentale, un'umanità e individualità scevra da rigide posture e etichettature? In altre parole è possibile restituirgli la soggettività? Sul capo del folle, come Basaglia ravvisa più volte, gravava infatti un severo schematismo che, incasellandolo all'interno delle griglie elaborate dalla scienza psichiatrica, contribuiva a ghettizzarlo e ad escluderlo dal consorzio sociale. È interessante notare come le analisi elaborate dallo psichiatra si incontrino con il discorso foucaultiano sulla follia e la malattia mentale, tanto Basaglia che Foucault condividono infatti l'idea che la storia della psichiatria sia innanzitutto storia dei grandi psichiatri, ma mai dei malati. Tuttavia, rispetto alle analisi del francese la pratica di Basaglia ha una maggior valenza pragmatica ed è imbevuta di una prassi che nel circuito manicomiale trova il suo campo più proprio – a differenza, ad esempio, di Frantz Fanon che decise invece di dismettere il camice ospedaliero per poter essere libero di partecipare attivamente alla rivoluzione algerina. Quello della psichiatria è quindi un vero e proprio potere coercitivo che si esercita tramite violente consuetudini come, tanto per citarne un paio, l'elettroshock, la farmacologia e l'insulina, mezzi rivelatrici della parentela che lega l'istituzione manicomiale a quella carceraria, fortemente criticata anche da Foucault. In una delle conferenze è lo stesso Basaglia a suggellare l'affinità tra le due quando, rammentando il suo soggiorno in carcere durante gli anni del fascismo, paragonerà «l'odore di morte» avvertito all'interno a quello «odore simbolico di merda» che gli sembrò di percepire la prima volta entrato in un ospedale psichiatrico in qualità di direttore. Ciò che l'analisi basagliana sembra definitivamente mettere in crisi è proprio lo sguardo oggettivizzante della psichiatria che, nel momento stesso in cui pone il suo timbro,

crea un criminale, un reietto, un individuo su cui riversare sevizie e angherie e a cui vengono negate libertà ed esistenza.

Dovere dello psichiatra, secondo Basaglia, è quello di contestare tali assunti, annullando l'algoritmo tra follia e criminalità ed erodendo dall'interno questo paradigma operativo; in gioco vi è dunque la concezione stessa dell'umano, *status* che è stato spesso negato al malato mentale la cui sofferenza è obnubilata totalmente dalla tecnica medica. Se la patologia mentale è infatti un derivato dell'angoscia esistenziale la cura o terapia, come emerge in queste conferenze, non può consistere nella reclusione coatta dell'individuo ma esige una messa in discussione radicale e continua che investa completamente il sapere medico; attraverso un approccio fenomenologico – sia detto *en passant* che Husserl e Merleau-Ponty furono fondamentali nella formazione di Basaglia – è quindi possibile mettere tra parentesi la diagnosi per concentrarsi sul dramma umano vissuto dal paziente all'interno degli ospedali psichiatrici che, privato dei diritti, non può nemmeno soddisfare quei naturali "bisogni" connaturati a qualsiasi esistenza.

Nella ricognizione effettuata dall'italiano si evince come uno dei caratteri comuni all'essere umano sia appunto il dolore, la sofferenza, tuttavia al contempo viene notato come ci sia una sorta di disparità nel trattamento terapeutico che permette di collocare la riflessione su di un terreno differente. Basaglia compie qui infatti una specie di torsione rispetto al discorso medico; la malattia mentale non è solamente il prodotto di un disturbo psico-fisico ma anche, e forse maggiormente, il risultato di un procedimento economico-politico. Nelle conferenze appare evidente come il folle sia essenzialmente un individuo escluso dalla catena lavorativa la cui miseria, inaccettabile agli occhi di una società dove competizione, denaro e lavoro sono le virtù teologali, deve necessariamente essere allontanata e nascosta dalla "città dei normali" – lo stesso Basaglia osserverà infatti che il vero motivo degli internamenti nell'ospedale psichiatrico di Barbacena è di natura sociale visto che tutti i degenti sono, in realtà, nullatenenti. Il problema della follia viene quindi saldato a quello dell'organizzazione del lavoro; la risposta al dolore del paziente, al suo sentirsi spaesato e fuori luogo deve inizialmente essere anche una risposta politica che aiuti a comprendere la circolarità tra il problema della salute e quello dell'impiego. Il corpo del malato – paragonato spesso in queste conferenze a quello dell'operaio – presenta un ineluttabile destino che, una volta ingabbiato all'interno dei gangli istituzionali, può concludersi solamente in un senso: la morte. Per questo è necessario che l'amministrazione pubblica si faccia carico della questione divenendo, nel trattamento della patologia mentale, garante della distruzione dell'ospedale psichiatrico la cui eliminazione, come viene spesso rimarcato in questo libro, non ha un senso tecnico ma eminentemente politico e nasce quando la ghettizzazione e esclusione del diverso diventano insopportabili per gli strali più diversi della società. È interessante rilevare che, proprio in Brasile, Basaglia rivendicherà il diritto dello psichiatra a non essere solamente un tecnico ma anche e maggiormente una persona impegnata, un "militante" che contribuisce con i fatti, e non solo con le parole, alla costruzione della libertà e che lotta con tutti quei movimenti globali (studenteschi, femministi etc.) che

esigono una situazione di emancipazione e affrancamento dai meccanismi istituzionali basati su coercizione e prigionia. Il discorso economico gli consente inoltre di notare come il decorso della malattia sia differente tra il ricco, che ha la possibilità di pagare per la sua cura, e il povero che è invece costretto ad affidarsi ai dispositivi pensati per lui dal potere istituzionale; ciò gli appare evidente soprattutto in relazione alla terapia psicoanalitica che, in quel mutuo rapporto tra paziente e medico basato sulla moneta, mostra integramente il suo carattere di mendicità. La psicanalisi è quindi una tecnica che Basaglia ascrive alla storia della borghesia e che ha portato, nel corso degli anni, ad una vera e propria impresa, una "multinazionale della psicanalisi", che non ha nulla a che vedere con la cura o terapia così come è intesa dallo psichiatra italiano.

La riabilitazione dunque non deve passare per l'elemento economico ma, piuttosto, per quello umanitario; proprio in queste conferenze è possibile infatti ravvisare un'esigenza onnipresente nelle argomentazioni basagliane in Brasile: quella di un "nuovo umanesimo" in grado di dare forma inedita all'individuo e capace di creare le premesse per far si che l'altro non sia più visto come un nemico. Il problema del folle, il suo trattamento, la sua cura e riabilitazione non può quindi venir scandagliato solo dalle lenti del pensiero medico ma abbisogna necessariamente di un'impalcatura differente, umanistica. La stessa psichiatria, almeno secondo Basaglia, è infatti una scienza che ha sempre avuto una visione "un pò filosofica della follia" e che non può quindi svendere questa sua vocazione unicamente per un rientro finanziario. L'obiettivo deve invece essere quello di fare in modo che la contraddizione rappresentata dal folle venga vissuta ed esplicata in tutte le sue numerose sfaccettature al fine di riassorbire, all'interno del recinto della normalità, ciò che era stato bollato come anormale. Per Basaglia questo comporta che ogni futura modifica e riforma del sistema manicomiale debba essere necessariamente studiata *in loco*; la legge 180 è infatti una normativa pensata per la società italiana e applicabile solo in quel determinato contesto e non può venir estesa a livello globale. Anche il Brasile deve infatti trovare da sé la via per liberare i propri malati dalle catene manicomiali e, nonostante il procedimento comporti incertezza e possibilità di fallimento, Basaglia auspica che tutte le nazioni possano camminare autonomamente verso la libertà del folle passando, sulla scia di una celebre affermazione gramsciana, dal "pessimismo della ragione" all'"ottimismo della pratica".

A finale, l'elemento maggiormente significativo di queste conferenze è quello di non fornire una soluzione rigida, dogmatica, preda di cristallizzazione; Basaglia intende infatti trasmettere un precisa metodologia d'indagine in grado di adeguarsi via via alle esigenze del tempo con cui si confronta, che sia capace di aderire in maniera palmare ai fisiologici mutamenti del corpo sociale. Puro pensiero in movimento, la sua lezione lungi dall'essere esaurita rivela ancora oggi una straordinaria attualità.

Achille Zarlenga

Guido Liguori (a cura di): *Gramsci e il populismo,* Unicopli, Milano 2019, pp. 173, ISBN: 884002056X

Gramsci e il populismo ha l'ambizione di affrontare un problema fondamentale nel dibattito politico contemporaneo, quello della relazione del pensiero politico della sinistra con il populismo e in particolare il rapporto tra la categoria della classe sociale, centrale nell'elaborazione marxista, e quella di popolo, che sembra negare in toto la portata sociologica e politica dell'unità d'analisi marxista. Partire da Gramsci è imprescindibile, in quanto la teoria politica contemporanea che avoca la possibilità di un populismo di sinistra si riferisce direttamente al suo pensiero nell'elaborazione concettuale della propria proposta. Ciò solleva non pochi problemi alla base dei contributi che si susseguono nel volume collettaneo.

Cercare di analizzare un problema contemporaneo con le lenti di un pensatore di un'altra epoca pone infatti un problema metodologico. Quentin Skinner in un lavoro paradigmatico per la storia del pensiero politico insegna che il pensiero si conosce attraverso i testi che devono essere letti sotto la doppia luce di testo e contesto per evitare distorsioni e imprecisioni ermeneutiche (SKINNER, QUENTIN, 1969: *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, "*History and Theory*", Vol. 8, No. 1 pp. 3-53). Sradicare completamente un testo dal suo contesto storico-politico è un'operazione che si apre alla possibilità di distorsioni pericolose e all'abuso di categorie che diventano completamente snaturate. Ciononostante un pensatore, soprattutto un pensatore come Gramsci che ha fatto della *praxis* la nota definitoria del suo progetto filosofico, non può restare relegato all'uso dei filologi. Come conciliare la corretta lettura filologica con l'uso politico del pensiero gramsciano nella contemporaneità è la grande domanda che sottostà all'intero sviluppo del libro e valutare i limiti e le potenzialità di questo sforzo è uno dei compiti del presente lavoro. Che questo doppio filo leghi tutti i contributi è dimostrato dallo stesso curatore. Liguori, infatti, nell'introduzione dichiara «presentiamo i contributi che compongono il volume non nell'ordine nel quale si sono susseguiti nel corso del seminario di Roma, ma cercando di collocarli in una sequenza che, partendo da Gramsci e dalla lettura dei suoi testi, cerchi di interrogare il presente del dibattito sul neopopulismo contemporaneo» (p. 10). Dalla filologia ad una filologia vivente è quindi il percorso tracciato nel libro. Gli interventi di Cingari, Mordenti, Frosini, Meta si concentrano su una lettura filologica che è spesso ignorata negli usi contemporanei di Gramsci, mentre Voza, Prospero, Anselmi, Campolongo, Cortés, Durante e Forenza si dedicano ad un tentativo applicativo delle categorie gramsciane alla contemporaneità, con un notevole sforzo di dialogo critico con alcuni usi consolidati.

La lettura filologica del lemma populismo nell'opera di Gramsci è affidata all'intervento di Salvatore Cingari *Populismo e nazionale-popolare*. Egli si affretta a precisare che «in Gramsci il lemma populismo significa tutt'altro» (p.14). Stando al testo gramsciano, le sue argomentazioni sul fenomeno del populismo non hanno niente a che vedere con l'accezione contemporanea del lemma, il populismo in Gramsci si riferisce ad un movimento letterario di andata al popolo, condotto dagli

scrittori sulla scia del naturalismo francese. Non c'è da stupirsi, del resto, considerando che il populismo contemporaneo nasce da una crisi del liberismo nella fase della globalizzazione avanzata, che non aveva possibilità d'esistere negli anni '30 del secolo scorso. Questo amplifica il problema della volontà di usare categorie vecchie per nuovi problemi. In parte gli autori del libro si svincolano dalla criticità indicando una distinzione tra un populismo e un neopopulismo, con la quale intendono precisare la distanza tra i due concetti. Tuttavia, questa distinzione necessita di essere precisata in futuri lavori sul tema, onde evitare di mantenere vaga la concettualizzazione del populismo vecchio e nuovo. Lo stesso Cingari ricorda come sia necessario seguire l'indicazione di Fabio Frosini e leggere nei testi gramsciani alcuni esempi paradigmatici del populismo, sebbene chiamati in altri modi, come cesarismo, bonapartismo o boulangismo. Tuttavia questa suggestione non viene sviluppata in modo organico nel proseguo del testo. Nel primo intervento si precisa come il lemma populismo sia legato a doppio filo in Gramsci con quello di nazionale-popolare. Questa dimensione assume un'importanza non secondaria se si considera che Gramsci in carcere deve rifondare un discorso comunista che sia all'altezza dell'innovazione politica del fascismo come fenomeno europeo. L'avanzata delle masse in politica e la sua conseguente trasformazione morfologica sono alla base delle riflessioni del carcere e il dibattito sul nazionale-popolare deve tenere presente questa novità, che è stata indagata dalla più autorevole storiografia, come il citato George Mosse (MOSSE, GEORGE, 2009: *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, Il Mulino, Bologna).

Raul Mordenti nel suo *Il concetto di popolo in Gramsci e il populismo* cerca di identificare il nesso tra popolo e populismo nel pensiero Gramsciano. Egli inizia la sua argomentazione cercando di identificare come il populismo venga rappresentato nella contemporaneità per ricostruirne poi l'accezione nei testi gramsciani. Salta all'occhio la natura giornalistica e divulgativa delle definizioni contemporanee elencate, senza un più ampio riferimento alla letteratura scientifica sul tema, che non viene concettualizzata negli interventi di questo volume. Per quanto riguarda il pensiero gramsciano, egli segnala la novità del concetto di popolo all'interno della storia del marxismo. Infatti la tradizione marxista concettualizza lo spazio sociale nell'antagonismo delle classi, che sembra negato qualora ci si rifaccia ad un concetto, quale quello di popolo, in cui la dimensione della conflittualità non solo non può essere considerata nei termini della classe ma sembra del tutto assente. Tuttavia esiste un'altra tradizione rivoluzionaria che si è appellata al popolo, ed è quella dei giacobini e della rivoluzione francese. Gli autori di riferimento di questa tradizione rivoluzionaria altra dal marxismo sono Rousseau e Robespierre. La categoria di popolo appartiene dunque storicamente ad un'altra tradizione rivoluzionaria che nega la dimensione di classe del marxismo. Questa ricostruzione è estremamente significativa, dal momento che il pensiero politico di sinistra oggi fa fatica a dialogare con le istanze populiste proprio per il rapporto ambiguo che esse intraprendono con il concetto di classe sociale. Gramsci sembra porsi come mediatore tra queste due tradizioni rivoluzionarie in quanto il suo concetto di rivoluzione è legato all'egemonia,

che non è operata da una singola classe ma da un'alleanza tra le classi subalterne: «direi che "popolo-nazione" o "nazionale-popolare", ecc. indica il popolo che esce dalla subalternità, che è se non egemone almeno avviato verso una nuova egemonia» (p. 44). La costruzione di un soggetto controegemone è ciò che permette un contatto tra il pensiero marxista e la categoria del popolo.

Il socialismo nazionale nei quaderni del carcere di Fabio Frosini è un intervento il cui pregio è quello di restituire il contesto della riflessione gramsciana sulla politica. Non solo questa contestualizzazione è necessaria per ridare rigore filologico all'argomentazione, ma anche, e soprattutto, cerca di fare un'archeologia del populismo, per usare un gergo di Foucault, che analizzi in quale circostanza e con che conseguenze il popolo si è costituito storicamente come soggettività politica. «Ogni politica moderna deve porsi il problema di istituire una relazione tra il popolo come parte e come tutto» (p.58) e questa necessità si deve all'insorgenza delle masse nella scena politica, che è una delle più pesanti eredità politiche della prima guerra mondiale. Tali riflessioni sostanziano la analisi gramsciana del processo risorgimentale che ha avuto il suo esito principale nella debolezza dello Stato. In quest'ottica, si Ciò analizzano anche la politica coloniale e l'emigrazione italiana tra le due guerre mondiali. ha avuto come conseguenza centrale per la storia politica italiana il sovversivismo delle masse. Come è noto, la diagnosi gramsciana del Risorgimento come rivoluzione passiva ha il suo esito nella mancanza di egemonia. Sarebbe proprio questo concetto a garantire la risoluzione al problema della politica moderna, ossia la riconcettualizzazione del rapporto tra tutto e parte nel popolo. Infatti un'alleanza di classe che unisca i subalterni in uno sforzo controegemonico riesce a essere insieme parte e tutto, a catturare dunque l'essenza stessa della politica come trasformata dall'irruzione delle masse.

Educazione, egemonia e masse popolari in Gramsci di Chiara Meta costituisce una cerniera nello sviluppo del volume: nel concentrarsi sul testo gramsciano tenta infatti di interpretare alcuni fenomeni della contemporaneità con le categorie che espone. La sua domanda di partenza è infatti protesa verso la contemporaneità: «L'interpretazione fornita da Laclau della categoria di popolo, inteso come definitivo superamento delle classi sociali, è adatta all'oggi?» (p.77). Gramsci appare come il pensatore che è in grado di condurre il marxismo alla problematica del popolo, in quanto è l'autore che «spiega in maniera esemplare come avviene molecolarmente il passaggio dell'interesse particolare di un gruppo o classe che nasce sul terreno economico a quello universale rappresentato dalla saldatura ideologica» (p.78). In particolare, la sua analisi si concentra sulla critica gramsciana alla riforma Gentile, che è espressione di una politica vecchia, incapace di stare al passo con la trasformazione morfologica del politico già esaminata come punto focale da cui osservare le posizioni gramsciane. Ciò che sembra essere una potente intuizione gramsciana è il passaggio ad una nuova soggettività politica. Gramsci pone una domanda intelligente che è in grado di interpretare un cambio di paradigma nella storia politica europea. Egli è interessato a capire chi è il nuovo soggetto politico e quale ruolo debba svolgere per una rivoluzione di stampo marxista. *Mutatis mutandis*, questa è la domanda che la

sinistra deve porsi nel cercare di comprendere un altro mutamento del politico su scala globale, che coincide con l'ondata populista i cui effetti si fanno ogni giorno più presenti nelle nostre vite. E il compito non è secondario, dal momento che la sinistra sembra incapace di affrontare questo problema e consegna alla destra il monopolio di una contro-narrativa che rischia di diventare l'unica possibile risposta all'egemonia neoliberale, di cui i partiti della sinistra non radicale sembrano diventati portavoce.

Con questo intervento si chiude idealmente la prima metà del volume. Il lavoro filologico sul pensiero gramsciano ha il pregio di restituire chiarezza a usi di Gramsci che sono stati, anche a ragione, spesso etichettati come abusi. Ciononostante, spesso il concentrarsi sul testo rischia di far perdere centralità all'obiettivo di chiedersi quale sia il rapporto di Gramsci con l'interpretazione di un fenomeno contemporaneo e quale possa essere il suo ruolo nel costruire una narrativa di sinistra per la crisi contemporanea. A questo proposito, sembra urgente un'analisi concettuale di alcuni lemmi gramsciani che sono centrali nel dibattito attuale e che vengono invece trattati solo di passaggio in questa prima parte. Penso alla concezione gramsciana della crisi e al suo rapporto con l'egemonia, al suo tentativo di restituire un significato politico ad un termine che nel dibattito marxista resta troppo spesso confinato all'elemento economico. Chiedersi in che modo la nozione gramsciana di crisi possa essere integrata in una interpretazione del populismo per la sinistra contemporanea è un problema centrale che rende un'analisi filologica molto attuale e funzionale alla risoluzione di un urgente problema politico. Inoltre, un'analisi delle categorie gramsciane come cesarismo e bonapartismo, così come della sua interpretazione del rapporto tra governanti e governati sembra necessaria per cercare di dibattere in che misura sia possibile pensare a un populismo che non si concentri sulla leadership come suo elemento peculiare. Ancora, Gramsci utilizza una coppia concettuale molto persuasiva per concettualizzare la democrazia e sarebbe interessante chiedersi come questo possa contribuire al dibattito, centrale nelle scienze politiche contemporanee, sulla relazione tra populismo e democrazia, che la maggior parte della letteratura confina al rango di patologia, e che viene accettata dagli autori del volume. Creare una nuova forma di democrazia tramite un momento populista è invece un compito a cui la sinistra è chiamata e che ha provato a portare avanti in alcune esperienze (ormai da considerare storiche) nell'immediato periodo successivo alla crisi del 2008. Un ragionamento su questi temi potrebbe condurre ad una analisi filologica che permetterebbe un dialogo più sereno tra il pensiero politico gramsciano e il dibattito contemporaneo sul populismo.

La seconda parte di questo testo inizia idealmente con il contributo di Pasquale Voza *Dal popolo-nazione al populismo*. Il suo intervento si concentra nell'analizzare l'interpretazione che Laclau dà al concetto gramsciano di egemonia. La sua critica è interessante in quanto rimprovera al filosofo argentino di avere estremizzato il carattere discorsivo con cui concettualizza il significante vuoto popolo. In Gramsci non c'è una dimensione discorsiva e la critica molecolare dell'egemonia dominante è la molla dello sforzo controegemonico. Al contrario, un appiattimento discorsivo del concetto di egemonia rende impossibile una critica dell'ordine neoliberale come

fondamento della costruzione di una alternativa. La forza di questa critica sta nel fatto che nel dialogo tra i due pensatori egli individua una inadeguatezza nella diagnosi della crisi presente. Ciò che importa non è sapere in che misura Laclau sia fedele o meno alla lettera gramsciana, ciò che viene rimproverato è l'impossibilità di dare una risposta concreta a un problema reale da parte di una interpretazione del pensiero gramsciano.

Sulla stessa scia di un dialogo critico tra i due pensatori si inserisce l'intervento di Michele Prospero *Egemonia versus ragione populista*, che incentra il suo ragionamento sulla contrapposizione tra egemonia gramsciana e ragione populista in Laclau. Egli insiste che «la riflessione gramsciana sembra destituita di fondamento filologico» (p. 101). Come osservato con riferimento all'intervento precedente, la fedeltà filologica ai testi dovrebbe essere un problema secondario nel discutere il rapporto di Gramsci sul populismo. Preme infatti ricordare che lo stesso Gramsci imposta la sua concezione del partito politico come moderno principe su un'interpretazione non filologicamente corretta del pensiero di Machiavelli. Tuttavia, ciò che interessa è capire in che modo il Machiavelli di Gramsci è utile a risolvere il problema della trasformazione del politico nel tempo di Gramsci. Non si dovrebbe considerare Gramsci uno storico del pensiero politico, ma un teorico della politica che concettualizza tutta la sua riflessione in direzione della realizzazione della *praxis*. Guardare all'interpretazione di Laclau dal punto di vista meramente filologico sembra ridurre la portata filosofica della sua operazione, soprattutto se si analizza con le lenti della *praxis*, che è un approccio prettamente gramsciano. Ancora, la lontananza tra Gramsci e Laclau viene argomentata sostenendo che il populismo sarebbe un sinonimo di leadership carismatiche verso cui Gramsci sembrerebbe sempre avere una posizione contraria. Questa affermazione può essere accettata solo se si considera un'interpretazione particolare del populismo. Non solo una tale interpretazione non è menzionata nel testo, ma si deve aggiungere che altre definizioni sono possibili, e forse un compito lasciato in eredità da questo libro è proprio quello di cercare di sistematizzare le accezioni del populismo contemporaneo, come portate avanti dai più autorevoli autori nella scienza politica contemporanea, da Moffitt a Panizza passando per Mudde, per citare solo i più rappresentativi (MOFFIT, BENJAMIN, 2016: *The Global Rise of Populism: Performance, Political Style and Representation*, Stanford U.P., Stanford; MUDDE, CASS 2007: *Populist radical right parties in Europe*, Cambridge, UK New York, Cambridge U.P.; PANIZZA, FRANCISCO, ED., 2005: *Populism and the Mirror of Democracy*, Verso, London). Altrimenti si rischia di appiattire il dibattito tra Gramsci e Laclau, come se quest'ultimo fosse l'unico o il più autorevole studioso del fenomeno.

In questa direzione sembra andare l'intervento che segue *Gramsci nel dibattito sul populismo contemporaneo* di Manuel Anselmi, il quale si chiede a che punto sia il dibattito contemporaneo sul populismo. Senz'altro questa domanda necessita di essere ampliata in future pubblicazioni che vogliano approfondire il complesso rapporto tra Gramsci e la teoria politica contemporanea sul tema. L'autore insiste ulteriormente sulle ragioni dell'errata interpretazione filologica che Laclau dà di Gramsci, sia per

ragioni storiche -egli media il testo gramsciano sull'esperienza togliattiana del PCI e soprattutto degli anni '30 in Argentina-, che teoriche -un accento sul popolo nel dispositivo politico che in Gramsci risulterebbe assente. La parte finale del contributo indica alcune aree di intervento nell'uso di Gramsci sul dibattito sul populismo che risultano di grande interesse. L'autore auspica una maggiore riflessione sul nesso tra fascismo e populismo, così come sulla relazione tra governanti e governati nelle trasformazioni contemporanee della democrazia.

Francesco Campolongo propone un interessante intervento sul caso di Podemos come applicazione pratica della teoria di Laclau in *L'ipotesi populista. Il caso di Podemos*. Del resto Pablo Iglesias, e soprattutto Íñigo Errejón si sono richiamati direttamente al pensatore argentino. Egli esordisce: «Il caso di Podemos ci permette di analizzare una caso empirico di strategia populista ispirata dal contributo teorico di Antonio Gramsci attraverso la rilettura fattane da Ernesto Laclau» (p.115). Questo incipit contiene diversi elementi di interesse. In primo luogo concettualizza il Gramsci di Laclau come una rilettura, e questo sembra dare giustizia a quella che non dovrebbe essere considerata una ricostruzione filologica. Podemos come caso empirico dimostra poi che l'oggetto del contendere non è tanto in che misura Laclau è fedele a Gramsci, quanto fino a che punto il Gramsci di Laclau è capace di ispirare un'esperienza di populismo democratico di sinistra. Questo mi sembra un approccio gramsciano nella direzione della filosofia della *praxis*, che è comune anche agli interventi che seguono. Egli evidenzia in maniera chiara quale è il ruolo della crisi nell'emergere di un movimento populista. Tuttavia questo elemento non è concettualizzato in maniera organica nel contributo. Comunque, è interessante, partendo da questo intervento, provare a immaginare che cosa il concetto gramsciano di crisi (crisi organica-crisi di egemonia) può apportare alla concezione del fenomeno populista. Infatti, in un recente articolo, Moffitt ha insistito sul carattere performativo della crisi come elemento interno al populismo stesso e si avverte la necessità di far dialogare Gramsci con questa interessante concettualizzazione, anche nel tentativo di andare oltre il monopolio di Laclau nel discorso gramsciano sul populismo (MOFFIT, BENJAMIN, 2015: *How to Perform Crisis: A Model for Understanding the Key Role of Crisis in Contemporary Populism*, "Government and Opposition", vol. 50, No. 2, pp. 189-217).

Martín Cortés nel suo *Il populismo in Argentina e Gramsci. Alcuni malintesi* si concentra ancora su un caso di studio, che concerne l'Argentina. Si cerca di concettualizzare come Gramsci sia stato utilizzato per interpretare il peronismo. L'aspetto interessante di questa ricostruzione è quello di rendere l'idea di come Gramsci sia stato tradotto in un contesto altro. Sia le sue teorizzazioni che le sue esperienze storiche sono tradotte nel contesto argentino per diventare lenti interpretative della storia nazionale. Ancora una volta non ci troviamo di fronte ad un'interpretazione corretta filologicamente. Ciononostante, appare chiaro un interesse nel creare una narrativa delle vicende della sinistra argentina per cui Gramsci diviene un elemento imprescindibile.

Lea Durante discute un altro caso di appropriazione gramsciana da parte del movimento dei neoborbonici. *Gramsci icona dei neoborbonici* ha il pregio di

contestualizzare la nascita del movimento neoborbonico in una cornice europea di movimenti separatisti, indipendentisti e autonomisti. Ancora una volta, Gramsci è utilizzato per costruire una contro-narrativa storica. Molto più della fedeltà al testo, ciò che appare significativo nell'appropriazione neoborbonica di Gramsci è farne il perno di una narrazione contro-egemonica. Ciò che viene alla mente leggendo questo intervento è che la sinistra dovrebbe essere in grado di riappropriarsi di Gramsci in modo vivo, per rispondere alle esigenze di un presente in cui l'elemento di crisi diventa sempre più pervasivo. Lasciare il monopolio di una contro-narrativa a istanze destrorse, con riferimenti anche a pensatori dell'area comunista, è un errore che appare ben più grave di un'imprecisione filologica.

L'ultimo intervento è affidato a Eleonora Forenza. Sembra concludersi il passaggio dalla filologia alla filosofia vivente su cui l'intera impalcatura editoriale del libro si regge. *Autocoscienza del 99% o populismo? Le ragioni femministe e comuniste oggi* si interroga infatti sulle possibilità del movimento femminista di fronte alla sfide della contemporaneità. Forze e istanze progressiste stanno incontrando un processo di incorporazione nel neoliberismo. Questa commistione di interessi tra progressismo e neoliberismo è all'origine della crisi di forze di sinistra, non da ultimo quella italiana, ed è argomentata da Nancy Fraser con riferimento alla vittoria di Trump negli Stati Uniti ai danni di Clinton. Questo tema è affrontato in modo esemplare in un volume collettaneo in cui Nancy Fraser firma un contributo che va in questa direzione (GEISELBERGER, HUTTE, A CURA DI, 2017: *La grande regressione: quindici intellettuali da tutto il mondo spiegano la crisi del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano; si veda qui: FRASER, NANCY, 2017: "La scelta di Hobson: Neoliberismo progressivo o Populismo Reazionario"). Non solo Clinton rappresenta la commistione di sinistra e neoliberismo, ma anche quella delle istanze femministe con la dottrina neoliberale. Dunque anche in questo campo si avverte la necessità di un momento populista. Ciononostante, ella non auspica una trasformazione populista del movimento femminista in quanto non condivide le riflessioni di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. Argomenta questa posizione richiamadosi a una infedeltà al testo gramsciano. Ma precisa: «Ed è un nodo su cui intendo soffermarmi ovviamente non in termini di legittimità filologica, ma di "filologia vivente", di efficacia politica» (p.155). Forenza esplicita alcune riflessioni mosse con riferimento a interventi precedenti. Ciò che conta è valutare la filologia avendo sempre in mente la *praxis*, non un puro esercizio ermeneutico svincolato dalle necessità del presente. In questa luce si articola la sua interessante critica gramsciana al progetto di Mouffe. La sua conclusione è che il populismo di sinistra auspicato da Chantal Mouffe non sia altro che una replica di una rivoluzione passiva. La natura discorsiva della soggettivazione populista, che Muffe aveva contribuito a definire con Laclau, ha l'indesiderato esito di neutralizzare il conflitto. Questo esito è assente se si prende in considerazione Gramsci, che ha una teoria materialistica della soggettivazione politica alla base della sua strategia dell'egemonia: «Lontano da un approccio meramente discorsivo al problema dell'egemonia, dunque, Gramsci afferma un nesso inscindibile nella costruzione dell'antitesi fra "coscienza di essere parte di una determinata forza egemonica" come

consapevolezza della propria funzione storica nell'attività di trasformazione, formazione "di una progressiva autocoscienza" e costruzione di un nuovo senso comune». (p. 163). La prospettiva femminista deve dunque rifarsi direttamente a Gramsci, tralasciando la reinterpretazione di Laclau e Mouffe.

Il libro si conclude con questo intervento, in cui il passaggio dalla filologia alla *praxis* è compiuto. Si avverte la mancanza di una sezione conclusiva, che indichi la via di un futuro lavoro sul tema dopo questo primo sforzo interpretativo. Prima di tutto è necessario liberare il rapporto Gramsci-Laclau dalla prigione filologica in cui sembra relegato. Secondariamente, includere in un dialogo Gramsci con altre concettualizzazioni teoriche del populismo sembra parimenti necessario, per evitare che il discorso appaia troppo focalizzato su pochi autori. Infine è utile convincersi che inserire Gramsci in un discorso sul populismo ha un valore prima di tutto politico, dal momento che dal 2015 in poi -con la crisi dei rifugiati e il voto per Brexit in Europa, l'elezione di Trump negli Stati Uniti e l'elezione di Bolsonaro in Brasile- il populismo ha conosciuto una inquietante virata verso destra. La sinistra radicale non è stata capace di mantenere le promesse del post 2008 con le esperienze di SYRIZA e Podemos, e sembra incapace di costruire una contro-narrativa efficace, mentre i partiti della sinistra moderata conoscono una crisi senza precedenti anche per la loro incapacità di resistere all'egemonia neoliberale. Se la proposta di Mouffe appare insufficiente e la teoria di Laclau insoddisfacente, resta comunque necessario alimentare un dibattito pubblico su un populismo di sinistra che proponga una narrativa contro-egemonica. Risulta evidente che Gramsci sia un autore privilegiato per raggiungere questo obiettivo e partendo da questo volume collettaneo è necessario ampliare lo sguardo e farlo dialogare con le più recenti concettualizzazioni del populismo, nel dibattito sul suo rapporto con la democrazia, con la possibilità di un populismo progressista che parta dai movimenti sociali e si svincoli da leadership ingombranti, che promuova nuove narrative della globalizzazione e che riesca a diventare un'alternativa valida alla retorica del *senza alternative* (Il TINA di Tatcheriana memoria) portata avanti dal neoliberismo. Altrimenti la destra continuerà a creare l'unica contro-egemonia e quella regressiva sarà l'unica versione del populismo, con effetti catastrofici per le democrazie contemporanee. Questo è un problema urgente e non è un problema filologico.

Nicolò Pennucci

Giuseppe Adducci: *Lenin tra rivoluzione e Stato. Dalla teoria dell'estinzione dello Stato alla nascita dello Stato sovietico (1917-1923)*, Edizioni Punto Rosso, Milano 2017, pp. 146, ISBN 97888883512025

Con l'occasione del centenario del 1917 non sono certo mancate le pubblicazioni che hanno cercato, in modi più o meno convincenti, di affrontare nuovamente i problemi e l'esperienza legati a uno dei passaggi storici fondamentali del secolo scorso. Nondimeno, in ambito giuridico, ormai abitualmente piuttosto refrattario alla riflessione sui temi connessi alla teoria e alla pratica socialista, l'anniversario non ha riscosso grande interesse[1]. Fa eccezione lo studio di Giuseppe Adducci, dedicato a «verificare l'impatto della teoria politica e giuridica leniniana sullo svolgersi della storia russa» (p. 7).

Adducci, in sostanza, sviluppa un nuovo passaggio di un genere letterario già ben noto, quello della messa a confronto – svolta con finalità ben diverse a seconda degli autori – tra la "promessa" rivoluzionaria e la "prassi" effettiva. Lucio Colletti, nella sua fase ancora soggettivamente marxista, a proposito di *Stato e rivoluzione* di Lenin – opera che, come si vedrà, è al centro della riflessione di Adducci – scriveva che «il rapporto tra questa *idea* del socialismo e il socialismo che è, non è troppo dissimile da quella che intercorre tra il *Discorso della montagna* e la Santa Città del Vaticano»[2]. Pur senza arrivare a formulazioni così lapidarie, anche Adducci sembra muoversi all'interno di questa linea interpretativa.

Tale dicotomia fondamentale trova riscontro anche nella suddivisione in due Parti del volume: i primi tre capitoli, infatti, affrontano "La teoria di Lenin sullo Stato e sul diritto", dal quarto all'undicesimo invece viene presentata "La teoria alla prova della Storia: l'esperienza politico-giuridico sovietica (1917-1923)".

Nella prima Parte, ovviamente, assolutamente centrale è la riflessione leniniana di *Stato e rivoluzione*, scritto nel 1917 a cavallo tra la rivoluzione di Febbraio e quella di Ottobre[3]. Sebbene il contributo più interessante del volume non si trovi in questa porzione del lavoro di Adducci, l'Autore offre comunque una buona presentazione della lettura che Lenin fece di alcune delle opere di Marx ed Engels – escludendo, per forza di cose, quelle inedite al 1917 ma anche altre pur disponibili come messo bene

---

[1] Senza alcuna pretesa di esaustività, si segnalano, comunque, per l'ambito italiano l'articolo di ANGELA DI GREGORIO, *Uno Stato "nuovo" e un diritto "nuovo": la Rivoluzione bolscevica e la sua eredità giuridica a cent'anni dall'"Ottobre"*, in "Diritto pubblico comparato ed europeo", 4/2017, pp. 993-1030 e, nel contesto russo, il numero monografico della rivista "Russian Law Journal" (vol. 5, n° 4, 2017) interamente dedicato all'esame dell'esperienza giuridica sovietica e della sua eredità in alcuni Stati appartenenti all'area del c.d. socialismo realizzato.

[2] LUCIO COLLETTI, *«Stato e rivoluzione» di Lenin*, in *Ideologia e società*, Laterza, Bari 1970, p. 304.

[3] Colgo l'occasione per segnalare la pubblicazione di una nuova traduzione di questo classico, a cura di Lila Grieco, per Donzelli e presentata come "Edizione del centenario". Non sono in grado di valutare la maggiore o minore fedeltà rispetto al testo russo a confronto delle precedenti edizioni italiane. Senz'altro non si tratta di un'«edizione critica» come sostenuto da MARIO RICCIARDI in una recensione (*E Russell incontrò Lenin*, "il Sole 24 ore", 29 ottobre 2017), essendo priva di qualsiasi apparato dedicato al testo.

in luce recentemente[4] – sui temi dello Stato e del diritto moderni. Correttamente, Adducci inquadra il senso dell'opera di Lenin in una triplice cornice di dibattiti: la discussione interna alla Seconda Internazionale, il confronto tra le file della socialdemocrazia russa e il classico dibattito tra socialismo marxista e anarchismo.

Da questo punto di vista, rispetto a questa importante elaborazione leniniana – che può essere ripercorsa brevemente proprio leggendo il volume recensito – segnalo soltanto un punto, quello in cui Adducci ravvisa, per chi si accinga oggi a rileggere *Stato e rivoluzione*, un certo spaesamento laddove metta a confronto, ad esempio, la tesi della semplificazione progressiva delle funzioni statali quale premessa per l'esercizio generalizzato, da parte di tutta la collettività, del potere nel nuovo contesto creato dallo Stato proletario, con la realtà dello Stato ad oggi esistente «estremamente complicato» e svolgente «le mansioni più disparate» (p. 38), così come probabilmente sperimentato dallo stesso Adducci, studioso che può vantare una carriera negli apparati pubblici.

Correttamente, particolare attenzione viene dedicata alla celebre, o famigerata a seconda dei punti di vista, tesi della progressiva estinzione dello Stato, facile bersaglio di critiche da vari fronti (interni ed esterni al dibattito marxista): su questo passaggio, e sul mancato avveramento di quanto postulato da questa tesi, Adducci ritiene che sia il caso di riconoscere un «innegabile errore di valutazione» (p. 43), pur giustificato, sempre nella sua interpretazione, dal mancato verificarsi in tempi brevi della rivoluzione globale che, per come viene esposto nella seconda Parte, spiega le ragioni dell'evoluzione delle istituzioni sovietiche in un senso diverso da quello prefigurato in *Stato e rivoluzione*.

Svolte queste prime necessarie precisazioni, veniamo, dunque, alla parte più stimolante dell'opera.

Una prima direttrice dell'analisi di Adducci riguarda i passaggi tramite i quali si è transitati da un iniziale dualismo dei poteri (Governo provvisorio/Soviet), a una situazione di ibridazione, successiva alla rivoluzione d'Ottobre e codificata nella Costituzione del 1918 – presentata in modo analitico proprio con riferimento all'architettura istituzionale del nuovo Stato – per finire con un progressivo svuotamento della componente sovietica in senso stretto.

Una seconda linea ricostruttiva riguarda le diverse tappe del passaggio dal pluripartitismo iniziale dell'ordinamento postrivoluzionario al monopartitismo (non formalizzato, quantomeno nel periodo considerato, cioè fino al 1923). Si fa strada, su questo tema, la spiegazione delle ragioni che condussero a un esito del genere: sostanzialmente, si ripropone, con qualche aggiustamento, la classica tesi "giustificazionista" dovuta al fattore esterno (richiamando i problemi legati alla fine della Prima guerra mondiale e alla guerra civile).

Infine, un'ulteriore direttrice di sviluppo indagata da Adducci è quella relativa al consolidamento dello Stato tramite una centralizzazione costante nell'esercizio delle

[4] Sul punto meritano le osservazioni di GIOVANNI SGRÒ, *La «vera dottrina di Marx sullo Stato»? Lenin lettore e interprete di Marx*, in "Politics. Rivista di Studi politici", 7, 1/2017, p. 66.

sue funzioni (che si rispecchia nella direzione centralizzata dell'industria). Qui sono ben indagate le articolazioni di potere tra i vari organismi centrali del nuovo Stato. Avrebbero forse meritato un maggiore approfondimento, invece, i tentativi di affrontare istituzionalmente la questione delle varie componenti nazionali ed etniche dell'ex Impero (di per sé non riconducibili a una semplice soluzione "centralista").

Il ponte tra queste linee, nella ricostruzione dell'opera in questione, è rappresentato dal ruolo svolto dal Partito bolscevico, non teorizzato, salvo qualche breve cenno, da Lenin in *Stato e rivoluzione*, rispetto al quale, nella ricostruzione di Adducci, si giunge a una sostanziale fusione tra il Partito e lo Stato, apertamente teorizzata e rivendicata dal capo dei bolscevichi negli interventi riportati nel volume recensito. È noto che l'azione del Partito è stata senz'altro al centro della riflessione leniniana prerivoluzionaria; tuttavia, la stessa risultava sostanzialmente priva di un aggancio teorico con il problema dello Stato venendo a creare, se così si può dire, una lacuna nella sua teoria politico-giuridica.

Particolarmente approfondita, anche con puntuali richiami a precisi interventi di carattere normativo e burocratico, è la descrizione della dinamica involutiva dell'organizzazione interna del Partito, con specifico riguardo, ad esempio, alla fusione tra un organismo statale (il Commissariato del Popolo per l'Ispezione Operaia e Contadina) e un organismo di partito (la Commissione Centrale di Controllo). Si tratta di un passaggio considerato cruciale, con buoni argomenti, da parte di Adducci. Ma sono molti altri i momenti indagati, ad esempio per quanto riguarda l'esercizio del potere disciplinare all'interno del Partito, che assume caratteri polizieschi (p. 122) già nel 1923.

Un possibile limite di questa metodologia di analisi, comunque meritevole per la sua chiarezza, è l'approccio incentrato quasi esclusivamente sulla realtà giuridica formale, trascurando parzialmente, invece, l'effettivo funzionamento dei vari organismi del potere sovietico e gli eventuali iati tra quanto risultante dal diritto "sulla carta" rispetto al diritto "vivente". Se è vero che l'opera si incentra sugli sviluppi del pensiero di Lenin, va rilevato che il raffronto con la prassi («La teoria alla prova della Storia») non si può limitare ai soli testi normativi, potendosi invece arricchire mediante l'analisi di come gli stessi furono applicati e interpretati nel corso della storia sovietica. Si pensi, ad esempio, all'istituto del mandato imperativo (tra elettori ed eletti) – oggi evocato in modi più o meno impropri nel dibattito politico italiano (in particolare dal Movimento 5 Stelle) – previsto da vari atti normativi introdotti dal nuovo Stato, ma di cui sarebbe di particolare importanza verificare l'effettivo funzionamento. Proprio a questo tipo di meccanismo, unito alla possibilità di revocare il mandato conferito, Lenin, infatti, affidava il compito di impedire «la nascita del burocrate di vecchio tipo» (p. 78). Sarebbe allora di interesse, non solo storico, verificare le effettive modalità di funzionamento di tale istituto, rispetto al quale erano state riposte aspettative così importanti.

In conclusione, può dirsi realizzato l'obiettivo di ricerca di Adducci? Senz'altro il raffronto tra teoria e prassi è effettuato con rigore e chiarezza, ricco di continui richiami alla dimensione giuridica di quanto storicamente accaduto dopo l'Ottobre

rivoluzionario. Rappresenta un dato di fatto che anche il processo guidato dai bolscevichi abbia assunto frequentemente forma giuridica (a dimostrazione della permanenza del diritto anche nel contesto della nuova società in costruzione).

Tuttavia, il libro di Adducci non scioglie – per sua espressa ammissione – alcuni dei nodi decisivi delle questioni dibattute. Il principale è forse quello relativo alle origini e alle cause degli sviluppi dello Stato sovietico nei termini descritti nella seconda Parte. Rispetto alle due tipiche interpretazioni contrapposte – quella dell'utopia iniziale stravolta dalla dura realtà della guerra civile e quella del carattere autoritario e violento *ab origine* del pensiero politico di Lenin – una terza prospettiva viene adombrata, e forse accolta da Adducci, per chi «tenendo per buona la premessa teorica, e constatando come le scelte politiche concrete rappresentino un freno all'avanzata verso la realizzazione della società descritta nella teoria, ne attribuisce la causa al verificarsi di certi avvenimenti e al mancato verificarsi di certi altri» (p. 130), come la dura prova della guerra civile e l'assenza di rivoluzioni consolidate in Paesi a capitalismo avanzato. Occorre però domandarsi se tutto può essere davvero ricondotto, in modo convincente, ai fattori esterni, senza affrontare invece questioni legate non solo ad alcune lacune (quella già segnalata sul ruolo del Partito o l'ulteriore sui meccanismi di esercizio del nuovo potere proletario) ma alla presenza di veri e propri obiettivi di lungo termine, come il dissolvimento dello Stato[5], assai problematici.

Juan José Allevi

[5] È bene ricordare, per avere una messa a fuoco circostanziata di tale obiettivo, che lo Stato considerato da Lenin «è lo Stato-guerra del 1914-18 come mostruoso precipitato di potenzialità caratterizzanti lo Stato contemporaneo» (LUIGI CORTESI, *Il comunismo inedito. Lenin e il problema dello Stato*, Edizioni Punto Rosso, Milano 1995, p. 39). Ciò non toglie, tuttavia, che ci si debba comunque interrogare, come invece non pare del tutto avvenire nell'opera di Adducci, «sulle debolezze teoriche di fondo presenti nel progetto politico dei dirigenti bolscevichi» e sullo sviluppo apparentemente paradossale di un'«utopia acritica di una società senza conflitti» che finisce per produrre «un supplemento di violenza statale e oppressione nazionale» (DOMENICO LOSURDO, *Utopia e stato d'eccezione*, Laboratorio politico, Napoli 1996, p. 33 e pp. 116-117).

PERSONE

I curatori

FRANCESCA ANTONINI è attualmente ricercatrice post-doc presso l'École Normale Supérieure de Lyon (UMR 5206 Triangle), nel quadro del LabEx COMOD (Université de Lyon). Ha ottenuto il dottorato di ricerca presso l'Università di Pavia nel 2015. Nel 2017-2018 è stata borsista della Fondazione Luigi Einaudi di Torino. Si occupa di storia del pensiero politico italiano ed europeo della prima metà del XX secolo, con un particolare interesse per la riflessione di Antonio Gramsci. Dal 2016 è collaboratrice della Fondazione Gramsci nel contesto dei lavori alla nuova edizione critica dei *Quaderni del carcere*. La sua tesi di dottorato, di prossima pubblicazione presso Brill (HM Book Series), verte sull'uso delle categorie di cesarismo e di bonapartismo nel pensiero gramsciano. È inoltre curatrice di un volume collettaneo in corso di stampa per Brill (*Revisiting Gramsci's Laboratory: History, philosophy and politics in the "Prison Notebooks"*) ed è autrice di diversi saggi a tema gramsciano e marxiano – fra i più recenti si segnala: *Gramsci, il materialismo storico e l'antologia russa del 1924*, «Studi Storici», 2, 2018, pp. 403-35.

GIULIANO GUZZONE (1987) ha studiato filosofia presso l'Università di Pisa, laurendosi nel 2011, con una tesi di storia del pensiero economico sull'economista marxista statunitense Paul Sweezy. Presso la Scuola Normale Superiore di Pisa ha conseguito il diploma di licenza (2012), con una tesina sul pragmatismo italiano, e il diploma di perfezionamento in discipline filosofiche (2015), con una dissertazione sull'economia nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci. Tra il 2015 e il 2017 è stato borsista presso la Fondazione Luigi Einaudi ONLUS di Torino, ove ha svolto una ricerca sulla formazione economica e filosofica di Claudio Napoleoni. Dal febbraio 2018 al gennaio 2019 è stato assegnista presso il Dipartimento di Economia e Statistica "Salvatore Cognetti De Martiis" dell'Università degli studi di Torino, dove ha proseguito le sue indagini di argomento gramsciano e ha cominciato ad occuparsi di altre voci del marxismo italiano (Della Volpe, scuola dellavolpiana, Panzieri). I suoi interessi di ricerca vertono principalmente sulla storia del pensiero economico e filosofico italiano del Novecento.

Gli autori dei saggi

SABRINA ARECO è dottoressa di ricerca e professoressa in Scienza politica. È ricercatrice strutturata presso il Laboratorio di Pensiero politico dell'Università di Campinas (PEPOL – UNICAMP), nonché membro della sezione brasiliana della International Gramsci Society. Tra il 2013 ed il 2014 ha risieduto come visiting researcher presso la *Maison des Sciences des Hommes* di Dijon. Studia il pensiero di

Antonio Gramsci, in particolare le sue relazioni con la cultura e con la storia francese. Nel 2018 ha pubblicato il volume *Passado e presente: a Revolução francesa no pensamento de Gramsci.*

AARON BERNSTEIN ha conseguito il dottorato di ricerca in studi europei presso il King's College di Londra nel 2016, discutendo una tesi sulla rilettura gramsciana del pensiero di Marx come filosofia della prassi. Attualmente sta trasformando la sua tesi di dottorato in un libro. È anche co-curatore del volume *Revisiting Gramsci's Laboratory*, in uscita nel 2019 presso Brill.

MARTÍN CORTÉS (1981) è dottore di ricerca in Scienze sociali (Universidad de Buenos Aires) e in Filosofia (Université de Paris 8). Attualmente è ricercatore del CONICET (Consiglio Nazionale della Ricerca Scientifica e Tecnica della Repubblica Argentina). È autore di diversi articoli e libri sul pensiero di José Aricó (*Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2015; *José Aricó: los tiempos latinoamericanos*, Buenos Aires, Ediciones UNGS, 2016) e sulla ricezione di Gramsci in Argentina e in America Latina. I suoi principali interessi di ricerca riguardano la teoria politica, il marxismo latinoamericano e la storia degli intellettuali di sinistra. Attualmente dirige un progetto di ricerca sui rapporti fra marxismo europeo e marxismo latinoamericano negli anni Sessanta e Settanta del XX secolo.

GIUSEPPE COSPITO insegna Storia della filosofia all'Università di Pavia. È segretario della Ghilarza Summer School - Scuola internazionale di studi gramsciani, membro della commissione scientifica per l'Edizione Nazionale degli scritti di Antonio Gramsci, del comitato scientifico di «Gramsciana. Rivista internazionale di studi su Antonio Gramsci» e dell'«International Gramsci Journal». I suoi interessi di ricerca si concentrano sul pensiero filosofico e politico italiano tra Cinque e Novecento, con particolare riferimento a Machiavelli, Vico, Cattaneo e Gramsci, nelle sue relazioni con le principali correnti del pensiero europeo moderno e contemporaneo. Su Gramsci, oltre a una serie di interventi in convegni in Italia e all'estero, articoli su rivista e saggi in volumi collettanei, ha pubblicato: *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei "Quaderni del carcere"* (Napoli, Bibliopolis, 2011; trad. inglese: *The Rhythm of Thought in Gramsci*, Leiden, Brill, 2016; trad. spagnola: *El ritmo del pensamiento en Antonio Gramsci*, Buenos Aires, Continente, 2016) e *Introduzione a Gramsci* (Genova, il melangolo, 2015). Nell'ambito dell'Edizione Nazionale degli scritti di Gramsci ha curato, insieme a G. Francioni, i *Quaderni di traduzioni, 1929-1932* (Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007) e, insieme a G. Francioni e F. Frosini, il primo tomo dei *Quaderni miscellanei, 1929-1935*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2017 (attualmente sono in preparazione il secondo e il terzo tomo, cui seguiranno i *Quaderni «speciali» 1932-1935*).

ROMAIN DESCENDRE Professore di studi italiani e di storia del pensiero politico all'École Normale Supérieure de Lyon e membro onorario dell'Institut universitaire de France. Co-dirige il polo "Pensée politique et sciences sociales" dell'*Unité mixte de recherche* Triangle (CNRS, UMR 5206) ed è membro del LabEx COMOD. I suoi lavori vertono principalmente sulla storia del pensiero politico italiano. Fra le sue pubblicazioni più recenti: *A politização do mundo*, Campinas - São Paulo, Editora Unicamp, 2015; Giovanni Botero, *Della ragion di Stato*, edizione critica a cura di P. Benedittini e R. Descendre, introduzione di R. Descendre, Torino, Einaudi, 2016; Id., *Delle cause della grandezza della città*, a cura di R. Descendre, Roma, Viella, 2016. Dal 2012 organizza con J.-C. Zancarini all'ENS di Lyon il seminario *Lire les Cahiers de prison d'Antonio Gramsci*. Ha curato, con R. Ciavolella e J.-C. Zancarini il numero monografico di *Actuel Marx* dedicato a Gramsci ("Antonio Gramsci", *Actuel Marx*, 57, 1° semestre 2015) e, con Fabio Frosini, "Gramsci da un secolo all'altro", *Laboratoire italien. Politique et société*, 18, 2016.

GIANNI FRANCIONI, professore ordinario di Storia della filosofia all'Università di Pavia, è attualmente distaccato presso il Centro Interdisciplinare "Beniamino Segre" dell'Accademia dei Lincei. Studia il pensiero filosofico e politico fra Seicento e Novecento. È presidente della Ghilarza Summer School, membro del comitato dei garanti della Fondazione Gramsci, del consiglio di indirizzo e del comitato scientifico della Fondazione Casa Gramsci, della commissione scientifica per l'Edizione Nazionale degli scritti di Antonio Gramsci, del consiglio di direzione di «Gramsciana. Rivista internazionale di studi su Antonio Gramsci» e dell'*editorial board* dell'«International Gramsci Journal». Fra i suoi contributi si segnalano *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere»* (Napoli, Bibliopolis, 1984), *Tre studi su Gramsci* (Napoli, Bibliopolis, 1988), *Il raggio e i prismi. Per una nuova edizione dei «Quaderni del carcere» di Gramsci* (Pavia, Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pavia, 1992) e la curatela dei *Quaderni del carcere. Edizione anastatica dei manoscritti* (18 voll., Roma-Cagliari, Istituto della Enciclopedia Italiana - «L'Unione Sarda», 2009). Nell'ambito dell'Edizione Nazionale degli scritti di Antonio Gramsci, dirige la nuova edizione critica dei *Quaderni* (vol. 1: *Quaderni di traduzioni, 1929-1932*, a cura di G. Cospito e G. Francioni, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007; vol. 2: *Quaderni miscellanei, 1929-1935*, tomo I, *Quaderni 1-4*, a cura di G. Cospito, G. Francioni e F. Frosini, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2017; tomi II-III e vol. 3: *Quaderni «speciali», 1932-1935*, in preparazione). Alle sue ricerche fanno riferimento i saggi raccolti in *Gramsci tra filologia e storiografia. Scritti per Gianni Francioni*, a cura di G. Cospito (Napoli, Bibliopolis, 2010).

FABIO FROSINI è ricercatore di Storia della filosofia all'Università di Urbino. È direttore della *Ghilarza Summer School - Scuola internazionale di studi gramsciani*, membro della *Commissione scientifica per l'Edizione Nazionale degli scritti di Antonio Gramsci* e della *Commissione per l'Edizione Nazionale dei Manoscritti e dei Disegni di Leonardo da Vinci*. Con Filippo Del Lucchese e Vittorio Morfino dirige la collana *Thinking in Extremes:*

Machiavellian Studies (Leiden-Boston, Brill). È stato professore ospite nella Universität Hamburg e nell'Ecole Normale Supérieure di Lyon e ha tenuto cicli di lezioni e seminari in diverse università latinoamericane. I suoi interessi di ricerca vanno principalmente alla storia della filosofia del Rinascimento e a quella del marxismo, soprattutto italiano. Fra le sue pubblicazioni: *Gramsci e la filosofia. Saggio sui "Quaderni del carcere"* (2003), *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica* (2009), *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci* (2010), *Maquiavel o revolucionário* (2016). Nel 2010 ha tenuto la cinquantesima "Lettura Vinciana" (*Vita, tempo e linguaggio, 1508-1510*). Nell'ambito dell'Edizione Nazionale degli scritti di Antonio Gramsci ha pubblicato, insieme a Giuseppe Cospito e Gianni Francioni, i *Quaderni miscellanei (1929-1935)*, tomo 1, *Quaderni 1-4* (2017). Dal 2014 coordina il seminario permanente *Egemonia dopo Gramsci: una riconsiderazione*.

DIANA FUENTES ha conseguito il Dottorato in Filosofia; è professoressa-ricercatrice presso la Universidad Autónoma Metropolitana; è professoressa presso la Facoltà di Filosofia e Lettere della Universidad Nacional Autónoma de México. È stata allieva di Adolfo Sánchez Vázquez e di Bolívar Echeverría. Ha scritto saggi e articoli su pensiero critico e marxismo, specializzandosi infine sul pensiero di Antonio Gramsci.

NICOLE GOUNALIS, Ph.D., è attualmente Thinking Matters Postdoctoral Fellow presso la Stanford University (U.S.), dove ha conseguito il dottorato in italianistica nel 2017. Si occupa del pensiero di Antonio Gramsci rispetto all'estetica e alla letteratura, nonché del rapporto fra le avanguardie italiane e la politica, dalla nascita del futurismo all'inizio del Novecento fino ad oggi. Ha pubblicato saggi su Gramsci e la letteratura sulle riviste *Entrelaces*, *Pirandello Studies* (con Yuri Brunello) e *Italian Studies*.

FRANCESCA IZZO ha insegnato Storia delle dottrine politiche e Filosofia della politica all'Università l'Orientale di Napoli. Fa parte del Comitato scientifico della Fondazione Istituto Gramsci ed è tra le fondatrici del movimento *Se non ora quando*. E' stata deputata nelle fila del partito Pds/Ds nella legislatura 1996/2001. La sua attività di ricerca si è svolta intorno al pensiero filosofico e politico del Seicento e del Novecento, occupandosi anche di teoria femminista. Le sue più recenti pubblicazioni: *Maternità e libertà*, Roma, Castelvecchi 2017; *Le avventure della libertà. Dall'antica Grecia al secolo delle donne*, Roma, Carocci 2016; *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Roma, Carocci 2009; *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Roma-Bari, Laterza 2005; U. Grozio, *Mare liberum* (Introduzione e cura di F. Izzo), Napoli, Liguori 2007; *De l'internationalisme à un nouveau cosmopolitisme dans les 'Cahiers de prison' de Antonio Gramsci* in *Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci Actuels?*, Paris, Editions Kimé 2018; *Croce, Machiavelli e la storia della filosofia della politica* in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa* (a cura di M.

Ciliberto), Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 2016; *Althusser and Italy: A Two-Fold Challenge to Gramsci and Della Volpe* in "*International Critical Thought", 2015; Democracia, cosmopolitismo e sujeito histórico* in "Revista Educação e Filosofia", vol 28, Universidade Federal de Uberlandia 2014; *I dilemmi del femminismo nella Seconda Repubblica in L'Italia repubblicana dagli anni Ottanta a oggi*, II, Roma, Carocci 2014; I*l Marxismo dal 1945 al 1989* in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Filosofia*, I, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana - Treccani 2012.

MARIE LUCAS è allieva dell'École Normale Supérieure di Parigi in filosofia. Al momento sta preparando una tesi di dottorato sulla questione religiosa e gli intellettuali nel pensiero di Antonio Gramsci sotto la guida di Romain Descendre (ENS de Lyon) e Giuseppe Cospito (Università di Pavia). Ha trascorso periodi di studio a Pisa (2015), Pavia (2015-2016) e Berlino (2018-2019). Fra le sue pubblicazioni gramsciane in corso di pubblicazione: *Church and State in Gramsci's Political Thought (1916-1931)*, in Cosimo Zene (a c. di), *Gramsci on Religion*, Mimesis International; *Gramsci lecteur des encycliques. L'Église de Pie XI et l'"Etat intégral" dans le Cahier 6* in «Archives de Sciences Sociales des Religions»; *Gramsci et l'Action française: nationalisme, positivisme, catholicisme*, in R. Descendre e J.-C. Zancarini (a c. di), *La France d'Antonio Gramsci*, ENS Editions.

DEISE ROSALIO SILVA ha conseguito il Dottorato di ricerca in Educazione presso la Facoltà d'Educazione dell'Università di San Paolo FEUSP (2016), un Sandwich PhD presso l'Università degli Studi Roma Tre (2014-2015) e un Master in Educazione presso la Facoltà d'Educazione dell'Università di San Paolo FEUSP (2010). Membro del gruppo di ricerca "Lavoro ed educazione" della Facoltà d'Educazione dell'Università di San Paolo FEUSP. Professoressa di istruzione elementare della Comune di San Paolo. È professoressa del Dipartamento di Amministrazione Scolastica ed Economia dell'Educazione della Facoltà d'Educazione dell'Università di San Paolo FEUSP. Insegna "Politica ed organizzazione dell'educazione di base".

JOSÉ GABRIEL ROVELLI è laureato e dottorando in filosofia presso la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina; è stato borsista del CONICET (Consiglio Nazionale della Ricerca Scientifica e Tecnica della Repubblica Argentina) e borsista Erasmus Mundus ARTESS (Argentina Towards Europe for Social Sciences), con un soggiorno di studio e ricerca presso l'Università degli Studi di Padova. Attualmente è professore presso il Dipartimento di Antropologia dell'Universidad Nacional de Córdoba, nell'area di Teoria Sociale. È stato membro ricercatore di diversi progetti di ricerca nella UNC, tra i quali: "Marxismo e avanguardia: filosofia, estetica e politica"; "Inequivalenza: merce, immaginazione e politica"; attualmente, partecipa al progetto "Studio comparativo di cinque prospettive intorno al concetto di dominazione in teoria sociale". Ha curato il volume *Crítica y mito* (con Hernán García) e publicato diversi articoli e saggi, tra i qualli: "Una fantasía concreta. Mito y hegemonía en los escritos de Antonio Gramsci",

"Antonio Gramsci lector de Maquiavelo" e "Marx y el elemento político. Lecturas en torno a 1842-1843". I suoi interessi di ricerca vertono sul marxismo e la teoria politica, con un'attenzione particolare per i testi giovanili di Marx e per la teoria gramsciana dell'egemonia, sul ruolo dell'immaginazione nella politica, in relazione al concetto di "mito politico", e sulle diverse formulazioni del dibattito sull'egemonia in America Latina, dagli anni Sessanta ad oggi.

JEAN-CLAUDE ZANCARINI Professore emerito di studi italiani e di storia del pensiero politico all'ENS di Lyon e traduttore. È membro del laboratorio Triangle (CNRS, UMR 5206) e del LabEx COMOD. Fra le sue ultime pubblicazioni: J.-C. Zancarini e J.-L. Fournel, *La grammaire de la République. Langages de la politique chez Francesco Guicciardini (1483-1540)*, Genève, Droz, 2009; con D. Quaglioni, numero monografico di *Laboratoire italien. Politique et société* ("Justice et armes au XVIe siècle", n° 10, 2010); con J.-L. Fournel, H. Miesse e P. Moreno, *Catégories et mots de la politique à la Renaissance italienne = Categorie e termini della politica nel Rinascimento italiano*, P. Lang, 2014. Ha curato infine "Traductions politiques" (*Laboratoire italien. Politique et société*, n° 16, 2015).

Altre sezioni

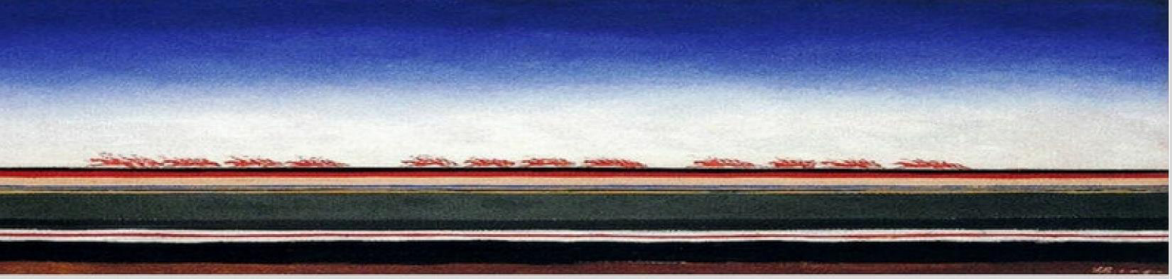
JUAN JOSÉ ALLEVI. Laureato in Giurisprudenza presso l'Università degli Studi di Pavia, è avvocato dal 2016. Dopo essere stato borsista di ricerca presso l'Istituto Éupolis, oggi esercita a Milano la professione forense, occupandosi prevalentemente di diritto amministrativo.

NICOLÒ PENNUCCI: Laureato in Sociologia e ricerca sociale presso l'Università di Firenze ed ex allievo della Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa; è attualmente Ermenegildo Zegna Scholar presso la London School of Economics, dove frequenta l'MSc. In Political Theory. Si interessa di storia del pensiero politico e di teoria politica contemporanea, con una attenzione particolare al pensiero marxista e la relazione tra populismo e democrazia.

TINDARO SANTOSPIRITO. Patti (ME), 16 aprile 1991: nel luglio del 2018 ha conseguito la laurea magistrale in "Scienze Storiche: società, culture e istituzioni d'Europa" (Università degli Studi di Messina) con una tesi dal titolo *All'alba del diritto canonico: Alessandro III un papa legislatore*.

ACHILLE ZARLENGA (1991) si è laureato con lode all'Università "D'Annunzio" di Chieti-Pescara; è autore di articoli e recensioni e, insieme a G. A. Lucchetta, ha curato la ristampa anastatica della rivista "L'Anima" (1911) di Giovanni Papini e Giovanni Amendola (Rocco Carabba, Lanciano 2017). Attualmente è dottorando di ricerca (XXXIII ciclo) presso l'Università degli studi del Molise, cultore della

materia in Filosofia Politica nel medesimo ateneo e collaboratore della cattedra di Storia della Filosofia presso l'università nella quale ha conseguito la laurea. Membro dell'associazione interculturale Pragma ha svolto un periodo di ricerca all'estero, presso la Columbia University di New York.



MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

A lungo protagonista del dibattito filosofico e storiografico, il materialismo storico non ha oggi più casa nell'accademia italiana e sembra definitivamente relegato al ricordo di una stagione conclusa.

Questa rivista vuole contribuire alla riscoperta e al rinnovamento della più originale versione italiana del marxismo e del suo legame con il pensiero dialettico di ispirazione hegeliana, rafforzando in tal modo anche il pluralismo del dibattito culturale nelle università.

Proponendo agli studiosi una riscoperta e un rinnovamento del metodo storico-materialistico e aprendosi alle più ampie proposte di collaborazione – e guardando in particolar modo a una nuova generazione di ricercatori che in Italia come altrove si avvicina con interesse a queste problematiche – "Materialismo Storico" vuole infine contribuire all'arricchimento del patrimonio culturale e al prestigio scientifico dell'Università di Urbino e del Dipartimento di studi umanistici.

Materialismo Storico

Periodico semestrale edito dall'Università di Urbino, Dip. di studi umanistici
Reg. Trib. di Urbino n° 2/2016
E-ISSN 2531-9582 – ISBN 9788869244063 Ed. Simple - n. 2/2018 (V)