

## Filosofia della praxis e democrazia nei *Quaderni del carcere*. Un'attualità inattuale?

André Tosel (Université de Nice)<sup>1</sup>

*To understand the original way of thinking about “real democracy” in Gramsci it is necessary to reconstruct two “sequences” strictly connected: the sequence of the “theory” of the relations of force that depict the present hegemony as a form of unstable equilibrium; the sequence of the “philology” of the functional ideological schemata that, deriving from the different forms of common sense, turn into the (still unstable, though) philosophy of praxis. Moreover: Gramsci as a politician translates himself into Gramsci as philosopher and vice versa. This original, internal self-translation is the form of its absolute and immanent historicism. The non-stability of the two sequences derives from the core issue of Gramsci’s investigation, i.e. the problem of “time of history” – how to understand regularity, law, automatism, necessity: that is the crux of philosophies and naturalistic sciences. Gramsci opens up the path for a new type of “science” that bind together continuity, development and strategy, that means political will. In this framework, dialectics is a transforming and developing form of knowledge and not a closed one. Real history cannot be conceived of as an already-made history, but as a developing process, as a “structure in abyss”.*

*Keywords: Gramsci; Philosophy; Politics; Translatability; History.*

### Introduzione

Non ho la pretesa di elaborare un *Ciò che è vivo e ciò che è morto del pensiero di Gramsci*; più modestamente, vorrei interrogare alcuni punti vivi, dotati di un grandissimo valore anche per noi, che oggi viviamo una seconda rivoluzione passiva mondiale la quale, dopo gli anni 1980-90, è succeduta alle forme studiate da Gramsci – il cesarismo regressivo del fascismo e l'americanismo-fordismo liberale.

Questi punti vivi riguardano la filosofia e la politica considerate in rapporto alla democrazia sostanziale.

#### 1. *Filosofia e politica come termini di un ossimoro*

Una prima osservazione s'impone: la filosofia e la politica democratica interagiscono secondo la modalità dell'ossimoro, cioè della giustapposizione fra due tesi contraddittorie, che dà luogo non alla «vera sintesi», in un senso

---

<sup>1</sup> Il testo che qui si pubblica è quello predisposto dallo studioso francese per la *Lectio magistralis* da lui tenuta nella giornata d'apertura della seconda edizione della Ghilarza Summer School (settembre 2016). La redazione originale è stata sottoposta ad un'essenziale revisione di carattere linguistico e formale [N.d.C.].

speculativo, dei due termini, bensì alla loro messa in tensione feconda e pratica.

### 1.1 La “sequenza” filosofica

Quanto alla filosofia, Gramsci accetta, per un verso, la tesi di Croce: «Ogni uomo è un filosofo [...] perché determinate proposizioni filosofiche sono condivise dal senso comune» (*QC* 8, § 173, p. 1043). Ma il senso comune rimane il livello il più elementare e disgregato del pensiero e non è coerente. Sempre in quanto si tratta degli uomini-massa moderni, dei subalterni, il senso comune accoglie e contamina elementi delle filosofie tradizionali tolemaiche e delle moderne concezioni del mondo che sono in lotta per l'egemonia culturale (positivismo antimetafisico e neoidealismo conservatore). D'altra parte, i subalterni che lottano, sentendo e pensando, per il riconoscimento della loro posizione entro la vita economica, sociale e politica, possono partecipare all'elaborazione della filosofia della praxis che il partito e gli intellettuali in senso «tecnico» stanno costruendo mediante la riappropriazione critica del lascito marxiano e leniniano, non senza “lavorare” su altri materiali che permettono di comprendere il tempo storico come tempo della rivoluzione passiva: il pragmatismo anglosassone e l'elitismo politico italiano.

Gramsci ha dunque per punto di partenza il “filosofo povero”, che è l'uomo-massa in quanto pensa sempre, seppure in modo incoerente e disgregato, ed ha per scopo immanente un aumento della massa degli uomini che pensano meglio e di più. Il pensiero non è solo quello delle scienze particolari, ma anche quello che ha per oggetto immanente la realtà storico-politica e che richiede di divenire critico, di socializzarsi, di farsi produttore di una concezione del mondo, di una filosofia armata di concetti adeguati, la filosofia della prassi. Non tutti gli uomini possono divenire “filosofi in senso specialistico”, ma possono – specialmente in quanto appartengano alle masse subalterne – sviluppare ideologie più o meno coerenti e razionali, considerate come “fedi laiche” mobilitanti e come complesso di rappresentazioni del mondo storico attuale. Queste ideologie operano e sono vissute al modo di una fede popolare che integra anche elementi della critica del senso comune; esse divengono allora capaci di criticare e di modificare il pensiero e l'azione degli uomini: «ogni filosofia è una politica e ogni filosofo è essenzialmente un uomo politico» (*QC* 17, § 22, p. 1925).

Non è soltanto il senso comune che rende tutti gli uomini filosofi: c'è la loro capacità di capire e di attuare il processo del loro divenire, non limitandosi a prospettare la «domanda astratta, o “obiettiva”» sull'essenza metafisica della natura umana in sé. La filosofia è politica, perché «abbiamo riflettuto su noi stessi e sugli altri e vogliamo sapere, cosa siamo e cosa possiamo diventare, se realmente ed entro quali limiti siamo “fabbrici di noi stessi”, della nostra vita, del nostro destino. E ciò vogliamo saperlo oggi, nella condizione di oggi e di un qualsiasi uomo» (QC 10.II, § 54, p. 1344). Sono i modi di considerare la vita, l'uomo e i suoi rapporti storici reali a costituire l'oggetto della «domanda prima e principale della filosofia»: «che cosa è l'uomo?» (*ivi*, p. 1343).

La religione è stata finora e rimane il più importante di questi modi di considerare la vita, malgrado le altre filosofie. Alla filosofia della prassi spetta il compito di elaborare un modo superiore di esercitare questa funzione, diventando una fede laica ed immanente per i subalterni. Tuttavia, la filosofia della prassi, che è intrinsecamente politica, non può esimersi dall'aver una dimensione tecnica, di attività professionale, sempre legata al divenire “filosofi” e “politici” dei subalterni a partire dalla propria posizione sociale e dalla propria responsabilità storica (QC 11, § 44, p. 1462). La dialettica, ridefinita come unità dei distinti e dei contrari, sarebbe la “tecnica” più conveniente (vedremo più avanti come ciò possa accadere). Gramsci dà tuttavia una lezione di metodo che oggi avremmo interesse ad attualizzare: «Ecco quindi che un avviamento allo studio della filosofia deve esporre sinteticamente i problemi nati nel processo di sviluppo della cultura generale, che si riflette solo parzialmente nella storia della filosofia, che tuttavia, in assenza di una storia del senso comune (impossibile a costruirsi per l'assenza di materiale documentario) rimane la fonte massima di riferimento per criticarli, dimostrarne il valore reale (se ancora l'hanno) o il significato che hanno avuto come anelli superati di una catena e fissare i problemi nuovi attuali o l'impostazione attuale dei vecchi problemi» (QC 11, § 12, p. 1383).

Dentro il *continuum* generale dell'ideologia, la filosofia delle prassi ha una sua specificità, ma non è una scienza generale, una “teoria” nel senso tradizionale di rappresentazione di un “già dato”, oggetto di una speculazione assoluta ed autonoma. Rimane un'ideologia che si vuole scientificamente, cioè rigorosamente e criticamente costruita – e che ha per scopo di costituirsi in una concezione del mondo coerente ed organica, dotata di caratteri di «saldezza organizzativa e centralizzazione culturale» (*ivi*, p. 1382) – la cui specificità risiede nella sua capacità di essere (e di farsi)

“storica” e nella sua aderenza ai problemi. La filosofia della praxis non può vivere che come critica e «superamento del modo di pensare precedente e del concreto pensiero esistente (o del mondo culturale esistente)» (*ivi*, p. 1383). La sua critica «tende a diventare senso comune» (*ivi*, p. 1383) nuovo, riformato, ma sempre contraddistinto dalla sua finitezza e complessità contraddittoria. A differenza delle filosofie tradizionali, la filosofia della prassi, nel suo «lavoro di elaborazione di un pensiero superiore al senso comune e scientificamente coerente non dimentica mai di rimanere a contatto coi “semplici” e anzi in questo contatto trova la sorgente dei problemi da studiare e risolvere» (*ivi*, p. 1382). Gramsci conclude: «Il rapporto tra filosofia “superiore” e senso comune è assicurato dalla “politica”», con la formazione di gruppi di intellettuali aderenti alla vita e al divenire egemonico delle masse. Questi gruppi debbono elaborare e rendere «coerente i principi e i problemi che quelle masse ponevano con loro attività pratica costituendo così un blocco culturale e sociale» (*ibidem*).

Si forma così l'idea di un passaggio continuo ma non garantito, con fasi di rottura relativa, ma senza frattura epistemologica, dal senso comune alla nuova filosofia; passaggio da ripetere sotto forme varie a seconda del periodo storico, dei luoghi e degli spazi storici. Passaggio quantitativo, non solo qualitativo, che ha per misura, da una parte, il numero crescente degli subalterni che diventano intellettualmente attivi, moralmente formati e politicamente attori della loro vita; dall'altra, il grado, per così dire, o il livello superiore della loro concezione del mondo, che diventa capace di formulare idee più adeguate alla situazione storica e di comprendere questa situazione come situazione di conflitto.

## 1.2 La “sequenza” politica

Quanto alla politica e alla democrazia, Gramsci ha precisato allo stesso modo: «La filosofia è politica e ogni filosofo è essenzialmente uomo politico» (*QC* 17, § 24, p. 1925). Ma i subalterni non sono politici attivi. Appartengono alla “classe”, o categoria, dei “diretti” e non dei “dirigenti”; a quella dei “governati” e non dei “governanti”. Come gli uomini, in quanto sono tutti filosofi, sono inizialmente dominati da un senso comune che non è dottrina riflessa se non a un livello minimo, allo stesso modo, in quanto sono tutti politici, sono elementi di una massa subalterna inizialmente passiva ed amorfa, che, in una moderna società liberale anche potenzialmente democratica, è soggetta al potere di altri uomini o gruppi. Il principio di minoranza prevale e con esso l'oligarchia del sistema

parlamentare fondato sui moderni partiti politici: «Primo elemento è che esistono davvero governati e governanti, dirigenti e diretti. Tutta la scienza e l'arte politica si basano su questo fatto primordiale, irriducibile (in certe condizioni generali)» (QC 15, § 4, p. 1752). La democrazia rappresentativa è oggetto costante di critica: il suo formalismo può essersi radicato nel moderno senso comune di massa, ma di fatto sancisce il divario fra popolo ed élite. Il rapporto di rappresentanza parlamentare impedisce la selezione razionale della nuova classe dirigente.

La democrazia implica che sia universalizzata, nelle condizioni storiche date, la tesi per cui «poiché tutti sono “uomini politici”, tutti sono anche “legislatori”», onde il «concetto di “legislatore” non può non identificarsi col concetto di “politico”» (QC 14, § 13, p. 1668). Il nuovo Stato ha allora per scopo di lungo termine l'allargamento della funzione di legislazione in senso giuridico-statale. Questo scopo esige una «elaborazione perfetta delle direttive» convenienti ai compiti egemonici del caso storico, ma questa elaborazione non significa una democrazia diretta, perché non è possibile sopprimere la divisione del lavoro: «Il massimo di capacità del legislatore si può desumere dal fatto che all'elaborazione perfetta delle direttive corrisponde una perfetta disposizione degli organismi di esecuzione e di verifica e una perfetta preparazione del consenso “spontaneo” delle masse che devono vivere quelle direttive, modificando le proprie abitudini, la propria volontà, le proprie convinzioni conformemente a queste direttive e ai fini che si propongono di raggiungere» (*ivi*, p. 1669).

D'altra parte, il concetto di “legislatore” ha di per sé un senso allargato ad una pluralità di cerchie di attività: famiglia, scuola, apparati egemonici. Queste attività rendono possibile una pluralità di atti “legislativi”. L'uguaglianza del filosofo con il politico e con il legislatore si realizza secondo gradi e modalità diverse quantitativamente: «Ogni uomo, in quanto è attivo, cioè vivente contribuisce a modificare l'ambiente sociale in cui si sviluppa (a modificare determinati caratteri o a conservare altri), cioè tende a stabilire “norme”, regole di vita e di condotta. La cerchia di attività sarà maggiore o minore, la consapevolezza della propria azione e dei fini sarà maggiore o minore; inoltre il potere rappresentativo sarà maggiore o minore e sarà più o meno attuato dai “rappresentati” nella sua espressione sistematica o normativa» (*ivi*, p. 1668). La democrazia che diremmo sostanziale, implicata dalla nuova egemonia, modifica la distinzione fra diretti e dirigenti, ma non può distruggerla. Rimane il fatto che «in generale si può dire che tra la comunità degli uomini e altri uomini più specificamente legislatori la distinzione è data dal fatto che questo secondo gruppo non solo

elabora direttive che dovrebbero diventare norme di condotta per gli altri, ma nello stesso tempo elabora gli strumenti attraverso i quali le direttive stesse saranno “imposte” e se ne verificherà l’esecuzione» (*ibidem*). Questi “altri” non sono più “oggetti” che debbono obbedire passivamente alle norme perché «ognuno continua ad essere legislatore anche se accetta direttive degli altri ed eseguendole controlla che anche gli altri le eseguano, avendole comprese nel loro spirito, le divulga quasi facendone dei regolamenti di applicazione particolare a zone di vita ristretta e individuata» (*ivi*, p. 1669).

C’è un passaggio possibile, ma complesso, dalla passività al protagonismo diversificato dei legislatori specializzati e dei legislatori *lato sensu*, nel quale si combinano ordine della legge e spontaneità prodotta, disciplina e diritto di controllo. Gramsci non ha dunque dimenticato l’esperienza dei consigli dei lavoratori, la quale aveva provato che esistesse la possibilità reale di una democrazia dei lavoratori dentro la fabbrica, come l’ha mostrato l’esperienza dei consigli operai di fabbrica a Torino (1919-1920), dopo il ’17, in cui si è realizzata l’«unità della “spontaneità” e della “direzione consapevole”, ossia della “disciplina”», che «dava alla massa una coscienza “teoretica”, di creatrice di valori storici e istituzionali, di fondatrice di Stati» (QC 3, § 48, p. 330). La classe subalterna ha così dimostrato che era possibile una politica democratica del lavoratore collettivo, che rendeva possibile una “uscita dalla condizione subalterna”, con una nuova divisione del lavoro non solo nazionale ma internazionale, «produttrice di oggetti reali e non di profitto» (QC 9, § 67, p. 1137). Il problema è di determinare le condizioni di questa democrazia in Occidente, conservando e ripensando le acquisizioni della rivoluzione sovietica e di Lenin, cioè la necessità del Partito come “moderno Principe”, come mezzo della difficile costruzione di uno Stato nuovo, lo Stato delle masse moderne.

Come capire questa doppia serie di passaggi? Possiamo dare due riposte che sono equivalenti, ma costituiscono due livelli di analisi. La prima risposta è data dalla tematica della “traducibilità dei linguaggi”, che è il cuore dello “storicismo assoluto” e che negli ultimi anni si è imposta all’attenzione degli interpreti di Gramsci. La seconda riprende la prima, concentrandosi sulla distinzione fra la causalità storica – considerata come “teoria” dotata di un grado di prevedibilità razionale necessariamente limitata – e la causalità storica reale prevedibile solo in quanto “azione” che si fa storia reale, in atto.

## 2. *Filosofia e politica come termini reciprocamente traducibili*

Al di là di questo ossimoro di partenza, possiamo dunque esaminare le due linee – in parte corrispondenti – della sequenza filosofica e della sequenza politica, facendo ricorso alla “traducibilità dei linguaggi” e restando all’interno dei più “maturi” testi gramsciani: per un verso, i quaderni «filosofici», cioè gli *Appunti di filosofia* dei Quaderni 4, 7, 8 e gli “speciali” 10 e 11; per un altro verso, i quaderni «politici» 12 e 13. Questo esame è condotto dal punto di vista e dalla posizione della classe subalterna moderna, la classe operaia e le masse subalterne ad essa vicine. Ci proponiamo di fare uso del principio della “traducibilità dei linguaggi”, per mostrare come l’analisi relativamente astratta dei rapporti di forze, che concerne “la scienza e l’arte politica” in funzione dell’egemonia, implica una analisi corrispondente delle forme della coscienza sociale ideologica, che caratterizza lo sviluppo dei rapporti di forze come sviluppo dei rapporti cognitivi e dei loro apparati ideologici dentro la realtà storica. Le due sequenze sono traducibili l’una nell’altra.

## 2.1 La sequenza politica-democrazia si cala dentro i rapporti di forze

Il rapporto delle forze si articola in tre gradi. Attraverso la definizione e la messa a fuoco di questi “gradi”, o “livelli” (QC 13, § 17, pp. 1582-586), la moderna “teoria della storia” ha la possibilità di presentarsi e concentrarsi come “scienza ed arte della politica” nel senso di Machiavelli. Il § 17 del Quaderno 13 registra in modo definitivo (COSBITO 2004b, pp. 241-42; ID. 2011, pp. 55-56), il distacco dalla problematica classica del rapporto struttura-superstrutture, sia esso inteso come rapporto causale unilineare, anche temperato dalla nozione vaga di “interazione”, sia come genealogia del processo mediante il quale l’essenza si fa mondo fenomenico, sia come rappresentazione teorica di un “tutto chiuso” e “dato”, oggetto di un’intuizione teorica. Sarebbe uno sbaglio enorme concepire i tre gradi del rapporto delle forze come un sistema totale e stadiale. Come ha ben precisato Fabio Frosini, Gramsci perviene, in questo punto, a pensare «la radicalità dello stacco rispetto a qualsiasi approccio metafisico alla politica», a pensare l’unità e la coincidenza «di storia come processo e di politica come lotta attuale» (FROSINI 2009, pp. 36, 110). Non abbiamo una teoria “oggettiva” pura, perché i rapporti di forze non sono considerati *ex post*, separati dalla dimensione soggettiva, una volta che la storia sia stata “fatta”, ma sono «già articolati ideologicamente e già percorsi da una conflittualità politica in qualche modo organizzata» (*ibidem*). Essi sono cioè considerati dal

punto di vista di una posizione politica di conflitto, nell'ottica dell'auto-organizzazione di un gruppo sociale che riesce a subordinare gruppi subalterni anch'essi potenzialmente candidati all'egemonia. Per esistere politicamente questi gruppi debbono lottare contro questa privazione di iniziativa autonoma, devono manifestare e costruire le potenzialità legate alla propria funzione sociale.

### 2.1.1 La sequenza ancora vincente della egemonia borghese capitalistica

La classe subalterna è una forza dominata entro rapporti di produzione già dati, ridotta a forza-lavoro strutturale specificamente moderna: essa è quasi automaticamente riprodotta come produttrice di plusvalore per il "mercato determinato", senza prendere attivamente coscienza delle sue potenzialità in ragione della sua posizione strumentale; subisce lo sfruttamento che è la sua condizione economico-sociale, storicamente fissatasi in una sorta di legge, vissuta come una fatalità. Tuttavia, la classe subalterna esperisce tale legge come contraddittoria, perché la subordinazione impedisce la sua manifestazione come produttrice di una civiltà superiore.

– Al primo livello dei rapporti politici, mentre è ancora soggetta alle iniziative della classe borghese dominante, già cosciente dei propri interessi economico-corporativi, la classe subalterna incomincia poco a poco a prendere coscienza dei propri interessi, incontrando tuttavia delle difficoltà nel rendersi omogenea e nell'uscire dalla frammentazione. Essa rimane incapace di assumere, sul luogo di lavoro, iniziative tese a migliorare le condizioni di lavoro e di vita.

– Al secondo livello, nel quale la classe dominante viene unificandosi intorno alla rivendicazione dei propri diritti (proprietà moderna e legalizzazione), la classe subalterna rimane sottomessa alla necessità coatta di lavorare per vivere, di funzionare come elemento del meccanismo della riproduzione della forza-lavoro.

– Al terzo livello specificamente etico-politico, la classe dominante si pone la questione della direzione e trasformazione dello Stato per diventare forza egemonica. Ha operato la sua *catarsi* ed è divenuta Stato: promuove un'altra vita politica, dosando forza e consenso. Ma la classe subalterna, che in una determinata fase storica può essere alleata della classe dirigente contro le forze del passato, rimane pur sempre esclusa dall'esercizio dell'egemonia e della direzione politica. Riceve certo un nuovo statuto civile e politico, diritti e cultura. Tuttavia, subisce la forza della classe dirigente,



ubbidisce, ma dà il suo consenso alle forme di vita che dispongono di un grado di universalità. Può sviluppare forme di vita più attive, ma riconosce la superiorità e la funzionalità relativa delle forme di vita nuove. Queste forme sono assimilate ad un processo di universalizzazione contraddittoria, che ha per fondamento un certo riconoscimento dell'umanità dei subalterni. La classe subalterna può elaborare progetti di lotta emancipatrice e assicurarsi anche alcuni nuovi diritti sociali e politici. Ma la dualità dirigenti-diretti ha cambiato di forma, non è superata; al contrario, è riprodotta ed allargata.

L'egemonia della nuova classe dirigente si condensa come Stato-nazione unitario e si traduce come potenza militare dentro i rapporti internazionali di concorrenza-cooperazione che sono la controparte dei rapporti interni. L'egemonia borghese è potere di fare la guerra e la pace, mettendo in movimento le masse subalterne, costringendole alla guerra e dividendole in fronti contrapposti.

2.1.2 La sequenza irrisolta ed aperta dell'egemonia asimmetrica dei subalterni: una scommessa

La "teoria" scopre due cose: in primo luogo, la propria razionalità limitata e la propria interiorità o immanenza ai mutamenti dei rapporti di forze; in secondo luogo, la non prevedibilità puramente teoretica dell'atto storico e dell'azione politica.

Questi rapporti di forze, dal punto di vista dell'egemonia dei subalterni, non possono essere oggetto di *mimesis*, di imitazione, per due ragioni, la prima è strutturale e la seconda storica:

– La ragione strutturale è che l'egemonia dei subalterni non può accettare come una fatalità e un destino naturale la distinzione fra governati e governanti, fra dirigenti e diretti, come non può accettare (si vedrà tra breve) la distinzione "eterna" fra semplici che sentono e dotti che comprendono, né la distinzione parzialmente etero-diretta fra una filosofia "superiore" e un senso comune di massa che è sempre contraddittorio ed è considerato incapace di sviluppare i suoi elementi legati alla funzione di una nuova forma di produzione e di civiltà. L'universalità riconosciuta all'egemonia borghese è relativa, «fittizia» (FROSINI 2009, p. 118), e le masse subalterne possono sempre invocare un universale più comprensivo, ideale. L'egemonia deve essere in questo punto una pedagogia dell'attività delle masse che esige una tensione permanente fra spontaneità e direzione cosciente per produrre e dirigere un nuovo Stato, uno Stato allargato ad una società formata secondo le esigenze di una democrazia sostanziale (come

quella di fabbrica de “”) essa stessa allargata, diretta da un partito comunista sempre legato al “sentire” delle masse. Consigli e istituzioni politiche, apparati di egemonia, debbono così formare una nuova rappresentanza della pluralità dei gruppi umani secondo una divisione tecnica del lavoro, non secondo una divisione di classe.

– La ragione storica è relativa alla fase storica di lotta di classe apertasi dopo il 1871, il cui significato periodizzante risiede nella conclusione del processo attraverso il quale la classe dirigente, sino a quel momento, aveva potuto integrare ed assimilare le masse ad un livello superiore di civiltà. Alberto Burgio (BURGIO 2003, pp. 73-97; ID. 2014, pp. 105-20, 242-82) ha chiarito il carattere decisivo di questo passaggio di fase. La rivoluzione del '17 come guerra di movimento ha potuto aprire una breccia nell'Impero russo, ma nel presente di Gramsci incontra immani difficoltà e non può essere un modello per l'Occidente. In Occidente è divenuta strategicamente necessaria una guerra di posizione. La situazione è complessa: la teoria della storia in quanto *teoria* non può niente, se non opera in maniera permanente una ricognizione mobile, accurata e adeguata di una situazione storica sempre in movimento, in atto; se non si fa produttrice in atto di un'arte politica nuova, anch'essa sempre in atto e in movimento.

Queste due ragioni si congiungono nella definizione della fase storica attuale come “rivoluzione passiva”. Quando sono decise a preservare l'accumulazione dei capitali entro la concorrenza del “mercato determinato” mondiale, neutralizzando le contraddizioni che attraversano tale processo, le classi dirigenti sviluppano un processo che limita e interrompe, se necessario, l'assimilazione delle masse subalterne, impedendo nel contempo la loro unificazione in una volontà collettiva antagonista (QC 8, § 2, p. 937). Le crisi economiche non sono mai risolutive (QC 17, § 12, p. 1917). Creano squilibri sociali e politici che sono, per l'egemonia dominante, una scommessa: come equilibrare il ricorso al consenso e alla pura forza quando i movimenti sociali disordinati paralizzano il sistema politico parlamentare di una nazione (QC 13, § 17, p. 1387)? Una riposta può essere la dittatura del fascismo, che deve anche modificare l'apparato produttivo per soddisfare i bisogni e mantenere una posizione entro i rapporti di forze internazionali. Un'altra riposta può essere la riforma del sistema produttivo che mobilita e impiega la forza-lavoro, disciplinandola nel quadro della democrazia liberale formale: il fordismo-americanismo. In questi due casi le masse sono decapitate, private dalla loro forza antagonista e ridotte alla subalternità. Il rischio è che si giunga a un punto limite, che l'egemonia borghese è costretta a superare attraverso la sperimentazione di forme politiche innovative: «La

classe borghese è “saturata”, non solo non si diffonde, ma si disgrega, disassimila una parte di se stessa (o almeno le disassimilazioni sono enormemente più numerose delle assimilazioni) (QC 8, § 2, p. 937).

Sarebbe importante seguire il passaggio dalla teoria della causalità storica all'arte politica reale per il movimento operaio, il quale non può produrre la sua egemonia perché l'egemonia non è mai acquisita e deve lottare senza pausa contro la distruzione della sua capacità politica e culturale in questa condizione. Indichiamo solo il fine e il mezzo.

– Lo scopo immanente di questo processo che ha una dimensione aleatoria è formulato come segue: «Una classe che ponga se stessa come passibile di assimilare tutta la società, e sia nello stesso tempo realmente capace di esprimere questo processo, porta alla perfezione questa concezione dello Stato e del diritto, tanto da concepire la fine dello Stato e del diritto come diventati inutili per aver esaurito il loro compito ed essere stati assorbiti dalla società civile» (*ibidem*). Tuttavia, se questo fine non può essere eliminato, esso è comunque difficile da attingere come fine: rimane sempre in sospeso. Frosini ha individuato il punto: «Il sistema dei rapporti di forze è dunque sempre un certo equilibrio, di volta in volta variabile, tra l'aspetto conflittuale sempre presente nel dislivello di potenza di gruppi sociali organizzati, e l'aspetto coesivo, anch'esso sempre presente nell'esistenza stessa di “rapporti”, che nel dislivello presuppongono un'eguaglianza di condizione» (FROSINI 2009, p. 111).

– Il mezzo irriducibile non può essere che il partito. Gramsci costruisce un elitismo democratico. Il “moderno Principe” non può essere messo fra parentesi perché la sua mediazione è necessaria per rispondere alla questione iniziale: «si vuole che ci siano sempre governati e governanti oppure si vogliono creare le condizioni in cui la necessità dell'esistenza di questa divisione sparisca? Cioè si parte dalla premessa della perpetua divisione del genere umano o si crede che essa sia solo un fatto storico rispondente a certe condizioni?» (QC 15, § 4, p. 1752). Il problema è allora l'organizzazione del consenso al potere statale mediante il partito: il legislatore deve saper determinare la corrispondenza delle direttive ai bisogni spontanei, espressi dalle masse e giudicati realistici. Allora si può superare la “sovranità popolare” della democrazia formale che è esercitata a scadenze regolari. Allora si può realizzare il modello della «filologia vivente», nel quale un centralismo espansivo realizza «un legame stretto tra grande massa, partito, gruppo dirigente», onde «tutto il complesso, bene articolato, si può muovere come un “uomo collettivo”» (QC 11, § 25, p. 1430). Il partito

rivoluzionario consegue i propri obiettivi «annullando la divisione in classi» e determinando le premesse della sua stessa scomparsa.

Questo processo non può essere una frattura storica del tutto aperta: esso parte da una soglia quantitativa nella continuità, che si fa qualitativa e si produce ancora nella continuità delle trasformazioni molecolari fra sentire delle masse e comprensione degli intellettuali organici: il senso il «più realistico e concreto» di democrazia si può «trarre in connessione col concetto di egemonia. Nel sistema egemonico esiste democrazia tra il gruppo dirigente e i gruppi diretti nella misura in cui lo sviluppo dell'economia e quindi la legislazione che tale sviluppo esprime favorisce il passaggio molecolare dai gruppi diretti al gruppo dirigente» (*QC* 8, § 191, p. 1056).

La dinamica politica sin qui ricostruita è in corrispondenza con la dinamica intellettuale delle forme e ideologiche cognitive, che sono a loro volta formazioni storiche. Queste trasformazioni molecolari traducono il passaggio dal sentire dei “semplici” al comprendere dei “dotti” o intellettuali, dal senso comune alla filosofia della praxis come concezione del mondo, tramite la religione e le ideologie scientifiche e filosofiche pertinenti. Gramsci traduce sé stesso, traduce la politica dei rapporti di forze in pensiero delle forme di pensiero immanenti ai rapporti di forze. Gramsci filosofo traduce il Gramsci politico, analizzando le diverse forme ideologiche, filosofia della praxis compresa, che si manifestano attivamente dentro i rapporti di forze e sono parte attiva di questi rapporti. Inversamente, Gramsci politico fa intervenire le forme ideologiche e filosofiche come modi di partecipare con coscienza e consapevolezza alla costruzione di tali rapporti. I rapporti di forze sono rapporti di pensiero come i rapporti ideologici di diverso grado e la stessa capacità di pensare sono rapporti di forze. Così Gramsci supera Lenin, che non aveva potuto tradurre filosoficamente la sua politica dell'egemonia in ragione della permanenza nel suo pensiero del “materialismo” di Plekhanov: questo materialismo generalmente ha per traduzione politica una tendenza all'economicismo, una critica dei rapporti economico-corporativi incapace di attingere un concetto adeguato dell’“etico-politico” (raggiunto da Gramsci attraverso la riforma e la traduzione dell’etico-politico crociano).

2.2 La traducibilità reciproca tra sequenza ideologico-filosofica e sequenza politica su un piano “teoretico” nuovo

Limitiamoci all'esame del passaggio dal senso comune dei subalterni alla filosofia della praxis adeguata alla formazione del Partito come "nuovo Principe" e dello "Stato allargato" o "Stato integrale". Questa sequenza è un atto storico, un momento interno della causalità reale. La sequenza delle forme ideologiche esigerebbe la sua formulazione, in quanto sono tutte insieme modi della vita sociale e modi funzionali attivi del conoscere – senso comune, religione, ideologie scientifiche, ideologie filosofiche nel senso tecnico di concezione del mondo, filosofia della praxis in quanto si pone come ridefinizione del marxismo e come potenziale senso comune di massa, certamente riformato, ma sempre esposto all'instabilità e allo squilibrio dei rapporti egemonici.

Esaminiamo una seconda volta i due poli del passaggio dal punto di vista dell'egemonia dei subalterni: il senso comune e la concezione del mondo come filosofia della praxis. Siamo costretti ad uscire dalla generalità della teoria dei rapporti di forze e a procedere ad una ricognizione storica singolare degli antagonismi che la teoria pura non può "dedurre".

Il senso comune delle masse moderne è complesso e frammentato. Per la sua parte attiva o attivabile si forma sul terreno del primo grado del rapporto delle forze, che è strutturale, rinviante alla divisione in due classi fondamentali, e si esprime, sul piano del rapporto politico, in termini economico-corporativi. Ma ha già subito una trasformazione diventando senso comune, attingendo il secondo grado dei rapporti di forze, il grado o livello economico-politico: le forze operaie e popolari si sono organizzate e sono in lotta aperta, ma hanno potuto esprimere il lato positivo del senso comune, che è relativo alla posizione nel processo di lavoro e contraddice gli elementi di passività e di superstizione.

Questi elementi sono imposti dalle altre concezioni del mondo, sia antiche come la religione cattolica, sia moderne come il positivismo evolucionistico: malgrado le differenze relative al valore della scienza, queste due concezioni del mondo partecipano dalla stessa credenza nella oggettività della realtà esterna, per l'una assicurata dalla creazione divina del mondo e della natura umana, per l'altro fondata sulle leggi ferree della natura fisica e della natura umana. Questa contraddizione si manifesta come esigenza di norme e regolamentazioni che diano nuovo contenuto alla libertà e all'eguaglianza. Tuttavia, il senso comune non può diventare buon senso. I marxismi della Seconda internazionale non possono attingere il livello etico-politico e in Italia sono incapaci di porre il problema dello Stato, del suo riassorbimento da parte di una società civile egemonizzata dalle masse subalterne. In URSS il materialismo storico ha compiuto un passo in avanti

con Lenin, ma ha poi subito una battuta d'arresto con la crisi e l'abbandono della NEP. Il senso comune delle masse rimane pietrificato nel materialismo economicistico e deterministico di Bucharin. Non è un caso che il cosiddetto *Saggio popolare* diventi nel 1932 l'obiettivo della polemica di Gramsci, il contrappunto della sua elaborazione di un marxismo inteso come concezione del mondo superiore, capace di produrre la riforma intellettuale e morale dei sensi comuni "marxistici" precedenti e del senso comune egemonico, di riguadagnare la sua posizione nella cultura filosofica superiore, di confrontarsi con i punti alti della cultura egemonica e della filosofia in senso tecnico (idealismo italiano e pragmatismo anglo-sassone, sociologia comprensiva di Weber, economia politica liberale).

Dal punto di vista del *Saggio popolare*, l'urgente "riforma intellettuale e morale" del senso comune risulta impedita, mentre il marxismo non riesce a raggiungere il livello dell'alta cultura filosofica, né a liberare la potenza della nuova pratica della filosofia fondata sull'identità di filosofia, politica e storia. In Italia, l'alta cultura filosofica non positivista e non materialistica reagisce attraverso la mediazione di Benedetto Croce, che oppone il suo idealismo storicista assoluto e produce «valori strumentali» (*QC* 10.I, *Sommario*, p. 1211; § 7, p. 1222; § 12, p. 1235) che la filosofia della praxis deve incorporare attraverso una critica acuta. Croce rimane in filosofia il metafisico di un'immanenza non compiuta e anticipa in politica il ritorno dell'egemonia liberale moderata come concezione del mondo post-fascista, nell'ottica una società che continua la sua rivoluzione passiva assorbendo senza tregua il movimento operaio e neutralizzando l'iniziativa politica autonoma delle masse.

La critica del senso comune, che è un'ideologia funzionale, non solo un'ideologia in quanto illusione mistificatrice, si pone come il compito della filosofia in senso tecnico, ma in questa situazione storica la critica non può essere che tecnico-politica, condotta da una filosofia esercitata in un modo nuovo, come azione intellettuale e morale di formazione della volontà collettiva. La filosofia della praxis determina le forme che permettono alle forze politiche dei subalterni di costruire il terzo livello dei rapporti di forze, il livello etico-politico, la catarsi, pensando i valori universalizzabili di una assimilazione di massa, ponendo il problema dello Stato, della sua gestione democratica sostanziale, dell'intervento delle masse in tutti i gangli della società civile. La filosofia della praxis si pone essa stessa come attore politico e intellettuale, come pensiero che lotta per l'egemonia e come forma di lotta, in quanto include una "scienza ed arte della politica" dei rapporti di forze. La filosofia della praxis si realizza come apparato egemonico (è una scoperta

fatta da Lenin, ma da lui non pensata fino in fondo): «La realizzazione di un apparato egemonico, in quanto crea un nuovo terreno ideologico, determina una riforma delle coscienze e dei metodi di conoscenza, è un fatto di conoscenza, un fatto filosofico. Con linguaggio crociano: quando si riesce a introdurre una nuova morale conforme a una nuova concezione del mondo, si finisce con l'introdurre anche tale concezione, cioè si determina una intera riforma filosofica» (QC 10.II, § 12, p. 1250).

La filosofia della praxis include non una politologia, una scienza politica del tipo naturalistico, corredata da una tecnica da applicare, ma un tipo nuovo di sapere politico che si apre, in modo continuativo e permeante, all'esteriorità delle lotte di classi, considerate ad un grado determinato, e che si fa razionalità strategica. Il momento della *catarsi* è dunque anche un momento politico-filosofico perché costituisce il passaggio del senso comune delle masse subalterne a un buon senso superiore, a un progresso intellettuale e morale. Gli uomini-massa non sentono più *simpliciter*, tendono a diventare, in una certa misura, filosofi coscienti e attrezzati. Non divengono tuttavia “scienziati”, non “applicano una teoria”. Producono, sotto lo stimolo della filosofia della praxis, un'ideologia organica che è una fede laica, una religione, che rende capace di costruire rapporti di forze etico-politici. Diventano attori di un processo di assimilazione che lotta contra la rivoluzione passiva. La filosofia della praxis impara dal senso comune, identifica attraverso la percezione delle sue variazioni le difficoltà e i problemi teoretici-politici nuovi da elaborare. Impara a modificarsi essa stessa, a produrre elementi nuovi per una modificazione dei contenuti del senso comune e dei modi della modificazione. Gramsci non esita dunque a chiamare “religione” questa ideologia al tempo stesso “appassionata” e “razionale”, che attraverso il partito si traduce in una condotta pratica conforme. La filosofia della praxis mantiene un senso ancora “professionale”, di elaborazione delle categorie e dei linguaggi, ma si fa concezione attiva del mondo, attraverso i vari gradi di elaborazione dell'ideologia (cfr. LIGUORI 2004a, pp. 136-47).

Filosofia e ideologia sono entrambe ideologie nel senso di formazioni della volontà cosciente ed attiva, produttiva di rappresentazioni più o meno organiche legate alla posizione degli attori sociali dentro un conflitto permanente; non sono due entità separate da una rottura epistemologica: la «distinzione» fra una «ideologia politica» e una «concezione del mondo» è «impossibile» nella misura in cui «non si tratta di due categorie, ma di una stessa categoria storica» tra le quali vige una «distinzione [...] solo di grado»; infatti «è filosofia la concezione del mondo che rappresenta la vita

intellettuale e morale (catarsi di una determinata vita pratica) di un intero gruppo sociale concepito in movimento e visto quindi non solo nei suoi interessi attuali e immediati, ma anche in quelli futuri e mediati; è ideologia ogni particolare concezione dei gruppi interni della classe che si propongono di aiutare la risoluzione di problemi immediati e circoscritti. Ma per le grandi masse della popolazione governata e diretta, la filosofia o religione del gruppo dirigente e dei suoi intellettuali si presenta sempre come fanatismo e superstizione, come motivo ideologico proprio di una massa servile» (QC 10.I, § 10, p. 1231). Gramsci sostiene l'urgenza di un nuovo senso comune, ma rimette su di un terreno di realismo, e riconosce, senza illusioni, la costitutiva fragilità di questo progetto.

### 3. *Teoria della causalità storica e azione storica reale*

Due problemi tradizionali di filosofia hanno infine un valore costitutivo per la filosofia della prassi che procede a una nuova elaborazione con una dimensione intrinsecamente politica. Questi problemi costituiscono in un certo senso il midollo della questione del "materialismo storico". Il primo problema è quello relativo alla "realtà oggettiva del mondo esterno" (cfr. FROSINI 2004, pp. 101-03): esso dà luogo ad una critica radicale del materialismo oggettivistico-deterministico e alla ripresa dell'attivismo dell'idealismo storicistico. Il secondo problema è quello relativo al tipo di scientificità e di razionalità della sedicente scienza della storia e della causalità storica reale in confronto con la causalità oggetto della teoria.

Il ricorso alla dialettica costituisce il *trait d'union* fra questi problemi.

Scelgo di concentrarmi sul secondo di essi. Gramsci presenta una riflessione innovativa su quel determinato tipo di "teoria" che ho pocanzi definito "scienza della storia"; tale riflessione non ha ancora dato tutti i suoi frutti. Espongo in modo provvisorio le tesi che dovrebbero essere sviluppate con l'appoggio dei testi gramsciani.

– Gramsci ha saputo affrontare il vecchio problema della filosofia, il problema del tempo in quanto tempo storico. Lo storicismo assoluto, non speculativo, è la formula precisa da capire. Il materialismo storico non è non può essere una scienza nel senso di enunciazione di leggi fisiche determinate. Il determinismo fisico presenta un limite radicale perché non può trattare della continuità storica reale, perché conosce solo i fenomeni dati e costruiti come contiguità, come produzione di effetti contigui. Questa idea di scienza suppone una logicizzazione della causalità reale e non può



pensare la sua continuità che produce effetti di effetti. Un'intelligibilità razionale è possibile ma deve essere circoscritta. Le fratture storiche esistono, ma sono poste dinanzi a una scommessa continua: durare producendo un'ulteriore continuità. Se non fanno questo, le forze storiche sono ridotte allo statuto dell'intermittenza, non vincono la prova della durata. La polemica finale nel Quaderno 11 nei confronti del *Saggio popolare* di Bucharin è centrale e ricorre al Croce della *Teoria e storia della storiografia* per andare oltre Croce. Il tempo fisico è supposto come passato: come passato il tempo non è da spiegare. La durata è sempre in continuità e questa continuità implica la possibilità di cambiare il corso delle cose mediante l'inserzione di nuovi istanti. La fisica può comparare le durate, ma la comparazione non rende conto delle durate per chi le pratica dall'interno anziché considerarle e rappresentarle dall'esterno. La pratica politica è allora decisiva per comprendere il tempo storico: «Si può forse dire che la storia è maestra della vita e che l'esperienza insegna ecc. non nel senso che si possa, dal modo come si è svolto un nesso di avvenimenti, trarre un criterio sicuro d'azione e di condotta per avvenimenti simili, ma solo nel senso che, essendo la produzione degli avvenimenti reali il risultato di un concorrere contraddittorio di forze, occorre cercare di essere la forza determinante. Ciò che va inteso in molti sensi, perché si può essere la forza determinante non solo per il fatto di essere la forza quantitativamente prevalente (ciò che non è sempre possibile e fattibile) ma per il fatto di essere quella qualitativamente prevalente, e questo può aversi se si ha spirito d'iniziativa, se si coglie il "momento buono", se si mantiene uno stato continuo di tensione alla volontà, in modo da essere in grado di scattare in ogni momento scelto (senza bisogno di lunghi apprestamenti che fanno passare l'istante più favorevole)» (QC 9, § 65, pp. 1135-136).

– Gramsci stabilisce che la causalità storica reale non si confonde con la teoria della scienza, in quanto la storia e la sua causalità reale non sono oggetto di teoria o rappresentazione di tipo contemplativo. Se è possibile formulare alcune leggi di tendenza, queste leggi sono tali che fra le loro condizioni generali esistono sempre degli elementi singolari. Le leggi sono inseparabili dalla variazione delle loro condizioni di esistenza. Le leggi del capitalismo o la "quasi-teoria" gramsciana dei rapporti di forze non sono storiche. Sono solo storiche le variazioni delle loro condizioni di esistenza, come si evince dal frequente ricorso di Gramsci alla pluralità dei casi storici (per esempio la diversità dei rapporti etico-politici fra Francia e Risorgimento italiano). Il concetto della triplicità dei rapporti di forze consente di pensare certi aspetti della realtà e di concretizzare gli elementi

funzionali. Tuttavia, il loro funzionamento implica una pluralità di casi e soprattutto la periodizzazione storica. Il concetto non può essere conosciuto senza le sue date precise. Gramsci non vuole dire che la causalità reale è irrazionalità e contingenza pura, ma che essa consta di un'altra razionalità. Esiste soltanto una teoria della storia in senso "impuro". I concetti generali possono valere per un solo caso e il loro valore rimane esteriore alla teoria in quanto non possono essere concetti tecnici da applicare.

– Esiste certo una necessità, ma una necessità sempre condizionata: essa appare *ex post*, come condensazione di atti ripetuti e fissatisi in una regolarità (QC 10.II, § 8, pp. 1245-246), fino ad assumere la forma esteriore di necessità assoluta, quasi-naturale. Si dimentica così che questa necessità – la necessità dei rapporti delle forze economiche – è il risultato di un automatismo cui ogni atto individuale contribuisce, sebbene ciascun attore individuale la sperimenti e la percepisca come un dato esterno. Si dimentica anche che queste regolarità implicano la vigenza di rapporti politici, l'intervento dello Stato, il blocco delle classi dominanti divenute dirigenti. Possiamo «stabilire ciò che significa "regolarità", "legge", "automatismo" nei fatti storici. Non si tratta di "scoprire" una legge metafisica di "determinismo" e neppure di stabilire una legge "generale" di causalità. Si tratta di rilevare come nello svolgimento storico si costituiscono delle forze relativamente "permanenti", che operano con una certa regolarità o automatismo» (QC 11, § 52, p. 1479). Ricardo è invocato come l'ideatore di questa concezione della regolarità, con il suo concetto di "mercato determinato" e il metodo del "supposto che". Questo metodo permette di dare una spiegazione razionale di certi aspetti selezionati, ma non restituisce la causalità storica reale.

– La causalità storica reale esige un tipo di "scienza nuova" che non è scienza della sola necessità. Non possiamo comprendere la necessità storica in quanto determinismo legale senza cadere in un "senso speculativo-astratto". Gramsci elabora una versione limitata della necessità che caratterizza gli aspetti automatici e regolari dei fenomeni storici. C'è la necessità in "senso storico-concreto": «Esiste necessità quando esiste una *premessa* efficiente e attiva, la cui consapevolezza negli uomini sia diventata operosa ponendo dei fini concreti alla coscienza collettiva e costituendo un complesso di convinzioni e di credenze potentemente agente come le "credenze popolari"» (QC 11, § 52, pp. 1478-479). Le forme ideologiche danno la dimensione dei motivi e dei fini con il loro spessore culturale: intervengono dentro la causalità reale e non possono subire un processo di astrazione che isola il complesso di passioni che solo induce all'azione.

L'azione non può essere ridotta alle condizioni materiali. Lo stesso testo prosegue: «Nella “premessa” devono essere contenute, già sviluppate o in via di sviluppo, le condizioni materiali necessarie e sufficienti per la realizzazione dell'impulso di volontà collettiva, ma è chiaro che da questa premessa “materiale”, calcolabile quantitativamente, non può essere disgiunto un certo livello di cultura, un complesso cioè di atti intellettuali e da questi (come loro prodotto e conseguenza) un certo complesso di passioni e sentimenti imperiosi, cioè che abbiano la forza di indurre all'azione “a tutti i costi”» (*ivi*, p. 1480).

– La “teoria” della storia implica la considerazione dei cambiamenti delle condizioni singolari, e questa trasformazione è identificata con la pratica stessa delle trasformazioni, cioè con la politica. Gramsci fissa l'eguaglianza della filosofia con la storia e dunque con la politica (*QC* 10.II, § 2, pp. 1241-242). Dunque è necessario prendere in carico i caratteri esteriori alla teoria in quanto teoria, l'effettuale lotta delle classi, il conflitto reale. La causalità storica reale è il luogo della variazione storica che è quella dell'azione, della politica. L'azione mette in gioco e in movimento dei moventi individuali e di gruppo che non sono cause fisiche. L'azione storica interviene sui “determinismi” ricostruiti *ex post*, sui moventi socialmente qualificati che si sono fissati in “automatismi”. Questi moventi indicano non le cose da fare tecnicamente, ma quelle che devono essere fatte. Siamo dentro l'ideologia funzionale che la filosofia della praxis non vuole e non può eliminare, ma vuole sostituire al senso comune disgregato delle masse in quanto buon senso. I subalterni agiscono, perché credono di essere chiamati ad agire e si giudicano tali. Possono mobilitare e assimilare parzialmente una teoria della storia (come la teoria dei rapporti di forza), ma questa teoria non può evitare di costituirsi come ideologia che si vuole razionale, riforma del senso comune o buon senso. La filosofia della praxis assume questa condizione e non si isola in un sapere assoluto fuori dal tempo, in una speculazione metafisica. Non c'è teoria adeguata dell'azione che si fa. La teoria può dare luogo solo ad una rappresentazione dell'azione già fatta *ex post*, è incapace di seguire l'azione che si fa e rimbalza in effetti di effetti nella continuità causale infinita. Questo rinvio infinito è il suo elemento proprio.

– La causalità storica si pratica a partire da una posizione sociale che è pratico-politica, che si pratica facendosi politica. Abbiamo così una “struttura in abisso” perché il rimbalzare degli effetti di effetti impedisce ogni teoria in senso tradizionale. Non si tratta di una posizione soggettiva relativistica, bensì di “un punto sociale che si occupa”. La teoria della storia reale include in una tensione permanente la fissazione della generalità di una

teoria-non-teoria, corretta dall'accettazione della singolarità degli eventi e presa dentro la continuità indefinita degli eventi singolari non simili. Le cose si fanno e causano per "rimbalzo". Gli effetti possono causare un'innovazione che non è prevedibile (il che non implica che sia "irrazionale"). La realtà di una causa reale è la realtà degli suoi effetti: la causa per se stessa non esiste; sono reali solo gli effetti. Gli effetti esistono solo come effetti di effetti. L'egemonia si costruisce come intervento negli effetti di effetti.

– La causalità storica reale è pratica e la sua razionalità è continuamente limitata e correttiva. Essa apre in maniera continuativa la possibilità di interventi dentro la realtà degli effetti. La prevedibilità è dunque relativa all'azione. La filosofia della prassi non può concludere ad una "scienza della storia". Deve piuttosto costituirsi nel legame con l'organizzazione di una volontà collettiva, di un rapporto egemonico di forze ogni volta singolare e concreto. Non può che situarsi dentro una fase storica nella quale la continuità è assicurata dalla continuità difficile dell'agire delle masse, sempre esposte a processi di passivizzazione. Non può produrre previsioni "scientifiche" nel senso della fisica: «In realtà si può prevedere "scientificamente" solo la lotta, ma non i momenti concreti di essa, che non possono non essere risultati di forze contrastanti in continuo movimento, non riducibili mai a quantità fisse, perché in esse la quantità diventa continuamente qualità. Realmente si "prevede" nella misura in cui si opera, in cui si applica uno sforzo volontario e quindi si contribuisce concretamente a creare il risultato "preveduto". La previsione si rivela quindi non come un atto scientifico di conoscenza, ma come l'espressione astratta dello sforzo che si fa, il modo pratico di creare una volontà collettiva» (QC 11, § 15, pp. 1403-404).

– Ma non è in questo modo consacrata l'irrazionalità del reale? Non è così. Piuttosto, abbiamo la ricerca di un nuovo tipo di teoria e di razionalità dentro la "struttura in abisso" della causalità reale. Abisso, perché la filosofia della praxis ha la forza intellettuale e il coraggio etico-politico, come Hegel, di confrontarsi con i fatti più terribili che fanno orrore alla ragione "illuministica", la quale aspetta il progresso assicurato e denuncia gli ostacoli della superstizione, dell'ignoranza e del fanatismo. Negli anni della sua segregazione, vinto dal fascismo, deluso dal corso della politica sovietica di cui mette in dubbio la capacità egemonica, Gramsci si confronta con la causalità reale che attraversa "il mondo grande e terribile". Egli procede senza illusioni, ma anche senza catastrofismo, all'esame dell'irrazionale del presente, e misura lo scarto che separa l'universalità ideale che la filosofia

della praxis riconosce come movente sempre possibile d'azione, dall'universalità data delle egemonie esistenti, l'universalità reale che è denunziata come fittizia: «La verità è questa, invece: che ogni cosa che esiste è “razionale”, cioè ha avuto o ha una funzione utile. Che ciò che esiste sia esistito, cioè abbia avuto la sua ragion d'essere in quanto “conforme” al modo di vita, di pensare, di operare, della classe dirigente, non significa che sia divenuto “irrazionale” perché la classe dominante è stata privata del potere e della sua forza di dare impulso a tutta la società. Una verità che si dimentica è questa: che ciò che esiste ha avuto la sua ragione d'esistere, è servito, è stato razionale, ha “facilitato” lo sviluppo storico e la vita. Che a un certo punto ciò non sia avvenuto più, che da modi di progresso, certe forme di vita siano divenute un inciampo e un ostacolo, è vero, ma non è vero “su tutta l'area”: è vero dove è vero, cioè nelle forme più alte di vita, in quelle decisive, in quelle che segnano la punta del progresso» (*QC* 14, § 67, pp. 1726-727).

– La dialettica fa ritorno, in quanto dialettica del razionale e dell'irrazionale, perché esplicita le contraddizioni reali in termini realistici e non si fa illusioni sul progresso, al modo delle filosofie della storia “a disegno”. Gramsci formula una scommessa fondata sulla continuità delle forze antagonistiche che sono ancora in una posizione di antitesi. Siamo chiamati a «badare a un fatto» cruciale, che rappresenta la novità di questa «grandissima cosa» che è lo storicismo assoluto immanente: «I modi di vita appaiono a chi li vive come assoluti, “come naturali”, così come si dice» ed «è già una grandissima cosa il mostrarne la “storicità”, il dimostrare che essi sono giustificati in quanto esistono certe condizioni, ma mutate queste condizioni non sono più giustificati, ma “irrazionali”» (*ivi*, p. 1727). E ancora: «La filosofia della praxis non solo pretendeva di spiegare e giustificare tutto il passato, ma di spiegare e giustificare storicamente anche se stessa, cioè era il massimo di «storicismo», la liberazione totale da ogni “ideologismo” astratto, la reale conquista del mondo storico, l'inizio di una nuova civiltà» (*QC* 16, § 9, p. 1864).

– L'instabilità di ogni egemonia non è sanabile, lascia aperta un'esteriorità interna al blocco egemonico. La causalità storica reale è sempre in atto potenza di squilibrio e di conflitti diversi. Le forze subalterne che sono coinvolte nel progetto egemonico costituiscono un “margine reale” contraddittorio e continuo anche oggi: sono mobilitate nel nome di una universalità ideale che implica la sovversione dell'universalità reale-fittizia che organizza un blocco di diseguaglianze fra diretti e dirigenti, fra semplici e intellettuali. La dialettica ha il suo posto dentro questo vuoto, dentro

questo abisso. Le masse subalterne sono sollecitate a dare il loro consenso a una rappresentazione che legittima i rapporti di subordinazione. Come scrive Frosini, esse sono sottoposte dall'egemonia come «non-soggettività» (FROSINI 2009, p. 119). L'egemonia non può non essere incoerente e questa «incoerenza di fondo (che è poi la persistenza del conflitto *dentro* la teoria) è il margine reale insuperabile dell'egemonia, ciò che ne determina la storicità» (*ibidem*). Le classi dirigenti non hanno la capacità di unificare la società e riducono la soggettività che stimolano a un solo luogo. La causalità storica reale è sempre in eccedenza sulla pretesa di una teoria. C'è la politica-conflitto che lavora in quanto è questa eccedenza abissale che coincide con la causalità storica reale, cioè politica.

### *Conclusioni*

Per questa ragione è impossibile studiare la storia come «una storia obbiettiva, in cui l'obbiettività è concepita come nesso di causa ed effetto. [...] Perché la storia ci interessa per ragioni “politiche” non oggettive sia pure nel senso di scientifiche. Forse oggi questi interessi diventano più vasti con la filosofia della praxis, in quanto ci convinciamo che solo la conoscenza di tutto un processo storico ci può render conto del presente e dare una certa verosimiglianza che le nostre previsioni politiche siano concrete. Ma non è da illudersi neanche su questo argomento» (QC 14, § 63, pp. 1722-723).

Rimane l'ottimismo della volontà.

### **Riferimenti bibliografici**

BADALONI, NICOLA, 1975  
*Il marxismo di Gramsci*, Einaudi, Torino.

BUCI-GLUCKSMANN, CHRISTINE, 1975  
*Gramsci et l'Etat*, Fayard, Paris.

BURGIO, ALBERTO, 2003  
*Gramsci storico. Una lettura dei Quaderni del carcere*, Laterza, Roma-Bari.  
ID., 2014  
*Gramsci. Il sistema in movimento*, DeriveApprodi, Roma.

## Materialismo Storico, n° 2/2018 (vol. V)

COSPITO, GIUSEPPE, 2004a

“Egemonia”, in FROSINI, F. – LIGUORI, G., A CURA DI, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma, pp. 74-92.

ID., 2004b

“Struttura-sovrastuttura”, in FROSINI, F. – LIGUORI, G., A CURA DI, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma, pp. 227-46.

ID., 2011

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

FROSINI FABIO, 2004

“Filosofia della praxis”, in FROSINI, F. E LIGUORI, G., A CURA DI, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma, pp. 93-111.

ID., 2009

*Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*, DeriveApprodi, Roma.

ID., 2010

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

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

*Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino

LACLAU, ERNESTO – MOUFFE, CHANTAL, 2001

*Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso London.

LIGUORI, GUIDO, 2004a

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

ID., 2004b

“Stato-società civile”, in FROSINI, F. – LIGUORI, G., A CURA DI, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma, pp. 208-26.

PAGGI, LEONARDO, 1984

*Le strategie del potere in Gramsci: tra fascismo e socialismo in un paese solo (1923-1926)*, Editori Riuniti, Roma.

THOMAS, PETER D., 2009

*The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony, and Marxism*, Brill, Leiden-Boston.

TOSSEL, ANDRÉ, 2016

*Etudier Gramsci*, Kimé, Paris.

VACCA, GIUSEPPE, 2012

*Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, Einaudi, Torino.

VOZA, PASQUALE, 2004

“Rivoluzione passiva”, in FROSINI, F. – LIGUORI, G., A CURA DI, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma, pp. 189-207.



