Vol. 5, n. 4 (2024)

Scientific Journal

ISSN 1836-6554 (online)

Open access article licensed under CC-BY 4.0

DOI: <https://doi.org/10.14276/igj.v5i4.4631>

«Una natura umanizzata e un'umanità naturalizzata». Pensare con Gramsci il rapporto tra essere umano e natura

Simone Coletto

Independent scholar, simonelupocoletto01@gmail.com

Received: 01.07.2024 - **Accepted:** 01.10.2024 - **Published:** 18.12.2024

Abstract

Partendo dal problema della “realtà oggettiva del mondo esterno”, e dalla critica di Gramsci al materialismo ingenuo di Bucharin, questo articolo discute il rapporto tra esseri umani e natura. Mentre il materialismo ontologico concepisce la natura indipendentemente dalla sua relazione con l'umanità, il marxismo enfatizza questa connessione dialettica. In questo modo, il materialismo si trasforma in un materialismo pratico, cioè storico e sociale. La riflessione epistemologica si sposta così sul terreno politico: diventa una riflessione sulle possibilità di trasformare la realtà e di costruire una società in cui sia risolta definitivamente l'opposizione tra uomo e natura, sia quella tra uomo e uomo.

Keywords

Oggettività del mondo esterno, Rapporto uomo-natura, Prassi, Comunismo

«A Humanised Nature and a Naturalised Humanity». Thinking with Gramsci on the Relationship between Man and Nature

Abstract

Starting from the problem of the «objective reality of the external world» and Gramsci's critique of Bukharin's naive materialism, this paper discusses the relationship between human beings and nature. While ontological materialism conceives of nature independently of its relation to humanity, Marxism emphasises this dialectical connection. In this way, materialism is transformed into a practical, i.e., historical and social, materialism. Epistemological reflection thus moves onto the political terrain: it becomes a reflection on the possibilities of transforming reality and building a society in which both the opposition between man and nature and between man and man are finally resolved.

Keywords

Objectivity of the external world, Man-nature relationship, Praxis, Communism

**«Una natura umanizzata
e un’umanità naturalizzata».
Pensare con Gramsci il rapporto
tra essere umano e natura**

Simone Coletto

1. L’oggettività del mondo esterno: una questione pratica

«La natura presa astrattamente, per sé, scissa dall’uomo, è *nulla* per l’uomo».¹ Prendiamo le mosse nel nostro percorso da questa citazione di Marx. A tutta prima potrebbe lasciare interdetti. Com’è possibile che Marx, la cui professione di materialismo è fin troppo nota, affermi che la natura scissa dall’uomo è nulla per l’uomo? Rispondere a questa domanda significa temporalizzare il rapporto uomo-natura, ossia comprenderlo nel suo sviluppo. Facciamo però un passo indietro.

Nei *Quaderni dal carcere*, è noto, Gramsci polemizza vivacemente contro Nicolaj Bucharin e il suo *Saggio popolare* (ossia più correttamente la *Teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista*), un testo pubblicato nel 1921 e diventato uno dei capisaldi della popolarizzazione del marxismo nell’Unione sovietica. Oggetto di una critica sfaccettata, che spazia dalla questione della scienza al corretto modo di fare divulgazione, dal problema della traducibilità a quello del «giudizio sulle filosofie passate»,² il lavoro di Bucharin diventa lo spunto nelle riflessioni di Gramsci per riflettere su alcuni degli elementi essenziali che rendono il marxismo una «filosofia integrale e originale che inizia una nuova fase nella storia e nello sviluppo mondiale del pensiero».³ Una delle principali questioni affrontate riguarda la concezione dell’oggettività difesa da Bucharin, una concezione venata di realismo ingenuo (o materialismo volgare). Il teorico sovietico, infatti, sulla scia del Lenin di *Materialismo ed em-*

---

¹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. di E. Donaggio, Milano, Feltrinelli, 2018, p. 149.

² Q 11, § 18: *QC*, p. 1416.

³ Q 11, § 22: *QC*, p. 1425.

piriocriticismo,⁴ ribadiva un'idea di sostanziale separazione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, i quali entrerebbero in relazione tra loro per tramite della conoscenza. A titolo d'esempio, si può ricordare la celebre metafora leniniana della conoscenza come di una curva infinitamente tendente a una retta, ossia alla realtà. Più la linea della conoscenza è vicina a quella della realtà, maggiore sarebbe la precisione e quindi il portato di verità della conoscenza. Di conseguenza si impegnava in una feroce polemica contro le concezioni "soggettiviste" ree di concepire l'oggettività nei termini di creazione *ontologica* del mondo da parte di un soggetto. Di contro Gramsci si sforza di costruire una teoria della conoscenza che consideri soggetto e oggetto due momenti di un unico processo, il processo storico.

Il primo problema da risolvere è però quello dell'oggettività e in particolare della critica buchariniana al soggettivismo. Scrive nel Quaderno 11:

Tutta la polemica contro la concezione soggettivistica della realtà, con la questione «terribile» della «realtà oggettiva del mondo esterno», è male impostata, peggio condotta e in gran parte futile e oziosa.⁵

La stroncatura non potrebbe essere più netta. Il problema posto da Bucharin è in realtà un non-problema, dice Gramsci, poiché nessuno ha mai inteso sostenere che il mondo venga creato ontologicamente dal soggetto che lo conosce. Ma c'è di più. A ben vedere, è lo stesso senso comune che crede al mondo oggettivo esistente-inquanto-tale, e questa convinzione è talmente radicata che il solo metterla in discussione provocherebbe «un irrefrenabile e gargantuesco scoppio di ilarità».⁶ Sennonché, proprio questa coincidenza tra la credenza immediata nell'esistenza del mondo e la teoria critica (il materialismo storico) dovrebbe suscitare sospetto. O quanto meno dovrebbe portare il teorico marxista a domandarsi l'origine di questa convinzione. Perché le persone "comuni" credono senza ombra di dubbio che il mondo esterno esiste indipendente da loro?

---

⁴ È importante circoscrivere temporalmente le posizioni di Lenin, il quale, come si sa, ebbe modo di approfondire la *Scienza della logica* hegeliana durante la Prima Guerra Mondiale e di mutare sensibilmente opinioni in merito a questi problemi.

⁵ Q 11, § 17: *QC*, p. 1411.

⁶ *Ibidem*.

Perché, risponde Gramsci, «tutte le religioni hanno insegnato e 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». ⁷ Gramsci qui ribalta l'accusa di Bucharin. Mentre quest'ultimo sostiene la coincidenza tra soggettivismo e teologia, Gramsci mostra come è piuttosto il realismo ingenuo o materialismo volgare a far propria, pur senza esserne consapevole, una concezione teologica. E, si badi bene: questa non è solo una coincidenza storica, ma a monte è un'identità logica. Se la verità di una conoscenza è garantita dalla corrispondenza dell'oggetto nel soggetto, chi giudicherà di questa corrispondenza?

Pare che possa esistere una oggettività extrastorica ed extraumana? Ma chi giudicherà di tale oggettività? Chi potrà mettersi da questa specie di «punto di vista del cosmo in sé» e che cosa significherà un tal punto di vista? Può benissimo sostenersi che si tratta di un residuo del concetto di dio, appunto nella sua concezione mistica di un dio ignoto. ⁸

La summenzionata metafora leniniana della linea, sconta il problema di essere una concezione “assoluta”, nel senso proprio del termine, “sciolta da ogni vincolo”, nella fattispecie da ogni vincolo “mondano”. Come scrive Gramsci, invece, «di questa espressione “materialismo storico” si è dato il maggior peso al primo membro, mentre dovrebbe essere dato al secondo: Marx è essenzialmente uno “storicista”». ⁹

Ora, dire “storia” significa dire “prassi”. Poiché «*la storia non fa niente*, essa non “possiede alcuna enorme ricchezza”, “non combatte nessuna lotta”! È piuttosto *l'uomo*, l'uomo reale, vivente, che fa tutto, possiede e combatte tutto; non è la “storia” che si serve dell'uomo come mezzo per attuare i *propri* fini, come se essa fosse una persona particolare; essa non è *altro* che l'attività dell'uomo che persegue i suoi fini», ¹⁰ allora un materialismo *storico* è una teoria sistematica, cioè una filosofia, della *prassi umana*. *En passant*: si comprende la ra-

---

⁷ Q 11, § 17: *QC*, p. 1412.

⁸ *QC*, p. 1415.

⁹ Q 4, § 11: *QC*, p. 433.

¹⁰ K. Marx, F. Engels, *La sacra famiglia ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*, a cura di A. Zanardo, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 121.

gione della sensibile trasformazione di lessico operata da Gramsci nel corso della scrittura dei *Quaderni* dalla dizione «marxismo» o «materialismo storico» a quella di «filosofia della praxis».¹¹

È nella prassi che va trovata la soluzione del problema del rapporto tra soggetto e oggetto. Ed è proprio la centralità della prassi che permette di riarticolare il problema superando l'*impasse* in cui la concezione volgarmente materialista condanna. È infatti *agendo* che il soggetto (umano ma non solo) può emergere dallo sfondo indistinto di ente-tra-gli-enti e porre, al tempo stesso, l'oggetto su cui agisce come altro-da-sé e se stesso come altro-dall'oggetto. Bisogna evitare confusioni e fraintendimenti. La questione qui non è l'esistenza dell'ente in sé e per sé, della sua "cosalità", ma l'esistenza dell'ente in quanto *oggetto*, in quanto *Gegenstand*: ciò che sta di contro (il che implica immediatamente una relazione con un qualcosa). Anche in italiano e in molte altre lingue europee, dal russo allo spagnolo, dall'inglese al francese, si può a ben vedere riconoscere un etimo simile: oggetto infatti viene da *objectum*, ciò che viene "messo di fronte", il che implica un agente, un soggetto appunto che *pone* l'oggetto.

Come scriveva già Marx nella prima delle *Tesi su Feuerbach*, testo, come ricordato dai curatori dell'edizione dei *Quaderni di traduzioni*,¹² tra i più citati nei *Quaderni del carcere* e che qui riportiamo nella traduzione fatta dallo stesso Gramsci:

Il vizio fondamentale di ogni materialismo, fino ad oggi, – compreso quello di Feuerbach – è che l'oggetto [*der Gegenstand*], il reale [*die Wirklichkeit*], il sensibile è concepito solo sotto la forma dell'oggetto [*des Objekts*]¹³ o della intuizione; ma non come attività sensibile umana, praxis, non soggettivamente.¹⁴

¹¹ Il tema del passaggio lessicale gramsciano da «marxismo» a «filosofia della praxis» è stato, per le sue implicazioni teoriche e politiche, lungamente dibattuto. Ci limitiamo a segnalare tra gli altri: F. Frosini, *La "filosofia della praxis" nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, «Isonomia», 2002, pp. 3-51; Id., *Filosofia della praxis*, in *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, a cura di F. Frosini e G. Liguori, Roma, Carocci, 2004, pp. 93-111; Id., *Il neoidealismo italiano e l'elaborazione della filosofia della praxis*, in *Gramsci nel suo tempo*, a cura di F. Giasi, Roma, Carocci, 2008, pp. 727-46.

¹² *QT*, p. 814.

¹³ Nicolao Merker, nella traduzione delle *Tesi* pubblicata in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1985, ha scelto di tradurre questo con «obietto», chiarendo al contempo in nota che con questo termine va inteso «ciò che viene proiettato fuori dal soggetto» (ivi, p. 81), cioè ciò che viene *semplicemente pensato* (intuito) ma non agito.

¹⁴ *QT*, p. 743.

Questa dialettica muta sensibilmente i contorni della teoria della verità.¹⁵ Come viene rigettata una concezione assoluta del rapporto soggetto-oggetto, così viene rigettata una concezione assoluta della verità. La verità è sempre *storica* ovvero *storicamente determinata*. Il che non significa abbandonarsi ad un relativismo privo di riferimenti. Siffatto relativismo sarebbe a sua volta assoluto, il che oltre a non risolvere il problema, è una vera e propria contraddizione in termini. Piuttosto la verità viene intesa come capacità di «fare epoca»: di modificare intenzionalmente il mondo, una modifica che però non si limita a durare un certo periodo ma trasforma l'assetto sociale in maniera relativamente permanente.

Quest'accento sulla temporalità della trasformazione permette di smarcare la prospettiva marxiana e gramsciana da una concezione volgarmente vero-funzionalista secondo cui un pensiero è vero se “funziona”, è falso se non funziona (la legge della domanda e dell'offerta, per limitarci a un banale esempio, è vera perché il prezzo delle merci aumenta all'aumentare della domanda e cala al diminuire dell'offerta). Ciò che Marx e Gramsci intendono invece è affatto diverso: la “verità” va intesa nel senso di essenzialità, di capacità di farsi essenza materiale del reale. Un pensiero trova la sua essenzialità nella capacità di tradursi in una prassi coerente, ossia nella *capacità di modificare il mondo, di “fare epoca”, di segnare lo sviluppo sociale successivo*, di divenire esso stesso realtà, effettualità, *Wirklichkeit* nella dizione tedesca. Una teoria vera è quindi una teoria *wirklich*. Il binomio vero-falso viene tradotto nel binomio “effettuale-ineffettuale”, “razionale-irrazionale”.¹⁶

La prassi è perciò da prendersi in duplice guisa: come presupposto, in quanto condizione di possibilità del sapere; *post festum*, come conseguenza necessaria del sapere in quanto sapere della *verità*. In

¹⁵ Sul problema della verità nelle note gramsciane molto si è scritto e non ci è qui possibile, per ovvie ragioni di spazio, riassumere il dibattito che si è sviluppato nel corso dei decenni. Consapevoli di questo, rimandiamo pertanto a una bibliografia più che parziale: A. Catone, *Gramsci, Bucharin e la scienza*, in *Gramsci e la scienza. Storicità e attualità delle note gramsciane sulla scienza*, a cura di M. Paladini Musitelli, Trieste, Istituto Gramsci del Friuli Venezia Giulia, 2008, pp. 81-108; G. Cospito, *Gli strumenti logici del pensiero: Gramsci e Russell*, in *Gramsci e la scienza*, cit., pp. 63-80; F. Frosini, *Filosofia della praxis*, cit.; Id., *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*, Roma, DeriveApprodi, 2009; Id., *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010; G. Guzzone, *Ogni uomo è scienziato. Dialettica e scienze della natura nei Quaderni del carcere di Gramsci*, Roma, Viella, 2023.

¹⁶ Cfr. Q 6, § 10: *QC*, pp. 689-90.

questo si comprende anche l'accento contenuto nella seconda tesi su Feuerbach¹⁷ sia al «potere» – cioè la *possibilità* di un pensiero di rendersi socialmente *necessario* – sia al «carattere immanente» – il pensiero non solo *sorge* dalla “materia oggettiva”, ma vi ritorna e con ciò dimostra che non vi si è mai davvero scostato. Come nota Ernst Bloch: «il pensiero, estrapolato da Feuerbach come astratto, è, in quanto mediato [dalla prassi], *concreto*, mentre al contrario il sensibile [la cosa in quanto cosa-in-sé, *Ding-an-sich*] privo di pensiero è astratto». ¹⁸ La sua concretezza, ricca della mediazione, è la concretezza dell'universale del pensiero-agente-la-cosa (e della cosa come agita-da-un-pensante), che supera e conserva oggetto e soggetto come suoi *momenti processuali*.

Ma se la verità è processualità che contiene oggetto e soggetto come suoi momenti, allora tanto la verità è determinata dalla *forma storica specifica* della relazione tra soggetto e oggetto – come scrivevamo poc'anzi, non esiste una verità che non sia immediatamente *storica* – quanto la verità è al tempo stesso non verità e perciò un pensiero può esser al tempo stesso vero e non vero.

Sofferamoci innanzitutto su questo secondo aspetto. Affermare che la verità è al tempo stesso la non-verità non è un mero esercizio di dialettica. Significa mostrare effettivamente che l'immanenza del pensiero, la sua traduzione pratico-effettuale, sorge sul terreno della relazione. Pertanto, un pensiero può dimostrare la sua verità (o in altri termini la verità si può dimostrare come tale) *solo* sotto determinate condizioni relazionali concrete. Condizioni nelle quali entra a pieno titolo il fattore *intenzionale* del soggetto o, in altri termini, i propositi del soggetto agente. La teoria newtoniana per esempio è vera, cioè effettuale, se si vuol andare sulla Luna e non vera, non effettuale, se si vuol costruire la bomba atomica. È cioè vera e non vera al tempo stesso. Non tanto o solo viene considerata vera e non vera, quanto è in grado di essere *wirklich*, “razionale”, storicamente produttiva (produce una prassi a se stesso coerente e con ciò conferma la sua *verità*) e al tempo stesso non lo è. Tale dileguamento della verità nella sua negazione appare ancor più

¹⁷ «La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva non è questione teoretica bensì una questione *pratica*. Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la *realtà* e il *potere*, il carattere immanente del suo pensiero» (Engels, Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, cit., p. 82-83).

¹⁸ E. Bloch, *Karl Marx*, a cura di R. Bodei, Milano, Edizioni Punto Rosso, 2013, p. 97.

evidente se consideriamo le teorie passate. La teoria tolemaica era *vera* nel passato non perché essa corrispondesse a com'era fatto l'universo nel passato (il che implicherebbe una concezione della verità tipicamente realista e corrispondentista) ma perché era *razionale per la società che l'aveva elaborata*, ossia rispondeva alle necessità e ai bisogni di quella società. Quando ha smesso di svolgere questa funzione *pratica* e nuove necessità e nuovi bisogni si sono affacciati sul proscenio della storia, si è scatenata una lunga lotta, intellettuale e materiale, che ha condotto ad un superamento di quella teoria e all'elaborazione di una nuova più adatta alla nuova era.¹⁹ Giudicare la teoria tolemaica semplicemente come *falsa* o *irrazionale* significa, come rimprovera Gramsci a Bucharin, commettere un errore di prospettiva e di metafisica: significa infatti cedere all'idea che nel passato si dovesse pensare come si pensa oggi, e cioè che esistano idee vere *ab aeterno*, senza tenere in considerazione che se oggi pensiamo in un determinato modo è grazie allo sviluppo concreto delle idee del passato e al mutamento delle ragioni materiali che le hanno rese possibili. Invece è necessario giudicare il concreto svolgimento del pensiero e della società nel suo complesso. A partire da questo punto di vista sarà allora possibile giudicare la lotta tra razionale e irrazionale (tra vero e falso, o meglio, tra vero e non vero) come lotta tra

ciò che non trionferà in ultima analisi, non diventerà mai storia effettuale, ma che in realtà è razionale anch'esso perché è necessariamente legato al razionale, ne è un momento imprescindibile; che nella storia, se trionfa sempre il generale, anche il "particolare" lotta per imporsi e in ultima analisi si impone anch'esso in quanto determina un certo sviluppo del generale e non un altro.²⁰

Cioè è possibile spostare l'asse della valutazione di una teoria sul piano della temporalità: sul piano cioè della relativa *permanenza* del mutamento che una teoria è in grado di produrre. Non solo, diventa possibile concepire l'irrazionale – l'altro dalla razionalità – non come *negatio simplex*. L'irrazionale non è *un generico non-razionale*, bensì una determinazione concreta, un momento «particolare» che po-

---

¹⁹ Cfr. B. Hessen, *Le radici sociali ed economiche della meccanica di Newton*, trad. di G. Rispoli, Roma, Castelvecchi, 2017.

²⁰ Q 6, § 10: *QC*, pp. 689-90.

trebbe *fare epoca* ma non ne è in grado e perciò si rivela semplicemente contingente.

L'oggettività, per tornare al nostro tema di partenza, viene quindi, infine, mondanizzata ossia umanizzata, meglio: socializzata. Scrive Gramsci, commentando un passo di Russell nel quale questi sostiene che senza l'esistenza dell'uomo è comunque possibile pensare due punti nello spazio, uno a nord e uno a sud:

Si può obiettare che senza pensare all'esistenza dell'uomo non si può pensare di "pensare", non si può pensare in genere a nessun fatto o rapporto che esiste solo in quanto esiste l'uomo. Cosa significherebbe Nord-Sud, Est-Ovest senza l'uomo? Essi sono rapporti reali e tuttavia non esisterebbero senza l'uomo e senza lo sviluppo della civiltà. È evidente che Est e Ovest sono costruzioni arbitrarie, convenzionali, cioè *storiche*, poiché fuori della storia reale ogni punto della terra è Est e Ovest nello stesso tempo. Ciò si può vedere più chiaramente dal fatto che questi termini si sono cristallizzati non dal punto di vista di un *ipotetico e malinconico uomo in generale* ma dal punto di vista delle classi colte europee che attraverso la loro *egemonia mondiale* li hanno fatti accettare dovunque. [...] Eppure questi riferimenti sono reali, corrispondono a fatti reali, permettono di viaggiare per terra e per mare e di giungere proprio dove si era deciso di giungere, di "prevedere" il futuro, di *oggettivare la realtà*, di *comprendere la oggettività del mondo esterno*.²¹

Il cerchio si chiude. La verità, temporalizzata, è processo storico (pratico), ossia rapporti di forza tra le classi: egemonia. L'oggettività è allora oggettivazione, non dal punto di vista di un «malinconico uomo in generale», il che ci farebbe tornare al problema del relativismo assoluto, bensì dal punto di vista della società nel suo complesso, come totalità in sviluppo. L'oggettivo particolare diviene «universale soggettivo»²² e la realtà può venir compresa, traspunta in pensiero, e trasformata secondo progetto, secondo intenzione.

---

²¹ Q 11, § 20: *QC*, pp. 1419-20; corsivi nostri. Testo di seconda stesura del Q 7, § 25. È interessante leggere questo passo in relazione con quanto dice Gramsci nel § 177 del Quaderno 8: «la lotta per l'oggettività sarebbe quindi la lotta per l'unificazione culturale del genere umano; il processo di questa unificazione sarebbe il processo di oggettivazione del soggetto, che diventa sempre più un universale concreto, storicamente concreto. La scienza sperimentale è il terreno in cui una tale oggettivazione ha raggiunto il massimo di realtà; è l'elemento culturale che ha più contribuito a unificare l'umanità, è la soggettività più oggettivata e universalizzata concretamente» (*QC*, pp. 1048-49).

²² «Oggettivo significa sempre "umanamente oggettivo", ciò che può corrispondere esattamente a "storicamente soggettivo", cioè oggettivo significherebbe "universale soggettivo"» (Q 11, § 20: *QC*, pp. 1415-16).

2. *Extra laborem nihil existit*

La centralità della prassi permette di comprendere la ragione per cui la natura separata dall'uomo non è nulla per l'uomo. Lato oggettivo del rapporto con il soggetto-uomo, la natura è, per l'essere umano, solo *nella* relazione. Il materialismo ontologico cede il passo a un materialismo *pratico*, ossia *storico*. Alla riflessione di Gramsci fa da sfondo precisamente questo scarto concettuale, che dobbiamo qui meglio approfondire. Afferma il passaggio dal materialismo ontologico a quello storico non significa che Marx rigetti *toto coelo* l'idea che la natura abbia la priorità rispetto all'uomo (l'essere umano è un'animale e con ciò un essere naturale). Significa piuttosto che, come scrive Alfred Schmidt, Marx aggiunge la «riserva critica» che «ogni priorità può essere tale solo all'interno della mediazione»²³ e quindi di un rapporto. Di passaggio notiamo che questa torsione teorica operata da Marx ha due conseguenze capitali. Da un lato permette di superare i limiti di un materialismo meccanico che concepisce la determinazione della natura sull'essere umano in termini puramente unilaterali, nei termini secondo cui l'essere umano sarebbe fondamentalmente passivo, mero recettore del contesto naturale in cui si trova. Dall'altro lato permette di riunificare la conoscenza. Non più «scienza naturale» e «scienza storica» come due forme di sapere inconciliabili, ma «storia naturale» e «natura storica», come risultante (nel pensiero) del processo di unificazione dell'essere umano e della natura nell'attività pratica.²⁴

Vi è di più. A ben vedere la natura per l'essere umano non può esistere al di fuori del rapporto con esso perché “natura”, come per altro “essere umano”, è un'astrazione, che raccoglie sotto un unico concetto il contesto *empirico* in cui gli esseri umani *empirici* si trovano a vivere. Non la “natura”, ma quell'albero, quell'animale, quella pianta esistono. Lo stesso concetto verrà ribadito poi da Engels nella *Dialettica della natura*, a conferma di come questa sia un'acquisizione data per assodata lungo tutto l'arco della vita dei due pensatori:

---

²³ A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Milano, Edizioni Punto Rosso, 2017, p. 82.

²⁴ A proposito dell'unità del sapere in Marx si veda G. Sgro', *Natura, storia e linguaggio. Studi su Marx*, Napoli, La Città del Sole, 2019, in particolare il saggio *Allora ci sarà "una sola scienza"*. *Sul rapporto tra natura e storia in Karl Marx*, pp. 23-41.

La materia come tale è una pura creazione del pensiero, e una astrazione. Noi non teniamo conto delle differenze qualitative delle cose, nel raccoglierle insieme come corporalmente esistenti sotto il concetto di materia. La materia come tale, a differenza delle materie determinate, esistenti, non ha perciò alcuna esistenza sensibile.²⁵

Ora, affermare che il concetto di “natura” è un’astrazione non significa affermarne il carattere arbitrario. L’uomo stesso è natura, come poc’anzi affermato: possiede certe caratteristiche fisiche e biologiche, a loro volta determinate dalle condizioni naturali in cui si trova a vivere (il clima, le condizioni geografiche, ecc.). Soprattutto l’essere umano, come tutti gli esseri viventi, deve *vivere*, ossia deve perpetuare la propria specie. Deve produrre e riprodurre le condizioni della propria non-estinzione. Ma, a differenza di tutti gli altri esseri viventi, egli appunto *produce* le condizioni della propria esistenza, non si limita a trovarle già date. Come scrivevano i giovani Marx ed Engels nell’*Ideologia tedesca*:

Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a *produrre i loro mezzi di sussistenza*, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale.²⁶

L’essere umano cioè *lavora*, modifica il mondo in modo consapevole, seguendo un progetto, avendo *in testa* la modifica prima di tradurla in atto. È questo un nodo cruciale del marxismo, tanto cruciale da esser posto come *pre-supposto* al tempo stesso materiale e formale della ricerca.

Noi presupponiamo – scrive Marx ne *Il capitale* – il lavoro *in una forma in cui esso appartiene esclusivamente all’uomo*. Un ragno compie operazioni che assomigliano a quelle del tessitore e un’ape fa vergognare molti mastri costruttori umani per come costruisce le celle di cera. Ciò che però fin dall’inizio distingue

---

²⁵ F. Engels, *Dialettica della natura*, trad. di L. Lombardo Radice, Roma, Editori Riuniti, 1971, p. 261.

²⁶ K. Marx, F. Engels, *L’ideologia tedesca*, trad. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. 8; corsivo nostro.

il peggiore mastro costruttore dalla migliore ape è che *egli si è costruito la cella in testa prima di costruirla in cera.*²⁷

Per inciso, non ci si faccia ingannare dall'uso del singolare. Il lavoro è sempre lavoro collettivo, anche quando si presenta come lavoro di un singolo, poiché presuppone un certo grado di sviluppo della società alla quale l'individuo appartiene e che gli fornisce le condizioni materiali e ideali per lavorare.

Ora, questa centralità del lavoro, che si può considerare in un certo senso la traduzione storico-empirica del concetto di prassi, apre a due sviluppi. Da un lato il tema/problema dell'autocoscienza. «L'uomo è natura autocosciente», scrive Marx, ed è tale in virtù della capacità di *lavorare*: comprendere il mondo, elaborare un progetto e attuarlo. Dall'altro il tema/problema del rapporto con la natura, il quale viene definito dal lavoro, ossia dalle forme specifiche in cui la società umana si rapporta, trasformando, la realtà. Come scrive Gramsci:

Come forza naturale astratta, l'elettricità esisteva anche prima della sua riduzione a forza produttiva, ma non operava nella storia, ed era un argomento di ipotesi nella storia naturale (e prima era il "nulla" storico, perché nessuno se ne occupava e anzi tutti la ignoravano).²⁸

Ossia: è solo lo sviluppo della società nel suo complesso, delle forze produttive, dei bisogni e dei modi in cui i bisogni vengono soddisfatti, ecc. che permette di delineare i contorni di ciò che definiamo natura. Parafrasando il detto ecclesiastico: *extra laborem nihil existit.*

I due sviluppi, come li abbiamo chiamati, sono in realtà due momenti di un unico processo: il processo di universalizzazione che – nel e grazie al lavoro – l'essere umano può compiere. Già in Hegel, in particolare nei *Lineamenti della filosofia del diritto*, si trova una considerazione simile. Scrive infatti:

L'animale ha una cerchia limitata di mezzi e modi dell'appagamento dei suoi bisogni in pari modo limitati. *L'uomo* dimostra anche in questa dipendenza in

---

²⁷ K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, vol. I, a cura di R. Fineschi, Napoli, La Città del Sole, 2004, p. 198.

²⁸ Q 11, § 30: *QC*, p. 1444.

pari tempo il suo andare al di là della medesima e la sua universalità, dapprima attraverso la *moltiplicazione* dei bisogni e mezzi, e poi attraverso la *scomposizione e differenziazione* del bisogno concreto in singole parti e lati, che divengono diversi bisogni *particolarizzati*, quindi *più astratti*.²⁹

La dipendenza dal bisogno fisico immediato viene superata attraverso l'attività lavorativa, che eleva l'essere umano stesso e la realtà lavorata dal particolare (la cosa qui ed ora e l'azione sempre uguale a se stessa) all'universale (l'idea, il progetto da realizzare). Così, da una parte, egli è in grado di rompere con la cattiva infinità di una ripetizione vuota dei medesimi gesti (egli scompone e differenzia tanto il bisogno quanto la modalità di soddisfacimento del bisogno, ossia dei «mezzi di sussistenza» di cui parlano Marx ed Engels ne *L'ideologia tedesca*). Dall'altra supera la dimensione dell'animalità, smette di produrre al modo dell'animale, *secundum naturam propriae speciei*, sotto il dominio del bisogno fisico immediato, e inizia a produrre universalmente, come ente generico (*Gattungswesen*). E tanto più è libero dal bisogno fisico, quanto più può manifestare questo «andare al di là della medesima [dipendenza]», questa tendenza all'universalità. L'unità del sapere a cui abbiamo accennato trova in questa sede la più completa giustificazione teorica: nel lavoro natura e storia si mediano, e, mediandosi, superano la loro scissione. L'azione, sempre contingente, che cade sempre qui ed ora, contiene però l'idea, il progetto, e quindi trasvaluta la cosa empirica su cui si esercita da mera “cosa” a *prodotto umano*, unificando concretamente il reale che appariva scisso nei due poli di uomo e natura, di soggetto e oggetto.

A differenza di Hegel, però, per l'autore de *Il capitale* e per chi come Gramsci vi si riconosce, l'attività lavorativa non risolve il processo nell'affermazione dell'identità. Non essendo mai *creatio ex nihilo*, ma sempre una *modifica* di qualcosa che *già esiste*, il lavoro è secondario rispetto alla materia. La priorità della natura, in altre parole, si dà certo sempre come scrive Schmidt nella mediazione, ma *si dà*. Per usare le parole di Bellofiore:

La natura è, ad un tempo, un momento della prassi umana e la totalità di ciò che esiste. In questo orizzonte, il mondo è sì mediato dal soggetto umano (esso

---

²⁹ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 160 (§ 190).

stesso parte della natura), come viene affermato dall'idealismo kantiano e post-kantiano: l'oggettività non si risolve mai però senza residui nella prassi umana come processo. Detta altrimenti: la non-identità non viene mai sciolta nell'identità, e si riafferma in ultima istanza la differenza, e con essa la (permanente) necessità del lavoro.³⁰

Con il che si comprende la “professione” di *materialismo*, seppure aggettivato, di Marx ed Engels.

Ora, abbiamo finora affrontato uno dei due sviluppi accennati nelle righe precedenti, quello relativo alla costituzione della natura grazie e attraverso il lavoro. Ma nel lavoro l'essere umano non costituisce solo la natura come altro-da-sé, bensì si costituisce anche come tale. Il processo di tale costituzione si può a buon diritto definire dialettico: l'essere umano si afferma negandosi. In che senso? Scrive Gramsci:

La storia dell'industrialismo è sempre stata (e lo diventa oggi in una forma più accentuata e rigorosa) una continua lotta contro l'elemento “animalità” dell'uomo, un processo ininterrotto, spesso doloroso e sanguinoso, di soggiogamento degli istinti (naturali, cioè animaleschi e primitivi) a sempre nuove, più complesse e rigide norme e abitudini di ordine, di esattezza, di precisione che rendano possibili le forme sempre più complesse di vita collettiva che sono la conseguenza necessaria dello sviluppo dell'industrialismo.³¹

Industrialismo-istintività, disciplina-spontaneità, cultura-natura. La polarità dialettica si può formulare in differenti modi. Ciò che però accomuna tutte queste formulazioni è il fatto di pensare i due poli come opposti e inconciliabili. Ciò che Gramsci invece si sforza di fare in queste righe è di coglierli nella loro unità. Un'unità certamente processuale, per cui lo sviluppo dell'essere umano coincide con la progressiva acquisizione delle capacità di sottomettere gli elementi «animaleschi e primitivi» (naturali, spontanei, istintivi...) alla consapevolezza razionale, alle «norme e abitudini di ordine, di esattezza, di precisione». Questo processo non avviene senza una dose di violenza e coercizione (il «processo ininterrotto, spesso doloroso e sanguinoso»), ma vi sono due elementi che fanno pendere la bilancia del giudizio verso il positivo. Il primo è che la coercizione

---

³⁰ R. Bellofiore, *Materialismo, dialettica e prassi emancipatrice: l'attualità inattuale di Alfred Schmidt*, in A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, cit., p. 8.

³¹ Q 22, § 10: *QC*, pp. 2160-61.

non è necessariamente imposta dall'esterno. Lo è nella misura in cui i rapporti sociali sono coercitivi e improntati alla subordinazione.

Questa lotta è imposta dall'esterno e finora i risultati ottenuti, sebbene di grande valore pratico immediato, sono puramente meccanici in gran parte, non sono diventati una «seconda natura».³²

Calata dall'alto, caratteristica questa di rapporti sociali improntati allo sfruttamento, la disciplina in epoca capitalistica non è auto-disciplina, l'azione non è azione consapevole, ossia adeguamento della volontà alla necessità e quindi libertà. La lotta per una società «regolata», cioè per il comunismo, è quindi anche lotta affinché il «soggiogamento degli istinti» sia libero, cioè autodeterminato.

Al concetto di libertà si dovrebbe accompagnare quello di responsabilità che genera la disciplina e non immediatamente la disciplina, che in questo caso si intende imposta dal di fuori, come limitazione coatta della libertà. Responsabilità contro arbitrio individuale: è sola libertà quella «responsabile» cioè «universale», in quanto si pone come aspetto individuale di una «libertà» collettiva o di gruppo, come espressione individuale di una legge.³³

La seconda ragione, chiaramente connessa alla prima, è che questo processo rende possibili «forme sempre più complesse di vita collettiva» e, aggiungeremmo noi, individuale. Rende cioè possibile da una parte un'articolazione della società sempre maggiore, un'interconnessione e quindi un accrescimento delle capacità dell'umanità virtualmente illimitato (il «virtualmente» è d'obbligo, poiché ogni accrescimento si scontra sempre con limiti fisici esterni all'essere umano, determinati dalla realtà in cui si trova a vivere e operare), una storia che sia realmente universale, la quale, come già aveva compreso Marx, non è un presupposto, ma un prodotto. Dall'altra parte rende possibile una liberazione sempre più ampia dalla necessità e quindi la possibilità di produrre in maniera sempre più universale. È impossibile non fare riferimento alla famosa affermazione marxiana sul regno della libertà:

---

³² *QC*, p. 2161.

³³ *Q* 6, § 11: *QC*, p. 692.

Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria.³⁴

L'autocoscienza di cui parla Marx nella definizione di "uomo", da noi citata precedentemente, acquista significato precisamente a partire da questo. «Rovesciando» l'hegeliana figura del servo che trattenendosi dal consumare i prodotti del lavoro diviene appunto *autocoscienza*, facendo emergere «il nocciolo razionale entro il guscio mistico»,³⁵ il processo di autocoscientizzazione che viene delineato da Marx (e da Gramsci) è quello che porta al superamento delle condizioni in cui il lavoro è alienato e sfruttato. È questo il significato storico del comunismo, «movimento reale che abolisce lo stato di cose presenti»³⁶ ossia forza *politica* in grado di pervenire «all'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, asservito, abbandonato e spregevole».³⁷

3. L'urgenza della politica

Il richiamo al comunismo come «movimento reale che abolisce lo stato di cose presente» apre un ventaglio di problemi quasi inesauroibile. Chi è il soggetto di questo movimento? Che obiettivi deve avere? Che forme organizzative presuppone? Quale tipo di cambiamento nelle relazioni sociali e conseguentemente nel rapporto tra uomo e natura deve promuovere? Non è nostra ambizione rispondere qui a questi interrogativi. Piuttosto, in quest'ultimo paragrafo, ci interessa provare a tirare le fila del ragionamento condotto finora. Per farlo è necessario però compiere una serie di mosse teoriche che permettano di tradurre il problema del rapporto uomo-natura dal piano della mera comprensione teoretica a quello della prassi politica. Andiamo in ordine.

Se la costituzione della natura e dell'essere umano è determinata dalle modalità in cui la società produce i mezzi di sussistenza e quindi riproduce se stessa, allora il binomio natura-uomo cede il

---

³⁴ K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, vol. III, trad. di M. L. Boggeri, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 933.

³⁵ Marx, *Il capitale*, vol. I, cit., p. 22.

³⁶ Marx, Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 25.

³⁷ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in Id., *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, trad. di G. della Volpe, N. Merker, R. Panzieri, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. 168; corsivo nostri.

passo al binomio natura-società ovvero natura-politica. Forzando un po' si può forse dire che è questa la grande scoperta di Marx ed Engels, che Gramsci riprende e approfondisce. Si apre allora lo spazio della lotta. Lotta tra interessi, soggetti sociali, gruppi politici, concezioni del mondo, progetti di società contrapposti e inconciliabili. Si apre, cioè, lo spazio dello scontro per l'*egemonia*, per la capacità di una parte della società di dirigere lo sviluppo storico complessivo.

Una classe è dominante in due modi, è cioè «dirigente» e «dominante». È dirigente delle classi alleate, è dominante delle classi avversarie. Perciò una classe già prima di andare al potere può essere «dirigente» (e deve esserlo): quando è al potere diventa dominante ma continua ad essere anche «dirigente».³⁸

Così Gramsci, in un noto passo dei *Quaderni*, sintetizza il concetto di egemonia. Lungi dall'essere una semplice capacità di influenzare la produzione ideologica di una data epoca, l'egemonia in Gramsci è l'espressione sul terreno della *societas politica* dei rapporti di subordinazione sociali.³⁹ Subordinazione che non sempre è sinonimo di coercizione, ma significa anche capacità di una classe o di un gruppo sociale di essere alleata di un'altra classe o di un altro gruppo sociale e quindi di suscitare il consenso attivo (o almeno una benevola indifferenza). Alleata, quindi, ma ricoprendo una funzione dirigenziale, cioè dettando alla classe "trainata" gli obiettivi, le parole d'ordine, i ritmi, le forme che meglio si confanno alla classe dirigente. Un esempio ormai divenuto canonico di questo complesso rapporto di subordinazione sono i giacobini. Esponenti della borghesia, i giacobini sono dirigenti dei sanculotti, del gruppo sociale che nell'Ottocento diverrà il proletariato (cioè la classe opposta alla loro), ma che in quel momento è alleata e perciò di cui è necessario intercettare o meglio formare il consenso. Al tempo stesso i giacobini sono anche dominanti dell'aristocrazia, il gruppo sociale

---

³⁸ Q 1, § 44: *QC*, p. 41.

³⁹ Sul rapporto tra *societas civilis* e *societas politica* si veda tra gli altri A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, Roma, DeriveApprodi, 2014. Sulla nozione di egemonia, si veda G. Cospito, *Egemonia. Da Omero ai Gender Studies*, Bologna, il Mulino, 2021; A. Deiana, *Folklore come egemonia. Comprendere la cultura popolare; riconoscere la subalternità; lottare sul terreno della cultura?*, «International Gramsci Journal», vol. 2, n. 3, 2017, pp. 113-33, <https://doi.org/10.14276/igi.v2i3.4062>; F. Frosini, *L'egemonia e i "subalterni": utopia, religione, democrazia*, «International Gramsci. Journal», vol. 2, n. 1, 2016, pp. 126-66, <https://doi.org/10.14276/igi.v2i1.3995>.

in quel momento avversario, esponente del vecchio mondo che muore e di cui vanno repressi, anche nel sangue, i colpi di coda: la Vandea. Il riferimento ai “giacobini” e non soltanto alla “borghesia francese” è fondamentale anche perché solamente i giacobini, espressione politica *particolare* di una frazione della borghesia, furono in grado di esprimere al tempo stesso gli interessi di se medesimi come esponenti borghesi particolari e gli interessi della borghesia come classe *generale*. «Spezza[ndo] le terre feudali, – per esprimerci con l’icastica terminologia del Marx del *18 Brumaio* – e falcia[ndo] le teste feudali cresciute sopra di esse»⁴⁰ i giacobini contrastarono le molteplici spinte disaggregative che sorsero sul terreno delle contraddizioni sociali dell’epoca, come ad esempio la già citata Vandea, e diedero alla società francese di fine Settecento una *forma adeguata agli interessi della classe cui appartenevano*. Forma che però è immediatamente anche contenuto: una classe che diviene egemone infatti non si limita a modificare rapporti sociali esistenti, ma ne costruisce di radicalmente altri e proprio in questo si dà la possibilità di esprimere i propri interessi di classe. Interessi, è bene sottolinearlo, non soltanto «immediati delle persone fisiche attuali», nel caso dei giacobini delle persone che costituivano la borghesia francese di fine Settecento, ma anche degli appartenenti alla classe sociale di riferimento del futuro e persino delle classi sociali alleate. La classe egemone ha il compito di portare il livello delle rivendicazioni e della lotta da quello «economico-corporativo» a quello «etico-politico», e fare così della classe di riferimento «la classe dirigente», dando «allo Stato una base permanente»,⁴¹ fondando una nuova società, una nuova *civiltà*.

Così ha fatto la borghesia negli ultimi duecento anni, ed è quindi stata in grado di indirizzare lo sviluppo storico mondiale verso la costruzione di una società il cui alfa ed omega è la valorizzazione della ricchezza astratta, la sussunzione di ogni rapporto alle necessità del capitale. Il problema del lavoro e della disciplina come processo di soggiogamento della spontaneità naturale, che menzionavamo nel secondo paragrafo, assume qui della concretezza dello sviluppo storico. L’industrialismo diventa sinonimo di sfruttamento

---

⁴⁰ K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, trad. di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1977, p. 46.

⁴¹ Q 1, § 44: *QC*, pp. 50-51.

e alienazione.⁴² Assume però parimenti (e non può che essere così, poiché ogni affermazione pone anche le condizioni per una sua negazione), la concretezza del progetto politico teso a superare i rapporti sociali esistenti, a costruire una società radicalmente alternativa a quella capitalistica. Il movimento comunista con cui abbiamo aperto quest'ultimo paragrafo è stato, almeno fino ad oggi, la forma più consapevole di questo progetto.

Da qui l'urgenza della politica, dell'organizzazione dei subalterni, del «moderno Principe»: di ciò che permette di condurre questa lotta. Un'urgenza già avvertita, ovviamente, da Gramsci. Anzi, si può addirittura dire che quest'urgenza – ossia il problema di come pensare, nel contesto della prigionia e della dittatura fascista, la sconfitta del movimento dei lavoratori e delle sue forme organizzate all'indomani dei moti rivoluzionari di fine anni Dieci-inizio anni Venti e soprattutto di come pensare uno suo rilancio – sia il vero filo rosso della produzione carceraria. Problema che viene risolto in Gramsci allargando lo sguardo prospettico dal partito “in senso stretto” a tutte le forme organizzative che sussumono l'individuo e ne determinano le modalità concrete di vita.

«In una determinata società nessuno è disorganizzato e senza partito, purché si intendano organizzazione e partito in senso largo e non formale». ⁴³ Così scrive Gramsci nel Quaderno 6. Quest'affermazione è gravida di conseguenze. Una delle quali è che le organizzazioni in cui tutti gli individui sono irregimentati non si limitano a costituire l'ossatura della vita civile e pubblica della società, ma svolgono una fondamentale funzione *educatrice, pedagogica*. Per usare sempre una terminologia gramsciana, esse hanno «funzione di polizia», anche in questo caso da intendersi in senso lato e non stretto. Come scrive nel Quaderno 14, in una nota sintomaticamente intitolata «Machiavelli. Partiti politici e funzioni di polizia»:

---

⁴² «Il lavoratore diventa tanto più povero quanta più ricchezza produce, quanto più la sua produzione cresce in potenza e dimensione. Il lavoratore diventa una merce tanto più a buon mercato quante più merci egli crea. Con la *valorizzazione* del mondo delle cose cresce in proporzione diretta la *svalorizzazione* del mondo dell'uomo. Il lavoro non produce soltanto merci; produce se stesso e il lavoratore come una *merce* e proprio nella misura in cui produce merci in generale» (K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844 e altre pagine su lavoro e alienazione*, trad. di E. Donaggio, Milano, Feltrinelli, 2018, p. 72).

⁴³ Q 6, § 136: *QC*, p. 800.

È difficile escludere che qualsiasi partito politico (dei gruppi dominanti, ma anche di gruppi subalterni) non adempia anche una funzione di polizia, cioè di tutela di un certo ordine politico e legale.⁴⁴

Siamo qui in presenza di un vero e proprio crocevia concettuale. Le organizzazioni politiche partecipano alla costituzione dei rapporti sociali, al mantenimento di quelli dominanti o alla costruzione di quelli alternativi. Questo non avviene in astratto, ma determinando le concrete modalità di relazione tra gli individui, quindi i caratteri specifici del processo di disciplinamento del corpo sociale di cui Gramsci parla in riferimento all'industrialismo. Se infatti è vero che tutte le organizzazioni politiche, tutti i partiti, hanno funzione di polizia, non tutte le funzioni di polizia sono eguali.

Qual è il «senso» della funzione esercitata? Ossia in quale direzione il partito fa procedere la società?

Il senso è repressivo o diffusivo, cioè è di carattere reazionario o progressivo? Il partito dato esercita la sua funzione di polizia per conservare un ordine esteriore, estrinseco, pastoià delle forze vive della storia, o la esercita nel senso che tende a portare il popolo a un nuovo livello di civiltà di cui l'ordine politico e legale è un'espressione programmatica?⁴⁵

La funzione concreta dell'organizzazione si risolve nel problema del programma che l'organizzazione adotta. Ciò è lo stesso che dire nel problema degli obiettivi, del progetto da realizzare. Un'organizzazione che programmaticamente decide di gestire l'esistente non potrà che sviluppare un senso repressivo, reazionario della propria «azione di polizia». Il «moderno Principe», il partito politico che organicamente (ossia programmaticamente) vuol esprimere gli interessi dei gruppi subalterni a un livello etico-politico, dev'essere viceversa in grado di ampliare quantitativamente e innalzare qualitativamente la partecipazione cosciente delle masse alla vita collettiva. A sua volta questo processo determina retroattivamente le modalità di organizzazione tra gli individui che compongono il partito:

---

⁴⁴ Q 14, § 34: *QC*, p. 1691.

⁴⁵ *Ibidem*

quando il partito è progressivo esso funziona «democraticamente» (nel senso di un centralismo democratico), quando il partito è regressivo esso funziona «burocraticamente» (nel senso di un centralismo burocratico). Il Partito in questo secondo caso è puro esecutore, non deliberante: esso allora è tecnicamente un organo di polizia e il suo nome di Partito politico è una pura metafora di carattere mitologico.⁴⁶

Il partito diventa allora concretamente il contesto in cui i gruppi subalterni possono imparare nuove forme di relazione tra gli individui e tra l'essere umano e la natura: la lotta per l'egemonia si traduce nella lotta per costruire un "uomo nuovo" e una "natura nuova". Nel seno del vecchio mondo può sorgere il nuovo.

---

⁴⁶ *QC*, p. 1692.