



Vol. 5, n. 4 (2024)

International Gramsci Journal

Gramsci and “Philosophy”

edited by Giuseppe Cospito, Fabio Frosini, Anxo Garrido



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO

UUP
URBINO
UNIVERSITY
PRESS

Introduction: Gramsci and “philosophy”

Giuseppe Cospito, Fabio Frosini, Anxo Garrido

1.

This number of the «International Gramsci Journal» consists of a monographic *dossier* devoted to *Gramsci and “philosophy”*. The inverted commas around the term *philosophy* signify a dual tendency apparent in Gramsci studies of the last twenty to twenty five years: on the one hand, there has been a return to studying and proposing the subject of philosophy in relation to Gramsci, and Gramsci in relation to philosophy (whatever may be meant by that term); and on the other hand, these operations have been carried out in a radically renewed sense as compared with the previous period.

This is due in particular to the new approach to the study of Gramsci that has been developed over the last few decades (especially from the end of the nineteen eighties), most of all in Italy. This approach is due both to the development of a rigorous “Gramscian philosophy”, and to a radical *historicization* of Gramsci’s writings and of the figures and institutions to which he was most of all linked.¹ Today, different from yesterday, it has become clear that the *theoretical* work of Gramsci – as much before as after his arrest in 1926 – may be adequately understood only by comparison not with categories which in the end are extrinsic to his horizons – such, for example, as a “history of philosophy” – as generically understood but with the terms of comparison and the questions that he tried to establish and produce.

It is, in short, indispensable first of all to reconstruct and interpret the ambitious programme of research that Gramsci set himself above all, but not exclusively, in the *Prison Notebooks*. As we now know, this programme began with an extensive research into the history of

¹ We limit ourselves here to refer readers, for the former, to the fundamental work of G. Francioni *L’officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere»* (*The Gramsci Workshop. Hypotheses regarding the structure of the “Prison Notebooks”*), Napoli, Bibliopolis, 1984; for the latter, we refer to the research work, conferences and publications of Rome’s Gramsci Foundation, in particular to the launch of the *Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci* (*National Edition of Gramsci’s Writings*) for which see «Laboratoire italien», 18/2016, *Gramsci da un secolo all’altro / Gramsci d’un siècle à l’autre* (*Gramsci from one Century to the Next*), edited by Romain Descendre and Fabio Frosini, <https://doi.org/10.4000/laboratoireitalien.1039>.

the Italian intellectuals, accompanied by another, equally vast, enquiry into the concept of intellectuals and the State; these lead into a remarkable extension of the semantic breadth of both. But, at least as regards the *Notes on Philosophy: Materialism and Idealism. First Series* in Notebook 4 [b], it becomes clear that this programme of research also includes (and, as would emerge in time with ever greater priority) the recovery of the nexus between Marxism and philosophy. As we know, this nexus was at the centre of heated debate in the first half of the 1920s, but then dispersed amorphously due to the conditions of extreme difficulty that the Communist Parties found themselves in various European countries. Recovering and bringing this nexus back into operation, as the central axis of strategic elaboration, meant involving the politics of the political party whose General Secretary was Gramsci.

But in the second place (though not second in order of importance) this programme also includes the critique of “traditional philosophy”, namely the traditional way of understanding and hence of doing, philosophy and therefore, together with this, a proposal for the reform of this “traditional” way of doing philosophy. The outcome of all this is the proposal to reformulate and reform Marxism, traditionally understood as *historical materialism*, in terms of a *philosophy of praxis*. The ensemble of this complex strategy is, among other things, the institution of a no longer extrinsic relation between *philosophy and ideology*, between *philosophy and politics*, but also between *philosophy and “critique”*.

2.

Evidently, if the picture sketched out above corresponds to the true situation, there is a new generation of Gramsci scholars that has begun, or is beginning, research with these new coordinates in mind. We have therefore thought the time to be ripe for attempting to offer a picture, if not exhaustive then certainly significant, of the way in which work is currently being carried out on Gramsci, and especially on his most important (non-)work, the *Prison Notebooks*. This initiative has been taken since the interest in the subject chosen for this *dossier* has been growing strongly, and since work is being done

on the subject – even though in a non-uniform way – that takes into account the premises that we have tried to outline.²

Coming now to the content of each of the various contributions, it may be observed first of all that a good number of them come to terms – from quite different perspectives and intentions one from another – with Gramsci’s redefinition of Marxism in terms of the *philosophy of praxis*. Agustín Artese, in his work *La crisis como método y la historia del Estado en los Cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci* (*Crisis as Method and the History of the State in Antonio Gramsci’s Prison Notebooks*) analyses from a genetic and diachronic viewpoint – a perspective that characterizes various other contributions in this number of the IGJ – the concept of crisis as a fundamental epistemological instrument of a science of politics, the expression of a philosophy of praxis. Such a philosophy is able to overcome the dichotomy between the structure and superstructure of the Marxist vulgate, translating it into the study of the relations of forces. Dante Aragón, in intervening on the *Filosofía y gran política desde los márgenes: potencia y corporalidad a través del Maquiavelo de Gramsci* (*Philosophy and Grand-Scale Politics from the Margins: Power and Corporality Read through the Machiavelli of Gramsci*), and concentrating in particular on the prison notes of 1932, proposes an explicitly Machiavellian reading of Gramsci’s philosophy of praxis as a possible answer to the crisis of hegemony. In his view, with particular reference to Latin America’s cultural and political reality, this can even today still constitute an answer to conservative and neo-liberal hegemony. Giacomo Tarascio deals with *Tempo e subalternità nella filosofia della praxis* (*Time and subalternity in the philosophy of praxis*), taking good account of a series of miscellaneous annotations on the subalterns, not then taken up again in the “special” Notebook 25 and hence usually overlooked by the English-speaking scholars of the *Subaltern Studies* school. From their analysis one gathers, on the one hand, the progressive theoretical enrichment of Gramsci’s definition of subalternity, and on the other, how this has not only a sociological but also a spatial-temporal nature. Miguel Candiotti’s essay is devoted to *Gramsci y la oposición entre materialismo y filosofía de la praxis* (*Gramsci*

² In our view, to this there corresponds the holding, every two years from 2014 onwards, of the Ghilarza Summer School (<https://www.casamuseogramsci.it/it/summerschool/>). It is further not by chance that a number of the participants in this dossier are former students of the GSS.

and the Opposition between Materialism and the Philosophy of Praxis), starts from the “practical materialism” of Marx’s early writings, the greater part of them, moreover, still unpublished during Gramsci’s lifetime. He then goes on to argue that the anti-materialism and anti-objectivism of the *Notebooks*, while not falling into the trap of idealism and subjectivism, does not fully grasp the peculiar nature of Marx’s position. In his reconstruction of the passage *Dal materialismo storico alla filosofia della praxis: Gramsci e «la nuova filosofia»* (*From Historical Materialism to the Philosophy of Praxis: Gramsci and “the New Philosophy”*) Giorgio Grimaldi adopts a different stance. In his view, rather, the characteristic of this latter philosophy is precisely that of going beyond both idealism and materialism, rethinking the immanentism of Machiavelli, the “absolute earthliness” of his thought, in the light of the philosophies of Hegel as well as that of Marx.

It is to the heredity of this great tradition that Natalia Gaboardi links her contribution in *La filosofia della caverna: dall’interpretazione al cambiamento del mondo. “Ideologia” e prassi nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci* (*The Philosophy of the Cave: from Interpretation to Change of the World. “Ideology” and praxis in Antonio Gramsci’s Prison Notebooks*). This tradition is juxtaposed with popular conceptions of the world, as contained in common sense, in folklore and in religion, in order to be able to rethink the very concept of ideology in a broader and more comprehensive perspective.

The nexus between the various components of this concept lies at the centre of Robert P. Jackson’s contribution on *Senso comune, buon senso, and philosophy in Gramsci*. His contribution starts from a detailed analysis of the meanings of these terms in the pre-prison and the prison writings, seeking to grasp the internal development and the mutual relations, in aiming at a critical juxtaposition with a number of partial and simplified representations of Gramsci in the literature of the English-speaking world.

Another conceptual galaxy characteristic of Gramsci’s lexis is the subject of Sebastiano Pirotta’s *Oltre il soggetto: appunti sul Gramsci “molecolare” tra psicologia e “filosofie della vita”* (*Beyond the Subject: Notes on the “Molecular” Gramsci between Psychology and “Philosophy of Life”*). Here, we see a comparison with a series of thinkers – from James to Bergson, from Fouillée to Guyau – who, through their opposition to positivistic determinism, had a deep influence on his youthful formation. In the prison reflections, they are subject to

reconsideration in the light of Gramsci's more mature acquisition of the thought of Marx and Hegel. The subject of the human subject, in its relation to the natural world, returns in Simone Coletto's essay *Una natura umanizzata e un'umanità naturalizzata*. *Pensare con Gramsci il rapporto tra essere umano e natura (A Humanized Nature and a Naturalized Humanity. Thinking with Gramsci on the Relationship between the Human Being and Nature)*. The refusal of a dualistic and objectivist posing of this relationship presupposes the overcoming of absolute conception of truth, without thereby falling into a sceptical relativism. On the contrary, for Gramsci, this conception is always determined historically and practically, in relation to the evolution of the relations of force between classes: expressed in other words it is a question of hegemony.

The nexus between this latter subject and the fundamental category of translatability is the subject of Giuliano Guzzone's *«Non può esistere quantità senza qualità»*. *Una "traduzione" di filosofia, economia e politica nei Quaderni di Gramsci ("Quantity Cannot Exist without Quality". A "Translation" of Philosophy, Economy and Politics in Gramsci's Notebooks)*. He demonstrates how it is precisely the translatability of languages ("linguaggi") that allows Gramsci to rethink Hegel's passage from quantity to quality in an alternative way to the one proposed by Engels and by Bukharin, a way that is able to take account of the social relations which express an analogous content in different forms.

The dossier concludes with a contribution by Marie Lucas (in collaboration with Fabio Frosini) on *Apostasia popolare e religioni della patria nel Quaderno 20 di Antonio Gramsci (Popular Apostasy and Religions of the Fatherland in Antonio Gramsci's Notebook 20)*. In the initial stages of the prison reflections, concurrent with the signing of the Concordat between the fascist regime and the Vatican, it seemed that this latter's influence was destined to grow. However in Notebook 20, the special notebook devoted to the catholic church, Gramsci returns to the prediction, as in the early writings, of an unstoppable decline. This he then translates with the near-oxymoron "apostasy of the masses" – to the complete advantage of the parties of the nationalist movements, not only in Italy but in the whole of Europe.

In the Archive section, this number of the journal concludes with the English translation of the entry *Philosophy*, written by Fabio Frosini for the Gramsci Dictionary (*Dizionario gramsciano 1926-1937*).³

³ *Dizionario gramsciano*, ed. G. Liguori and P. Voza, Roma, Carocci 2008.

Introduzione: Gramsci e la “filosofia”

Giuseppe Cospito, Fabio Frosini, Anxo Garrido

1.

Questo numero dello «International Gramsci Journal» ospita un *dossier* monografico dedicato a *Gramsci e la “filosofia”*. Le virgolette al termine *filosofia* intendono esprimere una duplice tendenza registrabile negli studi gramsciani degli ultimi venti o venticinque anni: da una parte, si torna a studiare e a proporre il tema della filosofia in relazione a Gramsci, e di Gramsci in relazione alla filosofia (qualsiasi cosa questo termine voglia dire); dall'altra, lo si fa in una maniera radicalmente rinnovata rispetto a quella adottata nel periodo precedente.

Ciò si deve in particolare al nuovo approccio allo studio di Gramsci che si è sviluppato negli ultimi decenni (in particolare dalla fine degli anni Ottanta dello scorso secolo), soprattutto in Italia e grazie sia allo sviluppo di una rigorosa “filologia gramsciana”, sia alla radicale *storizzazione* degli scritti di Gramsci e delle figure e istituzioni a cui egli fu soprattutto legato.¹ Oggi, a differenza di ieri, è diventato evidente che il lavoro *teorico* di Gramsci – tanto di quello precedente, quanto di quello seguente l'arresto nel 1926 – può essere adeguatamente compreso solo se posto a confronto non con categorie in definitiva del tutto estrinseche rispetto al suo orizzonte – come per esempio quella, genericamente intesa, di “storia della filosofia” – ma con i termini di confronto e le questioni che egli tentò di fissare e di produrre.

È indispensabile insomma anzitutto ricostruire e interpretare l'ambizioso programma di ricerca portato avanti da Gramsci soprattutto, ma non esclusivamente, nei *Quaderni del carcere*. Questo programma è estremamente vasto e prende le mosse, com'è oramai noto, da un'amplissima ricerca sulla storia degli intellettuali italiani, che si accompagna a una altrettanto vasta indagine sul concetto di

¹ Ci limitiamo a rinviare, per la prima, all'opera fondamentale di G. Francioni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere»*, Napoli, Bibliopolis, 1984; e per la seconda alle ricerche, convegni e pubblicazioni promosse dalla Fondazione Gramsci di Roma, in particolare al varo dell'*Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci* (per la quale cfr. «Laboratoire italien», 18/2016, *Gramsci da un secolo all'altro / Gramsci d'un siècle à l'autre*, a cura di Romain Descendre e Fabio Frosini, <https://doi.org/10.4000/laboratoireitalien.1039>).

intellettuali e di Stato, che conduce a un'estensione notevolissima dell'ampiezza semantica di entrambi. Ma, per lo meno dalla *Prima Serie* degli *Appunti di filosofia - Materialismo e idealismo*, nel Quaderno 4 [b], diventa evidente che questo programma di ricerca include anche (e, come emerge col tempo, sempre di più in modo prioritario) il recupero del nesso tra marxismo e filosofia (al centro, com'è noto, di accese discussioni nella prima metà degli anni Venti, ma sfocatosi successivamente soprattutto in ragione delle condizioni di estrema difficoltà in cui i partiti comunisti erano caduti in diversi paesi europei): il recupero, intendiamo, e il rilancio di questo nesso come asse centrale dell'elaborazione strategica, politica del partito politico di cui Gramsci era il Segretario generale.

Ma in secondo luogo (non però in ordine di importanza) tale programma include anche la critica della "filosofia tradizionale" cioè del modo tradizionale di intendere e quindi di fare filosofia e quindi, insieme a ciò, una proposta di riforma di questo modo "tradizionale" di fare filosofia. Il risultato di tutto ciò è la proposta di riformulare e riformare il marxismo, inteso tradizionalmente come *materialismo storico*, nei termini di una *filosofia della praxis*. L'insieme di questa complessa strategia è, tra l'altro, l'istituzione di una relazione non più estrinseca tra *filosofia e ideologia*, tra *filosofia e politica*, ma anche tra *filosofia e "critica"*.

2.

Evidentemente, se il quadro schizzato qui sopra corrisponde a verità, c'è una nuova generazione di studiosi e studiose di Gramsci, che è entrata o sta entrando nel mondo della ricerca tenendo presenti queste nuove coordinate. Abbiamo dunque ritenuto che il tempo fosse maturo, per tentare di offrire un quadro, se non esaustivo, certamente significativo del modo in cui oggi si lavora su questo autore e in particolare sulla sua (non)opera più importante, i *Quaderni del carcere*. Abbiamo preso questa iniziativa, anche perché abbiamo riscontrato una forte crescita di interesse per il tema da noi scelto per questo *dossier*, e perché su esso si lavora – pur se in modo non uniforme – tenendo conto delle premesse che abbiamo tentato di esporre.²

² A ciò contribuisce, crediamo, lo svolgimento, dal 2014 (ogni due anni), della Ghilarza Summer School (<https://www.casamuseogramsci.it/it/summerschool/>). Crediamo che non sia un caso, se alcuni dei partecipanti a questo dossier sono stati allievi della GSS.

Venendo al contenuto dei singoli saggi, si può osservare innanzitutto come una buona parte di questi si confrontino – da prospettive e con intenti anche molto diversi tra loro – con la ridefinizione gramsciana del marxismo nei termini della *filosofia della praxis*. Agustín Artese, nel suo lavoro su *La crisis como método y la historia del Estado en los Cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci*, analizza da un punto di vista genetico e diacronico – prospettiva che caratterizza diversi altri contributi raccolti in questo fascicolo – il concetto di crisi come dispositivo gnoseologico fondamentale di una scienza della politica espressione di una filosofia della prassi capace di superare la dicotomia tra struttura e sovrastruttura della vulgata marxiana, traducendola nello studio dei rapporti di forze. Dante Aragón, intervenendo su *Filosofía y gran política desde los márgenes: potencia y corporalidad a través del Maquiavelo de Gramsci*, e concentrandosi in particolare sugli appunti carcerari del 1932, propone una lettura esplicitamente machiavelliana della “filosofia della prassi” gramsciana, come possibile risposta alla crisi di egemonia, che a suo avviso può costituire ancora oggi, con particolare riferimento alla realtà culturale e politica latinoamericana, una risposta all’egemonia conservatrice e neoliberale. Giacomo Tarascio si occupa di *Tempo e subalternità nella filosofia della praxis*, valorizzando una serie di annotazioni miscellanee sui subalterni non riprese nel Quaderno “speciale” 25 e per questo solitamente trascurate dai cultori anglofoni dei *Subaltern studies*; dalla loro analisi si evince da un lato il progressivo arricchimento teorico della definizione gramsciana della subalternità, e dall’altro come questa non abbia un carattere solo sociologico, ma anche spazio-temporale. Il saggio di Miguel Candiotti è dedicato a *Gramsci y la oposición entre materialismo y filosofía de la praxis*: muovendo dal “materialismo pratico” degli scritti giovanili di Marx – la maggior parte dei quali peraltro ancora non pubblicati al tempo di Gramsci – Candiotti ritiene che l’antimaterialismo e l’antioggettivismo dei *Quaderni*, pur attento a non ricadere nell’idealismo e nel soggettivismo, non colga del tutto la peculiarità della posizione marxiana. Di avviso diverso appare Giorgio Grimaldi nel ricostruire il passaggio *Dal materialismo storico alla filosofia della praxis: Gramsci e «la nuova filosofia»*: a suo giudizio, infatti, la caratteristica di quest’ultima è proprio quella di superare dialetticamente sia l’idealismo, sia il materialismo, ripensando l’immanentismo di Machiavelli, la

“terrestrità assoluta” del suo pensiero, alla luce della filosofia di Hegel, oltre che di Marx.

All’eredità di questa grande tradizione filosofica si richiama anche Natalia Gaboardi nell’articolo su *La filosofia della caverna: dall’interpretazione al cambiamento del mondo. “Ideologia” e prassi nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*; una tradizione che viene messa a confronto con le concezioni popolari del mondo contenute nel senso comune, nel folklore e nella religione per poter ripensare il concetto stesso di ideologia in una prospettiva più ampia e comprensiva.

Il nesso tra le varie componenti di tale concetto è al centro del contributo di Robert P. Jackson su *Senso comune, buon senso, and philosophy in Gramsci*, che muove da un’analisi minuziosa delle accezioni di questi termini negli scritti precarcerari e in quelli del carcere, cercando di coglierne lo sviluppo interno e le relazioni reciproche allo scopo di confrontarsi criticamente con alcune rappresentazioni parziali e semplificate di Gramsci nella letteratura anglofona.

Un’altra galassia concettuale caratteristica del lessico gramsciano è oggetto d’indagine nel saggio di Sebastiano Pirotta, *Oltre il soggetto: appunti sul Gramsci “molecolare” tra psicologia e “filosofie della vita”*, attraverso un confronto con una serie di pensatori – da James a Bergson, da Fouillée a Guyau – che hanno influenzato profondamente la sua formazione giovanile per la loro opposizione al determinismo positivista e che, nella riflessione carceraria, vengono ripensati alla luce di una più matura acquisizione del pensiero di Hegel e di Marx. Il tema del soggetto umano, nelle sue relazioni con il mondo naturale, ritorna nel lavoro di Simone Coletto, *«Una natura umanizzata e un’umanità naturalizzata»*. *Pensare con Gramsci il rapporto tra essere umano e natura*. Il rifiuto dell’impostazione dualistica e oggettivistica di tale rapporto presuppone il superamento di ogni concezione assoluta della verità senza con questo ricadere in un relativismo scettico; essa, al contrario, è per Gramsci sempre storicamente e praticamente determinata, in relazione all’evolversi dei rapporti di forza tra le classi, vale a dire è una questione di egemonia.

Sul nesso tra quest’ultimo tema e la fondamentale categoria di traducibilità si concentra Giuliano Guzzone nell’articolo *«Non può esistere quantità senza qualità»*. *Una “traduzione” di filosofia, economia e*

politica nei Quaderni di Gramsci, mostrando come proprio la traducibilità dei linguaggi permetta a Gramsci di ripensare la formula hegeliana del passaggio dalla quantità alla qualità in una modalità alternativa a quella proposta da Engels e da Bucharin, e che sia capace di dar conto di rapporti sociali che esprimono un contenuto analogo in forme differenti.

Conclude il dossier un contributo scritto da Marie Lucas (in collaborazione con Fabio Frosini) su *Apostasia popolare e religioni della patria nel Quaderno 20 di Antonio Gramsci*: mentre nelle fasi iniziali della riflessione carceraria, coeve alla firma del Concordato tra regime fascista e Vaticano, sembra che l'influenza di quest'ultimo sia destinata ad accrescersi, nel quaderno speciale dedicato alla Chiesa cattolica Gramsci torna come negli scritti giovanili a profetizzarne l'inarrestabile declino – che ora traduce con l'espressione quasi ossimorica di “apostasia delle masse” – a tutto vantaggio dei partiti e dei movimenti nazionalisti, non solo in Italia ma in tutta l'Europa.

Il fascicolo viene chiuso, nella sezione *Archivio*, dalla traduzione inglese della voce *Filosofia* scritta da Fabio Frosini per il *Dizionario gramsciano 1926-1937*.³

³ A cura di G. Liguori e P. Voza, Roma, Carocci 2008.

Abbreviazioni

- CF A. Gramsci, *La città futura (1917-1918)*, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi, 1982.
- CPC A. Gramsci, *La costruzione del Partito comunista (1923-1926)*, Torino, Einaudi, 1971.
- CT A. Gramsci, *Cronache torinesi (1913-1917)*, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi, 1980.
- DP *Duemila pagine di Gramsci*, a cura di G. Ferrata e N. Gallo, Milano, Il Saggiatore, 1964.
- EN Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci.
- FG Fondazione Gramsci, Roma.
- Ep. A. Gramsci, *Epistolario*, vol. 1: *gennaio 1906-dicembre 1922*, a cura di D. Bidussa, F. Giasi, G. Luzzatto Voghera, M. L. Righi, con la collaborazione di B. Garzarelli, L. P. D'Alessandro, E. Lattanzi e F. Ursini, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2009; vol. 2: *gennaio-novembre 1923*, a cura di D. Bidussa, F. Giasi e M. L. Righi, con la collaborazione di L.P. D'Alessandro, E. Lattanzi e F. Ursini, ivi, 2011 [EN].
- GSL A. Gramsci - T. Schucht, *Lettere 1926-1935*, a cura di A. Natoli e C. Daniele, Torino, Einaudi, 1997.
- L A. Gramsci, *Lettere 1908-1926*, a cura di A. A. Santucci, Torino, Einaudi, 1992.
- LC A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di F. Giasi, Torino, Einaudi, 2020.
- LTG P. Sraffa, *Lettere a Tania per Gramsci*, introduzione e cura di V. Gerratana, Roma, Editori Riuniti, 1991.
- NM A. Gramsci, *Il nostro Marx (1918-1919)*, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi, 1984.
- NPM A. Gramsci, *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», XXVIII, 1990, n. 3, pp. 51-78.
- ON A. Gramsci, *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*, a cura di V. Gerratana e A. A. Santucci, Torino, Einaudi, 1987.
- PLV A. Gramsci, *Per la verità. Scritti 1913-1926*, a cura di R. Martinelli, Roma, Editori Riuniti, 1974.
- Q/Quaderno Quaderno (esempio: Q 1, § 1 = Quaderno 1, § 1)
- QC A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, 4 voll. (con numerazione continua delle pp.), Torino, Einaudi, 1975.
- QC [anast.] A. Gramsci, *Quaderni del carcere. Edizione anastatica dei manoscritti*, a cura di G. Francioni, 18 voll., Roma-Cagliari, Istituto della Enciclopedia Italiana - L'Unione Sarda, 2009.
- QM A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica diretta da G. Francioni, vol. 2: *Quaderni miscellanei (1929-1935)*, tomo 1, a cura di G. Cospito, G. Francioni e F. Frosini, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2017 [EN].
- QT A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica diretta da G. Francioni, vol. 1: *Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, a cura di G. Cospito e G. Francioni, 2 tomi (con numerazione continua delle pp.), Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007 [EN].
- Scritti A. Gramsci, *Scritti (1910-1926)*, vol. 1: *1910-1916*, a cura di G. Guida e M. L. Righi, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2019; vol. 2: *1917*, a cura di L. Rapone, con la collaborazione di M. L. Righi e il contributo di B. Garzarelli, ivi, 2015; vol. 3, a cura di L. Rapone e M. L. Righi, ivi, 2023 [EN].
- SF A. Gramsci, *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1921-1922*, Torino, Einaudi, 1966.
- SLF T. Schucht, *Lettere ai familiari*, prefazione di G. Gramsci, introduzione e cura di M. Paulesu Quercioli, Roma, Editori Riuniti, 1991.

La crisis como método y la historia del Estado en los *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci: la producción estratégica de teoría en la primera fase de la redacción carcelaria

Agustín Artese

Universidad de Buenos Aires, agustin.artese@gmail.com

Received: 16.09.2024 - Accepted: 26.11.2024 - Published: 18.12.2024

Abstract

El objetivo principal de este ensayo es destacar la importancia que tiene la noción de crisis en el marxismo de Antonio Gramsci como clave histórica y política para interpretar la realidad social. En este sentido, destacaremos el enfoque estratégico de la crisis en relación con el análisis gramsciano de la historia, tanto fenomenológica como conceptual, del Estado burgués, entendido como la cristalización de un conjunto de relaciones de poder. Nos centraremos, en particular, en el desarrollo de este tema durante la primera fase de la escritura de los *Cuadernos de la cárcel*, que abarca desde el Primer cuaderno hasta el inicio de los Cuadernos especiales. Nuestra hipótesis es que la «crisis» no es una determinación externa ni meramente contextual en la producción teórica de Gramsci, sino más bien un punto de vista estratégico que se desarrolla en el interior de los conceptos como determinación de su propia estructura epistemológica. Sostenemos que esta cuestión es la que permite identificar algunos de los rasgos característicos del marxismo de Gramsci y, en consecuencia, de sus propios conceptos en los *Cuadernos*.

Keywords

Crisis, Estado, Revolución pasiva, Guerra de posiciones, *Cuadernos de la cárcel*.

Crisis as Method and the History of the State in Antonio Gramsci's *Prison Notebooks*: The Strategic Production of Theory in the First Phase of the Writing of the Prison Notebooks

Abstract

The main purpose of this essay is to point out the centrality of the notion of crisis in Antonio Gramsci's Marxism as a historical and political key to the interpretation of social reality. In this sense, we will highlight the strategic point of view of the crisis in relation to the Gramscian analysis of the history – both phenomenological and conceptual – of the bourgeois State, understood as the crystallisation of a set of relations of power. We will focus, in particular, on the development of this theme during the first phase of the writing of the *Prison Notebooks*, which extends from the First Notebook to the beginning of the special notebooks. Our hypothesis is that “crisis” is neither an external nor merely a contextual determination in Gramsci's theoretical production but rather a strategic standpoint that develops within the concepts as a determination of their own epistemological structure. We argue that it is around this question that some of the characteristic features of Gramsci's Marxism are outlined as, consequently, are his own concepts in the *Notebooks*.

Keywords

Crisis, State, Passive revolution, War of position, *Prison Notebooks*

***La crisis como método y la historia del Estado
en los Cuadernos de la cárcel
de Antonio Gramsci:
la producción estratégica de teoría
en la primera fase de la redacción carcelaria***

Agustín Artese

1. La crisis continua

En los *Cuadernos de la cárcel*, el mundo liberal es entendido como la forma burguesa de la historia consolidada a fines del siglo XIX, tras casi cien años de lucha por su afirmación: primero, contra las antiguas clases dominantes y, tras la emergencia de la clase obrera como sujeto político en 1848, contra el nuevo grupo social que desafiaba el naciente dominio burgués, exponía los límites estructurales de su universalismo formal y declaraba la necesidad de la sanción política de su caducidad. La derrota del proletariado francés tras los eventos de la Comuna de París había supuesto la reestructuración de una relación de fuerzas entre las clases que fungía como cimiento político del régimen parlamentario – entendido como *forma* de la lucha de clases – a escala europea: la efectividad de la canalización neutralizante de la «revolución permanente» se convertía en premisa para la construcción y en condición de la reproducción de la propia «hegemonía civil» burguesa.

Esta es la configuración hegemónica del mundo burgués cuya crisis se vuelve explícita con la Gran Guerra y cuya orgánica irreversibilidad es sancionada por la revolución rusa. Esta misma crisis de la forma burguesa de historia – es decir, una crisis estructural de la organización burguesa de la sociedad en su conjunto – y el desarrollo del ciclo de luchas para determinar *políticamente* su resolución *en algún sentido* constituyen la coyuntura estratégica determinante de la entera biografía política e intelectual de Antonio Gramsci. En este sentido, la obra gramsciana puede ser leída como una traducción filosófico-estratégica de la crisis en sentido revolucionario o, en otras palabras, podemos afirmar que – en forma integral y como respuesta a esta «fractura histórica», como

la llamará en una etapa avanzada de la redacción carcelaria – la reflexión de Gramsci encuentra su motor histórico-político en la propia crisis: nuestra hipótesis sostiene, entonces, que la crisis no es una determinación externa ni meramente contextual a la producción teórica gramsciana, sino un punto de vista estratégico que se desarrolla internamente en los conceptos, como determinación de su estructura epistemológica.

El objetivo de este trabajo es, en este sentido, ofrecer una reconstrucción interpretativa de la centralidad de la crisis en el marxismo de Antonio Gramsci como clave histórico-política del conocimiento de lo social, identificándola específicamente a partir de sus implicancias en su análisis de la historia – fenomenológica y conceptual – del Estado burgués, entendido como cristalización de una estructura de relaciones de fuerza. Nos ocuparemos, en particular, del devenir de este vector en los primeros tres años de la producción carcelaria, desde mediados de 1929 hasta inicios de 1932, esto es, la emergencia y desarrollo de este problema en la fase de la redacción de los *Cuadernos de la cárcel* que inicia con la inauguración del *Primer cuaderno* y que se cierra con la decisión de elaborar los «cuadernos especiales».¹

Entendemos que, alrededor de esta cuestión, se delinean algunos de los trazos característicos de la lectura gramsciana del marxismo y, consecuentemente, de la formación de sus propios conceptos en los *Cuadernos*, procesando un problema teórico y estratégico que se

¹ Recuperamos aquí la periodización del trabajo carcelario propuesta por Frosini, que organiza la redacción de los *Cuadernos* en tres fases: desde la autorización para escribir en la cárcel a inicios de 1929 hasta el comienzo de la elaboración de los «cuadernos especiales» en la primera mitad de 1932; el período de composición de los «cuadernos especiales» y, en menor medida, la inauguración de nuevos «cuadernos misceláneos» en la cárcel de Turi, entre mediados de 1932 y finales de 1933; y el último período de trabajo en los *Cuadernos*, cuando hubiese predominado una labor de carácter más conservativo que creativo explicado por el deterioro de las condiciones de salud del prisionero, correspondiente al traslado de Gramsci a Formia, entre 1934 y 1935. Ver F. Frosini, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Roma, Carocci, 2003. Periodizaciones alternativas de los *Cuadernos* fueron propuestas por Gerratana y Francioni. Ver V. Gerratana, *Prefazione*, in *QC*, pp. XI-LXVIII; G. Francioni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere»*, Napoli, Bibliopolis, 1984. Por otro lado, en las páginas que siguen, se hará referencia a los *Cuadernos de la cárcel* de acuerdo a la edición crítica a cargo de Valentino Gerratana a partir de su última edición al castellano, en la que podrá ser introducida alguna eventual modificación considerada oportuna. Por último, la datación de los cuadernos y de las notas será indicada siguiendo aquella preparada para la última edición crítica de los *Cuadernos de la cárcel*, en curso de publicación, disponible como apéndice en G. Cospito, *L'Edizione nazionale dei Quaderni del carcere*, «Laboratoire Italien», n. 18, 2016, pp. 1-22, <https://doi.org/10.4000/laboratoireitalien.1049>.

vuelve característico del discurso gramsciano ya desde los escritos inmediatamente posteriores a la revolución rusa. Las tempranas preguntas sobre las fuerzas sociales liberadas por la guerra y la revolución; la irrupción de las masas, el desborde y la disgregación de las formas de mediación del Estado liberal; así como la reflexión sobre las formas de la superación de la fractura epocal que esta coyuntura condensa, pueden leerse en su proyección a lo largo del desarrollo del conjunto de las preocupaciones de Antonio Gramsci.

La masividad de la presencia de la crisis, proponemos, puede leerse a partir de su centralidad histórica y, luego, metodológica y epistemológica: la crisis abierta en la primera posguerra y los tentativos para su resolución definen estratégicamente la reflexión gramsciana, transformándose en un elemento interpretativo principal para comprender las formas de la lucha de clases; a partir de allí, la crisis – como disolución de la dirección de la burguesía de la sociedad y, consecuentemente, de la eficacia hegemónica del Estado – se presenta como un punto de vista privilegiado para leer la historia de la dominación burguesa, de su estructura ideológica, de los cambios en la morfología estatal, de las transformaciones en la producción y de la articulación hegemónica de las relaciones entre estas mismas dimensiones; por último, partiendo de la lectura del marxismo realizada por Gramsci en los *Cuadernos*, el concepto de «crisis», entendido como permanencia lógica del *movimiento* – es decir, la lucha histórica por la configuración política de la objetividad social – tiende a instalarse dentro del concepto de «historia» propio del marxismo gramsciano que, reformulado como «filosofía de la praxis», encuentra su núcleo filosófico en la relación *praxis – inmanencia – relaciones de fuerza*.²

Si la historia es pensada a su vez – en el marco de la reformulación gramsciana del marxismo – como producción conflictiva de objetividad social, el propio proceso histórico puede leerse en función de la dialéctica del antagonismo – es decir, la crisis constitutivamente latente – entendida como la contradicción entre la *tendencial* autonomía de la clase obrera y la necesidad burguesa de la recomposición y

² Esta es la lectura sucesivamente elaborada y propuesta por Fabio Frosini. Ver *L'immanenza nei Quaderni del carcere*, «Isonomia. Rivista di filosofia», 2004; *Immanenza e materialismo storico nei Quaderni del carcere*, «Quaderni materialisti», 2006, n. 5, pp. 149-60; *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere*, Roma, Carocci, 2010.

reproducción de la unidad de la relación, organizada como hegemonía y cristalizada institucionalmente en el Estado. El reconocimiento epistemológico de este carácter *permanente* de la crisis – a la luz de la segunda de las *Tesis sobre Feuerbach* y de la relectura gramsciana del *Prólogo* de 1859 – sanciona e ilumina, entonces, que la estructura *integral* del Estado es la forma histórica de la crisis estabilizada, que la historia es – consecuentemente – verdad procesual y que, entonces, su producción es orgánicamente política.

2. La crisis como clave de la historia del Estado en el “Primer cuaderno”

La crisis entendida como proceso integral supone la desarticulación del conjunto de las formas estatales de organización estratégica de la relación entre las clases y el fundamento de las formas de gestión política desplegadas para suturar el propio proceso abierto. En ese sentido, es una posición de visibilidad privilegiada, en tanto permite iluminar la propia historia del Estado capitalista. En la trama de la reflexión carcelaria, el punto de vista de la crisis como clave de acceso histórica y conceptual al Estado burgués es desarrollado a partir del caso francés, entendido como el laboratorio cuyos movimientos presentan una profundidad y un alcance de carácter epocal, es decir, entendiéndolo como el motor político del ciclo dentro del cual es posible comprender y especificar las características distintas de cada proceso nacional, en particular, del propio *Risorgimento* italiano.

En la biografía del proyecto carcelario, su emergencia temática es datable desde el primero de los *Cuadernos*, como continuidad del conjunto de los problemas estratégicos abiertos en la inmediata posguerra: al ritmo del desarrollo de la lucha de clases en Europa y de su desenvolvimiento específico en Italia desde – al menos – la revolución rusa, los desafíos teóricos y políticos enfrentados por Gramsci se habían condensado en la redacción de las *Notas sobre el problema meridional* de 1926, escrito inmediatamente antes del arresto, un esbozo de comprensión de las raíces históricas de la crisis del Estado italiano y de sus rasgos genéticos. En la reflexión gramsciana, los *Cuadernos* se inscribían en la senda de las *Notas* desde su propia concepción proyectual.³

³ En las primeras proyecciones sobre el carácter y la orientación de aquel que podía ser el posible trabajo político-intelectual en la cárcel, las *Notas sobre el problema meridional* – redactadas

La continuidad del espíritu estratégico de la reflexión gramsciana entre las *Notas sobre el problema meridional* y los *Cuadernos de la cárcel* puede leerse en algunos de los pasajes clave del *Primer cuaderno*. En las importantes notas Q 1 § 43 «*Revistas-tipo*» y Q 1 § 44 «*Dirección política de clase antes y después de entrar en el gobierno*», los tópicos de las *Notas* de 1926 son recuperados y desplegados en una primera conceptualización extendida de algunos de los principales problemas teóricos, históricos y estratégicos – es decir, teóricos e históricos *qua* estratégicos – de la entera investigación carcelaria. En particular, es la temprana tematización sobre las especificidades del *Risorgimento* en el largo ciclo de la revolución francesa – en Q 1 § 44 – aquella que permite identificar el procesamiento de los motivos de las *Notas* en la trama interpretativa que comenzaría a delinearse en la cárcel.

La vía italiana a la modernización estatal burguesa y la forma específica de la construcción de la función dirigente de los moderados italianos es analizada en estrecha relación con el propio proceso revolucionario francés: este es el dispositivo metodológico que permite identificar las particularidades de la dinámica de la construcción de la «hegemonía política» de los moderados «en las formas y en los límites en los que este [el *Risorgimento*] se efectuó, como revolución sin revolución {o, según la expresión de V. Cuoco,

en las semanas inmediatamente anteriores al encierro – eran reconocidas como el principal antecedente temático y estratégico, permitiendo tender un claro puente entre la producción anterior y posterior al arresto. En una temprana carta desde la cárcel, del 19 de marzo de 1927, Gramsci comentaba a Tatiana Schucht que, para ocupar su tiempo, había pensado en desarrollar «cuatro temas, lo cual es un índice de que no me puedo concentrar, es decir: 1) Una investigación sobre la formación del espíritu público en Italia en el siglo pasado; en otras palabras, un trabajo sobre los intelectuales italianos, sus orígenes, agrupaciones, según las corrientes de la cultura, sus modos de pensar, etcétera, etcétera [...] ¿Recuerdas mi corto y superficial ensayo sobre la Italia meridional y sobre la importancia de B. Croce? Bueno, quisiera desarrollar ampliamente la tesis que bosquejé entonces, desde un punto de vista “desinteresado”, “für ewig”» (A. Gramsci, *Cartas desde la cárcel*, Ciudad de México, Era – Fondazione Gramsci, 2003, p. 70). Una reconstrucción del contenido y de los vínculos entre los programas de trabajo sucesivamente elaborados por Gramsci en la cárcel fue propuesta en Frosini, *Gramsci e la filosofia*, cit. Al respecto del contenido teórico y estratégico del escrito de 1926 y su relación con la producción carcelaria, ver F. M. Biscione, *Gramsci e la «questione meridionale»*. *Introduzione all'edizione critica del saggio del 1926*, «Critica marxista», XXVIII, 1990, n. 3, pp. 39-50; F. Giasi, *I comunisti torinesi e l'«egemonia del proletariato» nella rivoluzione italiana. Appunti sulle fonti di Alcuni temi della questione meridionale di Gramsci*, en *Egemonie*, a cura di A. d'Orsi, Napoli, Dante & Descartes, 2008, pp. 147-86; Id., *Gli ultimi mesi di libertà*, in *Un nuovo Gramsci. Biografia, temi, interpretazioni*, a cura di G. Francioni e F. Giasi, Roma, Viella, 2020, pp. 113-48; G. Vacca, *Dall'«egemonia del proletariato» all'«egemonia civile». Il concetto di egemonia negli scritti di Gramsci fra il 1926 e il 1935*, en *Egemonie*, cit., pp. 77-122.

como una revolución pasiva}».⁴ La “revolución sin revolución” moderada estaría movida – entonces, en el análisis gramsciano – por el mismo espíritu modernizante de la revolución francesa, una vez que la dirección del jacobinismo histórico encontrara sus propios límites de clase⁵ y que la expansión de la revolución hubiese sido estratégicamente privada – durante la Restauración – de su forma insurreccional a partir de la reducción a su *mero* contenido político.⁶ En este sentido puede afirmarse la identidad entre el *Risorgimento* italiano y la revolución francesa y, en consecuencia, su unidad como traducciones del mismo ciclo histórico de consolidación de la burguesía como clase dominante. En otras palabras, como emergentes de la misma historia estatal.

Es el despliegue de este problema aquello que permite visibilizar el espíritu eminentemente estratégico de la interpretación del ciclo revolucionario francés como índice histórico-político de una entera época, poco más adelante, con la redacción de Q 1 § 47 «Hegel y el asociacionismo» y Q 1 § 48 «El jacobinismo invertido de Carlos Maurras». La lectura conjunta de estas notas permite captar el despliegue de la hipótesis gramsciana sobre el devenir del concepto de «Estado» como problema histórico: en otras palabras, la condensación teórica aparece mediada en forma necesaria y *contingente* por la dinámica de la lucha de clases y por la estrategia que la burguesía habría logrado

⁴ Q 1, § 44, en A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, I. *Cuadernos 1-5 (1929-1932)*, Madrid, Akal, 2023, p. 54.

⁵ «Se demuestra que los jacobinos siempre permanecieron en el terreno de clase a través de los acontecimientos que marcaron su fin y la muerte de Robespierre: no quisieron reconocer el derecho de coalición de los trabajadores (Ley Chapelier {y sus consecuencias en la ley del «máximo»}) y así rompieron el bloque urbano parisino [...] la revolución había dado con sus límites de clase: la política de los “aliados” había dado lugar a nuevas *cuestiones que entonces no podían resolverse aún*» (Q 1, § 44, en Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, I, cit., p. 65). Como será propuesto a continuación, la sanción retrospectiva de la imposibilidad de resolver la ampliación de la hegemonía más allá de los “límites de clase” puede leerse sobre el prisma de las posteriores definiciones sobre la hegemonía civil: la incorporación política de la clase obrera y el reconocimiento legal-político – es decir, estatal – de su derecho a la organización corporativa sólo se alcanzaría con la condición política de la derrota de la clase organizada – el aplastamiento de la Comuna – y «ampliando y profundizando la base económica mediante el desarrollo industrial y comercial hasta la época del imperialismo y la guerra mundial» (*ibidem*, en *Cuadernos de la cárcel*, I, cit., p. 71).

⁶ «Si en Italia no surgió un partido jacobino, las razones deben buscarse en el campo económico, es decir, en la relativa debilidad de la burguesía italiana y en la diferente temperatura histórica de Europa. El límite alcanzado por los jacobinos en su política de forzado despertar de las energías populares francesas para aliarse con la burguesía, con la Ley Chapelier {y la ley del ‘máximo’} se manifestaba en 1848 como un “espectro” amenazante» (*ibidem*, en *Cuadernos de la cárcel*, I, cit., p. 66).

darse como superación del desafío implicado en la propia emergencia histórica de la clase obrera como fuerza social, es decir, como proceso de *organización*.

En la primera nota, Gramsci define al Estado parlamentario – es decir, la forma histórica del Estado burgués entre la Comuna de París y la Gran Guerra – alrededor de la noción de «trama “privada” del Estado», interpretando su lógica política a partir de una lectura retrospectiva del programa ético de la filosofía del derecho hegeliana.

Hegel y el asociacionismo. La doctrina de Hegel sobre los partidos y las asociaciones como trama “privada” del Estado. Esto derivó históricamente de las experiencias políticas de la Revolución francesa y debía servir para dar una mayor concreción al constitucionalismo. Un gobierno con el consenso de los gobernados, pero con el consenso organizado, no genérico y vago como el que se expresa en el instante de las elecciones: el Estado tiene y demanda el consenso, pero también “educa” este consenso mediante las asociaciones políticas y sindicales que, sin embargo, son organismos privados, abandonados a la iniciativa privada de la clase dirigente. En cierto sentido, Hegel supera el puro constitucionalismo y teoriza el Estado parlamentario con su régimen de partidos.⁷

En el mismo desarrollo del análisis, Gramsci desarrolla la crítica marxiana de la filosofía del derecho de Hegel en clave historicista. El prisionero recupera el funcionamiento del concepto de Estado como productor de eticidad y cambia su signo: el propio devenir histórico del Estado, internamente determinado por la lucha de clases, vuelve actual el proyecto hegeliano como estrategia de clase de la burguesía. Las organizaciones que forman su «trama “privada”» son emergentes autónomos de la clase obrera, reconocidos – y, por ende, estatalizados – por parte del propio Estado burgués. En la lectura de Gramsci, la crítica esbozada por Marx – al menos hasta los eventos de la Comuna – era limitada pues «no podía tener experiencias históricas superiores a las de Hegel», aun cuando tenía el «sentido de las masas».⁸ Sin embargo, es la ulterior cristalización política de los saldos del ciclo de la lucha de clases – desplegado a escala europea, con centro en Francia – entre

⁷ Q 1, § 47, en *Cuadernos de la cárcel*, I, cit., p. 70.

⁸ *Ibidem*.

1848 y 1871 aquella que *produce* el concepto de Estado mismo, trascendiendo el conjunto de las experiencias a las cuales Marx había podido acceder como testigo y, en jerga gramsciana, como historiador integral.

El concepto hegeliano de «Estado», en este sentido, deviene históricamente actual y concreto gracias a la misma lucha de clases: la centralidad de su dimensión ética es presentada por Gramsci como *estrategia*, es decir, como clave de la superación de la irrupción de la clase obrera como sujeto histórico-político, fenómeno explicable a partir del abierto desafío de clase presentado en los eventos de la luchas en Francia entre febrero y junio de 1848, cuyo índice definitivo es la rebelión del proletariado parisino en 1871. La biografía política del Estado es, en esta clave, su biografía conceptual: su motor es el nacimiento histórico – en sentido fuerte – de la clase obrera *en cuanto* sujeto antagonista, es decir, su *organización como tal*.

El análisis es profundizado en la nota inmediatamente posterior, donde el nexo entre la transformación de la forma de la hegemonía burguesa y el proceso de modernización estatal es presentado como una relación interna dentro del régimen parlamentario, condensada en el concepto de «jacobinismo (de contenido)».

El desarrollo del jacobinismo (de contenido) encontró su perfección en el régimen parlamentario, que en el período más rico de energías “privadas” de la sociedad instaura la hegemonía de la clase urbana sobre toda la población, adoptando la forma hegeliana de gobierno con el consenso permanentemente organizado [...] El “límite” que los jacobinos encontraron en la ley Chapelier {o el máximum} se supera y amplía a través de un proceso complejo, teórico-práctico (jurídico-político = económico), por el que se vuelve a obtener el consenso político (se mantiene la hegemonía) ampliando y profundizando la base económica mediante el desarrollo industrial y comercial hasta la época del imperialismo y la guerra mundial.⁹

En la fase más temprana de la redacción carcelaria, entonces, el parlamentarismo es definido como el perfeccionamiento de la forma burguesa de la política, es decir, de la transformación de su hegemonía y de su *necesaria* condensación estatal. Historia del Estado e historia de la dominación burguesa se funden en la

⁹ Q 1, § 48, en *Cuadernos de la cárcel*, I, cit., p. 71.

perspectiva estratégica: la estructura del Estado es entendida como la cristalización histórica e institucional de los tentativos de la burguesía para superar los propios límites de la capacidad de su proyecto de clase para definir la forma y la lógica del conjunto de la vida social. La superación de los límites encontrados tempranamente por la hegemonía burguesa se organiza, ya desde este momento, como una reconfiguración estratégica de las formas de las relaciones tanto al nivel de la producción como de la política.

El obstáculo más temprano a la construcción hegemónica de la nueva clase dominante en los albores mismos de la revolución francesa – la demanda obrera del reconocimiento de su organización corporativa – había sido resuelto con el bloqueo de su expansión progresiva. La ley Chapelier, ocasionalmente indicada en los *Cuadernos* como la primera manifestación de los límites *internos* del proyecto de la burguesía, es el síntoma de la incapacidad burguesa para seguir profundizando su programa y continuar ampliando *en ese momento* su base política.

Esta es la frontera finalmente superada tras el ciclo 1848-1871. La clave del análisis gramsciano es la transformación integral de la relación entre los diferentes niveles de las relaciones de fuerza, un desarrollo industrial que permite la integración estatal orgánica de la clase obrera – el «consenso permanentemente organizado» – cristalizado en la *invención* de la sociedad civil. El motor de la transformación de la forma de la hegemonía burguesa es la necesidad estratégica de la superación de sus propios límites políticos: la irrupción histórica de la clase obrera es sinónimo de «crisis» y es la sutura de la crisis aquella que permite comprender la morfología del Estado, la revolución burguesa de la producción y su génesis en la política.

Poco más adelante, siempre en la misma nota Q 1 § 48, Gramsci pone de manifiesto, justamente, que su propio análisis histórico-político del nacimiento del régimen parlamentario es la interpretación en perspectiva estratégica de su crisis, cuando afirma que

[e]n el período de posguerra, el aparato hegemónico se agrieta y el ejercicio de la hegemonía se hace cada vez más difícil. El fenómeno se presenta y se

discute con varios nombres y bajo varios aspectos. Los más comunes son: “crisis del principio de autoridad” – “disolución del régimen parlamentario”.¹⁰

Este dispositivo metodológico es fundamental, en cuanto la lectura gramsciana de la crisis del Estado parlamentario permite observar, tempranamente, su presunción sobre el carácter periodizante de la propia revolución rusa. Por un lado, porque la fundación del Estado de los sóviets es el otro extremo de la larga curva obrera iniciada en 1848, sancionando el anacronismo – pues entre 1871 y 1917 se produjeron saltos cualitativos irreversibles – del régimen parlamentario como estrategia burguesa para conjurar esa primera presentación histórica de la clase obrera. Por otro lado, este tratamiento propiamente carcelario se muestra como la continuidad directa de la reflexión militante de Gramsci desarrollada desde la guerra mundial, atravesando el *bienio rojo* y a lo largo de los años de la construcción del Partido Comunista de Italia. La crisis del Estado burgués y su forma específicamente italiana, la lucha abierta por la construcción de *un* orden, el fascismo como posible capítulo italiano de una recomposición política de la burguesía a escala global: el análisis desplegado por Gramsci reconoce, desde el inicio, su referencia en la proyección estratégica de los desafíos abiertos por la guerra y su canalización fascista.

Clave fundamental de la interpretación gramsciana de las fases del ciclo revolucionario francés como proceso de consolidación de la burguesía como clase dominante es, a su vez, el nexo nacional-internacional: los modos de la hegemonía y su cristalización estatal son leídos en la relación entre la revolución francesa, su normalización política durante la Restauración y el desarrollo del *Risorgimento* como capítulo específico dentro de este cuadro general. En este sentido y en la continuidad interpretativa de las notas apenas comentadas, la unidad-en-la-distinción entre la experiencia italiana y el ritmo global del proceso francés se consolida interpretativamente en un conjunto de notas escritas en las últimas páginas del *Primer cuaderno*, Q 1 § 150 «*La concepción del Estado según la productividad {función} de las clases sociales*» y § 151 «*La relación histórica entre el moderno Estado francés nacido de la revolución y los demás Estados europeos modernos*».

¹⁰ *Ibidem*, en *Cuadernos de la cárcel*, I, cit., p. 72.

En la nota § 150, discutiendo la dinámica de la traducción de la modernización estatal – «el impulso al progreso» – en los espacios nacionales donde no se habría verificado un desarrollo económico que fungiese como plataforma de una estructura de clases moderna, Gramsci comenta que esta función primordial tendía a ser desempeñada por los intelectuales. Su apropiación del proyecto modernizante como *cosa* – es decir, como programa político-filosófico “absoluto”, separado de la conflictividad *inmediata* que lo explicaba – se manifestaba en su comprensión del Estado como absoluto racional, como motor del propio “progreso”.

Este motivo es central para el idealismo filosófico y está ligado a la formación de los Estados modernos en Europa como “reacción-superación nacional” de la revolución francesa y del napoleonismo {revolución pasiva}.¹¹

La formación de los Estados nacionales europeos a lo largo del siglo XIX es leída decididamente como desarrollo del ciclo revolucionario francés, en la clave de «reacción-superación nacional», y – más tarde, a partir del agregado en el margen – reconducido dentro del concepto de «revolución pasiva». En el mismo movimiento, la lectura de la filosofía hegeliana del Estado es proyectada a escala general a partir de la indagación sobre la función de los intelectuales: el idealismo filosófico es la forma neutralizada – *pasivizada* – del programa jacobino, en términos de la nota Q 1 § 48, el «jacobinismo (de contenido)», el espíritu político del régimen parlamentario que cristalizaría la función dirigente y dominante de la burguesía como clase desde fines del siglo XIX hasta su crisis en la posguerra.

La nota inmediatamente posterior expone, en esta misma clave, la lógica del proceso de formación estatal europeo como «reacción-superación nacional» de la revolución francesa, explicada como la afirmación histórica de su contenido político a partir de la normalización de su forma. El título anotado por el prisionero es elocuente de su comprensión de tal relación lógica e histórica.

La relación histórica entre el moderno Estado francés nacido de la Revolución y los demás Estados europeos modernos. La cuestión es de gran interés, siempre que no se resuelva siguiendo abstractos esquemas sociológicos. Se trata del resultado histórico de estos elementos: 1) Explosión revolucionaria en Francia; 2)

¹¹ Q 1, § 150, en *Cuadernos de la cárcel*, I, cit., p. 146.

Oposición europea a la Revolución francesa y su difusión a través de los “canales” de clase; 3) Guerras revolucionarias en Francia bajo la República y Napoleón, y la formación de una hegemonía francesa tendiente hacia un Estado universal; 4) Insurrecciones nacionales contra la hegemonía francesa y la creación de Estados europeos modernos en oleadas sucesivas, pero no a través de explosiones revolucionarias como la francesa [...] La “Restauración” es el período más interesante desde este punto de vista: es la forma política en la que la lucha de clases encuentra cuadros elásticos que permiten a la burguesía alcanzar el poder sin grandes rupturas, sin el aparato terrorista francés.¹²

La actualidad estratégica del análisis se vuelve evidente en el interrogante que concluye la nota, cuando Gramsci se pregunta si «[p]uede repetirse este “modelo” para la formación de los Estados modernos» en alusión al desafío de la recomposición de la hegemonía burguesa tras la crisis del Estado liberal, las respuestas nacionales frente a la expansión de la revolución rusa y el rol del fascismo a escala europea. En el inicio del proyecto carcelario, en los primeros meses del año 1930, la respuesta será aun negativa: sin embargo, cuando las notas Q 1 § 150 y §151 sean reelaboradas en pleno desarrollo del concepto de «revolución pasiva» en el Q 10 – a propósito de la crítica de la *Storia d'Europa* de Benedetto Croce lanzada en los primeros meses de 1932 – la conclusión será otra.

3. El ciclo revolucionario francés en el “retorno a Marx” del Q 4

A lo largo del *Primer cuaderno*, en esta clave, el análisis de las fases del ciclo revolucionario francés es colocado – desde el punto de vista estratégico de su crisis en la posguerra – como índice de la propia historia de la burguesía como clase dominante: la dinámica de la lucha contra las clases que resisten o impugnan su desafío político es aquella que permite comprender el resultado tendencial de cada coyuntura como instancia de producción histórica del concepto de Estado.

Esta aproximación es recuperada por el propio Antonio Gramsci en un pasaje central de los *Cuadernos*, aquella nota del Q 4 donde se condensan tempranos pero importantes progresos del “retorno a Marx” abierto a mediados de 1930 y que significan un paso adelante

¹² Q 1, § 151, en *Cuadernos de la cárcel*, I, cit., p. 147.

en la construcción epistemológica de la filosofía de la praxis.¹³ Nos referimos a Q 4 § 38 «*Relaciones entre estructura y superestructuras*», donde este «problema crucial del materialismo histórico» es desplegado alrededor de la apuesta por dialectizar los dos principios esbozados por Karl Marx en el *Prólogo* a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859 a partir de su “aplicación” a la revolución francesa, entendida como «demostración» burguesa – en el sentido de la producción política de objetividad de la segunda de las *Tesis sobre Feuerbach* – de su propia vitalidad histórica ante la necesidad de sancionar políticamente la caducidad del *ancien régime*.

El ciclo revolucionario francés es, en este sentido, interpretado en su extensión entre 1789 y 1871 – es decir, entre la insurrección burguesa y la derrota de Comuna de París – entendido como el proceso de larga afirmación de la burguesía como clase dominante y de su devenir Estado, en función de la superación de una serie de coyunturas conflictivas, en tanto

no fue hasta 1870-1871, con el intento de la Comuna, que se agotó históricamente todo lo sembrado en 1789: es decir, la nueva clase que lucha por el poder no solo derrota a los representantes de la vieja sociedad que se niega a admitir que ha sido claramente superada, sino que también derrota a los representantes de los grupos novísimos que sostienen la superación de la nueva estructura surgida a partir de la conmoción histórica de 1789, demostrando así su vitalidad en contraste tanto con lo viejo como con lo novísimo.¹⁴

El análisis de las formas burguesas de lucha de clases en Francia, sin embargo, no es elaborado por Gramsci como un fenómeno exclusivamente nacional. En la matriz propuesta por el prisionero en las notas que cierran el *Primer cuaderno*, la normalización de los peligros del jacobinismo histórico – las implicancias de la activación potencialmente transversal de las masas provocada por la insurrección y por la construcción de la alianza antifeudal – había sido presentado retrospectivamente – es decir, como un fenómeno cuya lógica interna puede enunciarse solamente *ex post* – como una

¹³ Al respecto, ver F. Frosini, *Il “ritorno a Marx” nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, «Problemi. Periodico quadrimestrale di cultura», n. 111, 1999, pp. 106-129; F. Izzo, *I Marx di Gramsci*, en *Gramsci nel suo tempo*, a cura di F. Giasi, Roma, Carocci, 2008; Ead., *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2009.

¹⁴ Q 4, § 38, en *Cuadernos de la cárcel*, I, cit., p. 439.

necesidad general para la burguesía como clase, más allá de las fronteras nacionales.

La «reacción-superación nacional de la Revolución francesa» se desarrolla como proyecto de clase también en Francia, en la continuidad político-filosófica del programa restauracionista más allá de la Restauración en sentido estricto, donde se produce la derrota *efectiva* de «lo novísimo», es decir, de la clase obrera que nace políticamente a la historia en 1848 y que busca proyectarse desafiante – y “prematuramente”, en el juicio de Marx y del propio Gramsci – como Estado en 1871. Esta perspectiva se consolida con la reelaboración de este mismo pasaje en Q 13 § 17 «*Análisis de situaciones: relaciones de fuerza*», cuando Gramsci decidiera agregar – inmediatamente después de comentar la vitalidad de la burguesía en relación a lo viejo y a lo nuevo – que

[a]demás, en 1870-1871 pierde eficacia el conjunto de principios de estrategia y táctica política nacidos en la práctica en 1789 y desarrollados ideológicamente en torno a 1848 (esos principios que se resumen en la fórmula de la “revolución permanente”).¹⁵

En el prisma de la reconstrucción gramsciana de la historia de las transformaciones de la forma de la hegemonía burguesa y de la morfología de su Estado, la derrota de la Comuna de París es identificada, en esta clave, como hito periodizante en general: es un acontecimiento que signa la caracterización de la «situación» a nivel global, es decir, el balance de las relaciones de fuerza entre las clases y su ulterior cristalización estatal. En los términos de los apenas comentados Q1 §§ 47 y 48 recuperados más tarde en Q 13 § 37 «*Notas sobre la vida nacional francesa*», el nacimiento del parlamentarismo es la sanción institucional de la derrota de la clase obrera: la «revolución permanente» – es decir, en este registro, la existencia de un estado de fluidez de la sociedad que permitiese una ofensiva directa del proletariado organizado *contra* el Estado burgués – pierde vigencia histórica ante la derrota de la clase antagonista. Su procesamiento estratégico es, justamente, el régimen parlamentario – la novedad histórica de la sociedad civil – y la

¹⁵ Q 13, § 17, en A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, III. *Cuadernos 12-29 (1932-1935)*, Madrid, Akal, 2023, p. 69.

transformación de la lucha de clases enmarcada en la «hegemonía civil». Como sostendrá Gramsci en el mismo Q 13, recuperando un pasaje del Q 8,

[e]l concepto político de la denominada “revolución permanente”, surgido antes de 1848, como expresión científicamente elaborada de las experiencias jacobinas que van desde 1789 hasta el Termidor. La fórmula pertenece a un período histórico en el que no existían todavía los grandes partidos políticos de masas ni los grandes sindicatos económicos y la sociedad, bajo muchos aspectos, todavía estaba, por así decir, en un estado de fluidez [...] En el período que sigue a 1870, con la expansión colonial europea, todos estos elementos se transforman, las relaciones organizativas internas e internacionales del Estado devienen más globales y masivas, y en la ciencia política se reelabora y supera la fórmula de 1848 de «revolución permanente», bajo la {nueva} fórmula de “hegemonía civil”. En el arte de la política ocurre lo mismo que en el arte militar: la guerra de movimiento es cada vez más guerra de posición.¹⁶

Por otro lado, en la misma coyuntura teórica de la redacción de la nota Q 4 § 38 – donde este esquema interpretativo es inicialmente propuesto – estas intuiciones confluían en la genética elaboración del concepto de «revolución pasiva» en los *Cuadernos*, cuando Gramsci iniciara su proceso de apropiación del concepto dentro de la trama teórico-filosófica *en formación* dentro del laboratorio carcelario.¹⁷ Algunas semanas más tarde, en una nota miscelánea del

¹⁶ Q 13, § 7, en *Cuadernos de la cárcel*, III, cit., pp. 56-57.

¹⁷ La reconstrucción de la génesis del concepto específicamente gramsciano de «revolución pasiva» excede los límites de este trabajo, especialmente en función de la identificación de su genealogía y de sus implicancias teóricas, ver F. Frosini, «*Rivoluzione passiva*»: la fonte di Gramsci e alcune conseguenze, en *Crisi e rivoluzione passiva. Gramsci interprete del Novecento*, a cura di G. Cospito, G. Francioni e F. Frosini, Como-Pavia, Ibis, 2021, pp. 181-218. La referencia clásica sobre la novedad y centralidad del concepto en los *Cuadernos* es el trabajo de Franco De Felice, especialmente en *Una chiave di lettura in «Americanismo e fordismo»*, «Rinascita», XLII, 1973, pp. 33-35; *Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci*, en *Politica e storia in Gramsci*, a cura di F. Ferri, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 161-220; *Introduzione*, en *Quaderno 22. Americanismo e fordismo*, Torino, Einaudi, 1978, pp. VII-XXXIV. En los últimos años, se verificó una renovada atención en el concepto que puede ser relevada en la lectura en G. Cospito, G. Francioni y F. Frosini, *Crisi e rivoluzione passiva*, cit.; A. Di Meo, *Decifrare Gramsci. Una lettura filologica*, Roma, Boredeaux, 2020; F. Frosini, *Rivoluzione passiva e laboratorio politico: appunti sull'analisi del fascismo nei Quaderni del carcere*, «Studi storici», LVIII, 2017, n. 2, pp. 297-328; Id., *La «Storia d'Europa» di Benedetto Croce e il fascismo*, Milano, Unicopli, 2019; G. Liguori, *La tardiva fortuna del concetto di «rivoluzione passiva» (1972-1980)*, «Critica marxista», 2022, n. 6, pp. 45-56; M. Modonesi, *Rivoluzione passiva. Antologia di studi gramsciani*, Milano, Unicopli, 2020; M. Mustè, *Rivoluzioni passive: Il mondo tra le due guerre nei Quaderni del carcere di Gramsci*, Roma, Viella, 2022; P. D. Thomas, *La modernità come rivoluzione passiva: Gramsci e i concetti fondamentali del materialismo storico*,

Q 4, escrita en noviembre de 1930, el prisionero redacta un breve apunte sobre la fórmula cuochiana.

Vincenzo Cuoco y la revolución pasiva. Vincenzo Cuoco denominó revolución pasiva a la que tuvo lugar en Italia en respuesta a las guerras napoleónicas. Me parece que el concepto de revolución pasiva es aplicable no solamente a Italia, sino también a aquellos países que modernizaron el Estado a través de una serie de reformas o guerras nacionales sin pasar por una revolución política de tipo radical-jacobino. Ver cómo Cuoco desarrolla el concepto con respecto a Italia.¹⁸

La interpretación de la fórmula de Cuoco se incorpora en forma directa en la indagación sobre las fases de la revolución burguesa, el exorcismo de su original carácter explosivo-insurreccional y su traducción como ciclo modernizante de formación de Estados nacionales a partir de procesos específicos de alianza con las clases tradicionales de cada espacio local, en función del bloqueo de la organización popular como condición necesaria para la construcción de la dominación burguesa. Aun cuando el concepto de «revolución pasiva» no sea retomado hasta inicios de 1932, a partir de este momento se profundizará la indagación gramsciana sobre la estructuración de la dirección burguesa alrededor del naciente régimen parlamentario, tematizado en dos vectores paralelos: el pasaje de la «guerra de movimiento» a la «guerra de posición» y la pérdida de eficacia histórica de la fórmula de la «revolución permanente» ahora canalizada dentro del concepto de «hegemonía civil». Con la clausura relativa del Q 4 a fines de 1930, estos hilos de reflexión serán desplegados por Gramsci en el Q 6 y en el Q 7 entre noviembre de 1930 e inicios de 1932 y, en los primeros meses del mismo año 1932, en ambas mitades del Q 8.

4. Clase obrera, crisis e historia del Estado: «sociedad civil» y «guerra de posición» en el Q 6 y el Q 7

en *Gramsci in Gran Bretagna*, a cura di D. Boothman, F. Giasi e G. Vacca, Bologna, il Mulino, 2015; Id., *Gramsci's revolution: passive and permanent*, «Modern intellectual history», vol. 17, n. 1, 2018, pp. 117-46; P. Voza, *Gramsci e la continua crisi*, Roma, Carocci, 2011, además del número especial de *Capital & Class* dedicado al concepto y a sus posibles operativizaciones, donde destaca el artículo A. D. Morton, *The continuum of passive revolution*, «Capital & Class», vol. 34, n. 3, 2010, pp. 315-42.

¹⁸ Q 4, § 56, en *Cuadernos de la cárcel*, I, cit., p. 495.

Desde el *Primer cuaderno*, entonces, la crisis del Estado liberal – en la redacción original de 1930, indicada alrededor de las voces «crisis del principio de autoridad» o la «disolución del régimen parlamentario» – es el punto de vista estratégico que mueve la reconstrucción gramsciana del largo ciclo de la revolución francesa entendida como la historia de la burguesía en su devenir clase dominante, es decir, la historia del Estado burgués. Como comentábamos más arriba, en los *Cuadernos*, su periodización se extiende entre 1789 y 1871, encontrando un momento de quiebre en 1848, cuando el límite descubierto por la propia burguesía en 1791 – es decir, la prohibición del derecho a la organización corporativa de los obreros, la Ley Chapelier – es ya identificado concretamente como un «“espectro” amenazante»: el año 1848 signa el nacimiento histórico de «lo novísimo» y de la necesidad política de su derrota.

Es la irrupción de la clase obrera organizada aquello que determina internamente la transformación de la forma de la hegemonía burguesa y de su cristalización estatal: la emergencia del proletariado como “partido” muestra la caducidad del sistema de relaciones de fuerza que daba racionalidad y realidad a la organización burguesa de lo social hasta ese momento. En Francia, en este sentido, el proceso de elaboración política para conjurar la presencia obrera empuja la creatividad ciega y contingente de la clase dominante, pero también a la teoría marxiana del Estado que busca interpretarla: los avances teóricos condensados en el análisis del «bonapartismo» y de las novedades en la morfología del Estado en el ciclo 1848-1851-1871 sólo pueden ser pensados a partir de la nueva situación de la lucha de clases visibilizada con los sucesos de febrero-junio de 1848. A su vez, la hipótesis gramsciana sobre el nacimiento del régimen parlamentario en el último tercio del siglo XIX encuentra sus fundamentos en la derrota “permanente”¹⁹ del

¹⁹ Utilizamos aquí la expresión “permanente” en el sentido propuesto por el propio Gramsci en su discusión contra la operación idealista que, en materia historiográfica, sancionaba como “irracional” – y, por ende, como genéticamente “antihistóricas” – a las tendencias derrotadas en el propio proceso de producción conflictiva de historia. Este es uno de los antecedentes de la polémica que irá construyéndose contra la apuesta política e historiográfica de Benedetto Croce y su propuesta de «historia ético-política», fulcro del desarrollo del concepto de «revolución pasiva» en la transición entre la tercera serie de los *Apuntes de filosofía* del Q 8 y el tratamiento de la filosofía crociana en el Q 10, a partir del primer semestre de 1932. Como el propio Gramsci sostiene en Q 6 § 10, «[s]e olvida a menudo (y

proletariado parisino – como representante de la clase obrera europea en general – a partir del necesario – en términos de la destrucción de la relación de fuerzas existente y su rearticulación normalizada – aplastamiento de la experiencia comunera de 1871.

El largo ciclo de la Gran Revolución se cierra, entonces, sólo con la estabilización política de la burguesía y su institucionalización parlamentaria. El «“espectro” amenazante» de la clase obrera organizada es incorporado *constitucionalmente* en el corazón de la lógica política burguesa: la estrategia triunfante supone la sanción de la pérdida de eficacia de la fórmula cuarentiochesca de «revolución permanente» y la estructuración de una larga fase de estabilización de «hegemonía civil».²⁰

Es la propia irrupción *organizada* de la clase obrera en la historia de la construcción del dominio burgués – es decir, la visibilización de la lógica del antagonismo, su concepto como «crisis» y la propia manifestación fenomenológica de la *presencia* proletaria en la forma

cuando el crítico de la historia *in fieri* olvida esto, es porque no es historiador, sino hombre político en acto) que en cada instante de la historia *in fieri* hay una lucha entre lo racional y lo irracional, entendiendo por irracional aquello que no triunfará en última instancia, que nunca llegará a ser historia efectiva, pero que, en realidad, es racional también porque está necesariamente vinculado a lo racional, y es un momento imprescindible de aquel; que en la historia, si bien triunfa siempre lo general, también el “particular” lucha por imponerse y finalmente se impone también en la medida en que determina un específico desarrollo de lo general, y no otro [...] Solo la lucha, con su resultado final, y ni siquiera con el resultado inmediato, sino con el que se expresa en una victoria *permanente*, dirá que es racional e irracional, qué es “digno” de vencer porque continúa y, a su manera, supera el pasado» (A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, II, *Cuadernos 6-11 (1930-1935)*, Madrid, Akal, 2023, pp. 13-14; el énfasis es nuestro).

²⁰ La propuesta gramsciana, en esa clave, recupera y desarrolla los análisis elaborados por Marx de las propias experiencias de la clase obrera francesa en el ciclo 1848-1871: *Las luchas de clases en Francia*, *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte* o *La guerra civil en Francia* muestran el ascenso de la amenaza antagonista de la clase obrera francesa y su ulterior derrota, como índice del estado de la relación de fuerzas entre clases a nivel global. En el mismo sentido pueden leerse las intervenciones de Engels posteriores a la muerte de Marx, contemporáneas con la afirmación de la forma de política construida sobre la plataforma de la cristalización de la situación de fuerzas sancionada con la represión de la Comuna. El carácter controversial e incómodo – para la dirección reformista del socialismo alemán, pero también para los legatarios de la izquierda del movimiento socialista y comunista internacional – de la introducción engelsiana de 1895 a *Las luchas de clases en Francia* es una condensación de la paradoja estratégica de la clase obrera frente a la consolidación de la fractura de su organización entre la lucha política y la lucha económica y su consecuente integración estatal. Este es un efecto determinante de la construcción de la hegemonía civil burguesa de fines de siglo: allí dentro puede identificarse el nudo de la discusión estratégica entre Bernstein, Rosa Luxemburgo, Lenin y otros en el cambio de siglo, así como también, por ejemplo, las formas de aquella crisis del marxismo en Italia y la primera canalización crociana y gentiliana de la herencia abierta por Antonio Labriola.

histórica de la crisis – aquello que explica el desarrollo específicamente gramsciano del concepto de «Estado» y de los conceptos de la teoría política que gradualmente va tomando forma en los *Cuadernos*. Los conceptos de «sociedad civil» y «guerra de posición» – estructura teórica de «hegemonía» – emergen directamente del tratamiento de las transformaciones de la dirección burguesa apalancada por la intervención crítica de la clase antagonista. La crisis del Estado liberal funge – entonces, en los *Cuadernos* – como estímulo para pensar la historia – fenoménica y teórica – del Estado burgués porque la investigación está gobernada por el desafío estratégico de la irrupción obrera abierta por la guerra y catalizada en la revolución rusa: la reflexión del prisionero se mueve, entonces, entre el reconocimiento de la presencia desafiante de la clase obrera como determinante de las transformaciones de la dominación, el estudio de la lógica de la recomposición burguesa y las posibilidades de un ciclo de normalización del *contenido revolucionario de la época*. La bisagra estratégica entre ambas revoluciones es, histórica y conceptualmente, la crisis del orden burgués.

Este proceso de elaboración teórica avanza con el despliegue del concepto de «Estado» a partir del desarrollo de los conceptos de «sociedad civil» y de «guerra de posición», leídos desde el punto de vista estratégico ofrecido por la misma crisis y, consecuentemente, como formas de la respuesta burguesa a la irrupción de la clase obrera como *fuera social*. El inicio del trabajo gramsciano en este vector de la investigación carcelaria puede datarse a fines de 1930: entre noviembre y diciembre, el prisionero redacta una trama de notas sobre la cuestión en una labor transversal y simultánea entre el inicio de la segunda serie de los *Apuntes de filosofía* en el Q 7, el bloque de notas misceláneas del Q 4 y la consecutiva inauguración del Q 6, dedicado en buena parte a la indagación histórica sobre las fases germinales del Estado italiano y al propio desarrollo del concepto de «Estado».

En los *Cuadernos de la cárcel*, la noción de «sociedad civil» es utilizada explícitamente desde los primeros meses de 1930, en las páginas del *Primer cuaderno*, ganando progresivamente espesor en el Q 3 – cuando Gramsci afirma que la historia de las clases

subalternas está «entrelazada con la historia de la “sociedad civil”, es una fracción disgregada de ella»²¹ – y, luego, en el Q 4, entre el § 38 de la primera serie de los *Apuntes de filosofía* – donde se afirma que la distinción entre sociedad civil y sociedad política «es puramente metodológica, no orgánica; en la concreta vida histórica, sociedad política y sociedad civil son una misma cosa»²² – y algunas notas de la sección miscelánea del mismo cuaderno, datables en noviembre de 1930, especialmente en la larga nota Q 4 § 49, donde gana desarrollo el concepto de «intelectual» y la sociedad civil es definida como «el conjunto de las organizaciones privadas de la sociedad», terreno de la articulación espontánea del consenso, y en Q 4 § 69 cuando la crisis del Estado es definida, recuperando las intuiciones del *Primer cuaderno*, como separación histórica entre clases y partidos, como fractura en el terreno de las organizaciones privadas. La investigación sobre los conceptos de «sociedad civil» y «guerra de posición» crecerá dentro del proceso de desarrollo del concepto de «Estado» que se registra en los dos cuadernos – el Q 6 y el Q 7 – que ocupan mayoritariamente los esfuerzos del prisionero entre los últimos meses del año 1930 y durante todo el año 1931.

En el mismo mes de noviembre de 1930, Gramsci recupera el concepto en el inicio de la segunda serie de los *Apuntes de filosofía*. En la nota Q 7 § 10 – titulado «Estructura y superestructura», instalando el apunte en el mismo vector teórico del comentado Q 4 § 38 – el prisionero desarrolla la crítica de las posiciones economicistas en la «ciencia histórica y el arte de la política» a partir de la diferencia entre «guerra de movimiento» y «guerra de posición», identificando la actualidad de la última con la necesidad de desarrollar el concepto de «sociedad civil», comentando que «se convirtió en una estructura muy compleja y resistente a las “irrupciones” catastróficas del elemento económico inmediato». A continuación, sugiere la analogía entre las «superestructuras de la sociedad civil» con «el sistema de trincheras de la guerra moderna».²³

²¹ Q 3, § 90, en *Cuadernos de la cárcel*, I, cit., p. 349.

²² Q 4, § 38, en *Cuadernos de la cárcel*, I, cit., p. 444.

²³ Q 7, § 10, en *Cuadernos de la cárcel*, II, cit., p. 155.

La urgencia del estudio de la «guerra de posición» está justificada por la clausura relativa de la «guerra de movimiento», ya que «el último acontecimiento de este tipo fueron los hechos de 1917».²⁴ En este mismo sentido, la relación entre «guerra de posición» y «sociedad civil» es profundizada, pocas notas más adelante, a partir del problema del conocimiento específico de cada realidad nacional abierto por propio el cierre del ciclo “movimientista” de la revolución rusa. En la nota Q 7 § 16 «*Guerra de posición y guerra de maniobras o frontab*», el prisionero propondría que la teoría de la revolución permanente de Trotsky no sería sino «el reflejo político de la teoría de la guerra de maniobras», es decir, «el reflejo de las condiciones generales-económicas-culturales-sociales de un país en el que las estructuras de la vida nacional son embrionarias y laxas y no pueden convertirse en “trinchera o fortaleza”». ²⁵ Algunas semanas más tarde, entre noviembre y diciembre del mismo año, en una nota del Q 6 titulada «*Nociones enciclopédicas. La sociedad civil*», sostendría que

[h]ay que distinguir la sociedad civil como la entiende Hegel, y en el sentido en que menudo se emplea en estas notas (o sea, en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la sociedad entera, como contenido ético del Estado) del sentido que le dan los católicos, para los cuales la sociedad civil es, por el contrario, la sociedad política o el Estado, en confrontación con la sociedad familiar y la Iglesia.²⁶

La emergencia del concepto de «guerra de posición», entonces, está directamente relacionado al desarrollo de «Estado» a partir de la construcción del concepto de «sociedad civil», en continuidad con las reflexiones esbozadas en Q 1 § 47 «*Hegel y el asociacionismo*» sobre los sindicatos y los partidos como «trama privada del Estado» y en Q 1 § 48 «*El jacobinismo invertido de Carlos Maurras*» acerca del parlamentarismo como la configuración de la hegemonía burguesa en la forma del «consenso permanentemente organizado» y su crisis en la posguerra. La «hegemonía» sería, siguiendo el análisis gramsciano, esta forma institucionalmente – hacemos referencia a las nociones de «forma» e «institución» en sentido fuerte, como

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Q 7, § 16, en *Cuadernos de la cárcel*, II, cit., pp. 159-60.

²⁶ Q 6, § 24, en *Cuadernos de la cárcel*, II, cit., p. 24.

modo histórico-social de existencia y, consecuentemente, como su objetivación socialmente universalizada – estructurada de consenso, el contenido ético del Estado.

En la perspectiva de la matriz filosófica esbozada ya en la primera serie de los *Apuntes de filosofía* del Q 4, «parlamentarismo», «guerra de posición» y desarrollo de la «sociedad civil» – aquello que diferencia al Occidente de la situación rusa – son las formas de la respuesta estratégica de la burguesía al asalto político de la clase obrera organizada como fuerza social. La crisis de la relación entre sociedad civil y sociedad política es, en ese sentido, una crisis transversal del Estado como estructuración de la hegemonía burguesa. Esa parece ser la definición propuesta por Gramsci poco más adelante, en marzo de 1931, cuando proponga el análisis del

[d]istanciamiento de la sociedad civil respecto a la sociedad política: se ha planteado un nuevo problema de hegemonía, eso es, que la base histórica del Estado se ha desplazado. Se da una forma extrema de sociedad política: o para lucha contra lo nuevo y conservar de forma coercitiva lo que está tambaleándose, o como expresión de lo nuevo para doblegar las resistencias con las que choca en su desarrollo, etc.²⁷

«En la posguerra, el aparato hegemónico se agrieta y el ejercicio de la hegemonía se hace cada vez más difícil» sostenía Gramsci en el *Primer cuaderno*: en marzo de 1931, la crisis del Estado es definida en función de la emergencia de un «nuevo problema de hegemonía», desarticulando la «base histórica del Estado» y sancionando, consecuentemente, la irreversibilidad de la crisis, es decir, el anacronismo definitivo del régimen parlamentario como forma de la hegemonía burguesa.

El prisionero recupera los términos del análisis del ascenso de la burguesía como clase dominante inicialmente propuestos en Q 4 § 38, mostrando el propio desarrollo de este esquema interpretativo. En 1848, «lo novísimo» era la novedad cualitativa del desafío obrero, necesaria y “permanentemente” derrotado en 1871. Ahora, en 1917, «lo nuevo» es el salto cualitativo expresado en la revolución y la fundación de un Estado obrero en Rusia, la *obra práctica* de Lenin como *hecho filosófico*. Si la emergencia de la clase

²⁷ Q 7, § 28, en *Cuadernos de la cárcel*, II, cit., p. 168.

obrera como sujeto político entre 1848 y 1871 había forzado una transformación del Estado y la invención de la «sociedad civil» como estructura “privada” del parlamentarismo, la revolución en Rusia muestra una profunda reconfiguración de las relaciones de fuerza en general: el desplazamiento de la «base histórica del Estado» significa la apertura de una fase de «guerra de movimiento», la disolución de la cristalización estatal de la antigua relación de fuerzas y la inauguración de fase de lucha abierta y polarizada, la «forma extrema de sociedad política». El ciclo político de la propia burguesía aparece iluminado por su propia crisis, permitiendo comprender las formas de su desestructuración y la propia potencia de la irrupción obrera: dentro del marxismo gramsciano, entonces, la crisis puede ser reconocida como motor epistemológico – a partir de la identidad entre «crisis», «historia» y «antagonismo» – y consecuentemente como un dispositivo gnoseológico de primaria importancia.

A lo largo del año 1931, el Q 6 será la sede de la investigación sobre la noción de «sociedad civil» también a partir del tratamiento histórico sobre los *comuni* medievales como fase económico-corporativa del Estado burgués y de la relación entre la Iglesia y el Estado; del propio desarrollo de la indagación sobre los intelectuales a nivel histórico y conceptual, que había sido provisoriamente trazada con el programa de trabajo sobre los intelectuales de noviembre de 1930 en la primera página del Q 8;²⁸ o del abordaje de la cuestión del contenido ético del Estado en relación a su condensación en la función del derecho, en paralelo a la reflexión sobre el concepto de «ideología» – y, en menor medida, de «conformismo» – desarrollada en paralelo en el Q 7.

Estos vectores de los *Cuadernos* encuentran un momento de síntesis relativa en una serie de notas del Q 6 redactadas en el sucesivo agosto de 1931. En una carta de inicios del mismo mes,

²⁸ Como fue restablecido por la crítica filológica posterior a la edición Gerratana de los *Cuadernos*, el programa de trabajo sobre los intelectuales – el índice de “Ensayos principales” – redactado en el inicio del Q 8, titulado originalmente como «*Notas diversas y apuntes para una historia de los intelectuales italianos*», habría sido escrito en noviembre-diciembre de 1930 y sucesivamente abandonado, en una trama de esfuerzos por reunir las notas sobre los intelectuales que está documentado en los mismos *Cuadernos* y en algunas cartas del mismo período. Ver Francioni, *L'officina gramsciana*, cit.; Frosini, *Gramsci e la filosofia*, cit.; y, específicamente, Id., *Note sul programma di lavoro sugli «intellettuali italiani» alla luce della nuova edizione critica*, «Studi storici», LII, 2011, n. 4, pp. 905-24.

Gramsci había ya comentado que la centralidad de la investigación sobre los intelectuales había nacido «en parte del deseo de profundizar en el concepto de Estado y, por otro lado, para aclararme algunos aspectos del desarrollo histórico del pueblo italiano».²⁹ Entre las notas Q 6 §§ 136 y 138, el nexo teórico entre «sociedad civil», «hegemonía», «guerra de posición» y «Estado» es visibilizado como un problema eminentemente estratégico, como emergente de la centrífuga del aparato hegemónico, es decir, por la crisis del Estado liberal. Esta centralidad estratégica se condensa alrededor de la adquisición de dos nuevas nociones: «política totalitaria» y «asedio recíproco».³⁰

En la nota Q 6 § 136 «*Organización de las sociedades nacionales*», el prisionero recupera la noción de «sociedad civil» como trama privada del Estado presentada como el anticipo hegeliano del «consenso permanentemente organizado» propio de la época del parlamentarismo, para comentar que «en una sociedad determinada, nadie está desorganizado y sin partido», sino que cada individuo está necesariamente organizado en una red de «sociedades particulares» que constituyen «el aparato hegemónico de un grupo social sobre el resto de la población».³¹ Esta recapitulación es la plataforma teórica de la «política totalitaria», la forma de la política que tiende a presentarse como la estrategia de recomposición tras la crisis: esta supone la totalización de la vida social – en sentido amplio – de los individuos y de las clases alrededor de un único núcleo ético. Su lógica es inmediatamente estratégica: la necesidad de organizar al conjunto de la población alrededor de un solo “partido” es analizada junto a la especular necesidad de destruir cualquier forma de vida autónoma de las clases.³² El punto de vista

²⁹ Gramsci, *Cartas desde la cárcel*, cit., p. 318.

³⁰ La importancia del concepto de «política totalitaria» en relación a «revolución pasiva» en los *Cuadernos* fue destacada en F. Frosini, *La «política totalitaria» e la crisi dello Stato*, en *Crisi e rivoluzione passiva*, cit., pp. 243-70, en sintonía con el énfasis en la relación entre «revolución pasiva» y «asedio recíproco» originalmente introducido en De Felice, *Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci*, cit.

³¹ Q 6, § 136, en *Cuadernos de la cárcel*, II, cit., p. 97.

³² En los *Cuadernos*, el origen de esta hipótesis puede retrodatarse, al menos, a junio de 1930 cuando el prisionero escribiera – en el Q 3 – que «[e]l Estado moderno abolió gran parte de la autonomía de las clases subalternas, abolió el Estado como federación de clases, pero ciertas formas de vida interna de las clases subalternas renacieron como partidos, sindicatos, asociaciones culturales. La dictadura moderna elimina también estas formas de autonomía de clase, y se esfuerza por incorporarlas a la vida estatal: en otras palabras, la concentración de

es el advenimiento de la «política totalitaria» como *forma moderna de la política* dada la nueva relación de fuerzas dictada por la calidad de la presencia de las masas que había mostrado el anacronismo de la «hegemonía civil», forma organizadora de la política burguesa desde la Comuna hasta la Gran Guerra. La cuestión es puesta directamente en el nivel del antagonismo entre clases, en tanto el fenómeno es explicado por la existencia de un movimiento revolucionario: como portador de una nueva cultura, desarrolla la necesidad estratégica de convertirse en un núcleo único de vida ética; como respuesta a su amenaza revolucionaria, la reacción burguesa deviene estratégicamente totalitaria en la disputa transversal – *total*, justamente – por la organización del conjunto de la vida social.

En la nota inmediatamente sucesiva, indicada por el propio Antonio Gramsci con la rúbrica «*Concepto de Estado*», el prisionero visibiliza el parteaguas – dentro de la propia historia del Estado burgués – constituido por el año 1870: frente a la perplejidad de los analistas que notaban cómo el ritmo de la política francesa del último tercio del siglo XIX encontraba su motor por fuera de las instituciones estatales “públicas”, Gramsci comentaba con sarcasmo «[p]ero qué otra cosa puede significar esto, si no es que por Estado debe entenderse, además del aparato gubernativo, también el aparato “privado” de hegemonía o sociedad civil».³³

Este breve bloque de apuntes sobre el Estado se cierra con una nota donde la articulación teórica entre los conceptos presentados hasta aquí son derivados en forma directa a partir del nudo constituido por la crisis como motivo político-estratégico – la crisis del Estado en la posguerra – y como dispositivo teórico-metodológico – la crisis entendida como motor conflictivo del proceso histórico y de las formas de producción de su objetivación social. Gramsci abre la nota Q 6 § 138 «*Pasado y presente. Paso de la guerra de maniobra (y del ataque frontal) a la guerra de posición también en el*

toda la vida de la nación en manos de la clase dominante se vuelve frenética y absorbente» (Q 3, § 18, en *Cuadernos de la cárcel*, I, cit., p. 289). En oportunidad de la reelaboración de esta misma nota en el Q 25, en la última fase de la redacción carcelaria, Gramsci escribirá – interviniendo la conclusión – que «[l]as dictaduras contemporáneas derogan legalmente también estas nuevas formas de autonomía y se esfuerzan por incorporarlas a la vida estatal: la centralización legal de toda la vida nacional en manos del grupo dominante se vuelve “totalitaria”» (Q 25, § 4, en *Cuadernos de la cárcel*, III, cit., p. 728).

³³ Q 6, § 138, en *Cuadernos de la cárcel*, II, cit., p. 98.

campo político» sosteniendo que este le parece «el problema de teoría política más importante que han traído los años de la posguerra y el más difícil de resolver correctamente». ³⁴ Tras criticar a Trotsky por su incompreensión de la propia dinámica de la lucha de clases tras la guerra, el prisionero afirma que

la guerra de posición exige enormes sacrificios a masas inmensas de población; por eso se hace necesaria una concentración inaudita de hegemonía y por tanto una forma de gobierno más “intervencionista”, que emprenda la ofensiva abierta contra los opositores y organice permanente la “imposibilidad” de disgregación interna: controles de todo tipo, políticos, administrativos, etc. [...] Todo ello indica que hemos entrado en una fase culminante de la situación político-histórica, ya que, en la política, la “guerra de posiciones”, una vez ganada, es definitivamente decisiva. ³⁵

El concepto de «política totalitaria» – como caracterización de la época abierta con la entrada masiva de las masas en la vida estatal en la posguerra – permite leer transversalmente este pasaje a la luz de las experiencias de la Rusia soviética y de la Italia fascista, en coherencia con los escenarios alternativos presentados por Gramsci en la precedente nota Q 6 § 136.

La guerra de posición equivale a una masiva organización *estatalizante* de la vida social. La necesidad de consolidar alguna alternativa para la solución de la crisis estatal significa, en ese sentido, la resolución de una fase culminante de la situación político-histórica. Para la clase obrera, significa el desafío de la producción de un orden a partir de la afirmación de una nueva cultura. En otras palabras, darse un Estado, *devenir Estado*. Para la burguesía, el imperativo parece ser la construcción de una nueva estatalidad propia mediante la incorporación de las formas de vida autónoma de la clase antagonista a partir de la neutralización de su espíritu revolucionario: en ese sentido, es posible el análisis gramsciano del corporativismo como forma específicamente italiana de la guerra de posición, entendido como quiebre integrador del conjunto de las mediaciones propias de la estatalidad liberal – en particular, los sindicatos y los partidos – sobre la plataforma de la perspectiva global de transformación del propio

³⁴ Ivi, pp. 98-99.

³⁵ Ivi, p. 99.

sujeto obrero, analizado en las notas sobre el americanismo y el industrialismo fordista. Ambas dimensiones confluyen en la estrategia burguesa de intervención desarticulante de la relación de fuerzas visibilizada con la crisis del Estado liberal y la revolución rusa.

Este profundo revolucionamiento burgués de la clase obrera como sujeto y como organización, junto a la invención de una forma de estatalidad que pueda contener la nueva situación, muestra la radicalidad de la coyuntura y la percepción de la propia radicalidad del desafío obrero: Gramsci sostiene que, cuando están en juego las posiciones decisivas, se pasa a la guerra de asedio y, «[e]n política, el asedio es recíproco, pese a todas las apariencias, y el mero hecho de que el dominante deba desplegar todos sus recursos demuestra el cálculo que hace del adversario».³⁶

La hipótesis interpretativa de este bloque de notas – de agosto de 1931 – sobre la relación entre los conceptos de «Estado», «sociedad civil» y del paso a la «guerra de posición» como el problema fundamental de la posguerra es visibilizada con una explícita nota de fines del mismo año. En diciembre de 1931, Gramsci escribe que la discusión sobre la fuerza y el consenso es la discusión de la «filosofía de la época», es decir, el «motivo central de la vida de los Estados en el período de posguerra» y, recuperando la línea analítica del *Primer cuaderno* – que, como proponemos, articula estratégicamente la producción conceptual y la perspectiva epistemológica en devenir en los *Cuadernos* – se pregunta «¿[c]ómo reconstruir el aparato hegemónico del grupo dominante, aparato que se había disgregado por las consecuencias de la guerra en todos los Estados del mundo?». El alcance de la crisis estatal, es decir, del aparato hegemónico de la burguesía, es *global* al igual que las consecuencias de la revolución francesa en el análisis de su propio ciclo histórico. «¿Y por qué se había disgregado? ¿Quizás porque se ha desarrollado una fuerte voluntad política colectiva de tipo antagonista?». La respuesta es negativa,

se disgregó por causas puramente mecánicas, de diferente tipo: 1. porque grandes masas *que antes eran pasivas* ahora entraban en movimiento, pero de

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ Q 7, § 80, en *Cuadernos de la cárcel*, II, cit., p. 201.

forma caótica y desordenada, sin dirección, o sea, sin una precisa voluntad política colectiva; 2. porque clases medias, que en la guerra habían tenido funciones de mando y responsabilidad, se ha visto privadas de ellas al llegar la paz, quedando desocupadas, precisamente después de haber hecho su aprendizaje de mando, etc. 3. porque las fuerzas antagonistas han sido incapaces de organizar en su provecho este desorden. El problema era reconstruir el aparato hegemónico de estos elementos, *antes* pasivos y apolíticos, y eso no podía llevarse a cabo sin mediar la fuerza: pero no podía ser la fuerza legal, etc.³⁸

La disgregación por «causas puramente mecánicas» refiere a una confluencia de contradicciones no necesariamente reconducibles a una explícita estrategia *a nivel general* de la clase antagonista: esta sólo empieza a organizarse tras la revolución bolchevique. La propia reflexión gramsciana – sus inflexiones y reorientaciones tras los eventos rusos – puede ser reconocida como un índice del quiebre político e histórico producido por la propia onda expansiva de la revolución.³⁹

El factor determinante es, efectivamente, la puesta en movimiento de «grandes masas que antes eran pasivas»: la permanencia de las masas en la pasividad será identificada – pocas semanas más adelante, en Q 8 § 21 de enero de 1932 – como condición político-histórica de la existencia de una forma de Estado y como núcleo de la estrategia burguesa. En otras palabras, producción de formas de pasividad *significa* producción de estatalidad, entendida como estabilización hegemónica y cristalización institucional de una relación de fuerzas. La necesaria reformulación del aparato hegemónico de la clase dominante – “necesaria” por la sanción del anacronismo de la precedente forma estatal-liberal de hegemonía – exigía, en ese sentido, una fase de represión normalizadora que estableciera las condiciones políticas de aceptabilidad de la nueva relación de fuerzas y, consecuentemente, de sus formas de institucionalización: esta es la

³⁸ *Ibidem*; el énfasis es nuestro.

³⁹ Esta es una lectura que puede ser identificada en el clásico ensayo de L. Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, I. *Nella crisi del socialismo italiano*, Roma, Editori Riuniti, 1970; y, recientemente, en la consistente reconstrucción de las posiciones políticas y filosóficas de Antonio Gramsci entre los años 1914 y 1919, propuesta en L. Rapone, *Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919)*, Roma, Carocci, 2011.

discusión sobre los momentos y las modalidades de la fuerza y el consenso, la «filosofía de la época» de la posguerra.

5. «Crisis» y «revolución pasiva» entre el Q 8 y el Q 10

En el prisma de la crisis, la reflexión sobre el devenir histórico de la formación del Estado como proceso de consolidación de la burguesía como clase dominante a partir de la «historia nacional francesa» y el desarrollo mismo del concepto de «Estado» y, correlativamente, de los conceptos de «hegemonía civil» y «sociedad civil» en relación al pasaje de la «guerra de movimiento» a la «guerra de posición» tienden a confluir en un cuadro interpretativo unitario en los primeros meses del año 1932. A partir del intercambio epistolar inmediato con Tatiana Schucht – y mediato con Piero Sraffa y Palmiro Togliatti⁴⁰ – entre los meses de abril y junio del mismo año, Gramsci se ocupa de la lectura crítica de los primeros tres capítulos de la *Storia d'Europa nel secolo decimonono* de Benedetto Croce, publicados en opúsculo a fines de 1931, como anticipo de la publicación del libro a inicios del año siguiente.

La recepción de la más reciente obra crociana – y la identificación del dispositivo político-interpretativo que organizaba su lógica interna – desencadena un proceso de catálisis teórica mediante la cual el prisionero introduce una importante innovación conceptual: el desarrollo del concepto de «revolución pasiva» – a partir de una original reinterpretación de la fórmula de Vincenzo Cuoco – y la construcción, a partir del mismo concepto, de un esquema interpretativo que permitía comprender – a partir de la novedosa plataforma filosófica del marxismo desplegada en los *Cuadernos* – los tentativos de recomposición y normalización burguesa de la fase abierta con la crisis del Estado liberal y la revolución rusa a partir de la analogía entre el ciclo revolucionario francés y el propio proceso ruso. Como fue sucesivamente expuesto por la crítica especializada,⁴¹ esta operación se despliega

⁴⁰ Nos referimos al intercambio epistolar sostenido entre Antonio Gramsci y Tatiana Schucht entre abril y junio de 1932, compilado – junto a las notas del Q 8 y del Q 10 que anteceden y suceden a las cartas, correspondientemente – en Frosini, *La «Storia d'Europa» di Benedetto Croce e il fascismo*, cit. En paralelo, se registran los intercambios entre la propia Schucht y Piero Sraffa, y entre Sraffa y Palmiro Togliatti. Ver P. Sraffa, *Lettere a Tania per Gramsci*, a cura di V. Gerratana, Roma, Editori Riuniti, 1991, pp. 58-77, 224-25.

⁴¹ La elaboración continua de la crítica de la *Storia* crociana entre la tercera serie de *Apuntes de filosofía*, el epistolario y el Q 10 fue indicada en Francioni, *L'officina gramsciana*, cit.; y revisitada

sucesivamente entre la tercera serie de los *Apuntes de filosofía* del Q 8, el intercambio epistolar con Tatiana Schucht y el inicio de la redacción del Q 10.

La primera tematización de la fórmula cuochiana había tenido lugar en la breve nota Q 4 § 57, tras cuya redacción Gramsci presumiblemente hubiera regresado para apuntar en interlínea el término «revolución pasiva» en dos notas comentadas más arriba, Q 1 §§44 y 150, dando cuenta del nombre conceptual finalmente descubierto para indicar los procesos europeos de modernización estatal motorizados por la institucionalización del programa político de la burguesía – el «jacobinismo (de contenido)» de Q 1 § 48 – a partir de la neutralización de su forma insurreccional. Este era el contenido político de la Restauración, entendida como el largo ciclo post-napoleónico. Casi dos años después de esta primera y única mención explícita a la fórmula acuñada por Cuoco, Gramsci recupera la noción de «revolución pasiva» en ambas mitades del Q 8.

En la nota Q 8 § 25 de la sección miscelánea del cuaderno, el prisionero propone que, en forma análoga a la noción quinetiana de «revolución-restauración», el concepto de «revolución pasiva» indica que «el “progreso” se produciría como reacción de las clases dominantes ante el subversivismo orgánico y esporádico de las masas populares con “restauraciones” que acogen cierta parte de las exigencias populares» en una situación de ausencia de «iniciativa popular» autónoma.⁴² La nota está contextualizada en una amplia serie de apuntes que tratan sobre el problema de la pasividad de las masas campesinas como condición para una “modernización” políticamente controlada (Q 8 § 21) y sobre el dispositivo lógico de la historiografía idealista construido alrededor de la dialéctica «conservación/innovación» (Q 8 § 27) donde puede leerse en filigrana una primera crítica de la historiografía crociana, finalmente explicitada algunas notas más adelante (Q 8 § 39).

La hipótesis teórica e interpretativa más importante al respecto, sin embargo, es presentada entre las últimas páginas de la segunda mitad del mismo cuaderno, correspondiente a la tercera serie de los

en Id., *Quaderno 8*, en *QC* [anast.]; además de las elaboraciones expuestas en Frosini, *Rivoluzione passiva e laboratorio politico*, cit. e Id., *La «Storia d'Europa» di Benedetto Croce e il fascismo*, cit.

⁴² Q 8, § 25, en *Cuadernos de la cárcel*, II, cit., p. 242.

Apuntes de filosofía: esta emerge en las cinco notas dedicadas a la crítica de la *Storia d'Europa*, indicadas con el título de rúbrica «*Puntos para un ensayo sobre Croce*».

En su lectura de los primeros tres capítulos de la *Storia*, Gramsci identifica la actualidad del dispositivo crociano: la reconstrucción del ascenso y afirmación del liberalismo como religión de la modernidad implica como condición política la derrota y absorción del democratismo jacobino, sancionándolo como una forma *excesiva* de política y, consecuentemente, como históricamente irracional. Su neutralización supondría la incorporación de su espíritu modernizante, junto a la recuperación de los elementos aun históricamente vigentes (*vivos*) del mundo pre-revolucionario. En la propuesta crociana, la condensación histórica del liberalismo como religión de la modernidad sería, entonces, la *constitucionalización* de los elementos “racionales” – es decir, políticamente aceptables dentro del proyecto burgués – del programa radical-jacobino sobre el legado histórico-espiritual del *ancien régime* y del catolicismo. La reivindicación de la Restauración como forma única y necesaria, *racional*, de la historia, invisibilizando la radical fractura histórico-político-ideológica producida por la propia revolución francesa, coloca a Croce dentro de la «tradición italiana de los moderados» como teórico de la «revolución-restauración». ⁴³ Este es, para Gramsci, el significado de «historia ético-política», sinónimo *práctico* de «revolución pasiva»: la hipótesis unitaria será presentada *in extenso* en la sucesiva nota Q 8 § 236, cuando el prisionero proponga que

[s]e puede observar que el “truco” fundamental de Croce consiste en comenzar su historia después de la caída de Napoleón. ¿Pero existe un “siglo XIX” sin la revolución francesa y sin guerras napoleónicas? ¿Los acontecimientos tratados por Croce pueden concebirse orgánicamente sin estos precedentes? El libro de Croce es un tratado de revoluciones pasivas, por emplear la expresión de Cuoco, que no pueden justificarse ni comprenderse sin la revolución francesa, que ha sido un acontecimiento europeo y mundial, no sólo francés.⁴⁴

Inmediatamente a continuación, el ciclo revolucionario francés es propuesto como paradigma interpretativo del propio ciclo abierto

⁴³ Q 8, § 225, en *Cuadernos de la cárcel*, II, cit., p. 357.

⁴⁴ Q 8, § 236, en *Cuadernos de la cárcel*, II, cit., p. 365.

con la revolución rusa. Aun cuando desde el *Primer cuaderno* la revolución francesa es entendida como el motor conflictivo que explica el contenido político de la Restauración, la lectura de la *Storia* crociana cataliza una complejización de la hipótesis histórico-política: el liberalismo es la forma ético-ideológica del proceso formación de la entera modernidad política burguesa, cuyo núcleo estratégico es la incorporación neutralizante del “democratismo jacobino”, primero, y la estrategia de pasivización de la clase obrera nacida como sujeto político, después.

Entonces, Gramsci invierte el signo de la dialéctica crociana y de sus conclusiones: el liberalismo es la traducción normalizada – la imagen invertida – de los límites de la propia hegemonía burguesa, es el producto político de su estrategia para conjurar la amenaza tendencial – potencial o real – de la activación obrera. En este sentido, el prisionero se pregunta

¿[p]uede tener este tratamiento de la cuestión una referencia actual? Un nuevo “liberalismo”, en las condiciones modernas, ¿no sería precisamente el “fascismo”? ¿No sería el fascismo la forma de la “revolución pasiva” propia del siglo XX, como el liberalismo lo fue del siglo XIX?⁴⁵

La propia caracterización de la operación crociana de construcción de la historia del liberalismo como un «tratado de revoluciones pasivas» y el ulterior reconocimiento del «nuevo liberalismo» permiten identificar al fascismo como «la revolución pasiva propia del siglo XX». En este sentido, la plataforma teórica articulada mediante los conceptos de «guerra de posición», «asedio recíproco» y «política totalitaria» adquiridos pocos meses antes, con el cierre del Q 6, se organizan alrededor de «revolución pasiva» como clave interpretativa de la profundidad del trastocamiento producido por la revolución rusa y de la especular, “recíproca”, magnitud de la respuesta burguesa. Esta es registrada, ya desde estas últimas notas del Q 8, como una masiva operación de reconfiguración estructural de lo social, en tanto

la revolución pasiva se daría en la transformación de la estructura económica de forma “reformista”, haciéndola pasar de una forma individualista a una economía según un plan (economía dirigida), y la llegada de

⁴⁵ *Ibidem.*

una “economía media” entre la individualista y la pura y aquella que sigue un plan en sentido integral permitiría el paso a formas políticas y culturales más avanzadas sin cataclismos radicales ni destructivos de forma exterminadora. El “corporativismo” podría ser, o llegar a ser, desarrollándose, esta forma económica media de carácter pasivo.⁴⁶

El esquema interpretativo recupera directamente la tematización de la «revolución pasiva» propuesta en Q 8 § 25 y, aún más atrás, en Q 4 § 57 y, con ello, los primeros esbozos sobre la relación entre la revolución francesa y el proceso europeo de modernización estatal, propuesto en Q1 §§ 44, 48, 150 y 151, cuando Gramsci había iniciado su genealogía del Estado burgués desde el punto de vista de su crisis: el fulcro estratégico del entero esquema histórico y teórico-político es la relación entre el carácter inmanente de la crisis – la existencia irresoluble del antagonismo – y las formas políticas de su gestión,⁴⁷ es decir, la producción de Estado como dinámica de absorción neutralizante del contenido *tendencialmente* revolucionario de la clase antagonista. Este es, a esta altura del proyecto carcelario, el significado de «guerra de posición» y su cercanía sinonímica con «revolución pasiva». Esta es, a su vez, la conclusión de la nota en cuestión, cuando Gramsci afirma que

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Este aspecto fue pioneramente destacado por Franco De Felice, cuando sostenía que «[i]nterpretar esta fase como revolución pasiva significa lograr aprehender el proceder de la crisis orgánica a través del análisis de las formas de su gestión (las transformaciones y lo “ocasional” como escribe [Gramsci] en las notas sobre las relaciones de fuerza). Pero hay más: en la interpretación de la fase posbélica hay un elemento central que se evidencia notoriamente, esto es, el desarrollo de la organización de masas como fundamento de la crisis orgánica (las cuestiones generales conexas al llamado “fenómeno sindical”), en cuanto vuelve a poner en discusión todo el aparato hegemónico de las clases dominantes» (De Felice, *Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci*, cit., p. 175). A su vez, recuperando la hipótesis defeliciana prácticamente en simultáneo a su circulación original en los años setenta, este aspecto fue rescatado por Juan Carlos Portantiero en *Estado y crisis en el debate de entreguerras*, en Id., *Los usos de Gramsci*, México D. F., Folios Ediciones, 1981, pp. 9-65; e Id., *Notas sobre crisis y producción de acción hegemónica*, en *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, México D. F., Siglo XXI Editores, 1985, pp. 279-99. Una lectura provisoria del Gramsci de Portantiero a partir de la influencia de las contribuciones de De Felice – y, en general, de su recepción del *convegno* florentino de 1977 – fueron presentadas en A. Artese, *Crisi e ricomposizione in Gramsci. L'influenza del dibattito italiano sulla «rivoluzione passiva» nella lettura di Juan Carlos Portantiero*, en *Crisi e rivoluzione passiva*, cit., pp. 419-34. Sucesivamente, algunas de las hipótesis sobre la especificidad de los aportes de Portantiero a la interpretación de los *Cuadernos de la cárcel* pueden encontrarse en A. Artese, *De Althusser a Gramsci. «Coyuntura» y «primacía de la política» en las “notas” de Juan Carlos Portantiero*, «Res publica. Revista de historia de las ideas políticas», vol. 26, n. 3, 2023, pp. 179-93.

[e]sta concepción sería cercana a la que en política puede denominarse “guerra de posiciones” en oposición a la guerra de movimiento. Así, en el ciclo histórico anterior, la revolución francesa habría sido “guerra de movimiento” y la época liberal del siglo XIX, una larga guerra de posiciones.⁴⁸

El bloque de apuntes sobre la *Storia* crociana del Q 8 puede ser leído como el puente hacia la redacción del Q 10, dedicado – al menos en su concepción originaria – a la crítica de la filosofía de Benedetto Croce: las hipótesis avanzadas en estas cinco notas encuentran un desarrollo casi inmediato en la sección «*Puntos de referencia para un ensayo sobre B. Croce*» redactado entre abril y mayo de 1932 en las últimas páginas del Q 10.

En el sumario inaugural de la sección, el prisionero vuelve sobre las implicancias de la exaltación del momento “ético-político” característico del dispositivo crociano, indicado como «una hipóstasis arbitraria y mecánica del momento de la hegemonía».⁴⁹ La clave de la articulación de la historia europea como «revolución pasiva» es la *negación del momento genético del conflicto*: Croce reinterpreta la historia europea del siglo XIX negando la revolución francesa y las guerras napoleónicas, reconstruye la historia de la Italia moderna prescindiendo del ciclo del *Risorgimento* y, es decir, «prescinde del momento de la lucha, cuando la estructura se elabora y modifica, y plácidamente asume como historia el momento de expansión cultural o ético-político».⁵⁰ Es el desarrollo de la hipótesis del fascismo como «nuevo liberalismo» del Q 8, cuando Gramsci se pregunta a continuación

¿[t]iene un significado “actual” la concepción de la “revolución pasiva”? ¿Estamos en un período de “restauración-revolución” que deba ajustarse permanentemente, que deba organizarse ideológicamente y exaltarse líricamente? ¿Tendría Italia con respecto a la URSS la misma relación que la Alemania [y la Europa] de Kant-Hegel con la Francia de Robespierre-Napoleón?⁵¹

El núcleo político-estratégico condensado en la operación de la *Storia* crociana se encuentra, justamente, en la exaltación de la

⁴⁸ Q 8, § 236, en *Cuadernos de la cárcel*, II, cit., p. 365.

⁴⁹ Q 10 I, Sumario, 7, en *Cuadernos de la cárcel*, II, cit., p. 495.

⁵⁰ Q 10 I, Sumario, 9, en *Cuadernos de la cárcel*, II, cit., p. 495.

⁵¹ *Ibidem*.

forma cristalizada de la evasión neutralizante de cualquier posibilidad de activación de las masas: este es el vector lógico-histórico que permite comprender la potencia de la lectura de la coyuntura abierta con la revolución rusa sobre el prisma del ciclo revolucionario francés comprendido en forma extendida, hasta la derrota de la Comuna de París y la definitiva institucionalización de tal situación/relación de fuerzas en el régimen parlamentario. La propuesta historiográfica de Benedetto Croce es, en ese sentido, una forma de

hegelianismo degenerado y mutilado, porque su preocupación fundamental es un temor pavoroso a los movimientos jacobinos, a toda intervención activa de las grandes masas populares como factor de progreso histórico.⁵²

Esta es una hipótesis de crítica filosófica e historiográfica, pero fundamentalmente una clave de interpretación político-estratégica sobre la dinámica de la absorción burguesa del conflicto de clases a partir de la transformación del Estado y de la propia forma de la política: motorizado por la propia crisis de posguerra, se trata, en definitiva, de una intervención en la discusión estratégica del movimiento comunista internacional.

El noveno punto de esta sección sobre la *Storia d'Europa*, titulado por el prisionero como «Paradigmas de historia ético-política», ofrece una exposición meridiana de la relación entre la interpretación crítica de la operación crociana, la identificación de la actualidad de su núcleo estratégico y su articulación con los conceptos de teoría política consolidados por el propio Gramsci en los meses precedentes, sobre la plataforma de la refundación filosófica del marxismo iniciada a mediados del año 1930. A partir de la reelaboración de la nota Q 8 § 236, comentada más arriba, cuestiona el dispositivo crociano a partir del cual una «época» sería explicada a partir de su momento «ético-político» y no en función de la reconstrucción de la génesis eminentemente conflictiva de cada ciclo histórico entendido como la conformación de un «sistema de relaciones sociales».

⁵² Q 10 I, Sumario, 6, en *Cuadernos de la cárcel*, II, cit., pp. 503-4.

¿[E]s posible escribir (concebir) una historia de Europa en el siglo XIX sin abordar orgánicamente la revolución francesa y las guerras napoleónicas? ¿Y puede hacerse una historia de Italia en la edad moderna sin incluir las luchas del *Risorgimento*? O sea: que Croce inicie su relato desde 1815 y 1871, ¿es por casualidad o por una razón tendenciosa? Es decir, que prescinda del momento de la lucha, del momento en el que se elaboran y agrupan las fuerzas en contraste, del momento en que un sistema ético-político se disuelve y otro se forja a sangre y fuego, en el que un sistema de relaciones sociales se deshace y decae, y otro sistema surge y se afirma.⁵³

El propio Gramsci concluye que, reivindicando el nacimiento del liberalismo como equilibrio histórico-espiritual encontrado sólo con la derrota de los “excesos” de la Gran Revolución y su normalización constitucional durante la Restauración, la *Storia* crociana no sería sino que «un fragmento de historia, el aspecto “pasivo” de la gran revolución» comenzada en 1789 y continuada como una «corrosión “reformista”, que duró hasta 1870».⁵⁴ La «historia ético-política» sería, entonces, una apología de la contención de los “excesos” del democratismo jacobino, la negación de su forma revolucionaria, su desarrollo «pasivo»: en el contexto de la reflexión gramsciana sobre los propios límites del jacobinismo histórico, tematizados desde el mismo *Primer cuaderno*, la producción de esta pasividad es una condición y garantía de la reproducción de la burguesía como clase dominante, el bloqueo de la activación de las masas. Es decir, como evasión y contención de la manifestación del antagonismo como motor histórico-político: esta es la relación entre crisis y pasivización.

Es justamente en este sentido que la operación crociana es identificada como «tendenciosa» y las razones de esta tendenciosidad refieren *directamente* al referente «actual e inmediato» sobre el cual Croce busca intervenir, «si no tiene el fin crear un movimiento ideológico correspondiente a la época tratada por Croce, de restauración-revolución», como aquel mediante el cual «las exigencias que en Francia hallaron una expresión jacobino-napoleónica quedaron satisfechas en pequeñas dosis, legalmente, de forma reformista», salvando las posiciones de las clases tradicional, evitando la reforma agraria y, especialmente, evitando «que las

⁵³ Q 10 I, Sumario, 9, en *Cuadernos de la cárcel*, II, cit., p. 510.

⁵⁴ *Ibidem*.

masas populares atravesaran un período de experiencias políticas como las que se produjeron en Francia en los años del jacobinismo, en 1831, en 1848».⁵⁵

En los *Cuadernos*, la lectura de la *Storia d'Europa*, en este sentido, no funciona solamente como capítulo de la crítica de la filosofía de Benedetto Croce, sino que, fundamentalmente, es un fulcro *necesario* en la elaboración de la propia ciencia gramsciana de la política y del análisis de las posibles alternativas estratégicas a la crisis epocal abierta por la guerra, la revolución y la efectiva activación *total* de las masas: Gramsci piensa esta coyuntura como la concreta «disolución» de un «sistema ético-político» y como la lucha por la configuración de un nuevo «sistema de relaciones sociales». La convicción sobre la profundidad de la transformación histórico-social condensada por la revolución rusa es aquella que explica el análisis del ciclo abierto en el prisma de la fundación de la modernidad burguesa, cuando concluye la nota proponiendo que

[e]n Europa de 1789 a 1870 se dio una guerra de movimiento (política) en la revolución francesa y una larga guerra de posición desde 1815 hasta 1870; en la época actual se ha producido políticamente una guerra de movimiento desde marzo de 1917 hasta marzo de 1921 y le ha seguido una guerra de posición cuyo representante en Europa, aparte de práctico (para Italia) también ideológico, es el fascismo.⁵⁶

El conjunto de reflexiones producidas desde el inicio del proyecto carcelario al respecto de la propia historia del Estado burgués desde el punto de vista de su orgánica crisis en la posguerra son puestas en perspectiva e integradas en un cuadro articulado junto a las adquisiciones teóricas sobre el mismo concepto de «Estado» y de la trama conceptual producida en los años anteriores como despliegue de su propia crisis: «hegemonía», «sociedad civil», «guerra de posición», «política totalitaria», «revolución pasiva». Desarrollo de la «sociedad civil», «guerra de posición» y «revolución pasiva» tienden, en la forma de periodizar cada ciclo, a identificarse: la «guerra de posición» es el desarrollo de una estrategia de pasivización específica que, tras la entrada de las masas en el Estado, asume la forma de «sociedad civil», es decir, de una densa

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ivi*, p. 511.

trama de mediaciones que significan transversalmente la vida de las masas de acuerdo al proyecto político de la clase dominante. El eje de este corpus conceptual es el núcleo epistemológico de la crisis, entendida como la permanencia lógica del antagonismo y su potencial manifestación histórica como activación de masas.

6. *Una conclusión provisoria. La recuperación de los apuntes del «Primer cuaderno» en la última nota del Q 10*

Cada uno de los conceptos apenas citados en sí mismos y en su articulación recíproca sólo pueden ser comprendidos como emergentes teóricos de la forma burguesa de la política y de su estructural necesidad de una estrategia de desactivación frente al riesgo de organización de una voluntad colectiva nacional-popular: cuando la activación se vuelve masiva y tendencialmente estructurada como alternativa civilizatoria alrededor del movimiento comunista internacional, entonces, la política se vuelve total y la política burguesa – tras una fase militar que destruya los fundamentos organizativos de la situación de fuerzas – sólo puede ser la incorporación totalizante de la clase antagonista dentro del Estado.

En las últimas páginas del mismo Q 10, Gramsci cristaliza la unidad interna del espíritu estratégico entre la reflexión sobre el ciclo de la revolución francesa desplegado desde el inicio de la investigación carcelaria, la forma de su normalización anti jacobina y su actualidad frente a las respuestas burguesas a la revolución rusa. La última nota del cuaderno, titulada *«Puntos para un ensayo crítico sobre las dos Historias de Croce: la de Italia y la de Europa»*, es la reelaboración explícita de dos notas del *Primer cuaderno*, comentadas más arriba: Q 1 § 151 *«La relación histórica entre el moderno Estado francés nacido de la revolución y los demás Estados europeos modernos»* y § 150 *«La concepción del Estado según la productividad {función} de las clases sociales»*. El esquema interpretativo de 1930 es reivindicado en sus trazos fundamentales, sin embargo, la nueva redacción sólo enfatiza la relación lógica entre los niveles del análisis – el significado epocal de la revolución en Francia, su expansión continental a partir de la neutralización de su forma, su codificación filosófica como estructura ideológica del liberalismo, su radicación nacional como efecto modernizante de la estructura local de las clases, la

especificidad del caso italiano – y, especialmente, permite pensarlo como paradigma teórico-estratégico.

La pregunta sobre la posible “repetición” de un movimiento tal, rechazada en la redacción de 1930, cambia de signo.

¿Puede repetirse en otras condiciones este «modelo» de formación de los Estados modernos? ¿Debe excluirse en sentido absoluto, o bien puede decirse que al menos en parte pueden darse desarrollos similares, bajo la forma de advenimiento de economías programáticas? La cuestión es de suma importancia, porque el modelo Francia-Europa ha creado una mentalidad que, por “avergonzarse de sí mismo” o por ser un “instrumento de gobierno”, no es por ello menos significativa.⁵⁷

El cambio en la previsión estratégica puede explicarse por el propio despliegue de la reflexión gramsciana entre mediados de 1930 e inicios de 1933. En estos años de investigación carcelaria no sólo emerge la trama de conceptos producidos para interpretar la respuesta burguesa al desafío antagonista que comentamos más arriba, sino también las hipótesis sobre la expresión concreta de la contraofensiva burguesa: al fascismo entendido como guerra de posición/revolución pasiva en el campo político corresponde la reestructuración de las relaciones sociales en la producción, mediante su reconfiguración integral a través de la introducción del «elemento “plan de producción”» y de los intentos de organización corporativa de la sociedad. El vector de reflexión que une al industrialismo, al americanismo, a la introducción del fordismo y, para el caso italiano, al corporativismo es transversal dentro de la investigación carcelaria desde el *Primer cuaderno* y es aquí incorporado abiertamente como hipótesis estratégica dentro del universo conceptual de la «revolución pasiva», en un movimiento que encontrará una sistematización relativa – dada la provisoriedad de los propios cuadernos – en el Q 22 de los años de Formia, en la segunda mitad del año 1934.

⁵⁷ Q 10 II, § 61, en *Cuadernos de la cárcel*, II, cit., p. 613.

Filosofía y gran política desde los márgenes: potencia y corporalidad a través del Maquiavelo de Gramsci

Dante Ariel Aragón Moreno

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, dante.aragon@ibero.mx

Received: 18.09.2024 - **Accepted:** 16.10.2024 - **Published:** 18.12.2024

Abstract

A partir de la lectura gramsciana de Maquiavelo, este artículo utiliza la filosofía de la praxis y la hegemonía para explicar el proyecto de historicidad y corporeidad de la filosofía gramsciana en su dimensión política. A través de esta relación, será posible destacar el carácter colectivamente material y corpóreo de la propuesta gramsciana en contraste con otras filosofías tradicionales, especulativas, elitistas o políticas que no se relacionan orgánicamente con la esfera popular. Así, el enfoque gramsciano de la filosofía resulta muy útil para afrontar las cuestiones políticas del mundo contemporáneo, debido a su capacidad para promover aspiraciones democráticas y establecer una alternativa social y política al ethos neoliberal. Por último, se reconsiderará la relación entre la filosofía de la praxis y la cultura popular desde una perspectiva latinoamericana.

Keywords

Filosofía de la praxis, Cultura popular, Corporalidad, América Latina, Gramsci

Philosophy and Grand-Scale Politics from the Margins: Power and Corporeality Read through the Machiavelli of Gramsci

Abstract

Drawing on Gramsci's reading of Machiavelli, this article will use the philosophy of praxis and hegemony to account for the project of historicisation and corporeality of Gramscian philosophy in its political deployment. Through such a relationship, it will be possible to underline the collectively material and corporeal character of the Gramscian proposal in contrast to other traditional, speculative, elitist or political philosophies that are not organically related with the popular terrain. Thus, the Gramscian approach to philosophy proves very useful in confronting the political issues of the contemporary world, because of its capacity to promote democratic aspirations and the institution of a social and political alternative to the neo-liberal ethos. Finally, the relationship between the philosophy of praxis and popular culture will be reconsidered from a Latin American perspective.

Keywords

Gramsci, Corporeality, Popular Culture, Philosophy of Praxis, Latin America

Filosofía y gran política desde los márgenes: potencia y corporalidad a través del Maquiavelo de Gramsci

Dante Ariel Aragón Moreno

Desde una lectura que relacione estrechamente a un Maquiavelo profano, tumultuoso y democrático con Gramsci, repensaré a la filosofía de la praxis en tensión con la posición de cierta tradición filosófica contemporánea, tanto en su versión crítica como en su versión liberal, las cuales o se presuponen neutrales sin partir desde la materialidad del mundo, de su historia y de las disputas políticas, o bien, en su versión crítica carecen de un proyecto político que les permita historizarse.¹

Sea en el caso de la neutralidad, o de lo que denominaré como déficit corporal y político, dichas posiciones (a diferencia de la filosofía de la praxis) reproducen el gesto espectral del capital en su versión neoliberal.

Mi hipótesis es que la filosofía de la praxis es estratégica ante la crisis de hegemonía y ante los probables reposicionamientos reaccionarios de las elites para resolver la crisis ya que, dicha filosofía, contiene una potencia material de disputa contra el *ethos* neoliberal y una especial capacidad de darle cuerpo² a las reflexiones que desean la transformación e institución de lo social. Desde Gramsci, dicho

¹ Por otra parte, dicho nexo entre Maquiavelo y Gramsci, haciendo énfasis en determinadas características maquiavelianas, se considera de gran importancia frente a la actual crisis de hegemonía y frente a la renovada espectralización del capital en su versión neoliberal. En lo que sigue, cuando pienso en filosofías liberales, estoy pensando en las lecturas de gente como J. Rawls, o en la politología liberal. Cuando pienso en teorías críticas sin proyecto corporal y político, pienso sumariamente en buena parte (no desconozco que pueda haber matices) de la *Italian* o *French Theory*, la infrapolítica, la poshegemonía e incluso en las potentes y geniales reflexiones de gente como Marchart (posfundacionalismo) y Chantal Mouffe (en su libro *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*).

² Una reflexión parecida la realiza Andreas Kalyvas. Para él, la hegemonía complementa, completa y le da cuerpo a todas aquellas reflexiones que piensan la institución de lo social. Aquí, si bien en un gesto parecido, quisiera pensar que el “acuerpamiento” tiene sentido en el nexo filosofía de la praxis y Maquiavelo, para finalmente hacer un giro en la reflexión desde lo popular latinoamericano, extendiendo las reflexiones de Gramsci sobre Maquiavelo. Para Kalyvas, véase A. Kalyvas, *Soberanía hegemónica: Carl Schmitt, Antonio Gramsci y el príncipe constituyente*, «Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política», vol. 6, n. 11, 2017, pp. 193-248.

acuerpamiento es posible a través de un pasaje político-hegemónico para configurar e instituir lo social desde el terreno popular. Es decir, es gracias al nexo necesario entre hegemonía y filosofía de la praxis que se hace posible pensar en la configuración, siempre abierta y en devenir conflictivo, de un cuerpo popular que complementa, por ejemplo, a las potentes aunque abstractas reflexiones de ciertas tradiciones intelectuales de la teoría crítica,³ las cuales, aunque estén interesadas en la articulación de pensamiento y transformación, al no tener suficientes vínculos con las clases populares carecen de un proyecto político con capacidad de realizarse. A su vez, esta situación podría terminar por convertirlas en cómplices involuntarias de los procesos de *pasivización* e impotencia provocados por la propia lógica neoliberal. De este modo, desde la academia, terminar abonando a la desarticulación de las mayorías populares, es decir, a su resubalternización, no parece una tarea lejana, sobre todo cuando, al no considerar la potencia popular en su deseo de emancipación o ante su condescendiente consideración, dichas teorías terminan sintonizándose con un proyecto político de reacción de las élites.⁴

1. Cuestiones metodológicas

Fabio Frosini afirma que, en algún sentido, hablar de filosofía de la praxis desde Gramsci podría ser una empresa desesperada.⁵ Al respecto, para Giorgio Baratta⁶ el carácter rapsódico de los *Cuadernos de la cárcel* implica el reconocimiento de la *relacionalidad* entre sus conceptos. Esto significa que difícilmente se puede hablar de hegemonía sin hablar de revolución pasiva y, a su vez, sin hablar de filosofía de la praxis, o bien, de catarsis, de política y demás conceptos gramscianos que son claves para entender el intrincado pensamiento del comunista sardo.

³ Como con la *French o Italian Theory*. P. Portinaro, *La apropiación de Maquiavelo. Una crítica de la Italian Theory*, Madrid, Guillermo Escolar, 2021. En estas líneas, además de posicionarme frente a cierta tradición crítica de la soberanía, me interesa la lectura que realiza Chantal Mouffe sobre el papel de la filosofía política en su libro *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999.

⁴ Para este paralelismo que sugiero entre ciertas teorías críticas (como también de las liberales) y la revolución pasiva, me inspiro en el libro de M. Modonesi, *Gramsci y el sujeto político. Subalternidad, Autonomía y Hegemonía*, Ciudad de México, Akal, 2023.

⁵ F. Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010, p. 5.

⁶ Véase G. Baratta, *Antonio Gramsci in contrappunto: dialoghi col presente*, Roma, Carocci, 2008.

Por ello, considero importante delimitar la temporalidad de los escritos que ahora me ocuparán, así como de las lecturas involucradas, los debates y, en mi caso, de algunas discusiones presentes en el horizonte contemporáneo latinoamericano, que si bien pudiesen partir de un deseo emancipatorio y crítico de la dominación, por momentos se despliegan en marcos *antigramscianos*, *posgramscianos* o no gramscianos con una serie de efectos políticos importantes de considerar, los cuales muchas veces quedan arrinconados en los circuitos universitarios o terminan reforzando a las mismas lógicas de dominación o pasivización, de manera contraria a lo que pretendían en un inicio.⁷

Respecto de Gramsci, el presente escrito se interesará en indagar sobre el nexo que realiza Gramsci entre la filosofía de la praxis y la hegemonía, haciendo énfasis en la lectura gramsciana de Maquiavelo.

Ya la aparición del concepto “filosofía de la praxis” (en 1931) está íntimamente relacionado con Maquiavelo (Q 5, § 127)⁸ y, desde luego, con Marx. De acuerdo con Fabio Frosini,⁹ si bien existe una fuerte presencia de Marx en los *Cuadernos*, Maquiavelo, por su parte, además de ser uno de los autores más citados por Gramsci (al igual que Croce), podría ser igual de importante o más que el propio Hegel, y el segundo más importante después de Marx. Por ello, manteniéndome en la senda marxista, me interesará concentrarme en las huellas de Maquiavelo para comprender a la filosofía de la praxis.

Antes de continuar con mi argumento, conviene aclarar que me desplazaré de aquellas lecturas que identifican la relación entre Gramsci y Maquiavelo en su nexo con el partido político. Por el contrario, me interesará subrayar tanto la presencia del Príncipe como mito revolucionario que se encarna colectivamente; la pre-

⁷ No solo por lo que se refiere a los múltiples usos y abusos de Gramsci, sino por las discusiones poshegemónicas (Beasley Murray), infrapolíticas (Moreiras), impolíticas (Agamben y Esposito), o discusiones contemporáneas agudas y críticas en donde Gramsci difícilmente aparece en el horizonte (por ejemplo, el caso de autores como Žižek y Rancière). Recomiendo el excelente texto de P. D. Thomas, *Postegemonia: un passo avanti, due passi indietro?*, en *Egemonia e modernità. Gramsci in Italia e nella cultura internazionale*, editado por F. Frosini y F. Giasi, Roma, Viella, 2019.

⁸ Para consultar los *Quaderni*, el lector puede remitirse a la versión italiana o en español. Para la versión en español, véase A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, México D. F., BUAP/ERA, 1999. Para la versión en italiano, véase *QC*.

⁹ F. Frosini, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Roma, Carocci, 2003, p. 162.

sencia de Maquiavelo en las reflexiones gramscianas sobre filosofía de la praxis y, por supuesto, la lectura democrática del florentino.¹⁰

Dado que desplegaré una lectura específicamente *maquiaveliana* de la filosofía de la praxis (insisto que también relacionada con Marx), me interesarán las reflexiones del comunista sardo a partir de febrero de 1932, sobre todo las desarrolladas en el Cuaderno 13. Posteriormente, buscaré reconstruir algunas referencias a la filosofía de la praxis, tomando como base los siguientes Cuadernos: Q 5, § 127; Q 13, §§ 1, 5 y 16. Finalmente, insertaré la relación entre filosofía y pueblo desde la cultura popular latinoamericana.

Ya el tema de Maquiavelo expuesto en el Q 13, § 1, sobre todo por la relación que se establece entre Maquiavelo, reflexión, pueblo, vida y pasión, me permite enmarcar la relación de la filosofía de la praxis con la variable popular como crítica del sentido común (Q 8, § 173) en el marco de múltiples y conflictivas relaciones de fuerzas en devenir, y que es necesario tomar en cuenta para desplegar un proyecto de transformación.

Por su parte, la cuestión de las relaciones de fuerzas nos remite a la presentación *gramsciana* de un Maquiavelo profano en confrontación con los gestos teológicos de dominación, que es posible encontrar en buena parte del pensamiento soberano desde el horizonte *hobbesiano*. De igual manera, hablar de dichas relaciones permite acentuar el carácter antiesencialista, histórico y material de la filosofía de la praxis. En ese sentido, el concepto clave que se hace presente aquí es el de inmanencia, entendida como «terrenalidad absoluta del pensamiento».¹¹ No es casualidad que, para Gramsci, en este registro práctico, los nombres asociados al concepto de filoso-

¹⁰ Respecto de la importancia de subrayar estos aspectos que se desplazan de una lectura inmediata de la relación entre Gramsci y Maquiavelo y el partido político, para hacer hincapié, por el contrario, en la importancia del mito revolucionario y la lectura democrática que Gramsci hace de Maquiavelo, véase el importante artículo de P. D. Thomas, *The Modern Prince: Gramsci's Reading of Machiavelli*, <https://bura.brunel.ac.uk/bitstream/2438/12265/3/FullText.pdf> [consultado el 27 de noviembre de 2022]. En la p. 5, Thomas afirma: «I argue that the significance of the figure of the modern Prince is not limited to Gramsci's theory of political party, or to this proposal of a new strategy for the Italian Communist Party in the struggle against Fascism in the early 1930's, or even to the terms of this relation to Machiavelli in general». Y más adelante, declara (*ibidem*): «The development of the figure of the modern Prince also represents a specific contribution to a tradition of "democratic" readings of *The Prince*».

¹¹ Véase el magnífico libro de F. Frosini, *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*, Roma, DeriveApprodi, 2009. De igual manera, véase *Dizionario gramsciano*, coordinado por G. Liguori y P. Voza, Roma, Carocci, 2009.

fía de la praxis serán Marx, de nuevo Maquiavelo y después David Ricardo (Q 10 II, § 9).

Considero que muchas discusiones podrían irse despejando para revitalizar a la filosofía de la praxis si nos situamos en 1932 como un año de escritura especial en el trabajo de Gramsci, ya que esta identificación temporal permite dar cuenta de cómo se va desplegando con mayor intensidad la cuestión de las relaciones de fuerzas.¹²

Según Peter D. Thomas,¹³ esta fecha (1932) de igual modo es el año en el que es patente el aceleramiento de su trabajo, caracterizado por las 600 notas que Gramsci escribió, a diferencia de las 275 que realizó en 1931. Incluso, dicha fecha (1932)¹⁴ se caracteriza por la lectura exhaustiva de Maquiavelo a través de Luigi Russo y más allá de él. En ese sentido, me atrevo a afirmar que nos encontramos ante una etapa especialmente maquiaveliana que será importante para el desarrollo del presente escrito.

2. Algunas tendencias contemporáneas que demandan la revitalización de la filosofía de la praxis

En esta precisión temporal y conceptual que es posible detectar gracias al trabajo de personas como Peter D. Thomas, Fabio Frosini y Giuseppe Cospito,¹⁵ se encuentra, en efecto, un discurso gramsciano que aún tiene mucho que decir más allá de las interesantes reflexiones de pensadores como Laclau¹⁶ y, desde luego, más acá de las discusiones poshegemónicas que en realidad parecen tomar como punto de partida al propio Laclau,¹⁷ o bien, determinadas lecturas de un Gramsci demasiado cercano a Hegel¹⁸ y no tanto a Maquiavelo, por ejemplo.

De acuerdo con Fabio Frosini, habría que mencionar que en Laclau mismo, el tema de la filosofía de la praxis (y de Maquiavelo)

¹² Para Fabio Frosini es la época de mayor originalidad, en donde el comunista sardo se presenta como antimetafísico. Véase Frosini, *La religione dell'uomo moderno*, cit.

¹³ Thomas, *The Modern Prince*, cit., p. 534.

¹⁴ F. Frosini, *Democracia, mito y religión: el Maquiavelo de Gramsci entre Georges Sorel y Luigi Russo*, en *Reflexões sobre Maquiavel*, organizado por R. Salatini y M. Del Roio, São Paulo, Cultura Académica, 2014, pp. 173-93.

¹⁵ Entre sus múltiples e interesantes escritos, recomiendo a G. Cospito, *Introduzione a Gramsci*, Genova, Il Melangolo, 2015.

¹⁶ Frosini, *Da Gramsci a Marx*, cit., p. 108.

¹⁷ Thomas, *Postegemonia*, cit.

¹⁸ Véase *Poshegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*, editado por R. Castro Orellana, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015.

no está muy presente en sus reflexiones sobre la hegemonía.¹⁹ Entonces, no es casualidad que, en diversos discursos inspirados en esta lectura del genial argentino, se desarrollen juicios sumarios acusando a Gramsci de esencialismo, estatalismo o de gestos de soberanía,²⁰ cuando Gramsci fue un autor crítico de la revolución pasiva, de la política soberana del Estado-Nación²¹ y del esencialismo de ciertas lecturas mecanicistas de Marx.

De cualquier manera, además de las consecuencias teóricas derivadas de la recuperación de la filosofía de la praxis y su nexa con Maquiavelo, considero importante, como lo mencioné al inicio del presente trabajo, explorar el talante político-corporal²² de la filosofía de Gramsci y de su potencia de transformación.

Contrariamente a la recolocación estratégica²³ y revitalización de la filosofía que hace Gramsci, la misma filosofía (o cierta filosofía) ha sido negada (Rancière)²⁴ ya sea como un momento sin potencia política emancipadora y transformadora, o bien, como dispositivo de neutralización o de despolitización. Cuestión, por cierto, que ya era posible defender a partir de cierta lectura de la onceava tesis sobre Feuerbach de Marx, cuando aparentemente Marx contraponía a la filosofía (interpretación) con la praxis.

Al respecto, sabemos que Gramsci, al leer y traducir dicha tesis, la resignificó al desplazar la adversativa (*aber*)²⁵ que contraponía filosofía y praxis, para colocar en ese lugar un “ahora”,²⁶ provocando de esa manera una serie de consecuencias que, en síntesis, permite establecer una suerte de *continuum* entre dos formas de relacionarse

¹⁹ Frosini, *Da Gramsci a Marx*, cit.

²⁰ Es la discusión de ciertas lecturas que se encuentran en el espectro de la infrapolítica o poshegemonía. Véase el texto de Thomas, *Postegemonia*, cit.

²¹ Para la relación entre Gramsci y un contexto que demandaba reflexiones sobre lo político por fuera del escenario del Estado-Nación, véase M. Bolocan Goldstein, *Un pensiero mobile tra la spazialità del mondo*, en *Egemonia e modernità. Gramsci in Italia e nella cultura internazionale*, cit., pp. 651-77.

²² En tanto que, gracias a la hegemonía, Gramsci le da cuerpo (materialidad e historización) a la filosofía de la praxis, lo que de otra manera hubiese quedado en un gesto abstracto similar a la espectralización neoliberal. Para una lectura crítica de la espectralización (abstracción) del capital inspirada en la obra del filósofo argentino León Rozitchner, véase Ó. Cabezas, *Postsobreranía. Literatura, política y trabajo*, Madrid, Escolar y mayo, 2008.

²³ F. Frosini, *Hacia una teoría de la hegemonía*, en *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*, compilado por M. Modonesi, Ciudad de México, UNAM, 2013.

²⁴ J. Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.

²⁵ “Pero” en español.

²⁶ F. Frosini, *Gramsci y el legado de la filosofía de la praxis*, texto disponible en <https://www.laizquierdadiario.com/Gramsci-y-el-legado-de-la-filosofia-de-la-praxis> [consultado el 4 de octubre de 2022].

con la transformación (interpretación y praxis), que requieren ser mediadas a través de complejos procesos de traducción.

De manera que la negación de la filosofía desde Gramsci implicaría en dado caso la muerte de la filosofía tradicional,²⁷ o bien, de la filosofía individualista especulativa, libresca, esencialista y deshistorizada. De este modo, lo que se niega es el *papagayismo* academicista (Q 10 II, § 31) y aquella filosofía espectral que hace mimesis con el capital (aunque se pretenda crítica) por falta de vínculos orgánicos y por su aristocrático lugar de enunciación. Así pues, la filosofía que aquí critico, para efectos del presente escrito, es una filosofía sin cuerpo,²⁸ es decir, lo contrario a las reflexiones gramscianas que he estado reconstruyendo.

En este sentido y desde América Latina, cuando a lo que asiste es a la presencia de prácticas filosóficas descomprometidas con la transformación desde las bases populares, nos encontramos frente a prácticas académicas que ejercen política de dominación o de pasivización, ya sea por indiferencia con los procesos subalternos de rebeldía o por su incorporación a las políticas de pastoreo que enmarcan y gestionan a las masas.

Del mismo modo, desde cierto horizonte crítico preocupado por la crítica a la metafísica y hacia cualquier gesto de pasivización (o por lo que denominan posturas soberanas de control), es posible detectar dos tendencias más que conviene explicitar para ponerlas en tensión frente a la filosofía de la praxis.

Por un lado, asistimos a una crítica y potente reflexión que problematiza a la soberanía sin hacer matices en la estela de Hobbes-Schmitt,²⁹ y que proviene de una tradición antimilitante (la impolítica del giro franciscano de Agamben).³⁰ Esta reflexión, si bien tiene

²⁷ Véase el Q 10 II, § 31. En ese parágrafo, Gramsci nos habla de su fastidio por los filósofos (tradicionales) y su papagayismo.

²⁸ Con cuerpo, desde luego que hago un guiño a las actuales reflexiones que insisten en la importancia del cuerpo. Aquí, con cuerpo me refiero a un conjunto de relaciones de fuerzas que conforman una voluntad colectiva, un “hombre colectivo” u organización popular de lucha. En dado caso, se podría hablar de cuerpo colectivo como efecto de múltiples cuerpos que por «con-pasionalidad viviente» (Q 11, § 25) se ensamblan.

²⁹ En muchas universidades mexicanas, por ejemplo, tanto la *French Theory* como la *Italian Theory* han hegemonizado la agenda de la teoría crítica en las humanidades, quizá por una recepción gramsciana más marcada en los ámbitos de las ciencias sociales, y quizá como un síntoma del reflujo de la movilización social, o bien, de la reacción pasivizante de las élites.

³⁰ Para una interesante crítica a Agamben y a su lectura general y lineal de la soberanía sin matices, véase M. Mellino, *Gobernar la crisis de los refugiados. Soberanismo, neoliberalismo, racismo y acogida en Europa*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021.

la capacidad de suministrar discutibles aunque interesantes insumos para la crítica política, por momentos, su recepción se encuentra enmarcada en un horizonte académico metropolitano sin demasiadas mediaciones con la experiencia política concreta, posibilitando, de nuevo, cierto cesarismo libresco o débiles consecuencias políticas, más allá de un reducido número de estudiosos.

Considero que dichas posiciones, además de expresar cierta impotencia política derivada de su arrinconamiento en la universidad, parten de marcos de reflexión de la soberanía no asimilables a la reflexión gramsciana. El matizado y complejo análisis de Gramsci sobre el nacimiento del Estado, por su parte, está mucho más cercano a la noción de absorción agónica y molecular de la multiplicidad, que a la versión soberana como poder de dominación vertical y total. En este sentido para Gramsci, como nos lo recuerda Fabio Frosini:

[...] el poder no se resume (como sucede en la tradición que va de Hobbes a Schmitt) en la sustitución del «gobierno» medieval por la «soberanía» moderna. [...] Por un lado, la abolición de las autonomías medievales no corresponde a la transferencia de la política al soberano, sino al absorbimiento activo de las masas subalternas dentro de la hegemonía de la clase dirigente y dominante.³¹

De forma que, en algunas ocasiones, dicha crítica contemporánea sin vínculos políticos ni matices teóricos corre el riesgo de derivar en un ultraizquierdismo académico (como lo menciona J. Beverley)³² demasiado impaciente o crítico hasta su propio agotamiento. Agotamiento de cierta teoría crítica que, por su lado, posibilita su involuntaria participación en el fortalecimiento neoliberal y en la desarticulación que provoca.

Por otra parte, aunque ahora desde una perspectiva comprometida con la transformación y en un probable gesto de benevolencia con la subalternidad, se despliega una filosofía política que comprende su quehacer como una intervención conceptual en la realidad que busca provocar nuevas formas de vida y de experiencia política. En este caso, se trata de una filosofía con la capacidad de

³¹ F. Frosini, «Pueblo» y «Guerra de posición» como clave del populismo. Una lectura de los «Cuadernos de la cárcel» de Antonio Gramsci, en «Cuadernos de Ética y Filosofía Política», III, 2014, n. 3, p. 67.

³² J. Beverley, *El ultraizquierdismo: Enfermedad infantil de la academia*, texto disponible en <https://alternativas.osu.edu/es/issues/autumn-2013/essays/beverley.html> [consultado el 28 de noviembre de 2022].

interrogar, dismantelar y proponer otros fundamentos de lo social, al grado de proponerse como filosofía primera.³³ De hecho, los pensadores cercanos a esta manera de entender a la filosofía política ya no niegan sus lugares de enunciación que generalmente son identificados (al menos de forma especulativa) con cierta mirada plebeya, popular, subalterna o en posición subjetiva de desventaja.³⁴ Al respecto (y en una extraordinaria y lúcida comprensión del papel de la filosofía política), Chantal Mouffe afirma que «la filosofía política tiene un papel verdaderamente importante que desempeñar en la emergencia de este sentido común [...] pues moldeará la “definición de realidad” que suministrará la forma de la experiencia política».³⁵ Sin embargo, desde la filosofía de la praxis es posible decir que estas filosofías aún carecen de una propuesta política de historización (o *acuerpamiento*), quizá por no estar orgánicamente vinculadas desde los espacios de la subalternidad. De esta manera, me atrevo a manifestar que dichas reflexiones, por potentes y críticas que se presenten, comparten un déficit político (y corporal).³⁶

Ante tales problemas teóricos (y prácticos), considero que la filosofía de la praxis, tal y como ha sido planteada hasta este momento, puede ayudar a responder tentativamente cada una de las interrogantes surgidas a partir de algunas de las tendencias más presentes en la academia y en las discusiones latinoamericanas.

Cabe destacar que en Gramsci existe una crítica a toda forma de disciplinamiento, cesarismo libresco y abstracción. Prueba de lo anterior son sus referencias a la inmanencia, a las relaciones de fuerzas y a la importancia de relacionarse afectiva y conscientemente con y desde la cultura popular. De la misma manera, para Gramsci es de gran importancia asumir (corporalmente) una parte (Q 11, § 62) desde la agonística del conjunto de relaciones de fuerzas, adoptando así un ángulo visual con deseos críticos y emancipatorios, elevándose de esa manera a principio de conocimiento y de acción. De este modo, frente a la filosofía política más crítica,

³³ Me refiero al magnífico trabajo de Oliver Marchart y de los pensadores que él identifica como cercanos a su proyecto. Véase O. Marchart, *Pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Ciudad de México, FCE, 2009.

³⁴ Desde Claude Lefort hasta Chantal Mouffe.

³⁵ Chantal Mouffe sobre el papel de la filosofía política, en su libro *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 40.

³⁶ Esta desmaterialización de dichas reflexiones a las que critico, guardan una similitud sorprendente con las premisas filosóficas de la Revolución Pasiva, a saber, separar el ámbito de las categorías del ámbito de la historia desde una orientación no inmanente.

Gramsci permite responder a la pregunta de cómo hacer del pensamiento político una potencia efectiva de configuración de la realidad.

De cualquier forma, si bien la filosofía crítica es de la praxis y desde ella, ello no impide desconocer la especificidad o la autonomía relativa de la propia filosofía como un momento de crítica racional y trabajo conceptual desde (y hacia) el sentido común popular, lo que implica una posición filosófica de acompañamiento de la dinamicidad popular en sus impulsos hacia la igualdad, aunque el proceso tenga que ser fundamentalmente autoformativo, es decir, desde las masas populares mismas. Sin embargo, cabe recalcar que este trabajo de autoformación, así como de reforma intelectual y moral, requiere de procesos organizativos y, de igual manera, de procesos de traducibilidad entre la propia filosofía y el sentido común.³⁷

En este sentido, ante los contemporáneos y geniales llamados profanos a la configuración política como autoinstitución social³⁸ pero con un déficit político por falta de cuerpo colectivo,³⁹ Gramsci propondría a la hegemonía,⁴⁰ entendiéndola tentativamente como una compleja tarea de múltiples traducciones para ensamblar y conformar una voluntad colectiva organizada, aunque siempre de manera fragmentada y nunca completa. Solamente así, Gramsci le da cuerpo al deseo de transformación, pues la hegemonía instituyente y revolucionaria aparece aquí como el despliegue de la filosofía de la praxis por otros medios, situación que nos permite aseverar, a su vez, que la hegemonía es la historización de la filosofía de la praxis.⁴¹

Finalmente, y resumiendo por ahora, afirmo que, frente a las demandas y reflexiones teóricas y prácticas de transformación, el nexo de filosofía de la praxis-hegemonía les dota de un cuerpo, el cual, si se lee desde Maquiavelo, implica un peculiar cuerpo mixto, tumultuoso, que nunca se completa, que siempre excede todo mar-

³⁷ D. Boothman, *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: Antonio Gramsci linguista*, Perugia, Guerra, 2004.

³⁸ Al respecto, véase la interesante lectura de Lefort que realiza Oliver Marchart. Véase Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, cit.

³⁹ Pienso en Lefort, por ejemplo.

⁴⁰ Véase Kalyvas, *Soberanía hegemónica*, cit., pp. 193-248.

⁴¹ Podría pensar que si la hegemonía es la continuación de la filosofía de la praxis por otros medios, lo mismo puede operar de manera contraria, es decir, la filosofía de la praxis también como continuación de la hegemonía por otros medios.

co institucional (aunque atravesándolo e instituyéndolo en el camino) y, lo más importante, que nunca se agota: de ahí su potencia.

Quisiera dar un paso más a esta idea de ofrecerle cuerpo a la forma reflexiva. Si gracias a Miguel Vatter⁴² sabemos que en Maquiavelo es más importante la materia que la forma, invirtiendo la lógica tradicional que priorizaba la forma sobre la materia, afirmo que es el cuerpo tumultuoso y efervescente el origen de la forma reflexiva. Es decir, es la energía vital del cuerpo que se despliega, en su deseo de no dominación, la que impulsa las formas reflexivas y las tareas hegemónicas que le van dando figura. No por casualidad, para Frosini, en una atenta lectura a las *Tesis sobre Feuerbach* y a Gramsci mismo, la praxis es el origen inmanente de la filosofía, lo cual, en términos del presente escrito, implica considerar a la praxis colectiva y popular como punto de arranque de la filosofía de la praxis.⁴³

3. La compleja tarea de delimitar nuestro objeto

Para Fabio Frosini, la estructura de las reflexiones gramscianas toma la forma de la filosofía de la praxis,⁴⁴ y el motor de la estructura es la política. Cuando aquí se piensa en la política de los *Cuadernos*, se está pensando en la «gran política» o en aquellas luchas políticas con capacidad de lograr novedosas configuraciones de relaciones de fuerza (Q 13, § 16) en clave democrática, es decir, con capacidad de transformar la realidad sin pretensiones de plenitud.

Dicha transformación impura y relativa de la realidad (Q 4, § 37 y Q 11, § 59), entendida como conjunto de relaciones de fuerzas en conflicto y en movimiento, tiene que desplegarse a través de un paciente y complejo trabajo hegemónico, concibiendo a este último como un conjunto de traducciones entre la multiplicidad de puntos de vista populares que deben ensamblarse para conformar una voluntad colectiva siempre abierta (y en conflicto). De hecho, el afán por la búsqueda de un sistema cerrado, acabado y perfecto ya es síntoma suficiente de una filosofía sin cuerpo político, es decir, obra de filósofos individuales y descomprometidos (Q 8, § 211). A su

⁴² M. Vatter, *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, New York, Fordham University Press, 2014.

⁴³ F. Frosini, *Inmanencia y traducibilidad*. Este artículo inédito fue parte del Seminario sobre *Filosofía de la Praxis, Inmanencia y Traducibilidad*, impartido por Fabio Frosini en la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, en mayo de 2016.

⁴⁴ Frosini, *La religione dell'uomo moderno*, cit., p. 50.

vez, dicho ensamble de la multiplicidad es imposible sin la filosofía de la praxis que nace de la lucha misma, la cual, al enmarcar las relaciones de fuerzas en disputa y al identificar los puntos de menor resistencia, ya las modifica (Q 10 II, § 54).

Por eso la filosofía de la praxis no se entiende sino en articulación desde un proyecto político popular y emancipatorio, lo que supone concebir a la filosofía como tarea colectiva de crítica del sentido común y como batalla cultural (Q 11, § 12 y Q 10 II, § 44).

De esa manera, la filosofía de la praxis disputa formas de vida que condicionan formas de estar en la realidad, y de este modo se ocupa de la transformación de la realidad. Por su parte, esta pretensión de modificar la realidad sería una tarea meramente especulativa si no se construyera hegemónicamente, es decir, si no se desplegara catárticamente desde la consideración de los detalles inmediatos y sin menoscabo de las «leyes de tendencia» (Q 11, § 25).

Cabe destacar que la crítica a la incoherencia o al folclor del sentido común (Q 11, § 13) ya sugiere la existencia de elementos críticos existentes en la cultura popular, aunque en su forma disgregada. Esto último, sin duda, es un indicador de la confianza de Gramsci en la cultura popular. Una confianza no ciega sino crítica que le permite evitar posturas tanto populistas como aristocráticas.

De este modo, Gramsci nos estaría demostrando que no hay política emancipatoria posible si no se parte desde la cultura popular y del reconocimiento de ese potencial autoemancipatorio, para evitar así cesarismos librescos, además de condescendencias benevolentes e ilustradas con los subalternos.⁴⁵

En síntesis, la filosofía de la praxis, al pensar desde la coyuntura, busca intervenir articulando crítica y conceptualmente aquellos elementos de la cultura popular que sirvan para suscitar o vivificar la voluntad colectiva de transformación. Es decir, esta filosofía crítica y dismantela gestos de dominación, de pasivización política y culturalmente fluidifica⁴⁶ aquello que aparece a la superficie sin contradicciones, enmarcando posibilidades de acción al detectar tanto intersticios como posibilidades de articulación y, lo más importante, acompañando y suscitando desde su origen procesos de ensamble popular.

⁴⁵ Esto mismo expuse y argumenté en mi texto *Gramsci y los estudios culturales en México*, en D. Fuentes y M. Modonesi, *Gramsci en México*, Ciudad de México, UAM/Itaca, 2020.

⁴⁶ Véase Frosini, *Da Gramsci a Marx*, cit.

4. Maquiavelo y la filosofía de la praxis: inmanencia, coyuntura y revuelta popular

La filosofía de la praxis de manera original abre un espacio alternativo a la polémica entre idealismo y materialismo, tal y como lo prueba Gramsci en el Q 4, § 37 y en el Q 11, § 67. Recordemos que es en el Q 4, § 37 en donde Gramsci se desplaza de la falsa dicotomía entre idealismo y materialismo, ya que para él la filosofía de la praxis aparece como filosofía del acto impuro o filosofía de la transformación relativa en el sentido profano, es decir, como una filosofía que parte de la actividad concreta de los seres humanos en su capacidad de transformación no plena de su entorno.

Por otra parte, en el Q 11, § 67 Gramsci afirma la necesidad de complementar la reflexión con el sentir, situación que no es otra cosa que la articulación (y traducción) entre filosofía y praxis, o bien, la propuesta de una reflexión filosófica desde el sentir popular. En esa conjunción entre pensamiento y sentir popular se evita, por una parte, el cesarismo ilustrado del filósofo tradicional y, por la otra, el inmediato sentir popular sin mediación reflexiva con consecuencias irracionales e inefectivas desde el punto de vista político. Por el contrario, la conjunción entre ambos elementos permite hablar de vitalidad o, en mis términos, de vitalidad corporal.

Ahora bien, desde el punto de vista del nexo filosofía de la praxis-hegemonía, advierto que no es una tarea meramente especulativa, sino que se trata de un proceso que encuentra su origen en un trabajo de filología viviente (Q 11, § 25), es decir, a partir de una tarea corporal que parte de la experiencia de los detalles inmediatos y por «con-pasionalidad», tanto desde los propios sentimientos populares como desde los deseos de no dominación. Como se puede leer desde las reflexiones de Gramsci, para él es imprescindible dar cuenta de los cuerpos y materialidades en lucha, es decir, de sus pasiones, deseos, imágenes y primeras reflexiones.

Sin embargo, es importante trabajar filosófica y organizativamente desde y con ese primer momento corporal, pues sin el despliegue hegemónico alternativo y emancipatorio, la energía popular podría consumirse en su mero irrumpir inmediato y esporádico, haciendo de ese irrumpir una cuestión ineficaz y, probablemente, terminando por reforzar los mecanismos de dominación.

Desde el punto de vista filológico, el término filosofía de la praxis encuentra un primer y especial momento de aparición en el Q 5,

§ 127 (noviembre de 1931), en donde Maquiavelo es presentado como el fundador de la filosofía de la praxis. Para Maquiavelo, a diferencia de otros filósofos de la tradición que prefiguran especulativamente la transformación, es importante pensar en y desde la coyuntura, es decir, desde la práctica política y desde una mirada especial (popular), para intervenir en ella poniendo las bases para la construcción de lo nuevo. Y dado que se piensa desde la praxis, o desde la dinámica agónica de múltiples relaciones de fuerzas, tanto el texto maquiaveliano como el gramsciano (a diferencia de la filosofía clásica) esboza conceptos generales y aforismos (Q 13, § 1).

Tres elementos me parecen cruciales en las reflexiones gramscianas para hablar de política historizada y corporal (Q 11, § 67): el elemento pasional como punto de inicio y efecto, pero necesitado del elemento de mediación reflexiva (no hay política sin pasión ni sin comprensión); el hecho de que la filosofía que denominaría como corporal, es decir, en su nexo orgánico desde el sentir popular, deviene instancia de construcción de mundo, y la extensión de la vitalidad que la reflexión apasionada, o filosofía de la praxis, le ofrece a la revolución en marcha. Vitalidad que viene dada en Gramsci no solamente por el elemento pasional, sino por el contacto con la subalternidad (Q 8, § 213).

Es a partir de esa parte subalterna, cuya apasionada reflexión pretende elevarse (políticamente) a principio de conocimiento-acción desde la lucha (Q 11, § 62), que se despliega un movimiento o espiral de transformación desde el sentir y comprender popular (Q 11, § 67) con pretensiones de universalización práctica.

Por ello, es posible aseverar que la filosofía de la praxis encuentra en la cultura popular su morada, a diferencia de saberes librescos y elitistas (y liberales) que esconden tal pavor por las masas que prefieren encuadrarlas⁴⁷ fortaleciendo, de esa manera, a la revolución pasiva (o a la restauración)⁴⁸ en y desde la academia.

Por ello, la filosofía de la praxis, además de criticar lo incoherente, contradictorio o regresivo del folclor, va arrojando los elementos

⁴⁷ Esta es la extraordinaria lectura crítica que Benedetto Fontana realiza del liberalismo y en especial de B. Croce. Véase B. Fontana, *Hegemony and Power. On the relation between Gramsci and Machiavelli*, Minneapolis (Minnesota), The University of Minnesota Press, 1993.

⁴⁸ Este es un interesante matiz que se encuentra en Carlos Nelson Coutinho, en un texto sobre la posible relación entre neoliberalismo y revolución pasiva. Véase el magnífico trabajo de *La revolución pasiva. Una antología de estudios gramscianos*, coordinado por M. Modonesi, Manresa, Bellaterra Edicions, 2022.

teórico-prácticos para articular al pueblo (al pueblo alternativo y no sustancial) desde el conflicto de la multiplicidad, y en la disputa con las fuerzas (también filosóficas) regresivas.⁴⁹

Desde el punto de vista filológico, a partir de las reflexiones de Gramsci en el Q 13, § 1, es posible detectar el carácter vital de los escritos *maquiavelianos* y el fundamental elemento mítico en términos de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso para suscitar una voluntad colectiva. Merece la pena recordar lo que Gramsci afirma en el Q 13, § 1: «La característica fundamental del Príncipe es la de no ser un tratado sistemático sino un libro “vivo”, en el que la ideología política y la ciencia política se fusionan en la forma dramática del “mito”».⁵⁰

Incluso, para Gramsci, el Príncipe que aparece como encarnación del mito es entendido de igual modo, aunque ahora en tanto libro desde la conclusión del mismo, es decir, desde el tono dramático y poético de la exhortación de Maquiavelo en el libro 26 del Príncipe para liberar a Italia de los bárbaros. Por ello, es esa conclusión del libro del Príncipe la que, a decir de Gramsci, ha de entenderse como prólogo, pues «debe ser explicado como elemento necesario de la obra, incluso como el elemento que refleja su verdadera luz sobre la obra y hace de ella como un “manifiesto político”».⁵¹

Desde este punto de vista, conviene subrayar un importante elemento adicional a la relación entre la filosofía de la praxis y la hegemonía: el momento profético, es decir, el momento de la fantasía concreta o momento religioso, aunque en clave emancipatoria y que opera como condición de posibilidad de activación de la agencia revolucionaria. En palabras de Gramsci:

En todo el libro Maquiavelo trata de cómo debe ser el Príncipe para conducir a un pueblo a la fundación del nuevo Estado [...] en las conclusiones, Maquiavelo mismo se hace pueblo, se confunde con el pueblo [...] parece que todo el trabajo «lógico» no es más que una autorreflexión del pueblo, [...] y que tiene su conclusión en un grito apasionado [...].⁵²

⁴⁹ Conectando lo anterior con el Cuaderno 13 sobre Maquiavelo (de 1932), considero importante dar cuenta de una serie de párrafos para decir algo más sobre la filosofía de la praxis. Con esto, no deseo expresar que la filosofía de la praxis se reduce a Maquiavelo. La filosofía de la praxis crea su propio estatuto en diálogo con ciertas tradiciones, de las cuales es de suma importancia la *maquiaveliana* en su vertiente revolucionaria, popular y democrática.

⁵⁰ Mis referencias provienen de la edición en español y mexicana de los *Cuadernos*. Véase Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, cit., p. 13.

⁵¹ *Ivi*, p. 14.

⁵² *Ibidem*.

El elemento de fantasía encuentra su complemento en la realización de la autorreflexión del pueblo (los libros que van del 1 al 25 del Príncipe) que, en mis términos, se trata del momento de la filosofía de la praxis, o de lo que, de igual manera, ya he denominado como autoformación popular con el deseo de un futuro alternativo y emancipatorio. Lo importante es dar cuenta del marco democrático y no aristocrático con el que Gramsci resuelve la tensión entre filosofía (Maquiavelo) y pueblo. En esta invocación popular en lenguaje religioso, como se puede leer en la larga cita anterior, Maquiavelo se hace pueblo (en el original dice *medesimo*).

Es central esta mismidad (*medesimo*) a decir de Fabio Frosini,⁵³ pues indica no un gesto de condescendencia benevolente propio de un catolicismo de pastoreo o de cierto liberalismo ilustrado, sino el hecho de asumir corporalmente una mirada y un sentir popular. Y es que, tanto la articulación política y hegemónica que cualifica a la filosofía de la praxis, como la filosofía entendida como crítica del sentido común requieren necesariamente de esta mismidad o especial vinculación (que no fusión romántica) con el sentir popular y sus lenguajes.

De esta manera, a diferencia de la tradición filosófica que subsume a la política y se relaciona con los sentimientos del pueblo a través de gestos de condescendencia benevolente, la filosofía de la praxis, por el contrario, se asume desde ese lugar, permitiéndome declarar que estamos ante una filosofía popular, la única, quizá, a partir de la cual es posible pensar y desplegar en serio y a fondo la transformación del mundo en clave emancipatoria y democrática.

Por su parte, la pasión que se convierte en afecto o potencia rebelde permite dar cuenta de una autoformación no meramente reflexiva (lógicamente hablando) sino necesitada de provocar la construcción de nuevas formas de vida. Aquí, una vez más se evidencia el gesto corporal de la autoformación provocada por la pasión-afecto popular de rebeldía. De hecho, se trata de un gesto corporal que implica la necesidad de pasar del mito-príncipe a su encarnación en un organismo colectivo que impulsa la reforma intelectual o moral (elemento de ensamble organizacional), cuyo fin es la «gran política» (Q 13, § 5). La «gran política» es aquella que «comprende las cuestiones vinculadas con la fundación de nuevos Estados, con la lucha para la destrucción, la defensa, la conservación de determi-

⁵³ Frosini, *Democracia, mito y religión*, cit., pp. 173-193.

nadas estructuras orgánicas económico-sociales». Revolucionariamente hablando, esta política implica la creación de nuevas correlaciones de fuerzas (Q 13, § 17), así como la defensa y mantenimiento (o mejoría) de la peculiar combinatoria popular, cuyo fin es sentar las condiciones de su propia autonomía (sociedad regulada).

Por otra parte, de acuerdo con el Q 13, § 16, para Gramsci, lo que Maquiavelo nos está indicando es que esta disputa y conformación de un *ethos* alternativo, o nueva combinatoria de relaciones de fuerzas, se despliega muy profanamente desde la «realidad efectiva» entendida como relaciones de fuerzas «en continuo movimiento», y en donde el político es presentado como un «creador y un suscitador» que desde esa correlación de fuerzas «aplica la voluntad a un nuevo equilibrio de fuerzas» (Q 13, § 16).

Finalmente, el planteamiento realista o de transformación impura implica entender la revolución como aplicación de la voluntad (colectiva) para un nuevo equilibrio de fuerzas, o al menos precipitar o suscitar las condiciones para el despliegue y fortalecimiento tanto de una voluntad colectiva como de una reforma intelectual y moral (Q 13, § 1).⁵⁴ Sin embargo, es preciso reconocer con Gramsci que «ninguna formación de la voluntad colectiva nacional-popular es posible si las grandes masas de campesinos cultivadores no irrumpen *simultáneamente* en la vida política».⁵⁵ Y esto último, como ya lo he sugerido, depende de la presencia de una fantasía emancipatoria que activa las pasiones necesarias para la irrupción.

5. Breves reflexiones desde el horizonte popular y latinoamericano

Desde América Latina, la lectura *gramsciana* de Maquiavelo nos ofrece reflexiones críticas articuladas con una agenda de transformación desde el sentido común popular, entendiendo este último como el conjunto abigarrado de prácticas y saberes (no tematizados) de sectores no dominantes, marginales, desarticulados y en desventaja, aunque siempre contaminados con los saberes y prácticas culturales dominantes a través de una «tupida [...] red de intercambios, préstamos y condicionamientos» (Cirese).⁵⁶ Por su parte,

⁵⁴ Ivi, p. 17.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Véase Aragón, *Gramsci y los estudios culturales en México*, cit., p. 199. La discusión sobre la cultura popular es muy compleja y se ha ido actualizando paralelamente al desarrollo tecnológico y del mercado. Estos procesos han problematizado la distinción entre cultura popular y cultura no popular, o entre cultura popular y cultura de masas. Para la crítica de Canclini a

para Gramsci, el concepto de pueblo ya es complejo y ambivalente. Como lo afirma Fabio Frosini:

El «pueblo» [...] no es un objeto sino una relación dinámica y abierta: una relación de ejercicio del dominio (de «control» político, cultural, antropológico) y, a la vez, de búsqueda de emancipación, es decir, de una «resistencia» a dichas políticas de integración subalterna en la sociedad de clases.⁵⁷

De ahí la importancia de detectar, pensar, acompañar y desplegar, desde la perspectiva aquí esbozada, los pequeños-grandes gestos rebeldes en clave emancipatoria así como los núcleos de buen sentido de la cultura popular, sin descuidar aquello que Canclini denominó como «los grandes constituyentes de las formas de pensamiento y sensibilidad populares –las industrias culturales, el Estado [...]»⁵⁸ como espacios en donde es necesario continuar la lucha.

De la misma manera, y siguiendo la reflexión de Frosini al respecto, el pueblo para el propio Maquiavelo ya es entendido «no sólo como una *materia pasiva* que debe recibir una “forma” política del exterior, sino como una complejidad de impulsos heterogéneos hacia la igualdad, impulsos cuyo límite es la incoherencia, pero a los que no falta una propia racionalidad interna».⁵⁹ Con esto, la lectura democrática y popular de Maquiavelo se hace posible, ya que en esa red de impulsos contradictorios y en disputa que conforman al pueblo es posible detectar algunos impulsos que, por heterogéneos que sean, contienen una potencialidad racional y política (no susceptibles de pastoreo) capaces de conformar un movimiento popular instituyente.

Cirese, véase F. Zanotelli, *Cirese en México: legados fecundos de Gramsci en los estudios culturales*, texto disponible en <https://www.redalyc.org/journal/316/31669754008/html/> [consultado el 18 de noviembre de 2024]. Y para una actualización de la complejidad del tema de la cultura popular, véase F. Dei, *Che fine ha fatto la cultura popolare? Fra tradizione e cultura di massa*, texto disponible en https://meabparcobarro.weebly.com/uploads/4/2/4/8/42483645/meab_dei.pdf [consultado el 22 de noviembre de 2024].

⁵⁷ Frosini, «Pueblo» y «Guerra de posición» como clave del populismo, cit., pp. 64-65. En ese trabajo, Fabio afirma: «La única definición explícita del término “pueblo” en los Cuadernos se encuentra en el cuaderno 27» (del año 1935). En esta variante añadida, “el pueblo” es definido como «el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de todas las formas de sociedad que han existido hasta ahora». Y más adelante: «El pueblo no designa una determinada clase social, sino un conjunto heterogéneo de “clases” que tienen en común dos elementos: *la posición subalterna en la esfera de poder y el papel instrumental en la esfera del trabajo*».

⁵⁸ Véase Aragón, *Gramsci y los estudios culturales en México*, cit., p. 208.

⁵⁹ Frosini, «Pueblo» y «Guerra de posición» como clave del populismo, cit., p. 69.

Sin embargo, y como ya lo mencionaba con anterioridad, existe un elemento previo que provocará el despliegue del movimiento y de la reflexión popular. Se trata de un elemento imaginario y pasional ya mediado por cierta reflexión preliminar. Una primera reflexión apasionada que no es otra cosa que el trabajo desde la potencia imaginaria popular que servirá de condición de posibilidad para la formación de la voluntad colectiva. Estamos hablando del momento religioso y poético o de aquella exhortación del último libro del Príncipe que debería ser leído y propuesto como *pró-logo* de la autorreflexión popular.

Desde el punto de vista *maquiaveliano-gramsciano*, la cuestión del mito y de la religión popular, como prólogo del despliegue de la filosofía de la praxis, aporta una mirada atenta y sensible a la religiosidad popular que requiere detectar, desplegar y sistematizar aquellas huellas imaginarias que se consideren rebeldes y emancipatorias. Por otra parte, el mito emancipador, como representación del triunfo porvenir, le dota a la reflexión crítica de un carácter corporal, en tanto que motiva afectos y es efectiva en su esfuerzo de involucrar al pueblo en su lucha por la autonomía.

De ahí la pertinencia de dichas reflexiones para pensarnos desde América Latina,⁶⁰ ya que la reflexión sobre los mitos de la emancipación popular, de sus rituales y lenguajes religiosos son fundamentales en un continente donde los relatos cristológicos también han sido usados para fortalecer procesos de dominación o pasivización, y no necesariamente para activar la irrupción de las masas.⁶¹

Conclusión

La filosofía de la praxis es crítica de la filosofía tradicional y del sentido común a partir de la especificidad del ángulo visual subalterno que desea no dominación y apertura de espacios democráticos (Q 8, § 191). Espacios democráticos en donde los subalternos

⁶⁰ Aunque no únicamente desde América Latina. El sur de Italia, por ejemplo, podrá tener muchas similitudes. Por esa razón, la especificidad de la vida religiosa latinoamericana, con sus tensiones y abigarramiento, requiere de un estudio antropológico aparte. Para el caso de México, por ejemplo, sería interesante indagar al fenómeno del guadalupanismo (y la figura de la Virgen de Guadalupe) y sus relaciones tanto con políticas de pasivización como con políticas desde la subalternidad. Véase M. E. Sánchez Díaz de Rivera y J. Gómez Izquierdo, *Ideología mestizante, el guadalupanismo y sus repercusiones sociales*, México, UIA, 2012.

⁶¹ Véase el texto de Ó. Cabezas, *Exclusión: residuos teológicos-políticos en América Latina*, en F. Victoriano y J. Osorio, *Exclusiones. Reflexiones críticas sobre subalternidad, hegemonía y política*, México, Anthropos/UAM Xochimilco, 2011.

comienzan a dejar de serlo convirtiéndose en protagonistas de la vida pública, de ahí que es posible considerar al nexo filosofía de la praxis-hegemonía como una propedéutica a la democracia. De hecho, para esta filosofía, es fundamental la creación de un ensamble popular de lucha desde dicho ángulo visual como lugar de inscripción histórico en la correlación de fuerzas y como lugar de enunciación en un plano de igualdad (mismidad) y «con-pasionalidad» corporal. Esto, en última instancia, prueba la necesidad del nexo filosofía de la praxis-hegemonía, es decir, de cómo es que ambas dotan de cuerpo necesario a la irrupción de las masas, y cómo cada una de ellas (sea la filosofía de la praxis o la hegemonía) puede ser entendida como la continuación de la otra por otros medios; sin embargo, antes de la cuestión de la reforma intelectual y moral, así como de la cuestión de la voluntad colectiva, es imprescindible pensar otro nexo: el nexo de la irrupción de las masas y del mito popular.

Negando la importancia de lo anterior, aun tratándose de una filosofía con pretensiones críticas, se evidenciarían al menos dos gestos (neo)liberales y conservadores: la deshistorización (o espectralización) y el inveterado temor a la masa. Esto último ya sea por excesos de deconstrucción o por un odio a la igualdad y a la democracia (como denuncia acertadamente Rancière).

Por otra parte, leer a Gramsci desde Maquiavelo, y viceversa, permitió comprender la peculiaridad de la reflexión del sardo y su necesidad de traducción desde la praxis y para ella. Muestra de lo anterior es su carácter de sistema conceptual y abierto que nace en la lucha, regresando a ella para perfilarla y para suscitar (a manera de manifiesto) unos cuerpos que se irán formando: las voluntades colectivas que nacen en los ámbitos de lo popular con deseos de no dominación.⁶²

Evitando posturas especulativas, para Gramsci es importante pensar tanto en el inicio de la voluntad colectiva en la experiencia corporal de los detalles inmediatos (filología viviente), como trabajar en la tarea de articulación colectiva a partir de un imaginario popular ya existente (fantasía, religión o mito) capaz de aglutinar y dar cauce a la «concentración de experiencias de explotación» y «menosprecio».⁶³

⁶² Sin menoscabo, como lo he mencionado con anterioridad, de la importancia de la traducibilidad como mediación.

⁶³ Véase Frosini, *Da Gramsci a Marx*, cit., p. 114.

De igual manera, la filosofía de la praxis requiere de un Príncipe u organismo(s) colectivo(s) que, de manera autónoma, encarne(n) al mito o a la fantasía que impulsa, provoca y promete la emancipación. Su fin es ir formando hegemónicamente una voluntad como efecto de la articulación agónica y abierta de múltiples voces. Para ello, se llevarán a cabo suficientes esfuerzos por modificar el sentir popular (Q 11, § 59), al grado de despertar gestos de agencia, haciendo explícito el imperativo de transformar la posición de los sujetos subalternos en protagonistas con capacidad de configurar relativamente al mundo.

Desde ese barroquismo popular y latinoamericano que implica el reconocimiento de esa conflictiva y compleja red de mutuos «intercambios, préstamos y condicionamientos», es decir, de asedio recíproco, siempre es posible (sobre todo en épocas de crisis) redefinir popularmente determinada correlación de fuerzas. Por ello, el gramscianismo como postura política implica asumir un difícil, aunque necesario, «pesimismo de la inteligencia pero optimismo de la voluntad», pues ya desde el punto de vista del momento religioso es posible ubicar un peculiar afecto alegre que aun la miseria desea e imagina transformar al mundo.

El momento profético y poético de la conclusión del Príncipe se convierte en convocatoria a la intervención colectiva, siempre y cuando se detecte reflexiva (y apasionadamente) la ocasión para tal intervención. Lo interesante es que la conclusión que deviene prólogo de la espiral democrática y autónoma se despliega y va cobrando sentido en la experiencia colectiva de los detalles inmediatos por «con-pasionalidad». El prólogo de la transformación histórica implica una estética revolucionaria que se juega en el terreno religioso, y cuyo primer campo de disputa se encuentra en las estructuras del sentimiento e imaginación popular. En ese sentido político, popular y corporal, y desde un afecto latino, conviene, al menos por ahora, repensar y parafrasear a ese celeberrimo capítulo 26 del Príncipe de Maquiavelo: «el valor tomará las armas contra el furor neoliberal y los gestos policiacos de soberanos fatigados y violentos; y el combate no será largo, porque la antigua valentía no está extinguida todavía en el corazón del pueblo latinoamericano».

Tempo e subalternità nella filosofia della praxis

Giacomo Tarascio

Università di Urbino Carlo Bo, giacomo.tarascio@uniurb.it

Received: 17.07.2024 - Accepted: 29.09.2024 - Published: 18.12.2024

Abstract

Il concetto gramsciano di “gruppi sociali subalterni” è uno dei più importanti. Esso ha ricevuto una funzione importante nella terminologia storica e politica globale, anche in modo più superficiale che supponendo una reale comprensione teorica. In riferimento alla graduale sostituzione delle “classi sociali” con i “gruppi sociali”, operata da Gramsci nei *Quaderni del carcere*, sono emerse alcune interpretazioni che arrivano a ipotizzare un abbandono del marxismo da parte di Gramsci. Questo articolo sostiene il contrario, cioè che l’uso dei “gruppi” è dovuto a una crescente necessità di stratificare l’analisi della subalternità. Nei *Quaderni del carcere*, infatti, il significato di subalternità va ben oltre la dimensione storico-sociologica, intersecandosi con la politica, il tempo e lo spazio della formazione dello Stato. Reinterpretando la subalternità all’interno della filosofia della praxis, sarà quindi possibile evidenziarne il progressivo sviluppo teorico e riposizionare coerentemente questo concetto all’interno del corpus del pensiero gramsciano.

Keywords

Gramsci, Subalternità, Tempo, Marxismo, Egemonia

Time and Subalternity in the Philosophy of Praxis

Abstract

The concept of «subaltern social groups» is one of Gramsci’s most influential . It has played an important role in global historical and political terminology, albeit more superficially than with any real theoretical understanding. With reference to the gradual replacement of «social classes» by «social groups», which Gramsci carried out in his *Prison Notebooks*, some interpretations have emerged, going so far as to speculate that Gramsci had abandoned Marxism. This article argues the opposite, i.e., that the use of «groups» embodies a growing need to stratify the analysis of subalternity. Indeed, in the *Prison Notebooks*, the meaning of subalternity goes far beyond the historical-sociological dimension, intersecting with politics, time, and space of state formation. By reinterpreting subalternity within the philosophy of praxis, it will thus be possible to highlight its progressive theoretical development and coherently reposition this concept within the body of Gramscian thought.

Keywords

Gramsci, Subalternity, Time, Marxism, Hegemony

Tempo e subalternità nella filosofia della praxis

Giacomo Tarascio*

1.

Al di fuori degli studi specialistici, il tema dei gruppi subalterni viene solitamente considerato separatamente rispetto al complesso dei *Quaderni del carcere*,¹ come se il 25 fosse un quaderno autonomo all'interno della riflessione carceraria di Antonio Gramsci. Su ciò influisce, naturalmente, la diffusione del termine avuta dopo la scoperta da parte dei *Subaltern studies*, attraverso la quale l'originaria elaborazione gramsciana ha conosciuto espansioni e contraddizioni. È noto, ad esempio, come il passaggio da «classi» a «gruppi» sia stato interpretato, in particolare in ambito postcolonialista, come prova della cesura che separa Gramsci dalla teoria marxiana.

L'idea dei gruppi sociali subalterni in Gramsci non è un'intuizione tardiva ma risulta ben ancorata allo sviluppo delle principali linee concettuali dei Quaderni, in particolar modo nella filosofia della praxis. È proprio nell'originalità del marxismo gramsciano che la subalternità delinea le sue articolazioni spaziali e temporali. In questa direzione si intende dimostrare come quella tra gruppi e classi non sia una dicotomia, ma una coppia analitica che lega dialetticamente due piani, al contempo, integrati e differenti.

Questo contributo si propone di esporre le coordinate che definiscono la subalternità nei quaderni precedenti lo speciale a essa dedicato. Rileggendo la subalternità all'interno della filosofia della praxis sarà così possibile evidenziarne il progressivo arricchimento teorico, ricollocando coerentemente questo concetto nel sentiero della riflessione gramsciana. A questo scopo i riferimenti principali saranno i paragrafi dove compare la subalternità o i suoi diversi piani di analisi, oltre ad alcune dei paragrafi rubricati in *Storia delle classi subalterne* – con particolare attenzione a quelli di stesura unica

* Desidero ringraziare Giuliano Guzzone e Guido Liguori per l'attenta lettura della prima stesura di questo testo e per i loro preziosi consigli.

¹ I *Quaderni del carcere* vengono citati secondo l'ordinamento stabilito per l'Edizione nazionale. In caso di divergenza, si indica fra quadre, preceduta dalla sigla G, la numerazione corrispondente nell'Edizione critica curata da Valentino Gerratana (QC). I testi Quaderni 1-4 vengono citati da QM. I restanti da QC.

non inclusi nel Quaderno 25. Nella prima parte sarà analizzata la prima formazione concettuale della subalternità, mostrando come all'interno del Quaderno 3 comincia a definirsi un doppio piano di analisi. Successivamente, verrà evidenziato il rapporto tra classi subalterne e Stato dal Quaderno 6 alla filosofia della praxis, nella quale emergono i tempi differenti della subalternità. Infine, saranno osservati i principali nodi politici che portano all'ultima fase di stesure miscellanee, dove il tema di riferimento diventa la relazione tra controllo egemonico e subalternità.

2.

Il Quaderno 3 si caratterizza per i temi legati alle masse e ai caratteri storici del popolo, nonché ai tentativi di passivizzarlo o reprimerne le forme di espressione progressive: in questo senso si ampliano le riflessioni sulle classi subalterne, l'utopia e il sovversivismo, oltre che sul lorianismo e il brescianesimo. Questa analisi prende le mosse dallo studio dei caratteri popolari nella storia italiana e dalla cultura letteraria verso essi: è qui, fra le note riguardanti la critica letteraria, che Gramsci inserisce il §12 legato alla vicenda di Lazzaretti e agli scritti che la riguardano: fra questi emergono Lombroso, ma soprattutto i libri di Giacomo Barzellotti, esempio di «una manifestazione della tendenza “patriottica” (per amor di patria!)» con la quale i motivi sociali venivano nascosti dietro «spiegazioni restrittive, individuali, patologiche ecc.».² È poco dopo che, seppur brevemente, Gramsci avverte il bisogno di fissare alcuni punti di analisi storiografica nel § 14 dal titolo *Storia della classe dominante e storia delle classi subalterne*: qui è ormai noto come, con il riflesso dello scritto sulla questione meridionale, la storia delle classi subalterne venga definita «disgregata ed episodica»,³ oltre che condizionata dalla classe dominante. È interessante rilevare come fin da questo primo richiamo la subalternità abbia già una sfasatura temporale, più precisamente nella tendenza all'unificazione di queste classi che può essere dimostrata «solo a vittoria ottenuta».⁴ La successiva comparsa della rubrica nel § 18, dove il titolo assume la sua forma definitiva di *Storia delle classi subalterne*, appare ancora

² Quaderno 3, § 12: *QM*, p. 452.

³ Quaderno 3, § 14: *QM*, pp. 454-55.

⁴ *Ivi*, p. 455.

come la conseguenza della necessità di fissare dei criteri metodologici attraverso alcune riflessioni riguardanti gli studi storici di Ettore Ciccotti.⁵ Nel § 18 emerge, in particolare, l'incrocio dell'analisi della formazione dello Stato nelle diverse epoche con il problema della comparazione storica, nella quale il metodo dell'analogia può dare risultati indiziari senza però cogliere la dimensione di accentramento minima a livello territoriale e sociale: infatti, negli Stati premoderni le classi subalterne erano autonome e all'interno di formazioni statali basate sulla «federazione» di classi. È nello Stato moderno che una classe abolisce sia la federazione sia parte dell'autonomia delle classi subalterne, motivo per il quale quest'ultime si riorganizzano in partito, sindacato o altre forme di associazione. In questa fase della sua analisi Gramsci utilizza la definizione di classi subalterne in senso ampio e generale comprendendo tutti gli strati sociali al di fuori della classe dominante, ma rimane evidente come il riferimento principale sia la classe operaia e le sue forme organizzative. A questo primo movimento dello Stato moderno liberale ne consegue un altro che abolisce definitivamente le autonomie delle classi subalterne, ovvero il movimento della «dittatura moderna» che le incorpora nell'attività statale e nella quale «tutta la vita nazionale» si accentra nella classe dominante. Fin dalle sue prime comparse all'interno di una terminologia che sarà perfezionata nelle successive stesure, il tema delle classi subalterne incrocia ed evidenzia già nodi importanti nello sviluppo della riflessione carceraria: si tratta della relazione tra l'unità del governo e l'articolazione del suo contenuto sociale, dove l'analisi dell'attività frenetica e assorbente verso le classi subalterne porterà a un uso più complesso del termine “totalitario” e proteso verso la pluralità di forme conflittuali che attraversano il fenomeno⁶.

L'analisi della subalternità all'interno del Quaderno 3 non si limita alla rubrica ma si articola in numerosi paragrafi: infatti tra il § 18 e il § 91 – la successiva comparsa di *Storia delle classi subalterne* – si manifesta una riflessione di punti vari e interconnessi, a partire dalla

⁵ Si tratta, oltre al § 18, dei §§ 15 e 16.

⁶ Sull'uso e lo sviluppo del termine totalitario all'interno dei *Quaderni* si veda F. Frosini, *La «politica totalitaria» e la crisi dello Stato*, in *Crisi e rivoluzione passiva. Gramsci interprete del Novecento*, a cura di G. Cospito, G. Francioni e F. Frosini, Pavia, Ibis, 2021, pp. 243-69; e F. Antonini, *Gramsci tra cesarismo e bonapartismo. Egemonia e crisi della modernità*, Roma, Treccani, 2024, pp. 199-233.

crisi intesa come «una rottura così grave tra masse popolari e ideologie dominanti».⁷ Da questa traccia emergono i primi spunti dedicati al sovversivismo e alla spontaneità, tutti all'interno della rubrica *Passato e presente*. Il sovversivismo degli strati subalterni del popolo si esprime in un «odio» non moderno, ovvero in forme che non costituiscono ancora un «documento di coscienza di classe» o «ne è appena il primo barlume».⁸ Si tratta, quindi, di una posizione nella quale non si è ancora acquisita coscienza della propria personalità storica né di quella della classe avversa.

La spontaneità si pone su di un piano di classe più avanzato, che Gramsci analizza in queste pagine dal punto di vista della separazione tra rappresentati e rappresentanti nella «lotta reale». Su questa frattura vengono riportate alcune considerazioni riguardanti il Psi e il «dilettantismo polemico dei leaders», derivato dalla «paura delle responsabilità concrete» che nasconde la distanza dalla classe rappresentata e, dunque, «la nessuna comprensione dei suoi bisogni fondamentali, delle sue aspirazioni, delle sue *energie latenti*».⁹ È una successiva nota sia a dare un'articolazione più precisa della spontaneità sia a definire alcuni caratteri fondamentali delle classi subalterne, nelle quali si rivela multipolare e non pura. All'inizio del § 49 Gramsci si riferisce alle classi subalterne in senso ampio, nelle quali la spontaneità è l'elemento caratteristico degli strati marginali e periferici: questi strati sociali pur privi di coscienza storica mostrano «una “molteplicità” di elementi di “direzione consapevole”»,¹⁰ ovvero di disciplina politica che tuttavia non oltrepassa ancora i limiti della *scienza popolare* o del *senso comune*. È l'unità tra spontaneità e disciplina – mostrata anche attraverso l'esperienza de «L'Ordine Nuovo» – ad articolare l'«azione politica reale delle classi subalterne, in quanto politica di massa e non semplice avventura».¹¹ Punto centrale di questa nota è «la questione teorica fondamentale» che si prospetta al marxismo, ovvero se vi può essere opposizione tra esso e «i sentimenti “spontanei” delle masse».¹² Gramsci specifica come in questo nodo non si riferisca a una spontaneità non mediata da un

⁷ Quaderno 3, § 35 [G § 34]: *QM*, p. 468.

⁸ Quaderno 3, § 47 [G § 46]: *QM*, p. 482.

⁹ Quaderno 3, § 43 [G § 42]: *QM*, p. 478; corsivo mio.

¹⁰ Quaderno 3, § 49 [G § 48]: *QM*, p. 486.

¹¹ *Ivi*, p. 488.

¹² *Ibidem*.

gruppo dirigente consapevole, ma formata nell'esperienza quotidiana e nel senso comune, per cui la risposta è che tra marxismo e spontaneità delle masse non può esserci opposizione, ma «deve essere possibile una “riduzione”, per così dire reciproca, un passaggio dagli uni all'altra e viceversa».¹³ A seguire, Gramsci evidenzia una serie di punti fondamentali nello studio delle classi subalterne, dalle quali distaccarsi e rinunciare a dar loro una direzione consapevole avrebbe conseguenza regressiva. Infatti, ai movimenti spontanei delle classi subalterne corrispondono movimenti reazionari della classe dominante pronti a inserirsi nelle situazioni di crisi, sfruttando la rinuncia dei gruppi responsabili a dare ai movimenti spontanei uno sviluppo positivo. In questa direzione Gramsci accenna a delle coordinate storiche per una ricerca nelle rivoluzioni passate caratterizzate da classi subalterne «gerarchizzate dalla posizione economica e dall'omogeneità».¹⁴ In questi movimenti spontanei e vasti si possono creare le condizioni per il verificarsi dell'«avvento al potere della classe subalterna più progredita per l'indebolimento obiettivo dello Stato», ma si tratta di esempi progressivi non tipici del «mondo moderno», dove prevalgono gli esempi regressivi. Di fronte alle manifestazioni di spontaneità decade il determinismo di concezioni storico-politiche per le quali sono reali solo i movimenti totalmente consapevoli o che corrispondono a teorie astratte: la realtà è, al contrario, «ricca delle combinazioni più bizzarre» dalle quali gli elementi di vita storica devono essere *tradotti* in linguaggio teorico.

La terza comparsa di *Storia delle classi subalterne* si ha al § 91, dove si presentano alcuni nodi già fondamentali per comprendere lo sviluppo concettuale della subalternità nelle successive note e fino al Quaderno 25. A questa altezza della riflessione gramsciana comincia a delinarsi un doppio piano di analisi della subalternità dove, pur avendo ancora nella classe il riferimento unico, è possibile distinguere come da un lato l'indagine storica riguardi la «storia degli Stati e dei gruppi di Stati»¹⁵ mentre, dall'altro lato, è nella

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 489.

¹⁵ Quaderno 3, § 91 [G § 90]: *QM*, p. 532. Gramsci tornerà ancora su questo argomento: «Come, in un certo senso, in uno Stato, la storia è storia delle classi dirigenti, così, nel mondo, la storia è storia degli Stati egemoni. La storia degli Stati subalterni si spiega con la storia degli Stati egemoni», in Quaderno 15, § 5: *QC*, p. 1759.

società civile che si intreccia la storia delle classi subalterne. Nello Stato le classi dirigenti possono raggiungere l'unità, concretizzata dai rapporti con la società civile dove, a loro volta, le classi subalterne costituiscono una frazione disgregata. Il doppio movimento permette così di cogliere la relazione mutevole dell'egemonia all'interno dell'elenco delle sei fasi che scandiscono lo sviluppo di una classe subalterna verso l'«autonomia integrale», delle quali piuttosto vengono prefigurate ulteriori fasi intermedie o combinazioni di esse. Emerge dal § 91 la necessità di cogliere i processi di disgregazione o unificazione nell'analisi integrale della doppia dimensione internazionale e nazionale, corrispondente ai piani della lotta per la fondazione dello Stato e quello della direzione dello stesso al di fuori dei quali – fin da queste prime elaborazioni – non è possibile estrarre la concezione gramsciana di subalternità. Anche se contiene elementi già importanti nell'analisi della relazione tra egemonia e subalternità e del suo successivo sviluppo, il § 91 risente del problema della relazione tra struttura e superstrutture: permane ancora una fase non ancora lineare nell'elaborazione della questione, caratterizzata dal tentativo di trovare un'articolazione non meccanicistica tra economia e politica all'interno dell'applicazione del nesso marxiano tra crisi e rivoluzione.¹⁶ Questa tensione andrà sciogliendosi a partire dall'autunno del 1930 nel Quaderno 4, più precisamente dai §§ 38 e 39 dove vengono posti due questioni fondamentali del materialismo storico, ovvero il «valore delle superstrutture ideologiche»¹⁷ e i «Rapporti tra struttura e superstrutture».¹⁸ Da qui Gramsci formula il movimento storico nei termini di mediazione dialettica tra gli aspetti permanenti e quelli occasionali, rivelando l'agire della politica come grado temporale successivo all'economia e alla conservazione degli effetti disgreganti del mutamento sociale, giungendo così a una prima definizione dei cosiddetti *rapporti di*

¹⁶ Si veda, ad esempio, come il primo punto della formazione della classe subalterna prevalga l'aspetto economico: «1) il formarsi obbiettivo per lo sviluppo e i rivolgimenti, avvenuti nel mondo economico, la loro diffusione quantitativa e l'origine da altre classi precedenti», Quaderno 3, § 91 [G § 90]: *QM*, p. 532. Questo punto – come si vedrà – viene politicamente riarticolato nella successiva riformulazione del Quaderno 25.

¹⁷ Quaderno 4 [b], § 38 [G § 37]: *QM*, p. 705.

¹⁸ Quaderno 4 [b], § 39 [G § 38]: *QM*, p. 706.

forza.¹⁹ Il bisogno di oltrepassare il meccanicismo nella relazione tra economia e politica incrocia anche il ruolo della classe che, dal Quaderno 4, viene in parte sostituito da *gruppo* o *raggruppamento sociale*²⁰ laddove si individua il nesso tra il piano economico e quello egemonico.²¹ Le innovazioni introdotte dal Quaderno 4 rappresentano così, con anticipo, dei significativi appigli su quello che sarà lo sviluppo della definizione di subalternità in relazione all'egemonia.

3.

Le classi subalterne tornano consistenti nella riflessione gramsciana all'altezza del Quaderno 6, ovvero il «Quaderno dello Stato».²² Pur in secondo piano rispetto ai temi principali di questo miscelaneo, la presenza al suo interno di una riflessione sulla subalternità è sottolineata dal primo sviluppo concettuale delle «forze latenti»: con questa definizione, che appare per la prima volta nel Quaderno 3,²³ vengono indicati gli strati sociali più disgregati ma allo stesso tempo autonomi ed espansivi se attivati. Nel Quaderno 6 le «forze latenti» trovano lo spazio iniziale all'interno della rubrica legata al brescianesimo,²⁴ nella quale servono a delineare sia il carattere antipopolare della letteratura italiana sia l'intento repressivo di questa verso gli episodi di rottura egemonica. Tuttavia, è nel § 89 che si registra un'importante connessione delle forze latenti con «l'unità della struttura economico-sociale italiana», esempio di sacrificio dei ceti subalterni meridionali a favore del blocco agrario nella quale si distingue la funzione garantita dal «termidoriano preventivo».²⁵ Nel Quaderno 6 le forze latenti

¹⁹ Per un quadro complessivo di questo processo di sviluppo tra il Quaderno 1 e il Quaderno 4, unito alla definizione di *mercato determinato*, si veda G. Guzzone, *Gramsci e la critica dell'economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della "traducibilità"*, Roma, Viella, 2018, pp. 105-24.

²⁰ «ogni gruppo sociale, nascendo sulla base originaria di una funzione essenziale nel mondo della produzione economica, crea insieme, organicamente, un ceto o più ceti intellettuali che gli danno omogeneità e consapevolezza della propria funzione nel campo economico», Quaderno 4 [c], § 1 [G § 49]: *QM*, p. 770.

²¹ Cfr. G. Cospito, *Il ritmo del pensiero. per una lettura diacronica dei «Quaderni del carcere» di Gramsci*, Napoli, Bibliopolis, 2011, pp. 103-5.

²² Ivi, p. 73.

²³ Cfr. Quaderno 3, § 42 [G § 41]: *QM*, p. 477.

²⁴ Cfr. Quaderno 6, §§ 16 e 38.

²⁵ Quaderno 6, § 89: *QC*, pp. 764-67. Gramsci indica come termidoriani preventivi Cavour nel periodo risorgimentale e, successivamente, Crispi «cioè un termidoriano che non prende il

forniscono una definizione autonoma dei margini sociali e al di fuori della coscienza di classe, dimostrando però come la subalternità non sia una meccanica esclusione dei ceti posti a quei margini quanto, piuttosto, la traduzione politica delle diverse stratificazioni dell'egemonia. Quest'ultimo aspetto rovescia anche l'idea di una contrapposizione diretta tra subalternità ed egemonia, convinzione radicata attraverso i *Subaltern studies*,²⁶ evidenziandone piuttosto la reale dimensione relazionale sul piano analitico.²⁷

La presenza diretta delle classi subalterne si articola dal § 98, di poco successivo al § 84 della quale riprende le tematiche centrali legate al funzionamento del diritto nello Stato e nella società. Infatti, attraverso il diritto lo Stato tende a creare un conformismo favorevole allo sviluppo del gruppo dirigente, assimilando a esso e ai propri obiettivi i gruppi sociali vicini e le masse. L'attività generale del diritto deve essere così intesa come «attività direttiva della società civile»,²⁸ nella quale si espande spontaneamente come opinione pubblica. Dunque lo sviluppo del diritto nella storia reale è «lotta per la creazione di un nuovo costume», le cui regole di condotta possano espandersi nel tempo e con «l'estensione dell'intervento statale nella vita dei cittadini».²⁹ Il diritto esprime così la classe dirigente e le sue norme di condotta su tutta la società, dove «tutti i cittadini devono accettare liberamente il conformismo segnato dal diritto, in quanto tutti possono diventare elementi della classe dirigente».³⁰ Questa funzione implica che il diritto venga preceduto dal costume, il quale esiste già prima che sia obbligo come nel caso delle rivoluzioni contro le monarchie assolute. Tuttavia, è lo stesso caso storico a mostrare come all'aumentare delle diseguaglianze si accompagnò l'aumento dell'intervento statale contro il diritto nascente, con la conseguente perdita di spontaneità del conformismo. Questo processo interroga lo sviluppo storico delle classi subalterne «prima di diventare dominanti», ponendo una

potere quando le forze latenti sono state messe in movimento, ma prende il potere per impedire che tali forze si scatenino».

²⁶ Cfr. D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, Roma, Meltemi, 2004, pp. 279-309.

²⁷ Cfr. G. Liguori, «Classi subalterne» marginali e «classi subalterne» fondamentali in Gramsci, in «Critica marxista», XLIII, 2015, 4, p. 43; si veda anche G. Baratta, *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi con il presente*, Roma, Carocci 2007, pp. 120-22.

²⁸ Quaderno 6, § 84: *QC*, p. 757.

²⁹ Quaderno 6, § 98: *QC*, p. 773.

³⁰ *Ibidem*.

serie di differenze fra le classi e il loro livello di intervento giuridico o la loro espansività.

Il tema del rapporto tra Stato e classi subalterne rimane centrale anche nella loro successiva comparsa, venendo legato alla storia delle classi nel § 125. Raggiunto un certo stadio storico lo Stato tenderà a considerare antistorico e precedente ogni movimento in contrasto a esso: tuttavia, l'insorgenza della classe dominata spezza la realtà acquisita della vita statale, motivo per il quale non può essere meccanicamente considerata antistorica o reazionaria. Il progresso dello Stato unitario può essere un progresso storico, ma allo stesso tempo se la classe dominata «non può raggiungere la sua storicità»³¹ allora essa tenderà a spezzare questo involucro – che si rivela essere una unità formale non una unità moderna. Si può così raggiungere un determinato ed elevato stadio di cosmopolitismo senza che questo includa l'insieme sociale. In riferimento a ciò Gramsci fornisce un'importante indicazione su come ogni classe dominante è più culturalmente vicina alle classi dominanti delle altre nazioni di quanto non lo siano fra loro le classi subalterne, anche quando sono storicamente cosmopolite: «Un gruppo sociale può essere “cosmopolita” per la sua politica e la sua economia e non esserlo per i costumi e anche per la cultura (reale)».³²

A queste riflessioni sulla subalternità segue un piccolo gruppo di quattro note alternate tra i quaderni 6 e 7 [c] e tutte rubricate *Storia delle classi subalterne*.³³ In linea con il § 125 del Quaderno 6, queste note hanno un carattere soprattutto di indirizzo di approfondimento di ricerca storica e bibliografica. Di particolare rilievo è il § 158 del Quaderno 6, elaborato dalla lettura di un articolo contenente superficiali accenni a Lazzaretti e altre manifestazioni subalterne.³⁴ Gramsci critica l'articolo mettendo in guardia dal considerare fatti singoli e contingenti come manifestazioni di «correnti» o movimenti organici delle masse rurali: di fronte alla passività di queste non si deve commettere l'errore «mostruoso» di sovrapporre i piani, anche se può portare a

³¹ Quaderno 6, § 125: *QC*, p. 794.

³² *Ivi*, p. 795.

³³ Si tratta dei §§ 132 e 158 del Quaderno 6 alternati ai §§ 3 e 22 del Quaderno 7 [c], tutti scritti nella seconda metà del 1931.

³⁴ Cfr. Quaderno 6, § 158: *QC*, p. 812; A. Cavalli, *Correnti messianiche dopo il '70*, «Nuova Antologia», LXV, fasc. 1408, 16 novembre 1930, pp. 209-15.

conclusioni formalmente giuste. È la parte finale della nota, tuttavia, a lasciare l'indicazione più importante nello studio delle classi subalterne e sul concetto di «ideale» riferito a esse. Questo concetto, formatosi a sinistra, non delinea fini o programmi concreti, ma uno stato d'animo riferito a una formula vuota «capace di contenere ogni cosa la più disparata». ³⁵ In questo senso l'«ideale» diviene complementare al «sovversivo», «residuo del mazzinianismo popolare in cui si innesta il bakuninismo» e segno della mancata formazione di «una vera direzione politica delle masse». ³⁶

A partire dal Quaderno 8 [c] Gramsci espande l'analisi alla seconda dimensione della subalternità, ovvero quella che intreccia la sua storia alla società civile e vede il prevalere del momento della direzione all'interno dell'egemonia. Anche nel Quaderno 8 [c] è presente la rubrica *Storia delle classi subalterne* nella quale Gramsci raccoglie soprattutto brevi annotazioni e appunti bibliografici, i quali sembrano confermare il piano di indagine. In questa direzione il § 66 contiene una annotazione sull'editore siciliano Remo Sandron, in possesso di «molti libri per questa rubrica»: questo interesse è dovuto al catalogo di opere marxiste e positiviste, ma soprattutto all'attenzione posta «sulle quistioni siciliane, specialmente legate agli avvenimenti del 93-94». ³⁷ Gramsci, probabilmente, era interessato ad approfondire la ricezione di queste opere all'interno dei movimenti spontanei siciliani, in particolare quelli sviluppatisi dai contadini come nel caso dei Fasci siciliani. ³⁸ Il medesimo interesse, seppur in un contesto diverso, motiva anche il § 127 dove l'annotazione riguarda Baudelaire e la sua partecipazione attiva ai fatti del 1848. ³⁹

Nel § 153, contrariamente alle concezioni naturalistiche, Gramsci riafferma la coscienza storica nel riflesso delle contraddizioni dell'insieme dei rapporti sociali che si manifestano nelle «coscienze storiche di gruppo», oltre che nelle individualità che li compongono. In particolare:

³⁵ Ivi, p. 813.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Quaderno 8 [c], § 66: *QC*, p. 980.

³⁸ Dello stesso argomento: cfr. Quaderno 8 [c], § 70 [G 8, § 70]: *QC*, p. 982.

³⁹ Quaderno 8 [c], § 127: *QC*, pp. 1017-18: *Storia delle classi subalterne. La Bohème. Carlo Baudelaire*.

Nei *gruppi subalterni*, per l'assenza di iniziativa storica, la disgregazione è più grave, è più forte la lotta per liberarsi da principi imposti e non proposti autonomamente, per il raggiungimento di una coscienza storica autonoma.⁴⁰

È questa la prima comparsa della definizione di «gruppi», proprio a indicare un piano di composizione dove la formazione dei gruppi subalterni muove dalla disgregazione attraverso necessità o elementi imposti.⁴¹ Tuttavia, gli elementi imposti non sono da respingere meccanicamente quanto, piuttosto, da rivedere in una forma che sia propria del gruppo – come nel caso dell'istruzione – facendo «libertà» di quello che è «necessario». Il passaggio a questa nuova forma presuppone che sia una necessità «obiettiva» per l'intero gruppo, riferendola «a un determinato tipo di produzione»⁴² che domanda «un determinato modo di vivere e quindi determinate regole di condotta».⁴³ È in questa oggettività e necessità storica che si può porre «l'universalità del principio morale».⁴⁴ Gramsci specifica come non esista altra universalità al di fuori di quella dell'oggettiva necessità, ma evidenzia al contempo il pericolo che deriverebbe da concezioni che assumessero questa «naturalità» come fatalistica e storicamente immobile: «ogni responsabilità individuale così viene ad essere annegata nella responsabilità sociale».⁴⁵ Dunque l'ambiente sociale non «giustifica» ma «spiega» il comportamento degli individui, all'interno di una storia che si compone di lotte fra gruppi per cambiare la società e «perché ciò sia questi individui e gruppi dovranno sentirsi superiori alla società, educatori della società».⁴⁶

Se, come visto, non vi è universalità al di fuori dell'oggettivo, allo stesso tempo bisogna comprenderla nel suo divenire che supera

⁴⁰ Quaderno 8 [c], § 153: *QC*, p. 1033; corsivo mio.

⁴¹ In questo senso è significativo l'inserimento nella seconda stesura di una ulteriore caratterizzazione temporale riguardante «l'esistenza di stratificazioni corrispondenti a diverse fasi dello sviluppo storico della civiltà e con antitesi nei gruppi che corrispondono a uno stesso livello storico», in Quaderno 16, § 12 [G 16, § 12]: *QC*, p. 1875; questa seconda stesura, oltre al già citato §153, raccoglie dal Quaderno 8 [c] anche i §§ 151, 156 e 159.

⁴² In seconda stesura «a un determinato tipo di civiltà economica», *Ibidem*.

⁴³ Quaderno 8 [c], § 153: *QC*, p. 1033.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Quaderno 8 [c], § 156: *QC*, p. 1035.

⁴⁶ *Ibidem*.

storicamente le trascendenze del materialismo volgare.⁴⁷ Ancora in questo senso, anche le trascendenze ideologiche e, quindi, le concezioni religiose possono apparire come forme di conoscenza o farsi senso comune. La filosofia della praxis non può che presentarsi criticamente «come superamento del modo di pensare precedente e del concreto pensiero esistente». ⁴⁸ Dunque, una posizione antitetica nella misura in cui conduce i «semplici» verso una concezione superiore della vita, dove l'unità con gli intellettuali non sia solo «una unità al basso livello delle masse»⁴⁹ ma un blocco intellettuale-morale che renda possibile un progresso politico di massa. Quando il «subalterno» diviene una persona storica allora acquisisce una volontà reale che lo porta a superare «l'elemento deterministico, fatalistico, meccanicistico», ovvero una «filosofia ingenua della massa» causa altrimenti di passività.⁵⁰ Infatti, vi è per Gramsci una parte nella massa «sempre dirigente e responsabile» anche se subalterna, in quanto «la filosofia della parte precede sempre la filosofia del tutto non solo come anticipazione teorica, ma come necessità attuale». ⁵¹ Dunque se la concezione meccanicista in un primo periodo di tempo può essere una «religione dei subalterni», tuttavia:

Si può concludere che il processo di diffusione delle concezioni nuove avviene per ragioni politiche, cioè in ultima istanza sociali, ma che l'elemento formale, della logica coerenza, l'elemento autoritativo e l'elemento organizzativo hanno in questo processo una funzione molto grande subito dopo che l'orientamento generale è avvenuto, sia nei singoli individui che in gruppi numerosi. Da ciò si conclude però che nelle masse in quanto tali la filosofia non può essere vissuta che come una fede.⁵²

È contro questa tendenza alla ricomposizione dei vecchi rapporti che la filosofia della praxis si pone come «uno spostamento in atto

⁴⁷ «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», cfr. Quaderno 8 [b], § 12 [G 8, § 177]: *QC*, pp. 1048-49.

⁴⁸ Quaderno 11, 1° [G 11, § 12]: *QC*, p. 1383.

⁴⁹ Ivi, pp. 1384-85.

⁵⁰ Ivi, pp. 1388-89.

⁵¹ Ivi, p. 1389. In prima stesura: «la filosofia della parte precede sempre la filosofia del tutto come anticipazione teorica», Quaderno 8 [b], § 40 [G 8, § 205]: *QC*, p. 1064.

⁵² Ivi, p. 1390.

della società dentro la politica». ⁵³ In questa direzione il movimento culturale che tende a sostituire il senso comune deve, in primo luogo, ricorrere alla continua ripetizione dei propri argomenti e, successivamente, «lavorare incessantemente per elevare intellettualmente sempre più vasti strati popolari». ⁵⁴ Tale processo non può che avere atto suscitando dentro la massa delle «élites di intellettuali di un tipo nuovo», segnando in un'epoca una reale modifica del «panorama ideologico». ⁵⁵

Trova così conferma uno degli aspetti fondanti della filosofia della praxis, ovvero quello che vede nella reale conoscenza storica il mezzo per disvelare criticamente i processi di formazione dell'egemonia e sfrondarli, di conseguenza, da ogni ricomposizione teologico-speculativa. Da questa posizione Gramsci rivendica il «momento dell'egemonia come essenziale nella sua concezione statale e nella “valorizzazione” del fatto culturale», integrando quest'ultimo con l'economia e la politica. ⁵⁶ Su questo asse la riflessione riguardante i gruppi subalterni lungo il Quaderno 11 incrocia ancora la filosofia della praxis sul tema della cultura. Nel § 4 Gramsci annota come ogni nuovo organismo storico crei una nuova superstruttura nelle quale vengono concepiti i suoi intellettuali che, a loro volta, saranno da considerare nuovi se si legheranno a essa e non al precedente gruppo egemone. Sfasature temporali di questo genere si possono avere perché la «nuova situazione storica» non ha ancora la capacità di creare superstrutture. Una traccia evidente si trova nel linguaggio e in come nessuna nuova situazione storica, anche radicale, possa trasformarlo: infatti, anche se il linguaggio è mutato non se ne può avere immediatamente una esatta coscienza perché permangono diverse culture nel nuovo strato, per cui il linguaggio rimane immerso in situazioni storiche precedenti. Confondere così le questioni di terminologia con quelle di sostanza – e viceversa – mostra il sintomo della mancanza di senso storico nel cogliere i diversi momenti di uno sviluppo culturale, ovvero si è davanti a «una concezione antidialettica dogmatica, prigioniera degli schemi astratti

⁵³ F. Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010, p. 25.

⁵⁴ Quaderno 11, 1° [G 11, § 12]: *QC*, p. 1392.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Quaderno 10, § 6.7 [G 10, § 7]: *QC*, pp. 1223-25.

della logica formale». ⁵⁷ Muovendosi da una riflessione sulla storia della ricezione del materialismo all'interno del senso comune, Gramsci illustra il processo di riduzione del materialismo storico a «materialismo metafisico tradizionale» di cui un segno è il contrasto della cultura borghese all'emergere di concezioni nuove. Questa «ritorsione polemica» mostra una sovrapposizione di tempi nella quale l'«attività pratica dei gruppi sociali subalterni» non potrà che esprimersi in «termini economici e di struttura», per una intera epoca storica o «fino a quando essi non avranno costruito una propria economia e una propria struttura sociale». ⁵⁸ Sarà dunque necessario che un «gruppo subalterno» acquisisca realmente autonomia ed egemonia per suscitare «un nuovo tipo di Stato», ovvero l'esigenza di un «nuovo ordine intellettuale e morale» dal quale elaborare i «concetti più universali, le armi ideologiche più raffinate e decisive». ⁵⁹

La filosofia della praxis si pone come rottura delle superstrutture in cui i valori delle classi dominanti ricompongono le contraddizioni storiche in una contemporaneità unificata, svelandone la falsa realtà attraverso la quale vengono neutralizzati gli antagonismi subalterni. ⁶⁰ È collocandosi al di fuori di questa unificazione temporale che la «teoria di tali contraddizioni» diviene espressione delle «classi subalterne che vogliono educare se stesse all'arte di governo e che hanno interesse a conoscere tutte le verità». ⁶¹

4.

L'arco temporale di stesura del Quaderno 11 incrocia gran parte delle note del Quaderno 9, ⁶² alcune delle quali particolarmente significative in questa sede perché rubricate *Storia delle classi subalterne*. ⁶³ Più in generale l'analisi della subalternità è orientata su

⁵⁷ Quaderno 11, 2°, § 4 [G 11, § 16]: *QC*, p. 1408.

⁵⁸ *Ivi*, p. 1409.

⁵⁹ Quaderno 11, 6°, § 21 [G 11, § 70]: *QC*, p. 1509.

⁶⁰ P. D. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, hegemony and marxism*, Brill, Leiden-Boston 2009, p. 286.

⁶¹ Quaderno 10, § 42.XII [G 10, § 41.XII]: *QC*, p. 1320; corsivo mio.

⁶² I periodi di stesura sono aprile-novembre 1932 per il Quaderno 9 e giugno-luglio – dicembre 1932 per il Quaderno 11; cfr. G. Cospito, *Verso l'edizione critica e integrale dei "Quaderni del carcere"*, in «Studi storici», LII, 2011, 4, pp. 901 e 904.

⁶³ Si tratta dei §§ [b] 4, 64, 81 e del § [c] 4 [G § 92] ai quali si può aggiungere per vicinanza temporale il § 7 [G § 95] dal Quaderno 4 [d].

due degli ambiti tematici più consistenti del Quaderno 9 [b], ovvero l'azione di ricomposizione dell'egemonia della classe dirigente in seguito a fenomeni di rivoluzione passiva e le forme di controllo egemoniche. In questa seconda direzione si riscontra un aumento dell'attenzione per la burocrazia e la sua funzione che riarticola lo Stato nella società civile.

Nel Quaderno 9 [b] Gramsci riannoda il tema delle classi subalterne al partito, dopo il breve spunto già visto nel § 18 del Quaderno 3. Il § 64 ha una impostazione da scienza politica e fornisce alcune importanti riflessioni sul rapporto tra il partito e il gruppo sociale che rappresenta. La storia di entrambi non può essere scritta separatamente in quanto il partito è l'espressione più avanzata del gruppo sociale, ma allo stesso tempo «questo gruppo non è isolato nella società, ha amici, affini, avversari, nemici». ⁶⁴ Solo all'interno del quadro di tutto l'insieme sociale si potrà definire la storia di un partito, perciò scrivere la sua storia coinciderà con la storia generale di un paese: un partito avrà così avuto importanza e significato dal «maggiore o minore peso nella determinazione della storia di un paese». ⁶⁵ Lo «storico-politico» deve dare importanza ai singoli fatti all'interno del quadro generale, definendo l'«efficienza reale del partito» sulla forza che possiede nel determinare o meno un evento. Così come avviene nel Quaderno 11 con il dispiegamento della filosofia della praxis, anche nel Quaderno 9 [b] il tema dell'autonomia dei subalterni è ricco di diramazioni. In questa seconda sede l'analisi si sviluppa però sul piano della realtà storica e dell'esperienza politica diretta, come avviene nel § 67 dove ritorna il rapporto tra soggettivo e oggettivo ⁶⁶. Ricavando lo spunto dall'esperienza del movimento dei consigli di fabbrica – si tratta della rubrica *Passato e presente* – Gramsci pone l'oggettività tra il lavoro e l'esigenza tecnica, mentre gli interessi della classe dominante tendono a divenire soggettivi per le classi subalterne. Dunque sono lo sviluppo tecnico e gli interessi dominanti a trasformare ciò che è dato oggettivamente in soggettivo, ponendo le basi dello sfruttamento della classe subalterna nella fabbrica. Si

⁶⁴ Quaderno 9 [b], § 64: *QC*, p. 1135.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Per una originale lettura della relazione tra autonomia e subalternità si veda M. Modonesi, *Gramsci e il soggetto politico. Subalternità, autonomia, egemonia*, Roma, Bordeaux, 2024, pp.47-75.

tratta, tuttavia, di una unione che deve essere concepita come transitoria e soggetta a una nuova sintesi storica, ovvero una «scissione» che passa per la presa di coscienza della classe subalterna. Nella dimensione di «lavoratore collettivo» la classe subalterna crea così il presupposto per rovesciare in soggettivo il dato oggettivo, portando «in sfere più ampie della divisione del lavoro [...] questa coscienza acquistata dà una manifestazione esterna, politica, appunto negli organismi che rappresentano la fabbrica come produttrice di oggetti reali e non di profitto». ⁶⁷ Questa coscienza collettiva se letta alla luce della nozione di mercato determinato, ovvero il carattere politicamente regolato dell'organizzazione produttiva fondata come una necessità storica, mostra un potenziale rovesciamento del nesso oggettivo nella comprensione nei rapporti egemonici. In questo senso l'unificazione dei subalterni nella volontà collettiva deve essere percorsa dalla comprensione delle premesse e delle condizioni necessarie a realizzarla, risultando così politicamente efficace e decisiva. ⁶⁸

Nel § 67 Gramsci torna a riferirsi alla «classe dominante» e alla «classe subalterna», evidenziando il piano dell'analisi che è quello più avanzato della sfida egemonica dove la classe non è più subalterna e tende a uscire dalla sua condizione. Trattandosi del piano dell'unificazione statale è possibile constatare come le due parti in opposizione siano al singolare, ma se poste di fianco alla questione della «identità-distinzione tra società politica e società civile» ⁶⁹ le due classi perdono la loro univocità. Infatti, sul piano dell'identificazione organica tra gruppi e Stato «ogni individuo è funzionario», ma nella misura in cui la sua operosità lo «identifica coi fini dello Stato (cioè del gruppo sociale determinato o società civile)». ⁷⁰ Come si legge dal § 68, il centralismo burocratico negli stati indica la formazione di «un gruppo angustamente privilegiato» tendente a perpetuarsi «regolando e anche soffocando il nascere di forze contrastanti alla base, anche se queste forze sono omogenee

⁶⁷ Quaderno 9 [b], § 67: *QC*, p. 1138.

⁶⁸ Cfr. Guzzone, *Gramsci e la critica dell'economia politica*, cit., pp. 267-70. Sulla connessione della volontà collettiva al concetto di partito si veda anche G. Vacca, *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Torino, Einaudi, 2017, pp. 180-5.

⁶⁹ Quaderno 8 [c], § 142: *QC*, p. 1028.

⁷⁰ *Ibidem*.

di interessi agli interessi dominanti». ⁷¹ Il centralismo burocratico trae forza dalla debolezza politica delle «forze periferiche», anche quando sono alleate e omogenee al gruppo egemone. Dall'altro lato, i partiti dei «gruppi *socialmente* subalterni» trovano il loro elemento di stabilità nelle forze sociali «organicamente progressive in confronto di altre forze alleate». ⁷² È dunque l'organicità a legare il gruppo progressivo al movimento storico attraverso il centralismo democratico che, in quanto vivo nella realtà, è continuamente interpretato e adattato alle necessità. La sua formula

consiste nella ricerca critica di ciò che è uguale nell'apparente disformità e distinto e opposto nell'apparente uniformità, e nell'organizzare e connettere strettamente ciò che è simile, ma in modo che tale organizzazione e connessione appaia una necessità pratica «induttiva», sperimentale, e non il risultato di un procedimento razionalistico, deduttivo, astrattistico, cioè appunto proprio di intellettuali «puri». ⁷³

Questo lavoro continuo richiede una definizione del piano internazionale e unitario nella realtà nazionale. Gramsci la definisce come l'attività politica concreta e produttiva di progresso storico, la quale «richiede una organica *unità tra teoria e pratica*, tra strati intellettuali e massa, tra governanti e governati». ⁷⁴ Le formula del centralismo democratico supera quelle di unità e federazione che piuttosto, se riferite alla concezione burocratica, rappresentano una condizione stagnante dove si giustappongono unità singole senza rapporti tra loro come in un «sacco di patate». ⁷⁵

Fra i paragrafi del Quaderno 9 rubricati *Machiavelli* l'opposizione tra centralismi introduce all'equilibrio di forze contrastanti dal quale si produce il cesarismo, la cui forma regressiva richiama il centralismo burocratico. Questo legame si sviluppa dopo il 1848 con l'espansione del «parlamentarismo» e delle forme associative, accompagnate dalla formazione di «vaste burocrazie statali e

⁷¹ Quaderno 9 [b], § 68: *QC*, p. 1139.

⁷² *Ibidem*, corsivo mio.

⁷³ *Ivi*, p. 1140.

⁷⁴ *Ibidem*, corsivo mio.

⁷⁵ Gramsci riprende qui la nota definizione marxiana: «Così la grande massa della nazione francese si forma con una semplice somma di grandezze identiche, allo stesso modo che un sacco di patate risulta dalle patate che sono in un sacco», in K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma, Editori Riuniti, 2006, p. 145.

“private”»: in questo secondo gruppo sono da includere le funzioni di polizia intese nel senso ampio «di forze organizzate dallo Stato e dai privati per tutelare il dominio [politico ed economico] della classe dirigente». ⁷⁶ Tornando sull'argomento nel Quaderno 14, Gramsci sottolinea come una funzione di polizia faccia sempre parte di un partito, anche dei gruppi subalterni, in quanto vi è sempre una funzione legale e di ordine politico. In particolare, nel § 31 l'attenzione viene posta sui modi e gli indirizzi con le quali viene esercitata tale funzione che, come il cesarismo, può avere orientamenti reazionari o progressivi:

Infatti, una legge trova chi la infrange: 1) tra gli elementi sociali reazionari che la legge ha spodestato; 2) tra gli elementi progressivi che la legge comprime; 3) tra gli elementi che non hanno raggiunto il livello di civiltà che la legge può rappresentare.⁷⁷

La funzione è dunque progressiva se limita nella legalità le forze reazionarie e favorisce l'emergere degli strati sociali arretrati verso la «nuova legalità»; è regressiva quando comprime le forze storiche e progressive, mantenendo una legalità antistorica e superata. È lo stesso funzionamento del «Partito» a fornire i criteri con i quali identificarne il campo di appartenenza: centralismo democratico se deliberante e progressivo, centralismo burocratico se «puro esecutore» e regressivo – in questa seconda tipologia il Partito è «tecnicamente un organo di polizia». ⁷⁸ Tuttavia, è proprio attraverso l'analisi dei fenomeni di cesarismo che Gramsci invita a non limitarsi all'osservazione del solo equilibrio tra forze «fondamentali», includendo in esso «le forze ausiliarie guidate o sottoposte all'influenza egemonica». ⁷⁹ Diviene così possibile individuare «movimenti storico-politici moderni» né rivoluzionari e né reazionari, ma in grado di spezzare «cristallizzazioni statali soffocanti» e quindi espandere la base dello Stato: questi movimenti indicano la presenza di «latenti forze operose» relativamente progressive, ma allo stesso tempo rese efficienti dalla debolezza dell'antagonista. Si tratta di situazioni di equilibrio delle forze in

⁷⁶ Quaderno 9 [d], § 15 [G 9, § 133]: *QC*, p. 1195.

⁷⁷ Quaderno 14, § 31 [G 14 § 34]: *QC*, p. 1691.

⁷⁸ *Ivi*, p. 1692.

⁷⁹ Quaderno 14, § 20 [G 14 § 23]: *QC*, p. 1680.

lotta dove nessuna è in grado di prevalere, motivo per il quale la prevalenza relativa di una delle due non è sufficiente a «fare epoca».⁸⁰

Seguendo il solco descritto sopra, il Quaderno 14 approfondisce significative riflessioni sugli aspetti deteriori dei partiti come l'apoliticismo e il parlamentarismo nero, entrambi trattati nella rubrica *Passato e presente* dove vengono messi in tensione tra la critica politica e l'esperienza concreta. Nel § 7 Gramsci definisce l'apoliticismo un carattere naturale «delle masse popolari, cioè delle classi subalterne».⁸¹ Negli strati superiori e dominanti il carattere corrispondente è il corporativismo, che in questo senso indica un gruppo settario legato a interessi economici. L'apoliticismo popolare si esprime anche nel pressappochismo dei programmi e delle ideologie dei partiti, motivo per il quale in Italia c'è stato un settarismo non di tipo giacobino – a differenza dei casi in Francia o Russia. L'apoliticismo si trova così nelle forme più locali e basiche della politica, in particolare nei partiti formati sul terreno elettorale e che non sono espressione organica delle classi popolari.

Il parlamentarismo nero si ha dove pur in seguito all'abolizione del parlamento persiste la sua funzione in forme implicite, «come le “borse nere” e il “lotto clandestino”»,⁸² nelle quali permangono gli aspetti negativi e corporativi. Non potendo essere abolito il parlamentarismo senza l'abolizione radicale del suo contenuto individuale, Gramsci assegna a tale fenomeno un carattere transitorio e quindi la tendenza a «non far epoca» – motivo che tuttavia non ne condiziona la durata.⁸³ Il piano parlamentare rappresenta il terreno «legale» dove poggiano forze in equilibrio instabile, motivo per il quale l'abolizione di esso è volta a impedire «una fonte di organizzazione e di risveglio di forze sociali latenti».⁸⁴

Le riflessioni connesse al cesarismo trovano continuità e un ulteriore salto analitico all'interno del Quaderno 15, nel quale il concetto di rivoluzione passiva articola il rapporto tra subalternità e coscienza. Infatti, è proprio a questa altezza che la rivoluzione

⁸⁰ Ivi, p. 1681.

⁸¹ Quaderno 14, § 7 [G 14 § 10]: *QC*, p. 1664.

⁸² Quaderno 14, § 71 [G 14 § 74]: *QC*, p. 1743.

⁸³ Quaderno 14, § 73 [G 14 § 76]: *QC*, p. 1744.

⁸⁴ «Quando una lotta può comporsi legalmente, essa non è certo pericolosa: diventa tale appunto quando l'equilibrio legale è riconosciuto impossibile», *ibidem*.

passiva assume il definitivo stadio di «criterio interpretativo delle modificazioni molecolari che in realtà modificano progressivamente la composizione precedente delle forze e quindi diventano matrice di nuove modificazioni».⁸⁵ In questa direzione rientrano alcuni dei temi del Quaderno 8, in particolare quello legato alla naturalità con la quale si assumono concezioni storicamente immobili. Gramsci ne pone ancora in evidenza il carattere ideologico e politico di tali concezioni del mondo, le quali alimentano la subalternità dei partiti verso le classi egemoni: queste forze marginali si innestano nel «moto principale» presupponendo di poterne riformare alcune parti, creando così una molteplicità parziale e riformistica. Infatti, nelle «svolte decisive» i vari gruppi «si riuniscono e bloccano in unità»,⁸⁶ motivo per il quale necessitano di un carattere «monolitico» oltre all'omogeneità tra dirigenti e diretti. Il «moto reale» acquista così coscienza e autonomia solo nell'esperienza e dai fatti che disvelano le condizioni storiche dietro l'apparente naturalità.

Gramsci impernia la sua analisi sugli eventi del 1848 italiano e il caso della convergenza verso il cavourismo di sempre più elementi del Partito d'Azione, esempio pratico del problema teorico di come deve essere compresa la dialettica: in essa, seguendo la critica marxiana a Proudhon, gli elementi dell'antitesi devono espandere sé stessi nell'opposizione per ottenere un superamento reale. Questo non fu compreso da Mazzini, motivo per il quale «l'equilibrio risultante dal confluire delle due attività»⁸⁷ gli era sfavorevole, impedendo allo Stato italiano di costituirsi su basi più moderne. Dal lato dei moderati l'incomprensione teorica della dialettica non è una debolezza della rivoluzione passiva, in quanto alla sua base si trova la necessità della tesi di sviluppare tutta sé stessa fino a incorporare l'antitesi: all'interno dell'opposizione dialettica la rivoluzione passiva rappresenta la tesi che «sviluppa tutte le sue possibilità di lotta, fino ad accaparrarsi i sedicenti rappresentanti dell'antitesi».⁸⁸ Nel processo risorgimentale si può osservare come l'importanza del movimento «demagogico» di massa venne

⁸⁵ Quaderno 15, § 11: *QC*, p. 1767. Per uno sguardo complessivo sul concetto di rivoluzione passiva si rimanda a *Rivoluzione passiva. Antologia di studi gramsciani*, a cura di M. Modonesi, Milano, Unicopli, 2020.

⁸⁶ Quaderno 15, § 6: *QC*, p. 1760.

⁸⁷ Quaderno 15, § 11: *QC*, p. 1768.

⁸⁸ *Ibidem*.

intercettato dalle «forze tradizionali organiche» formate nel tempo e razionali. Dal versante opposto l'assenza di consapevolezza nelle forze radicali popolari impedi loro di «pesare nell'equilibrio finale delle forze», non determinando così un avanzamento «su una linea di maggiore progresso e modernità».⁸⁹ Per superare questo nodo storico Gramsci fa poggiare il rivolgimento progressivo della rivoluzione passiva su due principi marxiani tratti dalla *Prefazione del '59*:

1) che nessuna formazione sociale scompare fino a quando le forze produttive che si sono sviluppate in essa trovano ancora posto per un loro ulteriore movimento progressivo; 2) che la società non si pone compiti per la cui soluzione non siano già state covate le condizioni necessarie ecc.⁹⁰

I principi devono essere «svolti criticamente in tutta la loro portata e depurati da ogni residuo di meccanicismo e fatalismo», per poi mirare alla descrizione «dei tre momenti fondamentali in cui può distinguersi una “situazione” o un equilibrio di forze».⁹¹ In questo modo Gramsci fa della rivoluzione passiva non un programma politico nell'ambito della formazione dell'egemonia ma, mantenendo una tensione dialettica, un criterio di interpretazione in assenza di elementi attivi in modo dominante all'interno di una fase storica di transizione. Proprio i momenti segnati dal «rapido movimento trasformativo» sono quelli che più pongono il «il problema dell'identità di teoria e pratica», quando i programmi teorici «dimostrano di essere assimilabili dai movimenti pratici che solo così diventano più pratici e reali».⁹²

Il richiamo all'unità di teoria e pratica è un atto critico che rompe l'essenza unificata e unilineare del presente, le cui contraddizioni sono segnate dai «differenziali temporali dei diversi progetti di classe e dalla natura stessa della politica egemonica».⁹³ In questa direzione la filosofia della praxis, posta di fianco al criterio derivato dalla rivoluzione passiva, mette in discussione la stessa cognizione di progresso e rivela la pluralità del tempo storico. Assume qui

⁸⁹ Cfr. Quaderno 15, § 15: *QC*, pp. 1772-73.

⁹⁰ Quaderno 15, § 17: *QC*, p. 1774.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Quaderno 15, § 22: *QC*, p. 1780.

⁹³ P. D. Thomas, *Gramsci e le temporalità plurali*, in *Tempora multa. Il governo del tempo*, a cura di V. Morfino, Milano-Udine, Mimesis, 2013, p. 215.

grande importanza un passaggio del § 58 dove, pur partendo dalla critica letteraria, Gramsci pone un'indicazione generale: infatti, scrive, «lo sviluppo del rinnovamento intellettuale e morale non è simultaneo di tutti gli strati sociali»⁹⁴ nei quali, piuttosto, si trovano diversi conformismi in combinazione o in contrapposizione. Dunque, l'unità di teoria e pratica non potrebbe che spezzarsi se si considerasse una «sola» linea temporale progressiva, in quanto questa assorbirebbe come sue premesse le linee differenti. Al contrario, le linee temporali non solo sono molteplici, ma possono anche verificarsi «dei passi indietro nella linea “più” progressiva».⁹⁵ La coscienza della pluralità temporale o – più gramscianamente – della molteplicità delle linee di movimento necessita di essere compresa all'interno della filosofia della praxis. Comprensione che deve valere soprattutto verso le classi subalterne, dove è più probabile che manchi «l'anello storicamente intermedio» tra una generazione e l'altra: insito del «subalterno» è, infatti, la mancanza «di una continuità organica dei ceti intellettuali dirigenti».⁹⁶

5.

In conclusione, è possibile constatare come nei quaderni dal 6 al 15 la subalternità vada oltre la dimensione storico-sociologica, incrociando la politica, il tempo e lo spazio. Osservato da questa prospettiva il processo di composizione del concetto di subalternità giunge, attraverso le progressive sollecitazioni del ritmo del pensiero, a una forma più complessa e già definita prima del Quaderno 25. La rilettura della subalternità all'interno della filosofia della praxis permette così di sciogliere le apparenti ambiguità, prime fra tutte quelle riguardanti i significati di classi e gruppi: una prova di tale affermazione si trova nel § 5 dello Speciale, nel quale il doppio movimento già visto in prima stesura trova una chiara definizione.⁹⁷ Nella seconda stesura è possibile constatare come, all'interno dello stesso paragrafo, Gramsci utilizzi la doppia terminologia di classi e gruppi evidenziando due significati interconnessi che raccolgono le sollecitazioni viste fino a ora, legandole coerentemente al

⁹⁴ Quaderno 15, § 58: *QC*, p. 1821.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Quaderno 15, § 66: *QC*, p. 1830.

⁹⁷ Cfr. Quaderno 3, § 91 [G § 90].

progressivo superamento della metafora architettonica rappresentata dualismo tra struttura e superstruttura.⁹⁸ Nel § 5 appare evidente come i due termini al posto di una contrapposizione indichino, piuttosto, il doppio piano di analisi sul quale si muove Gramsci: si evince così come le «classi» connettano il discorso dell'egemonia con lo spazio statale o fra gli stati, mentre i «gruppi» si formano nell'«*articolazione politica*»⁹⁹ delineando i rapporti di forza nella società civile su di un piano verticale. È in questo doppio movimento che la politica trova la sua piena articolazione mostrando il nesso gramsciano tra egemonia e subalternità, all'interno del quale la coppia classe-gruppi contribuisce a un arricchimento del marxismo.¹⁰⁰

Nel Quaderno 25 si conferma una visione verticale fra i diversi gruppi, segnati e collocati in base alle relazioni egemoniche. In questa ottica il quaderno si configura come un contenitore di casi storici rimasti appunto *ai margini della storia*, ovvero quei gruppi che dal passato riemergono nel presente a ciclo storico ormai compiuto. Non a caso Gramsci annota come sia proprio questa una delle difficoltà più «gravi» nel ricomporre la storia dei gruppi sociali subalterni, quella che a tutti gli effetti è la «storia senz'altro (passata) degli Stati».¹⁰¹ Si tratta, dunque, di linee di movimento spezzate nelle quali i «gruppi» non hanno acquisito quella necessaria autonomia per unificarsi in Stato.¹⁰² La filosofia della praxis si pone prima dei margini proprio perché teoria e pratica in atto, dove si rivelano «la lotta e la contraddizione»¹⁰³ che la rendono attuale. È attraverso essa che le classi subalterne acquisiscono coscienza storica, rompendo il presente unificato per riaffermare la non-sincronia dell'egemonia e rappresentare «una potenziale fondazione di un distinto modello di relazionalità socio-politica».¹⁰⁴ Dispiegare le indicazioni del Quaderno 25 nella filosofia della praxis si rivela necessario per una piena comprensione del ruolo e del significato della subalternità nel

⁹⁸ Cfr. Cospito, *Il ritmo del pensiero*, cit., pp. 19-75.

⁹⁹ Cfr. F. Frosini, *Spazio e potere alla luce della teoria dell'egemonia*, in *Tempora multa*, cit., p. 235.

¹⁰⁰ Cfr. G. Liguori, *Nuovi sentieri gramsciani*, Roma, Bordeaux, 2024, pp 245-8.

¹⁰¹ Quaderno 25, § 5: *QC*, p. 2289.

¹⁰² In questa accezione storiografica è da intendersi anche la definizione di popolo come «l'insieme delle classi subalterne e strumentali di ogni forma di società finora esistita», ultimo riferimento alla subalternità; cfr. Quaderno 27, § 1: *QC*, p. 2312.

¹⁰³ Quaderno 10, § 42.XII [G 10, § 41.XII]: *QC*, p. 1320.

¹⁰⁴ Thomas, *Gramsci e le temporalità plurali*, cit., p. 217.

pensiero gramsciano, costituendo un passaggio necessario non solo per gli studi che lo riguardano, ma anche per le interpretazioni e le attualizzazioni riconducibili alla più generale teoria della subalternità.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Per uno sguardo più ampio sulle attuali interpretazioni della subalternità negli scritti di Gramsci mi permetto di rimandare a G. Tarascio, *Tra margini e subalternità. Una chiave politica gramsciana per pensare il Mezzogiorno*, «Consecutio Rerum», VII, 2022-2023, n. 14, pp. 119-46.

Gramsci y la oposición entre materialismo y filosofía de la praxis

Miguel Candiotti

Universidad Nacional de Jujuy, miguel.candiotti@yahoo.es

Received: 17.09.2024 - Accepted: 08.11.2024 - Published: 18.12.2024

Abstract

Gramsci no tuvo acceso a importantes textos filosóficos del joven Marx, como los *Manuscritos* de 1844 o *La ideología alemana*. En estos escritos, así como en la *Introducción* de 1843-44 o en *La Sagrada Familia*, Marx adopta claramente el materialismo de Feuerbach y al mismo tiempo lo trasciende al subrayar el carácter objetivo de la práctica humano-social (praxis) como actividad en constante transformación del mundo material que habita, que también condiciona la conciencia. Se trata, pues, de un materialismo de la praxis (o materialismo práctico) que pone de relieve la raíz de las alienaciones intelectuales denunciadas por Feuerbach (religión, filosofía especulativa) en las alienaciones materiales de la praxis: la propiedad privada, el Estado moderno, el dinero. Estos elementos no son meros problemas intelectuales, sino rupturas materiales del cuerpo social, para cuya solución no basta la mera crítica, sino que se requiere la traducción de esta teoría crítica en práctica revolucionaria. En este materialismo práctico no hay rastros de ese determinismo que caracterizará la concepción de la historia propuesta por Marx a partir de la *Ideología alemana* y que Gramsci, bajo la influencia del neoidealismo italiano y de una lectura subjetivista de las *Tesis de Feuerbach*, identificará fácilmente con el «materialismo». La praxis será entonces concebida por Gramsci como una extensión de la actividad subjetiva consciente, sin dejar lugar a ningún tipo de exterioridad material u objetiva.

Keywords

Gramsci, Marx, Materialismo, Filosofía de la praxis

Gramsci and the Opposition between Materialism and the Philosophy of Praxis

Abstract

Gramsci did not have access to important philosophical texts by the young Marx, such as the *Manuscripts* of 1844 or *The German Ideology*. In these writings, as well as in the *Introduction* of 1843-44 or in *The Holy Family*, Marx clearly adopts Feuerbach's materialism and at the same time transcends it by stressing the objective character of human- social practice (praxis) as a constantly transforming activity of the material world it inhabits, which also conditions consciousness. It is thus a materialism of praxis (or practical materialism) that highlights the root of the intellectual alienations denounced by Feuerbach (religion, speculative philosophy) in the material alienations of praxis: private property, the modern state, money. These elements are not merely intellectual problems, but rather material ruptures of the social body, for the solution of which mere critique is not enough, but which require the translation of this critical theory into revolutionary practice. In this practical materialism there are no traces of that determinism which will characterise the conception of history proposed by Marx from the *German Ideology* onwards and which Gramsci, under the influence of Italian neo-idealism and a subjectivist reading of the *Feuerbach Theses*, will readily identify with "materialism". Praxis will then be conceived by Gramsci as an extension of conscious subjective activity, leaving no room for any kind of material or objective exteriority.

Keywords

Gramsci, Marx, Materialism, Philosophy of Praxis

Gramsci y la oposición entre materialismo y filosofía de la praxis

Miguel Candiotti

La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. [...] Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres.¹

1. Marx: del materialismo práctico al materialismo histórico

Es sabido que Gramsci – al igual que, por ejemplo, el joven Lukács – no pudo acceder a buena parte de los textos filosóficos del joven Marx, como los *Manuscritos de 1844* o *La ideología alemana*. Y es en estos escritos, pero también en la *Einleitung* de 1843-44 o en *La Sagrada Familia*, donde Marx más explícitamente abraza el materialismo de Feuerbach mientras que, al mismo tiempo, lo critica y lo completa destacando el carácter material de la práctica (*Praxis*) humana-social como actividad continuamente *transformadora* del mundo natural que habita, y por ende condicionadora de la conciencia. Marx propone así un nuevo *materialismo de la práctica* (o materialismo *práctico*²) que señala la raíz de las enajenaciones intelectuales (o «sagradas») denunciadas por Feuerbach (la religión, la filosofía especulativa) en las enajenaciones materiales (o «profanas») de la práctica: la propiedad privada, el Estado moderno, el dinero. Éstas, a diferencia de aquéllas, no constituyen problemas meramente intelectuales, sino desgarramientos materiales del cuerpo social, para cuya solución no basta con la mera *crítica* (intelectual), sino que se requiere que esa teoría crítica se traduzca a su vez en una *práctica revolucionaria*: «el poder material tiene que ser derrocado por el poder material, pero también la teoría se convierte

¹ K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie* [1845-46], in K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. III, Berlin, Dietz, 1978, pp. 20-21.

² Cfr. *ivi*, p. 42.

en un poder material cuando prende en las masas».³ Por tanto, es preciso que el pensamiento crítico se convierta en poder material al ser abrazado por las masas populares; sólo así podrán afrontarse realmente esos desgarramientos que atraviesan el cuerpo social desbordando el plano puramente intelectual.

¿Cuáles son las implicaciones filosóficas de este novedoso *materialismo práctico* de Marx? Para él, como para el viejo materialismo, lo “material” es lo corpóreo-sensible que siempre precede y excede a la conciencia humana (más allá de los modos propiamente humanos de la percepción involucrados en esa *relación* de conocimiento sensible, que como tal relación entraña la subsistencia aparte de un objeto sensible y no su completa “creación” o “posición” por parte del sujeto cognoscente). La originalidad del materialismo de Marx está antes bien en su nueva forma de entender lo humano o, más precisamente, la *actividad humana* como *doble*, o mejor, compuesta de *dos lados*, que son realmente inseparables pero *diferentes*: un lado *interior* a la conciencia, esto es, el *conocimiento* propiamente dicho; y otro lado *exterior* a la conciencia, extramental (*que no es lo mismo que inconsciente*), a saber: la *práctica (Praxis)* propiamente dicha. Ahora bien, que la práctica sea exterior a la conciencia (\neq inconsciente) equivale para Marx a decir que es, a diferencia del conocimiento, una actividad plenamente *material* u *objetiva*. Esta actividad humana objetiva, material, la *Praxis*, es precisamente el elemento clave que Feuerbach fue incapaz de considerar, como es abiertamente denunciado por Marx en las llamadas *Tesis sobre Feuerbach* y en la sección correspondiente de *La ideología alemana* (lo que no quita que tal interpretación marxiana del materialismo pueda hallarse en textos anteriores a esta ruptura explícita, como los mencionados al inicio). Y si la práctica es material u objetiva, eso significa que forma *parte* de la naturaleza a la que transforma continuamente. Ahora bien, la parte no es el *todo*, ni su actividad afecta necesariamente al *todo*, aunque sea profundamente transformadora de una parte mucho mayor a la que ella misma constituye. ¿Existe entonces una realidad material exterior al ser humano? La respuesta es sí, pero no es lo mismo la exterioridad a la conciencia, propia de toda materialidad (también

³ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* [1843-44], in K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. I, Berlin, Dietz, 1981, p. 385.

de la humana), que la exterioridad a la práctica humana, práctica que es ella misma *material e histórica, tal como lo es la naturaleza de la que forma parte*:

Por lo demás, esta naturaleza anterior [y exterior – M.C.] a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach.⁴

Es obvio que aquí Marx exagera al reducir la naturaleza a la superficie de la Tierra, pero aun así acierta al mostrar a Feuerbach que esa inmensa parte de nuestro planeta no puede ya pensarse *por fuera* de la práctica porque está hondamente atravesada por ella. ¿Significa esto que la naturaleza sólo existe ya en función del ser humano? No, pero sí que la naturaleza que nos rodea de manera más inmediata es una naturaleza *socializada o humanizada*, profundamente transformada desde dentro por la actividad material humana.

Esquematisando la cadena de condicionamientos, puede afirmarse que para Marx la conciencia (= el conocimiento, la actividad intelectual) es interior a la corporal práctica humana, la cual a su vez es interior a una naturaleza que también es histórica más allá de la historicidad propiamente humana que la altera. De aquí se extraen varias consecuencias. Mencionemos, por ahora, sólo dos. En primer lugar, que la práctica ya no puede pensarse simplemente como una extensión o un derivado de la conciencia, como una “aplicación” del conocimiento. Aunque la conciencia ciertamente puede guiar en buena medida a la práctica –y de esta capacidad dependen los principales logros de la humanidad–, es la práctica (el más auténtico «ser social») lo que condiciona de manera primordial a la conciencia. En segundo lugar, que la práctica humana trastoca vastamente, pero no por completo, un mundo natural con el que se ha encontrado, *el cual incluye la propia vida humana y sus primeras necesidades y fuerzas productivas*.

Los principales problemas del materialismo comienzan cuando entra en escena la noción de “ley natural” y se nos dice que la naturaleza de la que formamos parte está ante todo compuesta por

⁴ K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, cit., p. 44.

una multiplicidad de este tipo de “leyes” que serían, por definición, intransgredibles e inmodificables. Pero este es otro gran punto de ruptura que plantea el materialismo *práctico*, para el cual las llamadas “leyes naturales” no señalan más que regularidades detectadas alguna vez por la falible e insuficiente ciencia natural humana, a la que ciertamente conviene prestar atención, pero no convertir fácilmente en un conjunto de dogmas que limiten definitivamente nuestra práctica. Dicho de otro modo, la naturaleza (tanto humana como extrahumana) deviene, es histórica, y de ningún modo se reduce a lo que sobre ella afirma y prevé la ciencia natural y sus “leyes objetivas”.⁵ La confusión entre la ciencia (objetividad gnoseológica) y la realidad material misma (objetividad ontológica), el doble olvido de las mediaciones históricas de la subjetividad en sus facetas teórica (cognitiva) y práctica (material), es lo que caracteriza al *objetivismo* tan propio del positivismo y del sentido común.

Ahora bien, incluso un «materialista *práctico*»⁶ convencido como Marx pudo –en el mismo texto en que antes se asumía explícitamente como tal–, sucumbir a la tentación de *descubrir* una “ley objetiva” incommovible, aun cuando se tratara de una regla *histórica* de las sociedades humanas –esa que caracterizará lo que luego se daría en llamar “materialismo histórico”–, según la cual *el desarrollo de las fuerzas productivas condiciona la evolución de las relaciones de producción*⁷ (o «formas de intercambio» o «división del trabajo», como aún se denomina a las segundas en *La ideología alemana*). A partir de entonces, el indómito materialismo práctico de los textos juveniles quedará en última instancia subordinado a la disciplina del “materialismo histórico” y su *ley fundamental*. Situación que sólo

⁵ «Feuerbach habla especialmente de la intuición [*Anschauung*] de la naturaleza por la ciencia, cita misterios que sólo se revelan a los ojos del físico y del químico, pero ¿qué sería de las ciencias naturales, a no ser por la industria y el comercio? Incluso estas ciencias naturales “puras” sólo adquieren su fin como su material solamente gracias al comercio y a la industria, gracias a la actividad sensible [*sinnliche*] de las personas. Y hasta tal punto es esta actividad, este continuo laborar y crear sensibles, esta producción, la base de todo el mundo sensible tal y como ahora existe, que si se interrumpiera aunque sólo fuese durante un año, Feuerbach no sólo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia capacidad de intuición [*Anschauungsvermögen*] y hasta su propia existencia» (*ibid.*).

⁶ *Ivi*, p. 42.

⁷ Cfr. K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* [1859], in K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. XIII, Berlin, Dietz, 1961, pp. 8-9.

comenzará a variar –y no de manera sustancial– hacia los últimos años de la vida de Marx, cuando éste se interese por las posibilidades de desarrollo del socialismo en Rusia.⁸ En cualquier caso, estos matices postreros en la obra marxiana no tuvieron repercusión alguna sobre Engels y los demás epígonos más inmediatos, quienes reforzaron y amplificaron aquel dogma determinista del desarrollo histórico-social.

2. Gramsci: del idealismo al antimaterialismo

Como ya se señaló al inicio, ni Gramsci ni el joven Lukács –entre otros autores marxistas– pudieron conocer los principales textos en donde Marx expone su materialismo práctico. Pero además, ambos vivieron en una época de fuerte reacción antipositivista que –ironía de la historia–, en lugar de ayudarlos a entender y retomar el materialismo revolucionario predominante en el joven Marx, los hizo sobre-reaccionar volviendo *demasiado atrás* a abrazar, en cambio, el idealismo de corte hegeliano, *identificando así todo materialismo con determinismo dogmático (objetivista, positivista)*, es decir, con una rémora intelectual para la libertad infinita del sujeto-objeto. Se repetía así, en cierto sentido, la reacción del idealismo alemán contra la filosofía de Kant. Después de todo, el neokantismo también formaba parte del entorno positivista que se intentaba superar, el cual, por lo demás, estaba efectivamente plagado de materialistas vulgares, torpemente naturalistas, coleccionistas de absurdas “leyes naturales”. El materialismo aparecía así fuertemente asociado con el biologismo y con el evolucionismo positivista, posiciones que a partir de la Segunda Internacional habían hecho pie también en muchos autores socialistas que sólo veían en Marx un descubridor de “leyes” de la economía y de la historia. A ellos se enfrentarán Gramsci y el joven Lukács mediante una vuelta a Hegel...

Como señala Francisco Fernández Buey en un breve pero agudo escrito,⁹ el carácter decididamente idealista de los escritos del comunista sardo durante la primera guerra mundial es explícito y está fuera de toda discusión. Para mostrarlo basta con evocar el

⁸ Cfr. *Late Marx and the Russian road: Marx and the peripheries of capitalism*, ed. by T. Shanin, New York, Monthly Review Press, 1983.

⁹ F. Fernández Buey, *Sobre la noción de materialismo en Gramsci*, in «Gramsci e o Brasil», 2002, <http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=166>.

siguiente pasaje perteneciente a un artículo aparecido en *Il Grido del Popolo* el 18 de octubre de 1918:

Il comunismo critico non ha niente di comune col positivismo filosofico, metafisica e mistica dell'Evolutione e della Natura. Il marxismo si fonda sull'idealismo filosofico [...]. L'idealismo filosofico è una dottrina dell'essere e della conoscenza, secondo la quale questi due concetti si identificano e la realtà è ciò che si conosce teoricamente, il nostro io stesso. Che Marx abbia introdotto nelle sue opere elementi positivistici non meraviglia e si spiega: Marx non era un filosofo di professione, e qualche volta dormicchiava anch'egli. Il certo è che l'essenziale della sua dottrina è in dipendenza dell'idealismo filosofico e che nello sviluppo ulteriore di questa filosofia è la corrente ideale in cui il movimento proletario e socialista confluisce in aderenza storica. Si pensi del resto all'uso grande che i socialisti fanno della parola «coscienza», «coscienza di classe», «coscienza socialista e proletaria»; è implicita in questo linguaggio la concezione filosofica che si «è» solo quando «si conosce», «si ha coscienza» del proprio essere: un operaio «è» proletario quando «sa» di essere tale e opera e pensa secondo questo suo «sapere».¹⁰

Aquí puede apreciarse claramente que la primera aproximación de Gramsci al marxismo estuvo mediada y decisivamente condicionada por la batalla antipositivista que en Italia encabezaban los neidealistas Benedetto Croce y Giovanni Gentile. Además, la revolución rusa había significado para Gramsci la más evidente confirmación de la verdad del idealismo subjetivo, crítico de ese objetivismo marxista que veía en *El Capital* una metafísica de la historia, esto es, no solamente la descripción y la explicación del proceso de desarrollo del capitalismo europeo occidental, sino además la postulación de unas rígidas leyes evolutivas *objetivas* que habrían de regir siempre todo desarrollo social. Así, en un famoso artículo de noviembre de 1917 titulado precisamente «La revolución contra *El Capital*», nuestro autor denunciaba que en Rusia el famoso libro de Marx era abrazado sobre todo por los burgueses, como una demostración de la necesidad histórica del desarrollo de un capitalismo ruso a imagen y semejanza del modelo occidental antes de que se pudiera hablar de revolución proletaria. Pero la subjetividad de los bolcheviques, con su acción consciente y voluntaria, ha demostrado que no era necesario someterse a esos dogmáticos esquemas evolutivos pretendidamente “objetivos”, a

¹⁰ A. Gramsci, *Misteri della cultura e della poesia*, in *NM*, pp. 348-49.

esas supuestas “leyes” científicas del desarrollo. De este modo, para Gramsci, los revolucionarios rusos representan el auténtico marxismo, que no es objetivista sino *subjetivista, idealista*: «Vivono il pensiero marxista, quello che non muore mai, che è la continuazione del pensiero idealistico italiano e tedesco, e che in Marx si era contaminato di incrostazioni positivistiche e naturalistiche». ¹¹ Y más hacia el final agrega: «I rivoluzionari creeranno essi stessi le condizioni necessarie per la realizzazione *completa e piena* del loro ideale. Le creeranno in meno tempo di quanto avrebbe fatto il capitalismo». ¹²

Se podría decir que si para Gentile el marxismo era un idealismo inconsciente e inconsecuente, ¹³ para el joven Gramsci es más bien al revés: el marxismo es el idealismo llevado precisamente a su más plena coherencia, a su máximo desarrollo, a su mayor *concreción*, tal como lo demuestra la revolución bolchevique. Así, el comunismo crítico marxista sería —como Gramsci mismo— heredero del idealismo italiano y alemán (en ese orden) al que prolonga, profundiza y realiza. Y el hecho de que el mismo Marx no haya visto las cosas de esta manera se explicaría porque no era filósofo de profesión y, por tanto, a veces dormía y se dejaba llevar, bajo la influencia del ambiente positivista de su época. ¿Pero acaso no podría afirmarse algo similar de Gramsci y las “incrustaciones subjetivistas” de su pensamiento? Probablemente sí. El *objetivismo* representa en algunos escritos de Marx lo que el *subjetivismo* en algunos de Gramsci: un exceso, una desmesura, una posición extrema en la cual se cae queriendo corregir radicalmente el error opuesto. Mientras tanto, el *materialismo práctico* equivale a la *superación simultánea del objetivismo y del subjetivismo*, sin por eso dejar de afirmar tanto la objetividad ontológica (*materialismo*) como el hacer cognoscente (*crítico*) que guía parcialmente al obrar transformador dentro de aquella realidad material (*práctico*).

¹¹ A. Gramsci, *La rivoluzione contro il «Capitale»*, in CF, p. 514.

¹² Ivi, p. 516. Cabe señalar aquí que el *idealismo ético-político* no es sólo patrimonio del *idealismo filosófico-ontológico*, y no debería ser confundido con éste. De hecho, el *materialismo de la práctica* no responde a ninguna ley histórica o natural, sino al imperativo ético-político de acabar con toda forma de enajenación real de la sociedad consigo misma, esto es, a un idealismo moral revolucionario.

¹³ Cfr. G. Gentile, *La filosofia della prassi* [1899], in Id., *La filosofia di Marx. Studi critici*, a cura di V. A. Bellezza, Firenze, Sansoni, 1974, pp. 59-165.

Ajeno a esa solución planteada tempranamente por Marx, el joven Gramsci no encuentra otra manera de enfrentarse al *objetivismo* que abrazar el *subjetivismo*, es decir, el idealismo. Sin embargo, aunque nuestro autor los confunda, *antiobjetivismo* no equivale sin más a *subjetivismo*. Mientras el subjetivista niega la existencia de cualquier tipo de objetividad ontológica que limite la actividad del puro sujeto cognoscente-volitivo, el antiobjetivista en cambio puede muy bien ser materialista y conceder que hay una objetividad ontológica que excede al sujeto cognoscente-volitivo y lo limita, *pero niega que esos límites objetivos se puedan determinar definitivamente*. El materialismo práctico del joven Marx es precisamente antiobjetivista, y no subjetivista, pues apuesta a la capacidad de transformación de la objetividad material por parte de la subjetividad *práctica*, una capacidad de transformación cuyos límites reales existen, pero sólo pueden conocerse verdaderamente acometiendo esa práctica material misma. La diferencia con el planteamiento del joven Gramsci está en que éste parece esperar todo más bien de la sola *subjetividad* humana sin exterior, esto es, sin más objetividad que la epistemológica.

En los *Quaderni del carcere* Gramsci ya no defiende tan abiertamente al idealismo, sino que más bien ataca decididamente al materialismo en general, algo que no había hecho en los textos precarcelarios. De todos modos, si bien se mira, no existe aquí ninguna diferencia de fondo, porque afirmar el idealismo subjetivo es sustancialmente lo mismo que negar el materialismo, y viceversa. Y porque la otra cara de la confusión gramsciana entre *antiobjetivismo* y *subjetivismo* es la falsa equivalencia entre *materialismo* y *objetivismo*. En efecto, Gramsci no concibe más que un tipo de materialismo: el vulgar, dogmático, positivista, evolucionista, fatalista, es decir, el *objetivista*, ese que incurre en un doble olvido del sujeto al no reconocer ni las mediaciones propias de la actividad cognoscente, por un lado, ni el imprevisible poder transformador propio de la actividad práctica, por otro.

Ya se ha señalado la necesidad de dimensionar históricamente la posición gramsciana. Así como resulta comprensible que Marx –en su afán de combatir el idealismo dominante en su entorno filosófico alemán– haya llegado a veces a caer en el objetivismo positivista, también es entendible que Gramsci –luchando en varios frentes contra el objetivismo, tanto el de la socialdemocracia y el del

marxismo soviético como el de la Iglesia y su influencia notable sobre el sentido común— haya llegado a combatir «el materialismo» sin más, y a creer que la única forma posible de antiobjetivismo —y de auténtico marxismo revolucionario— es el idealismo subjetivo, que directamente niega toda objetividad ontológica, reduciendo toda la realidad a una «praxis» meramente *subjetiva*, y en el fondo puramente *cognitiva* y *discursiva*.

De este modo, Gramsci —como Gentile— considera «metafísica», «abstracta», «trascendente», «escolástica» y «mística» a *toda* perspectiva ontológica que reconozca alguna realidad que exceda nuestra subjetividad. Es por eso que todo materialismo filosófico es condenado en bloque como un insostenible «materialismo metafísico». Y tal vez el mayor empeño de Gramsci en su crítica a Bujarin esté en su lucha por distinguir de tal «materialismo metafísico» a la teoría de Marx que fue equívocamente bautizada como «materialismo storico», pero que en realidad es una «filosofía della praxis» subjetivista, humanista e historicista.

A la hora de intentar dar una explicación histórica a la calificación originaria del marxismo como «materialismo», Gramsci sólo atina a mencionar cuestiones meramente anecdóticas, aunque a él parecen resultarle convincentes. Señala así, por ejemplo, que el marxismo no recibió el nombre de «materialismo» por motivos filosóficos precisos, sino sólo por formar parte del conjunto de doctrinas anticlericales, antimedievales, antiespiritualistas y antisentimentalistas de su época.¹⁴

La argumentación de Gramsci realizará entonces, alternativamente y según conveniencia, un doble movimiento de ampliación y de reducción del concepto de materialismo. La constatación histórica del ensanche semántico de ese término le permite explicar que se haya podido incluir al marxismo dentro del «materialismo», puesto que así es como se ha llegado a denominar incluso al hegelianismo y, en general, a todo lo moderno y antimedieval. Pero ante la consideración precisa del sentido filosófico del término, Gramsci denuncia que con ese «materialismo metafísico» el genuino pensamiento marxiano no tiene nada que ver. Si recordamos la defensa explícita del idealismo filosófico por parte del joven Gramsci, y su denuncia de «incrostazioni positivistiche» en

¹⁴ Cfr. *QC*, pp. 1408–9.

Marx, no puede dejar de llamarnos la atención esta enérgica resolución –rayana en la deshonestidad intelectual– con que en los *Quaderni* pretende establecer una total separación entre la doctrina de Marx y el materialismo:

È noto, d'altra parte, che il caposcuola della filosofia della pratica non ha chiamato mai «materialistica» la sua concezione e come parlando del materialismo francese lo critichi e affermi che la critica dovrebbe essere piu esauriente. Così non adopera mai la formula di «dialettica materialistica» ma «razionale» in contrapposto a «mistica», ciò che dà al termine «razionale» un significato ben preciso.¹⁵

Aquí vemos a un Gramsci completamente desorientado. En primer lugar, es sabido que Marx sí se autodenominó claramente «materialista», sobre todo en textos que Gramsci no pudo conocer, pero no solamente en ellos: baste con recordar «il nuovo materialismo» defendido en las famosas *Tesis sobre Feuerbach*. En segundo lugar, cuando Marx escribe sobre el materialismo francés o el de Feuerbach no critica jamás el materialismo como tal, sino algunas de sus concepciones particulares. Gramsci se muestra aquí particularmente porfiado al considerar que en esa famosa sección de *La Sagrada Familia* dedicada a la historia del materialismo moderno Marx se posiciona críticamente *fuera de ella*.¹⁶ Por último, si bien es afortunadamente cierto que Marx «non adopera mai la formula di 'dialettica materialistica' ma 'razionale' in contrapposto a 'mistica', ciò che dà al termine 'razionale' un significato ben preciso», todo esto no debe ser entendido desde la *racionalidad idealista* de una crítica a la «metafísica» y a la «mística» que serían

¹⁵ Ivi, p. 1411.

¹⁶ «No hace falta tener una gran perspicacia para darse cuenta del necesario entronque que guardan con el socialismo y el comunismo las doctrinas materialistas sobre la bondad originaria y la capacidad intelectual igual de los hombres, sobre la fuerza todopoderosa de la experiencia, el hábito, la educación, la influencia de las circunstancias externas sobre el hombre, la alta importancia de la industria, la legitimidad del goce, etc. Si el hombre forma todos sus conocimientos, sus sensaciones, etc., a base del mundo de los sentidos y de la experiencia dentro de este mundo, de lo que se trata es, consiguientemente, de organizar el mundo empírico de tal modo que el hombre experimente y se asimile en él lo verdaderamente humano, que se experimente a sí mismo en cuanto hombre. [...] Los comunistas franceses más científicos, Dézamy, Gay y otros, desarrollan, al igual que Owen, la doctrina del *materialismo* como la teoría del *humanismo real* y la base *lógica* del *comunismo*.» K. Marx, F. Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* [1844], in K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. II, Berlin, Dietz, 1962, pp. 138–39.

propias de todo materialismo, sino precisamente en el sentido inverso de una crítica *racional materialista* a la dialéctica «mística» propia del hegelianismo.

A continuación, Gramsci pasa a analizar críticamente la tesis central del materialismo, la que defiende la realidad objetiva del mundo externo a la consciencia. Lo primero que llama la atención es que la presente casi como una mera excentricidad teórica de Bujarin, que «non conosce la tradizione cattolica»,¹⁷ y no ya como una afirmación materialista elemental que, por lo demás, había sido ya expresamente sostenida por Engels y por Lenin en textos conocidos por Gramsci. Más allá del indudable y condenable *objetivismo* en el cual caen frecuentemente estos dos autores, su argumentación básica en defensa de la perspectiva materialista es muchas veces plausible; y lo mismo puede decirse del planteamiento de Bujarin.¹⁸ Mientras estos autores remiten el idealismo precisamente al creacionismo, Gramsci pretende invertir el razonamiento y acusar antes bien al materialismo de ser un derivado del creacionismo religioso judeocristiano. Pero si Bujarin olvida «che Adamo, secondo la Bibbia, e quindi la concezione religiosa, è creato dopo il mondo, e anzi il mondo è creato da Dio per lui», Gramsci parece olvidar a su vez que el Dios judeocristiano, quien *crea el mundo* —y al hombre “a su imagen y semejanza”— es precisamente un *espíritu absoluto*. En cualquier caso, más tarde

¹⁷ *QC*, p. 894.

¹⁸ «No es difícil comprender que el idealismo (la doctrina que considera las ideas, el espíritu, como base de todo lo que existe) es simplemente una forma atenuada de la concepción religiosa, según la cual un poder misterioso y divino está colocado ‘por encima’ de la naturaleza y la conciencia humana es considerada como una pequeña chispa emanada de ese divino poder y el hombre mismo como una criatura escogida por Dios. El punto de vista idealista, llegado a esta conclusión, conduce a una serie de absurdos que los filósofos de las clases dominantes defienden frecuentemente con la mayor seriedad. Particularmente, aparecen asociados con el idealismo puntos de vista tales como la negación del mundo exterior, es decir la existencia objetiva de las cosas, y a veces hasta la de los otros hombres, independientemente de la conciencia humana. La forma más extrema y consecuente del idealismo es el llamado ‘solipsismo’ (del latín ‘solus’, ‘solo’, e ‘ipse’, ‘uno mismo’). El solipsista razona así: ¿qué datos poseo? Solamente mi conciencia; la casa en la que vivo, el hombre con el que hablo, está presente sólo en mis sensaciones. En una palabra, nada existe fuera de mí mismo; sólo existe mi ego, mi conciencia, mi existencia mental; no hay mundo externo aparte de mí; este es sencillamente una creación de mi cerebro.» N. I. Bujarin, *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista* [1921], Madrid, Siglo XXI, 1974, p. 150. Aun cuando creemos que este planteamiento es elementalmente correcto, cabe objetar al menos que un solipsista jamás hablaría de su propio “cerebro”: este término representa sin duda un ejemplo de “incrostazione positivística” en el discurso de Bujarin (donde abundan).

Gramsci acabará por admitir que el creacionismo religioso puede estar asociado indiferentemente tanto con el materialismo como con el idealismo, conclusión que exige a ambas perspectivas de tener un origen necesariamente religioso.¹⁹

3. ¿Más allá del materialismo y el idealismo?

El Gramsci de los *Quaderni* no sólo crítica expresamente el materialismo sino que también llega a declararse más allá del idealismo, puesto que, a su modo de ver, la filosofía de Marx representa la superación de ambas perspectivas. El problema es que, de manera similar a Rodolfo Mondolfo, entiende esa superación bajo la influencia de la traducción e interpretación de las *Tesis sobre Feuerbach* hecha por Giovanni Gentile en 1899, aunque Gramsci critique en mayor medida esa fuente.

Gentile parte de una malinterpretación de la fórmula «*menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis*»²⁰ que lo lleva a pensar que Marx, en las *Tesis*, habría hecho una caracterización esencial de la práctica como conocimiento sensible, como «*attività sensitiva*»²¹ *meramente subjetiva* que haría posible todas las demás formas de acción humana porque, en tanto actividad *objetiva* («*gegenständliche Tätigkeit*»), fundaría la objetividad en general. De este modo, Marx estaría oponiéndose al objetivismo que sería inherente tanto al idealismo objetivo como a todo tipo de materialismo.²²

¹⁹ Cfr. *QC*, p. 1486.

²⁰ K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. III, cit., p. 533. Se cita aquí la única versión de las *Tesis* que conocieron Gentile y Gramsci, a saber, la publicada por Engels en 1888 con varias modificaciones poco felices. En el lugar correspondiente de las notas originales de Marx se lee, en cambio, «*sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*» (K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. III, cit., p. 5). Nótese que la variación de Engels incita a pensar en una *Sinnentätigkeit* – actividad de los sentidos – a la que no se refiere en absoluto Marx, sino curiosamente el materialista Feuerbach. Cfr. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [1843], in L. Feuerbach, *Kleine philosophische Schriften (1842-1845)*, a cura di M. G. Lange, Leipzig, Felix Meiner, 1950, p. 131.

²¹ Gentile, *op.cit.*, p. 69.

²² «Quindi puro oggetto e intuizione sono i caratteri dell'oggettivismo, – idealistico o materialistico, – al quale Marx vuol contrapporre il soggettivismo. [...] La realtà dunque, secondo lui, è una produzione soggettiva dell'uomo; produzione però dell'attività sensitiva (*sinnliche Tätigkeit*); non del pensiero, come credevano Hegel e gli altri idealisti. // Da Feuerbach, perciò, tornare indietro ad Hegel, che ben comprese una verità indiscutibile: esser la conoscenza una produzione continua, un fare incessante, una prassi originaria. Ma questo suo principio dall'astratta concezione idealistica dello spirito trasferire alla reale e concreta attività umana sensitiva. L'idealismo non negava già il senso; ma non lo riconosceva come tale, sibbene

Esta parte de la argumentación gentiliana es aprobada y asimilada por Gramsci. Tampoco él capta la actividad práctica, material, objetiva, como fundante de la actividad cognoscente, sino *al revés*: para él, es la «práctica» cognoscente de los sentidos la que está a la base de toda la «objetividad», de toda la «materialidad», incluida la de todas las relaciones sociales y la naturaleza. De este modo, Marx habría logrado recuperar y mejorar lo que ya Hegel había alcanzado: la unidad dialéctica de «i due momenti della vita filosofica, materialismo e spiritualismo». ²³ Pero ni Gentile ni Gramsci, alcanzan a reconocer que esa *actividad de los sentidos* –de la que hablan ellos y no Marx– no es más que conocimiento o percepción sensible de *otra actividad*, a saber, de *la práctica tal como Marx la entiende*: la acción humana objetiva, material, patente y sensible como tal, pero que ciertamente no brota del conocimiento sensible que de ella se tiene. Es más bien el conocimiento el que se encuentra primeramente condicionado por la práctica. En otras palabras, el Marx de las *Tesis* se ocupó solamente de la *actividad humana sentida*, de la acción social objetivamente transformadora del mundo material que habita (*subjetividad práctica*), y no de la *actividad del sentir*, que se reduce al ámbito del mero conocimiento (*subjetividad cognoscente*).

4. La objetividad de la política

Más arriba ya se ha mencionado que existen por lo menos dos acepciones bien diferentes del término “objetividad”. Por un lado, puede hablarse de ella en sentido *ontológico*, como *objetividad de la realidad*, como aquello que subsiste independientemente de la conciencia que lo conoce, aquello que puede ser percibido sensiblemente pero no completamente creado por los sentidos en esa relación de conocimiento sensible. Y por otro lado, tenemos la objetividad desde el punto de vista *gnoseológico*, la *objetividad del conocimiento*, como una cualidad alcanzada por el saber en la medida en que se substraer a las particularidades subjetivas y se vuelve universalmente válido para todo sujeto cognitivo.

come un momento del pensiero, che non è attivo, produttivo come senso, bensì soltanto come pensiero» (ivi, pp. 78–79).

²³ *QC*, p. 424.

Ahora bien, el subjetivismo (o idealismo subjetivo) no acepta esta duplicidad de sentido, pues lo que lo caracteriza es precisamente su rechazo de una objetividad ontológica, de una realidad objetiva subsistente por fuera de la conciencia (\neq inconsciente). La única objetividad posible para él es la gnoseológica o epistemológica, vale decir la que es propia del conocimiento universalmente aceptado por todos los sujetos. Es por eso que, tanto para Gramsci como para el joven Lukács, la objetividad del mundo natural no remite a la materialidad subsistente del mismo, sino más bien a la objetividad de las ciencias naturales que lo conocen/fundan:

La formulazione di Engels che «l'unità del mondo consiste nella sua materialità dimostrata... dal lungo e laborioso sviluppo della filosofia e delle scienze naturali» contiene appunto il germe della concezione giusta, perché si ricorre alla storia e all'uomo per dimostrare la realtà oggettiva.²⁴

Es obvio que cuando Gramsci escribe aquí «realità oggettiva» está entendiendo la objetividad en sentido gnoseológico (lo que es real para todos) y no en sentido ontológico (lo que subsiste realmente más allá de las conciencias que lo conocen sin crearlo por completo). La posición del joven Lukács es bien similar:

La natura è una categoria sociale. Ciò che vale come natura ad un determinato grado dello sviluppo sociale, la struttura del rapporto tra uomo e natura ed il modo in cui l'uomo si misura con essa, quindi il senso che la natura deve avere in rapporto alla sua forma ed al suo contenuto, alla sua estensione (*Umfang*) ed alla sua oggettualità, è sempre socialmente condizionato.²⁵

Gramsci pregunta entonces retóricamente si puede acaso «esistere una oggettività extrastorica ed extraumana». Los adjetivos «extrastorica ed extraumana» funcionan como sinónimos, dado que para él –como para Hegel y para el joven Lukács– no hay otra historia que la humana; así que limitémonos a analizar la posibilidad de que exista una “oggettività extraumana”. A partir de todo lo dicho más arriba, podemos advertir que la cuestión está mal formulada y se presta fácilmente a confusión. Si entendemos la

²⁴ *QC*, p. 1415.

²⁵ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe* [1923], tradotto da G. Piana, Milano, Mondadori, 1973, p. 291.

“oggettività” en sentido gnoseológico, es evidente que no puede existir fuera del ser humano. Pero ¿qué pasa si la entendemos como objetividad ontológica o materialidad? ¿Puede ser extrahumana? Aquí la respuesta depende de qué entendamos por “humano”, vale decir, por “sujeto” humano. Desde el punto de vista subjetivista, para el que el sujeto cognitivo lo es todo, porque en él se subsumen tanto la práctica como la objetividad, es obvio que lo “extrahumano” es imposible. En cambio, para el materialismo práctico – que reconoce dos lados (inseparables) del sujeto, uno cognitivo, interior a la conciencia, y otro práctico, exterior a ella (\neq inconsciente) –, es necesario aclarar a cuál de esos dos lados se refiere lo “extrahumano”. Si se refiere a una exterioridad a la conciencia humana, el materialista práctico afirma decididamente la existencia de lo extramental. En cambio, en relación con el lado práctico del sujeto humano, aun cuando admita que la práctica no crea ex-nihilo la objetividad material de la que forma parte, sí niega que esta objetividad pueda considerarse exterior a lo humano práctico, puesto que la práctica es precisamente la actividad humana objetiva que elabora y transforma profundamente esa misma materialidad desde dentro de ella (aunque no llegue a abarcarla por completo). Por eso, el materialista práctico invertiría el orden de *prioridad* planteado por Gramsci –tanto en sentido cronológico como ontológico²⁶– preguntándole (también retóricamente) si acaso puede existir un sujeto humano-histórico que sea extramaterial y extranatural. ¿Somos realmente nosotros quienes *incluimos* a la naturaleza-materialidad o, más bien, estamos incluidos en ella aun cuando sea de una manera activa que constantemente la transforma y nos transforma?

En cualquier caso, resulta interesante comprobar que, con sólo dejar a un lado las declaraciones explícitamente antimaterialistas de Gramsci, es posible inscribir su exquisita teoría política dentro del materialismo práctico que predominaba en el joven Marx. En efecto, el pensamiento *político* gramsciano *no sólo es perfectamente compatible con una concepción materialista de la práctica y de la revolución, sino que incluso adquiere plena coherencia sólo si se lo enmarca dentro de ella*. De hecho, también el materialismo práctico comparte con Gramsci que la

²⁶ Cfr. S. Timpanaro, *Sul materialismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970, pp. 7-8.

objetividad gnoseológico-epistemológica sólo podrá alcanzarse plenamente cuando la sociedad deje de estar dividida:

L'uomo conosce oggettivamente in quanto la conoscenza è reale per tutto il genere umano storicamente unificato in un sistema culturale unitario; ma questo processo di unificazione storica avviene con la sparizione delle contraddizioni interne che dilaniano la società umana, contraddizioni che sono la condizione della formazione dei gruppi e della nascita delle ideologie non universali concrete ma rese caduche immediatamente dall'origine pratica della loro sostanza. C'è quindi una lotta per l'oggettività (per liberarsi dalle ideologie parziali e fallaci) e questa lotta è la stessa lotta per l'unificazione culturale del genere umano. Ciò che gli idealisti chiamano «spirito» non è un punto di partenza, ma di arrivo, l'insieme delle sovrastrutture in divenire verso l'unificazione concreta e oggettivamente universale e non già un presupposto unitario ecc.²⁷

Pero el materialismo práctico agrega con coherencia que esas «contraddizioni interne che dilaniano la società umana» no son solamente ideológico-discursivas, sino también de carácter material, desde el momento que subsisten –por fuera de las conciencias– como *relaciones de poder reales entre los cuerpos*, más allá de cada una de las ideologías parciales en combate, incluyendo a la propia «filosofía della praxis» que puede dar cuenta de todas ellas (y en eso las aventaja). La objetividad gnoseológico-epistemológica sólo podrá ser el fruto de la unificación cultural del género humano, unificación que aún no existe precisamente porque la sociedad se encuentra desgarrada en su *objetividad ontológica o práctico-material*, que precede y excede el plano puramente ideológico o cultural. Las relaciones de fuerza entre las diversas ideologías no tienen, pues, un carácter puramente ideológico-discursivo; son la expresión de relaciones de poder materiales que desbordan lo meramente intelectual-cultural.

Lo cual no significa que esas relaciones de fuerza materiales sean inmunes a modificaciones decisivas en el terreno de la *hegemonía*, sobre lo cual Gramsci tiene tanto para enseñarnos. Pues el materialismo práctico sabe que, si bien la revolución decisiva de las ideas requiere una revolución material-práctica, ésta, a su vez, necesita de una revolución inicial de las ideas.²⁸ De ahí que el

²⁷ *QC*, p. 1416.

²⁸ Cfr. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, cit., p. 385.

momento de la hegemonía sea *también* la clave de este materialismo revolucionario, que es a la vez un idealismo ético-político sólidamente fundado.

5. Ecología política para Gramsci, y viceversa

Hay otro punto fundamental en el que el materialismo práctico va más allá de Gramsci, sin dejar de ser compatible con su teoría política, a saber: el reconocimiento de que la naturaleza extrahumana no solamente subsiste más allá del ser humano y de todas las alteraciones que éste le ocasiona, sino que continúa condicionando decisivamente la vida humana, que sólo existe en su permanente relación de intercambio material con aquélla. En tiempos en donde la crisis ecológica, las catástrofes ambientales y la escasez de ciertos recursos naturales ponen seriamente en jaque la continuidad de nuestra especie –dividida o unificada–, el antropocentrismo de Gramsci aparece sin duda como anacrónico y estrecho. Sabemos que el comunista sardo fue un crítico agudo del “derecho natural”, pero ¿qué opinaría hoy de las declaraciones de “derechos de la Madre Tierra”? Seguramente no basta ya con señalar que éstos sólo existen en relación con los seres humanos que deciden reconocerlos (o no) a partir de una convención, como quien se refiere a «Oriente» o a «Occidente».²⁹ Y lo cierto es que bajo el capitalismo los seres humanos se encuentran lejos de reconocer esos “derechos” suficientemente, y que, de persistir esta situación práctica y teórica de menosprecio y de negación de la «objetividad extrahumana», la naturaleza acabará dándonos más temprano que tarde una lección definitiva de materialismo práctico.

No se trata de recaer en el positivismo adoptando una posición de subordinación acrítica frente al discurso de la ciencia natural ecologista, sino simplemente del reconocimiento de la naturaleza misma como un (f)actor real y político clave, que precede y excede a la política puramente social-humana, pero que además constituye su propia base material última. En efecto, la sociedad humana *es*, ante todo, su relación material con la naturaleza de la que forma parte; *es* su vínculo objetivo con ese suelo natural que nos sostiene a todos pero que no lo soporta todo. Una naturaleza que ciertamente «no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente

²⁹ Cfr. *QC*, pp. 874 y 1419-20.

igual a sí mismo»,³⁰ sino algo tan histórico y tan político como la propia sociedad humana cuya práctica la atraviesa cada día más. La única gran diferencia es que la naturaleza no habla, o, mejor dicho, su forma de actuar y comunicarse no se ajusta al lenguaje humano. Las «contraddizioni interne che dilaniano la società umana» *en su relación con la naturaleza* no son, pues, ideológico-discursivas, sino conflictos de carácter estrictamente *material*, desde el momento que subsisten, por fuera de las conciencias y de los diferentes discursos e hipótesis científicas que intentan explicarlos –con mayor o menor objetividad gnoseológica–, como relaciones de poder ontológicamente objetivas entre nuestros cuerpos y los agentes naturales no-humanos, que no solamente subsisten sino que tienen claramente la capacidad de reaccionar frente a la práctica humana de maneras muy diversas y nunca del todo predecibles por la ciencia.

En el largo camino recorrido desde las primeras lecturas de Gramsci hasta hoy, he tenido la suerte de poder compartir con otras personas esta inquietud frente al antimaterialismo gramsciano. Sin duda, con quien más afinidad alcancé en este punto ha sido Francisco Fernández Buey, quien a su vez se inspira en buena medida en el agudo libro *Sul materialismo*, escrito por Sebastiano Timpanaro.³¹ Otros autores, como Georg H. Fromm,³² son probablemente un tanto desmedidos en su condena del antimaterialismo de Gramsci, como si este defecto invalidara casi por completo su pensamiento. Pero también hay que decir que todavía son muchos los autores que siguen empeñándose en defender hoy sin matices la posición gramsciana de condena del materialismo *tout court*, lo cual resulta, a mi parecer, anacrónico y dogmático.³³

Hoy la política no puede dejar de abarcar también la ecología, y ésta no puede existir sino como cierta forma de materialismo. Además, como decía Marx, la auténtica teoría crítica es la que

³⁰ K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, cit., p. 43.

³¹ *Op. cit.*

³² G. H. Fromm, *En torno al materialismo de Gramsci*, en *Lecturas de filosofía: ensayos críticos*, Caguas-Cayey (Puerto Rico), Museo y Centro de Estudios Humanísticos Dra. Josefina Camacho De La Nuez-Universidad del Turabo-Mariana Editores, 2011, pp. 329-47.

³³ Cf. por ej. J. A. Gómez Di Vincenzo, *Epistemología y praxis en la filosofía gramsciana*, texto presentado a las «VI Jornadas de Jóvenes Investigadores», Instituto de Investigaciones Gino Germani, noviembre 10, 2011, <http://jornadasjovenesiigg.sociales.uba.ar/files/2015/04/eje9-divicenzo.pdf>.

apunta no sólo a la remoción de obstáculos y yugos intelectuales, sino también a la emancipación práctica concreta de los cuerpos oprimidos, y sólo el materialismo puede dar cuenta de ese sufrimiento y de esa problematicidad que excede el plano discursivo del mero conocimiento o la pura conciencia. De lo que se trata, entonces, no es de seguir negando el materialismo en bloque, sino de reconocer que afortunadamente hay también un *materialismo de la práctica* que no es ninguna rémora para el pensamiento revolucionario. Todo lo contrario: es plenamente compatible con la teoría política de Gramsci –incluso le da mayor coherencia– y nos permite enriquecer decisivamente los debates de la “ecología política”, en la que *occorre posare l’accento sul secondo termine “politica” e non sul primo di origine positivista*.³⁴

³⁴ Cfr. *QC*, p. 1437. Héctor Alimonda, destacado intelectual latinoamericano recientemente fallecido, inauguraba un libro sobre su especialidad invocando la figura de Gramsci precisamente como autoridad máxima de la teoría política. Cfr. «Introducción: política, utopía, naturaleza», en *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía*, a cura di H. Alimonda, Buenos Aires, CLACSO, 2002, pp. 7-14. Por lo demás, no podemos dejar de remitir por lo menos a un texto más, que, aun sin mencionar a Gramsci, resulta sumamente valioso para pensar la relación entre toda filosofía inspirada en Marx y la ecología política: D. Bensaïd, *Les tourments de la matière (Contribution à la critique de l’écologie politique)*, último capítulo de Id., *Marx: l’intempestif. Grandeurs et misères d’une aventure critique (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Fayard, 1995, pp. 347-99.

Dal materialismo storico alla filosofia della praxis. Gramsci e «la nuova filosofia»

Giorgio Grimaldi

Università di Urbino Carlo Bo, giorgio.grimaldi789@gmail.com

Received: 16.09.2024 - **Accepted:** 13.10.2024 - **Published:** 18.12.2024

Abstract

L'uso da parte di Gramsci dell'espressione – ripresa da Labriola – “filosofia della praxis” rappresenta uno spostamento terminologico (da “materialismo storico”) che implica un contenuto complesso da indagare. Tutti i termini (materialismo/storicismo, filosofia/praxis) devono essere sviluppati nelle loro corrispondenze e connessioni interne. In particolare, il passaggio dalla “storia” alla “filosofia” è particolarmente rilevante: essi convergono attraverso la “praxis”. Questo articolo si concentrerà sul valore che l'espressione “filosofia della praxis” acquisisce grazie alle riflessioni di Gramsci. Si tratta di un significato innovativo, una svolta che il marxismo ha prodotto nella storia del pensiero. Ma allo stesso tempo, la “filosofia della praxis” è l'erede di un pensiero “operativo” che ha un lungo passato. Diventa così l'erede critico non solo di una tradizione, ma anche di alcuni dei momenti più importanti della storia del pensiero nel suo complesso, orientandolo verso un'immanenza assoluta.

Keywords

Filosofia della praxis, Materialismo storico, Immanenza, Gramsci, Hegel.

From Historical Materialism to the Philosophy of Praxis. Gramsci and “the New Philosophy”

Abstract

Gramsci's use of the expression – taken from Labriola – «philosophy of praxis» is a terminological shift (from «historical materialism») that implies a complex content that needs to be explored. All the terms (materialism/historicism, philosophy/praxis) need to be developed in their inner correspondences and connections. In particular, the transition from “history” to “philosophy” is particularly relevant: they converge through “praxis”. This paper will focus on the value that the expression “philosophy of praxis” acquires thanks to Gramsci's reflections. It is an innovative meaning, a turning point that Marxism has produced in the history of thought. But at the same time, the “philosophy of praxis” is the heir of an “operative” thought that has a long background. It thus becomes the critical heir not only of a tradition, but also of some of the most important moments in the history of thought as a whole, orienting it towards an absolute immanence.

Keywords

Philosophy of praxis, Historical Materialism, Immanence, Gramsci, Hegel

Dal materialismo storico alla filosofia della praxis. Gramsci e «la nuova filosofia»

Giorgio Grimaldi

1. Definire la filosofia della praxis

Delle numerose e diverse “definizioni” di filosofia della praxis che si incontrano nei *Quaderni del carcere* gramsciani, una in particolare – quella esposta nel Quaderno 5 all’interno del § 127, *Machiavelli* – esprime forse con piena completezza il contenuto essenziale, e quindi specifico, del proprio oggetto. È opportuno, in vista di una comprensione dell’intero movimento concettuale, riportarla sin d’ora all’attenzione, perché sia brano-guida della nostra analisi:

Il Machiavelli ha scritto dei libri di «azione politica immediata», non ha scritto un’utopia in cui uno Stato già costituito, con tutte le sue funzioni e i suoi elementi costituiti, fosse vagheggiato. Nella sua trattazione, nella sua critica del presente, ha espresso dei concetti generali, che pertanto si presentano in forma aforistica e non sistematica, e ha espresso una concezione del mondo originale, che si potrebbe anch’essa chiamare «filosofia della praxis» o «neo-umanesimo» in quanto non riconosce elementi trascendentali o immanentici (in senso metafisico) ma si basa tutta sull’azione concreta dell’uomo che per le sue necessità storiche opera e trasforma la realtà.¹

In questo passaggio densissimo è presente sia l’individuazione di una tradizione, di una lunga provenienza della filosofia della praxis, che l’individuazione del suo terreno e della sua finalità: tutte queste caratteristiche lo elevano a brano-guida. Prima di entrare nel merito di questi elementi, occorre esplicitare il motivo che ci ha condotto a porre “definizioni” – riguardo alla filosofia della praxis – fra virgolette. Esse indicano una cautela dovuta alla natura del significato che qui può assumere la parola che contengono: data la

¹ Q 5, § 127: *QC*, p. 657. Fabio Frosini segnala che l’aggettivo «immanentici», essendo evidentemente una svista, «sarà da emendare in *immanentistici*» (F. Frosini, *Lo scrittoio di Gramsci. Tre “intarsi” di fonti per la “filosofia della praxis”*, «Giornale critico della filosofia italiana», settima serie, a. C (CII), 2021, n. 1, pp. 29-49).

«dimensione aperta, provvisoria, al limite ipotetica del pensiero che, quasi sorpreso nell'atto stesso del suo generarsi, troviamo consegnato nei *Quaderni*,² questo pensiero in movimento non può acquietarsi in definizioni, e, rispetto a ciò che svolge di volta in volta, stabilirne una definizione. Il materiale che, addensandosi, si presenta nell'aspetto di una definizione è in realtà l'aspettarsi del movimento concettuale in un approdo che è stazione, segnavia. Perciò, non definizioni ma "definizioni": materiale in movimento, che, nel momento della sua cristallizzazione, occorre osservare come stabilizzazione, pur se temporanea, di un concetto che lavora continuamente sulla propria forma per costituirsi in figura.

Nel brano-guida il punto per noi decisivo, e su cui concentreremo l'attenzione, è l'individuazione del terreno della filosofia della praxis, individuazione che si realizza attraverso la dislocazione del piano della filosofia stessa in un orizzonte che non si delinea più in riferimento al piano della tradizione metafisica, neanche come riferimento critico-negativo, ma si stabilisce fuori di esso. In altri termini, il piano compiutamente immanente aperto dalla filosofia della praxis, perché terreno suo proprio, non è immanente in contrapposizione o in riferimento a un trascendente che nega: il trascendente non viene avvertito più, nemmeno come mancanza. L'immanenza è autonoma in sé stessa, ha la potenza – in sé – di fondare un mondo che non ha più bisogno di un riferimento, di un'analogia, di un fondamento metafisico (cioè di un costituirsi vicendevole di trascendente e immanente), ma è essa stessa fondamento di sé stessa: il proprio orizzonte non rimanda ad altro ma è pienezza di sé. Il mondo fondato dalla filosofia della praxis si sviluppa a partire dal riconoscimento di «una "terrestrità assoluta"»,³ cioè *ab-soluta*, pienamente autonoma e autofondantesi. Questa dislocazione è anche effetto di una dislocazione, come vedremo, della dialettica hegeliana, condotta fuori dal piano metafisico di orientamento veritativo.

Iniziamo allora a leggere gli elementi che compongono il brano-guida – come elementi che si sviluppano gli uni negli altri – per

² F. Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010, p. 16.

³ Q 10 II, § 31: *QC*, p. 1271.

osservare il movimento della dislocazione compiuta dalla filosofia della praxis.

2. Oltre l'idealismo e il materialismo

È all'interno di una riflessione su Machiavelli – anzi, per mezzo di essa – che Gramsci arriva a definire i tratti propri della filosofia della praxis. *Definire* nel senso specifico di farne emergere i contorni – le linee di *definizione* – perché, acquisito un carattere determinato, chiaro, giunto a piena espressione, gli elementi consentano alla filosofia della praxis di acquisire quell'autonomia che è il fine della ricerca gramsciana: una «nuova filosofia»,⁴ che risulta «nuova» proprio perché si è emancipata dal materialismo e dall'idealismo. Si tratta di una vera e propria lotta per l'autonomia, che ha momenti di avanzamento e di arretramento, come Gramsci segnala negli *Appunti di filosofia* del Quaderno 4:

Hegel, a cavallo della Rivoluzione francese e della Restaurazione, ha dialettizzato i due momenti della vita filosofica, materialismo e spiritualismo. I continuatori di Hegel hanno distrutto quest'unità, e si è ritornati al vecchio materialismo con Feuerbach e allo spiritualismo della destra hegeliana. Marx nella sua giovinezza ha rivissuto tutta questa esperienza: hegeliano, materialista feuerbachiano, marxista, cioè ha rifatto l'unità distrutta in una nuova costruzione filosofica: già nelle tesi su Feuerbach appare nettamente questa sua nuova costruzione, questa sua nuova filosofia. Molti materialisti storici hanno rifatto per Marx ciò che era stato fatto per Hegel, cioè dall'unità dialettica sono ritornati al materialismo crudo, mentre [...] l'alta cultura moderna, idealista volgare, ha cercato di incorporare ciò che dal marxismo le era indispensabile, anche perché questa filosofia moderna, a suo modo, ha cercato di dialettizzare anch'essa materialismo e spiritualismo, come aveva tentato Hegel e realmente fatto Marx.⁵

Il motivo per cui quello hegeliano sia rimasto un «tentat[ivo]» è esplicitato nella seconda stesura del testo, nel Quaderno 16, dove Gramsci, dopo aver affermato che Hegel «ha» sì «dialettizzato i due momenti della vita del pensiero, materialismo e spiritualismo», aggiunge: «ma la sintesi fu “un uomo che cammina sulla testa”».⁶ A riportare il terreno di appoggio – il fondamento – dalla sfera ideale

⁴ Q 11, § 16: *QC*, p. 1410.

⁵ Q 4, § 3: *QC*, p. 424.

⁶ Q 16, § 9: *QC*, p. 1861.

a quella storico-concreta è stato Marx. La filosofia della praxis, nel momento in cui scrive Gramsci, deve saper ricostituire «l'unità» nuovamente «distrutta», e tale ricostituzione non è una giustapposizione, un mantenere materialismo e idealismo uno accanto all'altro – un'unità, in ultima analisi, di inconciliati – ma si determina nel momento in cui li supera entrambi, togliendoli e contemporaneamente conservandone i contenuti validi. È un'*Aufhebung*, certo, e come tale dà luogo al *nuovo*, che non è mai un *ex nihilo*, ma inedita configurazione che si costituisce a partire da elementi precedenti a essa.⁷ Non intendiamo ricondurre – come fosse un pacifico automatismo – la concezione del movimento storico in Gramsci al dispositivo dialettico: non si tratta di collocare la storia nella dialettica come se questa fosse uno schema in cui tutto può essere risolto. Sia detto per inciso, la dialettica non è un astratto schema logico in cui ogni contraddizione reale si scioglie, ma è il dispositivo-struttura in cui il momento critico-negativo e il costituirsi di nuovi livelli (momento affermativo) sono considerati in un *continuum*, dentro una causalità complessa. Questo dispositivo – è questo il punto che intendiamo rilevare – è pienamente attivo in Gramsci.

Leggiamo due passaggi dei *Quaderni* decisivi in questo senso. Il primo contiene un principio di carattere generale di chiara ascendenza hegeliana:⁸ «Il processo di sviluppo storico è una unità nel tempo, per cui il presente contiene tutto il passato e del passato si realizza nel presente ciò che è “essenziale” senza residuo di un “inconoscibile” che sarebbe la vera “essenza”. Ciò che si è

⁷ Il nostro riferimento a un elemento così specifico e caratterizzante del pensiero hegeliano non intende né “hegelizzare” Gramsci né “hegelizzare”, a monte, la filosofia della praxis, di cui, al contrario, occorre rilevare l'autonomia. L'*Aufhebung* è invece per noi, qui, il dispositivo attraverso cui, *fuori e contro* il sistema hegeliano, Marx e Gramsci pensano il movimento storico. Si tratta di un *fuori* e di un *contro* entrambi in relazione con Hegel, perché da un lato è una lettura dell'*Aufhebung* che non coincide – proprio perché, innanzitutto, *fuori e contro* il sistema – con quella hegeliana, ma al contempo la sua differenza non si colloca su un piano di alterità assoluta, ma, appunto, relazionale. Quanto, effettuata questa considerazione, Marx e Gramsci siano “dialettici” e quanto si possano individuare nel loro pensiero elementi che indicano un'alterità al movimento dialettico, non ci è dato, qui, approfondire.

⁸ Sottolineiamo questa ascendenza non per ricondurre Gramsci a Hegel, bensì perché la dislocazione gramsciana della dialettica, a cui ci stiamo avvicinando, non può essere compresa adeguatamente se prima non si è osservata la consonanza con Hegel. Del resto, Hegel è un interlocutore centrale nei *Quaderni*, sia in maniera diretta che *via* Marx, *via* Gentile, *via* Croce. Su Croce e Gramsci, cfr. F. Frosini, *Croce, Gramsci e il comunismo*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2016, pp. 759-66.

“perduto”, cioè non è stato trasmesso dialetticamente nel processo storico, era di per se stesso irrilevante». ⁹ La «trasm[issione]» dialettica degli elementi storici è precisamente il movimento dell’*Aufhebung*, applicata qui da Gramsci in modo molto deciso. È in questo quadro che è comprensibile il secondo passaggio a cui intendiamo fare riferimento, in cui vi è l’applicazione concreta del principio appena letto:

La filosofia della praxis presuppone tutto questo passato culturale, la Rinascita e la Riforma, la filosofia tedesca e la rivoluzione francese, il calvinismo e la economia classica inglese, il liberalismo laico e lo storicismo che è alla base di tutta la concezione moderna della vita. La filosofia della praxis è il coronamento di tutto questo movimento di riforma intellettuale e morale, dialettizzato nel contrasto tra cultura popolare e alta cultura. ¹⁰

Diviene in questo modo chiaro perché Engels – ripreso poi da Gramsci – definisca «il movimento operaio tedesco» come «l’erede [*die Erbin*] della filosofia classica tedesca». ¹¹ Senza il *continuum* storico, senza l’*Aufhebung* – che è risultato di una critica, non di una disattivazione delle contraddizioni – come si potrebbe parlare di «erede»? Perché sottolineare, come elemento rilevante, che la filosofia della praxis «presuppone tutto questo passato culturale»? Il «passato» non è un errore, ma è il percorso, complesso, accidentato, drammatico, che contiene gli elementi che contribuiscono, disposti in modo inedito, alla fase emancipativa aperta dalla filosofia della praxis. Il rifiuto del «passato» in base a un’alterità radicale dell’emancipazione può, in nome del riscatto del dolore del passato, nascondere il rifiuto di questo stesso dolore. È invece questa la potenza dell’immanenza della filosofia della praxis: è *questo* dolore del passato che adesso si riscatta, e si riscatta qui e ora. Solo, non si riscatta immediatamente, come potrebbe un evento messianico, ma il suo è un lento e faticoso lavoro dove avvengono anche accelerazioni, salti qualitativi, cambi radicali, rivoluzionamenti. Il “qui” è l’immanenza riferita allo spazio, è *questo* mondo; l’“ora” non

⁹ Q 7, § 24: *QC*, p. 873.

¹⁰ Q 16, § 9: *QC*, p. 1860. Compito specifico della filosofia della praxis è sanare e risolvere tale «contrasto».

¹¹ F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d’approdo della filosofia classica tedesca* [1886], Roma, Editori Riuniti, 1976², p. 78; = Id., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* [1886], MEW, vol. 21, p. 307.

è *un* momento eccezionale, ma l'immanenza riferita al tempo, è *questo* tempo.

Proprio perché si muove nella prospettiva critica del *continuum* storico, Gramsci può allora affermare che il fatto «che i sistemi filosofici passati siano stati superati non esclude che essi siano stati validi storicamente e abbiano svolto una funzione necessaria»¹² e insieme può affermare che «la nuova filosofia non può coincidere con nessun sistema del passato, comunque esso si chiami. Identità di termini non significa identità di concetti». ¹³ I due passaggi presentano due lati della medesima esigenza: «la nuova filosofia» ha caratteri originali e autonomi e perciò, anche nel caso di un'«identità di termini», questa non permette l'«identi[ficazione]» dei contenuti – il termine “materialismo” è quindi insufficiente e fuorviante per indicare «la nuova filosofia».

È una preoccupazione presente in una annotazione del Quaderno 4. Ripresa nel Quaderno 11, ha, nella prima stesura, il titolo significativo *A proposito del nome di «materialismo storico»*. Gramsci vi cita un passo di una lettera di Pietro Giordani indirizzata alla principessa Carlotta Napoleone in cui si riporta una frase di Napoleone: «“... Io credo che quando nelle scienze si trova qualche cosa veramente nuova, bisogna appropriargli un vocabolo affatto nuovo, acciocché l'idea rimanga precisa e distinta”». ¹⁴ È questa la preoccupazione che spinge Gramsci – al di là della prudenza letteraria che man mano manifesta in carcere nella scrittura dei *Quaderni* – ad adottare il termine di ascendenza labriolana *filosofia della praxis* per indicare ciò che in precedenza veniva pensato con il termine “materialismo storico”. ¹⁵ Su questo punto è assai chiaro Michele Ciliberto:

La variante *marxismo, materialismo storico/filosofia della prassi* si colloca al centro di questo lavoro di scavo terminologico, concettuale e politico. [...] è in discussione una interpretazione del marxismo [...] è in atto la “riscoperta”, in

¹² Q 11, § 18: *QC*, p. 1417. Torneremo su questo brano perché, nella sua interezza (qui ne abbiamo riportato una parte), contiene quella dislocazione della dialettica da parte di Gramsci che è per noi il movimento essenziale e decisivo della filosofia della praxis.

¹³ Q 11, § 16: *QC*, p. 1410.

¹⁴ Q 4, § 34: *QC*, p. 452.

¹⁵ Sulla storia dell'espressione *filosofia della praxis* e sui passaggi che conducono questa espressione dall'elaborazione di Antonio Labriola fino all'accoglienza da parte di Gramsci, cfr. M. Mustè, *Marxismo e filosofia della praxis*, Roma, Viella, 2018.

carcere, della lezione labriolana. E del resto, se anche la sua genesi [di quella variante] fosse puramente “esterna” [cioè prudenziale, nella situazione in carcere], rimarrebbe da spiegare perché Gramsci abbia scelto – come sostitutivo – un’espressione di quel peso e di quel significato, così connotata (e proprio in quel momento).¹⁶

L’osservazione di Ciliberto è per noi risolutiva. Sì, nel corso della stesura dei *Quaderni* Gramsci sostituisce “marxismo” e “materialismo storico” con “filosofia della praxis”, e anche se la sostituzione avesse preso le mosse esclusivamente dalle condizioni carcerarie, che certo non erano la premessa della libertà di pensiero e di scrittura, un punto resta fermo: perché Gramsci ha “scelto” filosofia della praxis? Resta comunque il problema della scelta terminologica così puntuale, che riprende (e su questo i *Quaderni* sono espliciti) il filo della riflessione di Labriola. Dobbiamo allora considerare “filosofia della praxis” come mutamento lessicale che non è maschera, dissimulazione, dello *stesso* contenuto di “materialismo storico”, ma è mutamento lessicale che è mutamento concettuale. I brani gramsciani che stiamo leggendo indicano con chiarezza la natura del passaggio da “materialismo storico” a “filosofia della praxis”: è un passaggio che indica un mutamento non solo all’interno del marxismo, ma un mutamento di paradigma della filosofia, un suo nuovo statuto, come svolgimento dell’XI tesi su Feuerbach, che risuona al termine del brano-guida da cui abbiamo preso le mosse.

Ma procediamo con ordine. Siamo giunti a osservare la filosofia della praxis dentro il *continuum* storico della filosofia e ci siamo

¹⁶ M. Ciliberto, *La fabbrica dei Quaderni (Gramsci e Vico)* [1980], in Id., *La fabbrica dei Quaderni. Studi su Gramsci*, Edizioni della Normale, 2020, p. 95. Ciliberto mette in rilievo che l’esigenza di Gramsci di individuare un piano di completa autonomia del materialismo storico (che, in quel passaggio all’autonomia, diviene *filosofia della praxis*), lungi dall’essere interna a un movimento “puramente” teorico o mossa da questioni politiche in una visione esclusivamente a lungo termine, rispondeva a un problema politico immediato: quella Costituente che, imponendo per far fronte al fascismo «un’intesa tattica con i partiti antifascisti» (ivi, p. 70), non poteva vedere il Partito comunista né saldo al suo interno (di qui la filosofia della praxis come contrasto al massimalismo) né saldo e autonomo al suo esterno (cioè subalterno alla tradizione di pensiero borghese) (cfr. ivi, pp. 69-70). Si tratta di un rilievo da avere sempre presente per evitare che il movimento concettuale gramsciano (compresa la dislocazione dialettica che stiamo esaminando a partire dal suo spazio di azione) non acquisti carattere “astratto”, puramente speculativo – che sarebbe, tra l’altro, in piena contraddizione con un elemento distintivo della filosofia della praxis stessa: la sua critica della “pura” speculazione – ma ne sia sempre considerato il carattere *operativo*, di azione politica, proiettato sulla contingenza immediata così come nella lunga progettualità della società emancipata.

portati alle soglie di comprenderla come risultato di un' *Aufhebung* di materialismo e idealismo, anzi, più ampiamente, di «tutto» un determinato «passato culturale». Stiamo forse forzando Gramsci e la sua concezione della filosofia della praxis dentro l'hegelismo della dialettica? Avviciniamo allora il testo gramsciano: per acquisire una forma propria, la propria indipendenza e autonomia, e dischiudere così una posizione filosofica originale, un nuovo punto visuale sul mondo, la filosofia della praxis deve essere all'altezza di una «polemica contro la filosofia speculativa, ma anche [...] contro il positivismo e il meccanicismo e le forme deteriori della filosofia della praxis»¹⁷ stessa. Potremmo dire che la filosofia della praxis si oppone, e in questa opposizione emerge e si determina, contro l'ipostatizzazione del pensiero (la speculazione «pura») e contro l'ipostatizzazione del dato («il positivismo», e «il meccanicismo» dove i «dati» storici, di per sé, costituiscono il segno e la garanzia di un procedere destinale del proprio movimento). Questi sono fra gli elementi a cui l' *Aufhebung* pone «fine».¹⁸ Ma noi sappiamo che la filosofia della praxis non è negazione assoluta, ma determinata, e sappiamo che essa non si determina solo negativamente bensì afferma. È quindi *Aufhebung* che, in quanto tale, è un «*metter fine*» e insieme un «conservare».¹⁹ La filosofia della praxis deve perciò «conservare» qualcosa del materialismo e dell'idealismo. Possiamo – senza poterci soffermare su un'analisi di questo tipo – fare un esempio per ognuno dei due «sistemi» *superati*: del materialismo si mantiene l'orizzonte immanente e dell'idealismo la dialettica, dispositivo la cui origine è indubbiamente di natura speculativa. Stiamo sovrainterpretando dialetticamente Gramsci? Leggiamo direttamente un passo dei *Quaderni*:

Il significato della dialettica può essere solo concepito in tutta la sua fondamentalità, solo se la filosofia della praxis è concepita come una filosofia integrale e originale che inizia una nuova fase nella storia e nello sviluppo mondiale del pensiero in quanto supera (e superando ne include in sé gli elementi vitali) sia l'idealismo che il materialismo tradizionali espressioni delle

¹⁷ Q 11, § 51: *QC*, p. 1477.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica* [1832], 2 voll., Roma-Bari, Laterza, 1981¹⁰, p. 100.

¹⁹ *Ibidem*. La frase completa suona: «La parola *togliere* [*Aufheben*] ha nella lingua il doppio senso, per cui val quanto conservare, *ritenere*, e nello stesso tempo quanto far cessare, *metter fine*» (*ibidem*; Id., *Gesammelte Werke. Band 21. Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* [1832], Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985, p. 94).

vecchie società. Se la filosofia della praxis non è pensata che subordinatamente a un'altra filosofia, non si può concepire la nuova dialettica, nella quale appunto quel superamento si effettua e si esprime.²⁰

Qui la dialettica e il carattere «originale» della filosofia della praxis sono collegati costitutivamente: l'*Aufhebung*, che incontriamo quando il «supera[mento]» di idealismo e materialismo «tradizionali» «ne include in sé gli elementi vitali», è la modalità attraverso cui «la nuova filosofia» si genera, nel *continuum* e nella differenza, non assoluta ma in quanto risultato di negazioni determinate, rispetto alle «fas[i]» della «storia» e «del pensiero» precedenti. Nel manoscritto Gramsci parla di «funzione e [...] significato della dialettica»,²¹ dove «funzione» indica la dialettica in quanto dispositivo perché sono i caratteri del suo movimento – i suoi “meccanismi” – ciò che permette il configurarsi della «nuova filosofia».

Ora, la filosofia della praxis, questo «coronamento» che apre e fonda un orizzonte nuovo del pensiero a partire dalla centralità della prassi, dal suo fondamento che è la prassi (che è prassi orientata: non prassi per la prassi, fine a sé stessa, puro movimento, o meglio, puro gesto), è l'approdo lessico-concettuale in cui il contenuto – non ancora maturo – del materialismo storico trapassa e si compie. Si compie non in quanto determinazione compiuta del suo contenuto (dell'insieme dei suoi contenuti), ma come, appunto, fondazione di un orizzonte nuovo del pensiero. È l'apertura di questo orizzonte che si compie, e adesso questa nuova regione in cui teoria e prassi non sono più due dimensioni separate deve essere conosciuta, dove la conoscenza è il risultato della prassi orientata. Cosa ne determini l'orientamento è espresso dalla formula labriolana così come si è andata strutturando nella riflessione di Gramsci: è *filosofia della praxis*. Materialismo *storico/filosofia della praxis*: nella nuova formula non sparisce la storia nella filosofia, esse convergono per mezzo della praxis. E la filosofia – nella praxis – conquista nuovamente una centralità che consente non solo di conferire pieno statuto filosofico alla svolta filosofica di Marx, ma permette di attuare un ampliamento dello spazio di azione della

²⁰ Q 11, § 22: *QC*, p. 1425.

²¹ *Ibidem*.

filosofia stessa, che così acquisisce uno statuto differente da quello che una certa tradizione ha inteso fissare. Ma per comprendere la portata di questa riconfigurazione dobbiamo rivolgerci al brano-guida, a cui adesso possiamo tornare perché sappiamo quale sia la portata del passaggio alla filosofia della praxis. Nel brano-guida ne è individuato un suo “corrispettivo” (un – considerato *ex post* – momento che ne inizia a configurare i caratteri, a disporre gli elementi) nella «concezione del mondo» di Machiavelli, un autore la cui opera non è universalmente riconosciuta come filosofica. Perché, in logica retrospettiva, individuare proprio in Machiavelli un padre nobile di una filosofia, della filosofia della praxis?

3. Hegel, Machiavelli e la filosofia

Hegel, che pure si esprime in diverse occasioni con toni assai positivi nei confronti di Machiavelli, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* non lo considera come autore da includere a pieno titolo nella storia del pensiero filosofico. Nelle lezioni del 1825-1826 cambia la prospettiva del giudizio hegeliano, non l’attestazione di stima nei confronti di Machiavelli, che rimane inalterata. Più di venti anni prima, sia ne *La Costituzione della Germania* (testo redatto fra il 1799 e il 1802, e pubblicato postumo), sia nelle *Lezioni jenesi del 1805-1806*, Hegel metteva in risalto la capacità di Machiavelli di comprendere che in determinate fasi storico-politiche occorre sapersi muovere calibrando la propria azione a seconda della gravità della situazione e dell’acutezza della crisi in corso.²² Ne consegue che, nel momento in cui Machiavelli scrive e secondo il fine che si prefigge (cioè la liberazione dell’Italia dall’oppressione straniera),

non si può parlare di una scelta dei mezzi: membra ustionate non possono essere sanate con acqua di lavanda; una situazione nella quale il veleno e l’assassinio sono divenuti armi abituali non ammette rimedi blandi. Una vita prossima alla putrefazione può essere riorganizzata solo con il procedimento più violento. È estremamente irrazionale trattare lo svolgimento di un’idea che è attinta direttamente alla vista della situazione dell’Italia, alla stregua di un compendio qualsiasi di principi morali, adatto a tutte le circostanze, dunque a nessuna.²³

²² Per *La costituzione della Germania*, vedi G. W. F. Hegel, *Scritti storici e politici*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 3-106; per le *Lezioni jenesi del 1805-1806*, vedi Id., *Il dominio della politica*, Roma, Editori Riuniti, 1980, pp. 225-62.

²³ Id., *La costituzione della Germania*, cit., p. 83.

«Lo svolgimento di un'idea che è attinta direttamente alla vista della situazione dell'Italia» è *Il principe*, di cui il senso, la funzione e la portata restano ignoti se considerato «alla stregua di un compendio qualsiasi di principi morali». In questa prospettiva specifica, di azione politica concreta, sul campo, di «“azione politica immediata”» – come sappiamo scriverà Gramsci, il cui interesse verso *Il principe* è ben noto –, il giudizio di Hegel è di grande apprezzamento.²⁴ La considerazione estremamente positiva che Hegel riserva a Machiavelli non cambia, in sé, quando non lo ritiene interno alla storia della filosofia: è mutato il punto di vista da cui adesso Hegel osserva l'opera di Machiavelli, ed è esattamente da questo giudizio hegeliano che noi ricaviamo – includendo ciò che viene escluso – il senso specifico della svolta effettuata dalla filosofia della praxis (che Marx compie anche rovesciando e ristrutturando il sistema hegeliano).²⁵ È un giudizio che si può anche leggere a fianco del brano-guida gramsciano, dove un testo “conferma” l'altro e ne evidenzia, al contempo, la differenza di prospettiva, il passaggio avvenuto: Machiavelli è accomunato a Michel de Montaigne e a Pierre Charron, che «non appartengono propriamente alla filosofia, bensì alla cultura in genere»,²⁶ o meglio, come Hegel specifica alla fine del ragionamento, alla «cultura filosofica».²⁷ Perché si tratta di autori esclusi dalla «filosofia» e dalla «storia della filosofia»?²⁸

Indubbio è il fatto che essi abbiano sviluppato una modalità e uno stile di riflessione innovativi rispetto «a quell[i] scolastic[i], sino

²⁴ Su Hegel lettore di Machiavelli in questo specifico contesto – quello storico-politico – ci permettiamo di rimandare a G. Grimaldi, *Realismo politico e movimento storico. Una riflessione a partire da Machiavelli e Hegel*, in *Politica, moralità, fortuna. Riflessioni storico-filosofiche sul Principe di Machiavelli*, a cura di E. Erculei e G. Grimaldi, Roma, Carocci, 2015, pp. 151-72.

²⁵ Osserviamo qui – potendone solo accennare – come Marx ristrutturò i circoli del sistema hegeliano: ciò che è spirito assoluto (religione, arte, filosofia), anziché includere lo spirito oggettivo, è riarticolato all'interno di questo. Si potrebbe esaminare più nel dettaglio come si configuri questa riarticolazione, per vedere come gli stessi elementi cambino significato e funzione se ne viene modificata la collocazione – modifica che implica, all'origine, il cambiamento del quadro d'insieme, il senso dell'intero in cui poi gli elementi vengono disposti e si articolano. Ma un'analisi di questo tipo deve, simultaneamente, evitare di sovrapporre Marx a Hegel, per poter segnalare, nella filiazione, la differenza.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia* [1833], Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 444.

²⁷ *Ibidem*. La frase completa è: «Il loro contributo si concentra sulla cultura in genere ed in particolare sulla cultura filosofica».

²⁸ *Ibidem*.

allora dominant[i]». ²⁹ Sotto questo aspetto, Hegel mostra loro riconoscenza: «Essi hanno contribuito a far sì che l'uomo prendesse maggior interesse a ciò che lo riguarda, alla sua esperienza, alla sua coscienza, eccetera; che l'uomo nutrisse confidenza in se stesso; che per l'uomo questo avesse valore. In ciò consiste il loro merito principale». ³⁰ Questo riconoscimento ci permette di cogliere meglio il senso profondo del «“neo-umanesimo”» evocato da Gramsci quale sinonimo di filosofia della praxis. L'orizzonte – lo comprendiamo bene *via* Hegel – è adesso *umano*. È a partire da *qui* che il pensiero di Hegel diverge completamente dalla filosofia della praxis (se la vediamo agire/retroagire in Machiavelli), o, dall'altro estremo temporale, è a partire da *qui* che la filosofia della praxis diverge da Hegel e opera – guardando a Machiavelli – la svolta.

Cosa rimprovera, infatti, Hegel a Machiavelli (e a Montaigne e Charron)? Sì, il suo «metod[o] della conoscenza» è innovativo, l'attenzione nei confronti del mondo umano è fondamentale, ma – per Hegel – essa non è decisiva, e ciò significa che nemmeno l'importanza del «metod[o]» è sufficiente a determinare l'appartenenza di Machiavelli alla filosofia. È l'«oggetto» proprio della filosofia che viene mancato, che consiste nella «domanda suprema» ³¹ che essa pone a suo fondamento. Inoltre, per questo, Machiavelli «non svolge i [...] [suoi] ragionamenti a partire dal pensiero come tale»: ³² se manca «la domanda suprema della filosofia», ³³ e manca il piano di «ragionament[o]» del «pensiero come tale», non può esservi né «filosofia» né «storia della filosofia».

Hegel non specifica in cosa consista tale «domanda» e che cosa intenda per il «pensiero come tale»: dobbiamo cercare di individuare il contenuto a cui si riferisce e che considera già esplicito. In vista di tale contenuto, potremmo decidere di procedere attraverso una selezione di passi hegeliani in cui è possibile ravvisare, più o meno direttamente, «la domanda» e il «pensiero», e osservare la sequenza del loro costituirsi. Ma qui, per ragioni tematiche, dobbiamo cercare di osservarne il contenuto come già costituito, visto dal punto di

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

osservazione stabilito dal passo hegeliano. Dobbiamo quindi cogliere nella loro relazione interna gli elementi presenti nel passo.

Abbiamo in primo luogo la mancanza di un determinato «oggetto» di «ricerc[a]»: «la domanda suprema della filosofia». In secondo luogo, un'ulteriore mancanza: il non «svolg[ere] [...] ragionamenti a partire dal pensiero come tale». E cioè, anche se si fosse individuato correttamente l'«oggetto» («la domanda suprema»), esso viene pensato in maniera del tutto inadeguata, vale a dire non «a partire dal pensiero come tale», non sul piano del «pensiero come tale». Ma a questo punto ne discende che «la domanda suprema della filosofia» può essere posta adeguatamente solo «dal pensiero come tale»: solo il «pensiero come tale» è situato sul livello che consente di domandare veramente «la domanda suprema della filosofia». E Machiavelli manca entrambi gli elementi: non solo vi è assente «la domanda suprema», ma ogni domanda è sempre posta a partire da un piano che non è quello del «pensiero come tale». Mancano allora sia l'individuazione della domanda che, anche se questa fosse posta, il piano specifico che ne consente l'adeguata articolazione.

Ma qual è «la domanda suprema della filosofia», che Machiavelli non pone? Possiamo cercare di individuare questa domanda se – sapendo che essa è, in fondo, articolata correttamente solo dal «pensiero come tale» – ci chiediamo: cosa domanda il «pensiero come tale» come «domanda suprema della filosofia»? Per Hegel è solo questo pensiero che pone all'altezza della domanda: essa può essere anche scorta in un piano diverso da quello del «pensiero come tale», ma fuori di esso non sarà mai né adeguatamente formulata né tanto meno risolta. Il motivo è apparentemente molto *semplice*: perché i due elementi sono correlati costitutivamente. «La domanda suprema della filosofia» *domanda* il «pensiero come tale», ma solo il «pensiero come tale» può domandare «la domanda suprema della filosofia»: il pensiero formula «la domanda suprema della filosofia» quando domanda di sé stesso – solo in quanto è capace di formulare questa domanda, solo in questo movimento verso sé stesso, di rischiaramento di sé stesso, il pensiero è il «pensiero come tale».

L'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* si chiude con il passo del Libro 7 della *Metafisica* di Aristotele in cui «il pensiero pensa se stesso quando accoglie il pensato», «il pensiero e il pensato sono la stessa

cosa», e «la speculazione», intesa in questi termini, viene descritta come lo «stato» in cui è «Dio», uno «stato» che coincide con la «felicità». ³⁴ E il passo prosegue: «In Dio, però, c'è anche vita. L'attività del pensiero, infatti, è vita. Dio è l'attività». ³⁵ Se questa «attività» è in Hegel ³⁶ risolta speculativamente – e però è posta come momento eminente –, la filosofia della praxis compie il movimento opposto: risolve «la speculazione» nell'«attività», cioè il pensiero nella prassi. Ecco perché si può parlare di «*pratica del pensiero*». ³⁷ Così come in Hegel «l'attività» è risolta nella «speculazione» perché è vista in una prospettiva speculativa, non perché “sparisca” nella «speculazione», allo stesso modo nella filosofia della praxis «la speculazione» si risolve nell'«attività» – il pensiero nella prassi – perché è vista in una prospettiva pratica, politica, ³⁸ non perché “sparisca” nell'«attività». Del resto, quale praxis – come prassi orientata, non come pura azione, gesto – senza pensiero? Quale praxis se non orientata dal pensiero, nel pensiero?

Non si ha più un'«attività» che si compie speculativamente, ma una «speculazione» che si compie nell'«attività»: è la praxis il piano di verità del pensiero. Quanto ciò sia “hegeliano” non ci è dato qui discutere, perché nel nostro caso il punto è un altro, e cioè che la svolta della filosofia della praxis, che man mano stiamo dispiegando, consiste in un orizzonte diverso in cui operano i problemi e gli elementi. Detto altrimenti, nella filosofia della praxis è proprio il piano speculativo che Hegel considera «suprem[o]» – quello in cui, nel modo in cui abbiamo visto e nel senso in cui abbiamo visto, si domanda «Dio» – che svanisce. Non è una distruzione del piano metafisico, è invece un'assenza: proprio quella che Hegel rimprovera a Machiavelli. Di più, *dentro* la filosofia della praxis il

³⁴ Aristotele, *Metafisica*, Λ 7, 1072 b 18-30; G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* [1830], Milano, Bompiani, 2000, p. 941. Riportiamo, proprio perché qui ciò che ci interessa è il pensiero di Hegel (e non quello di Hegel rispetto a quello di Aristotele, o quello di Aristotele), la traduzione del testo aristotelico come compare – sulla base di una traduzione «forni[ta]» (nota del curatore, in Hegel, *op. cit.*, p. 981) da Hegel stesso – nell'edizione dell'*Enciclopedia* a cura di Vincenzo Cicero.

³⁵ *Ibidem*, Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 941.

³⁶ Consideriamo qui Hegel e non ci addentriamo in Aristotele: è in causa l'Aristotele di Hegel.

³⁷ F. Frosini, *Dialettica e immanenza da Labriola a Gramsci*, «Marxismo oggi», 2006, n. 1, p. 81.

³⁸ Nel senso della *polis*, da cui i partiti politici. Questi invece, fuori da questo senso, sono meri «comitat[i]» d'«affari» (K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista* [1848], Roma-Bari, Laterza, 1999⁴, p. 8).

risultato di questa dissoluzione non è avvertito come un'assenza, come una mancanza: esso è invece il mondo *vero* osservabile ora senza sovrapposizioni metafisiche. Ma, non coincidendo la metafisica con la filosofia, svanisce l'una ma non l'altra, anzi, svanisce la prima a causa della seconda. Dopo le *Tesi su Feuerbach*, nessuna fine della filosofia, ma fine della metafisica come «elementi trascendentali o immanentici (in senso metafisico)», come indica il brano-guida gramsciano che guarda a Machiavelli per pensare *dopo* Marx.

4. Gramsci, Machiavelli e l'immanenza

Abbiamo osservato il punto di diversione fra Hegel e la filosofia della praxis (in questo caso, retrospettivamente e in senso gramsciano, Machiavelli) individuato – per via negativa – da Hegel stesso. L'orizzonte umano, di estrema importanza nel suo pensiero, non è compreso adeguatamente se non viene collocato e incluso nell'orizzonte dello spirito, dove umano e sovraumano si incontrano nell'identità e nella differenza. È l'ultimo circolo del sistema – l'ultimo che si incontra – che configura l'orizzonte: il circolo dello spirito assoluto, che è presente «in ogni singolo circolo». ³⁹ Nella filosofia della praxis è invece l'orizzonte umano, insufficiente in sé per Hegel nella forma dello spirito oggettivo, a costituire l'orizzonte nella sua interezza.

Ciò che, allora, agli occhi di Hegel, manca a Machiavelli è invece ciò che ridisegna l'orizzonte di ciò che è e che, con la filosofia della praxis, si costituisce filosoficamente. Non che Machiavelli non sia un filosofo e che solo con Marx si giunga a concepire un orizzonte colto come pura immanenza, cioè come immanenza autonoma in sé stessa – non più immanenza «in senso metafisico», sempre quindi in riferimento e correlazione a una trascendenza, da cui, in maniera più o meno dipendente, si estrinseca e si sviluppa. È proprio questo il punto: se per Hegel Machiavelli non è un filosofo perché, in primo luogo, non si interroga sulla «domanda suprema», per Gramsci Machiavelli è un filosofo proprio perché «la domanda suprema» è caduta, ed è caduta non perché all'interno del suo circolo sia entrata in crisi (come si avverte nella critica kantiana alla metafisica) ma perché è cambiato lo scenario, l'orizzonte di senso.

³⁹ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 121.

Nell'orizzonte di senso della filosofia della praxis è crollata tutta la struttura della metafisica in cui «la domanda suprema» poteva essere posta. La filosofia della praxis, quindi, pone fine, nella propria ottica, alla metafisica:⁴⁰ cambiano le coordinate della filosofia e, se ci si situa in questo nuovo punto di osservazione, non esiste più il problema dell'appartenenza o meno di Machiavelli alla filosofia, e Machiavelli è – gramscianamente – un filosofo della praxis.

Anche la questione della “novità” della filosofia della praxis diviene più complessa: il nuovo punto di osservazione è stato raggiunto con Marx, ma giunti a questa altezza, si osserva il cammino che vi conduce. È Gramsci a sottolineare questo aspetto:

La filosofia della praxis continua la filosofia dell'immanenza, ma la depura di tutto il suo apparato metafisico e la conduce sul terreno concreto della storia. L'uso è metaforico solo nel senso che la vecchia immanenza è superata, è stata superata, tuttavia è sempre supposta come anello nel processo di pensiero da cui è nato il nuovo. D'altronde, il nuovo concetto di immanenza è completamente nuovo? Pare che in Giordano Bruno, per esempio, ci siano molte tracce di una tale concezione nuova; i fondatori della filosofia della praxis conoscevano il Bruno. Lo conoscevano e rimangono tracce di opere del Bruno postillate da loro. D'altronde il Bruno non fu senza influenza sulla filosofia classica tedesca.⁴¹

⁴⁰ Con ciò non vogliamo dire che la metafisica sia superata (sull'impossibilità del superamento della metafisica e su un superamento nella metafisica rimandiamo a G. Grimaldi, *Oltre le tempeste d'acciaio. Tecnica e modernità in Heidegger, Jünger, Schmitt*, Roma, Carocci, 2015, pp. 223-27), ma che la filosofia della praxis è capace di porre un orizzonte di immanenza assoluta: a sua volta (possiamo qui solo impostare la questione) questo orizzonte pone la metafisica – tutta la metafisica – su un piano critico ulteriore.

⁴¹ Q 11, § 28: *QC*, pp. 1438-39. La prima stesura della nota presenta varianti significative: «Marx continua la filosofia dell'immanenza, ma la depura da tutto il suo apparato metafisico e la conduce nel terreno concreto della storia. L'uso è metaforico solo nel senso che la concezione è stata superata, è stata sviluppata ecc. D'altronde l'immanenza in Marx è completamente una cosa nuova? O non se ne trovano tracce nella filosofia precedente? In Giordano Bruno, per esempio, credo si trovino tracce di una tale concezione. Conosceva Marx il Bruno? O questi elementi dal Bruno passarono nella filosofia classica tedesca?» (Q 4, § 17: *QC*, p. 438). Innanzitutto è da notare che in questo caso la variante Marx/filosofia della praxis è una forma di dissimulazione, una forma di cautela, data la detenzione in carcere. Ciò non toglie, come sappiamo, che l'individuazione della variante sia dirimente per il mutamento lessicale che contiene un mutamento concettuale. In secondo luogo – ci muoviamo qui per accenni – le domande circa Giordano Bruno presenti nella prima stesura sono risolte nella seconda (su questo punto, cfr. F. Frosini, *La religione dell'uomo moderno*, cit., pp. 134-36, dove, inoltre, si pongono in relazione questa nota gramsciana e quella che abbiamo posto a nostro brano-guida; sull'immanenza in Gramsci, cfr. *ivi*, pp. 112-61). Sempre su Gramsci, Marx e Bruno, cfr. *Id.*, *Lo scrittoio di Gramsci*, cit., dove si segnala che Gramsci aveva potuto appurare l'interesse di Marx per Bruno grazie alla lettura del volume *Science at the Cross Roads*, in cui si faceva riferimento ad annotazioni di Marx circa opere di Bruno.

Anche in questo brano, soprattutto in questa che è la sua seconda stesura, emerge il dispositivo dialettico, che in questo caso agisce «nel processo di pensiero». Ma siamo *già* nell'orizzonte come disposto dalla filosofia della praxis: perciò, l'«anello nel processo di pensiero da cui è nato il nuovo» non è un circolo speculativo ma è un movimento del pensiero che risponde non al fondamento del concetto ma al fondamento «del terreno concreto della storia». È nella storia che sorge e si risolve il pensiero, ed è per questo che la struttura che permetteva e conduceva alla «domanda suprema» è svanita: la struttura che il pensiero doveva conoscere *nel* pensiero adesso risiede nella storia, e il pensiero deve conoscerla non pensando sé stesso nel proprio fondamento, ma nella storia, questo *altro* dal pensiero. La praxis, così, non può compiersi nel pensiero, deve compiersi nella storia, e cioè politicamente. La filosofia, avendo ora come suo orientamento la praxis, diviene politica, così come la politica, assumendo piena centralità concettuale, diviene filosofia. Possiamo leggere in questo senso l'«eguaglianza» effettuata da Gramsci «tra “filosofia e politica”, tra pensiero e azione», «eguaglianza» in cui consiste «una filosofia della praxis». ⁴² Comunque poi si declini questa «eguaglianza», il punto che qui ci interessa è che essa è possibile, cioè ne è possibile l'elaborazione in questi termini, perché la filosofia della praxis ha raggiunto un punto d'osservazione capace di conferire un senso nuovo alle cose. Ora, Machiavelli non è più “esterno” alla filosofia⁴³ perché la filosofia ha cambiato le proprie coordinate, che adesso lo includono a pieno

⁴² Q 7, § 35: *QC*, p. 886.

⁴³ Si potrebbe pensare, non senza argomenti, che, così come Hegel esclude Machiavelli dalla filosofia ponendolo in qualche modo nella politica, Croce escluda Marx dalla filosofia riservandogli la sfera politica quale ambiente in cui opera. Del resto, Croce aveva definito Marx il «Machiavelli del proletariato» (B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* [1900], Bari, Laterza, 1978, p. 104; Mustè, *Marxismo e filosofia della praxis*, cit., p. 84). L'analogia, però, a nostro parere regge poco. Quando Hegel esclude Machiavelli dal novero dei filosofi, la sua scelta è orientata da un sistema filosofico il cui senso è determinato dalla «domanda suprema»: il Politico in Machiavelli è un momento, in sé non filosofico, che la filosofia deve interpretare dal punto di vista della storia dello spirito, come sviluppo del concetto. Ne *La costituzione della Germania* Hegel dedica pagine importanti e significative a Machiavelli, sottolineandone la nobiltà del fine: la libertà dell'Italia, verso cui, con tutta evidenza, Hegel simpatizza. In ultima analisi, pur se dentro un sistema che non può recepirne appieno il piano di immanenza assoluta della politica, Hegel valorizza l'opera di Machiavelli. Non si può dire lo stesso di Croce nei riguardi di Marx: negarne la piena afferenza alla filosofia significava neutralizzare il processo di costruzione, da parte delle classi subalterne, di una «cultura superiore autonoma» (Q 11, § 70: *QC*, p. 1509). Dove Hegel valorizza, Croce neutralizza, opera cioè in senso contrario a Hegel.

titolo, ed è stato proprio Machiavelli uno degli «anell[i] nel processo di pensiero da cui è nato il nuovo» – cioè quella «mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero», quell'«umanesimo assoluto della storia» che sono «la filosofia della praxis»⁴⁴ stessa.

Machiavelli è allora, per Gramsci, nel brano-guida da cui abbiamo preso le mosse, l'autore che permette di individuare una stazione nel percorso di lunga provenienza della filosofia della praxis, per la sua attenzione all'«azione politica immediata» (attenzione alla praxis), per la «sua critica del presente» e per il suo «non riconoscer[e] elementi trascendentali o immanentici (in senso metafisico)» (immanenza assoluta). Ma anche per il suo realismo politico («non ha scritto un'utopia in cui uno Stato» è «già costituito»), che consente a Gramsci di risolvere le oscillazioni messianiche di Marx nel polo che le nega.⁴⁵ Elaborare il comunismo fuori dal messianismo significa aver posto una filosofia – qual è la filosofia della praxis – fuori dal dualismo trascendenza/immanenza e concepire l'immanenza fuori dallo sfondo metafisico di quel dualismo, nella «terrestrità assoluta». *Questa* immanenza, che non va più pensata nella filosofia gramsciana della praxis come all'interno di quello sfondo metafisico, si realizza, come accennavamo all'inizio, attraverso una dislocazione della dialettica hegeliana operata da Gramsci. È ora il momento di osservarla da vicino.

5. *Ad infinitum*

La prima stesura della nota in cui avviene questa dislocazione è contenuta nel Quaderno 8: l'annotazione si intitola «*Saggio popolare. Residui di metafisica*».⁴⁶ Il titolo e il sottotitolo cadranno nella seconda stesura, che si incontra nel Quaderno 11, intitolata invece *Giudizio sulle filosofie passate*. Il sottotitolo della prima stesura è per noi

⁴⁴ Q 11, § 27: *QC*, p. 1437.

⁴⁵ Su questo aspetto, cfr. D. Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, Roma, Gamberetti, 1997, pp. 181-205.

⁴⁶ Com'è noto, si tratta di brani in cui Gramsci si confronta con *La teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista* [1921] di Nikolaj Ivanovič Bucharin, che assurge a testo esemplificativo di una eccessiva semplificazione del marxismo. Si tratta di uno di quegli elementi che, agli occhi di Gramsci, impone un ripensamento della tradizione marxista nel segno della necessità di un superamento del materialismo (e, come sappiamo, dell'idealismo – ma Bucharin rappresenta il versante materialista). Qui non ci concentriamo sulla lettura gramsciana del testo di Bucharin, ma su ciò che Gramsci ne ricava criticamente e su ciò che quindi, di conseguenza, compie: una dislocazione della dialettica hegeliana *via* Marx.

indicativo: Gramsci individua i *residui di metafisica* perché siano neutralizzati nella filosofia della praxis e non ne inficino la portata. La filosofia della praxis è tale proprio nel suo porsi fuori dall'orizzonte della metafisica: la sua immanenza non è riflesso o esplicazione/emanazione di un fondamento che è metafisico, ma risiede su sé stessa, è essa stessa *tutto* l'orizzonte, è essa stessa il proprio fondamento.

Nel brano del Quaderno 8 Gramsci sostiene che «il modo di giudicare le concezioni passate filosofiche come delirio [...] è un vero e proprio residuo di concezioni metafisiche, perché suppone un pensiero dogmatico valido in tutti i tempi e in ogni paese, alla cui stregua si giudica tutto il passato». ⁴⁷ A questa convinzione di essere giunti, per via storica, a una verità dai caratteri così assoluti da consentire un giudizio definitivo su «tutto il passato», Gramsci contrappone una visione dialettica del succedersi storico e delle conseguenti fasi della storia della filosofia. È il passaggio centrale per noi, lo leggeremo sinotticamente nelle due stesure:

La caducità storica dei sistemi filosofici passati è un concetto che non esclude che essi siano stati validi storicamente: la loro caducità è considerata dal punto di vista dell'intero svolgimento storico e della dialettica vita-morte; che essi fossero *degni* di cadere, non è un giudizio morale o di «verità» obiettiva, ma dialettico-storico.

Che i sistemi filosofici passati siano stati superati non esclude che essi siano stati validi storicamente e abbiano svolto una funzione necessaria: la loro caducità è da considerare dal punto di vista dell'intero svolgimento storico e della dialettica reale; che essi fossero *degni* di cadere non è un giudizio morale o di igiene del pensiero, emesso da un punto di vista «obbiettivo», ma un giudizio dialettico-storico. ⁴⁸

Subito dopo, in entrambi i casi, Gramsci chiama in causa la lettura engelsiana della formula di Hegel secondo cui «*Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale*», ⁴⁹ dove – e questo è un

⁴⁷ Q 8, § 219: *QC*, p. 1079.

⁴⁸ *Ibidem*; Q 11, § 18: *QC*, p. 1417. Si può notare, in ciò che varia nelle due versioni, la differenza fra la «dialettica vita-morte» della prima e la «dialettica reale» della seconda: è quel «ridimensionamento del lessico “vitale”» (M. Ciliberto, *Il linguaggio della “vita”* [1989], in Id., *La fabbrica dei Quaderni*, cit., p. 139) segnalato da Ciliberto riguardo il linguaggio dei *Quaderni*.

⁴⁹ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio* [1821], Roma-Bari, Laterza, 1999⁴, p. 14.

punto che ha una sua importanza – Engels inverte la precedenza dell’ordine dei termini. Nel suo *Ludwig Feuerbach*, a cui Gramsci fa qui riferimento, Engels riporta in questo modo la formula hegeliana: «“Tutto ciò che è reale è razionale, e tutto ciò che è razionale è reale”». ⁵⁰ Gramsci, nella prima stesura della nota, la riporta nella versione di Engels; nella seconda stesura la riporta invece nella versione, esatta, di Hegel. Quella di Engels è un’inversione significativa: non si comprende più, in prima battuta, il reale dal razionale, ma il razionale dal reale. È questa la prospettiva della filosofia della praxis: la provenienza del reale, nell’origine – come primo movimento –, non è il *logos*, ma è questo a sorgere *dal e nel* principio materiale. Ecco perché Engels (e poi in prima stesura Gramsci) ruota la formula hegeliana e fa precedere – come primo movimento – il reale al razionale. Questa rotazione ci interessa perché è da essa che prende le mosse la filosofia della praxis, ed è questo il terreno della dislocazione gramsciana della dialettica di Hegel, posta, come abbiamo appena letto nei due brani messi a confronto, sul piano «dialettico-storico». Osserviamone i passaggi.

Gramsci fa riferimento esplicito all’interpretazione di Engels della formula hegeliana che identifica dialetticamente razionale e reale: è un’interpretazione che, come abbiamo sottolineato, inverte la priorità dei termini e muove da una precedenza del reale concreto rispetto al *logos*. Che cosa implicava per Engels l’identificazione dialettica di reale e razionale? Giustificare qualsiasi fatto o istituzione, considerarli non solo pienamente legittimi ma addirittura espressione della ragione? Lungi da qualsiasi “giustificazionismo” che, tra l’altro, difficilmente si sarebbe accordato con lo slancio rivoluzionario di Engels, la sua interpretazione segue un altro percorso: «la realtà, secondo Hegel, non è per niente un attributo che si applichi in tutte le circostanze e in tutti i tempi a un determinato stato di cose sociale o politico. Al contrario». ⁵¹ E fa un esempio: «La monarchia francese era diventata nel 1789 così irreali, cioè così priva di ogni necessità, così irrazionale, che doveva essere distrutta dalla grande Rivoluzione, della quale Hegel parla sempre col più grande entusiasmo». ⁵² Il testo

⁵⁰ Engels, *Ludwig Feuerbach*, cit., p. 18.

⁵¹ Ivi, p. 19.

⁵² *Ibidem*.

di Engels (e quindi i due brani di Gramsci del Quaderno 8 e del Quaderno 11) ha un riferimento testuale preciso – non l'unico, ma decisivo – nel § 3 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel, quando viene esposta la «distinzione, che è molto importante e certamente da tener ferma» fra «spiegazione e giustificazione storica [*geschichtliche Erklärung und Rechtfertigung*]» e «giustificazione *valida in sé e per sé* [*an und für sich gültigen Rechtfertigung*]». ⁵³ Le prime sono connesse con «lo sviluppo da fondamenti storici», la seconda con «lo sviluppo dal concetto». ⁵⁴ Dato che in Hegel è il concetto ciò che muove e regge il movimento storico (il movimento storico è, nella sua essenza, il movimento del concetto), se ciò che si manifesta storicamente non è più in linea con il proprio concetto, il suo compito è esaurito: il concetto deve ora manifestarsi storicamente secondo un livello più elevato. Quella fase, prima necessaria, non è più tale, e decade:

Quando l'origine di un'istituzione sotto le sue determinate circostanze si mostra completamente adeguata allo scopo e necessaria e quindi è compiuto ciò che il punto di vista storico esige, ne segue, se ciò deve passare per una giustificazione universale della cosa stessa [*wenn dies für eine allgemeine Rechtfertigung der Sache selbst gelten soll*], [...] che [...] poiché tali circostanze non ci sono più, l'istituzione quindi ha [...] perduto il suo senso e il suo diritto. ⁵⁵

L'esempio che Hegel fa seguire a questo brano è quello dei «conventi», la cui funzione in un determinato periodo storico è stata quella di «dissodamento e popolamento di deserti» e «la preservazione del sapere grazie all'istruzione e alla trascrizione dei manoscritti». ⁵⁶ Ora – cioè nel mondo moderno – queste funzioni non sono più esercitate necessariamente da istituzioni ecclesiastiche, che quindi perdono centralità perché perdono la caratteristica di necessità. Quelle funzioni però non si disperdono: cambia il quadro in cui vengono esercitate («le circostanze») e quindi muta anche il loro carattere, in una continuità storica che non è il fluire di un'identità immediata a sé stessa, non è un presentarsi continuo dell'identico, ma si differenzia entro sé stessa fino a produrre

⁵³ Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 3; = Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [1821], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, § 3.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*. = Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 3.

⁵⁶ *Ibidem*.

cambiamenti di contesto, e cioè svolte storiche. Questa dialettica storica ha come luogo supremo del giudizio – e quindi come piano supremo che decide del movimento – la «giustificazione universale della cosa stessa», che è la «giustificazione *valida in sé e per sé*». Questa giustificazione, nella filosofia della praxis, viene a cadere, non c'è: è proprio la caduta, lo svanire del piano in cui si dà questa giustificazione a definire la filosofia della praxis. Il piano che svanisce è esattamente quello metafisico. «La giustificazione *valida in sé e per sé*, la «giustificazione universale della cosa stessa» rimandano e sono espressione del piano supremo, definitivo. A questo piano tende, per attrazione, la filosofia di Hegel, per cui «quel che importa [...] è conoscere, nella parvenza di ciò ch'è temporale e transeunte, la sostanza che è immanente e l'eterno che è presente».⁵⁷ È il piano della metafisica, dove ciò che è storico è – *fuori* dal concetto – «parvenza», e l'«immanen[za]» è se in correlazione con la trascendenza («l'eterno», «la sostanza» non come materia ma come, in sé, concetto).⁵⁸ È il piano della «domanda suprema» (ecco perché parliamo di piano *supremo*), ed è – potremmo dire –, nei circoli dell'Assoluto, il piano da cui osserva Dio come piano colto nel pensiero per il corrispondere di umano e divino *nel logos*. Questo piano – non, in primo luogo, per una critica alla religione (ma sarebbe meglio parlare di motivi teologici) ma per motivi filosofici – è dissolto dalla filosofia della praxis. L'Assoluto si dissolve al contatto con il piano storico, visto nel suo movimento incessante:

Allo stesso modo della conoscenza, la storia non può trovare una conclusione definitiva in uno stato ideale perfetto del genere umano; una società perfetta, uno “Stato” perfetto sono cose che possono esistere soltanto nella fantasia; al contrario, tutte le situazioni storiche che si sono succedute non sono altro che tappe transitorie nel corso infinito dello sviluppo della società umana [*im endlosen Entwicklungsgang der menschlichen Gesellschaft*] da un grado più basso a un grado più elevato.⁵⁹

⁵⁷ Ivi, p. 14.

⁵⁸ È in questa prospettiva che la dialettica hegeliana è «*immanente*» (Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 81): è un automovimento immanente al pensiero verso sé stesso – *logos*, che si esplica nell'alterità della materia di cui è, e riconosce di essere, l'essenza. È immanenza pensata sempre metafisicamente.

⁵⁹ Engels, *Ludwig Feuerbach*, cit. p. 20; = Id., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, cit., p. 267.

Non che in Hegel la storia si dissolvesse nell'Assoluto: impossibile, poiché esso è «già presso di noi»,⁶⁰ è cioè nella realtà della materia e quindi nella realtà storica in maniera costitutiva, e quindi nell'Assoluto la storia si compie, non scompare. Ma è proprio questo compimento ciò che Engels confuta nella lettura *ad infinitum* della filosofia hegeliana, che, svincolata dalla compiutezza che il sistema richiede, non implica più un infinito colto come tale e quindi *de-finito* nel proprio concetto, ma un infinito in continua, *indefinita*, fuga in avanti. Su questo piano, che è uno dei piani di elaborazione della filosofia della praxis,⁶¹ l'Assoluto – *tutto* l'impianto metafisico – svanisce e, per coerenza dialettica, l'intero orizzonte si ridelinea nella gramsciana «terrestrità assoluta». Nella torsione engelsiana, la filosofia hegeliana, che in questa torsione già prelude a un impianto di filosofia della praxis, è per coerenza dialettica che libera *ad infinitum* il piano storico: in questo modo risultano evidenti e chiari sia l'eredità hegeliana della filosofia della praxis che, contemporaneamente, il punto di divergenza che ne segna l'autonomia.

Su questo piano Gramsci identifica con chiarezza – e compie – la dislocazione della dialettica operata dalla filosofia della praxis: il suo passaggio all'immanenza non «in senso metafisico». È una dislocazione (o, nello sguardo della filosofia della praxis, un'adeguata collocazione) effettuata da Gramsci con maggiore precisione rispetto a Engels. Se questi ravvisa «un lato

⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* [1807], Milano, Bompiani, 2000⁴, p. 149.

⁶¹ Anche se Engels propende, neanche troppo nascostamente, per una concezione del corso storico secondo quanto indicano le «scienze naturali», implicando ascesa e «declin[o]» dell'umanità (Engels, *Ludwig Feuerbach*, cit., p. 21). L'infinito è, nella prospettiva di una filosofia della praxis, negazione del compimento della storia: un compimento implica uno sguardo esterno alla storia, sovrastorico, esterno all'immanenza, «metafisico». In questa accezione parliamo qui di infinito nella filosofia della praxis. Del resto, quello sguardo engelsiano oltre il futuro umano è esso stesso oltre la storia umana ed è a sua volta «metafisico» (Gramsci, proprio in un brano in cui fa riferimento al *Ludwig Feuerbach* di Engels – Q 8, § 219: *QC*, pp. 1079-80 –, indica la possibilità di un'osservazione in questa direzione, chiedendosi (sempre a partire dalla critica al raggiungimento in Bucharin di una verità che consente una modalità di giudizio assoluta sul passato): «Così è da dire della concezione di una "oggettività" esteriore [e meccanica], che corrisponde a una specie di "punto di vista del cosmo in sé", che è poi quello del materialismo filosofico, del positivismo e di certo scientismo. Ma che cos'è questo punto di vista, se non un residuo del concetto di dio, appunto nella sua concezione mistica di un "dio ignoto"?» – Q 8, § 219: *QC*, p. 1080). In quest'ultima citazione, le parentesi quadre non contengono una nostra integrazione o modifica al testo, ma un'integrazione operata da Valentino Gerratana sulla base dei manoscritti di Gramsci.

conservatore» nella filosofia hegeliana perché «essa giustifica determinate tappe della conoscenza e della società per il loro tempo e per le loro circostanze, ma non va più in là»,⁶² vale a dire non le eternizza, Gramsci pensa in maniera più accurata continuità e discontinuità nel *continuum* storico – differenziato perché differenziantesi, ma in sé stesso: di qui l'unità differenziata del *continuum*. Si potrebbe in qualche modo rilevare che Engels sembra dimenticare la differenza fra «giustificazione storica» e «giustificazione *valida in sé e per sé*», e a sua volta si potrebbe rispondere che quel secondo tipo di giustificazione svanisce perché, nella filosofia della praxis, ne svanisce il piano di esistenza. Resta la «giustificazione storica», che a Engels appare in fondo insufficiente. Gramsci invece, come abbiamo visto nei due passaggi posti a confronto, pensa la dialettica (perché pensa la storia) in modo più sottile rispetto a questo testo engelsiano e, insieme – questo è il passo in avanti e il compimento della dislocazione – conferisce validità e legittimità alla «giustificazione storica» («che i sistemi filosofici passati siano stati superati non esclude che essi siano stati validi storicamente e abbiano svolto una funzione necessaria») e non la lascia sospesa nel movimento storico incessante, bensì fonda la «giustificazione *valida in sé e per sé*» non più sul piano della metafisica hegeliana ma sul piano storico stesso («la loro caducità è da considerare dal punto di vista dell'intero svolgimento storico e della dialettica reale»). È l'«intero svolgimento storico», questo Assoluto nel senso di «una “terrestrità assoluta”», che ora è il piano della dialettica, della filosofia e della filosofia della praxis. Ciò che decide del movimento, di ciò che avanza e di ciò che è «*degn*[o] di cadere, non è un giudizio morale o di “verità” obiettiva, ma dialettico-storico»: è nella storia stessa, nell'immanenza (adesso non «in senso metafisico») il piano del «giudizio».

Con questa impostazione, risulta più conseguente il «giudizio» espresso da Marx (e da Engels) sulla borghesia: «La borghesia ha giocato nella storia un ruolo altamente rivoluzionario». ⁶³ Se leggiamo questo «giudizio» attraverso le indicazioni di Gramsci, comprendiamo meglio le intenzioni e il quadro concettuale di Marx e Engels. Che la borghesia sia (stata) rivoluzionaria non è

⁶² Engels, *Ludwig Feuerbach*, cit., p. 21.

⁶³ Marx, Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 8.

un'affermazione frutto di «un giudizio morale» né è un «giudizio» che afferma una «“verità” obbiettiva» («emesso da un punto di vista “obbiettivo”»), scrive Gramsci in seconda stesura), ma è «un giudizio dialettico-storico». La storia non ha «un punto di vista» esterno, superiore o ulteriore a essa, ma solo a essa immanente, intrinseco: questo è un aspetto centrale che i passaggi dei *Quaderni* mostrano e svolgono nel dettaglio e con chiarezza.

Una volta che la dialettica e la storia siano collocate su questo piano – di immanenza *assoluta*, che cioè non rimanda a un *oltre-da-sé*, a una trascendenza –, e una volta che il piano veritativo sia collocato su questo piano, si incontra, nella sua portata, l'egemonia: ecco perché Gramsci può salutare «la teorizzazione e la realizzazione dell'egemonia fatta da» Lenin come «anche un grande avvenimento “metafisico”». ⁶⁴ È tale perché segna un momento all'interno della riconfigurazione dell'orizzonte della filosofia a partire da un atto fondativo, «“metafisico”»: il piano storico-politico, la storia, l'immanenza come orizzonte compiuto e autonomo.

A questo punto risulta chiaro perché Gramsci guardi a Machiavelli, nel nostro brano-guida, per pensare la filosofia della praxis. Se il piano è l'immanenza, è storia, è «“neo-umanesimo”», è politica, e tutto questo è filosofia, Machiavelli non è più esterno alla filosofia, ma, nelle nuove coordinate che le conferisce la filosofia della praxis, ne è non solo interno ma figura di assoluto rilievo, avanguardia. In questo orizzonte che cosa assume rilievo centrale? L'uomo e la sua praxis: «l'azione concreta dell'uomo che per le sue necessità storiche opera e trasforma la realtà». Il Machiavelli di Gramsci è un Machiavelli *dopo* Hegel, *dopo* Marx, ed è la figura che mostra il rivolgimento che conduce alla filosofia della praxis. Essa opera sul piano dell'immanenza, di cui pensa l'autonomia: è la «terrestrità assoluta». Questo è l'orizzonte, il piano in cui vige e opera la filosofia della praxis gramsciana, la sua *via* per la società emancipata: qui, quando ciò accade, il mondo splende di luce propria.

⁶⁴ Q 7, § 35: *QC*, p. 886.

La filosofia della caverna: dall'interpretazione al cambiamento del mondo. "Ideologia" e prassi nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci

Natalia Gaboardi

Independent scholar, natalia.gaboardi89@gmail.com

Received: 20.05.2024 - Accepted: 24.11.2024 - Published: 18.12.2024

Abstract

La "filosofia della prassi" di Gramsci prende le mosse dal senso comune, dal folklore e dalla religione per comprendere le diverse dimensioni gnoseologiche (cioè tutto ciò che non è direttamente legato all'esistenza istintiva e non riflessiva). Lo studio delle occorrenze del termine "ideologia" nei *Quaderni del carcere* mostra che il rapporto tra "concezione del mondo" e "filosofia" è uno degli aspetti più originali del pensiero di Gramsci rispetto alla tradizione marxista. Inoltre, il concetto gramsciano di ideologia ci aiuta a ripensare il legame tra teoria e pratica in una prospettiva filosofica.

Keywords

Ideologia, Senso comune, Concezione del mondo, Filosofia della praxis

The Philosophy of the Cave: from Interpretation to Change of the World. "Ideology" and praxis in Antonio Gramsci's *Prison Notebooks*

Abstract

Gramsci's "philosophy of praxis" takes common sense, folklore, and religion as its starting point for understanding the various gnoseological dimensions (i.e., everything that is not directly related to one's instinctive and unreflective existence). A study of the occurrences of the term "ideology" in the *Prison Notebooks* shows that the relationship between "conception of the world" and "philosophy" is one of the most original aspects of Gramsci's thought in relation to the Marxist tradition. Moreover, the Gramscian concept of ideology helps us to rethink the link between theory and practice in a philosophical perspective.

Keywords

Ideology, Common sense, Conception of the world, Philosophy of praxis

***La filosofia della caverna:
dall'interpretazione al cambiamento del mondo.
"Ideologia" e prassi nei Quaderni del carcere di
Antonio Gramsci***

Natalia Gaboardi

1. Braccio e cervello: prassi e teoria per la definizione della "filosofia" gramsciana

Sin dalle origini della storia della cultura e delle idee, il filosofo si è sempre posto in contrappunto rispetto alla mentalità comune. Quest'ultima, del resto, ha spesso dileggiato (e dileggia) l'approccio riflessivo della filosofia alla realtà e all'essere. Tale dicotomia, sancita nella contrapposizione eraclitea svegli-dormienti e in quella parmenidea verità-opinione, trova la sua estrema affermazione nel mito platonico della caverna. La caverna è luogo di obnubilamento, di falsità e di apparenza da cui il filosofo si deve emancipare per poterne osservare i limiti e per poter conoscere la verità nell'iperuranio delle idee, salvo poi sentire l'esigenza di ritornare prigioniero tra i prigionieri e condividere l'appreso.¹ La proposta gramsciana si pone in netto contrasto con questa tradizione che fa dell'immediatezza del senso comune la negazione della filosofia. La filosofia della prassi gramsciana, in piena continuità con il ruolo che Marx ed Engels attribuivano al proletariato, prende come punto di partenza il senso comune, il folklore, la religione per capire le striature dell'intellettualità (ossia, di tutto ciò che non è immediatamente legato all'esistenza istintuale e irriflessa dell'uomo). Mi avvalgo di questo termine "intellettualità", per cercare di disambiguare una nota fondamentale e celebre dei Quaderni, il paragrafo 3 della sezione *Miscellanea* del Quaderno 4 (composto nel novembre del 1930, il paragrafo 51 del Quaderno 4 dell'edizione Gerratana) di cui vale la pena citare nella sua interezza il testo:

¹ Non è questa la sede per ricostruire nei dettagli il lento sviluppo del graduale bilanciamento dei rapporti tra teoria e pratica, dalla conoscenza poetica teorizzata da Aristotele alla figura servo-signore hegeliana, passando attraverso l'Umanesimo e la "gnoseologia del fare" (da Hobbes a Vico). Tuttavia, Gramsci si inserisce a pieno titolo nella corrente di quanti considerano il "fare" (il pratico operare) un'alta espressione della cultura umana.

§ 3. *Braccio e cervello*. La distinzione delle categorie intellettuali dalle altre si riferisce alla funzione sociale, all'attività professionale, cioè tiene conto del peso massimo che grava nella attività professionale più sullo sforzo [variante interlineare: sull'attività] cerebrale che su quello muscolare (nervoso). Ma già questo rapporto non è sempre uguale, quindi diversi gradi di attività intellettuale. Bisogna poi riconoscere che in ogni professione non si può mai escludere una certa attività intellettuale e infine che ogni uomo, all'infuori della sua professione, esplica una qualche attività intellettuale, è un filosofo, partecipa di una concezione del mondo e quindi contribuisce a mantenerla, a modificarla, cioè a creare delle nuove concezioni. Si tratta dunque di elaborare questa attività che ha sempre un certo grado di sviluppo, modificando il [suo] rapporto con lo sforzo muscolare in un nuovo equilibrio.²

Gramsci afferma in primo luogo che la distinzione “intellettuale - non intellettuale” nasce in connessione alla professione svolta, senza tener conto che il lavoro (senza aggettivi) è sempre espressione di intellettualità. Il pensatore sardo si pone così in perfetta continuità con la posizione hegeliana esposta nella *Fenomenologia dello Spirito*. Il carattere eminentemente intellettuale del lavoro è inscritto nel suo porsi come negazione dell'immediatezza (intesa come bisogno) e fornisce a chi lo esercita la capacità di anteporre al proprio il bisogno altrui (quello del padrone, nella nota immagine hegeliana). Il lavoro implica anche un investimento temporale e intellettuale che si trasforma in una riflessione sulle modalità più efficienti di attuazione del compito da eseguire, ossia nella trasformazione della realtà. Accanto al carattere intellettuale del lavoro (qualsiasi lavoro, sebbene in misura diversa, implica, oltre al “fare”, un “saper fare”), Gramsci sottolinea che ciascun individuo, al di fuori della sua funzione nel sistema di produzione, svolge una funzione intellettuale in quanto erede-possessore-diffusore-innovatore di una “visione del mondo”. Quest'ultima espressione, calco letterale del pregnante concetto filosofico tedesco *Weltanschauung*, viene utilizzata da Gramsci abbondantemente nel corso della composizione dei *Quaderni del carcere*. In particolare, egli se ne serve nel paragrafo 14 del Quaderno 4 (composto tra il maggio e l'agosto del 1930, corrispondente al paragrafo 13 dell'edizione Gerratana), decisivo per la comprensione dei compiti che Gramsci attribuisce alla “filosofia”. Il pensatore sardo in questo

² *QC*, pp. 488-89.

passo si confronta polemicamente con l'opera di Bucharin, *Teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista* che diventerà nel corso delle tre serie degli *Appunti di filosofia* e nel Quaderno 11 il bersaglio teorico della sua critica.

Il primo capitolo, o un'introduzione generale, dovrebbero aver trattato la questione: 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 a questa serie di domande costituisce la «teoria» del materialismo storico.³

Il compito programmatico che Gramsci attribuisce alla filosofia consiste nel chiarimento del proprio statuto e nell'individuazione di punti di tangenza con altre forme di espressione dell'«intellettualità», ossia le ideologie e le concezioni del mondo, dalle più immediate e passivamente accolte (folklore, religione, senso comune) sino a quelle dei «filosofi specialisti».⁴ Il termine «intellettualità» che ho scelto per riferirmi in senso generale alle superstrutture non vuole in alcun modo ridurre la portata rivoluzionaria della riflessione gramsciana, anzi vorrebbe esaltarla. Gramsci infatti cerca progressivamente di liberare la sua definizione di ideologia da qualsiasi forma di condizionamento (idealistico o, di contro, economicistico-deterministico) per riflettere in modo innovativo sulle interazioni tra cultura e costruzione di un progetto politico, ferma restando la prioritaria attenzione alle condizioni materiali entro cui gli uomini formano la loro *Weltanschauung*. L'intellettualità può anzi essere considerata il campo di battaglia su cui ripiegare nei momenti di «guerra posizione», quando bisogna costruire una nuova egemonia: nulla che possa essere definito «idealistico» poiché affonda le sue radici su una mappatura attenta delle superstrutture e della struttura.

Nel § 3 del Quaderno 4 vengono abbozzati i primi tentativi di chiarificazione, individuando nel possesso di una «concezione del

³ Q 4 [b], § 14 [G § 13]: *QC*, p. 434. Il primo riferimento bibliografico rimanda all'*Ordinamento editoriale e termini di datazione dei «Quaderni del carcere»*, in *Appendice* al contributo di Giuseppe Cospito, *Verso l'edizione critica e integrale dei «Quaderni del carcere»*, «Studi Storici», LII (2011), n. 4, pp. 881-904.

⁴ Gramsci puntualizza il significato che attribuisce all'espressione «filosofi specialisti»: rimando alle note 14 e 15 per un approfondimento della questione.

mondo” la prima forma di attività intellettuale che vale all’uomo (a qualsiasi uomo) il titolo di “filosofo”. Interessante notare anche come Gramsci inserisca in questa coppia un terzo elemento, “le ideologie”. Termine impegnativo nella tradizione marxista, “ideologia” assume nella trattazione gramsciana dei *Quaderni* una valenza molto più significativa di “mistificazione” o “malafede”.⁵ L’ideologia, infatti, lungi dal ricadere nell’orizzonte del meramente verbale, possiede un suo statuto teoretico che deve essere chiarito nell’ottica di una concezione materialistica della storia che comprenda l’intera realtà umana in tutta la sua complessità. Infatti, uno studio delle occorrenze del termine “ideologia” e dei suoi derivati all’interno dei *Quaderni* ci mostra come il rapporto tra le espressioni-concetti “concezione del mondo” e “filosofia” sia uno degli aspetti più originali del pensiero di Gramsci rispetto alla tradizione del marxismo e concorra a rimodulare il rapporto tra teoria e prassi, in particolare nell’elaborazione del concetto principe dell’intera produzione gramsciana, l’egemonia. L’ideologia in questo percorso assume un ruolo decisivo e subisce un processo di ri-semantizzazione che va tenuto presente, qualora si voglia comprendere genuinamente la riflessione filosofica, politica e culturale gramsciana.

2. La rimodulazione del concetto di “ideologia” nei *Quaderni del carcere*

L’utilizzo innovativo del termine “ideologia” nei *Quaderni* ovviamente non è un punto di partenza ma una tappa nel percorso della rimeditazione della concezione materialistica della storia e della ridefinizione delle “superstrutture”, nonché nel chiarimento dei compiti della filosofia e della politica. Con il Quaderno 3, avviato nel maggio 1930, inizia un momento denso della vita intellettuale del detenuto politico matricola 7047 del carcere di Turi. Parallelamente alla compilazione del Quaderno 3, Gramsci sta scrivendo le note del Quaderno 2, ha avviato la stesura del Quaderno 4 e iniziato, nelle prime facciate di quello che diventerà il Quaderno 7, la traduzione dal tedesco di alcuni brani marxiani tratti

⁵ Sempre nel § 12 del Quaderno 11 Gramsci spiegherà chiaramente il fenomeno della “malafede”, inducendoci quindi ad escludere che egli possa considerarlo equiparabile al termine “ideologia”.

dall'antologia *Lohnarbeit und Kapital. Zur Judenfrage und andere Schriften aus der Frühzeit*.⁶

I più fronti su cui Gramsci lavora contemporaneamente devono essere considerati lo spunto riflessivo per lo sviluppo della concezione dell'ideologia e delle superstrutture. Un evidente esempio di questa modalità di approccio si trova nel paragrafo 50 del Quaderno 3, intitolato *Argomenti di cultura. Materiale ideologico* (composto nel maggio del 1930, corrispondente al paragrafo 49 dell'edizione Gerratana). In questo passo Gramsci parla per la prima volta nei *Quaderni* di "struttura ideologica", intendendo con questa espressione la visione del mondo che la classe dominante impone alle e diffonde tra le classi subalterne, «l'organizzazione materiale intesa a mantenere, a difendere e a "sviluppare" il fronte teorico o ideologico». ⁷ La stampa viene indicata da Gramsci come il primo elemento di questa struttura materiale e, conseguentemente, il paragrafo 50 si intitolava originariamente *Riviste-tipo*, proprio a rimarcare la continuità con le riflessioni dei Quaderni precedenti. Tuttavia l'intellettuale sardo nota la novità che il paragrafo contiene e quindi la fuoriuscita dai limiti della rubrica *Riviste-tipo*: da ciò segue la necessità di modificarne il titolo e includere il paragrafo in una rubrica dal più ampio spettro focale, *Argomenti di cultura*, senza peraltro che questo testo venga ricopiato in nessuno dei due monografici dedicati alla questione, il Quaderno 16 e il Quaderno 26.⁸ Lungi dal ricadere in un esempio di acribia filologica, l'analisi dei tentennamenti gramsciani nell'individuare a questo paragrafo un titolo che lo ricomprenda nelle rubriche progettate permette di rimarcare il carattere innovativo di questo testo. Sembra che Gramsci abbia difficoltà nel riplasmare questa riflessione, mai ripresa direttamente. L'eco di questa nota pervade, tuttavia, molte riflessioni a proposito della filosofia, ma anche e soprattutto quelle

⁶ *QT*, pp. 741-828. Tra i brani tradotti, si ricordano in particolare le *Tesi su Feuerbach*, la *Prefazione* del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*, estratti dal *Manifesto del partito comunista*, di *Lavoro salariato e capitale*, dalla *Questione ebraica* e il capitolo della *Sacra Famiglia* dedicato al materialismo francese.

⁷ Q 3, § 50 [G § 49]: *QC*, p. 332. Riprendo, su questo punto, una riflessione da me presentata nell'articolo *Tutti gli uomini sono ideologi*, «Filosofia italiana», XII, 2017, n 2, pp. 67-82.

⁸ Anche la mancata ricopiatura del paragrafo nei monografici a ciò preposti, lungi dal suggerire un accantonamento della questione, lo rende un oggetto di studio ancor più stimolante. Il carsico lavoro di queste nozioni nello sviluppo della riflessione carceraria pongono questo paragrafo in una posizione di straordinaria importanza ermeneutica.

riguardanti il giornalismo integrale, altra decisiva categoria gramsciana, su cui non è questa la sede per soffermarsi.

Infatti Gramsci, nel § 50 del Quaderno 3, non si limita a suggerire una minuziosa analisi della «parte più ragguardevole e più dinamica» del «“fronte” teorico o ideologico», ossia la stampa, ma anche una precisa ricognizione di «tutto ciò che può influire sull’opinione pubblica». Ovviamente i riferimenti a biblioteche, scuole, circoli, clubs, architetture, disposizioni e nomi delle vie non devono essere considerati nella loro “oggettualità” di cose reali, ma nei condizionamenti che possono creare sugli individui.⁹

Gli “strati ideologici” sono una *humus* entro cui di necessità ciascun individuo e ciascuna classe sociale si inseriscono. Proprio la multilinearità degli strati ideologici¹⁰ e il loro essere più o meno aderenti alla reale situazione storico-sociale li rende interessanti e complessi oggetti di studio. La “forza” plasmatrice di questo variegato materiale ideologico (diretta o indiretta, consapevolmente rilevata o passivamente subita che sia) è interpretata da Gramsci come influsso sull’opinione pubblica (questione quanto mai attuale per tutti noi, annebbiati dal fumo della caverna dell’infotainment). E Gramsci pare suggerirci che la forza dell’ideologia e la sua “verità” risiedono nella sua “efficacia”, nella sua capacità di plasmare il reale che per Gramsci è dialetticamente costituito dall’uomo, dalle sue relazioni e dai suoi bisogni storicamente determinati.¹¹

⁹ Nel disambiguare questo passo sembra di camminare lungo un crinale: spostando l’accento su alcuni passaggi si può ricadere in una lettura idealistica, di contro, sottolineando alcune espressioni, potrebbe sembrare che Gramsci ricada nel determinismo. Nel contesto della più ampia riflessione su ideologia, filosofia e egemonia si può comprendere quanto le forme espressive gramsciane possano “remare contro” lo stesso Gramsci, almeno in questa primissima fase di messa a fuoco del problema. Questo paragrafo è un materiale grezzo che anni di riflessione e approfondimento permetteranno di smussare e lucidare per mostrarne l’adamantina natura. I convitati di pietra di questo paragrafo sono l’intellettuale organico e il moderno Principe: ad essi spetta il compito di trasformare «le volontà collettive parziali» in volontà «universali e totali», come Gramsci scriverà nel paragrafo 21 del Quaderno 8.

¹⁰ Sottolineata in più occasioni anche nel Quaderno 1, § 43.

¹¹ Evidenti i riferimenti alla prima ed alla seconda della *Tesi su Feuerbach*, che cito nella traduzione gramsciana: «il vizio fondamentale di ogni materialismo, fino ad oggi – compreso quello di Feuerbach – è che l’oggetto, il reale, il sensibile è concepito solo sotto la forma dell’oggetto o della intuizione; ma non come attività sensibile umana, praxis, non soggettivamente. Accadde quindi che il lato attivo – in contrasto col materialismo – fu sviluppato dall’idealismo – ma solo astrattamente, poiché l’idealismo ignora l’attività reale, sensibile, come tale»; «la questione se al pensiero umano appartenga una verità obbiettiva, non è una questione 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

La riflessione qui abbozzata trova il suo approfondimento nella prima serie di Appunti di filosofia, contenuta nel Quaderno 4. Non è questa la sede per ripercorrere minutamente gli slittamenti teorici, gli avanzamenti nella puntualizzazione del nuovo concetto di “ideologia” e i passi indietro. Come è ovvio, i Quaderni sono un enorme “zibaldone” in cui Gramsci ha riversato i molti pensieri con l'intento di ritornare sui nessi teorici individuati, ma senza avere l'opportunità di farlo integralmente. Per questo motivo si possono rilevare imprecisioni, “passi indietro” e addirittura contraddizioni. In ogni caso, l'acquisizione teorica fondamentale resta: le “ideologie” «sono una realtà oggettiva ed operante» in dialettica relazione con i rapporti di produzione e sono il terreno in cui «gli uomini prendono coscienza dei loro compiti», sebbene non siano la molla della storia.¹² Questo sarà il punto di partenza per la riflessione della seconda e terza serie degli Appunti di filosofia e della loro parziale sistemazione nel fondamentale Quaderno 11. Quest'ultimo, insieme al Quaderno 12, costituisce indubbiamente il nucleo teorico dell'intero opus carcerario gramsciano e contiene le note fondamentali per la comprensione della concezione gramsciana dell'ideologia e l'abbozzo di una teoria gnoseologica, a nostro avviso il punto di partenza per comprendere l'operatività dell'egemonia.

Il nucleo teorico della lunga e strutturata nota introduttiva al Quaderno 11 (corrispondente nell'edizione Gerratana al paragrafo 12) ruota intorno alla *sententia*, «tutti gli uomini sono filosofi», che abbiamo già in parte ritrovato nel paragrafo *Braccio e cervello* e da cui ha preso avvio la nostra riflessione. Una prima anticipazione del carattere umanamente universale della filosofia era stata proposta da Gramsci nella nota 65 del Quaderno 1, *Riviste tipo* (scritta tra il febbraio e il marzo 1930). Non ancora perfettamente formulata in tutte le sue articolazioni (Gramsci infatti chiuderà il paragrafo scrivendo: «occorrerebbe fissare bene questi concetti, ripensandoli a

realtà di un pensiero, che si isola dalla Praxis, è una questione puramente scolastica» (QT, p. 743). Fabio Frosini ha in più occasioni sottolineato lo stretto rapporto esistente tra l'interpretazione-forzatura delle *Tesi su Feuerbach* e la peculiare interpretazione che il pensatore sardo opera della *Prefazione* del 1859 (rimando a questo riguardo al saggio di F. Frosini, *Da Gramsci a Marx*, Roma, DeriveApprodi, 2009, in particolare pp. 34 sgg).

¹² Q 4 [b], § 16 [G § 15]: QC, pp. 436-37.

fondo)), si trova un'intuizione del rapporto esistente tra filosofia e senso comune:

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. Il «senso comune» è il folklore della «filosofia» e sta di mezzo tra il «folklore» vero e proprio (cioè come è 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 un certo luogo.¹³

Sin da una delle prime riflessioni gramsciane sul senso comune paiono gettate le basi di una «vera e propria filosofia del senso e del parlare comune» che a detta Ferruccio Rossi-Landi «è ancora tutta da scrivere»:¹⁴ se ne sente sempre più l'esigenza, in particolare per quanti cerchino di costruire un orizzonte teorico in cui inserire una proposta politica (ciò che tentava dal carcere Gramsci, riflettendo su una sconfitta personale e di partito, su un tempo storico dominato da concezioni del mondo totalitarie e regressive, come i fascismi).

Lo stretto rapporto che Gramsci istituisce tra filosofia, senso comune e folklore a partire dalle prime fasi di stesura dei Quaderni del carcere viene condensato nell'affermazione di derivazione idealistica «tutti gli uomini sono filosofi». Questo assunto relativo al carattere umanamente universale della filosofia viene analizzato da Gramsci in modo da individuarne almeno tre livelli. Il primo è rappresentato da quella che il pensatore sardo ci suggerisce in negativo, come definizione ristretta di «filosofia», ossia «l'attività intellettuale propria di una categoria di scienziati o di filosofi professionali e sistematici».¹⁵ Anche questo livello deve essere ripensato: Gramsci ritiene infatti che la «specializzazione», a cui la

¹³ Q 1, § 65: *QC*, p. 76. Per una sapiente analisi del lavoro gramsciano a proposito del concetto di ideologia rimando al contributo di Gianni Francioni, (2019). *L'estensione del concetto di ideologia in Gramsci e la genesi delle sue articolazioni*, «Materialismo Storico Rivista di filosofia, storia e scienze umane», vol. 5, n. 2, 2018, pp. 130-49, <https://doi.org/10.14276/2531-9582.1969>. Accanto alla ricostruzione filologica dello slittamento semantico di ideologia e derivati, Francioni presenta la genesi della riflessione sull'egemonia mostrando come ambo le questioni siano legate fin dalla loro primissima tematizzazione all'interno del *Quaderni del carcere*.

¹⁴ F. Rossi-Landi, *Ideologia*, Milano, ISEDI, 1978, p. 23.

¹⁵ Q 11, *Avvertenza*; 1°. *Alcuni punti preliminari di riferimento* [G § 12]: *QC*, p. 1375.

filosofia si è piegata, abbia snaturato il suo compito e ridotto chi la pratica a un intellettuale dis-organico, che non sa (e forse non vuole neppure) costruire un nesso fecondo con la collettività. Contro questa concezione muove l'intera riflessione gramsciana, tesa a costruire un rapporto organico tra gli intellettuali e le masse.¹⁶

Gramsci passa quindi al livello meno elaborato di quel continuum di cui la filosofia degli intellettuali rappresenta l'apice della complessità:

la «filosofia spontanea», propria di «tutto il mondo», e cioè della filosofia che è contenuta: 1) nel linguaggio stesso, che è un insieme di nozioni e di concetti determinati e non già e solo di parole grammaticalmente vuote di contenuto; 2) nel senso comune e buon senso; 3) nella religione popolare e quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e di operare che si affacciano in quello che generalmente si chiama «folklore».¹⁷

Questo secondo livello della “filosofia spontanea” risulta a sua volta tripartito in tre ulteriori distinzioni che, in un crescendo di complessità, vanno dal folklore al senso comune-buon senso, passando attraverso il linguaggio e la religione.

Il carattere inconsapevole di questa «filosofia spontanea» induce Gramsci ad individuare un ulteriore livello, il «momento della critica e della consapevolezza», sottolineando l'importante distinzione che passa tra la partecipazione inconsapevole (condizionata

¹⁶ Ancora più esplicito a questo proposito il passaggio gramsciano: «Posto il principio che tutti gli uomini sono “filosofi”, che cioè tra i filosofi professionali o “tecnici” e gli altri uomini non c'è differenza “qualitativa” ma solo “quantitativa” (e in questo caso “quantità” ha un significato suo particolare, che non può essere confuso con somma aritmetica, poiché indica maggiore o minore “omogeneità”, “coerenza”, “logicità” ecc., cioè quantità di elementi qualitativi), è tuttavia da vedere in che consista propriamente la differenza. [...] Il filosofo professionale o tecnico non solo “pensa” con maggior rigore logico, con maggiore coerenza, con maggiore spirito di sistema degli altri uomini, ma conosce tutta la storia del pensiero, cioè sa rendersi ragione dello sviluppo che il pensiero ha avuto fino a lui ed è in grado di riprendere i problemi dal punto in cui essi si trovano dopo aver subito il massimo di tentativo di soluzione ecc. Hanno nel campo del pensiero la stessa funzione che nei diversi campi scientifici hanno gli specialisti. Tuttavia c'è una differenza tra il filosofo specialista e gli altri specialisti: che il filosofo specialista si avvicina più agli altri uomini di ciò che avvenga per gli altri specialisti. L'aver fatto del filosofo specialista una figura simile, nella scienza, agli altri specialisti, è appunto ciò che ha determinato la caricatura del filosofo». (QC, p. 1342). Le parole di Gramsci diventano per noi ancora più significative: siamo costantemente testimoni di quanto la cultura umanistica in generale e in particolare la filosofia siano costantemente additate come forme di sapere “inutili”, sterili, vacue. A queste miopi considerazioni prestano il fianco forme di specialismo che disconoscono proprio quel carattere umanamente universale della filosofia.

¹⁷ QC, p. 1375.

dall'ambiente sociale circostante) ad una determinata concezione del mondo e la partecipazione attiva «alla produzione della storia del mondo». ¹⁸ Arrivato a questo punto, il pensatore italiano si chiede «perché chiamare questa unità di fede “religione” e non chiamarla “ideologia” o addirittura “politica”». La continuità ribadita da Gramsci tra questi concetti e l'uso di questi termini entro le virgolette conducono a ribadire l'importanza che l'ideologia (in senso gramsciano) riveste nell'ambito delle superstrutture: tanta e tale che non risulta possibile individuare una distinzione qualitativa tra filosofia e ideologia, poiché esse appartengono entrambe al livello delle superstrutture. Si può infatti dire che se, da un lato, la filosofia in senso stretto rappresenta uno dei molti livelli in cui si articolano le superstrutture, dall'altro la filosofia in senso ampio e l'ideologia raggiungono nella concezione gramsciana una tale estensione da poter essere considerate equivalenti alla stessa nozione gramsciana di “superstrutture”. ¹⁹

Per Gramsci, a differenza della posizione idealistica di Carlini e di Croce che più volte il pensatore sardo cita polemicamente, ciascun individuo è “filosofo” in atto e non solo in potenza: infatti la semplice acquisizione e l'uso del linguaggio implicano la condivisione (quantomeno implicita) di una determinata concezione del mondo e, dunque, del suo riflettersi nel pratico operare come canone di condotta. Il carattere inconsapevole e arretrato della visione del mondo che in modo immediato l'ambiente culturale (ovviamente al livello elementare e stratificato del linguaggio, del folklore e della religione) trasmette a ciascun individuo, è comunque parte della filosofia di un'epoca, connessa alla storia e alla politica. Resta da chiarire se questa connessione sia progressiva o regressiva. L'analisi gramsciana assume come dato di partenza il fatto che «in ogni tempo coesist[ono] molti sistemi e correnti di filosofia» ed è tesa a mostrare la necessità di «sistemare criticamente e coerentemente le proprie intuizioni del mondo e della vita». ²⁰ Risulta impossibile distinguere qualitativamente (ma non quantitativamente, cioè per diverso grado di coerenza) una filosofia

¹⁸ *QC*, p. 1376.

¹⁹ Gramsci arriverà a porre l'ideologia come termine equivalente di “superstrutture” nel § 41.I, del Quaderno 10 II, scritto nell'agosto del 1932.

²⁰ *QC*, p. 1379.

“scientifica” (da specialisti) da una filosofia “volgare” e “popolare” di cui si servono le masse. Posta questa continuità come tassello fondamentale della propria gnoseologia, Gramsci, utilizzando il termine “ideologia” nel senso da lui sviluppato, introduce il problema dell’«unità ideologica»:

ma a questo punto si pone il problema fondamentale di ogni concezione del mondo, di ogni filosofia, che sia diventata un movimento culturale, una «religione», una «fede», cioè che abbia prodotto un’attività pratica e una volontà e in esse sia contenuta come «premessa» teorica implicita (una «ideologia» si potrebbe dire, se al termine ideologia si dà appunto il significato più alto di una concezione del mondo che si manifesta implicitamente nell’arte, nel diritto, nell’attività economica, in tutte le manifestazioni di vita individuali e collettive), cioè il problema di conservare l’unità ideologica in tutto il blocco sociale che appunto da quella determinata ideologia è cementato e unificato.²¹

È affermata in modo deciso e chiaro la plurivocità del termine “ideologia” e la gramsciana tendenza a considerarla, in ambito gnoseologico, come l’espressione di una concezione del mondo che si manifesta tanto nella sfera superstrutturale (qui rappresentata dal riferimento all’arte e al diritto) quanto in quella strutturale (attività economica) sia per l’individuo che per la collettività entro cui l’individuo sviluppa ed esprime la propria personalità. Lungi dal configurarsi come un elemento di confusione, la multilinearità dell’“ideologia” mostra il rinnovamento graduale e dall’interno di un concetto, basato sulla sua applicazione a campi teorici e polemici diversi piuttosto che l’introduzione ex novo di un termine unico.²²

Per un primo bilancio teorico è necessario ribadire che grazie al senso comune, alla religione, al folklore e al linguaggio Gramsci ha individuato una base su cui edificare questa sua gnoseologia sui generis che gli permette di radicare nelle trame dei meccanismi della conoscenza la sua proposta politica. Ed è proprio questa, a nostro giudizio, l’importanza del paragrafo e la ragione per cui esso si trovi all’inizio della riflessione filosofica del Quaderno 11. Aver cercato

²¹ *Ibidem.*

²² Modo di procedere sottolineato da molti interpreti del pensiero gramsciano, tra cui si ricorda Alessandro Carlucci che nel suo recente saggio *Gramsci and Languages* scrive: «One should not forget Gramsci’s wellknown tendency to put his vocabulary though a costant process of semantic rearrangement, using the same terms in different ways» (A. Carlucci, *Gramsci and Languages. Unification, Diversity, Hegemony*, Chicago, Haymarket Books, 2014, p. 24).

nella filosofia un fondamento per la propria proposta politica che ha nell'avanzamento culturale di massa (e dunque nella partecipazione ad una comunità ideologica innervata da un nuovo senso comune) uno dei suoi fondamentali requisiti rappresenta la prova (se ne servisse una) per dimostrare il carattere innovativo del pensiero di Gramsci, anche nell'ambito delle proposte filosofiche e politiche del vasto campo del marxismo. L'attenzione che egli pone a quelle forme di cultura di cui usualmente la filosofia tende a non occuparsi (il senso comune, la religione, il folklore) e l'averle inserite nel continuum dell'intellettualità che fa della filosofia in senso ampio una caratteristica comune all'intera umanità, rende giustificata l'attenzione che Alberto Cirese ha prestato al concetto gramsciano di folklore e l'attenzione che ancor oggi il pensiero gramsciano suscita nell'ambito dell'antropologia. Un'attenzione che non è fine a se stessa, ma che ha la prospettiva di condurre le masse «a una concezione superiore della vita»²³ e di «costruire un blocco intellettuale-morale che renda politicamente possibile un progresso intellettuale di massa e non solo di scarsi gruppi intellettuali».²⁴ Lo sviluppo di una coscienza teorica conforme alla concezione del mondo implicita nel proprio operare (e quindi all'ideologia nel senso gramsciano) non sarà perciò possibile se non attraverso «una lotta di “egemonie” politiche, di direzioni contrastanti, prima nel campo dell'etica, poi della politica, per giungere poi a una elaborazione superiore della propria concezione del reale».²⁵ La congiunzione tra filosofia e politica è garantita dal concetto di egemonia e dagli intellettuali organici. Nel Quaderno 11 si trova una riprova di questo fatto in un passo che riunisce tutti termini chiave dell'analisi sinora proposta:

è da mettere in rilievo come lo sviluppo politico del concetto di egemonia rappresenta un grande progresso filosofico oltre che politico-pratico, perché necessariamente coinvolge e suppone una unità intellettuale e una etica conforme a una concezione del reale che ha superato il senso comune ed è diventata, sia pure entro limiti ancora stretti, critica.²⁶

²³ Q 11, *Avvertenza*; 1°. *Alcuni punti preliminari di riferimento* (QC, p. 1384).

²⁴ QC, p. 1385.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ QC, pp. 1385-86.

Unità intellettuale ed etica conforme rappresentano una definizione perfetta del concetto di ideologia che Gramsci ha elaborato (in netto contrasto con qualsiasi forma di idealismo da cui la riflessione gramsciana sull'ideologia è completamente slegata), ma anche un modo per riferirsi alla questione dell'unità tra la teoria e la prassi, che poco oltre viene ulteriormente elaborata mediante la definizione dei compiti dei partiti politici, intesi come «elaboratori delle nuove intellettualità integrali e totalitarie, cioè il crogiolo dell'unificazione di teoria e pratica intesa come processo storico reale».²⁷

Se l'obiettivo della filosofia della prassi è «rendere omogenee ideologicamente»²⁸ le moltitudini, ossia creare e conservare «l'unità ideologica in tutto il blocco sociale»,²⁹ risulta indispensabile una riflessione gnoseologica che legga congiuntamente tutte le forme in cui si manifesta l'intellettualità.

A questo proposito il concetto di ideologia risulta fondamentale poiché permette una considerazione unitaria delle forme di pensiero, conoscenza e sapere in tutte le possibili declinazioni (dal folklore alla religione, al senso comune, alla scienza e alla filosofia). Gramsci ci propone perciò una riflessione gnoseologica calata entro l'orizzonte politico e viceversa una proposta politica che affonda le sue radici nella riflessione gnoseologica: ideologia e egemonia diventano in questo senso i due concetti entro cui si realizza l'unità della teoria e della prassi. L'ideologia, per il suo carattere “ausiliario” rispetto all'egemonia, pare anzi configurarsi come lo strumento dialettico che permette di tradurre reciprocamente, in virtù del suo carattere linguistico, i diversi gradi del *continuum* intellettuale e di rendere possibile l'affermazione di un progetto egemonico grazie agli intellettuali organici. Connessa all'uso del termine ideologia e dei suoi derivati, è stata osservata la formazione di una rete di rimandi reciproci che sono venuti a costituire una profonda riflessione teorica tesa a ridefinire i nessi tra politica e filosofia.

Pare dunque plausibile avanzare l'ipotesi di una priorità dialettica dell'ideologia (gramscianamente definita) rispetto all'egemonia, nella misura in cui l'ambiente (ideologia) come totalità delle

²⁷ *QC*, p. 1387.

²⁸ *QC*, p. 1398.

²⁹ Q 11, *Avvertenza*; 1°. *Alcuni punti preliminari di riferimento* [G § 12]: *QC*, p. 1380.

configurazioni degli elementi che lo compongono è condizione d'esistenza degli elementi stessi e delle loro possibili configurazioni. Fuor di metafora, un progetto egemonico necessita di un ambiente ideologico entro cui svilupparsi, l'ambiente ideologico esiste a prescindere dall'esistenza di egemonie in atto o di progetti egemonici: i momenti di crisi in cui il vecchio muore e il nuovo stenta a nascere non sono forse momenti di "vuoto egemonico"? Un'egemonia in fase di irrimediabile declino, ossia non più in grado di sviluppare alcuna forma di adattamento alla situazione politico-sociale ad essa contemporanea, può definirsi ancora tale? Eppure in entrambe questi contesti vive e opera un'ideologia, regressiva certamente, ma pur sempre ideologia.³⁰

Non si vuole con questo asserire che l'originalità della ricerca gramsciana dei Quaderni del carcere risieda nell'ideologia piuttosto che nell'egemonia: un'affermazione del genere svilirebbe lo stesso concetto di "ideologia", calerebbe l'intera riflessione gramsciana in un orizzonte eminentemente discorsivo venendo a porsi in netto contrasto con le evidenze testuali e con l'intero impianto della filosofia della prassi. Più modestamente, si vuole sottolineare l'originalità di Gramsci nell'aver supportato la propria proposta politica con una riflessione gnoseologica (e quindi filosofica) sull'ideologia (rinnovandone completamente il contenuto). A questo proposito, occorre menzionare la riflessione gramsciana sul linguaggio e sulla traducibilità che, considerato il carattere linguistico delle ideologie-superstrutture, rappresenta la chiave di volta nella proposta di un «modello di costruzione ideologica egemonica».³¹ L'area di sovrapposibilità che Gramsci individua

³⁰ Gramsci, attento interprete del suo tempo, nei *Quaderni* propone un'analisi dell'Action Française, espressione di un'ideologia regressiva che pure ha saputo grazie all'azione dei suoi esponenti trovare un seguito nella Francia del primo Novecento. Rimando a questo proposito a un mio contributo: *À partir de l'Action française*, in *La France d'Antonio Gramsci*, sous la direction de R. Descendre et J.-C. Zancarini, Lyon, ENS Éditions, 2021, pp. 221-36, <https://doi.org/10.4000/books.enseditions.17129>.

³¹ *QC*, p. 1398. Su questo punto risulta di grande interesse l'interpretazione fornita da Terry Eagleton: «se il concetto di egemonia allarga e arricchisce il concetto di ideologia, esso presta a questo termine, altrimenti astratto, un corpo materiale e una pregnanza politica. È con Gramsci che ha luogo la transizione cruciale dall'ideologia intesa come "sistema di idee" all'ideologia come attività sociale abituale, vissuta, che deve quindi presumibilmente comprendere le dimensioni inconse e inesprese dell'esperienza sociale, come pure il funzionamento delle istituzioni formali» (T. Eagleton, *Che cos'è l'ideologia*, Milano, Il Saggiatore, 1993, p. 156). A detta di Eagleton, Althusser avrebbe avuto il merito di coniugare il carattere inconscio dell'ideologia con quello istituzionale: in realtà, il discorso althusseriano sull'ideologia si muove in un piano

rispettivamente tra i concetti di ideologia e concezione del mondo da un lato e, dall'altro, tra concezione del mondo e linguaggio, garantisce la possibilità di individuare uno strettissimo legame tra ideologia e linguaggio.³² Il carattere ideologico del linguaggio e il carattere linguistico di ogni ideologia rappresentano in questo senso i due lati della stessa medaglia e schiudono alla possibilità di leggere la traducibilità (ossia l'atto del tradurre nel suo farsi) come metodologia del confronto applicabile a tutti i livelli delle superstrutture. La traducibilità diventa perciò l'operazione teorica che permette la confrontabilità di culture e di sistemi simbolici di costruzione del mondo: in altre parole, la traducibilità è un'azione politica. E in questo contesto ricoprono un ruolo decisivo gli intellettuali organici e il partito: ad essi spetta il compito di rischiarare "la caverna", menzionata nel titolo di questo contributo, non come voci messianiche o di ristrette cerchie, ma come espressioni di un sentire comune che crea consapevolezza critica del presente. In questo senso, possiamo affermare che spesso la storia ha visto trionfare le ideologie regressive e ai fautori del cambiamento è toccato spesso combattere una guerra di posizione, in cui l'autocritica ha esercitato un ruolo preponderante. Gramsci, da un carcere fascista e alla luce di una sconfitta che sarà l'inizio di un lungo periodo di lavoro nella più completa clandestinità per tutte le forze antifasciste, riflette sulla pervasività dell'ideologia per capire i margini di azione in questa lotta impari e senza quartiere. Supportata da questa riflessione, l'efficacia dell'intellettuale organico passa attraverso un lungo lavoro di ricognizione che lo renda interprete autentico e riconosciuto dei bisogni delle masse.

Una conclusione?

A mo' di conclusione ci chiediamo se e quanto il pensiero gramsciano possa oggi aiutarci a "valorizzare" la filosofia, a farcela e a farla sentire una componente essenziale di noi uomini del Terzo Millennio. Indubbiamente l'orizzonte digitale della comunicazione, il nostro essere costantemente bombardati di informazioni difforni

profondamente diverso da quello gramsciano e non contiene alcuna analisi circa i rapporti sussistenti tra i vari *strati ideologici* che costituiscono il livello delle superstrutture.

³² Non è questa la sede per ripercorrere con la debita attenzione la riflessione gramsciana su questo nesso, ma rimando per un inquadramento della questione al saggio di Carlucci, *Gramsci and Languages*, cit.

e contrastanti per contenuto e per canale comunicativo non ci aiuta a leggere unitariamente la complessità del reale. Eppure siamo sommersi dall'ideologia, intesa nel senso gramsciano. Anzi, la pregnanza della concezione gramsciana dell'ideologia appare ancora più evidente nel nostro mondo. L'orizzonte politico e le contingenze storiche drammatiche in cui viviamo ci fanno tristemente comprendere quanta presa abbiano "strategie politiche" (sprechiamo un'espressione impegnativa per indicare fenomeni che l'onestà intellettuale ci farebbe definire tattiche risibili e puerili) di ordine regressivo: mi riferisco ai complottisti e alla turba di voci distruttivamente polemiche che agitano, fuorviandola, l'opinione pubblica in ogni momento e per qualsiasi questione. In che modo contenuti razionalmente ridicoli come questi ultimi hanno presa? La loro forza consiste nel servirsi di potenti casse di risonanza per diffondere messaggi banali, di una semplicità linguistica alla soglia dell'alfabetizzazione primaria, ma di sicura presa su quanti assestano il loro orizzonte ideologico su quello che potremmo chiamare il folklore del Terzo Millennio (il terrapiattismo, il timore del diverso, il bisogno esasperato di autoaffermazione e di manifestazione di benessere economico).

Gramsci ha molto da insegnarci: da un carcere fascista ci ha suggerito l'umiltà della riflessione filosofica, che indaga ogni oggetto, anche il più ripugnante. In questo senso, Gramsci avrebbe risposto a Platone nel Parmenide che non solo l'idea del fango esiste, ma che una filosofia, per definirsi tale, da quell'idea deve partire: quell'atto impuro è anzi imprescindibile avvio di una filosofia che e-duchi (porti fuori dalla sua mediocrità) non solo il "principe", ma tutta la collettività nel suo complesso per garantire realmente un avanzamento intellettuale di massa. In questo contesto, la riflessione su ideologia-linguaggio-traducibilità diventa lo strumento tramite cui rendere organici gli intellettuali. Trovare un contatto e una via comunicazione con le masse, è forse oggi la sfida più grande per quanti cerchino gramscianamente di congiungere la riflessione teorica all'azione politica. La capacità di interpretare i bisogni delle masse e di costruire in queste ultime una coscienza critica è essenziale per superare i limiti del folklore e del senso comune in ogni tempo, oggi più che mai. L'azione politica diventa (o meglio, ritorna ad essere) il processo dialettico attraverso cui creare un rapporto di riconoscimento, scambio e condivisione nelle

masse e tra le masse e gli intellettuali. A questo proposito la proposta gramsciana risulta non solo attuale, ma imprescindibile. E dunque, la filosofia della caverna e nella caverna è essenziale.

Senso comune, buon senso, and Philosophy in Gramsci

Robert P. Jackson

Manchester Metropolitan University, robertpjackson@outlook.com

Received: 17.09.2024 - **Accepted:** 04.11.2024 - **Published:** 18.12.2024

Abstract

The vast and intricate theoretical development of Gramsci's concept of *senso comune* intersects with diverse themes in his thought, from hegemony and political parties to civil society, the state, and the role of intellectuals, to name but a few. This article contributes to the analysis of the concepts of *senso comune* and *buon senso* in Gramsci's pre-prison writings, *Prison Letters*, and *Prison Notebooks*, through its relationship with the development of his conception of philosophy. Engaging with the recent season of historico-philological studies of Gramsci's writings to pursue the diachronic development of Gramsci's conception of *senso comune*, this investigation reconsiders prevailing anglophone «images» of his thought, in relation to *senso comune*, in light of the resources of the critical editions of Gramsci's writings. While acknowledging the pitfalls of the unmediated and de-contextualised application of Gramsci's ideas to the present, this study suggests that a philological reading of Gramsci's conception of *senso comune* has value as a pre-requisite for a «dialogue with the present», and a strategic analysis of the contemporary conjuncture.

Keywords

Gramsci, *Senso comune*, *Buon senso*, Philosophy

Senso comune, buon senso e Filosofia in Gramsci

Abstract

Il vasto e intricato sviluppo teorico del concetto di *senso comune* di Gramsci si interseca con diversi temi del suo pensiero, dall'egemonia e dai partiti politici alla società civile, allo Stato e al ruolo degli intellettuali, per citarne solo alcuni. Questo articolo contribuisce all'analisi dei concetti di *senso comune* e *buon senso* negli scritti di Gramsci prima del carcere, nelle *Lettere dal carcere* e nei *Quaderni del carcere*, attraverso il loro rapporto con lo sviluppo della sua concezione della filosofia. Prendendo spunto dalla recente stagione di studi storico-filologici degli scritti di Gramsci, per perseguire lo sviluppo diacronico della concezione gramsciana del *senso comune*, questa indagine riconsidera, alla luce delle risorse delle edizioni critiche degli scritti di Gramsci, le «immagini» anglofone prevalenti del suo pensiero in relazione al *senso comune*. Pur riconoscendo le insidie di un'applicazione immediata e non contestualizzata delle idee di Gramsci al tempo presente, questo studio suggerisce che una lettura filologica della concezione gramsciana del *senso comune* ha valore come pre-requisito per un «dialogo con il presente» e un'analisi strategica della congiuntura contemporanea.

Keywords

Gramsci, *Senso comune*, *Buon senso*, Filosofia

Senso comune, buon senso, and philosophy in Gramsci

Robert P. Jackson

1. Introduction

Senso comune is a complex theoretical node in Gramsci's political thought, as Luigi Carpineti noted in his discussion of the topic at the 1977 international Gramsci studies convention in Florence.¹ The concept intersects with diverse themes in Gramsci's *Prison Notebooks*, which include «the concepts themselves of philosophy and culture, the moment of hegemony and of political parties, the relationship between civil society and the state, the role of intellectuals, as well as the value of referring to theoretical proposals such as those of Croce and Gentile, to French and Anglo-Saxon thought, [and] to Bukharin of the *Popular Manuals*».² With such a vast and intricate theoretical development, it is helpful to delimit a line of approach through which to conduct a study. This chapter contributes to a reading of *senso comune* in Gramsci's pre-prison and prison writings through its relation with the development of his conception of philosophy.³

The investigation reconsiders prevailing anglophone «images» of his thought, in relation to *senso comune*, in light of the resources of the critical editions of Gramsci's writings. It engages with the recent season of historico-philological studies of Gramsci to pursue the diachronic development of Gramsci's conception of

¹ L. Carpineti, *Il concetto di senso comune in Gramsci*, in *Politica e storia in Gramsci*, a cura di F. Ferri, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 336-42. Following the practice established by Peter D. Thomas, I will minimise misunderstandings arising from the conventional meanings of «common sense» and «good sense» in English (the «discrepancy between linguistic registers and cultural systems») by retaining the Italian terms *senso comune* and *buon senso*; cfr. P. D. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden, Brill, 2009, p. 16, n. 61.

² Carpineti, *Il concetto di senso comune in Gramsci*, cit., p. 336.

³ My reading draws on previous philological studies: G. Cospito, *Senso comune/buon senso*, «Materialismo storico», II, n. 5, 2018, pp. 73-97; F. Frosini, *Gramsci e la filosofia*, Roma, Carocci, 2003, pp. 168-82; G. Liguori, *Gramsci's Pathways*, Leiden, Brill, 2015; and Thomas, *The Gramscian Moment*, cit.

senso comune.⁴ The article begins with an analysis of *senso comune* (and *buon senso*) in Gramsci's pre-prison writings, and subsequently in his letters from prison and *Prison Notebooks*. This involves a contextualised reading of a selection of texts in which these concepts appear and their relation to a constellation of interlinked concepts, including ideology, conception of the world, and philosophy.

A general orientation can be drawn from Guido Liguori's account of *senso comune* in the *Notebooks*. For Liguori, *senso comune* «appears as a variant of the concept of ideology, understood in Gramscian terms as a conception of the world. It is the conception of the world of a social stratum, often characterised as a moment of passive reception with respect to the active elaboration of the leading-intellectual group of the social group itself». ⁵ The latter process of elaboration involves the creation of a «new *senso comune*» and its relation to the struggle for hegemony.⁶ Concerning philosophy, Fabio Frosini points out that Gramsci's initial understanding in the *Quaderni* «exhibits (as a direct legacy of his Turin writings) an extremely traditional understanding of philosophy, as a synonym for a general conception of life and of the world». ⁷ However, a new conception of philosophy emerges, in the «second phase» of his carceral project («from the middle of 1932 to the middle of 1933»),⁸ that seeks to encompass both traditional philosophies and the philosophy of praxis, the latter vital to the very «marrow» of this new philosophy.⁹

⁴ For the historico-philological approach to reading Gramsci, see G. Francioni, *Come lavorava Gramsci*, in *QC* [anast.], pp. 21-60; Id., *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere»*, Napoli, Bibliopolis, 1984.

⁵ G. Liguori, *Senso comune*, in *Dizionario gramsciano 1926-1937*, a cura di G. Liguori e P. Voza, Roma, Carocci, pp. 759-61: 759.

⁶ Q 8 [b], § 48 [G § 213] (March 1932): *QC*, p. 1071; A. Gramsci, *Prison Notebooks. Volume 3* (PN3), New York, Columbia University Press, 2007, p. 360. I have only italicised *senso comune* in quotations when Gramsci or other authors have done so. For the chronology of the notes, I refer to the appendix of G. Cospito, *Verso l'edizione critica e integrale dei «Quaderni del carcere»*, «Studi Storici», LII, 2011, n. 4, pp. 881-904.

⁷ F. Frosini, *Filosofia*, in *Dizionario gramsciano*, cit., pp. 305-8: 305 (and in English translation in this issue, in the section *Archive*).

⁸ Thomas, *The Gramscian Moment*, cit., p. 114.

⁹ Q 11, 2°, § 10 [G § 22] (July-August 1932): *QC*, p. 1424; A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (SPN), London, Lawrence and Wishart, 1971, p. 435.

Gramsci's understanding of hierarchical gradations of elaboration of conceptions of the world brings *senso comune* into a dialectical and dialogical relationship with his conception of philosophy.¹⁰ Frosini states the fundamental significance of the connection between *senso comune* and philosophy by pointing out that this nexus is «the mode in which the relation between philosophy and politics is articulated».¹¹ In other words, it is through this nexus that the «reciprocal translation» between philosophy and politics takes place in Gramsci's conception of the «homogeneous circle» of philosophy-politics-economics.¹²

Gramsci's reflections on the theme of *senso comune* and philosophy can be situated in relation to contemporary philosophical debates on this topic in Italy and internationally in the 1930s (e.g. between figures such as Croce, Gentile, Missiroli, Caramella, as well as in French culture).¹³ Thus, Gramsci's use of these terms relates to his critique of Croce (as well as of Gentile and Bukharin) in the development of his conception of the struggle for hegemony. By engaging with this contextualised and diachronic reading, this article aims to uncover critical resources with which to reconsider prevailing anglophone interpretations of Gramsci's thought.

2. Pre-prison writings

Giuseppe Cospito has analysed the appearances of *senso comune* and *buon senso* in Gramsci's pre-prison political writings from 1916. Cospito finds that Gramsci's use of these terms corresponds largely to their wider usage in Italian intellectual and cultural life, where they are treated frequently as synonyms.¹⁴ Cospito distils five different meanings associated with Gramsci's usage: first, the terms indicate a «common aesthetic-moral feeling», second, a Cartesian philosophical meaning of *bon sens*, third, an opposition to

¹⁰ Liguori, *Gramsci's Pathways*, cit., pp. 89-90.

¹¹ Frosini, *Gramsci e la filosofia*, cit., p. 168.

¹² Q 4 [b], § 48 [G § 46] (October-November 1930): *QC*, p. 473; A. Gramsci, *Prison Notebooks. Volume 2* (PN2), New York, Columbia University Press, 1996, p. 196.

¹³ G. Cospito, *The Rhythm of Thought in Gramsci*, Chicago, Haymarket, 2016, pp. 184-85; Liguori, *Gramsci's Pathways*, cit., pp. 94-95. Santino Caramella (1902-1972) was a historian of philosophy and collaborated with Piero Gobetti. Mario Missiroli (1886-1974) was a well-known journalist subject to frequent criticism by Gramsci in the *Notebooks*.

¹⁴ Cospito, *Senso comune/buon senso*, cit., p. 73.

«abstruseness» and «scientific pseudo-knowledge», fourth, a «more generic and off-hand [*corrivo*]» use, and fifth, emerging after 1917, a pejorative sense relating to «the mentality of the more backward and conservative strata». ¹⁵ Cospito observes that this fifth sense is in tension with the other meanings, in particular the third. ¹⁶ In 1917-1918 Gramsci begins to employ modifying compounds to the term *buon senso*, including «philistine», «vulgar», «habitual», and «popular». ¹⁷

Gramsci deploys these meanings at times in subtly context-dependent ways. It is possible to offer comments on a selection of these texts to reflect on their thematic content. The terms *senso comune* and *buon senso* can be found thirty-eight times in thirty-two discrete pieces of writing in Gramsci's pre-prison political writings (1916-1926). Gramsci uses the term *buon senso* almost twice as often (twenty-five times) as he does *senso comune* (thirteen times). By comparison, he employs the term philosophy [*filosofia*] seventy-nine times in these writings. It is notable that philosophy appears in only three out of the thirty-two texts containing *senso comune/buon senso*, which are: *senso comune* in «Modesty» [*Il pudore*] («the so-called philosophy of language»; «so concrete and palpable that I remember it not having offended my *senso comune*»), *buon senso* in «Republic and Proletariat in France» [*Repubblica e proletariato in Francia*] («more indisputable than *buon senso* and morality»; «idealist philosophy») and in «Culture and Class Struggle» [*Cultura e lotta di classe*] («with all his *buon senso* and practicality, is an abstractionist»; «theoretical philosophy»). ¹⁸ In each of these cases, Gramsci's use of the terms *senso comune/buon senso* is not particularly proximate to his

¹⁵ Ivi, pp. 73-74.

¹⁶ *Ibid.* Cospito notes that Gramsci occasionally uses «*senso comune*» in quotation marks (or italics) to emphasise contrasts in meaning, sometimes with ironic/comic effect, prefiguring a similar but more systematic practice in the *Notebooks*. On the «philology of quotation marks», see D. Ragazzini, *Leonardo nella società di massa. Teoria della personalità in Gramsci*, Bergamo, Moretti Honegger, 2002, p. 17. The terms do not appear during Gramsci's time in Moscow and Vienna (1922-1924), albeit fewer texts were consulted from this period. The terms appear only twice during 1925-1926.

¹⁷ In 1920, Gramsci also deploys the formulation of a «*buon senso comune*» (A. Gramsci, [*Il fantoccio' di O. Cantoni-Gibertini*] («Avanti!», 4 August 1920), in *ON*, p. 851), which, for Cospito, is an example of the inferior meaning. Gramsci also refers to *buon senso* as a «critical sense» (Id., *Il complotto e il partito*, «Avanti!», 26 October 1920, in *ON*, p. 355).

¹⁸ Id., *Il pudore* («Avanti!», 12 February 1916), in *CT*, p. 125; Id., *Repubblica e proletariato in Francia* («Il Grido del Popolo», 20 April 1918), in *CF*, p. 837; Id., *Cultura e lotta di classe* («Il Grido del Popolo», 25 May 1918), in *NM*, p. 48.

discussion of philosophy in the text. Although, excusing the use of the future anterior, it is possible that these texts reflect the first stirrings of a mediated connection between *buon senso/senso comune* and philosophy in Gramsci's argumentation.

With caution, one might also search for traces of a distinctive Gramscian use of these terms, although, as Cospito's survey has demonstrated, it is difficult to establish a stable meaning for *senso comune* and *buon senso* independent from their general usage. The themes with which Gramsci is concerned in the three texts above presage some of Gramsci's later concerns in the *Prison Notebooks*. This includes, in "Modesty", the genesis and modification of moral norms, in "Republic and Proletariat in France", democracy as the nexus between moral doctrine and political life, and in "Culture and Class Struggle", the relation between the «precise philosophical language» of socialist concepts and popular propaganda.

In the wider selection of pieces in which the terms *senso comune/buon senso* appear, we can find a litany of familiar topics in Gramscian thought, including theatre commentary, the constitution of manners, popular superstition and religion, moral education and discipline, censorship and the media, Rudyard Kipling's poetry, literature and language, Romain Rolland, abstractionism and the PSI, and the international working class movement, to list but a fraction. Gramsci's first use of *senso comune* appears during his scathing criticism of a theatre production of "Paolo e Virginia".¹⁹ Gramsci finds the play to be an «offense to good taste and *senso comune*», due to its «artificial» [*artificioso*], «contrived» [*voluto*] and «reflected» [*riflesso*] character.²⁰ The second usage of *senso comune* appears in "Modesty" [*Il Pudore*], a piece in which Gramsci interrogates the constitution of manners, the historically variable nature of «modesty» or «decency», and the possibility that «decency» is trapped in a pre-modern state of the «Middle Ages». While he acknowledges that such manners have an effective existence, Gramsci rejects any conception of them as an «abstract» or «transcendent entity» [*entità trascendente*]. Such a position would

¹⁹ The play was staged in January 1916 by Luigi Ambrosini and Gigi Michelotti at the Alfieri theatre in Turin.

²⁰ Id., «PAOLO E VIRGINIA» («Avanti!», 23 January 1916), in *CT*, p. 745.

offend *senso comune*, by departing from that which is «most concrete and most palpable».²¹

In “Witchcraft”/“Sorcery” [*Stregoneria*], Gramsci examines the renewal of popular interest in witchcraft and sorcery in the wake of the First World War and the spiritual needs that it addresses, drawing parallels with the laity’s experience of the priesthood in Catholicism and official religion. Gramsci hypothesises that these religious and mystical elements correspond to a felt need to interpret the «complex of historical energies» beyond the control of common people, and which escape the comprehension of their *senso comune*.²² Discussing the case of a suspected suicide in a house of correction for young people, Gramsci criticises «modern» disciplinary methods in “The Iron Bars of Science” [*Le inferriate della scienza*]. He diagnoses the failures of the positivistic understanding of character-formation and recommends «less pseudo-science, and more *senso comune*, and above all more affection and sincerity» in addressing the educational and emotional needs of children.²³

Commenting on journalist Giuseppe Bevione’s (1879–1976) writing on Leonida Bissolati (1857-1920), a minister without portfolio in the cabinet of Paolo Boselli (Jun 1916-Oct 1917), in *Heu pudor!* Gramsci remarks upon the retrospective acceptance and appropriation by the bourgeois media of the achievements of the early socialist movement in Italy. In this context, *buon senso* first appears when Gramsci invokes the dramatised riposte of «men [...] without buon senso» against contemporary socialists that wish to further transform commonly-accepted ideas.²⁴ The second incidence of *buon senso* appears in “Discourses that flow” [*Discorsi che corrono*], where Gramsci constructs an imagined dialogue that discusses those in Turin that hide their own shortcomings behind censorship from Milan. He reflects that «it is easy to say words, even words that are seasoned with buon senso».²⁵

Another source of *senso comune* emerges from Gramsci’s publication of an Italian translation of Rudyard Kipling’s famous

²¹ Id., *Il pudore* («Avanti!», 12 February 1916), cit.

²² Id., *Stregoneria* («Avanti!», 4 March 1916), in *CT*, p. 174.

²³ Id., *Le inferriate della scienza* («Avanti!», 17 June 1916), in *CT*, p. 380.

²⁴ Id., *Heu pudor!* («Avanti!», 7 August 1916), in *CT*, p. 475 (and in *Scritti*, vol.1, p. 564).

²⁵ Id., *Discorsi che corrono* («Avanti!», 9 December 1916), in *CT*, p. 633.

poem “If”. In “Breviary for the lay-men” [*Breviario per laici*], Gramsci explains that the poem is «an example of a morality not polluted by Christianity and which can be accepted by all men».²⁶ Gramsci’s translation include the lines: «If you can talk with crowds and keep your virtue, Or walk with Kings - nor lose the common touch [senso comune]».²⁷ In “Italic Literature: 1) Prose” [*Letteratura italica: 1) La prosa*], Gramsci criticises the nationalist rhetoric of Piedmont lawyer Cesare Foà, a member of the *anti-German League*, and utilises the concept of *senso comune* to mock the latter’s campaign against the «debasement of the language of Dante».²⁸ The notion of «Italic literature» comes under scrutiny in the context of Gramsci’s rejection of racial determinism, favouring, as Enzo Traverso points out, a definition of the «Italian character (*italianità*) as the sentiment of belonging to a community of culture (established primarily by language) marked by a “cosmopolitan” imprint».²⁹

Discussing the launch of a new journal, *Les Cahiers idealistes français*, Gramsci appraises the contribution of an article by Romain Rolland (“The Winding Road” [*La Route qui monte en lacets*]). Rolland supports the young intellectuals involved in this project with «a supreme appeal to buon senso, to good will, to the moral courage of humanity».³⁰ In “Analogy and Metaphor” [*Analogie e metafore*], Gramsci polemicizes against the «abstractionism» of the reformist PSI deputy Claudio Treves, and the latter’s tendency to reduce the «collective life» of the proletariat to an «abstract scheme».³¹ Remarking on the transformation of the Italian proletariat and its experiences during the period of the First World War, Gramsci argues that Italian socialism «does not know all its own strengths, and it is agitated, or tends to become a larger organism and

²⁶ Id., *Breviario per laici* («Avanti!», 17 December 1916), in *CT*, p. 657.

²⁷ In Kipling’s original collection *Rewards and Fairies* (1910) the poem appears adjacent to “Brother Square-Toes”, a poem that celebrates (George Washington’s) resolute leadership against counter-veiling public opinion.

²⁸ Id., *Letteratura italica: 1) La prosa* («Avanti!», 17 April 1917), in *CF*, p. 125.

²⁹ E. Traverso, *The Jewish Question*, Leiden, Brill, 2018, p. 137.

³⁰ A. Gramsci, *Un appello di Romain Rolland* («Il Grido del Popolo», 26 May 1917), in *CF*, p. 178.

³¹ Id., *Analogie e metafore* («Il Grido del Popolo», 15 September 1917), in *CF*, p. 333.

overflows here and there, incompletely, according to philistine buon senso, according to an unscrupulous conception of life».³²

Gramsci characterises the denunciation of prevailing Italian journalism by Giuseppe Pontremoli's newspaper *Il Secolo* as «throwing stones into a pigeon loft».³³ Gramsci quotes *Il Secolo* as saying that the public views this literature with disdain «according to the intuition and criticism of vulgar buon senso». Pointing out the hypocrisy of Pontremoli, Gramsci argues that he is as guilty of mediocre efforts to imitate the war correspondence of Luigi Barzini (*Barzjinismo*) as the journalists that Pontremoli criticises. In *Nottingham*, Gramsci notes the alarm of *The Times* at the spread of revolutionary ideas among younger generations of British workers. For Gramsci, these reports reflect a new spirit among the English proletariat. He quotes the surprise of a «French newspaper» that «English workers» should have enthusiastically greeted a speech by the Bolshevik ambassador, Maxim Litvinov, at a Labour conference in Nottingham, «whose nature should have hurt their habitual buon senso».³⁴

This brief survey represents only the first third of the relevant texts. However, as Cospito notes, Gramsci does not provide his own explicit theoretical analysis of *sensu comune* in the pre-prison texts.³⁵ It would therefore be difficult to pass judgement definitively on Gramsci's understanding of these terms across these early writings, although they provide a tableau of the heterogeneous forms of cultural life, what Thomas calls Gramsci's «extensive hinterland of cultural-political work»,³⁶ that underlie his later reflections on the porous border between non-philosophy and philosophy. As Frosini notes, there is evidence in the *Quaderni* that Gramsci's interest in the interaction between *sensu comune* and philosophy extends back to the *L'Ordine Nuovo* period in Turin.³⁷ Thus, Gramsci analyses the relationship between «spontaneity» and conscious leadership in Notebook 3, where he reflects on «mass

³² *Ibid.*

³³ *Id.*, *Sassate in piccionaia* («Il Grido del Popolo», 1 December 1917), in *CF*, p. 464.

³⁴ *Id.*, *Nottingham* («Il Grido del Popolo», 2 February 1918), in *CF*, p. 622.

³⁵ Cospito, *Sensu comune/buon senso*, cit. p. 75.

³⁶ Thomas, *The Gramscian Moment*, cit., p. 408.

³⁷ Frosini, *Gramsci e la filosofia*, cit., p. 170.

politics), «philosophical theories», and *senso comune* (also in connection with Croce).³⁸

Frosini has pointed out that philosophy itself plays a central role throughout Gramsci's work. From his early pre-prison journalism, Gramsci is concerned with the Hegelian «idealistic turn (identified with modernity itself)», exemplified in Italy by the neo-idealism of Croce and Gentile.³⁹ For Frosini, Gramsci's identification of idealism with the heights of modern philosophy emerges from the former's emphasis on «the absolute immanence of the idea to the world, consequently entrusting humanity with the task of humanising reality». ⁴⁰ While viewing Marxism in his pre-prison writings primarily as a substantiation of this approach, its «practical historical universalisation», Gramsci would later devote his carceral project to the Labriola-inflected perspective of the autonomy and independence of Marxism, and the project to renew philosophy «from head to toe». ⁴¹ It is in this context that we can begin to trace the emergence of an increasingly intimate and complex articulation of the interconnection between *senso comune* and philosophy in his thought.

3. *Letters from Prison and Prison Notebooks*

There are seven letters containing *senso comune* (five appearances) and *buon senso* (three occurrences) in Gramsci's prison correspondence. These occur largely in letters to Gramsci's sister-in-law Tania. They appear in two letters from 1927, before Gramsci began work on the *Notebooks*, two from 1932, and three from 1933. Cospito notes that these letters provide for the most part further evidence of Gramsci's deployment of the term in the wider Italian usage. ⁴² Thus, Gramsci writes in March 1927 that he has «great faith» in Tania's «buon senso and in the soundness of [her] judgement», ⁴³ and again in November 1933, that he relies «on [her]

³⁸ Q 3, § 49 [G § 48] (June-July 1930): *QC*, pp. 330-31; PN2, p. 51.

³⁹ Frosini, *Filosofia*, in *Dizionario gramsciano*, cit., p. 305.

⁴⁰ *Ibid.* See also R. P. Jackson, *Gramsci, Marx, Hegel*, in *Elgar Companion to Antonio Gramsci*, edited by W. K. Carroll, Cheltenham, Elgar, 2024, pp. 48-65.

⁴¹ Q 4 [b], § 12 [G § 11] (May-August 1930): *QC*, p. 433; PN2, p. 153.

⁴² Cospito, *Senso comune/buon senso*, cit., p. 75.

⁴³ A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di S. Caprioglio e E. Fubini, Torino, Einaudi, 1973, 19 March 1927, pp. 57-60: 59.

buon senso». ⁴⁴ Similarly, in July 1927, he proposes (to Berti) a pedagogical project «that should function more as a circle than as a common school [*scuola in senso comune*]». ⁴⁵

In April 1932, Gramsci discusses with Tania his thoughts on Croce, reflecting that the philosopher's success during his lifetime has arisen from «circulating his conception of the world non-pedantically in a whole series of short writings in which philosophy presents itself immediately and is absorbed as buon senso and senso comune». ⁴⁶ Commenting on the prospects for an amnesty and pardon in December 1932, Gramsci remarks that «senso comune has summarised [the pitfalls] of this experience [of being too impulsive] in the proverb: “the hasty cat has blind kittens [*la gatta frettolosa fa i gattini ciechi*]”». ⁴⁷ This apparently off-hand comment reminds us of Gramsci's attentiveness to the sedimentation of knowledge in popular maxims and clichés. In August 1933, Gramsci requests from Tania a copy of Caramella's *Il senso comune. Teoria e Pratica*, signposting his study of the debate regarding *senso comune* and philosophy in Italy. ⁴⁸ The appearance of *senso comune* in Gramsci's engagement with Croce's philosophy is of greatest interest here and points towards the *Prison Notebooks* themselves.

There are approximately 276 uses of the terms *senso comune* and *buon senso* in the *Quaderni*, with the former utilised considerably more frequently (230 times) than the latter (forty-six appearances). Gramsci employs these concepts in eighty-four separate notes, and they are present, as Liguori has noted, from the earliest stages of Gramsci's preparations to organise his work in prison. ⁴⁹ Thus, «*senso comune*» appears as one of the «main topics» in Gramsci's list of «Notes and jottings» on 8 February 1929, in which he establishes already a connection with the «concept of folklore». ⁵⁰ It appears

⁴⁴ Ivi, 20 November 1933, p. 833.

⁴⁵ Ivi, 4 July 1927, p. 101.

⁴⁶ Ivi, 25 April 1932, p. 613. Thus, *pace* Benjamin Crémieux, Gramsci sees Croce as more the intellectual heir of Galileo than Manzoni, due to Croce's ability to express subjects scientifically «with great simplicity and with great strength at the same time» (p. 612).

⁴⁷ Ivi, 12 December 1932, p. 715; Similar in some ways to the anglophone idiom, “more haste, less speed”.

⁴⁸ Ivi, 23 August 1933, p. 812.

⁴⁹ Liguori, *Gramsci's Pathways*, cit., p. 85.

⁵⁰ Q 1, *Argomenti principali* (8 February 1929): *QC*, p. 4; A. Gramsci, *Prison Notebooks. Volume 1* (PN1), New York, Columbia University Press, 1992, p. 99. Recall that Gramsci is translating

again in the second list of «principal essays» in Notebook 8, under the heading «Folklore and senso comune».⁵¹ *Senso comune* and *buon senso* are distributed across nineteen separate notebooks, including 1, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 13, 14, 15, 16, 17, 23, 24, 27, and 28, all containing a handful of notes (between one and five) employing the terms. There are ten notebooks, namely 2, 12, 18-22, 25, 26 and 29, that do not include any references. Finally, there are three notebooks, 8, 10 and 11, in which Gramsci's discussions of these concepts are most concentrated, containing 14, 13 and 10 notes using the terms, with 63, 28 and 103 appearances respectively.

This increased focus on *senso comune* and *buon senso* emerges during Gramsci's third series of «Notes on Philosophy» in notebook 8.⁵² According to Frosini's periodization, this coincides with the end of Gramsci's first phase of research (November 1931 – May 1932).⁵³ It is in these three notebooks that Gramsci develops most explicitly the connection between *senso comune*, *buon senso* and philosophy, in relation, on the one hand, to his critique of the thought of Croce and Gentile, and, on the other, to that of Bukharin. Against the tendency to read Gramsci's critical engagement with neo-idealist philosophy as a provincial and regressive concern,⁵⁴ Derek Boothman argues that it is precisely when «dissecting Crocean concepts» that «Gramsci's incisive style of polemical prose reaches an exceptional level of analytical and literary clarity».⁵⁵ Fifteen of the notes concerning *senso comune* and *buon senso*, a mixture of B- (seven single version) and C-texts (eight second version), have never been translated (or only partially) into English.⁵⁶ This fact is worth bearing in mind when considering the

the folk tales of the Brothers Grimm around this time in Notebook A [b] (February-March 1929). On folklore, see G. M. Boninelli, *Folklore, folklore*, in *Dizionario gramsciano*, cit., pp. 319-22.

⁵¹ Q 8, *Note sparse e appunti...* (November-December 1930): *QC*, p. 935; PN3, p. 231.

⁵² The first series appears in Q 4, and the second in Q 7, see Liguori, *Gramsci's Pathways*, cit., p. 70; Thomas, *The Gramscian Moment*, cit., p. 255.

⁵³ Frosini, *Gramsci e la filosofia*, cit., pp. 23-29; Thomas, *op. cit.*, pp. 113-16.

⁵⁴ Cfr. P. Anderson, *The Antinomies of Antonio Gramsci*, «New Left Review», 1976, n. 100, pp. 5-78; recently republished: Id. *The Antinomies of Antonio Gramsci. with a new preface*, London, Verso, 2017.

⁵⁵ D. Boothman, *Introduction*, in *Further Selections from the Prison Notebooks* (FSPN), Minneapolis, Minnesota University Press, 1995, p. 327.

⁵⁶ These texts include partially translated notes Q 13, §§ 20 and 37 and Q 17, § 18, as well as notes that are entirely untranslated until now, including Q 13, § 39, Q 14, §§ 34, 45 and 48 (G §§ 37, 48 and 51), Q 15, §§ 8, 13 and 65, Q 16, §§ 12 and 27, Q 23, § 33, and Q 28, §§ 1 and 11. For Gerratana's designation of A-, B- and C-texts, see J. Buttigieg, *Preface*, in PN1, p. XV.

Gramscian source material that forms the basis of most anglophone readings.⁵⁷

Cospito points out that the interpretation of *senso comune* and *buon senso* in the *Quaderni* is far from simple, due both to the extensive usage of these terms in the *Notebooks* and their «far from univocal meaning in the common language».⁵⁸ Cospito summarises the general development undergone by *senso comune* in the *Quaderni*, beginning in 1930 with a «setting out» of the concept, then a «period of crisis in 1931», a «“turning point” in 1932», followed by «detailed treatment in subsequent years leading to increasingly more open and problematic formulations».⁵⁹ The following will sample from these moments to give an impression of the development of *senso comune* and its relationship with philosophy in the *Notebooks*.

In the first appearance of *senso comune* in Q 1, § 16 (July-October 1929), Gramsci examines one of the «readers' postcards» published in the newspaper *Domenica del Corriere*, noting that these «postcards» are «one of the most typical documents of Italian popular *senso comune*».⁶⁰ In this case, Gramsci discusses the empirical evidence that it provides for changing popular attitudes to former prisoners. He notes that having been in prison, a matter of direct personal relevance to Gramsci, «no longer rouses repulsion» since «one may have been there for political reasons».⁶¹ Thus, Gramsci implicitly criticises the writer Bruno Barilli for his outdated attitudes to prison uniforms as «that species of ignoble pyjama». Liguori observes that *senso comune* itself constitutes something of a low cultural bar for Gramsci, since Barilli attains an «even lower level» than the «classical philistines» of *senso comune*.⁶²

Senso comune next appears in Q 1, § 43 (February-March 1930), as part of the series *Types of Periodicals*, during a discussion of different media and the relation of intellectuals to the elaboration of culture. As Liguori notes, with this series, Gramsci «enters onto the terrain

⁵⁷ Some anglophone readers have also accessed the Gerratana critical edition, in which cases differences may rather concern questions of method.

⁵⁸ Cospito, *The Rhythm of Thought in Gramsci*, cit., p. 184.

⁵⁹ Ivi, pp. 168 and 197. Cospito notes that Gramsci's transcription of A-texts into C-texts in the latter stages of this development may have caused some non-linearity by retaining earlier views compared with more advanced conceptions in B-texts «newly-drafted» at the same time.

⁶⁰ Q 1, § 16 (July-October 1929): *QC*, p. 14; *PN1*, p. 108.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Liguori, *Gramsci's Pathways*, cit., p. 86.

of the organisation of hegemony, and thus of the consciously sought spread of an ideology». ⁶³ This terrain, of the extended conception of the state, and thus of civil society, says Liguori, «is fundamental to the creation of *senso comune*». ⁶⁴ Liguori focuses our attention on the links that Gramsci draws between «ideology, (popular) religion, folklore and (later in the note) *senso comune*». ⁶⁵ For Liguori, therefore, ideology belongs to a «family of concepts», which includes «philosophy, visions or conceptions of the world, religion, conformism, *senso comune*, folklore, and language». ⁶⁶ None of these concepts is reducible to the other terms, but together they make up a «conceptual network» central to an understanding of the struggle for hegemony, since they play a fundamental role in the process of «cementing a social bloc, and thus constituting it into a subjectivity». ⁶⁷ In this note, Gramsci also identifies a deficiency of *senso comune*, namely that it cannot bestow the capacity to adapt to new circumstances. It would, Gramsci says, be an «Enlightenment error» to believe that *senso comune* could enable someone with the ability «to generalize, to infer, to transport from one sphere to another a criterion of discrimination, adapting it to new conditions». ⁶⁸

In Q 1, § 65 (February-March 1930), another A-text from the series *Types of Periodicals*, Gramsci offers a more detailed reflection on *senso comune*, the first in which it appears alongside *buon senso*, here as equivalents. Gramsci draws *senso comune* explicitly into relation with philosophy. In this well-known passage, he argues:

Every social stratum has its own «*senso comune*» which is ultimately the most widespread conception of life and morals. Every philosophical current leaves a sedimentation of «*senso comune*»: this is the document of its

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Ivi, p. 10.

⁶⁵ Ivi, p. 77.

⁶⁶ Ivi, p. 80.

⁶⁷ Ivi, p. 81.

⁶⁸ Q 1, § 43 (February-March 1930); *QC*, p. 33; PN1, p. 128. There are interesting resonances with Edward Said's more recent problematic of «traveling theory», the phenomenon where theories gain or lose power when moving between contexts, see E. Said, *The World, the Text and the Critic*, Cambridge (MA), Harvard U. P., 1983; Id., *Reflections on Exile: and Other Essays*, London, Granta, 2000. See also R. P. Jackson, *Rethinking Trajectories of the Intellectual: Edward Said and Antonio Gramsci*, «Notebooks: The Journal for Studies on Power», IV, 2024, n. 1, pp. 39-67.

historical reality. *Senso comune* is not something rigid and static; rather, it changes continuously, enriched by scientific notions and philosophical opinions which have entered into common usage. «*Senso comune*» is the folklore of «philosophy» and stands midway between real «folklore» (that is, as it is understood) and the philosophy, the science, the economics of the scholars. «*Senso comune*» 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.)⁶⁹

Gramsci implies that there exist, Liguori notes, «numerous “*sensi comuni*”, distinguishable by their social connotation and geographical area».⁷⁰ While *senso comune* is unable to provide its bearers with the ability to adapt to new conditions, a “speciality” associated rather with professional intellectuals, these *sensi comuni* constitute, in their multiplicity, a dynamic and evolving historical tapestry, albeit an agglomeration of sedimentations. Liguori reasons that it is unlikely that these variations among *sensi comuni* are all of an equally low cultural level.⁷¹ Gramsci comments on the liminal position of *senso comune* between the poles of the philosophy/science/economics of the intellectuals and «real “folklore”». Thus, for Frosini, the position of *senso comune* is relational and it «represents a sort of *evanescent threshold* in permanent transformation».⁷²

Following Frosini and Liguori, we can say that folklore, *senso comune* and philosophy occupy relative positions in a hierarchy of levels of elaboration along an «ideological continuum», mirroring social stratifications, and moving «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».⁷³ In Q 1, § 65, Gramsci also discusses the transformative aspect of «“buon senso” or “*senso comune*”» that attempts «to modify the average opinion of a particular society, criticizing, suggesting, admonishing,

⁶⁹ Q 1, § 65 (February-March 1930): *QC*, p. 76; PN1, p. 173.

⁷⁰ Liguori, *Senso comune*, in *Dizionario gramsciano*, cit., pp. 759-61: 759.

⁷¹ Id., *Gramsci's Pathways*, cit., p. 86.

⁷² F. Frosini, *Why does religion matter to politics? Truth and ideology in a Gramscian approach*, in *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B. R. Ambedkar*, ed. by C. Zene, London, Routledge, 2013, pp. 173-84: 174.

⁷³ Ivi, p. 173; Liguori, *Gramsci's Pathways*, cit., p. 89.

modernizing, introducing new “clichés”, albeit from within the «field of “senso comune”» itself.⁷⁴ Liguori points out that *senso comune* is «not, *in toto*, “an enemy to be fought”», but rather that the philosophy of the leadership of a social group must enter into a «dialectical and maieutic relation with *senso comune*».⁷⁵ In turn, *senso comune* can be «transformed and, indeed, transform itself, up until the conquest [...] of “a new *senso comune*”, which must be arrived at within the terms of the struggle for hegemony».⁷⁶ Despite its «Janus-face», traditional and conservative but simultaneously dynamic and malleable, *senso comune* is associated mainly with the passive moment in the ideological continuum of the philosophy-folklore relationship, the one that corresponds to those that Gramsci refers to as “the simple”.⁷⁷ For Liguori, this social strata largely operates on the «terrain of the *pre-intentionals*», although there is an underlying tension, as he points out, between its character of being «not *mobilised*, but *defined*» and the systematic «educational-formative work» consciously aiming to transform its cultural level.⁷⁸

In Q 3, § 49 (G § 48) (June-July 1930), under the heading *Past and Present*, Gramsci explores the relationship between «spontaneity» and «conscious leadership» in light of his own political experience of the «L’Ordine Nuovo» project during the *biennio rosso*. He says: «In these movements, then, there exists a “multiplicity” of elements of “conscious leadership,” but none of them predominates or goes beyond the level of “popular science”—“*senso comune*,” that is, the [traditional] conception of the world—of a given social stratum.»⁷⁹ Liguori highlights the proximity of *senso comune* to Gramsci’s understanding of the subaltern classes, and the relation between the limits of the subaltern’s fragmented «conception of the world» and their capacity to organise. However, Gramsci is also attentive to the traces of autonomous action and the seeds of their

⁷⁴ Q 1, § 65 (February-March 1930): *QC*, pp. 75-76; PN1, pp. 173-74.

⁷⁵ Liguori, *Gramsci’s Pathways*, cit., p. 87.

⁷⁶ Ivi, pp. 87-88. See also, Q 8 [b], § 48 [G § 213] (March 1932): *QC*, p. 1071; PN3, p. 360.

⁷⁷ Ivi; PN3, p. 359; See M. E. Green, *Gramsci’s Concept of the “Simple”: Religion, Common Sense, and the Philosophy of Praxis*, «Rethinking Marxism», XXX, 2018, n. 4, pp. 525-45. Green underlines Gramsci’s abiding critical concern with the Catholic Church’s paternalistic attitude towards «the simple».

⁷⁸ Liguori, *Gramsci’s Pathways*, cit., p. 89.

⁷⁹ Q 3, § 49 (G § 48) (June-July 1930): *QC*, p. 1071; PN2, p. 49.

«tenacious resistance and opposition».⁸⁰ For Gramsci, says Liguori, the «“spontaneity” of “movements”” has deficiencies that are in some measure *inevitable* on account of the very formations of “senso comune” as a subaltern “worldview” within a given socio-economic order».⁸¹

Thus, in Q 4 [b], § 19 (G § 18) (May-August 1930), entitled «*The technique of thinking*», Gramsci considers Croce’s paraphrasing of Engels’s comment in *Anti-Dühring* that there is no innate «art of working with concepts», but rather a historically acquired «labour of thought».⁸² This leads Gramsci to reflect on the «deformities of the modes of thinking of senso comune», comparing this technique with «the most advanced modern thought».⁸³ Thus, as Liguori points out, *senso comune* «appears to Gramsci with precise weaknesses, also of a logical type: the “distortions” of his “way of thinking” must be corrected, also because they are linked to the “oratory and declamatory” formation of a “philosophy of the man in the street”».⁸⁴

Cospito offers a classification of the different valorisations of *senso comune* or *buon senso* in their appearances during 1930 and early 1931, as neutrally (=), negatively (-) or positively (+) connoted, understood as «intermediate between folklore and philosophy», «closer to folklore» or closer «to philosophy» respectively.⁸⁵ Thus, in Q 7 [b], § 1 (November 1930), there is a neutral valence to Gramsci’s observation that Croce is «continuously flirting with the “senso comune” and the “buon senso” of the people».⁸⁶ By contrast, Gramsci’s reflections on the «common-sense objection» to scepticism in Q5, § 39 (October-November 1930) is positively

⁸⁰ Liguori, *Gramsci’s Pathways*, cit., p. 58.

⁸¹ Ivi, p. 62.

⁸² Q 4 [b], § 19 (G § 18) (May-August 1930): *QC*, p. 439; PN2, p. 159.

⁸³ Ivi, PN2, p. 160.

⁸⁴ It might be interesting to confront Habermas’ criticism of the «acclamation style» in the public sphere with Gramsci’s analysis of the «logical weaknesses of a culture formed by oratory and declamation», *ibid.*; see J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge (MA), MIT Press, 1991, pp. 211-22. Note, however, Gramsci’s valorisation of the transmission of Hegelian thought orally to Marx, Jackson, *Gramsci, Marx, Hegel*, cit., p. 53. See Q 1, § 152 (May 1930, after the 20th): *QC*, pp. 134-35; PN1, pp. 231-32).

⁸⁵ Cospito, *The Rhythm of Thought in Gramsci*, cit., pp. 188-90.

⁸⁶ Q 7 [b], § 1 (November 1930): *QC*, p. 853; PN3, p. 156.

evaluated.⁸⁷ Finally, there is a negative valence in Q 7 [b], § 29 (February 1931), in which Gramsci judges Bukharin's *Popular Manual* to have capitulated before «senso comune and vulgar thought».⁸⁸

After a period in 1931 during which *senso comune* and *buon senso* do not appear in the *Notebooks*, Cospito suggests that by early 1932 Gramsci «felt an increasingly urgent need to distinguish in some way between meanings that were so different».⁸⁹ Cospito observes that this marks a «turning point», for which Gramsci drew inspiration from his study of literature, in particular Manzoni's *Promessi Sposi*.⁹⁰ Thus, in Q 8 [c], § 19 (G § 19) (January-February 1932), Gramsci takes note of Manzoni's use of the distinction between «senso comune» and «buon senso», in which *buon senso* «was not lacking; but it stayed in hiding, in fear of senso comune».⁹¹

The relation between *buon senso* and *senso comune* has puzzled interpreters, caught between different emphasises, of *buon senso* as a moment of *senso comune*, or as an updated «new common sense», not to mention intermediate stages. Cospito's diachronic reading suggests «it is not a case of continuous, incoherent waverings but of an evolution, though not always linear from the first meaning to the second, and finally to a “conception” that was evident at the start of 1932».⁹² Thus, Liguori has pointed out both positive and negative valences found in Gramsci's various uses of *buon senso*, despite the more well-known definition of this term as «the healthy nucleus of senso comune».⁹³ There are also positive evaluations of *senso comune*, such as Gramsci's reflections in Q 8 [c], § 151 (G § 151) (April 1932) on the revealing hints at the «historicity of human nature» provided by the «commonsense mode of expression» regarding «second nature».⁹⁴ However, in Liguori's assessment, it

⁸⁷ Q 5, § 39 (October-November 1930): *QC*, p. 571; SPN, p. 374.

⁸⁸ Q 7 [b], § 29 (February 1931): *QC*, p. 877; PN3, p. 179.

⁸⁹ Cospito, *The Rhythm of Thought in Gramsci*, cit., p. 192.

⁹⁰ Ivi, pp. 192-93, n. 49. This influence is reminiscent of Gramsci's pre-prison gathering of insights through his theatre and literary criticism. Although, Cospito notes other component influences, including Missiroli and Engels/Labriola.

⁹¹ Q 8 [c], § 19 (G § 19) (January-February 1932): *QC*, p. 949; PN3, p. 245.

⁹² Cospito, *The Rhythm of Thought in Gramsci*, cit., p. 185.

⁹³ Liguori, *Buon senso*, in *Dizionario gramsciano*, cit., pp. 89-9: 89; Q 11, 1°. *Alcuni punti preliminari di riferimento* (G § 12) (June-July 1932): *QC*, p. 1380; SPN, p. 328.

⁹⁴ Q 8 [c], § 151 (G § 151) (April 1932): *QC*, p. 1032; PN3, p. 321.

must be admitted that Gramsci's negative judgements on *senso comune*, both explicit and implicit, are «a great deal more numerous and also qualitatively significant».⁹⁵

A full account of the specificity of Gramsci's transformation and «extension» of these concepts, including the complexities introduced by the «philology of quotation marks» and the redrafting of notes in their C-texts, would require a wider survey than possible here.⁹⁶ However, we might note that the development and evolution of these concepts interacts with Gramsci's preparation of materials for his ongoing *Anti-Croce*. Frosini points out that Gramsci's engagement with the discussion of *senso comune* in Croce's thought is part of the wider «immanent critical process» of engaging the Italian philosopher's work. For Gramsci, it is one necessary aspect of the formation of the philosophy of praxis that it must reckon with Croce's work, as an «ideological cornerstone of the present epoch», one that it is necessary «to criticise if one wants to understand one's time and become the heir of it».⁹⁷

4. Conclusion: Anglophone «images» of Gramsci

After reading Gramsci's concepts of *senso comune*, *buon senso* and philosophy, it is possible to indicate some resources that a philological reading could provide for existing «images» of Gramsci in the anglophone literature. I will consider briefly two examples. On the one hand, Maurice Finocchiaro has argued that Gramsci's criticism of Croce is «largely internal and logical, and hence more or less Crocean in a number of identifiable ways».⁹⁸ On the other, Alastair Davidson has examined the significance of the relationship between the *senso comune* and *buon senso* for Stuart Hall's creative appropriation of Gramsci's thought. Thus, Davidson argues:

To be frank, I do not think that we can find in the *Prison Notebooks* a clear theory of the creation of “buon senso” out of “senso comune”, although this

⁹⁵ Liguori, *Gramsci's Pathways*, cit., p. 91.

⁹⁶ See Cospito, *The Rhythm of Thought in Gramsci*, cit., pp. 196-98.

⁹⁷ Frosini, *Gramsci e la filosofia*, cit., p. 55. Liguori notes that Gramsci criticises Croce for the «pretence of holding philosophy and ideology, cognitive activity and political activity in separation», Liguori, *Gramsci's Pathways*, cit., p. 81; see Q 10, § 2, (G II, § 2) (first half of April 1932): *QC*, pp. 1241-42; *FSPN*, pp. 382-3.

⁹⁸ M. Finocchiaro, *Gramsci and the History of Dialectical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 8.

is essential to the part of Hall's theory that discusses a socialist hegemony. The problem is that the *Notes* do not address at length how *buon senso* is created out of *senso comune*, while making abundantly clear that the imprisoned Gramsci increasingly regarded the latter in a completely negative way.⁹⁹

Davidson argues that Hall's creative appropriation of Gramsci's notion of «discourse» relies on the extrapolation of a fully theorised *senso comune/buon senso* relationship from Gramsci's comments about the «popular creative spirit» in his 19 March 1927 letter to Tania.¹⁰⁰ Although a wider analysis of Hall's reception of Gramscian thought is beyond the remit of this chapter, I would suggest that a philological reading of *senso comune/buon senso* and their relation to the philosophy, continues to offer rich and underexplored resources (even if Hall, perhaps by necessity of the availability of translated material, had recourse to imaginative extrapolation) to understand this relationship.

While Gramsci's immanent criticism of Croce may appear *prima facie* proximate to a Crocean position, for Gramsci, it is a prerequisite for a thoroughgoing supersession of the philosopher's thought. We might contrast Finocchiaro's foregrounding of Gramsci's immanent criticism of Croce, with Peter Thomas's approach that balances different aspects of Gramsci's project of an *Anti-Croce*. On the one hand, Gramsci explores the «weaknesses and internal contradictions» of Croce's thought, while, on the other, advancing the positive construction of an alternative framework. Thus, as his critique of both Croce and Bukharin develops in Notebooks 10 and 11, Thomas argues, «Gramsci has moved from a limited moment of immanent critique, to a more aggressive *prise de position* on the *Kampfplatz* of contemporary philosophy, confronting the two revisionists no longer merely as a dissenter, but as a rival».¹⁰¹ We might suggest that the nexus of *senso comune*, *buon senso* and philosophy leads to «open and problematic» formulations that move beyond the impasses of both Crocean-ism and increasingly dogmatic forms of «orthodox» Marxism.

⁹⁹ Davidson, *The Uses and Abuses of Gramsci*, «Thesis Eleven», vol. 95, n. 1, 2008, pp. 68-94: 78.

¹⁰⁰ Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit., 19 March 1927, pp. 57-60: 59.

¹⁰¹ Thomas, *The Gramscian Moment*, cit., p. 271.

Richard Bellamy has cautioned against anglophone attempts, such as that by Hall, to use Gramscian concepts as a guide to the political present.¹⁰² Bellamy argues that these applications fail to address the ways in which Gramsci's thought was «constrained» by the socio-political context of the 1920s and 30s and the «distinctive cultural tradition» of Italy.¹⁰³ Bellamy's criticism of such unmediated applications of Gramsci's ideas resonates somewhat with Gramsci's own philological warning of the dangers of «importuning the texts».¹⁰⁴ However, Bellamy is at risk of discarding the baby with the bathwater, if this scruple is taken to claim that Gramsci has little relevance to a renewal of socialist analysis in our own time. Far from «addressing problems that do not concern us»,¹⁰⁵ a philological reading of Gramsci's conception of *senso comune* can have value as a pre-requisite for a «dialogue with the present», and a strategic analysis of the contemporary conjuncture.¹⁰⁶ Kate Crehan's study, *Gramsci's Common Sense*, provides ample and concrete evidence of this.¹⁰⁷ Crehan considers Gramsci's conception of the formation of a «new common sense» as a resource that informs her analysis of two twenty-first century socio-political phenomena in the United States, the Occupy Wall Street movement and the right-wing Tea Party project.¹⁰⁸ Likewise, in *Radical Politics*, Thomas deploys a Gramscian lens to frame his analysis of recent cycles of emancipatory mobilisation and neoliberal re-entrenchment.¹⁰⁹ Reconstructing the «multi-layered richness» of Gramscian concepts and refraining from providing «sound bite» versions of his thought, Crehan, Thomas, and others, demonstrate its enduring relevance to an understanding of the lived

¹⁰² R. Bellamy, *Gramsci, Croce and the Italian Political Tradition*, «History of Political Thought», vol. 11, n. 2, 1990, pp. 313-37.

¹⁰³ Ivi, p. 313. Elsewhere Bellamy has argued that Gramsci's critique of Croce misfires, see R. Bellamy, *A Crocean critique of Gramsci on historicism, hegemony and intellectuals*, «Journal of Modern Italian Studies», vol. 6, n. 2, 2001, pp. 209-29.

¹⁰⁴ Q 6, § 198 (December 1931): *QC*, p. 838; PN3, p. 141.

¹⁰⁵ Bellamy, *Gramsci, Croce and the Italian Political Tradition*, cit., p. 337.

¹⁰⁶ G. Baratta, *Antonio Gramsci in contrappunto: dialoghi col presente*, Roma, Carocci, 2007.

¹⁰⁷ K. Crehan, *Gramsci's Common Sense: Inequality and its Narratives*, Durham and London, Duke University Press, 2016.

¹⁰⁸ Ivi, chapters 6 and 7.

¹⁰⁹ P. D. Thomas, *Radical Politics: On the Causes of Contemporary Emancipation*, New York, Oxford University Press, 2023.

experience of class exploitation and different forms of oppression and inequality in contemporary political realities.¹¹⁰

¹¹⁰ Ivi, p. 14. See also M. E. Green, *Gramsci and Subaltern Struggles Today: Spontaneity, Political Organization and Occupy Wall Street*, in *Antonio Gramsci*, edited by M. McNally, New York, Palgrave, 2015, pp. 156-78.

Oltre il soggetto: appunti sul Gramsci “molecolare” tra psicologia e “filosofie della vita”

Sebastiano Pirotta

Université de Reims Champagne-Ardenne, sebastiano.pirotta@gmail.com

Received: 16.09.2024 - Accepted: 16.10.2024 - Published: 18.12.2024

Abstract

Il “linguaggio della vita” è in Gramsci in parte riconducibile alle scienze e alla psicologia di fine Ottocento. Tenendo conto di questo legame, il nostro contributo cercherà di ricostruire i primi tra gli scritti pre-carcerari e di avviare un confronto interpretativo con alcuni autori che, come Gramsci, hanno concepito il soggetto attraverso una serie di metafore che mettono in discussione l’idea del sé come individualità chiusa e autoreferenziale. In particolare, rivisiteremo la metafora della trasformazione “molecolare” e, attraverso di essa, il rapporto di Gramsci con la psicologia e le “filosofie della vita”. Il nostro obiettivo è quello di concentrarci sulla prospettiva adottata da Gramsci nei *Quaderni del carcere*, dove la terminologia vitalistica dei primi scritti viene riattivata e inserita in una prospettiva che trascende il precedente approccio vitalistico.

Keywords

Soggetto, Gramsci, Nietzsche, Filosofie della vita, Alfred Fouillée, William James

Beyond the Subject: Notes on the “Molecular” Gramsci between Psychology and “Philosophy of Life”

Abstract

Gramsci’s “language of life” can be traced in part to the sciences and psychology of the late 19th century. Taking this connection into account, our contribution will attempt to reconstruct the early pre-prison writings and engage in an interpretive comparison with some authors who, like Gramsci, have conceived of the subject through a series of metaphors that challenge the idea of the self as a closed and self-referential individuality. In particular, we will revisit the metaphor of a “molecular” transformation and, through it, Gramsci’s relationship with psychology, and “philosophies of life”. Our aim is to focus on the perspective adopted by Gramsci in the *Prison Notebooks*, where the vitalist terminology of the early writings is reactivated and included in a perspective that transcends the former vitalistic approach.

Keywords

Subject, Gramsci, Nietzsche, Philosophies of life, Alfred Fouillée, William James

Oltre il soggetto: appunti sul Gramsci “molecolare” tra psicologia e “filosofie della vita”

Sebastiano Pirotta

Le parole che compongono il “linguaggio della vita”¹ di Gramsci, riconducibili in parte alle scienze e alla psicologia di fine Ottocento, e le fonti dirette e indirette che lo hanno ispirato sono molteplici. Una loro ricognizione esauriente è già stata svolta.² Tenteremo allora di circoscrivere il nostro contributo a un confronto interpretativo con alcuni autori che, come Gramsci, hanno pensato il soggetto oltre i limiti di un’individualità chiusa e autoreferenziale servendosi di una serie di metafore comuni e partendo dalla discussione di uno stesso orizzonte culturale di riferimento. Torneremo sul Gramsci “molecolare”, sul suo rapporto giovanile con la psicologia e le “filosofie della vita” per giungere a mostrare la specificità della prospettiva carceraria e, al contempo, la persistenza di un lessico che ci sembra vada compreso comunque come un utile apparato concettuale *metaforicamente* riattivato di cui il prigioniero si serve, superandone gli ingombranti residui vitalistici, accanto alla necessità di riaffermare l’assoluta indipendenza e originalità del marxismo nello sviluppo della riflessione sulla relazione tra teoria e praxis, ossia su «*come le idee diventano forze pratiche*», una questione che, così formulata secondo la testimonianza dell’antico professore di filosofia teoretica di Gramsci Annibale Pastore, costituiva già una preoccupazione fondamentale per lo studente sardo durante la sua frequentazione dell’ateneo torinese.³

Premessa: Gramsci contro Ferrero

Di Meo ha evidenziato il debito culturale che le metafore biologiche gramsciane hanno contratto nei confronti delle scienze

¹ M. Ciliberto, *Gramsci e il linguaggio della “vita”*, «Studi Storici», XXX, 1989, n. 3, pp. 679-99.

² A. Di Meo, *Decifrare Gramsci: una lettura filologica*, Roma, Bordeaux, 2020.

³ Sulla testimonianza di Pastore, cfr. Gramsci, *Scritti*, vol. 2, nota 11, p. 89; e L. Basile «*Caro maestro*», «*eccezionale studente*»: *sul rapporto di A. Gramsci con V. A. Pastore. Ipotesi e riscontri*, «Giornale critico della filosofia italiana», XCIII, 2014, n. 1, pp. 187-211.

della vita e, in particolare, della psicologia sperimentale di fine Ottocento. In effetti il dibattito scientifico sulla costituzione “psico-fisica” del soggetto era largamente diffuso nella cultura italiana durante gli anni di formazione di Gramsci. Le idee positivistiche lombrosiane così come la questione della trasposizione delle teorie fisiche in ambito psichico che, in Francia, occupava le pagine della *Revue philosophique de France et de l'étranger* di Théodule Armand Ribot erano discusse, tra gli altri, dal sociologo allievo di Lombroso Guglielmo Ferrero. Gramsci si riferisce esplicitamente, fin dagli scritti giovanili, e in modo spesso polemico, al lavoro teorico di Lombroso e di Ferrero. Quest'ultimo nei *Quaderni* è ricordato come uno di quegli «intellettuali positivisti che si occupano della questione operaia e che più o meno credono di approfondire, o correggere, o superare il Marxismo»⁴ e viene subito inserito in quella categoria che costituirà, sotto il titolo “Lorianismo”, la tematica del Quaderno 28.⁵ Ma la critica gramsciana risale agli anni precarcerari. Nel marzo 1916 l'intellettuale sardo aveva polemizzato con il conferimento del premio annuale della *Société des gens de lettres* a Ferrero, lamentandone l'approvazione di «persone serie e assennate come il prof. Pastore», di cui aveva da poco seguito le lezioni.⁶ Ricorda Di Meo che per Ferrero era possibile associare la legge psicologica «del minimo sforzo» al principio fisico di inerzia. Secondo questa legge la mente umana privilegiando i processi psichici meno dispendiosi, tenderebbe al minimo sforzo, preferendo così alle idee nuove il consolidamento di processi mentali consueti, dipendenti «a livello fondamentale» dai movimenti dell'apparato nervoso.⁷ Dall'approccio di Ferrero conseguiva dunque una naturalizzazione passivizzante dell'agire umano che veniva così ridotto all'azione predeterminante dei processi nervosi. Si trattava di un approccio positivistico che Gramsci vedeva agire sul piano storico in modo deterioro anche all'interno della corrente riformista del socialismo i cui rappresentanti, d'altro canto,

⁴ Q 1, § 25: *QC*, p. 22.

⁵ Q 1, § 64: *QC*, p. 75; : *QC*, pp. 2319-37.

⁶ A. Gramsci, *Scritti*, vol. 1, pp. 253-54.

⁷ Di Meo, *Decifrare Gramsci*, cit., p. 190.

cominceranno ad accusarlo nel 1917 «di essere “spontaneista” e “volontarista” o “bergsoniano”» come ricorderà egli stesso.⁸

Con l'articolo *Tre principi, tre ordini*, pubblicato l'11 febbraio 1917 nel numero unico de «La Città futura», l'intellettuale sardo definisce la «legge del minimo sforzo» come una «legge dei poltroni» particolarmente popolare e diffusa in quei paesi in cui «la rivoluzione è meno probabile». ⁹ Di Meo spiega questo e altri riferimenti gramsciani rinviando a un «ambiente culturale» di cui ricostituisce la storia delle idee e «che Gramsci, con maggiore probabilità [...] teneva presente nel pensare il tema della passività». ¹⁰ Sembra lecito interrogarsi però, oltre che sull'effettiva presenza di questo lessico nella cultura italiana, europea e nei testi gramsciani dell'epoca, sulle modalità di trasmissione che ne avrebbero permesso l'assimilazione da parte del giovane sardo.

1. *L'insegnamento di filosofia al liceo Dettori*

Gramsci, prima di trasferirsi a Torino e d'intraprendere la strada del socialismo, sin dall'ultimo anno della sua formazione liceale in Sardegna era entrato in contatto con l'impostazione positivista e post-positivista¹¹ della filosofia. Questa poteva penetrare e imporsi capillarmente nelle scuole tramite lo studio degli *Elementi di morale ad uso anche de' licei, secondo le opere degli scienziati moderni* di Giovanni Marchesini, un manuale introdotto dal professore di filosofia Settimio Carassali nel liceo Dettori di Cagliari durante l'anno scolastico 1910-1911.¹² Si tratta di un testo che lo studente aveva probabilmente letto con una certa attenzione per integrare lo studio degli appunti di lezioni a lui evidentemente care, come emerge da una lettera di risposta a una sollecitazione di Gramsci del 1911.¹³ Nel settembre di quell'anno, in vista degli esami scritti per ottenere la borsa di studio del Collegio Carlo Alberto di Torino, con tutta evidenza Gramsci accorda ancora una certa importanza alla sua

⁸ Q 3, § 48: *QC*, p. 330. Sulle accuse di bergsonismo cfr. G. Guida, *Il bergsoniano Antonio Gramsci*, in Id., *Durata e storia. Aspetti di una nuova percezione del tempo agli inizi del Novecento*, Roma, Aracne, 2013, pp. 422-55: 426.

⁹ Gramsci, *Scritti*, vol. 2, pp. 84-88: 87.

¹⁰ Di Meo, *Decifrare Gramsci*, cit., p. 187.

¹¹ La frontiera non è poi così netta, come ha mostrato Ciliberto, *Gramsci e il linguaggio della "vita"*, cit., pp. 682-83.

¹² A. Gramsci, *Ep.*, vol. 1, pp. 47-49.

¹³ Ivi, p. 64.

formazione cagliaritano. È possibile ipotizzare che le lezioni di Carassali fossero ispirate, almeno in parte, al manuale di Marchesini, il cui primo volume seguiva un approccio positivista tendente a integrare problematiche etiche, psicologiche e fisiologiche. Le teorie esposte nei volumi s'ispiravano alla filosofia di Ardigò che ne aveva redatto la *Prefazione* e di cui Gramsci evocerà nei *Quaderni* gli «*Scritti vari* raccolti e ordinati» proprio «da Giovanni Marchesini»,¹⁴ riconducendoli prima, nel maggio 1930, alla categoria del «lorianismo», pur riconoscendo che «nonostante tutto, Ardigò non era il primo venuto»,¹⁵ e poi, nell'ottobre-novembre 1930, al «materialismo volgare» a cui opporrà le idee di Bergson e, soprattutto, «le tesi su Feuerbach di Marx».¹⁶ Oltre alle citazioni di Ardigò nel manuale di filosofia il liceale Gramsci poteva trovare alcuni riferimenti ad autori come «Teofilo [*sic*] Ribot», di cui veniva ricordata tra l'altro l'«importantissima *Revue philosophique*»,¹⁷ Jean-Marie Guyau¹⁸ e Alfred Fouillée,¹⁹ tre nomi che figuravano anche nella lista delle «Opere principali consultate» da Marchesini per la stesura del manuale.²⁰ Una prima forma generale di trasmissione e di assimilazione dell'orizzonte culturale della filosofia psicologica e dell'etica vitalistica francese potrebbe quindi risalire all'epoca degli studi liceali del giovane sardo. Nello specifico però non sono documentati riferimenti espliciti agli autori citati negli scritti di questo periodo.

2. I primi riferimenti a Ferrero, Nietzsche e il filtro vociano.

Troviamo invece, in due testi scolastici sulla civiltà romana composti da Gramsci²¹ durante l'ultimo anno di liceo, nel novembre 1910, un cenno privo di polemica a *Grandezza e decadenza di Roma* di Guglielmo Ferrero²² e nel commento, probabilmente successivo, al verso carducciano «Salve, o serena dell'Ilisso in riva», un riferimento

¹⁴ Q 4, § 6: *QC*, p. 427.

¹⁵ *QC*, p. 430.

¹⁶ Q 5, § 39: *QC*, p. 572.

¹⁷ G. Marchesini, *Elementi di morale ad uso anche de' licei, secondo le opere degli scienziati moderni*, Firenze, Sansoni, 1897, vol. 2, p. 245.

¹⁸ Ivi, vol. 2, pp. 4, 25, 35, 45, 56-57 e 104.

¹⁹ Ivi, vol. 1, p. 6.

²⁰ Ivi, vol. 2, p. 246.

²¹ Gramsci, *Scritti*, vol. 1, pp. 813-15, pp. 820-21.

²² Ivi, p. 813 e nota 3, p. 815.

a «Federico Nietzsche»²³ il cui nome appare subito associato al concetto di “superuomo”, del quale si tenta di fornire una prima forma di distinzione rispetto alle interpretazioni fuorvianti à la D’Annunzio, una tematica che, com’è noto, verrà sviluppata nella riflessione carceraria.²⁴ I temi liceali di Gramsci sono seguiti dai giudizi del professore Vittorio Amedeo Arullari a cui Carassali dedicherà, nel 1912, la pubblicazione di una sua Conferenza intitolata *La visione della vita e dell’arte nella filosofia di Federico Nietzsche*, tenuta a Cagliari tra febbraio e marzo 1911. Questo intervento viene pubblicato in un primo momento nel giornale «L’Unione sarda»,²⁵ un periodico nel quale, per il tramite dell’altro professore di Gramsci Raffa Garzia, era già apparso il 26 luglio 1910 il primo articolo dello studente sardo.²⁶

Nel tema scolastico «Sostanza e forma» Gramsci riconduce la creazione artistica a un apprendistato formale da un lato e a una «sostanza» generativa che, dall’altro, ogni artista «doveva contenere in sé in potenza o in formazione», definita «furore dionisiaco», ossia la vera fonte creatrice del «genio» destinata a costituirsi nelle «forme plastiche» delle opere d’arte.²⁷ L’espressione “furore dionisiaco” verrà ripresa successivamente. Il 4 aprile 1917, recensendo l’opera teatrale *Liola* di Pirandello, l’intellettuale sardo interpreterà «l’arte dialettale così come è espressa in questi tre atti» come la persistenza della

antica tradizione artistica popolare della Magna Grecia, coi suoi fliaci, coi suoi idilli pastorali, con la sua vita dei campi piena di furore dionisiaco, di cui tanta parte è pure rimasta nella tradizione paesana della Sicilia odierna.²⁸

Di quest’antica realtà pagana verrà esaltata l’immediatezza spontanea, la «fecondità irresistibile» che «prorompe da tutta la materia organica».²⁹ In entrambi gli scritti, quello liceale e quello del

²³ Ivi, p. 821.

²⁴ Per esempio cfr. Q 8, § 210: *QC*, p. 1068; e Q 8, § 242: *QC*, p. 1092.

²⁵ S. Carassali, *La visione della vita e dell’arte nella filosofia di Federico Nietzsche. Il paradosso e le anomalie di J. J. Rousseau*, Sassari, Tipografia della libertà, 1912, *Avvertenza*.

²⁶ L. La Porta, *Antonio Gramsci, Scritti 1910-1916*, «International Gramsci Journal», vol. 4, n. 1, 2021, pp. 191-97: 191-92, <https://doi.org/10.14276/igj.v4i1.4101>.

²⁷ Gramsci, *Scritti*, vol. 1, p. 817.

²⁸ Gramsci, *Scritti*, vol. 2, p. 216.

²⁹ *Ibidem*.

1917, traspare un certo influsso della ricerca anti-positivistica nietzscheana sull'apollineo e sul dionisiaco, due tendenze che sembrano in parte risuonare nella prima distinzione giovanile tra «forme plastiche» e «furore dionisiaco». In effetti all'opera di Nietzsche sulla tragedia greca, di cui Gramsci possedeva un'edizione tedesca del 1894,³⁰ è stata riportata l'occorrenza dell'espressione nello scritto scolastico³¹ in cui figurano tra l'altro anche riferimenti a De Sanctis, Borgese e alle categorie crociane di «intuizione» ed «espressione».³² D'altro canto a questa già più che complessa costellazione culturale si deve aggiungere, a rigore, l'ipotesi di un'altra fonte a cui Gramsci avrebbe potuto attingere e che ci permette di ricollegarci alla matrice francese di un certo pensiero dell'energia e della vita. Il 6 gennaio 1910, presumibilmente un anno prima della stesura del componimento scolastico in questione, nel numero 4 della rivista "La Voce" Giuseppe Prezzolini aveva pubblicato un articolo intitolato *Il Bergson* in cui il filosofo francese veniva associato per «parentela di spirito» a una serie di «romantici tedeschi» tra i quali citava anche Nietzsche. Essi, come Bergson, avevano avuto il merito di essere stati dei «gassificatori del filosofismo loro contemporaneo»,³³ ma più che offrire un solido sistema la filosofia di Bergson traeva «dalle idee quella potenza di nettezza che fa che i nostri atti abbiano dell'impersonale e quasi del divino» e possano addentrarsi nel reale lasciandovi «uno stampo di vigoria soprumana»; questa permetteva di «dare alle idee quell'incantesimo di simpatia che non si prova per le astrazioni ma soltanto per gli esseri definiti», personalizzando «le astrazioni tutte le volte che vi intensifichiamo la passione» e continuava poi:

occorrono pensatori del genere del Bergson per rimettere allo stato di fusione il pensiero cristallizzato di un tempo, per ridare alle vene della filosofia in marasma il sano pulsare d'un sangue giovane e asclerotizzare le arterie perché sopportino l'empito del nuovo *furore dionisiaco*. "Das wahre ist der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist...". Il vero è una ebbrezza da baccante, in cui non v'è membro che non sia folle. Appunto il

³⁰ Cfr. *QC*, *Apparato critico*, p. 3135.

³¹ Gramsci, *Scritti*, vol. 1, nota 3, p. 819.

³² Ivi, p. 818.

³³ G. Prezzolini, *Il Bergson*, «La Voce», a. II, n. 4, 6 gennaio 1910, poi in Id., *La Voce 1908-1913. Cronaca, antologia e fortuna di una rivista*, Milano, Rusconi, 1974, pp. 575-78: 578.

Bergson è uno di quei pensatori che sgombrano la mente dai pregiudizi meccanici e scolastici, che rimettono la vita in moto [...].³⁴

Sappiamo che “La Voce” fu la «rivista che incise maggiormente sulla formazione del giovane Gramsci» e ch’egli possedeva l’annata 1910, rilegata seppur incompleta.³⁵ Se, come pare probabile, lo studente sardo avesse tratto dalla lettura di quest’articolo l’espressione “furore dionisiaco” - che, si noti, Prezzolini derivava dalla “Prefazione” della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel³⁶ e non da Nietzsche - il lessico e quindi anche il contenuto delle sue prime esercitazioni scritte andrebbe “decifrato” all’interno di un orizzonte culturale composito in cui, come si vede in questo specifico caso, un riferimento apparentemente univoco (la *Nascita della tragedia*) implica in realtà una serie di rinvii semantici e nessi, talvolta impliciti, che possono spaziare da Nietzsche all’idealismo, passando per il filtro delle lezioni liceali e di un Bergson a sua volta mediato dalla lettura di Prezzolini e delle riviste a cui Gramsci era abbonato. Quest’indicazione metodologica ci sembra debba essere tenuta presente anche nell’analisi degli scritti posteriori.

3. Bergsonismo e pragmatismo nelle riviste di Papini e Prezzolini

Nel 1911 Gramsci giunge a Torino per proseguire gli studi all’università. Il 2 novembre di quello stesso anno scrive una lettera al padre richiedendo l’invio di alcuni libri tra i quali i «volumetti intitolati “Cultura dell’anima”» e il «volume: “Maine de Biran”». I primi, che facevano parte di una collana curata da Papini, comprendevano testi di Bergson,³⁷ James³⁸ e Sorel³⁹ mentre il secondo era un saggio di Giovanni Amendola su, appunto, Maine de Biran⁴⁰ nel quale venivano citati anche altri filosofi «della contingenza, dell’intuitizione e dell’azione» come Boutroux, Blondel

³⁴ Ivi, p. 577; il corsivo è nostro.

³⁵ Gramsci. *I Quaderni del carcere e le riviste ritrovate*, a cura di G. Francioni, F. Giasi e L. Paulesu, Cesena, MetaMorfosi, 2019, p. 17.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [1807], Leipzig, Dürr’schen Buchhandlung, 1907, p. 31.

³⁷ H. Bergson, *La filosofia dell’intuizione. Introduzione alla metafisica ed estratti di altre opere*, a cura di G. Papini, Carabba, Lanciano, 1909.

³⁸ W. James, *Saggi pragmatisti*, Lanciano, Carabba, 1910.

³⁹ G. Sorel, *La religione d’oggi*, trad. it. di A. Lanzillo, con prefazione inedita dell’autore, Lanciano, Carabba, 1911.

⁴⁰ Gramsci, *Ep.*, vol. 1, pp. 69-72.

e Bergson⁴¹. Anche tramite queste letture comincia così a emergere un orientamento teorico-politico volto al superamento delle posizioni del determinismo positivista osteggiate sia dai vociani che da Croce. Prima de “La Voce”, la rivista di Papini e Prezzolini “Leonardo” aveva operato secondo un indirizzo di pensiero pragmatico e bergsoniano che si voleva alternativo all’idealismo crociano.⁴² Gramsci mostra di conoscere anche questa rivista richiamandosi esplicitamente nel febbraio 1913 a un articolo di Papini pubblicato nel “Leonardo” dell’agosto 1906.⁴³ Nei *Quaderni* evidenzierà il legame di continuità tra il “Leonardo” e “La Voce”.⁴⁴ La rivista era letta con interesse tra gli altri anche dallo psicologo G. C. Ferrari che era «in contatto col mondo scientifico e filosofico di Francia e d’America»⁴⁵ e aveva tradotto e annotato i *Principi di psicologia*⁴⁶ di James, un testo che Gramsci definirà nel marzo 1929 il «miglior manuale di Psicologia». ⁴⁷ Gli autori del “Leonardo” ricevevano regolarmente la già citata *Revue philosophique* di Ribot e lo spirito della loro rivista pareva animato da quella che veniva definita la “filosofia dell’azione”, cioè di fatto un’insieme di teorie e pensatori, ai quali veniva associato anche Nietzsche,⁴⁸ accomunati dalla riflessione su come «trasformare il pensiero in vita» tramite l’intervento della «volontà».⁴⁹

4. Ribot e la «Revue philosophique»

L’approccio positivista della psicologia scientifica viene messo in discussione negli anni Settanta e Ottanta del XIX secolo dall’affiorare di nuove teorie volte a interrogare il dualismo di corpo e psiche. In Francia i risultati di queste ricerche vengono convogliati e discussi nella *Revue philosophique* di Ribot. Secondo quest’autore per studiare le relazioni che intercorrono tra le idee e i movimenti è

⁴¹ G. Amendola, *Maine de Biran*, Firenze, Quattrini, 1911, p. 122.

⁴² L. S. Pighi, *Bergson e il bergsonismo nella prima rivista di Papini e Prezzolini il «Leonardo» - 1903-1907*, Bologna, Forni, 1982, pp. 21-22.

⁴³ Gramsci, *Scritti*, vol. 1, p. 6.

⁴⁴ Q 5, § 34: *QC*, p. 570.

⁴⁵ Pighi, *Bergson e il bergsonismo*, p. 20.

⁴⁶ W. James, *Principi di psicologia* [1890], trad. it., a cura di G. C. Ferrari, Milano, Società Editrice Libreria, 1909.

⁴⁷ *LC*, p. 300.

⁴⁸ D. M. Fazio, *Il caso Nietzsche. La cultura italiana di fronte a Nietzsche. 1872-1940*, Settimo Milanese, Marzorati Editore, 1988, pp. 98-106.

⁴⁹ Pighi, *Bergson e il bergsonismo*, cit., p. 78.

comunque necessario coniugare psicologia e fisiologia. Questa impostazione emerge nel suo scritto dedicato alle malattie della volontà,⁵⁰ uno dei testi presenti nella bibliografia del manuale di liceo di Gramsci sopra ricordato. In esso l'autore interroga la coordinazione volontaria di idee e sentimenti e si propone di analizzare il «doppio meccanismo» di spinta e di inibizione della volontà, per tematizzare una distinzione tra uno «stato di coscienza» e un «meccanismo psicofisiologico molto complesso», che viene posto alla base dell'azione.⁵¹ Gli stati di coscienza tendono a tradursi in movimenti variabili dal semplice riflesso all'azione deliberata, a seconda del grado di complessità d'elaborazione psichica. Questa tendenza, per Ribot, non deriva da una misteriosa trasformazione spirituale dell'idea in azione, essa è piuttosto il risultato dell'interazione di movimenti fisiologici interni, percettivi, ed esterni, motori, che definisce «azione» o «attività [...] ideomotrice».⁵²

La coscienza cessa così di essere interpretata come una «causa» per risolversi in un «semplice accompagnamento di un processo nervoso» in cui per l'autore è possibile distinguere tre gruppi di idee, secondo la loro intensità d'attualizzazione che può essere forte, moderata o debole.⁵³ Al terzo gruppo appartengono le idee astratte in cui la tendenza all'azione è minima. In ogni gruppo l'azione è stimolata o inibita dall'intervento di sentimenti e affetti associati a uno specifico stato di coscienza. La maggior parte delle nostre azioni, mediata dalla ragione, dal carattere individuale e da circostanze esterne, si afferma come *volontà* ed è dunque in relazione a essa che la tendenza all'azione o la prosecuzione di un atto, così come un suo eventuale arresto, deve essere analizzata. La volontà determina l'azione in seguito a una scelta stabilita da un'attività di coordinazione che avviene al di sopra di stati psichici o idee che si contendono la tendenza al dispendio a seconda della propria quantità di influsso nervoso.

Date queste premesse la ricerca di Ribot si dirige verso la necessità di dimostrare le ragioni della mancata coordinazione tra

⁵⁰ T.-A. Ribot, *Les maladies de la volonté* [1883], Paris, L'Harmattan, 2002.

⁵¹ Ivi, p. 3. Le traduzioni dal francese sono nostre.

⁵² Ivi, p. 6.

⁵³ Ivi, pp. 8-9.

stato psicofisiologico ed espressione motoria corrispondente e l'analisi si svolge nell'ambito delle patologie della volontà, suddivise in due categorie: la prima comprende i casi di depotenziamento volitivo mentre la seconda quelli in cui la volontà è abolita. All'interno della prima categoria troviamo l'analisi clinica dell'*abulia*: quello stato psicofisico in cui le funzioni intellettuali del soggetto sono intatte, ma la traduzione di uno stato psichico in azione risulta difficile o addirittura impossibile e l'azione appare bloccata da una mancanza di *impulso*. Gli stati psichici sono dissociati dagli stati organici che li accompagnano e si verifica così una «depressione notevole delle *azioni vitali*». ⁵⁴ L'influsso delle idee di Ribot fu notevole su pensatori a lui contemporanei, tra i quali figuravano Bergson, Sorel – che avevano pubblicato nella *Revue* una serie di articoli tra il 1888 e il 1895 – ⁵⁵ Fouillée, Guyau, Nietzsche e James.

5. *L'influsso della psicologia sulle "filosofie della vita"*.

Nei *Principi di psicologia* James riconduce gli atti intermedi delle azioni abituali alle azioni ideo-motrici di cui scrive che «è spesso difficile decidere se sia opportuno chiamarli atti riflessi anziché volontari»; ⁵⁶ una volta intrapresi, questi atti continuano a dispiegarsi senza interruzione purché «non esista in quel momento alcuna azione antagonista nella mente» ⁵⁷ giacché le sensazioni e le idee stesse sono già parte di quelle correnti che si innervano e, trasmettendosi, portano al movimento, data la concezione di una coscienza che «nel fondo della sua natura è impulsiva». ⁵⁸

Utilizzando una serie di allegorie, mutate tra l'altro dalla fisiologia, per descrivere l'intricato processo affettivo-istintuale soggiacente alla formazione della coscienza soggettiva Nietzsche, alla stregua di Ribot, interpreta l'individuo come un aggregato di tendenze e forze in cui ciò che appare esternamente come volontà non è che l'ultimo effetto o *sintomo*, di un «combattimento tra

⁵⁴ Ivi, pp. 53-54.

⁵⁵ L. Mucchielli, *Aux origines de la psychologie universitaire en France (1870-1900): enjeux intellectuels, contexte politique, réseaux et stratégies d'alliance autour de la Revue philosophique de Théodule Ribot*, «Annals of science», 1998, pp. 263-89: 277.

⁵⁶ James, *Principi di psicologia*, cit., p. 820.

⁵⁷ Ivi, p. 820-21.

⁵⁸ Ivi, p. 823.

emozioni» di cui il singolo ignora spesso le «radici nascoste».⁵⁹ La sua concezione del soggetto come fascio di energie o pulsioni risente in parte delle discussioni intorno a quell'immagine psicologica post-positivista dell'individuo inteso come raggruppamento composito di molecole e individualità microscopiche alimentata dagli studi di scienziati, filosofi e psicologi pubblicati o recensiti regolarmente nelle pagine della *Revue*.⁶⁰

Nell'*Essai sur les données immédiates de la conscience* Bergson parte dall'assunto di Ribot che gli «stati psicologici sono accompagnati, in effetti, da contrazioni muscolari»⁶¹ per giungere a dimostrare che l'associazionismo deterministico sostituisce all'esperienza qualitativa del «fenomeno concreto» una sua «ricostituzione artificiale». ⁶² Se il «movimento molecolare può creare della sensazione» in assenza di coscienza, allora la coscienza può creare essa stessa a sua volta del movimento in assenza di «energia cinetica e potenziale o utilizzando quest'energia a suo modo». ⁶³ A questo proposito Bergson si riferisce a Fouillée, considerato uno dei «più profondi» avversari del determinismo che però non sarebbe riuscito completamente ad abbandonare la prospettiva associazionistica riconducendo la libertà a «un motivo capace di controbilanciarne altri». ⁶⁴

In effetti anche le analisi di Fouillée si inseriscono nel dibattito sul funzionamento della psiche dialogando con le teorie psicologiche e fisiologiche di Ribot da cui riprende l'idea che a ogni stato di coscienza corrisponde effettivamente uno stato cerebrale determinato, negando tuttavia che si possa ricondurre il primo a un semplice «accompagnamento» del secondo e rivalutando l'influsso determinante delle «condizioni mentali» sugli eventi non solo psichici ma fisici. ⁶⁵ Inoltre Fouillée osserva come sia il riflesso a derivare dalla volontà, e non viceversa, ⁶⁶ e come le *idee generali* o astratte giochino un ruolo di potenziamento volitivo tanto più

⁵⁹ F. Nietzsche, *Fragments posthumes, Automne 1885 – automne 1887*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1979, p. 38.

⁶⁰ Cfr. I. Haaz, *Les conceptions du corps chez Nietzsche et Ribot*, Paris, L'Harmattan, 2002.

⁶¹ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1889, p. 20.

⁶² Ivi, p. 125.

⁶³ Ivi, p. 117.

⁶⁴ Ivi, p. 122.

⁶⁵ A. Fouillée, *La psychologie des idées-forces*, Paris, Alcan, 1893, pp. VI-IX.

⁶⁶ Ivi, p. XXXVII.

intenso, ricorda Di Meo, quanto più queste vengano condivise «da un grande numero di esseri umani».⁶⁷

Una simile impostazione è presente nell'opera di Guyau per cui un'idea come quella del “dovere” o dell’“l'obbligo” è un'espansione interna, un bisogno di perfezionare le nostre idee facendole passare nell'azione.⁶⁸ Guyau traspone il concetto elaborato da Fouillée delle “idee-forze”⁶⁹ in una prospettiva essenzialmente relazionale. Esiste una continuità tra l'uomo, gli altri uomini e la natura; nel cuore umano si imprime «tutte le gioie e tutti i dolori del genere umano»:

Così come il sé [...] è per la psicologia contemporanea un'illusione, non ci sono personalità separate, siamo composti da un'infinità d'esseri e di piccole coscienze, anche il piacere egoista, potremmo dire, è un'illusione: il mio piacere non esiste senza il piacere degli altri, sento che tutta la società vi deve partecipare.⁷⁰

Secondo la citata testimonianza di Pastore negli anni universitari Gramsci era stato particolarmente colpito da un passo di Guyau: «*la pensée est en nous comme l'amour*». ⁷¹ Ripercorrendo l'opera citata possiamo trovare la concettualizzazione di questa similitudine volta a illustrare una concezione per cui l'ideale morale implica l'azione «in tutta la varietà delle sue manifestazioni», in opposizione all'inerzia, alla passività:

il pensiero è una delle forme principali dell'attività umana: non, come l'aveva creduto Aristotele, perché il pensiero sarebbe l'atto puro e privo di ogni materia (ipotesi inverificabile), ma perché il pensiero è, per così dire, azione condensata e vita al suo massimo sviluppo. Lo stesso per l'amore.⁷²

⁶⁷ Di Meo, *Decifrare Gramsci*, cit., p. 199.

⁶⁸ J.-M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* [1885], Paris, Éditions Payot & Rivages, 2012, p. 124.

⁶⁹ «Cette unité indissoluble du penser et de l'agir est la loi psychologique d'importance capitale que nous résumons par le terme: idée-force. Tout état de conscience est idée en tant qu'enveloppant une préférence quelconque; si bien que toute force psychique est, en dernière analyse, un vouloir» (Fouillée, *La psychologie des idées-forces*, cit. p. X).

⁷⁰ Guyau, *Esquisse*, cit., p. 129.

⁷¹ Basile, «*Caro maestro*», p. 201.

⁷² Guyau, *Esquisse*, cit., p. 107.

Poche pagine dopo l'autore prosegue affermando che «la tendenza dell'essere a perseverare nell'essere è il fondamento di ogni desiderio». ⁷³ A commento di questo passo Nietzsche, che aveva letto e annotato il testo, apponeva una nota dai toni scettici in cui sentiva il bisogno di qualificare «l'autopreservazione» come «La volontà di potenza». ⁷⁴ Del resto in una nota introduttiva alla seconda edizione aggiornata dell'*Esquisse*, Fouillée ricorda l'interesse di Nietzsche verso lo scritto e le «similitudini evidenti» di due dottrine che, partite «da una stessa concezione fondamentale, quella della vita intensa ed estensiva», tenderebbero a divergere «in senso opposto». ⁷⁵

6. Le riscritture precarcerarie di Gramsci

Sebbene quest'annotazione non figurasse nell'edizione del 1900 posseduta da Gramsci, ⁷⁶ questa “concezione fondamentale” della vita era largamente diffusa nella cultura italiana ed europea d'inizio secolo. Abbiamo visto come i suoi presupposti teorici potessero penetrare in diverse città quali Cagliari e Torino all'epoca della formazione dello studente sardo. Oltre agli scritti di Papini e Prezzolini e alle pubblicazioni specializzate, queste idee circolavano anche in ambito socialista dove Nietzsche, Guyau e Bergson erano oggetto di riletture e mediazioni che spaziavano dai filtri francesi di Sorel, ⁷⁷ Péguy ⁷⁸ ai non trascurabili riferimenti mussoliniani, ⁷⁹ ossia una serie di autori ben conosciuti dal Gramsci degli anni torinesi. ⁸⁰

Bergson viene evocato esplicitamente in un articolo del 1916, tramite un riferimento alla «scintilla divina dell'intuizione» capace di

⁷³ Ivi, p. 109.

⁷⁴ Ivi, p. 255. Anche questo concetto viene trasposto da Gramsci nel contesto della lotta di classe (cfr. A. Gramsci, *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Roma, Editori Riuniti, 1971, p. 246). Per un'analisi del rapporto tra la «volontà collettiva» gramsciana e le interpretazioni superomistiche della «volontà di potenza» di Nietzsche cfr. R. Descendre, «*Surhomme*», «*bas romantisme*», *fascisme: Antonio Gramsci et le roman populaire français* in *La France d'Antonio Gramsci*, Lyon, ENS éditions, 2021, pp. 113-52.

⁷⁵ A. Fouillée, *Avant-propos de la deuxième édition*, in J.-M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Alcan, 1913, nota 1, p. 2.

⁷⁶ Cfr. *QC*, *Apparato critico*, p. 3131.

⁷⁷ Cfr. G. Sorel, *Réflexions sur la violence* [1908], Paris, Rivière, 1910, pp. 4-6; pp. 35-42, 161, 173-75, 192-94 su Bergson; pp. 334-38, 342, 357 su Nietzsche.

⁷⁸ Gramsci, *Scritti*, vol. 1, nota 2, p. 569.

⁷⁹ B. Mussolini, *Il mio socialismo*, Roma, La Fenice, 1983, pp. 32-42.

⁸⁰ L. Rapone, *Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919)*, Roma, Carocci, 2011, pp. 11-37, 59-62, 334-35.

estendere l'orizzonte sensibile e percettivo del soggetto alla dimensione collettiva e simpatetica del reale,⁸¹ e implicitamente, come è stato notato,⁸² nel 1917 nel già citato articolo *Tre principi tre ordini*.⁸³ La critica ha poi mostrato il nesso tra la nozione di “idee-forze”, presente in questo stesso testo,⁸⁴ e i concetti di “idee generali”, “massime” e “principi” altrettanto ricorrenti negli scritti gramsciani di questi anni.⁸⁵

In *Indifferenti* Gramsci traspone di nuovo criticamente principi psicofisiologici dall'ambito individuale a quello storico e collettivo. Qui l'*inerzia*, o la “legge del minimo sforzo” sopra citata, metamorfizza nella categoria morale dell'*indifferenza* accanto alla quale appare un altro termine mutuato dalla psicologia sperimentale, l'*abulia*: «Indifferenza è abulia, è parassitismo, è vigliaccheria, non è vita». ⁸⁶ Il termine viene sottratto al lessico psicologizzante per alimentare operativamente la questione dell'agire collettivo e rivoluzionario.

Gramsci non ignora il significato tecnico dei termini che mutua consapevolmente dal linguaggio delle scienze, della psicologia e delle “filosofie della vita”: “inerzia”, “abulia”, “legge del minimo sforzo”, “idee-forze”. Tuttavia sceglie di conferire loro un senso nuovo, differente ma non ancora dichiaratamente opposto all'idealismo di Croce,⁸⁷ prossimo a quell'interpretazione *metaforica* del linguaggio che, nei *Quaderni*, teorizzerà esplicitamente proprio grazie anche a un'altra fonte derivata in parte dal paradigma culturale qui analizzato, l'*Essai de sémantique*⁸⁸ di Michel Bréal:

quando una nuova concezione del mondo succede a una precedente, il linguaggio precedente continua ad essere usato, ma appunto viene usato

⁸¹ Gramsci, *Scritti*, vol. 1, p. 568.

⁸² Cfr. *ivi*, nota 3, p. 88; N. Badaloni, *Antonio Gramsci. La filosofia della prassi come previsione*, in *Storia del marxismo*, a cura di E. H. Hobsbawm, vol. III.2, Torino, Einaudi, 1981, pp. 251-340: 255-60; Rapone, *Cinque anni che paiono secoli*, cit., pp. 334-35.

⁸³ Gramsci, *Scritti*, vol. 2, p. 84.

⁸⁴ *Ivi*, p. 85.

⁸⁵ F. Frosini, *Introduzione a A. Gramsci, Filosofia e politica. Antologia dei “Quaderni del carcere”*, Scandicci, La Nuova Italia, 1997, p. VII-LVI: XLVI-XLVII.

⁸⁶ Gramsci, *Scritti*, vol. 2, pp. 93-94: 93.

⁸⁷ Ciliberto, *Gramsci e il linguaggio della “vita”*, cit., p. 686.

⁸⁸ M. Bréal, *Essai de sémantique (science des significations)*, Paris, Hachette, 1897.

metaforicamente. Tutto il linguaggio è un continuo processo di metafore, e la storia della semantica è un aspetto della storia della cultura.⁸⁹

Anche l'influsso della linguistica francese risale all'epoca degli studi universitari e contribuisce a definire la futura prospettiva politica dei *Quaderni*⁹⁰ dove il prigioniero elaborerà una concezione del linguaggio come «espressione culturale» che si diffonde per «interferenza e influenza molecolare».⁹¹ Alcune delle tematiche giovanili verranno così riattivate e rielaborate nell'opera carceraria.

7. *La ripresa carceraria della nozione di Fouillée*

È il caso dell'eccezionale uso gramsciano del concetto di «idee-forza» di cui nei *Quaderni* si osservano due occorrenze: la prima in 7, 6, del novembre 1930⁹² e la seconda nella sua trascrizione del luglio-agosto 1932.⁹³ Queste rivelano l'efficacia e al contempo i limiti della nozione all'interno della critica alla riduzione del marxismo a sociologia «positiva»⁹⁴ e della riflessione sulle relazioni tra dirigenti e massa, tra teoria e pratica. Sorge accanto alla nozione di Fouillée la progressiva teorizzazione di una «filologia vivente»⁹⁵ capace di pensare il nesso tra queste due dimensioni. In 11, 25 le «idee-forza» e le «parole-forza», nelle quali affiora e permane l'aspetto politico-coercitivo di un'unica «forza» quella dell'«individuo singolo» o «capo individuale»,⁹⁶ sottolineata dal singolare del secondo termine del lemma,⁹⁷ sono una traduzione possibile della conoscenza, razionale, statistica dei sentimenti standardizzati delle masse da parte di un capo, ma esse non coincidono con la «compartecipazione attiva e consapevole», con la «con-passionalità» dell'organismo collettivo (il partito) che viene ora, con una variante

⁸⁹ Q 11, § 28: *QC*, p. 1438; prima, Q 4, § 17: *QC*, p. 438.

⁹⁰ Gramsci cita il testo di Bréal in Q 7, § 36: *QC*, p. 886, poi in Q 11, § 24: *QC*, p. 1427. Ha posto per primo l'attenzione sull'importanza della linguistica francese in Gramsci, com'è noto, Lo Piparo (*Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Bari, Laterza, 1979). Frosini ha poi sottolineato il nesso tra questa fonte e le filosofie della vita (F. Frosini, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Roma, Carocci, 2003, pp. 39-41).

⁹¹ Q 6, § 71: *QC*, p. 738.

⁹² *QC*, p. 857.

⁹³ Q 11, 25 *QC*, p. 1430.

⁹⁴ Q 7, § 6 *QC*, p. 856.

⁹⁵ Q 11, § 25 *QC*, p. 1430.

⁹⁶ Q 7, § 6 *QC*, p. 857.

⁹⁷ In origine «idee-forze» al plurale: cfr. Fouillée, *La psychologie des idées-forces*, cit.; Gramsci, *Scritti*, vol. 2, p. 85.

rispetto al testo di prima stesura, esplicitamente definito un «uomo collettivo»:

Con l'estendersi dei partiti di massa e il loro aderire organicamente alla vita più intima (economico-produttiva) della massa stessa, il processo di standardizzazione dei sentimenti popolari da meccanico e casuale (cioè prodotto dall'esistenza ambiente di condizioni e di pressioni simili) diventa consapevole e critico. La conoscenza e il giudizio di importanza di tali sentimenti non avviene più da parte dei capi per intuizione sorretta dalla identificazione di leggi statistiche, cioè per via razionale e intellettuale, troppo spesso fallace, – che il capo traduce in idee-forza, in parole-forza – ma avviene da parte dell'organismo collettivo per «compartecipazione attiva e consapevole», per «con-passionalità», per esperienza dei particolari immediati, per un sistema che si potrebbe dire di «filologia vivente». Così si forma un legame stretto tra grande massa, partito, gruppo dirigente e tutto il complesso, bene articolato, si può muovere come un «uomo-collettivo».⁹⁸

Insomma se il concetto di “idee-forze” è qui riattivato tramite l'uso delle nozioni di “idee-forza” e “parole-forza”, non v'è dubbio che esso venga mobilitato da Gramsci criticamente per concepire la trasposizione del nesso di pensiero e azione dal piano dell'individuo, tendenzialmente ancora troppo intellettualistico e immediatamente meccanico, al piano collettivo, e per affermare di conseguenza l'intersezione “vivente” di partiti e massa tramite un apparato concettuale nuovo (“filologia vivente”, “uomo collettivo”). Solo attraverso una «consapevolezza umana»⁹⁹ critica e passionale, con cui ora il concetto di “idee-forza” coincide solo parzialmente e limitatamente, la moltitudine può uscire dalla passività di un sentire meccanico e “naturalistico”. Si afferma qui la necessità di un rapporto filologico o pedagogico-egemonico, «un rapporto attivo, di relazioni reciproche»¹⁰⁰ tra masse e intellettuali, diretti e dirigenti, capace di riflettere un'«idea della vita come unità di passione e ragione».¹⁰¹ Questo rapporto, all'altezza della riflessione carceraria del luglio-agosto 1932 può essere definito “molecolare”, in un senso che tuttavia si distingue dall'immediatezza entusiastica, ancora idealisticamente connotata del vitalismo precarcerario anteriore

⁹⁸ Q 11, § 25 *QC*, p. 1430.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Q 10 II, § 44 *QC*, p. 1331.

¹⁰¹ Frosini, *Introduzione*, cit., p. XLIX.

all'esperienza dei Consigli di fabbrica e dell'approccio leniniano al marxismo.

8. *Sull'aggettivo "molecolare": l'ipotesi di una fonte e le sue riattivazioni*

Nonostante la metafora "molecolare" faccia indubbiamente parte del campo lessicale delle "filosofie della vita" e Gramsci cominci a usare l'immagine delle "molecole" proprio negli anni torinesi in cui emergono i riferimenti agli autori presi in considerazione,¹⁰² l'aggettivo "molecolare" e l'avverbio "molecolarmente" si affermano tardivamente nella sua prosa. Queste occorrenze potrebbero ricollegarsi, almeno inizialmente, a una fonte marxiana che contribuisce a orientarne il senso in una specifica direzione politica, quella del tentativo di pensare l'organizzazione del partito e dello Stato, le loro trasformazioni e quelle delle individualità in essi operanti. Nell'ottobre del 1923 a proposito della resistenza delle Commissioni interne di fronte al fascismo Gramsci afferma che «la classe operaia, sia pure molecolarmente, si sviluppa verso l'unità, verso una maggiore omogeneità organizzativa».¹⁰³ In *La crisi italiana* la marcia su Roma viene descritta come una «parata coreografica d'un processo molecolare per cui le forze reali dello Stato borghese [...] erano passate dalla parte del fascismo»¹⁰⁴ e la «conquista della maggioranza dei lavoratori», cioè la «trasformazione molecolare delle basi dello Stato democratico», viene definita come il «compito essenziale» del Partito.¹⁰⁵ Commemorando la morte di Serrati ne "L'Unità" del 14 maggio 1926, Gramsci afferma che la sua adesione al Partito comunista aveva rivelato «un processo molecolare che si era svolto oscuramente nella massa dei lavoratori italiani dopo la scissione di Livorno».¹⁰⁶ Gli esempi potrebbero continuare ma ciò che importa sottolineare è la funzione politica di queste metafore. Esse anticipano la questione carceraria delle trasformazioni "molecolari" dalla quantità alla qualità, una questione che Marx aveva connesso alla «teoria molecolare» della «chimica moderna» basata sulla «degge scoperta da Hegel nella sua Logica» secondo cui «i

¹⁰² Gramsci, *Scritti politici*, cit., pp. 54, 157.

¹⁰³ Ivi, p. 535.

¹⁰⁴ Ivi, p. 584.

¹⁰⁵ Ivi, p. 587.

¹⁰⁶ Ivi, p. 675.

mutamenti puramente *quantitativi* si risolvono a un certo punto in distinzioni *qualitative*».¹⁰⁷

Dati questi riferimenti e l'analisi diacronica delle occorrenze sembra legittimo ritenere che *questo* uso della metafora molecolare tragga origine dall'approfondimento delle letture marxiane e dalla «ricchezza di acquisizioni teoriche e culturali nuove» dei primi anni '20.¹⁰⁸ Si deve allora tenere conto di questi presupposti nell'analizzare il riemergere di un determinato lessico nell'opera carceraria.

Una serie di letture precedenti la fase di scrittura dei *Quaderni* potrebbe aver contribuito inoltre a connotare un già riattivato campo semantico che, com'è noto, diviene centrale nelle lettere dal carcere. Frosini¹⁰⁹ ha notato che nel reclusorio di San Vittore durante la primavera del 1928 Gramsci può leggere alcuni numeri della “*Revue des deux mondes*” in cui appare nel numero del 1873 un saggio di Paul Janet intitolato *Le problème des causes finales et la physiologie contemporaine* a cui egli si riferisce con interesse in una lettera a Tania.¹¹⁰ In questo scritto risuonano le teorie fisiologiche sulla costituzione dell'organismo e della vita: l'essere vivente viene interpretato come un'«associazione molecolare»¹¹¹ e un insieme d'individualità microscopiche in parte dotate di una «coscienza sorda» o «percezione oscura».¹¹²

Precedentemente il termine “molecola” era stato associato da Gramsci in una lettera del dicembre 1926 all'osservazione «psicologica» della vita «elementare» ancora pulsante nelle esistenze degli altri carcerati,¹¹³ ma tra la fine di febbraio e novembre 1928 il lemma “molecolare” viene impiegato per descrivere le trasformazioni psico-fisiche interne all'organismo del prigioniero stesso. Si assiste quindi in questo periodo, ossia effettivamente in un lasso di tempo che in parte coincide con la lettura del saggio citato,

¹⁰⁷ K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro primo, a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 337 e nota 205.

¹⁰⁸ F. Izzo, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2009, p. 45.

¹⁰⁹ Frosini, *Gramsci e la filosofia*, cit., nota 26, p. 40.

¹¹⁰ *LC*, p. 207.

¹¹¹ P. Janet, *Le problème des causes finales et la physiologie contemporaine – L'industrie de l'homme et l'industrie de la nature*, «*Revue de deux mondes*», cent troisième volume, janvier-février 1873, Livraison du 15 Février, Paris, pp. 861-88: 866.

¹¹² *Ivi*, pp. 867-68.

¹¹³ *LC*, p. 22.

a uno slittamento semantico per cui dall'osservazione esterna Gramsci passa all'analisi interna, soggettiva, dei "processi molecolari" intesi come accumulo quantitativo di forze o tensioni definite "pressioni", "resistenze", "scosse"¹¹⁴ ma anche "sensazioni" vitali¹¹⁵ destinate a determinare dei cambiamenti o trasformazioni nella personalità del singolo, fino all'esito della drammatica riflessione sullo sdoppiamento della personalità della Lettera a Tania del marzo 1933¹¹⁶ e di 15, 9.¹¹⁷

Un anno prima, il 7 marzo 1932, queste stesse "pressioni" erano state esplicitamente attribuite alla "coercizione" esercitata dallo Stato "sugli individui" in una lettera¹¹⁸ in cui Gramsci, esponendo a Tania «tutto ciò che di reale e di concreto» si può «salvare» della psicanalisi, portava l'attenzione sulle:

devastazioni che determina in molte coscienze la contraddizione tra ciò che appare doveroso in modo categorico e le tendenze reali fondate sulla sedimentazione di vecchie abitudini e vecchi modi di pensare.¹¹⁹

Questa tematica si connette alla questione, inizialmente posta all'interno di una serie di note dedicate alla funzione pedagogico-egemonica degli intellettuali e della scuola, della formazione di «un nuovo nesso psico-fisico»¹²⁰ che verrà svolta sistematicamente nel *Quaderno 22* dalla seconda metà del 1934.

Il rischio di «scatenamenti morbosi di passionalità repressa»¹²¹ dipende dall'interazione dialettica tra uomo, società e Stato, dalle variazioni del nesso esistente tra le funzioni intellettuali, fisiologiche o istintuali e le attività tecniche e manuali dell'individuo. La combinazione sintetica di queste funzioni è data da un adattamento molecolare alle nuove abitudini contratte in un processo storico coercitivo di formazione del soggetto.

Con l'avvento dell'industrialismo e del metodo Taylor, per esempio, il gesto consueto, l'azione regolare, dell'operaio sembra

¹¹⁴ *LC*, p. 191.

¹¹⁵ *LC*, p. 265.

¹¹⁶ *LC*, pp. 808-10.

¹¹⁷ *QC*, pp. 1762-64.

¹¹⁸ *LC*, pp. 635-37.

¹¹⁹ *LC*, p. 635.

¹²⁰ Q 4, § 52: *QC*, p. 490.

¹²¹ *LC*, p. 636.

poter trasformarsi in un'abitudine capace di risparmiare la psiche di un'investimento energetico "intellettuale" e di implicare l'addomesticamento delle funzioni creatrici dell'individuo.¹²² Se da un lato la conseguenza viene descritta in un primo momento come un «disinteressamento intellettuale»¹²³ *immediato*, ossia un adempimento astratto di una serie di gesti tecnico-produttivi svuotati di ogni contenuto e così ridotti a un'attività ripetitiva e formale, dall'altro lato questa automatizzazione dell'azione contribuisce ad alleggerire lo sforzo nervoso-muscolare, liberando potenzialità psichiche *mediate*, creative e potenzialmente anticonformiste, che rendono evidente il carattere insopprimibile dell'attività intellettuale stessa, affermandone l'essenziale legame dialettico con l'attività manuale:

Quando il processo di adattamento è avvenuto, si verifica in realtà che il cervello dell'operaio, invece di mummificarsi, ha raggiunto uno stato di completa libertà. Si è completamente meccanizzato solo il gesto fisico; la memoria del mestiere, ridotto a gesti semplici ripetuti con ritmo intenso, si è "annidata" nei fasci muscolari e nervosi che ha lasciato il cervello libero e sgombro per altre occupazioni. [...] Gli industriali americani hanno capito [...] che "gorilla ammaestrato" è una frase, che l'operaio rimane "purtroppo" uomo e persino che egli, durante il lavoro, pensa di più o per lo meno ha molto maggiori possibilità di pensare, almeno quando ha superato la crisi di adattamento.¹²⁴

È stato mostrato come queste idee trascrivano il concetto di James di un'"abitudine" «intesa in senso fisiologico come memoria accumulata nel gesto fisico capace di far risparmiare energie nervose, tramite la memorizzazione motoria di comportamenti [...] così incorporati nei fasci muscolari».¹²⁵

Per Gramsci la standardizzazione delle pratiche lavorative implica la necessità di una riconfigurazione antropologica del soggetto, fondata sulla compresenza di elementi critici e pratici. Se da un lato l'esercizio della coercizione da parte del gruppo dominante impone

¹²² Q 22, § 12: *QC*, pp. 2169-71.

¹²³ *QC*, p. 2170.

¹²⁴ *QC*, pp. 2170-71.

¹²⁵ C. Meta, *Il soggetto e l'educazione in Gramsci: formazione dell'uomo e teoria della personalità*, Roma, Bordeaux, 2019, p. 177.

una «compressione meccanica degli istinti»¹²⁶ dei gruppi sociali subalterni, dall'altro lato proprio per questi ultimi la nuova configurazione dell'attività pratica, dati i suoi caratteri collettivi apre inedite possibilità di «creazione di un nuovo nesso psico-fisico di tipo differente [...] indubbiamente di un tipo superiore».¹²⁷ Tuttavia questa riconfigurazione può avvenire solo attraverso l'incorporazione di un processo espansivo di *traduzione* del taylorismo, capace di trasformare criticamente e consapevolmente la coercizione in libertà dall'interno, organicamente.

In sostanza la riflessione “molecolare” si inserisce in una prospettiva che contribuisce a pensare il soggetto attraverso la riformulazione delle categorie epistemologiche moderne da un lato in una presa di distanza, funzionale alla critica del marxismo deterministico, dal meccanicismo della psicologia e della “sociologia” positiva, dall'altro nell'assimilazione critica di concetti mutuati proprio dalle scienze della vita. Non è un caso che, a questo proposito, anche la necessità di pensare il partito politico come moderno principe, ossia come “mito” e «prima cellula in cui si riassumono dei germi di volontà collettiva»,¹²⁸ implichi una riattivazione di elementi bergsoniani presenti in Sorel¹²⁹ tramite una critica alla concezione spontaneistica della volontà o «libertà (arbitrio – slancio vitale)»¹³⁰ capace tuttavia di «cogliere al di sotto delle incrostazioni parassitarie deposte» sul pensiero dell'intellettuale francese «ciò che in esso è più essenziale e permanente».¹³¹

Potremmo dire parafrasando Gramsci che da questi «fossili» il prigioniero «continua» la filosofia del *soggetto* ma, «la depura da tutto il suo apparato metafisico e la conduce nel terreno concreto della storia».¹³² È proprio la dimensione storica infatti a conferire all'individuo il suo carattere relazionale, a costituirlo quale “possibilità attiva”, sorgente “eterogenea” e “incompleta”

¹²⁶ R. Bodei, *Gramsci: volontà, egemonia, razionalizzazione*, in *Politica e storia in Gramsci*, a cura di F. Ferri, p. 92.

¹²⁷ Q 22, § 11: *QC*, p. 2165.

¹²⁸ Q 13, § 1: *QC*, p. 1558.

¹²⁹ Cfr. F. Frosini, *Gramsci, Sorel, Croce: de la «passion» au «mythe»*, in *La France d'Antonio Gramsci*, cit., pp. 175-98.

¹³⁰ Q 13, § 1: *QC*, pp. 1557-58.

¹³¹ Q 11, § 66: *QC*, p. 1499.

¹³² Q 11, § 28: *QC*, p. 1438. Gramsci si riferisce qui al concetto di “immanenza” in Marx.

dell'azione, lontano dalla riduzione positiva dello psicologismo e dal soggetto inteso come puro principio speculativo.¹³³

9. Sulla "forza-potenza"

Nel dicembre 1932 Gramsci giunge a teorizzare una concezione attiva, relazionale, essenzialmente pratico-politica della vita umana intesa come «volontà concreta, cioè applicazione effettuale dell'astratto volere o impulso vitale ai mezzi concreti che tale volontà realizzano». Essa intreccia indissolubilmente «elementi puramente individuali e soggettivi» ed «elementi di massa e oggettivi»,¹³⁴ per cui «trasformare il mondo esterno, i rapporti generali, significa potenziare se stesso, sviluppare se stesso», implicando un «miglioramento» etico di «tutto il genere umano».¹³⁵ Alla base di questo potenziamento si trova la necessità di una dialettica tra *sapere*, *comprendere* e *sentire*¹³⁶ incarnata dalla relazione egemonico-pedagogica tra dirigenti e diretti. Questa può risultare più o meno efficace ed emancipatrice a seconda del grado, estensivo e intensivo, della «comprensione critica di se stessi» che si produce:

attraverso una lotta di "egemonie" politiche, di direzioni contrastanti, prima nel campo dell'etica, poi della politica, per giungere a una elaborazione superiore della propria concezione del reale.¹³⁷

Continua qui ad agire a nostro avviso un'idea della *forza-potenza* in cui, com'è stato sottolineato, risuonano echi del *conatus* spinoziano e a proposito della quale è stata indicata «una genealogia risalente, attraverso Hegel, a Spinoza», passando anche per Croce e le «filosofie della vita». Ma:

l'uso che Gramsci fa della costellazione concettuale della forza-potenza rinvia assai più direttamente a Spinoza che non a Croce. In particolare, l'idea di un'individualità "molecolare" contraddice apertamente il principio idealistico dell'autocoscienza e contiene invece un germe radicalmente antiidealistico e

¹³³ Cfr. A. Tosel, *Étudier Gramsci*, Paris, Éditions Kimé, 2016, pp. 310-21, dove il parallelismo tra la formazione «microscopica delle personalità» individuali e quella macroscopica dell'«uomo collettivo» e della «volontà collettiva» viene letto all'interno della riflessione gramsciana sull'egemonia e sulla pedagogia.

¹³⁴ Q 10 II, § 48.II: *QC*, p. 1338.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ Q 11, § 67: *QC*, pp. 1505-6. Già in Q 4, § 33: *QC*, pp. 451-52.

¹³⁷ Q 11, § 12: *QC*, p. 1385.

anti-organicistico. Pensando l'uomo a partire da essa sarà infatti impossibile ragionare in termini di una "identità" di cui si tratta di "prendere coscienza" (e ciò varrà sia a livello individuale che collettivo o "di classe"), perché, molto semplicemente, questa identità, come tale, *non* esiste.¹³⁸

Nella formulazione molecolare della teoria-pratica rivoluzionaria gramsciana questa caratterizzazione espansiva della forza-potenza, il cui "germe antiidealistico" va sviluppandosi in termini "anti-organicistici", trae almeno in parte la sua origine proprio da quelle contaminazioni concettuali derivate dal lessico dell'epistemologia post-positivista e della filosofia psicologica sopra analizzato. Se in effetti la «storia della semantica è un aspetto della storia della cultura»,¹³⁹ la parola "uomo" rinvia a un modello teorico in divenire che per essere riformato deve essere riconosciuto anch'esso come metaforico. Dal punto di vista della "storia della cultura" diviene allora possibile accostare al testo di Gramsci l'incipit del paragrafo 2 del primo volume di *Umano, troppo umano*, un testo preceduto dal passo intitolato *Chimica delle idee e dei sentimenti* in cui Nietzsche esorta a pensare la «filosofia storica» congiuntamente alle «scienze naturali»¹⁴⁰ proprio attraverso una metafora riconducibile al lessico delle "scienze della vita":

Tutti i filosofi hanno il comune difetto di partire dall'uomo attuale e di credere di giungere allo scopo attraverso un'analisi dello stesso. Inavvertitamente "l'Uomo" si configura alla loro mente come una *aeterna veritas*, come un'entità fissa in ogni vortice, come una misura certa delle cose. Ma tutto ciò che il filosofo enuncia sull'uomo, non è in fondo altro che una testimonianza sull'uomo di un periodo *molto limitato*. La mancanza di senso storico è il difetto ereditario di tutti i filosofi; [...] Non vogliono capire che l'uomo è divenuto e che anche la facoltà di conoscere è divenuta.¹⁴¹

In opposizione alle filosofie metafisiche, che postulano un soggetto assoluto e atemporale, Gramsci, come Nietzsche, afferma il divenire stesso del singolo tramite una critica del concetto d'ascendenza "cattolica" della "natura umana":

¹³⁸ Frosini, *Introduzione*, cit., p. LII.

¹³⁹ Q 11, § 28: *QC*, p. 1438.

¹⁴⁰ F. Nietzsche, *Umano troppo umano* [1878], vol. 1, Milano, Adelphi, 1979, p. 15.

¹⁴¹ Ivi, p. 16.

Tutte le filosofie finora esistite può dirsi che riproducono questa posizione del cattolicesimo, cioè concepiscono l'uomo come individuo limitato alla sua individualità e lo spirito come tale individualità. È su questo punto che occorre riformare il concetto dell'uomo. Cioè occorre concepire l'uomo come una serie di rapporti attivi (un processo) in cui se l'individualità ha la massima importanza, non è però il solo elemento da considerare.¹⁴²

Per Gramsci la pluralità elementare che compone il sistema uomo-natura, ossia l'umanità intesa come campo di forze in cui l'individuo opera, sente, concepisce e trasforma se stesso, gli altri e la natura, non è data una volta per tutte ma deve essere compresa geneticamente:

non basta conoscere l'insieme dei rapporti in quanto esistono in un momento dato come un dato sistema, ma importa conoscerli geneticamente, nel loro moto di formazione, poiché ogni individuo non solo è la sintesi dei rapporti esistenti ma anche della storia di questi rapporti, cioè il riassunto di tutto il passato.¹⁴³

Il piano del singolo e quello dei rapporti sociali si intrecciano indissolubilmente nelle sedimentazioni pratiche e culturali dello svolgimento storico. Il grado di coscienza critica dell'individuo collettivo dipende da questa consapevolezza, presupposto dell'organizzazione politica della volontà.

Conclusione

Oltre a uno stesso contesto culturale di riferimento, dato dall'epistemologia post-positivista e dalla psicologia sperimentale di fine Ottocento, i punti di contatto tra i "filosofi della vita" e Gramsci riguardano un comune carattere "antitetico" d'immanenza rispetto alla posizione storico-filosofica trascendente, metafisica della teologia e della filosofia moderna del soggetto. In questa prospettiva l'uso di metafore chimico-biologiche tende al superamento e alla critica di quello stesso orizzonte concettuale da cui sono tratte e si inserisce all'interno della questione concernente le relazioni tra ragione, volontà e "sentimento-passione".

¹⁴² Q 10 II, § 54: *QC*, p. 1345.

¹⁴³ : *QC*, pp. 1345-46.

Nel Gramsci dei *Quaderni* però, accanto alla riattivazione critica del “lessico della vita”, agisce un’interpretazione dialettica del soggetto storico, individuale e collettivo, basata sull’inedita assimilazione progressiva dell’apporto filosofico di Hegel e Marx. Prima di giungere alle formulazioni citate infatti, già in 4, 45 (ottobre-novembre 1930), egli aveva scritto che:

il materialismo storico è una riforma e uno sviluppo dello hegelismo [...] è la coscienza piena delle contraddizioni in cui lo stesso filosofo, individualmente inteso o inteso come intero gruppo sociale, non solo comprende le contraddizioni, ma pone se stesso come elemento delle contraddizioni, e eleva questo elemento a principio politico e d’azione. L’“uomo in generale” viene negato e tutti i concetti “unitari” staticamente vengono dileggiati e distrutti in quanto espressione del concetto di “uomo in generale” o di “natura umana” immanente in ogni uomo.¹⁴⁴

I residui vitalistici e psicologici non vengono completamente soppressi ma rielaborati nella prospettiva molecolare di ascendenza hegel-marxiana e, in particolare, nella concezione dell’individuo inteso come «insieme dei rapporti sociali» sul modello delle *Tesi su Feuerbach*.¹⁴⁵ L’uomo si configura allora come un *annodamento relazionale* e viene concepito quale risultato di un processo storico e molecolare in cui forze sociali contrastanti, divenute *razionalmente* spontanee e, potremmo dire, abitudini “istintuali” o “seconda natura”,¹⁴⁶ entrano in lotta nel tentativo di ricomporre politicamente, dopo una fase di scissione, un’egemonia nuova. Nell’aspetto essenzialmente politico e sociale dell’elemento razionale di “direzione consapevole” dell’egemonia si trova la differenza sostanziale tra la prospettiva gramsciana della “volontà collettiva” e la prospettiva “volontarista” del vitalismo etico-psicologico. In questo campo la risemantizzazione di nozioni come quelle di “nesso psico-fisico”, “abitudine”, “impulso vitale”, “molecolare”, “forza” e “potenza” contribuisce a determinare un apparato

¹⁴⁴ *QC*, p. 471.

¹⁴⁵ Q 10 II, § 48.II: *QC*, p. 1337.

¹⁴⁶ Le idee di «abitudine» e «seconda natura» sono associate in Q 16, § 12: *QC*, p. 1875. Il senso conferito a questi concetti non pare molto lontano dall’interpretazione nietzscheana del termine «istinto» per cui, ricorda Vattimo: «l’istinto è la sopravvivenza in noi di prescrizioni e norme sociali molto antiche e ormai consolidate, che possono essere ancora valide, ma possono anche venire a conflitto con esigenze e prescrizioni più recenti» (G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1996, p. 104).

semantico nuovo tendente a una riforma “del concetto dell’uomo” in termini *transindividuali*,¹⁴⁷ in senso marxiano, cioè in direzione di una “concezione fondamentale della vita” politica, storica “intensa ed estensiva”.

¹⁴⁷ Per l’uso del termine *transindividuale* in riferimento alla definizione che Gramsci riprende dal Marx delle *Tesi su Feuerbach* cfr. E. Balibar, *La philosophie de Karl Marx*, Paris, La Découverte, 2014, da cui F. Frosini, *Introduzione*, cit., p. LVI.

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, pastoi 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.

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.v5i4.4573>

«Non può esistere quantità senza qualità». Una traduzione di filosofia, economia e politica nei *Quaderni* di Gramsci

Giuliano Guzzone

Università di Pavia, guzzonegiuliano@gmail.com

Received: 13.06.2024 - Accepted: 30.10.2024 - Published: 18.12.2024

Abstract

Questo articolo tratta dell'interpretazione gramsciana della legge dialettica della trasformazione della quantità in qualità nei *Quaderni del carcere*. L'autore sostiene che Gramsci è portato a riconsiderare il rapporto tra quantità e qualità a partire dalla necessità di riesaminare il concetto di "struttura" economica e di ridefinire i rapporti sociali nella sfera della produzione materiale in modo non riduzionistico, in contrasto con Bucharin. Inoltre, l'autore mostra che Gramsci stabilisce una relazione di reciproca immanenza tra quantità e qualità, sulla base del concetto di "mercato determinato" e dell'affermazione della natura politica di ogni conoscenza. Infine, l'autore sostiene che questo risultato è riassunto da Gramsci nel Quaderno 11 quando considera il primo volume del *Capitale* (invece dell'*Anti-Dühring* di Engels) come l'autentica traduzione e concretizzazione della legge hegeliana.

Keywords

Egemonia, Struttura, Mercato determinato, Dialettica, Lavoratore collettivo, Conoscenza

“Quantity Cannot Exist without Quality”. A “Translation” of Philosophy, Economy and Politics in Gramsci’s *Notebooks*

Abstract

This article deals with the interpretation of the dialectical law of the transformation of quantity into quality given by Antonio Gramsci in his *Prison Notebooks*. The author argues that Gramsci is led to reconsider the relationship between quantity and quality by the need to re-examine the concept of economic “structure” and to redefine social relations in the sphere of material production in a non-reductionist way, in contrast to Bukharin. Furthermore, the author shows that Gramsci establishes a relationship of mutual immanence between quantity and quality, on the basis of the concept of “determined market” and of the assertion of the political nature of all knowledge. Finally, the author claims that this result is summarised by Gramsci in Notebook 11 when considering the first volume of *Capital* (instead of Engels’s *Anti-Dühring*) as the authentic translation and concretisation of the Hegelian law.

Keywords

Hegemony, Structure, Determined market, Dialectics, Collective worker, Knowledge

«Non può esistere quantità senza qualità».
Una traduzione di filosofia, economia e politica
nei Quaderni di Gramsci

Giuliano Guzzone*

1. Considerazioni introduttive

Tra i molteplici temi “dialettici” ed engelsiani discussi nei *Quaderni del carcere*, la «legge della conversione della quantità in qualità»¹ occupa un posto a sé: benché evocata con frequenza, il suo impiego appare per lo più metaforico o allusivo,² con l’eccezione di poche pagine (il § 33 del Quaderno 4 [b], del settembre-ottobre 1930, e la sua seconda stesura)³ che la tematizzano direttamente.

Il punto non è sfuggito ai primi studi sull’argomento,⁴ mentre la letteratura più recente⁵ ha notato che Gramsci, riscrivendo, a distanza di due anni, il § 33 nel Quaderno 11, sopprime l’originario riferimento allo *Anti-Dühring* e individua il concretamento della

* Desidero ringraziare Giuseppe Cospito, Federico Di Blasio, Fabio Frosini, Pietro Maltese, Sebastiano Pirotta, Giacomo Tarascio, Luca Timponelli e due anonimi *referees*.

¹ F. Engels, *Anti-Dühring*, trad. it. di G. De Caria, Roma, Editori Riuniti, 1968, pp. 127-37.

² Cfr. Q 4[c], § 2 [G § 50]: *QM*, p. 786; *QC*, p. 486, sul passaggio dal liceo all’università (seconda stesura: Q 12, § 1: *QC*, p. 1536); Q 5, § 123: *QC*, p. 649, sul passaggio dal “pre-Umanesimo” all’Umanesimo; Q 7 [b], § 12: *QC*, pp. 861-62, sui processi decisionali ben condotti; Q 15, § 9: *QC*, p. 1762, sulle “catastrofi del carattere”. Per l’impiego relativo all’americanismo, cfr. Q 1, § 143; Q 3, § 69 [G § 68]: *QM*, pp. 152, 505; *QC*, pp. 123, 347; (seconda stesura: Q 22, § 8: *QC*, pp. 2158-60). Tale accezione rimonta agli anni torinesi: cfr. A. Gramsci, *Il tabacco* [«Avanti!», 28 maggio 1918], *Prete Pero*, [ivi, 19 luglio 1918], in *S3*, pp. 432-33, 552-4. Per quanto concerne l’epistolario, si vedano almeno le lettere a Giulia Schucht, 9 febbraio 1931, e a Delio Gramsci, 25 gennaio 1936, in *LC*, pp. 552, 1086. In relazione al partito politico (e, in particolare, al partito fascista), si veda infine *La crisi italiana* [Relazione al CC del PCd’I, 13-14 agosto 1924], in *CPC*, pp. 28-39: 33. Cfr. G. Cospito, *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei Quaderni del carcere di Gramsci*, Napoli, Bibliopolis, 2011, pp. 184-88.

³ Seguo l’ordinamento dei *Quaderni* stabilito dall’Edizione nazionale. Per le concordanze con quello introdotto da Gerratana [nel prosieguo: G] e per i termini di datazione più aggiornati rinvio a G. Cospito, *Verso l’edizione critica e integrale dei Quaderni del carcere*, in *L’Edizione nazionale e gli studi gramsciani*, «Studi storici», LII, 2011, pp. 881-904: 896-904.

⁴ Cfr. N. Bobbio, *Nota sulla dialettica in Gramsci*, in *Studi gramsciani*, Roma, Editori Riuniti, 1958, pp. 73-86: 77.

⁵ Cfr. G. Cospito, *Il marxismo sovietico ed Engels. Il problema della scienza nel Quaderno 11*, in *Gramsci nel suo tempo*, a cura di F. Giasi, Roma, Carocci, 2008, pp. 747-66: 764; Id., *Il ritmo del pensiero*, cit., pp. 192, 297.

«legge hegeliana»⁶ nel «I volume della *Critica dell'economia politica*», ossia nel Libro primo del *Capitale* di Marx, dove «si dimostra che nel sistema di fabbrica, esiste una quota di produzione che non può essere attribuita a nessun lavoratore singolo ma all'insieme delle maestranze, all'uomo collettivo».⁷

Oltre a fotografare un mutato atteggiamento nei confronti di Engels – particolarmente dello *Anti-Dühring*, considerato non più come una risorsa, ma come un ostacolo posto sulla via del “ritorno a Marx”⁸ –, la seconda redazione prospetta una traduzione del linguaggio della filosofia speculativa in quello dell’«economia critica».⁹ Il presente studio intende mostrare come tale traduzione sia resa possibile (e spiegabile) dalla traducibilità reciproca di filosofia ed economia, di “nuovo immanentismo” e “mercato determinato”, di politicità del conoscere e teoria egemonica dell'economia, istituita tra Quaderno 8 [b] e Quaderno 10 e compendiata nella celebre definizione della filosofia della praxis come «uguale a Hegel + Ricardo».¹⁰

2. Che cos'è la “struttura”? Il nesso quantità/ qualità come problema

Punto di partenza nel § 33 del Quaderno 4 [b] è l'affermazione di Bucharin secondo cui «ogni società è qualcosa di più che la mera somma dei suoi componenti»:¹¹ affermazione che a Gramsci appare non adeguatamente «giustificata» e «valutata», priva di «nessi con antecedenti e conseguenti». La corretta spiegazione di essa viene da

⁶ Per cui si veda G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni rivista da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 409-14. Gramsci conosceva la formulazione hegeliana indirettamente, forse attraverso B. Croce, *Saggio sullo Hegel: seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari, Laterza, 1927², pp. 187-88.

⁷ Q 11, 2°, § 20 [G § 32]: *QC*, pp. 1446-47.

⁸ Sui limiti dello *Anti-Dühring*, cfr. Q 11, 2°, § 22 [G § 34]; Q 15, § 31: *QC* pp. 1449, 1786. Di diverso avviso, G. Baratta, *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2003, pp. 118-26; G. Liguori, *Sentieri gramsciani*, Roma, Carocci, 2006, pp. 103-12.

⁹ L'espressione è introdotta nel Q 10, § 21 [G II, § 20]: *QC*, p. 1258, e proviene da K. Marx, *Storia delle teorie economiche*, trad. it. di E. Conti, tomo terzo, Torino, Einaudi, 1958, pp. 516-17.

¹⁰ Q 10, § 10 [G II, § 9]: *QC*, p. 1247. Cfr. F. Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010, pp. 137-47. Sui risvolti di questa traduzione sul versante dell'economia politica (e della sua critica) rinvio a G. Guzzone, *Gramsci e la critica dell'economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della “traducibilità”*, Roma, Viella, 2018, pp. 145-65.

¹¹ N. I. Boukharine, *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste*, traduction de la quatrième édition suivie d'une note sur la position du problème du matérialisme historique, Paris, Editions Sociales Internationales, 1927, p. 93: «une société n'est nullement un simple entassement d'hommes, une somme d'individus».

lui individuata nella tesi engelsiana secondo cui «la quantità diventa qualità»: tesi che costituisce la «parte originale e feconda» del materialismo storico e dalla quale discende l'impraticabilità di una sociologia modellata sulla fisica.¹²

Non si può affermare che Engels costituisca una “fonte” della traducibilità, perché un problema di traduzione fra linguaggi filosofici non è, in queste righe, nemmeno adombrato. Oltre a ciò, la critica gramsciana a Bucharin, se confrontata col «Saggio popolare», può apparire ingiusta: per un verso, l'osservazione del teorico bolscevico sul carattere “qualitativo” del «legame sociale», lungi dall'essere decontestualizzata, cerca il suo fondamento in un'analisi di ispirazione funzionalistica e sistemica, debitrice della moderna sociologia borghese e della tectologia bogdanoviana;¹³ per un altro verso, tale analisi è preceduta da una disamina della dialettica quantità-qualità – a partire dall'esempio del cambiamento di stato dell'acqua, addotto da Hegel nella *Logica* e ripreso da Engels – priva però di rimandi *espliciti* allo *Anti-Dühring*.¹⁴

Che Gramsci, al momento della redazione del § 33, non abbia avuto modo di controllare la fondatezza dei suoi rilievi, è circostanza che può essere spiegata alla luce dei limiti imposti al suo lavoro dal regolamento carcerario.¹⁵ Tuttavia tale circostanza, di per sé, non spiega le variazioni prodotte in sede di riscrittura. Infatti la figura marxiana dell'«operaio combinato» o «complessivo»,¹⁶ cui l'autore dei *Quaderni* allude parlando di «uomo collettivo», è anch'essa evocata da Bucharin nel capitolo sulla società come sistema o insieme reale,¹⁷ ma la formulazione gramsciana – riferita a due passaggi del Libro primo del *Capitale*, quarta sezione, capitoli 11

¹² Q 4 [b], § 33 [G § 32]: *QM*, p. 700; *QC*, p. 451.

¹³ Cfr. N. I. Boukharine, *La théorie du matérialisme historique*, cit., pp. 84-93. Sui risvolti e sui limiti del dialogo di Bucharin con Bogdanov, cfr. G. Mastroianni, *Sul Bucharin di Gramsci*, in *Bucharin tra politica e sociologia*, a cura di A. Giasanti e V. Pocar, Messina, Armando Siciliano, 1990, pp. 57-68: 66-68.

¹⁴ N. I. Boukharine, *La théorie du matérialisme historique*, cit., p. 79: «La transformation de la quantité en qualité est une des lois essentielles du mouvement de la matière, qu'on peut suivre dans la nature et dans la société, littéralement pas à pas». F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., p. 134: «Per la dimostrazione di questa legge avremmo potuto citare come esempio centinaia di fatti simili tratti sia dalla natura che della società».

¹⁵ Cfr. G. Francioni, *Come lavorava Gramsci*, in *QC* [anast.], vol. 1, pp. 33-45.

¹⁶ Cfr. K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro primo, a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1980, pp. 368, 382, 392, 426, 428-29.

¹⁷ N. I. Boukharine, *La théorie du matérialisme historique*, cit., p. 90: «l'organisation matérielle du travail des ouvriers de l'usine [...] que Marx appelle 'ouvrier collectif'».

e 12, sulla forza produttiva sociale del lavoro come forza produttiva del capitale¹⁸ – è sufficientemente specifica da non poter essere ricondotta né alla pagina buchariniana né a quella engelsiana.¹⁹ Sembra allora lecito ritenere che, nel settembre-ottobre 1930, Gramsci cercasse, attraverso terminologie e riferimenti comuni, una soluzione alternativa a un problema effettivamente posto da Bucharin; e che, due anni più tardi, avesse buone ragioni per compendiare, nel richiamo ai suddetti luoghi marxiani, l'elaborazione autonoma, ancora da ricostruire, che lo aveva condotto a tale meta.

Per capire intanto quale fosse il problema e quale il limite della soluzione buchariniana, occorre soffermarsi brevemente sul «Saggio popolare». Innanzitutto, se la complessità del legame sociale era da esso spiegata in termini di interazione fra funzioni differenziate e organizzate nel processo di lavoro, tale organizzazione non si spiegava da sé, ma necessitava a sua volta di una causa,²⁰ che Bucharin individuava nel grado di sviluppo delle forze produttive, credendo con ciò di rovesciare materialisticamente il segno idealistico della sociologia borghese più recente e aggiornata: all'interdipendenza *nei* rapporti di produzione faceva quindi riscontro una ferrea causalità tra questi e le forze produttive.²¹ Il meccanicismo e il determinismo di questa causalità influenzavano il modo in cui la dialettica hegeliana quantità-qualità, tradotta in una legge fondamentale della materia, in una teoria delle trasformazioni rivoluzionarie o “a salti”, veniva ritrovata nella natura e nella società (e nel passaggio *dall'una all'altra*). Ma, soprattutto, condizionavano l'approccio ai fenomeni ideologici: parlando dell'«ouvrier collectif»,

¹⁸ Cfr. K. Marx, *Il Capitale*, Libro primo, cit., pp. 374-5, 403.

¹⁹ F. Engels, *Anti-Dühring*; cit., pp. 134-35: «[...] nel *Capitale* di Marx, tutta la quarta sezione, *Produzione del plusvalore relativo*, nel campo della *Cooperazione, Divisione del lavoro e manifattura, Macchine e grande industria*, tratta di innumerevoli casi in cui [...] la quantità si converte in qualità e viceversa». Engels si appoggiava a una citazione marxiana della *Logica* di Hegel presente però nella terza sezione del *Capitale*. Cfr. K. Marx, *Il Capitale*, Libro primo, cit., p. 347.

²⁰ Si veda l'osservazione sulla «causa ultima» nel «Saggio popolare»: Q 4, § 26, *QC*, p. 445 = Q 4[b], § 27, *QM*, p. 692.

²¹ N. I. Boukharine, *La théorie du matérialisme historique*, cit., pp. 105-31, 261-97. Sulla necessità di congiungere organicismo e meccanicismo, si veda anche Id., *Brèves remarques sur le problème de la théorie du matérialisme historique*, ivi, pp. 340-41. Cfr. M. Martelli, *Etica e storia: Croce e Gramsci a confronto*, Napoli, La Città del Sole, 2001, pp. 64-66; S. Tagliagambe, *Intervento*, in *La questione meridionale*, Atti del Convegno di studi (Cagliari, 23-24 ottobre 1987), Cagliari, Consiglio regionale della Sardegna, 1988, pp. 220-54: 236-37.

il teorico bolscevico scriveva che il pensiero dei lavoratori, questo lato “spirituale” del rapporto più materiale, «est déterminé par la façon dont ils sont disposés dans les bâtiments de l’usine, par les machines auxquelles ils travaillent, etc.».²²

Si può ipotizzare che la preoccupazione di Gramsci fosse quella di dar conto, in maniera meno rudimentale e riduzionistica, della complessità che il legame sociale possiede ed esibisce – prima ancora che nella società nel suo complesso – nella fabbrica, nel mondo della produzione: è ciò cui egli allude scrivendo che nel «materialismo storico la qualità è [...] strettamente connessa alla quantità e anzi in questa connessione è la sua parte originale e feconda».²³ Questa istanza non è certo priva di legami con lo sforzo gramsciano di riformulare in senso non deterministico e non meccanico, bensì dialettico, la causalità vigente tra struttura e sovrastrutture; tuttavia, le sue implicazioni non si lasciano agevolmente riportare nell’orizzonte del materialismo storico classico, come si evince da alcuni testi contigui al § 33.

In effetti, già nel § 26 del Quaderno 4 [b] (maggio-agosto 1930) Gramsci, in polemica con Bucharin, identifica senza residui la “materia” del materialismo storico con l’«insieme delle forze materiali di produzione», in cui si cristallizzano i «rapporti sociali» di produzione (e di proprietà) di una data epoca.²⁴ Ciò significa, in prima battuta, un ravvicinamento reciproco tra forze produttive e «*reale Basis*».²⁵ Nel prosieguo egli definisce questa materia «socialmente e storicamente organizzata per la produzione» come un «documento» di «tutta la storia passata» e come una «forza attiva attuale», «base della storia presente e avvenire»,²⁶ ripensandola, di

²² N. I. Boukharine, *La théorie du matérialisme historique*, cit., p. 90. Altrove (ivi, pp. 230-26), Bucharin tentava di estendere l’approccio funzionalistico e sistemico ai fenomeni sovrastrutturali (e al loro nesso con la “struttura”), stabilendo tuttavia un dualismo fra produzione materiale e lavoro ideologico e incontrando serie difficoltà nel conciliare le premesse materialistiche con l’engelsiana “azione reciproca”.

²³ Q 4 [b], § 33 [G § 32]: *QM*, p. 700, *QC*, p. 451. Di un’esigenza “sistemica” annidata sotto l’inadeguata terminologia engelsiano-buchariniana ha scritto D. Ragazzini, *Leonardo nella società di massa: teoria della personalità in Gramsci*, Bergamo, Moretti Honegger, 2002, p. 38. Secondo G. Cospito, *Il ritmo del pensiero*, cit., p. 189, tale esigenza emergerebbe in seguito, con l’utilizzo della coppia quantità/qualità in alternativa a struttura/suprastrutture (maggio-luglio 1932).

²⁴ Q 4 [b], § 26 [G § 25]: *QM*, pp. 690-91, *QC*, pp. 443-44.

²⁵ Cfr. K. Marx, *Per la critica dell’economia politica*, a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 5, tradotto da Gramsci come segue: «L’insieme di questi rapporti di produzione forma la struttura economica della società, la *base reale* [...]» (*QT*, p. 747).

²⁶ Q 4 [b], § 26 [G § 25]: *QM*, p. 690, *QC*, pp. 443-44.

fatto, in termini di «attività umana precorsa»,²⁷ alla luce delle *Tesi su Feuerbach*.²⁸ Scrivendo, quindi, di uno sviluppo delle «forze materiali di produzione» che «da quantitativo diventa qualitativo», rendendone visibile e misurabile «con una certa precisione» le variazioni, l'autore dei *Quaderni* prospetta qualcosa di non molto distante dal mondolfiano «rovesciamento della praxis». ²⁹ Ma non precisa se la politica entri nel processo o ne sia esclusa; e, in caso affermativo, se pervada l'intero processo o si limiti a intervenire nei momenti di crisi nella struttura. ³⁰ Di conseguenza, la sua argomentazione, mentre respinge il materialismo, non riesce a evitare le movenze di una filosofia della storia, nella quale la «dipendenza dell'attività umana dai risultati dell'attività precedente, che vengono a condizionarla, è legge permanente della vita dell'umanità, passata presente e futura»; ³¹ né a tradurre la problematica sistemica di Bucharin in un lessico non speculativo.

Peraltro, l'aspirazione a una caratterizzazione non materialistica della *reale Basis* è ravvisabile anche in testi non strettamente teorici: nel § 49 del Quaderno 3 (giugno-luglio 1930), rievocando le vicende del movimento consiliare torinese,³² Gramsci si interroga sulla genesi dei «sentimenti “spontanei” delle masse», ossia «non dovuti a un'attività educatrice sistematica da parte di un gruppo dirigente già

²⁷ Cfr. R. Mondolfo, *Il materialismo storico in Federico Engels*, Firenze, La Nuova Italia, 1952², p. 236.

²⁸ Cfr. K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, a cura di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 81-82, tradotto da Gramsci come segue: «Il vizio fondamentale di ogni materialismo, fino ad oggi, – compreso quello di Feuerbach – è che l'oggetto, il reale, il sensibile è concepito solo sotto la forma dell'oggetto o della intuizione; ma non come attività sensibile umana, praxis, non soggettivamente»; «Feuerbach [...] concepisce il sensibile non come attività sensibile pratica, umana» (*QT*, pp. 743-44).

²⁹ Cfr. R. Mondolfo, *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., pp. 219, 228-31, 235, 246.

³⁰ Proprio l'ambiguità di questo passaggio sul nodo previsione/politica fa sì che Gramsci possa in seguito riprodurlo invariato nel Quaderno 11 (2°, § 18 [G § 30]: *QC*, p. 1443), senza «stridente contrasto» coi progressi frattanto compiuti. Cfr. G. Cospito, *Il ritmo del pensiero*, cit., pp. 191, 40-44. Nella seconda metà del 1930 Gramsci intende la politica, per un verso, come mediazione dialettica tra struttura e sovrastrutture; per un altro verso, come «ontologia del sociale», secondo la felice definizione di E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London-New York, Verso, 2001², p. xiv. Le due opzioni sono compresenti in Q 4 [b], § 39 [G § 38]; Q 4 [c], § 8 [G § 56]: *QM*, pp. 708-13, 810-11; *QC*, pp. 457-59, 503; Q 7 [b], § 24: *QC*, p. 872.

³¹ Cfr. R. Mondolfo, *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., p. 230.

³² Cfr. F. Frosini, *Dall'ottimismo della volontà al pessimismo dell'intelligenza. Filosofia e masse nell'esperienza torinese di Antonio Gramsci*, in *Antonio Gramsci e il “progresso intellettuale di massa”*, a cura di G. Baratta e A. Catone, Milano, Unicopli, 1995, pp. 175-91: 187-91.

consapevole», ma formatisi «attraverso l'esperienza quotidiana illuminata dal “senso comune”». ³³ Mentre, nel § 1 del Quaderno 4 [c] (novembre 1930), affrontando la questione degli intellettuali, afferma invece che il lavoratore non è mai riducibile alla figura tayloriana del “gorilla ammaestrato”, a irriflessa strumentalità e a pura “macchina umana”. ³⁴

Due sono le soluzioni esplorate sul finire del 1930. Da un lato, Gramsci sembra riconoscere che la produzione non è mera immediatezza, ma è satura, dalla parte dei dominanti ³⁵ come da quella dei subalterni, ³⁶ di ideologia: dove questa ideologia non è mero riflesso, ma produzione di conoscenza e, nel contempo, articolazione di rapporti pratici, ossia rapporto sociale essa stessa. Dall'altro, egli esplora la dialettica tra la meccanizzazione del «gesto fisico» (la «memoria muscolare del mestiere») e il conseguimento di uno «stato di completa libertà» nel «cervello dell'operaio», che si produrrebbe mediante l'adozione di metodi e sistemi tayloristici. ³⁷ Sebbene mirino allo stesso scopo – mostrare che anche dove lo sfruttamento è più intenso l'operaio non è mai integralmente soggiogato al dominio altrui – le due soluzioni sono molto diverse. La prima si basa sul riconoscimento del carattere ideologico e politico di ogni conoscenza ³⁸ e prefigura, non senza incertezze, il rapporto fra filosofia e senso comune, ciò che Gramsci avrebbe

³³ Q 3, § 49 [G § 48]: *QM*, p. 488; *QC*, pp. 330-31. Ciò non toglie che la coppia quantità/qualità si presenti, in questo testo, in un'accezione debole, tratta dal linguaggio comune. Cfr. G. Cospito, *Il ritmo del pensiero*, cit., p. 187.

³⁴ Q 4 [c], § 1 [G § 49]: *QM*, pp. 771-72; *QC*, p. 476.

³⁵ Ivi: *QM*, p. 770; *QC*, p. 475: «L'imprenditore capitalista crea con sé l'economista, lo scienziato dell'economia politica. Inoltre c'è il fatto che ogni imprenditore è anche un intellettuale, nel senso che deve avere una certa capacità tecnica, oltre che nel campo economico in senso stretto, anche in altri campi, almeno in quelli più vicini alla produzione economica [...]; se non tutti gli imprenditori, almeno una élite di essi deve avere una capacità tecnica (di ordine intellettuale) di organizzatore della società in generale [...]» (corsivi miei).

³⁶ Ivi: *QM*, p. 772; *QC*, p. 476: «c'è, in qualsiasi lavoro fisico, anche il più meccanico e degradato, un minimo di qualifica tecnica, cioè un minimo di attività intellettuale creatrice»; Q 4 [c], § 3 [G § 51]: *QM*, pp. 789-90; *QC*, p. 488: «in ogni professione non si può mai escludere una certa attività intellettuale».

³⁷ Q 4 [c], § 4 [G § 52]: *QM*, pp. 791, 795-96; *QC*, pp. 489-90, 492-93. Un'analoga correlazione tra abitudini motorie e liberazione della coscienza è presente in H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Paris, Alcan, 1907, pp. 197-201. La riflessione gramsciana rievocava il tema ordinovista dell'incontro tra taylorismo e comunismo, per cui si veda C. Petri [P. Mosso], *Il sistema Taylor e i Consigli dei produttori. IV. L'organizzazione dei consigli*, «L'Ordine nuovo», a. I, 1919, n. 26 (15 novembre), pp. 7-8.

³⁸ Cfr. Q 4 [b], § 38 [G § 37]; Q 4 [b], § 39 [G § 38]: *QM*, pp. 705-6, 718-20; *QC*, pp. 454-55, 463-65.

chiamato, in seguito, immanentismo di tipo nuovo, storicistico, realistico e non speculativo;³⁹ la seconda, tutt'al contrario, implica una scissione tra teoria e pratica, tra libertà e necessità, e sembra far scaturire l'emancipazione dalla pratica del lavoro parcellizzato.⁴⁰

Le due soluzioni sono compresenti – come i corni di un dilemma in una scheda di lavoro – nel § 12 del Quaderno 7 [b] (novembre-dicembre 1930): per un verso, il nodo quantità/qualità è posto in relazione coi processi di socializzazione che hanno luogo nella grande fabbrica moderna;⁴¹ per un altro verso, questo tentativo risulta fortemente condizionato dal fascino che su Gramsci continua a esercitare la concezione (crociana) dell'economia come sfera del «massimo utilitarismo» cui conformare l'intera vita collettiva e individuale, rispetto alla quale la prospettiva di una «fioritura» sovrastrutturale, di una «catarsi» etico-politica e di cultura, di una conversione della necessità in libertà, non poteva non assumere, in assenza di garanzie speculative (in Croce: la struttura stessa dello Spirito), una fisionomia fatalistica.⁴²

3. Dalla «struttura» al «mercato determinato»: l'immanenza reciproca di quantità e qualità

Rispetto alle oscillazioni ravvisabili nella prima serie di *Appunti di filosofia* (e in parte nella seconda), la terza serie stabilisce, tra il novembre 1931 e il marzo 1932, due importanti coordinate: in primo luogo, l'equazione (o traducibilità reciproca) di teoria e

³⁹ Q 3, § 49 [G § 48]; Q 4 [b], § 34 [G § 33]: *QM*, pp. 486-88, 701-2; *QC*, pp. 328-31, 451-52. Entrambi i testi dialogano criticamente con Henrik De Man: il primo testo insiste sull'intrinsecità di un elemento di consapevolezza in ogni spontaneità; il secondo sembra invece distinguere i due elementi, associando il «sentire» alle masse popolari (l'elemento «passionale») e il «sapere» agli intellettuali. Il ricorso di Gramsci alle virgolette suggerisce che possa trattarsi di una differenza quantitativa, per cui il «sentire» denoterebbe non un'assenza di «sapere» ma un minore livello di elaborazione concettuale. Cfr. A. M. Iacono, *Sul rapporto fra filosofia e senso comune in Gramsci: la critica a Bucharin e a De Man*, in *Politica e storia in Gramsci*, a cura di F. Ferri, Roma, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, 1977, vol. 2, pp. 419-35.

⁴⁰ Cfr. R. Finelli, *Antonio Gramsci. La rifondazione di un marxismo «senza corpo»*, in *L'altrorivoluzione. Comunismo eretico e pensiero critico*, a cura di P. P. Poggio, vol. 1, Milano, Fondazione Micheletti-Jaca Book, 2010, pp. 321-34.

⁴¹ Q 7 [b], § 12: *QC*, pp. 861-62.

⁴² Ivi, p. 863. Il rapporto economia-etica prospettato da Gramsci evoca le pagine crociane sul nesso Machiavelli-Vico: cfr. B. Croce, *Elementi di politica*, Bari, Laterza, 1925, pp. 64-67. La connotazione «utilitaria» dell'«economico» traspare da Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari, Laterza, 1921⁴, p. 236. Il concetto crociano di «economia» è finalmente messo in discussione in Q 7 [b], § 42, *QC*, p. 891, a seguito della lettura di B. Croce, *Le due scienze mondane. L'estetica e l'economica*, «La Critica», a. XXIX, 1931, pp. 401-12.

pratica, da cui discende che il «lavoratore medio» può patire un «contrasto» tra la «coscienza teorica implicita nel suo operare», condivisa con i suoi «collaboratori nella trasformazione pratica del mondo», e la coscienza teorica esplicita, ricevuta o imposta «dall'esterno»;⁴³ in secondo luogo, la definizione del “senso comune” come «filosofia [“spontanea”] di “tutto il mondo”», come complesso multiforme di modi di pensare (e di agire), di cui ciascun individuo partecipa, attraverso il linguaggio, in modo più o meno consapevole, critico e attivo, come terreno da cui emergono le filosofie individuali e sistematiche e sul quale esse dispiegano e accumulano i loro effetti storico-politici.⁴⁴

L'equazione di teoria e pratica e il nesso filosofia/senso comune consentono innanzitutto di concepire una nozione di “necessità” (relativa, ipotetica) interamente affidata alla politica, al successo di un'egemonia. Tale nozione, a sua volta, permette di comprendere il fatto economico, col suo intreccio di regolarità e innovazione, come il risvolto del successo di un'egemonia nel fissare e nel mantenere un «determinato rapporto di forze sociali in una determinata struttura dell'apparato di produzione»: in sintesi, come “mercato determinato”.⁴⁵ L'egemonia, insomma, non è l'elemento mediatore tra struttura e sovrastrutture: essa opera *nella* struttura, come in ogni altro livello del sociale.

Di più: l'operare del nesso fra filosofia e senso comune (la nuova immanenza)⁴⁶ è letteralmente *sorpreso dentro* il funzionamento del mercato determinato, al punto che, in apertura del Quaderno 10, Gramsci identifica la definizione della filosofia della praxis come «concezione immanentistica della realtà [...] depurata da ogni aroma speculativo e ridotta a pura storia o storicità o a puro umanesimo» con la sua capacità di concepire storicamente, non metafisicamente, il concetto di “struttura”, di studiarlo «coi metodi della “filologia” e

⁴³ Q 8 [b], § 4 [G § 169]: *QC*, pp. 1041-42. Sul nesso fra le riflessioni di Gramsci sull'unità di teoria e pratica e le discussioni filosofiche in corso in Urss, nonché sulle relative “fonti”, cfr. G. Francioni, F. Frosini, *Nota introduttiva al Quaderno 11*, in *QC* [anast.], vol. 15, pp. 7-10.

⁴⁴ Q 8 [b], §§ 39, 48, 55 [G §§ 204, 213, 220]: *QC*, pp. 1063, 1070-11, 1080. Cfr. F. Frosini, *Traducibilità dei linguaggi e filosofia della praxis. Su una fonte crociana dei Quaderni*, «Critica marxista», 2016, n. 6, pp. 39-48: 47-48.

⁴⁵ Cfr. Q 8 [b], § 51 [G § 216]; Q 8 [c], § 128: *QC*, pp. 1076-77, 1018-19. Su genesi e sviluppo del “mercato determinato”, cfr. G. Guzzone, *Gramsci e la critica dell'economia politica*, cit., pp. 142-43, 146-59, 296-99.

⁴⁶ Q 10, § 10 [G II, § 9]: *QC*, p. 1247.

non della “speculazione”». ⁴⁷ L’attitudine di una concezione del mondo a influenzare i modi di pensare e di agire e il costituirsi di un “automatismo” economico *relativamente* stabile sono, in altri termini, due aspetti del medesimo processo.

Il raccordo tra i due piani è costituito dal termine «premessa», che Gramsci utilizza, nei mesi centrali del 1932, per designare la base dell’automatismo, ossia un’ideologia o concezione del mondo che abbia prodotto (e sia implicitamente contenuta in) un’etica e un’attività pratica conformi e che, soprattutto, sia capace di esplicarsi in «tutte le manifestazioni di vita individuali e collettive», ⁴⁸ compresa l’attività economica. Il mercato determinato non è che un risvolto dell’operare di una volontà collettiva organizzata, uno dei modi (distinti, ma reciprocamente traducibili) in cui si esprime un’egemonia realizzata: «cos’è il “mercato determinato” e da che cosa appunto è determinato? Sarà determinato dalla struttura fondamentale della società in quistione»; ⁴⁹ e ancora: «Si tratta di vedere come nello sviluppo generale si costituiscono delle forze relativamente “permanenti” che operano con una certa regolarità e un certo automatismo». ⁵⁰

Tali premesse emergono dall’anteriore sviluppo storico, sul terreno di volontà collettive formate, ma intimamente contraddittorie, ⁵¹ e richiedono, per il loro potenziamento, un intervento attivo, cosciente, in assenza del quale non si dà una nuova aggregazione (spostamento dell’automatismo):

L’automatismo storico di una certa premessa viene potenziato politicamente dai partiti e dagli uomini “capaci”: la loro assenza o deficienza (quantitativa e

⁴⁷ Q 10, § 6.8, [G I, § 8]: *QC*, p. 1226. Cfr. anche Q 10, § 9 [G II, § 8]: *QC*, pp. 1245-46.

⁴⁸ Q 11, 1° [G § 12]: *QC*, p. 1380.

⁴⁹ Q 8 [b], § 51 [G § 216]: *QC*, p. 1077.

⁵⁰ Q 8 [c], § 128: *QC*, pp. 1018-19.

⁵¹ In due occasioni Gramsci aveva impiegato il termine “premessa” nella resa di uno dei «principii fondamentali di scienza politica» desunti dalla *Prefazione* del 1859, per cui si veda K. Marx, *Per la critica dell’economia politica*, cit., pp. 5-6. Cfr. Q 7 [b], § 20 (novembre/dicembre 1930-febbraio 1931): *QC*, p. 869: «come dalle strutture nasce il movimento storico? [...] la “società” non si pone problemi per la cui soluzione non si siano già realizzate le condizioni [(premesse)] necessarie e sufficienti» (modificato in seconda redazione: Q 11, 2°, § 10 [G § 22]: *QC*, p. 1422); Q 8 [b], § 30 [G § 195] (febbraio 1931): *QC*, p. 1057: «La proposizione che “la società non si pone problemi per la cui soluzione non esistano già le premesse materiali” [...] analizzare criticamente cosa la proposizione significhi importa ricercare come [...] si formino le volontà collettive permanenti».

qualitativa) rende “sterile” l’automatismo stesso: c’è la premessa, ma le conseguenze non si realizzano.⁵²

È appena il caso di notare quale importanza Gramsci ascriva, in queste righe, alla pedagogia politica del moderno Principe. Conta rilevare, invece, come, in questo scenario, maturi la sua analisi del lavoratore collettivo: infatti, evocando gli elementi «variabili e in isviluppo», i «fattori nuovi» che si manifestano, si accumulano e si rafforzano nel mercato determinato capitalistico fino al punto da modificarne «gli elementi [relativamente] costanti»,⁵³ l’autore dei *Quaderni* si riferisce allo sviluppo delle forze produttive sociali del lavoro; al sorgere del marxiano operaio collettivo e al concrescere di elementi politico-ideologici e teorici immanenti alla sua pratica.⁵⁴

In altre parole, se il punto di partenza è il mercato determinato, gli aspetti quantitativi e qualitativi del lavoratore collettivo risultano indissociabili.⁵⁵ E, sebbene non siano né automatici né garantiti il loro potenziamento e la loro articolazione politica, lo sviluppo capitalistico delle forze produttive è sempre (in potenza) una messa in crisi del rapporto fondamentale (tra i proprietari dei mezzi di produzione e la forza-lavoro) che pure lo rende possibile, una riattivazione dell’antagonismo che era stato, in precedenza, reso latente e funzionale, una “sporgenza” della classe rispetto alla sua esistenza come “merce” disponibile ai bisogni della valorizzazione.

Alla gestione di questo equilibrio tra sviluppo e crisi, tra permanenza e variabilità, alla neutralizzazione dei conflitti sempre risorgenti nella produzione, concorre non soltanto il rivoluzionamento in permanenza dell’organizzazione materiale del lavoro, ma anche l’articolazione di uno specifico sapere, l’economia politica, che studia i fenomeni del mercato determinato capitalistico dal punto di vista della riproduzione della corrispettiva «struttura fondamentale della società».

Sul peculiare statuto di questo sapere Gramsci s’interroga a partire dal marzo 1932, quando, a proposito degli «economisti

⁵² Q 9 [b], § 63: *QC*, p. 1133 (secondo corsivo mio).

⁵³ Q 8 [b], § 51 [G § 216]; Q 8 [c], § 128: *QC*, pp. 1077, 1018.

⁵⁴ Cfr. K. Marx, *Il Capitale*, Libro primo, cit., p. 269.

⁵⁵ Scrive di un dilemma irrisolto fra lavoratore collettivo “macchina” e lavoratore collettivo “soggetto” A. Catone, *Fabbrica e classe operaia. Dal Capitale ai Quaderni attraverso l’«Ordine nuovo»*, in *Marx e Gramsci. Memoria e attualità*, a cura di G. Petronio e M. Paladini Musitelli, Roma, manifestolibri, 2001, pp. 143-57: 154-56.

classici», scrive che «tutte le loro deduzioni e calcoli sono basati sulla premessa del “*supposto che*”»: questo “supposto che” non essendo altro che il mercato determinato.⁵⁶ Emerge presto e con chiarezza che l'autonomizzazione del linguaggio scientifico dell'economia politica non si limita a tradurre il ruolo decisivo (di struttura) rivestito dal rivoluzionamento dei rapporti di produzione su scala mondiale nella concezione borghese del mondo e della società; essa permette un esercizio di egemonia a stretto contatto con la sfera dei rapporti di produzione, nella quale maggiori possono essere le sollecitazioni, più evidenti i limiti, più intensa e destabilizzante la resistenza dei subalterni: nella quale, in altri termini, tende a riprodursi l'antagonismo fondamentale che lacera una determinata società.⁵⁷ Da ciò la necessità che il nuovo sapere trovi il suo *risvolto dialettico* permanente nella critica dell'economia politica, la quale studia le variazioni del mercato determinato capitalistico dall'angolo visuale dei subalterni, nell'ottica di uno spostamento dei rapporti di forze ad esso corrispondenti.⁵⁸ Al pari delle forze produttive,⁵⁹ anche l'economia politica e la sua *critica* sono “prese” dentro una dinamica di forze: esse operano come *specifici* rapporti sociali di conoscenza, come «elemento di “egemonia” politica».⁶⁰

Questa doppia dinamica, teorica e pratica, di contestazione e contenimento, di iniziativa e di neutralizzazione, di autonomia e controllo, trova riscontro nei testi sul lavoratore collettivo dell'estate

⁵⁶ Q 8 [b], § 51 [G § 216]: *QC*, pp. 1076-77. Nel suo approccio all'economia classica, Gramsci si confronta con la critica corporativista (interpretata principalmente da Ugo Spirito) e con l'interpretazione ipotetico-deduttiva della *political economy* ricardiana fornita da Charles Gide e Charles Rist nella loro *Histoire des doctrines économiques*. Cfr. G. Guzzone, *Gramsci e la critica dell'economia politica*, cit., pp. 146-48; Id., *Une source française de la pensée économique de Gramsci. L'Histoire des doctrines économiques de Charles Gide et Charles Rist dans les Cahiers de prison*, in R. Descendre, J.-C. Zancarini (sous la direction de), *La France d'Antonio Gramsci*, Lyon, ENS éditions, 2021, pp. 237-65.

⁵⁷ La soluzione gramsciana soddisfa, in altre parole, le due istanze antiessenzialistiche formulate, ma lasciate del tutto inavase, da E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, cit., p. 77: «the first refers to the nature and constitution of the economic space; the second, which has no relation whatsoever with the first, concerns the relative weight of the economic space in the determination of social processes external to itself».

⁵⁸ Q 8 [c], § 128: *QC*, p. 1018.

⁵⁹ Cfr. F. Izzo, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2009, pp. 86-90.

⁶⁰ Q 10, § 7 [G II, § 6]: *QC*, p. 1245. Un'impostazione di questo tipo si ritrova nel *Poscritto alla seconda edizione* (1873) del *Capitale*. Cfr. K. Marx, *Il Capitale*, Libro primo, cit., pp. 38-41.

1932.⁶¹ Nel § 24 del Quaderno 10 (giugno 1932) Gramsci, introducendo una distinzione fra le diverse “fasi” dell’economia critica, scrive che «quando gestore dell’economia è la proprietà, l’accento cade sull’“insieme” del lavoro socialmente necessario [...] perché praticamente si vuole che il lavoro diventi consapevole del suo insieme, del fatto che è specialmente un “insieme” e che come “insieme” determina il processo fondamentale del movimento economico».⁶² Mentre, nel § 67 del Quaderno 9 [b] (luglio-agosto 1932), rievocando l’esperienza consiliare torinese,⁶³ egli sottolinea come il lavoratore singolo, sottoposto in regime tayloristico alla parcellizzazione delle proprie mansioni e alla perdita della visione complessiva del processo, sia soggettivamente persuaso della necessità che «il suo contributo si deprezzi fino a sembrare sostituibile facilmente in ogni istante», nonché del carattere «oggettivo» (necessario e immutabile) dell’«unità fra sviluppo tecnico e gli interessi della classe dominante»:⁶⁴ dove entrambe queste convinzioni soggettive rinviano alla funzione espletata dalla scienza economica nel conferire un crisma di assolutezza e di neutralità alla razionalità storicamente e socialmente determinata di una certa organizzazione del lavoro; e, quindi, nell’influenzare “dall’esterno” il senso comune del lavoratore singolo in modo che esso conservi e coltivi la coscienza (subalterna) della propria inessentialità.

L’“oggettività” della produzione capitalistamente organizzata è quindi ricondotta all’efficacia dell’egemonia esercitata *al suo interno* per mezzo dei procedimenti generalizzanti della scienza economica. Ne consegue che l’auspicata nuova «sintesi» fra le «esigenze dello

⁶¹ È, anzi, ipotizzabile che l’inserzione di un riferimento al “lavoratore collettivo” nella riscrittura (Q 22, § 11: *QC*, p. 2166) del § 4 [G § 52] del Quaderno 4 [c] (*QM*, p. 792, *QC*, p. 490) significhi l’esigenza di riconsiderare, alla luce dell’avanzamento della sua riflessione, testi appartenenti a uno strato anteriore.

⁶² Q 10, § 24 [G II, § 23]: *QC*, p. 1262. Gramsci si riferisce, da un lato, a K. Marx, *Il Capitale*, Libro primo, cit., p. 398: «È solo il *prodotto comune* degli operai parziali che si trasforma in *mercato*, dall’altro, a un’osservazione di Karl Kautsky sul concetto di “riproduzione”, riportata da I. Lapidus, K. Ostrovitianov, *Précis d’économie politique. L’économie politique et la théorie de l’économie soviétique*, Paris, Editions Sociales Internationales, 1929, p. 285: «Si [...] nous examinons le processus de la production capitaliste dans son ensemble, dans sa généralité, c’est-à-dire comme un processus de *reproduction*, nous devons étudier [...] la classe capitaliste et la classe ouvrière».

⁶³ Cfr. A. M. Iacono, *Il lavoratore collettivo nel pensiero di Gramsci*, «Prassi & Teoria», 1976, n. 1, pp. 52-63: 52-53.

⁶⁴ Q 9 [b], § 67: *QC*, p. 1138.

sviluppo tecnico» e gli «interessi della classe ancora subalterna» non può essere concepita nei termini di un incontro tra taylorismo e socialismo, poiché nel taylorismo *ut talis* (prima ancora che nella sua applicazione “fordista”) l’«esigenza tecnica» dell’aumento della produttività del lavoro⁶⁵ è *oggettivamente* intrecciata con l’interesse «della classe dominante» non solo a contrastare la caduta del saggio di profitto,⁶⁶ ma anche a separare lavoro intellettuale-direttivo e lavoro manuale-esecutivo, ossia a rinsaldare l’ordinamento gerarchico della fabbrica capitalista.⁶⁷ In altre parole, il taylorismo non costituisce, per i subalterni, un “valore strumentale”: semmai, un nodo di valori strumentali (potenziali) e valori caduchi.⁶⁸

Peraltro, in alcune note limitrofe dei Quaderni 9 [b] e 10 sulla razionalità del «metodo Ford», Gramsci mette in chiaro come il cosiddetto “alto salario”⁶⁹ – lungi dal compensare, con una maggiore “quota” di libertà individualistica e consumistica, il più intenso sfruttamento patito dentro la fabbrica – dissimuli un fenomeno di riqualificazione psico-fisica e tecnica (individuale e di gruppo) delle maestranze, che le rende, *di fatto*, insostituibili, innescando comportamenti monopolistici «presso il Ford» come in altri «rami di industrie» e «singoli stabilimenti».⁷⁰ La versatilità e la

⁶⁵ Nel 1918 Lenin invitava la «Repubblica sovietica» ad «applicare quel tanto che vi è di *scientifico* e di *progressivo* nel sistema Taylor», in particolare «per quanto riguarda l’analisi dei movimenti *meccanici* durante il lavoro» e l’«elaborazione dei metodi di lavoro *più razionali*», senza sottacere la «crudeltà raffinata». Cfr. V. I. Lenin, *I compiti immediati del potere sovietico*, in *Opere complete*, vol. 27, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 231 (corsivi miei). Accentua la vicinanza di Gramsci alla prospettiva leniniana V. Orsomarso, *Lenin e Gramsci, la dialettica quantità-qualità*, «Slavia», a. XIII, 2014, n. 3, pp. 127-43: 138-39, facendo convivere problematicamente la valorizzazione del taylorismo con una visione non oggettivistica delle forze produttive e con una prospettiva di «riappropriazione collettiva del processo produttivo». Sul taylorismo come contenuto «estremamente progressivo» dell’industrialismo americano-fordista, a sua volta considerato quale «risposta efficace ma non definitiva alla contraddizione fra lo sviluppo delle forze produttive e i rapporti di produzione capitalistici», cfr. G. Vacca, *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Torino, Einaudi, 2017, p. 131.

⁶⁶ Cfr. Q 7 [b], § 34: *QC*, pp. 882-83.

⁶⁷ Q 9 [b], § 67: *QC*, p. 1138.

⁶⁸ Sulla distinzione tra valore strumentale e valore caduco, cfr. G. Guzzone, *Gli «strumenti logici del pensiero» e la funzione del «filosofo individuale» nei Quaderni del carcere di Gramsci*, «Rivista di storia della filosofia», a. LXXXIV, 2019, n. 1, pp. 87-112.

⁶⁹ Cfr. Q 2, § 139 [G § 138]: *QM*, pp. 386-87; *QC*, pp. 274-75; Q 5, § 41; Q 6, § 135: *QC*, pp. 672-73, 799-800.

⁷⁰ Q 9 [b], §§ 72 e 74; Q 10, § 42^{vii}, [G II, § 41^{vii}]: *QC*, pp. 1143-44, 1312-13. Gramsci sembra sostenere che fra i fattori antagonisti attivati dal fordismo vi sia anche la perturbazione (e, al limite, la sospensione) della concorrenza. Ma questo meccanismo di concorrenza monopolistica o “imperfetta” contrasta con la generalizzazione delle innovazioni,

capacità d'adattamento, di cui Marx aveva scritto nel *Capitale*,⁷¹ sembrano farsi specialità e qualifica, ma in maniera non generalizzata e comunque nel quadro della divisione capitalistica del lavoro. Qui si riconosce l'istanza *razionale* nel "metodo Ford", separabile dal metodo stesso, sviluppabile oltre e contro l'interesse della classe dominante, nel verso di un aumento della produttività del lavoro compatibile con la regolazione sociale del processo lavorativo.

La riflessione condotta tra la primavera e l'estate del 1932 lascia sussistere, quindi, pochi dubbi: lo sviluppo delle forze produttive è un fatto teorico e pratico, quantitativo e qualitativo; e ogni processo, per quanto spinto, di parcellizzazione, standardizzazione e dequalificazione del modo di produrre innesca dinamiche di riqualificazione (ed esperimenti di resistenza) che sono sempre, in qualche modo, suscettibili di condensarsi politicamente in una forma tendenzialmente catastrofica per il sistema. È ciò che è accaduto, secondo Gramsci, nel primo dopoguerra, per effetto delle trasformazioni del modo di produrre determinate dall'economia di guerra e delle suggestioni esercitate dalla rivoluzione russa del 1917 su una forza-lavoro scontenta ma politicizzata, trasfigurata dal taylorismo ma non ancora disaffezionata al lavoro, con la rivendicazione di un'«economia secondo un piano» su scala mondiale:⁷² rivendicazione che, per i subalterni, implicava non

la quale richiederebbe un intervento pubblico in grado di attenuare gli effetti potenzialmente depressivi della dinamica capitalistica, e modalità più complesse di egemonia, capaci di integrare *anche politicamente* la forza-lavoro: vale a dire un superamento, sul piano delle istituzioni politico-statali, di quel liberalismo che, ancora nel Quaderno 22, viene considerato un prerequisito dell'«americanizzazione» (*QC*, p. 2157). Cfr. G. Baratta, *Americanismo e fordismo*, in *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, a cura di F. Frosini e G. Liguori, Roma, Carocci, 2004, pp. 15-34; G. Francioni, F. Frosini, *Nota introduttiva al Quaderno 22*, in *QC* [anast.], vol. 18, pp. 1-12; F. De Felice, *Introduzione*, in A. Gramsci, *Quaderno 22. Americanismo e fordismo*, Torino, Einaudi, 1978, pp. VII-XXXIV: XXX-XXXII (e pp. 92-98 del commento); Antimo Negri, *Rileggendo «Americanismo e fordismo»*, in *Gramsci e il marxismo contemporaneo*, Roma, Editori Riuniti, 1990, pp. 117-35. Sui limiti della razionalizzazione quale risposta tecnologica a un problema politico, quello dell'autonomia politica della classe operaia, si veda lo spunto proposto, senza riferimenti a Gramsci, da Antonio Negri, *La teoria capitalistica dello Stato nel '29: John M. Keynes*, «Contropiano», 1968, pp. 3-40: 5-6.

⁷¹ K. Marx, *Il Capitale*, Libro primo, cit., p. 534.

⁷² Cfr. Q 8 [b], § 51, [G § 216]; Q 11, 2°, § 13 [G § 25]; Q 14, § 65 [G § 68]: *QC*, pp. 1077, 1430, 1729. Sviluppando questa traccia, Gramsci distingue l'«economia diretta» o «media» da «quella secondo un piano in senso integrale» (Q 8 [b], § 71 [G § 236]; Q 9 [b], § 32: *QC*, pp. 1089, 1115, corsivo mio), ravvisando nella prima il rafforzamento dell'«elemento "piano di produzione"» atto a «regolare» e «controllare» l'appropriazione privata del profitto (Q 10, § 6.9

soltanto la richiesta di maggiore partecipazione e democrazia nei luoghi di lavoro, ma l'aspirazione a una trasformazione radicale della società, una domanda di potere e di autonomia integrale.

La definizione gramsciana della «crisi organica» come passaggio dalla quantità alla qualità⁷³ non deve trarre in inganno: si tratta di una metafora, che indica l'accumularsi nel mercato determinato (per effetto della sua stessa dinamica) di elementi quantitativi che sono anche (implicitamente) qualitativi, e il loro disporsi in una forma tale da richiedere o la ristrutturazione dell'egemonia data (rivoluzione passiva) o la sua sostituzione: dove tanto l'acutizzazione della crisi quanto il segno della risposta data ad essa sono interamente affidati alla politica, intesa come attività di articolazione, contestazione, trasformazione di rapporti di forze.⁷⁴

Rispetto a questi approdi, il reimpiego della coppia quantità/qualità in sostituzione della coppia struttura/sovrastrutture, collocabile tra maggio e luglio 1932,⁷⁵ nasce già superato e “bruciato”. È vero che la terminologia “sostitutiva” patisce relativamente meno del lessico “architettonico” marxiano i limiti di una causalità deterministica e meccanica; tuttavia essa, in ragione del residuale dualismo che la contraddistingue, riproduce non lievi equivoci, a partire da quello relativo alla natura meramente

[G I, § 9]: *QC*, p. 1228). In testi successivi (Q 10, § 62 [G II, § 61]; Q 15, § 39; Q 22, § 1: *QC*, pp. 1358, 1796, 2139) scrive di «economia regolata» o «programmatica», al singolare e al plurale, per designare sia l'istanza propria delle classi lavoratrici (un'economia riorganizzata su scala mondiale secondo le esigenze e le direttive di una società non classista) sia le sue “traduzioni”/“appropriazioni” in chiave di rivoluzione passiva. Si veda per una diversa lettura G. Vacca, *Modernità alternative*, cit., pp. 132-33.

⁷³ Q 8 [b], § 51 [G § 216]: *QC*, p. 1078.

⁷⁴ Che la “crisi” non sia un evento *qualitativamente* diverso dallo “sviluppo”, ma piuttosto uno spostamento dell'equilibrio fra i suoi elementi statici e dinamici, latenti e manifesti, è ribadito in Q 15, § 5, *QC*, pp. 1756-57. Gramsci aveva affermato l'identità tra vita sociale e rivoluzione già ne *L'orologio* [«Avanti!», 13 agosto 1917], in *Scritti*, vol. 2, pp. 411-12: 411: «Tra la solita vita sociale quotidiana e la vita d'eccezione delle rivoluzioni non c'è differenza qualitativa, ma differenza quantitativa. Un più o un meno di certi determinati fattori. [...] in tempi normali c'è un equilibrio di forze la cui instabilità ha oscillazioni minime; [...] quando l'equilibrio tende irresistibilmente a spostarsi, si ammette che si è entrati in un momento di vita nuova. Ma la novità è quantitativa, non qualitativa». Manca in questo scritto la spiegazione dell'equilibrio sociale (e del suo spostamento) in termini di egemonia, cioè l'identità di storia e politica. Ringrazio Fabio Frosini per averlo portato alla mia attenzione nel corso della sua conferenza *Gramsci, Mondolfo, Sorel* (Pavia, 22 ottobre 2024).

⁷⁵ Cfr. Q 10, § 10 [G II, § 9]; Q 11, 1° [G § 12]: *QC*, pp. 1247-48, 1387. Cfr. G. Cospito, *Il ritmo del pensiero*, cit., pp. 188-94. L'uso della coppia quantità/qualità in correlazione con la “metafora architettonica” ha un precedente nello scritto *L'utopia russa*, [«Il Grido del popolo», 20 luglio 1918], in *Scritti*, vol. 3, pp. 555-61: 555-56.

quantitativa dell'“economico” (inteso come fatto e come sapere), alla sua presunta separabilità dalla componente ideologica (in senso lato) che gli è, invece, intrinseca. Equivoco che lo studio dell'economia pura pantaleoniana – in cui pure la forma matematico-quantitativa dei fenomeni studiati e delle relative leggi risulta oltremodo sviluppata ed elaborata – contribuisce a dissipare.

Gramsci rileva, a tal proposito, come le ipotesi poste a fondamento dell'economia pura coincidano con le «*premesse* che sono alla base di una *determinata forma di società*». ⁷⁶ Di più: la trasformazione di queste premesse ideologiche in un complesso di assiomi e postulati, relativi alla natura dell'uomo o alla sua costituzione biologica, su cui erigere un sistema deduttivo di equazioni è il modo (uno dei modi) in cui la scienza economica costruisce un concetto ampio (generico) di “economia” in grado di includere la rivendicazione dei subalterni (il piano) neutralizzandone la carica politica sovversiva; è cioè il modo in cui essa interpreta *teoricamente* il passaggio alla guerra di posizione e alla rivoluzione passiva.

Ne consegue la contestazione della tesi crociana (ed einaudiana) secondo cui l'«Economia non cangia natura quali che siano gli ordinamenti sociali, capitalistici o comunistici [...], al modo stesso che non cangia natura l'aritmetica pel variare delle cose da numerare». ⁷⁷ Al contrario, il carattere paradigmatico della scienza economica risiede nella sua irriducibilità alla dimensione quantitativo-calcolatoria, nel fatto che essa mette a nudo la politicità del conoscere: il suo sviluppo come *scienza* (non come *Vulgärökonomie*) coincide col variare della sua funzione egemonica, che si verifica quando l'egemonia borghese trapassa dalla fase dell'espansione a quella della resistenza creativa alla propria crisi.

Da ciò deriva l'esigenza che il rapporto tra l'«economia politica» e l'«economia critica» sia sempre mantenuto, scrive Gramsci nel maggio 1933, in «forme organiche e storicamente attuali»; ⁷⁸ e che questa prosecuzione della critica dell'economia politica trovi il proprio terreno e il proprio fine nel rapporto col senso comune,

⁷⁶ Q 10, § 29 [G II, § 28]: *QC*, p. 1265.

⁷⁷ Q 10, § 33_{III} [G II, § 32_{III}]: *QC*, pp. 1277-78. Cfr. B. Croce, *L'economia filosofata e attualizzata*, «La Critica», a. XXIX, 1931, pp. 76-80: 78; L. Einaudi, R. Michels, *Ancora sul modo di scrivere la storia del dogma economico*, «La Riforma sociale», a. XXXIX, 1932, pp. 303-13: 310.

⁷⁸ Q 15, § 45: *QC*, p. 1805.

con i problemi teorico-pratici e con i modi di pensare e di agire che i subalterni maturano ed elaborano (o subiscono) nella sfera della produzione: esigenza riassunta nella rivendicazione di un nuovo “compendio” di «economia critica». ⁷⁹

4. *Contraccolpi: quantità e qualità nel Quaderno 11*

Riscrivendo il § 33 del Quaderno 4 [b] nel Quaderno 11 (tra agosto e dicembre 1932), Gramsci prende le mosse dalla tesi secondo cui «ogni società è qualcosa di più della mera somma dei suoi componenti *individuali*». ⁸⁰ L'aggiunta dell'aggettivo evidenziato è significativa, in quanto rende l'affermazione quasi tautologica dal punto di vista gramsciano: la sua riflessione sul senso comune mostra, infatti, come siano indissociabili individualità e socializzazione. Un conformismo risultante dalla sommatoria o aggregazione di comportamenti individuali è altrettanto inconcepibile che un'individualità ridotta a funzione riproduttiva e dissimulativa di un meccanismo impersonale.

Nel prosieguo della seconda stesura, l'autore dei *Quaderni* sostituisce l'originario rinvio allo *Anti-Dühring* col rimando al Libro primo del *Capitale*, quarta sezione, capitoli 11-12, in cui sono presi in esame lo sviluppo della forza produttiva sociale del lavoro e la sua appropriazione *gratuita* da parte del capitale: Gramsci vi coglie la «spiegazione *teorico-pratica*» dell'affermazione che in Bucharin appare inadeguatamente fondata, nonché la traduzione concreta della «legge hegeliana». E aggiunge: «Qualcosa di simile avviene per l'intera società che è basata sulla divisione del lavoro». ⁸¹ Cosa significa? Che, al di là dello schema dispotismo/anarchia adottato da Marx, ⁸² sia nella fabbrica capitalistica sia nella società borghese una “collettività” viene politicamente organizzata dalla forza che la dirige in modo che essa *appaia* e *operi* come qualcosa di autonomo e di impersonale, di contrapposto e di coercitivo rispetto ai suoi componenti.

È questo processo integralmente politico che viene presentato in veste speculativa da Hegel e in veste naturalistica da Engels e

⁷⁹ Q 10, § 38_{II} [G II, § 37_{II}]: *QC*, pp. 1285-87.

⁸⁰ Q 11, 2°, § 20 [G § 32]: *QC*, p. 1446.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Cfr. K. Marx, *Il Capitale*, Libro primo, cit., p. 400.

Bucharin. Ed è proprio nella comprensione di tale politicità che la filosofia della praxis si distingue da un approccio scienziista ai fatti sociali: la fisica, in effetti, non ignora i cambiamenti qualitativi, ma li risolve senza residui in (e li prevede sulla base di) variazioni quantitative dovute a un «agente esterno» al “sistema” che le subisce (nell’esempio del passaggio di stato dell’acqua, la somministrazione di calore); la filosofia della praxis considera invece decisive le risorse intellettuali e tecniche delle forze sociali, la complessità e la ricchezza delle loro concezioni del mondo, non il loro peso quantitativo: «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». ⁸³ A ciò Gramsci allude parlando, *metaforicamente* e *schematicamente*, di “proporzioni definite”.⁸⁴

Il punto di vista scienziista e positivistico di Bucharin è rovesciato: non lo sviluppo quantitativo/qualitativo delle forze produttive, astrattamente considerato, spiega il sorgere, lo strutturarsi e il perire delle società; piuttosto, lo «sforzo che si fa [...] di creare una volontà collettiva»,⁸⁵ cioè il successo della lotta per l’egemonia, rende *prevedibile* tale sviluppo.

Di conseguenza, la tesi secondo cui «nella filosofia della praxis la qualità è sempre connessa alla quantità, e anzi forse in tale connessione è la sua parte più originale e feconda»,⁸⁶ perde il suo originario collegamento con il nodo struttura/sovrastruttura, per

⁸³ Cfr. Q 9 [b], § 65: *QC*, p. 1135.

⁸⁴ Gramsci ricava la formulazione del «teorema delle proporzioni definite» da M. Pantaleoni, *Principii di economia pura*, Milano, Treves, 1931, pp. 110-16: 112, che, a sua volta, aveva applicato ai problemi dell’economia pura una legge enunciata dal chimico francese Joseph Louis Proust. Il teorema è richiamato nei §§ 61, 62 e 70 del Quaderno 9 [b]: *QC*, pp. 1131-33, 1141-42. Risulta degna di nota la riscrittura del § 62: il «teorema delle proporzioni definite ha un valore schematico e metaforico, cioè non può essere applicato meccanicamente, *poiché negli aggregati umani l’elemento qualitativo (o di capacità tecnica e intellettuale dei singoli componenti) ha una funzione predominante, mentre non può essere misurato matematicamente*» (Q 13, § 31: *QC*, p. 1626, corsivo mio). Non pare dunque che Gramsci districchi il nodo quantità/qualità sul terreno della chimica in contrasto col “fiscismo” di Bucharin: cfr. A. Di Meo, «La tela tessuta nell’ombra arriva a compimento». *Processi molecolari, psicologia e storia nel pensiero di Gramsci*, in *Prospettive su Gramsci*, «Il Cannocchiale», 2012, n. 3, pp. 77-129: 94.

⁸⁵ Q 11, 2°, § 3 [G § 15]: *QC*, p. 1404. Cfr. anche Q 11, 2°, § 14 [G § 26], *QC*, p. 1432. In questi testi del luglio-agosto 1932, concernenti la prevedibilità dei fatti storici e la previsione come atto pratico, il riferimento alla dialettica quantità/qualità costituisce una variante instaurativa rispetto alle prime redazioni.

⁸⁶ Q 11, 2°, § 20 [G § 32]: *QC*, p. 1447.

compendiare la ridefinizione di tutti i fatti di cultura come rapporti sociali di conoscenza e l'affermazione della loro immanenza ai rapporti pratico-materiali, compreso il rapporto di produzione: «non può esistere quantità senza qualità [...] (economia senza cultura, attività pratica senza intelligenza e viceversa)»,⁸⁷ scrive, non a caso, Gramsci nel febbraio 1933. La divisione capitalistica del lavoro tende a separare e a contrapporre tali elementi, ma non perviene mai a recidere irreversibilmente la loro connessione: quest'ultima può e deve essere ritrovata nei luoghi di lavoro, dal lato dei subalterni, ed elaborata nel progetto di una società il cui sviluppo coincida con l'arricchimento (non solo materiale) dei suoi componenti, piuttosto che con il loro tendenziale «impoverimento».⁸⁸ Fin dal giugno 1932, l'autore dei *Quaderni* formula, in tal senso, un'interessante previsione che è anche una critica della pianificazione “macroeconomica” proposta dagli autori del *Précis*, oscillante fra protagonismo dello Stato e riproduzione di elementi del vecchio “mercato determinato”:

[...] quando il lavoro è diventato esso stesso gestore dell'economia, anch'esso dovrà [...] preoccuparsi delle utilità particolari e delle comparazioni fra queste utilità per trarne iniziative di movimento progressivo.⁸⁹

Concludendo: il binomio quantità/qualità, lungi dal dissimulare la persistenza del materialismo storico classico e la vischiosità della problematica “architettica”, è riassorbito in un nuovo orizzonte, quello dell'egemonia e della traducibilità dei linguaggi, che, da un lato, ne manda in crisi il dualismo ma, dall'altro, ne raccoglie le residue possibilità antideterministiche. Queste ultime si riassumono nell'esigenza di operare politicamente sulla qualità che, per quanto

⁸⁷ Q 10, § 51 [G II, § 50]: *QC*, p. 1340.

⁸⁸ K. Marx, *Il Capitale*, Libro primo, cit., p. 405.

⁸⁹ Q 10, § 24 [G II, § 23]: *QC*, p. 1262. Cfr. I. Lapidus, K. Ostrovitianov, *Précis d'économie politique*, cit., pp. 146-62, 105-6, 409, 414-53. Si può dunque parlare di una “rappresentatività” del *Précis* rispetto ad alcuni aspetti controversi della pianificazione sovietica (autorità/consenso, direzione/iniziativa, collettività/individuo), come suggerito da G. Vacca, *L'Urss staliniana nelle analisi dei «Quaderni del carcere»*, «Critica marxista», a. XXVI, 1988, n. 3-4, pp. 129-46: 134-37, sebbene esso non rispecchi appieno la stagione dei piani quinquennali, come evidenziato invece da N. De Domenico, *Una fonte trascurata dei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci: il «Labour monthly» del 1931*, «Atti della Accademia peloritana dei pericolanti» (pre-print), a. CCLXII, 1991, pp. 1-65: 29, nota 72; P. Maltese, *Gramsci, dalla Scuola di partito all'Anti-Bucharin*, Palermo, Istituto Poligrafico Europeo, 2018, p. 91.

svilita, è presente in ogni quantità, sulla teoria che, per quanto elementare, accompagna qualsiasi pratica, sul senso comune che, per quanto influenzato e controllato, non è mai del tutto sussunto nell'egemonia data.

Apostasia popolare e religioni della patria nel Quaderno 20 di Antonio Gramsci

Marie Lucas, Fabio Frosini

École française de Rome, marie.lucas@ens-lyon.fr

Università di Urbino Carlo Bo, fabio.frosini@uniurb.it

Received: 16.09.2024 - **Accepted:** 16.10.2024 - **Published:** 18.12.2024

Abstract

Gramsci aveva previsto molto presto l'imminente scomparsa del cattolicesimo. Nella primissima fase di stesura dei *Quaderni del carcere*, tuttavia, si concentrò sul trionfo della Santa Sede grazie agli Accordi Lateranensi del 1929, fonte di importanti privilegi finanziari e istituzionali per la Chiesa. Sulla base di uno studio dettagliato della composizione e delle varianti del Quaderno 20, questo articolo esamina le successive riflessioni di Gramsci sul futuro della Chiesa e la sua diagnosi del declino del cattolicesimo. La sua analisi delle lotte interne tra cattolici integrali, gesuiti e modernisti rivela una relativa riabilitazione di questi ultimi attraverso la figura di Ernesto Buonaiuti. Particolarmente degna di nota è l'analisi gramsciana relativa al destino eretico delle organizzazioni laiche cattoliche e la portata reazionaria del cattolicesimo sociale, che aveva lo scopo di arginare la marea dei movimenti popolari. Gramsci collega inoltre la crescita dell'indifferenza religiosa al crescente successo del nazionalismo europeo, in particolare dell'ideologia razzista tedesca a metà degli anni Trenta.

Keywords

Gramsci, Chiesa, Gesuiti, Modernismo, Nazionalismo, Razzismo

Popular Apostasy and Religions of the Fatherland in Antonio Gramsci's Notebook 20

Abstract

Gramsci predicted very early in his work the imminent demise of Catholicism. In the very first phase of writing his *Quaderni del carcere*, however, he focused on the triumph of the Holy See thanks to the 1929 Lateran Accords, a source of important financial and institutional privileges for the Church. Based on a detailed study of the composition and variants of Notebook 20, this article examines Gramsci's later reflections on the future of the Church and his diagnosis of the decline of Catholicism. His review of the internal struggles between integral Catholics, Jesuits, and modernists reveals a relative rehabilitation of the latter through the figure of Ernesto Buonaiuti. Particularly noteworthy is Gramsci's analysis of the heretical fate of Catholic lay organisations and the reactionary scope of social Catholicism, which was designed to stem the tide of popular movements. Gramsci also linked the rise of religious indifference to the growing success of European nationalism, particularly of German racist ideology in the mid-1930s.

Keywords

Gramsci, Church, Jesuits, Modernism, Nationalism, Racism

Apostasia popolare e religioni della patria nel Quaderno 20 di Antonio Gramsci

Marie Lucas, Fabio Frosini*

L'irreversibile declino del cattolicesimo, superato dalla politica moderna, «matematicamente destinato a scomparire»,¹ è una predizione fin dai primi scritti di Antonio Gramsci. Anche l'organizzazione democratica delle masse cattoliche viene allora interpretata come un «suicidio» inconsapevole.² Ma nei *Quaderni del carcere* (1929-1935), le note dedicate al mondo cattolico non sono più così categoriche. Insistono piuttosto sul trionfo politico del Concordato, fonte di nuovi privilegi istituzionali e finanziari per il Vaticano. Il miglioramento delle condizioni economiche del clero, il controllo sui licei e le scuole medie offerti dai Patti Lateranensi nel febbraio del 1929 e ratificati a giugno – quando Gramsci comincia la redazione dei *Quaderni* – e ratificati a giugno, danno alla Chiesa i mezzi per «permeare lo Stato». ³ Naturalmente, vi sono anche allusioni sparse al venir meno della fede cattolica che «da concezione totalitaria del mondo, diventa solo una parte». ⁴ Ma questo giudizio di fondo è messo in sordina, e domina invece l'idea di una riconquista della società italiana da parte dei cattolici, autonoma nei confronti del fascismo.

* Questo articolo è il risultato della collaborazione dei due autori. Esso nasce da un testo scritto da Marie Lucas e dai commenti di Fabio Frosini. Nella sua stesura, pertanto, il contributo di Lucas risulta preponderante.

¹ Alfa Gamma, *Il Sillabo ed Hegel*, «Il Grido del popolo», 15 gennaio 1916, ora in A. Gramsci, *Scritti*, vol. 1, pp. 92-95.

² *Azione sociale*, «Avanti!», 12 aprile 1918, ora in A. Gramsci, *Scritti*, vol. 3, p. 320; *La settimana politica. I popolari*, «L'Ordine nuovo», 1 novembre 1919, ora in ON, pp. 272-74.

³ Quaderno 4 [c], § 4 [G § 53]: *QC*, p. 496, *QM*, p. 820. I *Quaderni del carcere* verranno sempre citati secondo il testo critico e l'ordinamento stabilito per l'Edizione nazionale (*QM*). In caso di divergenza, si indica fra parentesi quadre, precedute dalla sigla G, la numerazione corrispondente nell'edizione Gerratana (*QC*). All'indicazione di quaderno e paragrafo segue sempre il rinvio alle pagine di *QM* e *QC* per i Quaderni 1-4, di *QC* per tutti gli altri. Per la datazione delle note si fa riferimento, salvo diversa indicazione, a *Ordinamento editoriale e termini di datazione dei "Quaderni del carcere"*, pubblicato in appendice a G. Cospito, *Verso l'edizione critica e integrale dei "Quaderni del carcere"*, «Studi storici», LII, 2011, n. 4, pp. 896-904. Con la sigla [FG] rinvieremo al Fondo Gramsci custodito presso la Fondazione Gramsci di Roma.

⁴ Quaderno 1, § 139: *QC*, p. 127, *QM*, p. 150.

Il Quaderno 20, nonostante sia composto di testi di seconda stesura, è lo spazio in cui Gramsci sviluppa con più coerenza e completezza il tema del declino cattolico. La selezione di testi riscritti, le natura e la composizione delle varianti, consentono di osservare, se non una svolta, un'accentuazione diversa. Il processo in corso viene descritto con il concetto religioso di «apostasia». L'apostasia è un atto individuale di ripudio di una fede. Parlare di apostasia collettiva («di intere masse», «delle masse», «del popolo», «popolare») è dunque un modo non generico di evocare la scristianizzazione. Questo concetto appare come uno dei punti d'orizzonte delle riscritture del Quaderno 20, a cui si congiunge un altro tema: l'emergere dei nazionalismi come fenomeno europeo irresistibile, che mette in crisi l'istituzione cattolica. Cercheremo di individuare, a partire da questo insieme di testi, quale sia l'ultima diagnosi di Gramsci sull'avvenire della Chiesa cattolica di fronte alle trasformazioni dell'Europa novecentesca.

1. *Presentazione del Quaderno 20*

1.1 *Descrizione*

Il Quaderno 20, quaderno «speciale» compilato da pagina 11 a pagina 34, è intitolato a pagina 1 *Azione Cattolica - - Cattolici integrali, gesuiti, modernisti*. A differenza di altri quaderni speciali, come il 12, il 13 o il 19, il 20 condivide con altri (di Formia, per evidenti ragioni) la caratteristica di essere stato compilato solo in (piccolissima) parte. Possiamo aggiungere che (a differenza del 12 o del 25) il Quaderno 20 è, analogamente al 27 sul folclore, *appena abbozzato*.

Esso è composto di 4 lunghe note che cercano di integrare in un testo organico, in seconda stesura, paragrafi provenienti dai quaderni 1, 5 e 6. Diversamente da altri quaderni speciali che riprendono note recenti, procedendo a ritroso, nel Quaderno 20 le note vengono raccolte in ordine quasi rigorosamente cronologico. Gramsci avvia il quaderno con una decina di pagine lasciate in bianco per potervi scrivere un indice-sommario e una premessa. Egli si proponeva certamente di raccogliere molti altri testi (nel brano dedicato al caso dell'abate Turmel si legge: «Su questo argomento vedi altra nota, più oltre», che è un rinvio alla nota del Quaderno 6 *Cattolici integrali-gesuiti-modernisti - Il caso Turmel*). Ma probabilmente il declinare della sua condizione psicofisica gli ha impedito di portare a termine il lavoro. Sono in stesura unica altre

44 note appartenenti alla rubrica *Azione Cattolica* e 10 alla rubrica *Cattolici integrali, gesuiti, modernisti*. Tuttavia, si notano diverse importanti varianti, «fatto abbastanza insolito in questa fase del lavoro di Gramsci». ⁵

Si tratta di un quaderno del periodo di Formia, che non può quindi essere anteriore a luglio-agosto 1934 (Gramsci è ricoverato presso la Clinica Cusumano per tutta la prima metà di quell'anno). L'unico elemento di datazione diretta è, a p. 18, l'indicazione della morte di Monsignor Benigni. La stesura può essersi conclusa entro il 1934, come è ugualmente possibile che si sia prolungata fino al principio del 1935. ⁶

1.2 Confîni tematici

Per la sua brevità, questo quaderno riesce a coprire solo pochi temi, diversamente dall'altro quaderno in cui la Chiesa è messa al primo piano, il Quaderno (miscellaneo) 5. Le quattro rubriche in esso presenti sono: *L'Azione Cattolica*; *L'Azione Cattolica e i terziari francescani*; *Sulla povertà, il cattolicesimo e la gerarchia ecclesiastica*; *Cattolici integrali, gesuiti, modernisti*. Esse si possono ricondurre a tre temi principali: il primo riguarda l'organizzazione moderna dei laici, ossia i rapporti tra cattolici e società civile laica dopo i Patti lateranensi; il secondo tema riguarda la dottrina sociale della Chiesa come esercito di riserva, spiegato in funzione difensiva; il terzo riguarda i rapporti di forza all'interno della Chiesa, la guerra tra gesuiti, modernisti e integrali.

Vedremo che questo terzo e ultimo tema, sviluppato nell'ultimo paragrafo del Quaderno 20, è in realtà, per la genesi del pensiero maturo di Gramsci sulla Chiesa, un punto di partenza. È a partire dal caso dell'Action Française che Gramsci comincia a riflettere sulla dottrina sociale della Chiesa come «esercito di riserva» opportunistico (2° tema); con il caso Maurras, Gramsci capisce i limiti di una spiegazione della politica pontificia nei termini di un'opposizione frontale tra intransigenza antimoderna e modernità laica. L'Azione Cattolica è, più ancora del Partito Popolare nel 1919, una concretizzazione della strategia che consiste nell'affrontare la

⁵ G. Francioni, F. Frosini, *Nota introduttiva al Quaderno 20*, in *QC* [anast.], vol. 17, p. 169.

⁶ *Ibidem*.

modernità ricorrendo ai suoi strumenti: l'organizzazione di massa, la mobilitazione dei laici (1° tema).

1.3 Ipotesi sulla composizione del quaderno

Ci possiamo ora chiedere quale “volto” avrebbe avuto questo quaderno, se Gramsci l'avesse redatto per intero. L'ipotesi più economica è che Gramsci avrebbe proseguito nella trascrizione dei testi distribuiti nei vari miscellanei, *continuando a riprendere in ordine cronologico le varie note*, fino a riempire lo spazio del quaderno, e che alla fine avrebbe scritto l'introduzione generale.

Ci sono però delle peculiarità che vale la pena sottolineare. Come abbiamo suggerito, l'ultimo tema (lo studio nel §4 dei rapporti tra cattolici integrali, gesuiti e moderni) potrebbe costituire la premessa reale della riflessione sui cattolici e la Chiesa, da Concordato in poi. In effetti, quando avvia il Quaderno 20, § 1, Gramsci non prende le mosse dalla prima (in senso cronologico) nota rubricata sotto *Azione Cattolica*, cioè il § 139 del Quaderno 1, *ma dal § 38*, intitolato «*Riviste tipo. Terzo tipo. Critico-storico – bibliografico*», estraendone la parte che lì viene introdotta con: «Un movimento storico complesso si scompone nel tempo e nello spazio da una parte e in piani diversi (problemi speciali) [dall'altro,] anch'essi scomponibili nel tempo e nello spazio. Un esempio: l'Azione Cattolica».⁷

Poi unisce a questo testo il § 43, anch'esso intitolato «*Riviste tipo. Terzo tipo — critico-storico-bibliografico*», dove si prosegue il ragionamento sulle riviste, il rapporto tra queste e i partiti, i congressi ecc., tenendo l'Azione Cattolica sullo sfondo, senza nominarla neppure.

Quindi (Quaderno 20, § 2) Gramsci trascrive il già ricordato primo testo dei *Quaderni* in cui compare la rubrica, il § 139 del Quaderno 1, dedicato ai terziari francescani.

Successivamente (§ 3), Gramsci torna indietro, addirittura al primo testo dei *Quaderni*, che evidentemente non porta il pertinente titolo di rubrica, ma quello: *Sulla povertà, il cattolicesimo e il papato*, cambiandolo però in *Sulla povertà, il cattolicesimo e la gerarchia ecclesiastica*.

A questo punto, con il § 4, scrive il lungo testo *Cattolici integrali, gesuiti e modernisti*, che riunisce in un'unica sequenza sei paragrafi del Quaderno 5 (§§ 1, 11, 14, 16, 137, 141), suddividendoli però in

⁷ Quaderno 1, § 38: *QC*, p. 27, *QM*, p. 30.

cinque parti con l'uso, quattro volte, di un simbolo (una crocetta iscritta in un quadratino: cfr. pp. 22, 29 e 30) che ci pare non ricorra in nessun altro luogo dei *Quaderni*.

Come interpretare questo modo di procedere? Possiamo ipotizzare che la primissima intenzione di Gramsci sia stata quella di dare una presentazione generale dei due temi, Azione Cattolica nel § 1 e Cattolici integrali ecc. nel § 4. In questo senso, si spiegherebbe perché vada a pescare un testo come il § 38 (e il 43), dove l'Azione Cattolica *compare solo come esempio*. Il testo presenta però il vantaggio di contenere una presentazione "storica" dell'Azione Cattolica, utile a introdurre il tema nel Quaderno 20, ma anche lo svantaggio, proprio perché si tratta di un "esempio", di sciogliere la descrizione del funzionamento dell'Azione Cattolica in quello generale dei partiti o movimenti, e dei giornali e riviste e congressi ecc. a ciò legati. Detto in modo sintetico: Gramsci "ripesca" un testo che, pur non appartenendo alla "rubrica" relativa, offre una *via d'entrata* al tema dell'Azione Cattolica.

Contro questa ipotesi della "doppia presentazione" (Azione Cattolica e Cattolici integrali) vale però un particolare, e cioè il fatto che Gramsci non colloca *subito* in apertura i due temi ma, ripescando il primo testo in cui compare il titolo di rubrica (§ 139 del Quaderno 1), sembra avviare dapprima un processo di trascrizione "sistematica" dei testi contenuti nei miscellanei; e addirittura "rastrella" accuratamente il *Primo quaderno*, assorbendo nel Quaderno 20 il già nominato § 1, in base a criteri che, ancora una volta, prescindono dal titolo di rubrica.

Nel complesso si ha l'impressione che Gramsci intendesse *prima* recuperare tutti i testi relativi all'Azione Cattolica e solo dopo (eventualmente) passare a recuperare quelli riguardanti i Cattolici integrali ecc.

Ci sono poi i simboli usati per scandire il § 4: le crocette iscritte in un quadratino. Quale che possa essere la ragione per la quale Gramsci ha scelto proprio questo simbolo, sembra di poter dire che la sua intenzione era, ciò facendo, quella di *mantenere dentro il lungo testo la traccia dei testi precedenti*. Egli cioè non tenta neanche di "amalgamarli" in un testo più lungo, come fa in diverse altre occasioni in sede di riscrittura. Ciò può dipendere da vari fattori, uno dei quali può essere la sua capacità di lavorare. Accanto a essa, però, si può addurre una ragione all'apparenza opposta: il fatto che

quei testi rappresentavano *parti di un ragionamento unitario fin dalla loro prima stesura*. Che cioè Gramsci non voleva presentarli come 6 testi distinti, ma, pur non cambiandoli materialmente in sede di trascrizione, *voleva che rappresentassero immediatamente un pendant articolato al primo lungo testo, riequilibrando così l'intero quaderno*, che così, a partire dal § 4 (e complice la variante nel titolo del § 3) assume la fisionomia di una riflessione sull'intreccio tra la dimensione di espansione sociale della Chiesa e la sua "riduzione" a organismo politico in senso proprio.

Ciò spiegherebbe perché Gramsci non abbia proseguito da subito con il recupero dei testi rubricati sotto Azione Cattolica, e fa supporre che il quaderno avrebbe avuto, se compilato, una struttura più "articolata" di quello che si può pensare avendo davanti solamente i primi 4 paragrafi. Più articolata, forse, nel senso di far emergere con chiarezza ciò che del resto si può ricavare dalla lettura attenta dei *Quaderni*, nell'ordine della loro genesi e del loro divenire: intendo la necessità di inquadrare l'intero capitolo dell'Azione Cattolica, cioè della politica sociale della Chiesa, della sua diffusione di massa sotto la regia dei gesuiti ecc., non solamente come risposta all'apostasia di masse intere (cosa che era chiara a Gramsci già dalla fine della guerra), ma della compiuta trasformazione dell'organismo ecclesiastico – nelle sue dimensioni formale e informale – in una struttura politica a tutti gli effetti.

A queste considerazioni di ordine strutturale e formale si possono aggiungere analisi sostanziali, che rafforzano l'idea di un ruolo ordinatore delle riflessioni sui *Cattolici integrali, gesuiti e modernisti* nei confronti dello studio dell'Azione Cattolica e del pensiero sociale cattolico.

2. *Le tre tendenze organiche del cattolicesimo: una riduzione burocratica*

La rubrica *Cattolici integrali, gesuiti, modernisti* nasce nel Quaderno 5, § 1 (la sua apparizione nel Quaderno 4 [d], § 2 è successiva), e quindi molto dopo la rubrica *Azione Cattolica* (che ha la sua genesi nel Quaderno 1). Vorremmo suggerire tuttavia che è il tema della prima a riqualificare la seconda.

2.1 La condanna dell'Action Française e l'adattabilità della Chiesa cattolica

La stesura del Quaderno 20, anche se riscrive note precedenti seguendo l'ordine in cui compaiono nei Quaderni (dal Quaderno 1 al 6), in realtà compie, come abbiamo visto, uno sforzo di sintesi e di risistemazione logica che non riflette l'ordine reale della sua elaborazione. L'interesse di Gramsci nei confronti della politica sociale di Pio XI è stimolato originariamente dal colpo di scena della condanna dell'Action Française che Gramsci segue attentamente fin da settembre 1926. Due articoli di ottobre 1926 per «l'Unità», non firmati ma probabilmente riconducibili a Gramsci, inaugurano, a partire dalle trattative tra Chiesa e regime in Italia da una parte,⁸ e condanna dell'Action Française dall'altra, una riflessione sulla politica vaticana, la sua impressionante «adattabilità»⁹ ai diversi contesti politici.

Fin dall'inizio del Quaderno 1, troviamo note sull'Action Française e sulla vita politica francese, ma nell'ottobre 1930, con l'inizio del Quaderno 5, Gramsci si confronta in «modo nuovo» con l'Action Française,¹⁰ considerata non più tanto come movimento politico francese, ma come funzione della politica vaticana («esperienza “in corpore vili”»). Questa prospettiva è influenzata ovviamente dai dibattiti italiani attorno al Concordato del 1929. Nel Quaderno 20, Gramsci non riprende le note sull'Action Française del Quaderno 1 e il nazionalismo francese.¹¹ Seleziona invece quelle

⁸ *La questione romana*, «l'Unità», 6 ottobre 1926.

⁹ *L'opportunismo e l'adattabilità della Chiesa. I rapporti con i nazionalisti francesi*, «l'Unità», 7 ottobre 1926: «Non conoscete voi altri partiti, magari di altri paesi a cui queste considerazioni possono benissimo adattarsi? [...] Forse anche in Francia si vagheggia dal Vaticano la formazione di un partito democratico cattolico che abbia la stessa funzione del Partito popolare italiano: la scissione nelle classi lavoratrici, la divisione degli operai e dei contadini, la truffa delle riforme sociali... Di modo che la condanna della dottrina nazionalista non è in realtà che il primo necessario passo per una azione più pericolosamente anti-proletaria. Tanto è vero che verso altri partiti di altri paesi che ugualmente a quelle dottrine si ispirano, il Vaticano non dichiara la guerra. Anzi...»

¹⁰ Come fu sottolineato da L. Mangoni, *La genesi delle categorie storico-politiche dei Quaderni*, «Studi Storici», 28, 1987, n. 3, pp. 565-79: 572-73.

¹¹ Fino all'agosto 1930, troviamo quattro note di stesura unica dedicate all'Action Française dal punto di vista del nazionalismo francese e italiano: Quaderno 1, § 14 - *Fortunato Rizzzi*, § 18 - *L'errore di Maurras. Note sul partito monarchico francese*; Quaderno 2, § 25 - *Il nazionalismo italiano*; Quaderno 3, § 82 *Cultura storica italiana e francese*.

del Quaderno 5 (e una del Quaderno 6) sul significato religioso dell'Action Française e della sua disfatta contro i gesuiti.¹²

L'intervento papale mette in secondo piano la guerra antimodernista di Pio X. E soprattutto, come scrive Gramsci alla cognata Tatiana Schucht nell'aprile 1930, mostra le possibilità straordinarie di influenza della gerarchia cattolica sugli affari politici degli Stati europei, tramite le masse cattoliche inquadrare politicamente: «La livida rabbia di Daudet e Maurras contro il cardinal Gasparri e il nunzio pontificio a Parigi è proprio dovuta alla coscienza acquistata di essere ormai diminuiti politicamente del 90% a dir poco».¹³

Il destino dell'Action Française illustra l'influenza insospettata del potere centrale della Chiesa nella vita politica, anche di un paese apparentemente laico come la Francia.

2.2 I cattolici integrali, figli marginalizzati dell'intransigentismo cattolico

Dietro Maurras, Gramsci intravede una nuova categoria analitica, quella dei «cattolici integrali», che costituiscono una ramificazione specifica dell'intransigentismo ottocentesco. L'intransigentismo è uno schema antiliberalista di lettura della storia moderna, fondato sulla genealogia degli errori moderni, dalla Riforma protestante alla Rivoluzione francese e che propone il restauro del potere temporale dei papi. Gli integrali sono invece una tendenza specifica che si concentra sulla lotta contro un nemico interno alla Chiesa. La lotta di Pio X contro il modernismo dà vita a questa lotta non più del blocco antimoderno contro il blocco moderno ma di esorcizzazione di un nemico (il liberalismo) infiltrato dentro la Chiesa. Tale distinzione tra intransigenti (nemico esterno) e integrali (nemico interno) è esplicitata da Gramsci nel gennaio 1933: «l'enciclica *Pascendi*, che d'altronde ha un suo carattere particolare, in quanto non tanto combatte il pensiero moderno come tale, ma per il fatto che è riuscito a penetrare nell'organizzazione ecclesiastica e nell'attività scientifica propriamente cattolica».¹⁴

¹² Quaderno 5, §§ 1, 11, 14, 16, 136, 141 e Quaderno 6, § 195.

¹³ Gramsci a T. Schucht, 7 aprile 1930, *L.*, p. 456.

¹⁴ Quaderno 14, § 24 [G §20]: *QC*, p. 1678 (gennaio 1933). Sulla distinzione tra intransigenti e integrali, cfr. D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993.

La categoria dei «cattolici integrali» fa la sua prima apparizione nel Quaderno 5, nel titolo della prima rubrica. Gramsci ricava questa categoria dal libro di Nicolas Fontaine, *Saint-Siège, "Action française" et "Catholiques intégraux"*.¹⁵ Citata inizialmente dalla «Civiltà Cattolica», nell'ottobre 1930, Gramsci ha già potuto consultare quest'opera, la sua fonte principale per l'interpretazione religiosa del caso Maurras. Fontaine è in realtà lo pseudonimo di Louis Canet (1883-1958), specialista di scienze religiose, amico dei modernisti francesi, diventato nel 1921 consigliere tecnico del Ministero francese degli esteri per gli affari religiosi. Questo volume tende a identificare nell'Action Française un mezzo scelto dalla Santa Sede per colpire indirettamente i cattolici integrali, analisi che la storiografia più recente tende a criticare,¹⁶ ma che Gramsci fa propria.

Il Quaderno 20, § 4 comprende 6 note del Quaderno 5 (§§ 1, 11, 14, 16, 136, 141) e una del Quaderno 6 (§ 195). Diverse innovazioni accentuano la politicizzazione della tendenza integralista, descritta come «estrema destra» del mondo cattolico:

[I «cattolici integrali»] rappresentarono una tendenza europea del cattolicesimo, *politiquement di estrema destra*, ma naturalmente erano più forti [testo A: diffusi] in certi paesi, come l'Italia, la Francia, il Belgio, *dove, in forme diverse, le tendenze di sinistra in politica e nel campo intellettuale, si facevano sentire più fortemente nell'organizzazione cattolica*.

L'azione pontificia contro l'Action Française è l'aspetto più appariscente e *risolutivo* di un'azione più vasta per liquidare una serie di conseguenze della politica di Pio X (*in Francia, ma indirettamente anche negli altri paesi*), cioè Pio XI vuole *limitare* [testo A: togliere ogni] l'importanza dei cattolici integrali, *apertamente reazionari e che rendono quasi impossibile in Francia l'organizzazione di una forte Azione Cattolica e di un partito democratico-popolare che possa far la concorrenza ai radicali*, senza però attaccarli di fronte.¹⁷

¹⁵ N. Fontaine [L. Canet], *Saint-Siège, "Action française" et "Catholiques intégraux"*. *Histoire critique suivie, entre autres documents, d'un Mémoire sur le "Sodalitium Pianum" et de la "Lettre du Gouverneur Smith"*, Paris, Gamber, 1928 [Fondo Gramsci].

¹⁶ N. Valbousquet, *Catholique et antisémite. Le réseau de Mgr Benigni, 1918-1934*, Paris, CNRS, 2020, p. 254. Più generalmente sul *Mémoire* di Canet e l'integralismo, cfr. É. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste (1909-1921)*, Paris, Casterman, 1969; E. Poulat, *Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*, Paris, Casterman, 1977.

¹⁷ Quaderno 20, § 4. Qui e in seguito riprodurremo in corsivo le varianti instaurative. Il «Testo A» corrisponde, secondo la terminologia di Gerratana, alla prima stesura del testo.

Gramsci nel Quaderno 20 cerca di esplicitare la forma religiosa delle tensioni all'interno della Chiesa, senza ridurle a determinazioni meramente socioeconomiche, ma ne dà anche una traduzione politica. Gli integrali sono l'«estrema destra», e «apertamente reazionari».

La figura emblematica dell'integralismo è per Gramsci Umberto Benigni (1862-1934), morto il 27 febbraio 1934, ossia tra la prima e la seconda stesura. Professore di storia ecclesiastica originario di Perugia, un tempo sottosegretario della Congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari (1906-1911), Benigni è stato, scrive Gramsci, organizzatore del «servizio stampa contro i modernisti al tempo dell'Enciclica *Pascendi*». Fu anche direttore del *Sodalitium Pianum* o la Sapinière (ossia «la compagnia di Pio», in riferimento a Pio V, come Gramsci indica nella seconda stesura)¹⁸, una rete segreta di spionaggio e denuncia dei modernisti, attiva dal 1909 al 1914. Tra le due stesure del testo, Gramsci delinea più precisamente il profilo di Monsignor Benigni:

Prima stesura (Quaderno 5, § 1): Monsignor Benigni, i cui rapporti attuali con la Chiesa mi sono ignoti, ha scritto un'opera di ampiezza colossale [...]

Seconda stesura (Quaderno 20, § 4): Monsignor Benigni, morto nel 1934, era un uomo di grande capacità teorica e pratica e di una attività incredibile: ha scritto, tra l'altro, un'opera di grande mole [...]

Gramsci cita la sua opera più famosa, *Storia sociale della Chiesa*, che esce in 7 volumi tra il 1906 e il 1933.¹⁹ Si tratta di un'impresa storiografica originale, che cerca di valutare l'influenza della Chiesa sulla società (cultura, famiglia, costumi, giurisprudenza, economia). Altra cosa che Gramsci non dice e probabilmente non sa: Benigni diventa informatore del regime fascista fino alla morte.²⁰

Un'altra figura significativamente citata da Gramsci è il cardinale francese Louis Billot (1846-1931), uno dei redattori dell'enciclica antimodernista *Pascendi*. Si tratta, tecnicamente di un gesuita, ma che appartiene, secondo la tipologia gramsciana, alla categoria degli integrali. Questo esempio illustra nelle categorie proposte da

¹⁸ Gramsci ha potuto nel frattempo ricavare l'informazione da N. Fontaine, *op. cit.*, p. 140.

¹⁹ Presso Vallardi e non Hoepli. Oltre a questa *Storia*, Benigni dà 310 contributi, tra il 1907 e il 1923, alla *Catholic Encyclopaedia*, pubblicata a New York.

²⁰ Cfr. N. Valbousquet, *op. cit.*, p. 15.

Gramsci degli idealtipi analitici, funzionali allo studio di un organismo anche non religioso, e non delle categorie storico-descrittive. Pio XI costringe il cardinale Billot a dare le dimissioni il 9 agosto 1927 per la sua eccessiva solidarietà con l'Action Française.²¹ Gramsci annota questo provvedimento come una «cosa rarissima nella storia della Chiesa».²² È in realtà un caso unico nella storia della Chiesa.

La differenziazione degli intransigenti tra «integrali» e «gesuiti», che si evidenzia nel repertorio gramsciano a partire dal Quaderno 5, cambia in modo significativo il suo approccio alla Chiesa. Si passa da una descrizione esterna, fondata sul dualismo moderno/antimoderno, conservatori/progressisti a una descrizione strutturale interna. Questa prospettiva riflette l'indicazione metodologica di storia delle religioni formulata nel Quaderno 7:

molti atti politici sono dovuti a necessità interne di carattere organizzativo, cioè legati al bisogno di dare una coerenza a un partito, a un gruppo, a una società. Questo appare chiaro nella storia per esempio della Chiesa cattolica. Se di ogni lotta ideologica nell'interno della Chiesa si volesse trovare la spiegazione immediata, primaria, nella struttura, si starebbe freschi [...] Le Chiese, la cui esistenza [e il cui conflitto] è in dipendenza dalla struttura e da tutta la storia, hanno posto delle quistioni che sono principio di distinzione e di coesione interna per ognuna, ma poteva avvenire che ognuna delle due Chiese avesse affermato ciò che invece ha affermato l'altra: il principio di distinzione e di conflitto si sarebbe mantenuto lo stesso ed è questo problema della distinzione e del conflitto che costituisce il problema storico, non la casuale bandiera di ognuna delle parti.²³

Questa critica all'approccio economicistico alla storia religiosa, come prodotto immediato della struttura e dei rapporti di produzione, rivela che Gramsci trova nella storia della Chiesa un banco di prova per la critica al marxismo volgare.

²¹ Cfr. M. Posani Löwenstein, «An absurd rumour»: La rinuncia del cardinale Billot, [Blog dell'Archivio Storico dell'Università Gregoriana](#), 2 settembre 2023 [consultato il 27.04.2024].

²² Quaderno 20, § 4: «tra i gesuiti c'era un'ala integralista e favorevole al Maurras, con uomini di primo piano come il cardinale Billot, che fu uno dei principali compilatori dell'enciclica *Pascendi* e che rinunciò alla carica di cardinale, cosa rarissima nella storia della Chiesa, che dimostra l'ostinata pervicacia del Billot e la volontà risoluta del papa di superare ogni ostacolo nella lotta contro Maurras» (*QC*, p. 2095).

²³ Quaderno 7 [b], § 24 (febbraio 1931): *QC*, p. 873.

2.3 I gesuiti, politici del Vaticano

L'altra fonte di questa drammatizzazione della vita ecclesiale è la lettura della «Civiltà Cattolica». Quando Gramsci scrive il Quaderno 20, ha finito o quasi lo spoglio della rivista (il fascicolo più tardo da lui evocato è del 20 ottobre 1934). La rivista gesuita è una delle sue principali fonti, non solo sul papato, ma su molti altri temi. Consente a Gramsci di esplorare i rapporti di forza politico-religiosi sia interni al blocco cattolico che esterni, nel rapporto tra Chiesa, società civile e Stato, e internazionali.

Particolarmente significativa è la sua lettura degli articoli di padre Enrico Rosa (1870-1938), il prestigioso direttore della rivista fino al 1931. Il processo di differenziazione tra gesuiti e integrali è reso più visibile, in Italia, dal diverso atteggiamento nei confronti del fascismo. Mentre gli integrali come Benigni appoggiano Mussolini, Gramsci ha potuto osservare le tensioni tra fascisti e gesuiti provocate dai commenti di Rosa ai Patti Lateranensi nel luglio 1929.²⁴ Tende a vedere nella figura di Rosa la voce di tutta la Compagnia di Gesù e decifra, dietro alle concessioni al fascismo, una forte estraneità dei gesuiti al regime. Ora sappiamo che il padre generale della Compagnia, Vlodymir Ledóchowski, disapprovò fortemente l'articolo critico di Rosa sul Concordato. Egli provvederà nel 1931 ad allontanarlo dalla direzione della rivista. Non sembra che Gramsci abbia conoscenza di queste dinamiche e perciò enfatizza l'autonomia del programma egemonico gesuita nei confronti dello Stato fascista.

I gesuiti costituiscono per Gramsci la funzione-centro o funzione egemonica, capace, in una certa misura, di ricomporre una forma di unità tra l'alto e il basso. Ma è di questa potenza di ricomposizione della crisi che Gramsci va sempre più dubitando.

2.4 La riduzione burocratico-amministrativa della Chiesa

Tra il 1926 e il 1930, Gramsci è passato da un approccio al mondo cattolico guidato dall'esigenza di una mobilitazione immediata delle masse cattoliche nel fronte unico, a una radiografia

²⁴ Quaderno 5, § 129, *Passato e presente. I cattolici e lo Stato*. Gramsci fa riferimento all'articolo seguente: [E. Rosa SJ], *Tra ratifiche e rettifiche*, «La Civiltà Cattolica», 1929, III, pp. 97-105 [FG]; Gramsci sottolinea a margine dalla pagina 100 alla pagina 103. Nello stesso fascicolo, è annunciato a p. 193 «l'immediato sequestro di tutte le copie [...] per il contenuto generico e specifico antiitaliano e antifascista dell'articolo di fondo, intitolato: Tra ratifiche e rettifiche.»

dell'influenza politica della gerarchia ecclesiastica in Italia e fuori. Questo nuovo approccio, stimolato dalla ricerca sugli intellettuali e il rapporto élites/massa, rinnova l'interesse di Gramsci per i rapporti di forza ecclesiastici. Ora, l'integrazione delle due rubriche (*AC* e *Cattolici integrali, gesuiti, modernisti*) è indicativa di una «sempre più marcata riduzione della Chiesa alla sua sola dimensione burocratico-amministrativa».²⁵ La seconda parte del titolo propone il trio religioso come il «pendant burocratico» delle attività laicali condotte dall'Azione Cattolica.²⁶ Indizio di questa evoluzione può essere la correzione del titolo del § 3 del Quaderno 20, intitolato inizialmente *Sulla povertà, il cattolicesimo e il papato* (Quaderno 1, § 1) e che diventa *Sulla povertà, il cattolicesimo e la gerarchia ecclesiastica*.

Lo studio della burocrazia cattolica è determinato dalle preoccupazioni organizzative proprie del gruppo dirigente comunista. Gramsci ricorre a una prospettiva quasi costantemente analogica. Le tre categorie ideologico-religiose, infatti, non valgono soltanto per la chiesa, sono funzioni astratte:

Ciò che importa qui notare è che sia il modernismo, sia il gesuitismo, sia l'integralismo hanno significati più vasti che non siano quelli strettamente religiosi: sono «partiti» nell'«impero assoluto internazionale» che è la Chiesa Romana ed essi non possono evitare di porre in forma religiosa problemi che spesso sono puramente mondani, di «dominio».²⁷

Gramsci non esclude completamente i contenuti religiosi, ma li pone accanto ad altri, di natura politica, sociale, scientifica e in generale ideologica. Certo, una volta che il contenuto religioso è stato messo accanto ad altri, se ne è persa la specificità, il tipico «assolutismo», ed esso è in qualche modo immerso nella storia e assume in ultima istanza una natura politica. Ma il contenuto religioso non viene del tutto a mancare: piuttosto, si trasforma. Tra il Quaderno 5 e il Quaderno 20, Gramsci radicalizza la sua interpretazione. Le tre funzioni sono indicate all'inizio come tre «sezioni del cattolicesimo politico» (Quaderno 5, §127), che sarebbero parte del mondo cattolico, mentre nella seconda stesura

²⁵ G. Francioni, F. Frosini, *Nota introduttiva al Quaderno 20*, cit.

²⁶ *Ivi*, p. 167.

²⁷ Quaderno 14, § 52: *QC*, p. 1712 (febbraio 1933).

costituiscono «le tre tendenze organiche del cattolicesimo» in generale (Quaderno 20, §4),²⁸ cioè l'intero mondo cattolico.

Questa riduzione burocratica del cattolicesimo a tre tendenze politiche strutturali, come fa i conti con le predizioni gramsciane, nel 1918-1919, di un suicidio della Chiesa investita dai laici mobilitati? Come questa amministrazione lacerata da fortissime tensioni risponde all'irruzione delle masse nella politica?

3. *La partecipazione dei laici, rimedio all'apostasia di massa?*

Gramsci è presto convinto dell'esaurimento della funzione storica della Chiesa cattolica. Si lascia però impressionare dall'abilità politica che i gesuiti dimostrano in occasione del Concordato, interpretato come un loro trionfo: una vera «capitolazione dello Stato moderno» (novembre 1930). Cercheremo ora di vedere come Gramsci studia, attraverso l'Azione Cattolica, i tentativi della gerarchia di arginare l'irruzione delle masse, e i loro risultati.

3.1 *L'Azione Cattolica, strumento della politica mondiale di Pio XI*

L'Azione Cattolica è indicata come tema di studio fin dal temario del Quaderno 1. Ma a partire dall'inizio del 1926, occupa già tutta l'attenzione dei redattori de «l'Unità» e Gramsci comincia a studiarla prima dell'incarcerazione.²⁹ L'Azione Cattolica è nel Quaderno 1 il 6° argomento proposto (*Origini e svolgimento dell'Azione Cattolica in Italia e in Europa*). Esso è riproposto al Quaderno 8 come parte della ricerca sugli intellettuali nell'elenco dei *Saggi principali per la storia degli intellettuali italiani*, dalla fine del 1930, con il titolo *Storia dell'Azione Cattolica: Cattolici integrali, gesuiti, modernisti*. Gramsci così integra la storia dell'Azione Cattolica con il titolo di rubrica apparso nell'ottobre 1930. Questa fusione è riproposta come 5° punto dei *Raggruppamenti di materia* di marzo-aprile 1932, e nel titolo del Quaderno 20.

²⁸ Prima stesura, Quaderno 5, § 127 (novembre-dicembre 1930): «Su questo argomento, *Cattolici integrali, gesuiti, modernisti*, che rappresentano le tre sezioni del cattolicesimo politico, cioè sono le forze che si contendono l'egemonia nella Chiesa romana, occorre raccogliere tutto il materiale possibile» (QC, p. 541). Seconda stesura, Quaderno 20, § 4: «le tre tendenze "organiche" del cattolicesimo, cioè sono le forze che si contendono l'egemonia nella Chiesa romana» (QC, p. 2091).

²⁹ Come si può ricavare da una lettera a Tatiana del 27 dicembre 1926 in cui richiede da Ustica «un pacchetto di libri sull'Azione Cattolica che avevo già riunito su un tavolino della mia stanza», cfr. L., p. 30.

Quando scrive il temario del Quaderno 1, Gramsci ha probabilmente già sfogliato il fascicolo della «Civiltà Cattolica» (che cita successivamente, nel Quaderno 5, §59) del 19 gennaio 1929, dove appare un documento importante: la lettera di Pio XI al cardinale Bertram, arcivescovo di Breslavia (Slesia), che incoraggia l'espansione dell'Azione Cattolica in Germania. Gramsci definirà questa lettera «un vero programma teorico-pratico» di papa Ratti³⁰. La lettera pontificia, già pubblicata sull'«Osservatore romano» il 30 novembre, proclama infatti il carattere apolitico dell'Azione Cattolica ma difende allo stesso tempo la sua partecipazione alla vita pubblica «in tutte le sue manifestazioni».³¹

La priorità data allo studio dell'Azione Cattolica illustra un cambio di prospettiva legato al nuovo contesto storico-politico. Prima del fascismo, Gramsci studiava il rapporto privilegiato tra la Chiesa e i gruppi esclusi dalla costruzione dello Stato liberale. Adesso osserva lo sforzo del cattolicesimo per inserirsi nella vita urbana attraverso i ceti medi che accettano il fascismo.³²

Ma oltre a un'osservazione storica, Gramsci sviluppa anche una riflessione organizzativa, che prescinde dall'indirizzo conservatore del movimento cattolico. Cerca di capire come l'Azione Cattolica affronta certi problemi concreti tipici di un'organizzazione di massa: gestione dei conflitti durante i congressi, democrazia interna, composizione sociale dei congressi, partecipazione dei giovani,

³⁰ Quaderno 5, § 59: «vedi la lettera di Pio XI al cardinal Bertram, arcivescovo di Breslavia, a proposito dell'Azione Cattolica in Germania [...] la lettera del Papa è un vero programma teorico-pratico ed è interessante in generale, oltre che per la Germania. «La Civiltà Cattolica» commenta a lungo la lettera e si capisce che il commento serve anche per altri paesi» (QC, p. 592). Missiroli segnala l'importanza del documento in *Date a Cesare. La politica religiosa di Mussolini con documenti inediti*, Roma, Libreria del Littorio, 1929, pp. 112-13: Missiroli consiglia di leggere la lettera al cardinale Bertram «che suona implicita e categorica condanna di tutti i nazionalismi».

³¹ Pio xi, *Lettera del S. Padre all'E.^{mo} card. Bertram*, «La Civiltà Cattolica», 19 gennaio 1929, pp. 102-4: «l'Azione Cattolica non sarà mai ordine materiale, ma spirituale; non di ordine terreno, ma celeste; non politico, ma religioso. Tuttavia essa si deve dire a buon diritto anche azione sociale, perché mira a dilatare il regno di Cristo, e così a procacciare alla società il massimo dei beni e quindi tutti gli altri vantaggi che da esso scaturiscono, vale a dire quelli che appartengono all'ordinamento di una nazione e si chiamano politici, cioè i beni non privati e proprii dei singoli, ma comuni a tutti i cittadini [...] In ordine a questo pubblico bene, che è prevalentemente morale e religioso, l'Azione Cattolica non escluderà la partecipazione dei suoi aderenti alla vita pubblica in tutte le sue manifestazioni.»

³² R. Moro, *Pio XI: il Papa dell'Azione Cattolica. Dagli Statuti del 1922 al difficile rapporto con il fascismo*, in E. Preziosi (a c. di), *Storia dell'Azione Cattolica. La presenza nella Chiesa e nella società italiana*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 39-61.

rapporti con i sindacati e con la stampa. Nel corso di questi sviluppi, Gramsci designa l’Azione Cattolica nella prima stesura come un partito (con l’abbreviazione P.), mentre nella seconda parla, più genericamente, di “movimento”.

Curiosamente, Gramsci non integra nel Quaderno 20 le note dei Quaderni 5 e 6 su Félicité de Lamennais e «le origini dell’Azione Cattolica», che condensano tutta la sua analisi del movimento³³. A partire dalla «Civiltà Cattolica», Gramsci trae dall’itinerario individuale di Lamennais uno schema storico-politico vero e proprio. Lamennais è passato dal progetto integralista di una restaurazione sociale del cattolicesimo all’eresia liberale secondo un processo tipico: «Lo studio delle origini dell’Azione Cattolica porta così a uno studio del Lamennaisismo e della sua diversa fortuna e diffusione».³⁴ Questi testi su Lamennais danno sostanza all’analisi della transizione epocale del cattolicesimo:

L’A.C. 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 (Quaderno 1, § 139: *QC*, p. 127).

Come il legitimismo così anche il cattolicesimo, da posizioni integrali e totalitarie nel campo della cultura e della politica, diventano partiti in contrapposto di altri partiti [...] L’articolo della «Civiltà Cattolica» pone un problema essenziale: se il Lamennais è all’origine dell’Azione Cattolica, questa origine non contiene il germe del posteriore cattolicesimo liberale, il germe che, sviluppandosi in seguito, darà il Lamennais seconda maniera? (Quaderno 6, § 188: *QC*, p. 833).

L’Azione Cattolica segna l’inizio di una epoca nuova nella storia della religione cattolica: quando essa da concezione totalitaria (nel duplice senso: che era una totale concezione del mondo di una società nel suo totale), diventa parziale (anche nel duplice senso) e deve avere un proprio partito (Quaderno 20, § 2: *QC*, p. 2086).

Gramsci nel Quaderno 20 riscrive il testo del Quaderno 1 e non del Quaderno 6, ma la riflessione su Lamennais ha dato sostanza e

³³ Quaderno 5, § 135 (novembre-dicembre 1930); Quaderno 6, § 188 (dicembre 1931).

³⁴ Quaderno 6, § 188: *QC*, p. 833.

ha individuato l'archetipo del destino eretico dell'organizzazione dei laici.

3.2 Cattolicesimo sociale, ordini terziari: delle iniziative dal basso?

Attraverso il paradigma Lamennais, Gramsci identifica un percorso che va dal cattolicesimo intransigente al cattolicesimo sociale, e dal cattolicesimo sociale alla democrazia cristiana,³⁵ ma soprattutto all'eresia liberale e all'«apostasia».

Fra le varianti instaurative del Quaderno 20, § 1, abbiamo un intero paragrafo sulla funzione conservatrice del Partito Popolare e dei sindacati cristiani, che riassume la concezione gramsciana del cattolicesimo sociale:

La Confederazione del Lavoro era considerata organicamente una parte costitutiva dell'Azione Cattolica, il Partito Popolare invece no, ma lo era di fatto. *Oltre che alle altre ragioni, la costituzione del Partito Popolare fu consigliata da ciò che si riteneva inevitabile nel dopo guerra una avanzata democratica, alla quale occorreva dare un organo e un freno, senza mettere in rischio la struttura autoritaria dell'Azione Cattolica che ufficialmente è diretta personalmente dal Papa e dai Vescovi: senza il Partito Popolare e le innovazioni in senso democratico portate nella Confederazione sindacale, la spinta popolare avrebbe sovvertito tutta la struttura dell'Azione Cattolica, mettendo in questione l'autorità assoluta delle gerarchie ecclesiastiche* (Quaderno 20, § 1: *QC*, p. 2083).

Il cattolicesimo democratico è solo servito a incanalare la domanda di rinnovamento dal basso (come il monachesimo ha incanalato la «nuova religione» francescana in un ordine subordinato) in funzione conservatrice, secondo il processo della rivoluzione passiva. Tutti questi organi (partito, sindacato, ecc.) sono articolati, direttamente o no, dalla gerarchia ecclesiastica, che decide in ultima istanza, come illustra la morte del Partito Popolare negli anni Venti.

Gramsci attribuisce la stessa funzione, quella di un progressismo funzionale nel quadro di un progetto globale conservatore, sul piano internazionale, agli organi laici di sviluppo del pensiero cattolico sociale come l'Ufficio di Malines e quello di Friburgo per

³⁵ Questa transizione dall'intransigentismo al cattolicesimo sociale e finalmente alla democrazia è stata studiata e dimostrata nel saggio famoso di J.-M. Mayeur, *Catholicisme intransigent, catholicisme social, démocratie chrétienne*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 27, n. 2, 1972, pp. 483-99.

l'azione sindacale.³⁶ Nel § 3 del Quaderno 20, Gramsci rinvia al *Codice Sociale* di Malines «nelle successive elaborazioni», e non più al *Sillabo* come aveva fatto nel § 1 del Quaderno 1,³⁷ per definire l'approccio cattolico alla questione sociale. Si tratta di un compendio, compreso nel Fondo Gramsci, pubblicato nel 1927 e proposto come sintesi del lavoro dell'Unione internazionale degli studi sociali, fondata a Malines nel 1920 da intellettuali cattolici.³⁸

Il Quaderno 20, § 3 è preceduto da diverse note, vergate fin dall'ottobre 1930, sul «pensiero sociale dei cattolici» (Quaderno 5, §§ 7 e 18). In questa dottrina, Gramsci cerca una legittimazione dell'insurrezione armata che non trova, se non in senso strettamente corporativista:

Per comprendere bene la posizione della Chiesa nella società moderna, occorre comprendere che essa è disposta a lottare solo per difendere le sue particolari libertà corporative (di Chiesa come Chiesa, organizzazione ecclesiastica), cioè i privilegi che proclama legati alla propria essenza divina: per questa difesa la Chiesa non esclude nessun mezzo, né l'insurrezione armata, né l'attentato individuale, né l'appello all'invasione straniera. Tutto il resto è trascurabile relativamente, a meno che non sia legato alle condizioni esistenziali proprie. Per "dispotismo" la Chiesa intende l'intervento dell'autorità statale laica nel limitare o sopprimere i suoi privilegi, non molto di più: essa riconosce qualsiasi potestà di fatto, e purché non tocchi i suoi privilegi, la legittima; se poi accresce i privilegi, la esalta e la proclama provvidenziale.³⁹

La crisi dell'estate 1931, attorno all'Azione Cattolica, ha confermato quest'idea di un mondo cattolico interessato solo alla difesa dei propri privilegi.⁴⁰ Il pensiero sociale dei cattolici non offre

³⁶ Su Malines e Friburgo, Gramsci ricorda forse il libro di Ernesto Vercesi che possedeva a Roma: *Il movimento cattolico in Italia (1870-1922)*, pref. di Filippo Meda, Firenze, La Voce, 1923.

³⁷ Quaderno 1, § 1: *QC*, p. 6, *QM*, p. 4: «Vedi *Codice sociale* e *Sillabo*.»

³⁸ *Codice Sociale. Schema d'una sintesi sociale cattolica*, Rovigo, Istituto veneto di arti grafiche, 1927 [FG].

³⁹ Quaderno 5, § 7: *QC*, p. 546, intitolato *Sul "pensiero sociale" dei cattolici* (ottobre 1930). Cfr. anche Quaderno 5, § 69, novembre-dicembre 1930: «I cattolici realmente sono agnostici: essi vorrebbero lo Stato interventista a loro favore; in assenza (di ciò), lo Stato indifferente, perché se lo Stato non è favorevole, potrebbe aiutare i loro nemici: in realtà i cattolici vogliono tutto per loro» (*QC*, p. 604).

⁴⁰ Quaderno 7, § 78, *Azione Cattolica* (dicembre 1931). La «Civiltà Cattolica» «non esclude la possibilità dell'insurrezione armata da parte dei cattolici: naturalmente restringe i casi di questa possibilità, ma lascia nel vago e nell'incerto le condizioni positive per la possibilità stessa, che però si capisce riguardare certi casi estremi di soppressione e limitazione dei privilegi ecclesiastici e vaticani» (*QC*, p. 911).

quindi nessuna prospettiva di rigenerazione dal basso dell'istituzione ecclesiastica.

La stessa conclusione viene tratta dallo studio delle sezioni laiche degli ordini religiosi, condotta nel Quaderno 20, § 2. Il Terzo Ordine francescano è un ordine secolare di laici, fondato da Francesco d'Assisi nel 1222. Esso viene rivalorizzato a fine Ottocento, sotto il pontificato di Leone XIII.⁴¹ Gramsci sottolinea la sua «origine e tendenza democratico-popolare», del tutto opposta all'ambizione disciplinare dell'Azione Cattolica. Gramsci prosegue questa riflessione sui terziari nel Quaderno 20, § 4, dove segnala l'esistenza di un equivalente gesuita:

Tra i centri clandestini e quelli pubblici esistono collegamenti clandestini che diventano il canale delle ire, *delle vendette*, delle denunce, *delle insinuazioni perfide*, dei pettegolezzi per tenere sempre viva la lotta contro i gesuiti (*che hanno anche loro una organizzazione non ufficiale o addirittura clandestina, alla quale devono contribuire i così detti «gesuiti laici», curiosa istituzione forse copiata dai terziari francescani e che numericamente pare rappresentino circa 1/4 di tutte le forze gesuitiche: questa istituzione dei «gesuiti laici» merita di essere studiata con attenzione*) (QC, p. 2089).

Questa istanza dei gesuiti laici consente un allargamento della base della Compagnia di Gesù, con una partecipazione anche femminile. Ma né l'Azione Cattolica riorganizzata, né la dottrina sociale, né i terziari sono per Gramsci delle risorse atte a dare un nuovo corso al cattolicesimo, il cui declino viene affermato come ineluttabile.

4. *L'apostasia di masse intere: una diagnosi politico-religiosa*

Possiamo ora approfondire lo studio delle varianti del Quaderno 20, che sviluppano in modo trasversale un tema importante: la scristianizzazione di massa. Questo tema è insieme il principale punto di novità e il filo conduttore del Quaderno 20. Che il cristianesimo debba presto esaurirsi, è una convinzione profonda fin dagli anni giovanili. Ma Gramsci formula nel Quaderno 20, molto più chiaramente di quanto non abbia fatto prima, la predizione del declino dell'influenza cattolica. Riprende, per descrivere il processo di scristianizzazione in corso, il termine

⁴¹ Figure di spicco del cattolicesimo sociale come Frédéric Ozanam o Marius Gonin (fondatore delle Settimane Sociali Cattoliche) furono membri del Terzo Ordine francescano.

polemico-religioso di «apostasia», dalla «Civiltà Cattolica», che a sua volta lo trae dal giornale francese «La Croix», dove esso compare in riferimento al libro del gesuita francese Croizier, promotore dell'«Action populaire», associazione cattolica impegnata sul terreno sociale.⁴² La parola «apostasia» compare in 5 note dei *Quaderni*, fra cui 3 nel Quaderno 20. Nei rispettivi testi di prima stesura (Quaderno 1, § 138 e Quaderno 5, § 141) il termine compare senza virgolette, mentre queste vengono aggiunte nel Quaderno 20, § 4. Seguiamo l'itinerario di questo concetto in modo lineare.

4.1 *Il cattolicesimo non è più una premessa universale (Quaderno 20, § 1)*

L'idea del declino del cristianesimo – il suo non essere più «premesse necessaria, universale, di ogni modo di pensare e di agire» – è già espressa nel testo di prima stesura (Quaderno 1, § 38). Se non usa la parola «apostasia», Gramsci tematizza comunque la questione del declino cattolico. L'unica novità notevole di questa stesura, da questo punto di vista, è la sostituzione della categoria astratta di «religione» con quella storico-concreta di «cattolicismo». Questa sostituzione è coerente con la comprensione della religione come un fenomeno totalizzante. Il cattolicesimo in questo senso cessa di essere religioso.

Prima stesura: Prima si formavano dei partiti contro la religione, più o meno effimeri; ora la religione «deve» avere un partito suo, non può più parlare (altro che ufficialmente, perché non confesserà mai questo stato di cose) come se sentisse ancora di essere la premessa necessaria, universale di ogni modo di pensare e di agire [...] la «vita» è la premessa necessaria di ogni manifestazione di vita evidentemente. La religione ha avuto una funzione simile». (*QC*, p. 28, *QM*, pp. 30-31)

Seconda stesura: Prima del 1848 si formavano partiti più o meno effimeri e insorgevano singole personalità contro il cattolicesimo; dopo il 1848 il cattolicesimo e la Chiesa «devono» avere un proprio partito per difendersi, e arretrare il meno possibile, non possono più parlare (altro che ufficialmente, perché la Chiesa non confesserà mai l'irrevocabilità di tale stato di cose) come se sapessero di essere la premessa necessaria e universale di ogni modo di

⁴² *La lunga crisi dell'Action Française*, «La Civiltà Cattolica», 7 settembre 1929; *L'apostasie navrante de la masse populaire en France*, «La Croix», 15-16 agosto 1928 (riferimento al libro del padre gesuita Croizier, *Pour faire l'avenir. Leçons du passé. Devoirs d'aujourd'hui* (Parigi, Spes, 1929). Gramsci segue discretamente l'azione sociale dei gesuiti francesi Croizier e Desbuquois, cf. Defoyère [G. Delattre-Dassonville], *La Révolution Syndicaliste convoquée par les «Catholiques Sociaux»*. *Réponse à M. l'abbé Desbuquois*, Paris, J. Victorion & Cie, 1913 [FG].

pensare e di operare. [...] la «vita» è la premessa necessaria di ogni manifestazione di vita, evidentemente. Il cattolicesimo ha avuto una tale funzione. (QC, p. 2082)

Tra le due versioni, vediamo Gramsci compiere uno sforzo di storicizzazione delle trasformazioni religiose, collegandole agli sconvolgimenti politici del 1848.

4.2 *Apostasia dal basso e dall'alto (Quaderno 20, § 2)*

Anche in questo caso, il giudizio sull'Azione Cattolica come trasformazione del cattolicesimo in semplice partito è già presente nella prima stesura (Quaderno 1, § 139), dove compare per la prima volta nel lessico gramsciano l'espressione «apostasia di masse intiere». Ma alcune aggiunte suggeriscono che Gramsci ha approfondito la questione:

L'Azione Cattolica segna l'inizio di una epoca nuova nella storia della religione cattolica: quando essa da concezione totalitaria (*nel duplice senso: che era una totale concezione del mondo di una società nel suo totale*), diventa parziale (*anche nel duplice senso*) e deve avere un proprio partito. I diversi ordini religiosi rappresentano la reazione della Chiesa (comunità dei fedeli o comunità del clero), dall'alto o dal basso, contro le disgregazioni parziali della concezione del mondo (eresie, scismi ecc. *e anche degenerazione delle gerarchie*); l'Azione Cattolica rappresenta la reazione contro l'apostasia di intere masse, imponente, cioè contro il superamento di massa della concezione religiosa del mondo (Quaderno 20, § 2: QC, p. 2086).

Gramsci insiste qui sulla dimensione insieme teorica e sociologica di questa riduzione del cattolicesimo come religione (totale) a ideologia di parte. La parola «apostasia» rinvia qui a una disgregazione del cattolicesimo dal basso (eresie e scismi), aggravata da una disgregazione dall'alto: la polarizzazione modernista o integralista della gerarchia.

4.3 *Tentare di arginare la così detta «apostasia» (Quaderno 20, § 3)*

Nella nota successiva, Gramsci aggiunge un intero paragrafo sull'argomento del declino cattolico, che non era affrontato nella prima stesura:

Da quando la questione ha assunto un'importanza storica per la Chiesa, cioè da quando la Chiesa ha dovuto porsi il problema di arginare la così detta «apostasia» delle masse, creando un sindacalismo cattolico (operaio, perché agli

imprenditori non è stato mai imposto di dare un carattere confessionale alle loro organizzazioni sindacali), le opinioni più diffuse sulla questione della «povertà» che risultano dalle encicliche e da altri documenti autorizzati, possono riassumersi in questi punti: [...] (Quaderno 20, § 3: QC, p. 2087).

La parola «apostasia» è qui aggiunta, tra virgolette, per descrivere il contesto politico-religioso difensivo in cui nasce la dottrina sociale cattolica, come «esercito di riserva».

4.4 *La crescente indifferenza dei fedeli e la grandezza di Buonaiuti (Quaderno 20, § 4)*

L'ultimo paragrafo, dedicato ai conflitti tra cattolici integrali, gesuiti e modernisti, comprende due occorrenze della parola «apostasia», in una parafrasi dell'articolo della «Civiltà Cattolica» contro l'Action Française e il modernismo. Troviamo inoltre diverse aggiunte notevoli che introducono l'idea di una «crescente indifferenza della massa dei fedeli» nei confronti delle lotte religiose. Questa indifferenza rende l'unità ecclesiastica molto fragile e superficiale. Il «centro ecclesiastico» (ossia gesuitico) non riesce a dare omogeneità concreta alle élite e meno ancora al senso comune. La novità più significativa di questo testo sta nel riconoscimento dell'impotenza dei gesuiti contro l'indifferenza crescente delle masse:

[i modernisti e gli integrali] rappresentano la lotta contro i gesuiti e il loro strapotere, lotta condotta anche oggi da elementi di destra e di sinistra, *nell'apparente indifferenza della massa del clero e con risultati non trascurabili nella massa dei fedeli, che ignora queste lotte e il loro significato, ma appunto perciò non può raggiungere una mentalità unitaria e omogenea di base* (Quaderno 20, § 4: QC, p. 2089).

Tutto ciò dimostra che la forza coesiva della Chiesa è molto minore di ciò che si pensa, non solo per il fatto che la crescente indifferenza della massa dei fedeli per le questioni puramente religiose ed ecclesiastiche dà un valore molto relativo alla superficiale ed apparente omogeneità ideologica, ma per il fatto ben più grave che il centro ecclesiastico è impotente ad annientare le forze organizzate che lottano coscientemente nel seno della Chiesa (Quaderno 20, § 4: QC, p. 2090).

La Chiesa perde il suo radicamento nelle coscienze popolari: perché i laici sono ridotti alla passività, per le divisioni

(«degenerazioni») della gerarchia, ma soprattutto per il trionfo di una nuova mitologia-ideologia, quella della patria o della nazione.

Un'altra novità di questa quarta nota, riguardo al venir meno dell'influenza cattolica, è il giudizio sul modernismo, abbastanza neutro nella prima stesura, e ora più personale e affermativo. Nel frattempo, Gramsci ha potuto leggere in francese il libro di Buonaiuti *Le Modernisme catholique* (1927, FG)⁴³ e soprattutto ha preso le distanze dai detrattori idealisti del modernismo italiano (Croce, Gentile, Missiroli, Prezzolini). Mentre Joseph Turmel (1859-1943), prete modernista, scomunicato per i suoi libelli ateistici, è studiato più per gli aspetti scandalosi della sua attività anonima, Ernesto Buonaiuti (1881-1946) ispira una certa ammirazione umana:

È certo che questa tattica da «politicante» nocque molto specialmente al Buonaiuti, che dagli «idealisti» della «Voce» fu presentato come una personalità quasi spregevole. La figura del Buonaiuti non perde, nonostante tutto, una certa sua aura di grandezza morale e di severità di carattere, se si pensa che egli è il solo che da più di 30 anni si è mantenuto nella sua posizione contro la Curia e i gesuiti, abbandonato da sostenitori e da amici, che o sono rientrati nell'ovile o sono passati decisamente nel campo laico. Né la sua attività è senza conseguenze per la Chiesa cattolica, se si tiene conto della diffusione dei suoi libri e del fatto che la Chiesa ripetute volte gli ha offerto dei compromessi (Quaderno 20, § 4: QC, p. 2100).

Buonaiuti, nominato da Gramsci per la prima volta nel § 1 del Quaderno 5, era già stato citato sull'«Unità» nel 1926.⁴⁴ Storico del cristianesimo condannato per il suo uso dissacrante del metodo storico-critico, Buonaiuti era stato scomunicato e dichiarato nel 1926 *expresse vitandus*, condanna suprema da parte della Chiesa cattolica. Tra il periodo di stesura del Quaderno 5 e del

⁴³ E. Buonaiuti, *Le Modernisme catholique*, tr. René Monnot, Paris, Rieder, 1927 [FG], p. 28: Buonaiuti dà questa definizione del modernismo: «Le caractère distinctif du modernisme est l'indétermination même de son programme. Il ne s'en prend pas à un point donné de la dogmatique officielle ; il ne s'insurge pas contre une règle de discipline. [...] dans le processus de développement de la spiritualité moderne, [il s'agit d'] une orientation nouvelle et originale, tendant à tirer des différentes tendances de la spéculation une représentation plus puissante et plus objective de l'expérience religieuse, et à faire sortir de la crise morale de notre temps une adhésion plus nette et plus pure au Message novateur de la prédication du Nouveau Testament.» Nel Fondo Gramsci troviamo anche, di Buonaiuti: *La Chiesa romana*, Milano, Gilardi e Noto, 1933; *Dante profeta*, Modena, Guanda, 1936.

⁴⁴ La maggiore scomunica inflitta al prof. Bonajuti (Roma, 15), «l'Unità», 16 gennaio 1926, p. 1; La Chiesa e il caso Bonajuti (Roma, 25), «l'Unità», 26 gennaio 1926, p. 4.

Quaderno 20, il 28 agosto 1931, Buonaiuti è fra i pochi docenti a rifiutare il giuramento di fedeltà al fascismo. Occorre ricordare peraltro che Gramsci ha maturato nei Quaderni 10 e 14 un giudizio positivo sul modernismo, in polemica con Croce, considerato su questo piano un «alleato prezioso dei gesuiti».⁴⁵

I modernisti, dato il carattere di massa che era dato loro dalla contemporanea nascita di una democrazia rurale [...] erano dei riformatori religiosi, apparsi non secondo schemi intellettuali prestabiliti, cari allo hegelismo, ma secondo le condizioni reali e storiche della vita religiosa italiana. Era una seconda ondata di cattolicesimo liberale, molto più esteso e di carattere più popolare che non fosse stato quello del neoguelfismo prima del 48 e del più schietto liberalismo cattolico posteriore al 48.⁴⁶

Gramsci sviluppa qui una tesi importante, indicando nel modernismo una trasposizione italiana della Riforma protestante, schiacciata dai gesuiti con la complicità dei filosofi idealisti.⁴⁷ Nel 1933, si propone di studiare il modernismo come «passaggio del cattolicesimo ortodosso e gesuitico a forme religiose più liberali», come espressione «nella massa popolare dei movimenti di riforma intellettuale e morale»,⁴⁸ svolta secondo due forme, una «politico-sociale», l'altra «scientifico-religiosa». ⁴⁹ La rivalutazione del modernismo è una novità importante nella riflessione carceraria di Gramsci. La cosiddetta «apostasia di masse intiere» ha coinciso durante i primi decenni del Novecento con questa riforma religiosa dal basso.

5. *La spinta popolarasca, tra religione cattolica e religione della patria*

In questa ultima parte, lo studio delle varianti mette in risalto due altri spunti nuovi, importanti per capire le ultime meditazioni di Gramsci sulla politica di massa: il concetto di «popolaresco», come versione deteriorata del «popolare», e la concorrenza del cattolicesimo

⁴⁵ Questa critica gramsciana al giudizio di Croce sul modernismo è commentata da Ernesto De Martino in *Cultura e classe operaia* («Quarto Stato», 1948), in C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, pp. 37-45, qui p. 42, nota 1.

⁴⁶ Quaderno 10, § 42.vi [G II, § 41.iv]: *QC*, p. 1305 (agosto-dicembre 1932).

⁴⁷ *Ibid.*: «L'atteggiamento del Croce e del Gentile (col chierichetto Prezzolini) isolò i modernisti nel mondo della cultura e rese più facile il loro schiacciamento da parte dei gesuiti».

⁴⁸ Quaderno 14, § 22 [G § 26]: *QC*, p. 1684 (gennaio 1933).

⁴⁹ Quaderno 14, § 48 [G § 52]: *QC*, p. 1711 (febbraio 1933).

in declino con un'ascendente «religione della patria»: i vari nazionalismi.

5.1 Arginare la spinta popolaresca

Un aggettivo assente dalle prime stesure compare due volte nel Quaderno 20, § 1, il termine «popolaresco»:

[...] senza il Partito Popolare e le innovazioni in senso democratico portate nella Confederazione sindacale, la spinta *popolaresca* avrebbe sovvertito tutta la struttura dell'Azione Cattolica, mettendo in quistione l'autorità assoluta delle gerarchie ecclesiastiche. [...] Quando il deputato di un movimento *popolaresco* parla in Parlamento (e un senatore al Senato) ci possono essere tre o più versioni del suo discorso [...] (corsivi nostri).

A partire dal Quaderno 9, il termine compare varie volte, a significare una differenziazione rispetto a popolare-nazionale nella direzione del radicamento «plebeo» o dell'attitudine «populistica» e, insieme, con una forte accentuazione dell'elemento *nazionalistico*:

G. C. Abba può essere citato come esempio italiano di scrittore «popolare-nazionale», pur non essendo «popolaresco» o non appartenendo a nessuna corrente che critichi per ragioni di «partito» o settarie la posizione della classe dirigente (Quaderno 9, § 42: *QC*, p. 1123).

Che l'Omodeo riesca a dimostrare il suo assunto è altra quistione: intanto l'Omodeo ha una sua concezione di ciò che è coscienza nazionale-popolare, le cui origini culturali sono facili da rintracciare; egli è un epigono della tradizione liberale moderata, e il paternalismo democratico o popolaresco si confonde spesso in lui con quella particolare forma di coscienza nazionale-popolare che è più moderna e meno borbonizzante (Quaderno 9, § 43: *QC*, p. 1123).

... intanto l'Omodeo ha una concezione di ciò che è nazionale-popolare troppo angusta e meschina, le cui origini culturali sono facili da rintracciare; egli è un epigono della tradizione moderata, con in più un certo tono democratico o meglio popolaresco che non sa liberarsi da forti striature «borbonizzanti» (Quaderno 23, § 25: *QC*, p. 2212).

Che il contenuto concreto del liberalismo popolare sia stato il concetto di patria e di nazione si può vedere dal suo stesso svolgimento in nazionalismo, e nella lotta contro il nazionalismo da parte sia del Croce, rappresentante della religione della libertà, come del papa, rappresentante del cattolicesimo. (In forma popolaresca una documentazione di questa religione popolare della patria si può ricavare dai sonetti sulla *Scoperta dell'America* di Pascarella) (Quaderno 10, § 14 [G I, § 13]: *QC*, p. 1237).

Da tutti questi elementi è nato il «futurismo» specialmente nella forma più intelligente datagli da Papini e dai gruppi fiorentini di «Lacerba» e «La Voce», col loro speciale «romanticismo» o Sturm und Drang popolaresco. Ultima

manifestazione «Strapaese». [...] Negli scrittori italiani ha proprio nuociuto l'«apoliticismo» intimo, verniciato di retorica nazionale verbosa: furono, da questo punto di vista, più simpatici Enrico Corradini e il Pascoli col loro nazionalismo confessato e militante, che in Pascoli era popolaresco e ingenuo, senza programmi ben razionalizzati come invece nel Corradini (Quaderno 14, § 11 [G § 14]: *QC*, p. 1670).

Corrisponde al nesso Riforma protestante + Rivoluzione francese: è una filosofia che è anche una politica e una politica che è anche una filosofia. Attraversa ancora la sua fase popolaresca: suscitare un gruppo di intellettuali indipendenti non è cosa facile, domanda un lungo processo, con azioni e reazioni [...] [Testo A: attraversa ancora la fase popolare, è diventato anche «pregiudizio» e «superstizione»] (Quaderno 16, § 9: *QC*, p. 1860).

Il Manzoni invece ha subito la Controriforma: il suo cristianesimo ondeggia tra un aristocraticismo giansenistico e un paternalismo popolaresco gesuitico (Quaderno 23, § 51: *QC*, p. 2245).

Come si vede, *popolaresco* (che, si ricordi, viene utilizzato ampiamente nella formula *Origini popolaresche del superuomo*) è un termine polivalente e ambiguo: indica un limite ideologico ma anche un radicamento sociale, una deformazione del «popolare» ma addita il terreno in cui inesorabilmente si sposta la lotta politica. Per limitarci al significato della sua presenza nel Quaderno 20, possiamo dire senz'altro che l'Azione Cattolica viene posta in diretto collegamento con l'irruzione dell'elemento popolaresco. Da questo nesso potrebbero essere ricavate varie e suggestive considerazioni.

5.2 *Debolezza del papato, trionfo dei nazionalismi*

Il venir meno del cattolicesimo coincide con un fenomeno, studiato nel Quaderno 20 in termini nuovi: la diffusione del «fatto e [del] concetto di nazione e di patria» come sostituzione all'influenza della Chiesa. Tale convinzione viene espressa fin dalle prime righe:

La posizione originaria dell'Azione Cattolica dopo il 1848 (e in parte anche nel periodo di incubazione che va dal 1789 al 1848, quando sorge e si sviluppa il fatto e il concetto di nazione e di patria che diventa l'elemento ordinatore – intellettualmente e moralmente – delle grandi masse popolari in concorrenza vittoriosa con la Chiesa e la religione cattolica) può essere caratterizzata estendendo alla religione cattolica l'osservazione che uno storico francese (verificare) ha fatto a proposito della monarchia «legittimista» [...] (Quaderno 20, § 1: *QC*, p. 2081)

Se l'idea di una perdita di terreno dei cattolici era già presente nel testo A, quella invece di una concorrenza vittoriosa del patriottismo/nazionalismo era lì del tutto assente. La riflessione sulla diffusione profonda, su scala mondiale, del «sentimento nazionale», è più antica,⁵⁰ e viene teorizzata, forse a partire dal 1932, come una nuova combinazione ibrida, una nuova «religione popolare».⁵¹

Ma è soprattutto nel § 4 che Gramsci sviluppa distesamente quest'analisi in riferimento all'attualità, soprattutto tedesca. Più precisamente, egli approfondisce l'idea di una rivalità tra Chiesa cattolica e nazionalismi, e del trionfo di questi ultimi. Mentre il Quaderno 16 riafferma l'idea di una «capitolazione dello Stato moderno» davanti alla Chiesa con il Concordato in Italia, qui invece troviamo un giudizio più circospetto, perché realizzato su più larga scala. Pio XI, descritto altrove come il papa dei gesuiti, abile politico, appare qui invece come un capo disarmato, incapace di rispondere alle varie manifestazioni della religione popolare patriottico-nazionalista:

L'irrompere di forme nuove di nazionalismo, che poi sono il termine finale del processo storico iniziatosi con Carlo Magno, cioè col primo rinascimento, rende non solo impossibile l'adattamento, ma difficile l'esistenza, come si vede nella Germania hitleriana. D'altronde il papa non può «scomunicare» la Germania hitleriana, deve talvolta persino appoggiarsi ad essa, e ciò rende impossibile ogni politica religiosa rettilinea, positiva, di un qualche vigore. Di fronte a fenomeni come l'hitlerismo, anche larghe concessioni al modernismo non avrebbero nessun significato ormai, ma solo aumenterebbero la confusione e l'imbroglione. Né è detto che in Francia le cose siano più allegre, perché proprio in Francia è stata creata la teoria di contrapporre la «religione della patria» a quella «romana» e si può supporre un incremento di nazionalismo patriottico, non di cosmopolitismo romano (QC, p. 2094).

⁵⁰ Quaderno 2, § 91 [G § 90]: QC, p. 248, QM, p. 362 (agosto-settembre 1930): «L'Islam è costretto a correre vertiginosamente. Ma in realtà esso reagisce proprio come il cristianesimo: la grande eresia su cui si fonderanno le eresie propriamente dette è il "sentimento nazionale" contro il cosmopolitismo teocratico».

⁵¹ Quaderno 8 [b], § 62 [G § 227]: QC, p. 1084 (nota dell'aprile 1932, però si tratta di un'aggiunta forse posteriore): «[La combinazione in cui l'elemento egemonico etico-politico si presenta nella vita statale e nazionale è il "patriottismo" e il "nazionalismo" che è la "religione popolare", cioè il nesso per cui si verifica l'unità tra dirigenti e diretti].»

Questo paragrafo si inserisce in una lunga variante instaurativa. È preceduto da un giudizio severo sul corso della politica di Papa Ratti, descritto come «incerto, timido, titubante per le immense difficoltà contro cui deve cozzare continuamente». Gramsci qui fa la sua autocritica: «si è detto più volte che la Chiesa cattolica ha virtù di adattamento e di sviluppo inesauribili». Si riferisce al giudizio espresso più volte, già nel 1926 e poi nei *Quaderni*, a proposito dell'Action Française e del fascismo sull'adattabilità della Chiesa. Ma ora Gramsci è convinto del definitivo «irrigidimento da paralitico» della Chiesa davanti all'«irrompere di forme nuove di nazionalismo», ultima tappa di un processo che parte dallo scisma tra Oriente e Occidente, arriva alla Riforma protestante e alla Rivoluzione francese. Il nazionalismo è l'ideologia che sostituisce l'autorità cattolica.⁵²

Sul nazionalismo francese come religione popolare di sostituzione, Gramsci ha già riflettuto a lungo a proposito del caso Maurras e della reazione spietata del papa. Ma la concorrenza religiosa del nazismo è invece un oggetto di analisi recente, posteriore al Concordato con la Germania nel 1933. Durante l'estate 1934, egli propone una citazione del *Mein Kampf*: «La fondazione o la distruzione di una religione è gesto incalcolabilmente più rilevante che la fondazione o la distruzione di uno Stato: non dico di un partito...»,⁵³ formula criticata per la sua comprensione sbagliata del rapporto tra religione e politica (di opposizione in Hitler, dialettico in Gramsci).

Nel Quaderno 20, § 4, sono citati due ideologi nazisti o affini al nazismo: Erich Ludendorff e Alfred Rosenberg. Gramsci paragona Benigni e Ludendorff per il loro comune accostamento tra massoni ed ebrei. Ludendorff è un generale nazionalsocialista rivale di Hitler, fondatore di una corrente neopagana. Gerratana ha indicato nella stampa dell'epoca, e in particolare nella «Civiltà Cattolica», la fonte di questo riferimento. Padre Rosa (che non è più direttore) firma nel 1934, una serie di articoli sulla «questione giudaica», fra cui il primo

⁵² Gramsci prevede di aggiornare in questo senso le sue riflessioni sull'Azione Cattolica: Quaderno 20, § 1: «è da verificare la funzionalità di questi uffici dopo i mutamenti avvenuti nei paesi tedeschi oltre che in Italia nel campo dell'organizzazione politica e sindacale cattolica» (QC, p. 2083).

⁵³ Quaderno 17, § 51: QC, p. 1947.

allude al neopaganesimo di Ludendorff.⁵⁴ Ma Gramsci ha probabilmente letto altrove riferimenti al pamphlet di Ludendorff sull'«Annientamento della massoneria con la rivelazione dei suoi segreti».⁵⁵

Su Rosenberg, invece, la «Civiltà Cattolica» dell'ottobre 1934 è una fonte importante. Vi compare un articolo di Mario Barbera, redattore altre volte citato, intitolato *Mito razzista anticristiano*, commento al saggio del teorico nazista *Il Mito del Ventesimo secolo*. Barbera condanna radicalmente le tesi razziste di costui, in quanto promuovono «una nuova religione [...] la quale deve sostituire il Cristianesimo: la religione della razza».⁵⁶ Questa formulazione echeggia la tesi di Gramsci sulle pretese religiose del nazionalismo, e la loro concorrenza (vittoriosa) con il cattolicesimo. L'articolo illustra la posizione difensiva e impotente della Chiesa nei confronti del nazismo. Le riserve erano le stesse avanzate contro Maurras e l'Action Française, ma il papa non può ricorrere a nuovi anatemi e scomuniche. Abbiamo un paragone esplicito tra politica francese e politica tedesca di papa Ratti:

[i gesuiti] comprendono che se il gruppo Maurras prendesse il potere statale, la situazione di fatto del cattolicesimo in Francia diverrebbe più difficile dell'attuale. Fa meraviglia perciò l'atteggiamento del Vaticano verso lo hitlerismo, nonostante che Rosenberg avesse scritto il suo Mito prima della presa del potere: è vero che Rosenberg intellettualmente non è della statura di Maurras ma tutto il movimento hitleriano è intellettualmente basso e volgare ed era prevedibile ciò che poi è successo verso il cattolicesimo e il cristianesimo) (QC, p. 2094).

La politica del papa nei confronti di Maurras, che aveva sconvolto le categorie gramsciane e aperto un percorso di riflessione intenso sulla politica gesuitica, mostra di fronte al nazismo i suoi limiti. Non è più il centro gesuitico a trionfare ma la destra nazionalista, sconfitta in seno alla Chiesa, ma trionfante fuori, in Germania e altrove.

⁵⁴ E. Rosa S.J., «La questione giudaica» e l'antisemitismo nazionalsocialista, «La Civiltà Cattolica», 1934, I, pp. 126-36.

⁵⁵ E. Ludendorff, *Vernichtung der Freimaurerei durch Enthüllung ihrer Geheimnisse*, Monaco, Ludendorffs Volkswarte-Verl., 1927.

⁵⁶ M. Barbera S.J., *Mito razzista anticristiano*, «La Civiltà Cattolica», 1934, IV, p. 238.

Conclusione

I testi che Gramsci sceglie di trascrivere nel Quaderno 20 indicano una tendenza a insistere, non più sul potere mondiale dell'organizzazione cattolica e dei gesuiti (e infatti non si parla più qui del «potere indiretto» bellarminiano, né dei loro successi del 1929), ma ormai sul trionfo del principio nazionale come la nuova «religione popolare» capace di permeare il senso comune. Le «spinte popolaristiche» non sono più inquadrare né arginate dalla Chiesa, ma dai vari partiti nazionalisti. Di fronte a questo fenomeno, la Chiesa cattolica è disarmata, aggredita dall'esterno da ideologie nazionaliste ostili, indebolita all'interno dall'«apostasia» collettiva, dall'indifferenza popolare e dalle divisioni politico-religiose della gerarchia. Questo quaderno disegna così un quadro dinamico degli sconvolgimenti religiosi e politici delle società europee, in cui deve inserirsi il partito politico moderno e la sua «religione superiore».⁵⁷

⁵⁷ Gramsci designa così, in senso metaforico, la filosofia della praxis nel Quaderno 13, § 18: «È da vedere però se, mentre la religione ortodossa si è ormai imbozzacchita, la superstizione eretica non abbia sempre mantenuto un fermento che la farà rinascere come religione superiore, se cioè le scorie di superstizione non siano facilmente liquidabili» (*QC*, p. 1593).

Gramsci Dictionary – Dizionario gramsciano: “Philosophy”

Fabio Frosini*

Gramsci paid lively attention to philosophy right from the start of his journalistic activity, in particular in the 1914-1918 period. In those years he discussed philosophical questions beginning essentially from the idealist turn (identified with modernity itself) that Hegel had impressed on the discipline, and which in Italy had been taken up by Croce and Gentile. Marx himself comes over as a disciple of the idealist Hegel and his philosophy as a transposition of idealism into mass politics. More in general, idealism is identified with modern philosophy par excellence, since it stresses the absolute immanence of the idea in the world, in consequence entrusting mankind with the task of humanizing reality, in other words making that reality come more in line with universal reason. From this way of posing affairs Marxism takes up the substance, redefining the idea as ideology and universal reason as a process of practical historical universalization.

In the *Prison Notebooks*, this conception of philosophy, as thus forcefully outlined and placed at the centre of politics, is taken up again with a number of modifications and innovations, which lead to a global revolution of the conceptual framework in which philosophy may be thought. While previously Gramsci was not at all preoccupied with outlining a line of independent thought for Marxism, in the prison writings this is precisely his sole departure point. On the other hand, a constant centrality is assigned to philosophy (but in what way it is redefined is yet to be seen) in the context of Marxism and in general in its political relation to the modern world, a data element that emerges if nothing else from the massive frequency of the lemma, which occurs over 1300 times. While previously Gramsci assumed a given concept of philosophy – the idealist one – without subjecting it to criticism and paid

* This text is a translation of F. Frosini, *Filosofia*, in *1926-1937*, a cura di G. Liguori e P. Voza, Roma, Carocci, 2009, pp. 305-8.

attention above all to its political “use value”, in the *Notebooks* his argument arises precisely from the need to outline the «new philosophy»¹ of Marx as that which aims at the «overthrow of the question of philosophy from its traditional position and to the death of philosophy in the traditional sense».² With regard to this Gramsci writes 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.³

This claim is accompanied by the double attempt, on the one hand, to outline the *reasons* for the philosophical autonomy and independence of Marxism and, on the other, to construct a concept of philosophy sufficiently *general* to embrace as much traditional philosophy as Marxism, articulating them in their difference. In its turn, this attempt is corroborated by an insistent even though unsystematic reflection on the concept of “scientific philosophy”, by which Gramsci means the aspect of philosophy which cannot be reduced to history and to historicity and which can therefore be assimilated in some way to *method*. The reflection on this latter intent – what Gramsci calls the “translatability of languages” – aims at reinforcing the theoretical autonomy of Marxism, enabling it to maintain its autonomy in the critical relationship with traditional philosophies.

Thus, if on opening a page, as a direct inheritance of what was written in Turin, the *Notebooks* exhibit an extremely traditional sense of philosophy as a synonym of the general conception of life and

¹ Q 4, § 3: *QC*, p. 424; *Prison Notebooks*, Vol. 2, p. 144 (henceforward *PN* with the corresponding volume number; all volumes ed. and trans., J.A. Buttigieg, Columbia University Press, New York (1992, 1996 and 2007 for volumes 1, 2 and 3 respectively); all follow the critical edition used here.

² Q 1, § 132: *QC*, p. 119; *PN* 1, p. 216.

³ Q 4, § 11: *QC*, p. 433; *PN* 2, p. 153.

of the world,⁴ there emerges even immediately, through a clear sequence of texts in Notebook 1,⁵ the need to characterize the originality of Marxism insofar (and here Gramsci adopts with emphasis the position of Antonio Labriola) as it is «an independent and original philosophy».⁶ This need becomes concrete in Q 1, § 132, significantly entitled «*Actual idealism and the ideology-philosophy connection*», which contains an analytical sketch on two closely connected levels: the status of philosophy and the real historical transformations introduced in European society by the war. The positions of Gentile and of Croce – the identification of theory and practice and the distinction of theory from practice respectively – must be deciphered as reactions to the need to enable philosophy to take hold afresh in a world that has entered into a decisive crisis: «During the post-war period, the hegemonic apparatus cracks and the exercise of hegemony becomes even more difficult».⁷ Faced with these options historical materialism stood, as a form of thought in its actual constitution linked to a world in which all the elements enter into play, insofar as it intimately links theory and practice, of philosophy and (political) ideology not a metaphysical unitary concept, as is the case in Gentile, but the visual angle from which «all immutably “unitary” concepts are derided and destroyed».⁸ It is not, then, Gentile but Croce who is the bourgeois thinker aware of the gravity of that current situation:

Croce, in my view, is keenly aware that all movements of modern thought lead to a triumphal revaluation of historical materialism [...] He resists this pressure of historical reality with all his might, and with an exceptional understanding of the dangers and of the dialectic means with which to prevent them. Therefore the study of his writings from 1919 to the present is of great value.⁹

⁴ Q 1, § 46: *QC*, p. 56; *PN* 1, p. 153; Q 1, § 105: *QC*, p. 97; *PN* 1, p. 194 and also *Further Selections from the Prison Notebooks* (henceforward *FSPN*, ed. and trans. by D. Boothman, London, Lawrence and Wishart, 1995), p. 258; Q 4, § 13: *QC*, p. 434; *PN* 2, p. 154 etc.

⁵ Q 1, § 87; Q 1, § 92; Q 1, § 105; Q 1, § 132.

⁶ Q 4, § 3: *QC*, p. 422; *PN* 2, p. 140.

⁷ Q 1, § 48: *QC*, p. 50; *PN* 1, p. 156.

⁸ Q 4, § 45: *QC*, p. 471; *PN* 2, p. 195.

⁹ Q 1, § 132: *QC*, p. 119; *PN* 1, p. 211.

But Croce himself, Gramsci later points out, is not immune from the need to mix philosophy and ideology,¹⁰ a sign of the fact that philosophy can no longer in any way presuppose a given order, but has to transform itself into a political demand of construction of that order.

This line of reflection on the analogies and differences between Marxism and traditional philosophy, which never loses sight of its own *raison d'être* in the crisis of hegemony involving the contemporary world, starts from the particular concept of praxis characteristic of Marxism¹¹ and finds its point of arrival in the reformulation of the general concept of philosophy as the nexus between philosophy and common sense, as found in Notebook 8. This passage, which does not annul the initial position but enables it to be thought in a more clearly anti-speculative way, is dominated by two orders of reasoning:

a) it gives substance to the idea of a «philosophy of the time» or «philosophy of this period», an idea present right from the start of the *Notebooks*,¹² then to be repeated in *QC*, pp. 5, 54, 587 (*PN* 1, pp. 2, 313: «philosophy of the age»), where «the “philosophy of the epoch”»¹³ is defined as «the mass of sentiments [and of conceptions of the world]» predominating «in the “silent” multitude», expressing the need to reformulate in Marxist terms the Hegelian subject of the immanent nexus of philosophy and historical time.

b) but that passage also determines in non-reductionist terms the ideology-philosophy nexus, as present in each philosophical elaboration, in the form of the critique of common sense.

In both cases what dominates Gramsci's research is the need to establish what actually is the role of philosophy, as technically understood, in its relationship with the wider ideological world, thereby forcefully limiting the independence of the «individual philosopher», but also rendering precise his/her inescapable function.

¹⁰ Q 6, § 10: *QC*, p. 690; *PN* 3, p. 8; and Q 6, § 112: *QC*, p. 782; *PN* 2, p. 216; and again Q 10 I, § 10; *FSPN*, p. 352.

¹¹ Q 4, § 45: *QC*, p. 471 and *PN* 2, p. 195; and Q 7, § 35: *QC*, p. 886; *PN* 3, p. 187.

¹² Q 1, § 10: *QC*, p. 9; *PN* 1, 103; and Q 1, § 151: *QC*, p. 134; *PN* 1, p. 211 respectively.

¹³ Following Gramsci's context and phrases, this is the literal translation in the English wording used (trans. note).

The first document of the passage to a concept of philosophy as a critique of common sense is Q 8, § 173: *QC*, p. 1045 (November 1931). In criticizing Bukharin's *Popular Manual*, Gramsci here observes that a book such as that

aimed at a community of readers who are not professional intellectuals 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?¹⁴.

And he then adds, in an important generalization:

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. Historically the formation of a homogeneous social group is accompanied by the development of a «homogeneous» – that is systematic – philosophy, in opposition to common sense (*ibidem*).

With a considerable difference, the nexus with common sense is generalized to every philosophical undertaking, and the opposition between coherent thought and disjointed thought is subtracted from the abstractness to which Croce and Gentile confined it¹⁵ and made functional to the expression of the *historical* process of political condensation of a project of hegemony. This is a process in which the ideological function of philosophy as a – from time to time – critical and aggregating element, becomes decisive.

On the basis of this generalization, the subject is developed in a programmatic paragraph:

Religion, common, sense, philosophy. Find out how these three intellectual orders are connected [...] There is not just one «common sense» but it, too, is a product of history and a historical process (*divenire storico*). Philosophy is the

¹⁴ *PN* 3, p. 333.

¹⁵ See respectively the above cited Q 8, § 173: *QC*, pp. 1045-46: *PN* 3, pp. 333-34) and Q 8, 175: *QC*, p. 1047; *PN* 3, pp. 335-36); for the philosophy-common sense nexus in Kant see also Q 3, § 48: *QC*, p. 331; *PN* 2, p. 51.

critique of religion and of common sense and it supersedes them. In this respect, philosophy coincides with «good sense».¹⁶

But this supersession, which as we have seen coincides with the historical elaboration of a «homogeneous social group», structurally (through the disproportion between the organized individual intervention and multiform life in constant development) is a fact that can never wholly be accomplished, and is thus destined to be continually reopened. As against this, when the need for a complete system predominates (as in the Marxist adoption of a materialist philosophy,¹⁷ or in the development of a Marxist economic science¹⁸) one inevitably falls into a speculative position. Gramsci writes in Notebook 8 that

one of the reasons, and perhaps the most important reason, for the reduction of historical materialism to traditional materialism resides in the fact that historical materialism could not but represent a primarily critical phase of philosophy, whereas there is a perennial demand for complete and perfect systems. Complete and perfect systems, however, are always the work of individual philosophers. The historically relevant aspect of these philosophical systems – namely the aspect that corresponds to contemporary conditions of life – is always accompanied by an abstract component that is “ahistorical”, in the sense that it is tied to earlier philosophies (thought that generates thought abstractly) because of external and mechanical systemic requirements (internal harmony and architecture of the system) and personal idiosyncrasies.¹⁹

And, taking up once more in a new way the subject of the «philosophy of the epoch», he goes on to say:

The philosophy of an epoch is not the philosophy of an individual or a group. It is the ensemble of the philosophies and groups [+ scientific opinion] + religion + common sense. Can such a philosophy be created «artfully»? Through the work of an individual or a group? The only possible way is through critical activity, and specifically through posing and critically resolving specific philosophical problems. In the meantime, though, one must start with the idea that the new philosophy is different from every previous philosophy, etc.²⁰

¹⁶ Q 8, § 204: *QC*, p. 1063; *PN* 3, pp. 351-52 (February-March 1932).

¹⁷ Q 8, § 211: *QC*, p. 1069; *PN* 3, pp. 358-59.

¹⁸ Q 15, § 45: *QC*, p. 1805-6; *FSPN*, p. 176.

¹⁹ Q 8, § 211; *PN* 3, p. 358.

²⁰ *PN* 3, pp. 358-59.

This posing of the question had already been sketched out in Q 7, § 45: *QC*, p. 893 (*PN* 3, p. 194), written in November 1931, in which the opposition also appears between the individual element and the historical element of philosophy, where the former is an «ensemble of abstractions that are purely rationalistic and abstruse». The novelty of Q 8, § 211 is the complete translation of the notion of the «philosophy of an epoch» in terms of the philosophy of praxis. It corresponds ideologically to the ensemble of social relations, with respect to which one can situate oneself in two fundamental ways: either attempting to represent its unitary sense as does metaphysics (including Marxist metaphysics) or by declaring that all representations of this kind are false, insofar as they would betray the essential nature of social relations – their intractability to administrative regulation – dealing with them as a closed system. This second option, which is the philosophy of praxis, will thus have to site itself as the aggregative intervention only insofar as it is able to maintain itself on the terrain of “critique”. The moment of centralization and of “distinguishing itself” is indispensable, but only in that it poses itself in a structural, internal, relationship, with the elaboration of the strictly “historical” element, that is to say of the mass (ideological).

This last point is argued in Q 8, § 213: *QC*, pp. 1070-71:

Should a movement be deemed philosophical just because it devotes itself to developing a specialized culture for a restricted group of intellectuals? Or is a movement philosophical only when, in the course of elaborating a superior and scientifically coherent form of thought, 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? Only through this contact does a philosophy become «historical», cleanse itself of elements that are «individual» in origin and turn itself into «life».²¹

«Historical» philosophy is a function able to find the just balance between the roles of the individual and the mass, and it is here that the reason for its immanence is found. The philosophy of praxis assumes this equilibration as the essence of its status, as is stated in a paragraph of Notebook 8:

²¹ *PN* 3, pp. 359-61.

Insofar as the history of philosophy is the history of «individuals» (in fact, it develops essentially in the activity of exceptionally gifted individuals), it can be considered as the history of the «high points» of the progress of «common sense» – or, at least, of the common sense of the most culturally refined strata of the society.²²

In a B text of Notebook 10 this conception is, finally, projected onto philosophy in general:

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 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 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. 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 and becomes concrete and complete (integral) «history».²³

As one may see Gramsci gradually rethinks the nexus between philosophy and ideology as *internal* to the concept of philosophy in general. In effect, even when it presents itself as speculative and disinterested, save the merely individual expressions, in the absence of any historical importance, this is always a political intervention on the ideological panorama in order to correct and reform it. This is the significance of the critical assumption of Croce's concept of «religion» to indicate philosophy in general:²⁴ this concept in fact designates precisely

the «logical» point at which every conception of the world makes the passage to the morality appropriate to it, when «contemplation» becomes «action» and every philosophy becomes the political action dependent on it.²⁵

²² Q 8, § 220: *QC*, p. 1080; *PN* 3, p. 369.

²³ Q 10 II, § 17: *QC*, p. 1255; *SPN*, pp. 344-45; see also Q 11, § 59: *QC*, p. 1485; *SPN*, pp. 345-46 (where *SPN* is *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. by Q. Hoare and G. Nowell-Smith, London, Lawrence and Wishart, 1971).

²⁴ Q 10 I, § 5: *QC*, p. 1217; *FSPN*, pp. 338-39.

²⁵ Q 10 II, § 28: *QC*, p. 1266; *SPN*, p. 369; see also Q 10 II, § 31: *QC*, p. 1269-70; *FSPN*, pp. 385-86.

What distinguishes the philosophy of praxis from all other philosophies is not the existence of this nexus but its assumption as theoretical pivot, not merely politico-ideological, of philosophy itself: in the philosophy of praxis

the philosopher himself, understood both individually and as an entire social group, [...] posits himself as an element of the contradiction and elevates this element to a principle of knowledge and therefore of action.²⁶

²⁶ Q 11, § 62: *QC*, p. 1487; *SPN*, p. 405.