

# MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

2022/2

Dicembre

[info@materialismostorico.it](mailto:info@materialismostorico.it)

Baldacci, Maltese, Meta, Azzolini,  
Cospito, Balsa, Mazzolini, Martino,  
Sgro', Herrera, Achella e altri

- > PRESENTAZIONE
- > TESTI DAL SEMINARIO DI URBINO
- > INTERVENTI SU "EGEMONIA" DI G. COSPITO
- > HEGELOMARXIANA
- > RIVOLUZIONI RIUSCITE E MANCATE
- > STUDI, NOTE, RECENSIONI

**L'EGEMONIA DOPO GRAMSCI #3  
PEDAGOGIA, TEORIA POLITICA  
E STORIA (Urbino 2021)**

a cura di Fabio Frosini

**Direttore scientifico:** Stefano G. Azzarà (Univ. di Urbino).

**Condirettore per l'estero:** Fabio Frosini (Univ. di Urbino).

**Direttrice responsabile:** Anna Tonelli (Univ. di Urbino).

#### **Redazione**

Emiliano Alessandrini, Alessandro Barile, Riccardo Cavallo, Carla Maria Fabiani, Elena Maria Fabrizio, Gianni Fresu, Giorgio Grimaldi, Leonardo Pegoraro.

#### **Comitato scientifico**

**Presidente:** Domenico Losurdo †

**Filosofia** José Barata-Moura (Universidade de Lisboa) †, Giuseppe Cacciatore (Univ. Federico II di Napoli), Mario Cingoli (Univ. di Milano Bicocca), Roberto Finelli (Univ. di Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. di Bari), Wolfgang Fritz Haug (Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus *HKWM*), Giacomo Marramao (Università di Roma Tre), Nicola Panichi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Stefano Petrucciani (Univ. La Sapienza di Roma), João Quartim de Moraes (Universidade Estadual de Campinas, SP, Brasil), Jan Rehmann (Union Theological Seminary, New York), Tom Rockmore (Duquesne University, USA), Bernard Taureck (Universität Braunschweig), André Tosel (Univ. de Nice Sophia Antipolis) †, Claudio Tuozzolo (Univ. di Chieti-Pescara).

**Storia** Angelo d'Orsi (Univ. di Torino), Francesco Germinario (Fondazione "Luigi Micheletti" di Brescia), Marina Montesano (Univ. di Messina), Gianpasquale Santomassimo (Univ. di Siena), Anna Tonelli (Univ. di Urbino).

**Pedagogia** Massimo Baldacci (Univ. di Urbino).

**Discipline economiche** Riccardo Bellofiore (Univ. di Bergamo), Guglielmo Forges Davanzati (Univ. del Salento), Emiliano Brancaccio (Univ. del Sannio).

**Discipline giuridiche e storico-giuridiche** Antonio Cantaro (Univ. di Urbino), Federico Martino (Univ. di Messina).

**Discipline letterarie** Salvatore Ritrovato (Univ. Di Urbino).

*Materialismo Storico. Rivista di filosofia, storia e scienze umane* è una pubblicazione dell'Università di Urbino con il patrocinio della Internationale Gesellschaft Hegel-Marx e dell'Istituto italiano per gli studi filosofici.

Lo sviluppo e la manutenzione di questa installazione di OJS sono forniti da UniURB Open Journals, gestito dal Servizio Sistema Bibliotecario di Ateneo.

Indirizzo internet: <https://journals.uniurb.it/index.php/materialismostorico>.

E-ISSN 2531-9582

Registrazione presso il Tribunale di Urbino n. 2/2016.



<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Se non diversamente indicato, i contenuti di questa rivista sono pubblicati sotto licenza

[Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

2022/2, vol. XIII  
(dicembre)

**L'egemonia dopo Gramsci # 3**  
**Pedagogia, teoria politica**  
**e storia**  
**(Urbino 2021)**

a cura di Fabio Frosini

Internationale Gesellschaft



Hegel - Marx

für dialektisches Denken

## SOMMARIO

### **L'EGEMONIA DOPO GRAMSCI #3: pedagogia, teoria politica e storia (Urbino 2021)**

PRESENTAZIONE

Fabio Frosini 5-8

#### **SAGGI 1. EGEMONIA: PROSPETTIVE PEDAGOGICHE**

RAPPORTO PEDAGOGICO ED EGEMONIA

Massimo Baldacci 10-23

EGEMONIA E CONFORMISMO NEL GRAMSCI DI

MARIO ALIGHIERO MANACORDA

Pietro Maltese 24-58

INCLUSIONE E PROMOZIONE SOCIALE NEL PENSIERO DI

DINA BERTONI JOVINE

Chiara Meta 59-81

#### **SAGGI 2. EGEMONIA E POSTMARXISMO**

POPULISMO ED EGEMONIA NEL PRIMO LACLAU: UN PERCORSO

GENEALOGICO E UN RAFFRONTO TEMPORALE

Samuele Mazzolini 84-108

DEL MARXISMO AL POSMARXISMO. "PRINCIPIO HEGEMÓNICO" Y

EXTERIORIDAD DE LA ECONOMÍA EN EL GRAMSCI DE CHANTAL

MOUFFE

Anxo Garrido Fernández 109-127

#### **SAGGI 3. EGEMONIA E ANALISI SOCIALE**

SULLA RELAZIONE TRA CLASSE ED EGEMONIA

Javier Balsa 130-171

GIOVANNI ARRIGHI, DALLA CRITICA DELL'IMPERIALISMO ALLA

TEORIA DELL'EGEMONIA

Giulio Azzolini 172-187

#### ***Egemonia. Da Omero ai Gender Studies* (2021), di G. Cospito: una discussione**

LE CONDIZIONI D'USO DEL TERMINE "EGEMONIA"

Massimo Baldacci 190-197

IL CONCETTO DI "EGEMONIA" TRA AUTONOMIA E SUBALTERNITÀ

Simone Coletto 198-207

EGEMONIA. STORIA DELL'IDEA IN UN VOLUME DI GIUSEPPE COSPITO

Antonio Di Meo 208-216

ESPERIENZE E REGIMI EGEMONICI: SULLA STORICITÀ

DELL'EGEMONIA

Fabio Frosini 217-228

METROPOLI ED EGEMONIA. DUE QUESTIONI A PARTIRE DA <i>EGEMONIA</i> DI GIUSEPPE COSPITO	
Giorgio Grimaldi	229-237
LE SFIDE DELL'EGEMONIA: IERI E OGGI	
Benedetta Lanfranchi	238-241
BREVI CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE	
Giuseppe Cospito	242-247
<b>RIVOLUZIONI RIUSCITE E RIVOLUZIONI MANCATE</b>	
LE "MADRI DELLA PATRIA", I LAZZARI E LA RIVOLUZIONE	
Federico Martino	250-321
<b>HEGELOMARXIANA</b>	
TAPPE E PERCORSI DELLA DIALETTICA HEGELIANA: LA RIVOLUZIONE D'OTTOBRE E IL PENSIERO DI HEGEL	
Giovanni Sgro'	324-333
«VERITÀ ED ERRORE SENZA FINE». ALCUNE RIFLESSIONI SULL'OPINIONE PUBBLICA E LA STAMPA IN HEGEL E GRAMSCI	
Alberto Destasio	334-356
MARXISMO E DEMOCRAZIA MODERNA: UNA RIFLESSIONE WEILIANA	
Edoardo Raimondi	357-374
<b>STUDI DIVERSI</b>	
ELEMENTI PER UNO STUDIO SUL TASSO DI PROFITTO DELL'ECONOMIA FRANCESE: 1896-2019	
Rémy Herrera, Zhiming Long, Weinan Ding e Andong Zhu	376-384
L'ECONOMIA POLITICA FRA SCIENZA E IDEOLOGIA. TERZA PARTE	
Ascanio Bernardeschi	385-420
NESSUN ANTISCHIAVISMO NEL MONDO ANTICO. UNA POSIZIONE DA RIBADIRE	
Leonardo Masone	421-435
<b>NOTE</b>	
TRAMUTARE RISORSE IN CAPITALE: LA PROPOSTA TEORICA SUL RUOLO DEL DIRITTO DI KATHARINA PISTOR	
Juan José Allevi	438-450
<b>RECENSIONI</b>	
Losurdo ( <i>Achella</i> )	452-454
Schimmenti ( <i>Murrone</i> )	456-460
Mastrolillo ( <i>Barile</i> )	461-463
<b>PERSONE</b>	464-468

**Questo numero. L'egemonia dopo Gramsci #3: pedagogia, teoria politica e storia (Urbino 2021)**

Fabio Frosini (Università di Urbino)

Per la terza volta “Materialismo storico” ospita i risultati del seminario su *Egemonia dopo Gramsci: una riconsiderazione* (per gli incontri precedenti cfr. FROSINI 2019). Avviato nel 2014 e giunto, con l'incontro che qui si documenta (svoltosi a Urbino nell'ottobre del 2021), alla sua quinta edizione, il seminario ha visto non solo ampliarsi il numero dei partecipanti e avvicinarsi alcuni di loro, ma soprattutto ha conosciuto una progressiva mutazione che ne ha reso il profilo sempre più complesso. L'intento iniziale consisteva in una ricognizione degli usi più o meno innovativi, e delle interpretazioni del concetto gramsciano di egemonia, nelle varie discipline e in diverse aree del mondo. A questa impostazione se ne è gradualmente aggiunta una seconda, già documentata nel dossier del 2019 (*L'egemonia dopo Gramsci #2: Storia, politica e teoria*), più orientata verso l'analisi politica: non tanto storia degli effetti, quanto piuttosto uso, a sua volta, del concetto e, quindi, testimone ulteriore di quella storia.

In questo fascicolo questa tendenza è rappresentata da un lungo e importante contributo di Javier Balsa, *Sulla relazione tra classe ed egemonia*, che polemicamente riprende la ormai annosa questione del preteso “superamento” dell'analisi classista dentro il paradigma analitico dell'egemonia, per proporre un approccio teorico alternativo. L'articolo di Balsa è una risposta a Laclau e Mouffe (in qualche modo i rappresentanti più noti e storicamente decisivi di questa interpretazione) ma è anche molto di più: in positivo, esso si impegna nello sviluppo di un modello di analisi abbastanza complesso da tenere insieme la fluidità degli slittamenti egemonici (che agiscono, com'è noto, in primo luogo sul piano dei discorsi e quindi del linguaggio) e la nettezza degli ancoraggi di classe (che si muovono piuttosto nel piano delle “posizioni” oggettive e dei corrispondenti “interessi”).

Non è affatto un caso se questo articolo è accompagnato da contributi che, pur muovendosi sul terreno della ricostruzione storica, muovono

dalla stessa esigenza critica di un confronto con le posizioni del post-marxismo: *Populismo ed egemonia nel primo Laclau: un percorso genealogico e un raffronto temporale*, di Samuele Mazzolini, dà un'esemplare, accurata ricostruzione della questione dell'egemonia, nel suo nesso col populismo, nel pensiero di Ernesto Laclau. Dissolvendo la patina di nitore teorico che il sociologo argentino ha voluto conferire alla propria teoria dell'egemonia e al nesso con il concetto di populismo, e restituendola alla contingenza del suo svolgersi, Mazzolini documenta i ripensamenti, le incoerenze e i cortocircuiti che contrassegnano l'itinerario laclausiano. Allo stesso modo, Anxo Garrido, con il suo polemico e informatissimo *Del marxismo al posmarxismo. "Principio hegemónico" y exterioridad de la economía en el Gramsci de Chantal Mouffe*, affronta il tema, centrale nella teorica belga, del nesso tra egemonia ed economia, ponendo in luce il carattere – si sarebbe detto una volta – ideologico, cioè interessato e parziale dell'esclusione della seconda dallo spazio di pensabilità della prima. Infine, il saggio di Giulio Azzolini, *Giovanni Arrighi, dalla critica dell'imperialismo alla teoria dell'egemonia*, getta uno sguardo in un ambito molto diverso, quello appunto percorso da Arrighi in connessione con le suggestioni wallersteiniane dell'economia-mondo. Azzolini mostra, quasi in contrappunto con la problematica di Laclau-Mouffe, quanto sia feconda la categoria di "economia", se essa viene declinata storicamente e politicamente, e infine riletta in stretta connessione con l'egemonia come grande categoria geo-politica.

Il dossier comprende, oltre a questi due blocchi tematici, altri due importanti temi, che vanno in direzioni diverse ma entrambe importanti dal punto di vista della ricerca che si sta via via depositando nel seminario.

Il primo tema è illustrato da un blocco di tre articoli di argomento pedagogico. I contributi di Massimo Baldacci, Chiara Meta e Pietro Maltese documentano un versante – gli scritti pedagogici di Gramsci o, per essere più precisi, le implicazioni pedagogiche del suo marxismo – che fino a qualche anno fa era rimasto relativamente poco coltivato. È merito dei tre autori aver pubblicato recentemente scritti importanti su Gramsci e la pedagogia (mi limito a segnalare BALDACCIO 2017, MALTESE 2019, META 2019) e aver contribuito a impostare su nuove basi lo studio di questo



argomento. La ricerca viene ora proseguita, in questo *dossier*, in tre direzioni diverse ma complementari. Mentre Baldacci prende in esame direttamente la questione di fondo, del nesso tra rapporto pedagogico, rapporto egemonico e filosofia della praxis, interrogandosi sulle relazioni intrinseche e non meramente strumentali che intercorrono tra di questi tre concetti, Maltese e Meta prendono in esame due episodi importanti dello studio di Gramsci da una prospettiva pedagogica: Mario Alighiero Manacorda e Dina Bertoni Jovine. Sono due tasselli – ma ben centrali – di uno scenario più ampio che ci tratterà, nei prossimi incontri, di esplorare sempre meglio e ampliare anche a una prospettiva internazionale. Anche perché, come si constaterà leggendo questi due articoli, il riconoscimento del nesso tra il marxismo di Gramsci *sub specie* pedagogica e la categoria di egemonia è stato più accidentato di quanto si potrebbe immaginare osservando dalla prospettiva dell'oggi.

Il *dossier* si chiude con una sezione dedicata al libro di Giuseppe Cospito sull'egemonia (COSPITO 2021). Questo volume, per quanto sintetico (data la collana in cui è uscito e le finalità che essa propone) rappresenta a parere di chi scrive una tappa importante nel dibattito sull'egemonia, perché inquadra il concetto (prima e più ancora che il termine) in uno sfondo storico amplissimo, che va dall'antica Grecia al mondo contemporaneo, e soprattutto perché afferma coraggiosamente l'esistenza di una "questione egemonica" nell'intera storia del pensiero e della società occidentale. Cospito individua cioè delle "situazioni", interne alla dimensione del potere ma, per via traslata, anche della poesia, della filosofia, della scienza, in cui si deposita un interrogativo che trova la sua risposta in una "mossa", che potremmo definire egemonica, cioè (per semplificare forse eccessivamente) poggiante sul riconoscimento dell'insufficienza di un uso puro della "forza".

Su questa base, nel seminario dell'ottobre 2021 si è tenuto sul libro un ampio dibattito. Successivamente, i partecipanti sono stati invitati a formulare per iscritto le loro osservazioni e l'autore ha avuto la possibilità di rispondere. Tutto questo – stampato ora in questa sezione del fascicolo – tenta di restituire il clima vivo del lavoro di un gruppo di ricerca.

**Riferimenti bibliografici**

BALDACCI, MASSIMO, 2017

*Oltre la subalternità. Praxis e educazione in Gramsci*, Carocci, Roma.

COSPITO, GIUSEPPE, 2021

*Egemonia. Da Omero ai Gender Studies*, il Mulino, Bologna.

FROSINI, FABIO, 2019

*L'egemonia dopo Gramsci #2: storia, politica e teoria (Urbino 2018)*, «Materialismo storico», n° 2/2019 (vol. VII), pp. 5-8.

MALTESE, PIETRO, 2019

Istruzione e produzione nei Quaderni del carcere, «Ricerche di Pedagogia e didattica – Journal of Theories and Research in Education», 14, n. 3, pp. 27-48.

META, CHIARA, 2019

*Il soggetto e l'educazione in Gramsci. Formazione dell'uomo e teoria della personalità*, Bordeaux, Roma.

Saggi 1

Egemonia: prospettive  
pedagogiche

## Rapporto pedagogico ed egemonia

Massimo Baldacci (Università di Urbino)

*The essay examines the notion of the pedagogical relationship in Gramsci's Prison Notebooks. In this regard, the thesis is presented that the expression «Every relationship of “hegemony” is necessarily a pedagogical relationship» is to be understood metaphorically. In this way, in fact, the pedagogical relationship is freed from metaphysical conceptions to acquire a historical and concrete character. Moreover, the possibility of a dynamic and progressive approach to this relationship is linked to the notion of philosophy of praxis.*

*Hegemony; Pedagogical Relationship; Metaphor; Philosophy of Praxis.*

Questo saggio<sup>1</sup> è dedicato al nodo concettuale tra egemonia e rapporto pedagogico nel pensiero di Gramsci, e segnatamente nei *Quaderni del carcere*. Tale nodo trova espressione in un passaggio della nota Quaderno 10 II, § 44 (GRAMSCI 1975, corsivo mio):

«Ogni rapporto di “egemonia” è necessariamente un rapporto pedagogico».

(al quale da qui in avanti mi riferirò come al *postulato pedagogico* di Gramsci).

La rilevanza di questo passaggio è stata evidenziata da alcuni dei maggiori interpreti di Gramsci dell'area della pedagogia, come URBANI (1967) e BROCCOLI (1972). Essi tendono però a decontestualizzarlo dalla nota in questione e a cadere in una sua sovrainterpretazione. Broccoli lo tratta nei termini di una doppia implicazione (come si concludesse con: *e viceversa*). Urbani asserisce invece che: «Gramsci presenta il rapporto pedagogico, in senso stretto, come *analogicamente esemplare* del modo come deve essere impostato ogni tipo di rapporto d'egemonia» (1967, p. 69). Queste interpretazioni sono compiute senza alcuna argomentazione di sostegno. Occorre perciò rileggere il *postulato pedagogico* collocandolo nelle cornici testuali entro le quali si chiarisce il suo

---

<sup>1</sup> Un'altra versione di questo scritto è stata pubblicata su “Critica marxista”, 5/6 2021.

senso: la nota Quaderno 10 II, § 44, il *Quaderno 10*, e ovviamente l'intero *corpus* dei *Quaderni*.

La nota Quaderno 10 II, § 44 (una nota di tipo B) in cui compare il *postulato* è situata nel Quaderno 10<sup>2</sup>, il *Quaderno speciale* dedicato alla filosofia di Benedetto Croce. Per Gramsci, misurarsi con la filosofia di Croce rappresenta un passaggio fondamentale dell'elaborazione della *filosofia della praxis*, di portata analoga al confronto che Marx ebbe col pensiero di Hegel. La nota Quaderno 10 II, § 44 costituisce un momento di questa elaborazione, e va perciò interpretata secondo tale criterio. Vediamone un'ampia porzione:

«Posta la filosofia come concezione del mondo e l'operosità filosofica non concepita più [solamente] come elaborazione “individuale” di concetti sistematicamente coerenti ma inoltre e specialmente come lotta culturale per trasformare la “mentalità” popolare e diffondere le innovazioni filosofiche che si dimostreranno “storicamente vere” nella misura in cui diventeranno concretamente cioè storicamente e socialmente universali, la questione del linguaggio e delle lingue “tecnicamente” deve essere posta in primo piano. [...] Linguaggio significa anche cultura e filosofia (sia pure nel grado di senso comune) [...] La cultura, nei suoi vari gradi, unifica una maggiore o minore quantità di individui in strati numerosi [...] che si capiscono tra loro in gradi diversi ecc. [...]

Da questo si deduce l'importanza che ha il “momento culturale” anche nell'attività pratica (collettiva): ogni atto storico non può non essere compiuto dall'“uomo collettivo”, cioè presuppone il raggiungimento di una unità “culturale-sociale” per cui una molteplicità di voleri disgregati, con eterogeneità di fini, si saldano insieme per uno stesso fine, sulla base di una (uguale) e comune concezione del mondo [...] Poiché così avviene, appare l'importanza della questione linguistica generale, cioè del raggiungimento collettivo di uno stesso “clima” culturale.

Questo problema può e deve essere avvicinato all'impostazione moderna della dottrina e della pratica pedagogica, secondo cui il rapporto tra maestro e scolaro è un rapporto attivo, di relazioni reciproche e pertanto ogni maestro è sempre scolaro e ogni scolaro maestro. Ma il rapporto pedagogico non può essere limitato ai rapporti specificatamente “scolastici” [...] Questo rapporto esiste in tutta la società nel suo complesso e per ogni individuo rispetto ad altri individui, tra ceti intellettuali e non intellettuali, tra governanti e governati, tra

---

<sup>2</sup> Sul *Quaderno 10* si veda FROSINI 2015, MUSTÈ 2020.

élites e seguaci, tra dirigenti e diretti, tra avanguardie e corpi di esercito. Ogni rapporto di “egemonia” è necessariamente un rapporto pedagogico [...]

Perciò si può dire che la personalità storica di un filosofo individuale è data anche dal rapporto attivo tra lui e l’ambiente culturale che egli vuole modificare, ambiente che reagisce sul filosofo e, costringendolo a una continua autocritica, funziona da “maestro”. Così si è avuto che una delle maggiori rivendicazioni dei moderni ceti intellettuali nel campo politico è stata quella delle così dette “libertà di pensiero e di espressione del pensiero (stampa e associazione)” perché solo dove esiste questa condizione politica si realizza il rapporto di maestro-discepolo nei sensi più generali su ricordati e in realtà si realizza “storicamente” un nuovo tipo di filosofo che si può chiamare “filosofo democratico”, cioè del filosofo convinto che la sua personalità non si limita al proprio individuo fisico, ma è un rapporto sociale attivo di modificazione dell’ambiente culturale».

La prima parte di questa nota enuncia il *problema* della promozione dell’unità linguistico-culturale, necessaria per realizzare pratiche collettive, avendo posto preliminarmente che l’ufficio dell’attività filosofica è quello di combattere contro il senso comune popolare a favore di nuove concezioni culturali.

La seconda parte ha il valore di un’*impostazione* di tale problema: esso va avvicinato al rapporto maestro/scolaro, in quanto attivo e reciproco; ma il rapporto pedagogico esiste in tutta la società (non solo a scuola); poiché ogni rapporto di “egemonia” è necessariamente un rapporto pedagogico. In altre parole, poiché il rapporto egemonico tra intellettuali e masse è simile a un rapporto pedagogico, se si vuole promuovere una trasformazione della mentalità popolare per diffondere una nuova cultura, tale rapporto va inteso secondo la pedagogia moderna: come attivo e reciproco.

La terza parte illustra la *soluzione* del problema, dispiegando l’analogia messa alla base della sua impostazione: il rapporto egemonico va visto *attraverso* il rapporto pedagogico. Pertanto, per realizzare l’unità linguistico-culturale, il rapporto tra intellettuale e ambiente sociale deve assumere la forma di un rapporto pedagogico attivo e reciproco, secondo il quale egli si lascia a sua volta educare dall’ambiente sociale (la derivazione dalla *Terza Tesi su Feuerbach* appare evidente).

Questo approdo della nota si comprende come soluzione del problema posto: trasformare la mentalità popolare per raggiungere una unità culturale. Allora, il processo di cambiamento va modulato in funzione

dell'avvicinamento a questa meta. Così come il maestro deve regolare il rapporto con lo scolaro in base ai progressi di questi.

Chiarito il contesto argomentativo entro cui si colloca il *postulato*, occorre adesso approfondirne alcuni aspetti.

Come prima cosa, occorre cercare di capire cosa intende Gramsci per “pedagogia moderna”? Nella nota Quaderno 1, § 123 (nota B) (corsivi miei), egli scrive:

«Cercare l'origine storica esatta di alcuni principi della *pedagogia moderna*: la scuola attiva ossia la *collaborazione amichevole* tra maestro e alunno [...] Non si è tenuto conto che le idee di Rousseau sono una reazione violenta alla scuola e ai metodi pedagogici dei gesuiti e in quanto tale rappresentano un progresso: ma si è poi formata una specie di chiesa che ha paralizzato gli studi pedagogici e ha dato luogo a delle curiose involuzioni (nelle dottrine di Gentile e del Lombardo Radice). La “spontaneità” è una di queste involuzioni...».

Nella nota Quaderno 21, § 3 (intitolata *Gli “umili”*), Gramsci accosta invece il rapporto educativo della vecchia pedagogia al rapporto tra intellettuali tradizionali e “umili”:

«Nell'intellettuale italiano l'espressione di “umili” indica un rapporto di protezione paterna e padreterale [...] il rapporto come tra adulto e bambino nella *vecchia pedagogia* [...] o peggio ancora da esercito della salute anglosassone verso i cannibali della Papuasìa».

In altre parole, Gramsci distingue tra una «vecchia pedagogia» (paternalistica e unidirezionale) e una «pedagogia moderna», basata sulla «collaborazione amichevole» maestro/allievo (e quindi su un rapporto «attivo e reciproco»). Da dove viene questa maniera di vedere la «pedagogia moderna»? Il riferimento alla “collaborazione amichevole” porta a ritenere che la fonte sia Giuseppe Lombardo-Radice. Anche URBANI (1967, p. 290, nota 51) è di questo avviso. Infatti, il pedagogista catanese scrive: «la *collaborazione*, nel senso di compenetrazione di anime, è il segreto della scuola» (LOMBARDO RADICE 1929, p. 11).

Occorre poi chiedersi quale sia la fonte del carattere attivo e reciproco attribuito al rapporto pedagogico. A questo proposito, si deve guardare allo stesso Gentile. Infatti, nei *Preliminari allo studio del fanciullo*, in

merito al rapporto educativo come sintesi a priori egli scrive: «Alla luce di tale rapporto l'educatore appare "educatore-educando" e l'educando "educando-educatore" non già per un gioco o un bisticcio di vuote parole, ma secondo quel concetto dell'unico processo spirituale, per cui educatore ed educando si svolgono; e nell'atto in cui si vengono svolgendo, ogni loro dualità si risolve e svanisce» (GENTILE 1969 [1924], p. 8).

Lo stesso Benedetto Croce, in una intervista rilasciata a Pancrazi sul «Resto del Carlino» (29 agosto 1920, all'epoca in cui Croce era ministro; in TOGNON 1990, p. 372), individua nella reciprocità del rapporto educativo l'aspetto caratterizzante della pedagogia del Gentile:

«Il nuovo principio [della pedagogia del Gentile] è che nell'atto dell'insegnamento non esistono più né il maestro né lo scolaro come individui distinti (lo scolaro si trasforma in virtù del maestro, e anche il maestro in virtù dello scolaro e impara dallo scolaro) e ha luogo un unico processo spirituale di cui la vera autrice e promotrice è la storia dello spirito, la storia del mondo...».

(si noti però come Croce interpreti lo "spirito" in senso storicista più che metafisico, come Gentile). E poco prima aveva dichiarato «uomini come il Gentile [...] hanno creato una dottrina pedagogica che è ormai un vanto italiano» passaggio che sottolinea – se non l'adesione – almeno l'approvazione da parte di Croce della dottrina pedagogica del Gentile, sebbene intesa secondo una intonazione storicista<sup>3</sup>. Pertanto, il

---

<sup>3</sup> Come è noto, Croce non si è mai occupato direttamente di pedagogia, e non ne aveva mai apprezzato molto gli studi – liquidandola come una Musa bonaria (nel saggio del 1903 su De Amicis) –, preferendo lasciarla al Gentile e ai suoi scolari. L'elemento storicista ed etico-politico potrebbe però rappresentare il principio secondo cui ricostruire una pedagogia implicita nel suo pensiero (per un tentativo in questo senso, si veda CAMBI 2014); in ogni caso egli assolve indubbiamente a una funzione di educazione nazionale, che fa tutt'uno con il ruolo egemonico-culturale attribuitogli da Gramsci. La sua pedagogia implicita trova comunque un limite rilevante nelle sue prese di posizione rispetto alla formazione scolastica, con la sua adesione alla necessità (sostenuta anche dal Gentile) di una educazione religiosa nella scuola elementare, che viene criticata aspramente da Gramsci come una rinuncia a una educazione del popolo di tipo progressista, e come un tentativo di mantenerlo in una condizione di



riferimento della «pedagogia moderna» pare da individuarsi nella pedagogia neoidealista.

Tuttavia, Gramsci (Quaderno 1, § 123) asserisce che la pedagogia moderna ha subito «curiose involuzioni» nel pensiero di Gentile e del Lombardo-Radice. Infatti, Lombardo Radice segue Gentile nel considerare il rapporto pedagogico come una comunione spirituale o compenetrazione d'anime.

Gramsci considera questa maniera di vedere il rapporto pedagogico come una caduta metafisica. Allora, sorge però la questione del valore da attribuire al *postulato*, nel quale il rapporto di egemonia è posto come un rapporto educativo concepito secondo la pedagogia moderna. Se tale rapporto è visto dalla pedagogia moderna di Gentile e Lombardo Radice come «attivo e reciproco», ma secondo una forma metafisica, sembrerebbe crearsi una contraddizione. Per cogliere come il discorso di Gramsci sia invece coerente, è necessario riferirsi al co-testo del postulato: il problema del raggiungimento di una unità culturale collettiva deve essere *avvicinato* al modo in cui la pedagogia moderna concepisce il rapporto pedagogico: non “categorizzato”, bensì “avvicinato”: cioè paragonato. In altre parole, Gramsci pone una analogia tra il raggiungimento dell'unità culturale collettiva e il rapporto educativo secondo la pedagogia moderna.

Si può allora avanzare l'ipotesi che nel postulato l'espressione «rapporto pedagogico» vada intesa *in modo metaforico*, secondo il significato attribuito da Gramsci a questo termine<sup>4</sup>.

---

subalternità. Per quanto riguarda la politica scolastica, Croce si era schierato a più riprese dalla parte di Gentile, sia nella difesa della scuola classicista, sia nell'esigenza di introdurre un sistema di esami d'accesso per sfrondarne la frequenza e tutelarne la severità e la qualità, in linea con le esigenze della formazione di una classe dirigente nazionale (cfr. TOGNON 1990, pp. 130-33, 273-75).

<sup>4</sup> Altrove (BALDACCI 2019) ho ipotizzato invece il riferimento alla prospettiva gramsciana della *traducibilità-traduzione* dei linguaggi. In tale prospettiva, rapporto egemonico e rapporto pedagogico sarebbero espressioni reciprocamente traducibili del lessico politico e pedagogico, esprimerebbero cioè lo stesso problema-significato in due linguaggi diversi. Si trattava, come l'attuale, un'ipotesi di lavoro; ipotesi che rappresentano tentativi di trovare la chiave d'accesso al senso del testo gramsciano.

A questo proposito, sono significative le note sul valore di metafora del concetto di *immanenza*<sup>5</sup>.

Nella nota Quaderno 11, § 24 Gramsci, dopo aver asserito che secondo Bucharin i primi teorici della filosofia della praxis usarono il termine “immanenza” solo in senso metaforico, osserva:

«Il linguaggio, intanto, è sempre metaforico. [...] Il linguaggio attuale è metaforico per rispetto ai significati e al contenuto ideologico che le parole hanno avuto nei precedenti periodi di civiltà».

E continua:

«Ma è possibile togliere al linguaggio i suoi significati metaforici ed estensivi? È impossibile. [...] Il nuovo significato metaforico si estende con l'estendersi della nuova cultura...».

Nella nota C Quaderno 11, § 28, dopo aver ribadito che secondo Bucharin l'uso di “immanenza” nella filosofia della praxis ha un carattere “metaforico”, Gramsci scrive:

«Di solito quando una nuova concezione del mondo succede a una precedente, il linguaggio precedente continua ad essere usato, ma appunto viene usato metaforicamente. Tutto il linguaggio è un continuo processo di metafore...».

E poi:

«Il termine immanenza nella filosofia della praxis ha un suo preciso significato, che si nasconde sotto la metafora e questo occorre definire e precisare [...] 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

---

<sup>5</sup> Per Gramsci l'intero linguaggio rappresenta un continuo processo di metafore (Quaderno 11, § 28). LAKOFF, JOHNSON (2004) hanno espresso una concezione simile, attribuendo al nostro sistema concettuale fondamenti metaforici. Per la metafora in Gramsci si veda IVES 2004, pp. 84-89 e 2009.

da cui è nato il nuovo».

Esaminiamo allora l'uso metaforico di «rapporto pedagogico» nel *postulato*. Il significato delle parole muta nella storia; perciò, il significato attuale è relativo a una fase di tale mutamento, e il suo uso metaforico ne evidenzia il tendenziale superamento. Tra gli anni Venti e gli anni Trenta, il significato dell'espressione “rapporto educativo” è influenzato dalla diffusione della pedagogia neoidealista, secondo una vulgata che lo riduce a formule schematiche, pur mantenendone l'astrattezza<sup>6</sup>.

Si può azzardare che nel *postulato* l'effetto del carattere metaforico dell'espressione “rapporto pedagogico” sia analogo a quello dell'uso metaforico di “immanenza”. Tale rapporto viene cioè privato di connotati metafisici per conferirgli caratteri storici (mondani): non astratta sintesi spirituale, bensì concreto rapporto, attivo e reciproco; non sintesi a priori, bensì dualità la cui composizione non è assicurata, ma rappresenta un problema (e come tale è posta nella Quaderno 10 II, § 44).

*Uso metaforico*, pertanto, vuol dire che l'espressione “rapporto pedagogico” non deve essere intesa secondo il significato allora attuale, vulgato da una metafisica involuta, ma secondo quello che nasce con la nuova concezione del mondo, con la filosofia della praxis.

---

<sup>6</sup> Antonio Banfi nelle sue *Divagazioni pedagogiche a proposito di un concorso magistrale* (BANFI 1986 [1928]) asserisce che i maestri «hanno un'idea generica dell'ideale educativo e delle potenzialità spirituali del fanciullo – *il bimbo, ripetono, è un piccolo artista...*» (ossia, la vulgata della concezione di Lombardo-Radice), inoltre si tende a concepire «la risoluzione dei singoli problemi, offerti dalla realtà educativa in termini concreti, secondo l'ideale unità dell'atto spirituale, che tradotto nella sfera pratico-normativa doveva apparire come astratta immediatezza – da qui il risorgere dell'intuizionismo, del sentimentalismo e del genialismo pedagogico» (pp. 150, 153); in altre parole, i problemi educativi sono risolti in via meramente astratta. Lo stesso Lombardo Radice nel tardo scritto *Pedagogia e preparazione dei maestri* (1938, anno della sua morte) notava amaramente come la pedagogia idealista, particolarmente dopo la soppressione del tirocinio nell'Istituto magistrale, avesse prodotto una «inflazione teoretica» che aveva portato a una pedagogia astratta e ridotta in formule, e che permetteva di «affidarsi all'estro della propria ignoranza, con la speciosa ragione che *il metodo è il maestro*» (LOMBARDO RADICE 1951, p. 235).

GENTILE (1899), muovendo dalla sua interpretazione della *Terza Tesi su Feuerbach*, aveva tradotto il rapporto pedagogico in termini metafisici. Pertanto, occorre compiere rispetto a Gentile un'operazione analoga a quella effettuata con Croce (l'Anti-Croce deve essere anche un Anti-Gentile: Quaderno 10 I, § 11): ritrascrivere la sua traduzione speculativa in termini storico-concreti.

L'interazione metaforica<sup>7</sup> del “rapporto pedagogico” col lemma “egemonia” porta dunque a depurarne il senso da incrostazioni metafisiche, per restituirgli un carattere storico-concreto.

La concezione storico-concreta del rapporto pedagogico coltivata da Gramsci traspare da un passaggio della lettera del 30 dicembre 1929 alla moglie Giulia (GRAMSCI 2013, p. 301), nella quale – dopo averle rimproverato una concezione spontaneista dello sviluppo infantile – egli scrive:

«Io invece penso che l'uomo è tutta una formazione storica ottenuta con la coercizione (intesa non solo nel senso brutale e di violenza esterna) e solo questo penso: che altrimenti si cadrebbe in una forma di trascendenza o di immanenza».

L'effetto dell'interazione metaforica riguarda però anche il lato dell'egemonia. A questo proposito, abbiamo già evidenziato che nella nota Quaderno 10 II, § 44 la lotta culturale per modificare la mentalità popolare implica un rapporto egemonico intellettuale/massa analogo a un rapporto pedagogico attivo e reciproco. Come aveva visto BROCCOLI (1972, p. 139), la delucidazione del nesso tra egemonia e rapporto pedagogico richiede però di connettere altre note con questa.

A questo proposito, Broccoli legge il postulato insieme a un passaggio della nota Quaderno 11, § 12, dalla quale – a suo avviso – trasparirebbe una visione dinamica e progressiva del rapporto egemonico:

«Il processo di sviluppo è legato a una dialettica intellettuali-massa; lo strato degli intellettuali si modifica quantitativamente e qualitativamente, ma ogni sbalzo verso una nuova “ampiezza” e complessità dello strato degli intellettuali è legato a un movimento analogo nella massa dei semplici, che si innalza verso livelli superiori di cultura e allarga simultaneamente la sua cerchia di influenza, con punte individuali o anche di gruppi più o meno importanti verso lo strato

---

<sup>7</sup> Sulle teorie della metafora si veda BLACK 1962, CACCIARI 1991, LORUSSO 2003.

degli intellettuali specializzati».

Su questa base, Broccoli asserisce che «L'esigenza dell'egemonia non può non tenere conto dei cambiamenti intervenuti nelle masse, che devono modificare il modo concreto con cui essa si pone» (BROCCOLI 1972, p.140). Il rapporto egemonico, cioè, si modifica in funzione dei cambiamenti che esso stesso suscita, verso modalità gradualmente più avanzate di partecipazione consapevole da parte delle masse.

Secondo Broccoli, questa dialettica è propria del rapporto pedagogico. Il carattere dialettico del rapporto egemonico rinvia, perciò, ai «mutamenti reciproci che intervengono nell'azione dei termini del rapporto pedagogico» (ivi, p. 145), per cui «il maestro assume configurazioni diverse e diversi ruoli in relazione al progressivo arretramento del folklore» (*ibid.*). In altre parole, il rapporto pedagogico, oltre ad essere attivo e reciproco, si pone anche in modo dinamico e progressivo.

Broccoli, però, estrae la citazione della nota Quaderno 11, § 12 senza inquadrarla nel suo co-testo. Così, il rapporto egemonico-pedagogico appare *naturaliter* dinamico e progressivo. Ma questo è un fraintendimento della questione. Se si ricolloca il passaggio estrapolato da Broccoli nel suo co-testo, il rapporto egemonico mostra di poter assumere tale carattere dinamico-progressivo solo se è visto nel quadro della filosofia della praxis, perché soltanto allora esso è diretto al superamento della divisione tra dirigenti e diretti. Infatti, nella stessa nota Quaderno 11, § 12 (subnota IV), il passaggio citato da Broccoli è preceduto da altri passaggi rilevanti (che egli non riporta), e in particolare dalla seguente premessa:

«La posizione della filosofia della praxis è antitetica a quella cattolica: la filosofia della praxis non tende a mantenere i “semplici” nella loro filosofia primitiva del senso comune, ma invece a condurli a una concezione superiore della vita».

Sulla base di tale premessa, il passo citato da Broccoli (che riporto di nuovo per comodità) assume un senso diverso e maggiormente specifico, poiché la dialettica progressiva intellettuali-massa mostra allora di appartenere alla *filosofia della praxis*:

«Il processo di sviluppo è legato a una dialettica intellettuali-massa; lo strato

degli intellettuali si modifica quantitativamente e qualitativamente, ma ogni sbalzo verso una nuova “ampiezza” e complessità dello strato degli intellettuali è legato a un movimento analogo nella massa dei semplici, che si innalza verso livelli superiori di cultura e allarga simultaneamente la sua cerchia di influenza, con punte individuali o anche di gruppi più o meno importanti verso lo strato degli intellettuali specializzati».

Il rapporto egemonico, perciò, non è *naturaliter* progressivo come appare a Broccoli. Soltanto la connessione con la *filosofia della praxis* rende dinamico e progressivo il rapporto egemonico, in quanto solo tale filosofia è tesa al superamento della divisione tra dirigenti e subordinati. Lo stesso si può dire per il rapporto pedagogico, che non è *naturaliter* dinamico e progressivo, neanche se ha un profilo reciproco come nella pedagogia di Gentile e Lombardo Radice. Piuttosto, il rapporto pedagogico gentiliano rappresenta una involuzione della moderna pedagogia: è sì reciproco, ma non è dinamico e progressivo, bensì retrivo, perché tende a imprigionare il popolo nella forma di senso comune rappresentata dalla religione cattolica. Pertanto, il pensiero pedagogico gentiliano:

«non è altro che una derivazione del concetto che la “religione è buona per il popolo” (popolo = fanciullo = fase primitiva del pensiero cui corrisponde la religione ecc.) cioè la rinuncia (tendenziosa) a educare il popolo» (GRAMSCI 1975, p. 1367).

Possiamo allora concludere che per elevarsi a un carattere pienamente progressivo, teso all’emancipazione, la connessione tra egemonia e rapporto pedagogico va posta nella cornice della *filosofia della praxis*.

### Riferimenti bibliografici

BALDACCI, MASSIMO, 2017

*Oltre la subalternità. Praxis e educazione in Gramsci*, Carocci, Roma.

Id., 2019, *La scuola al bivio. Mercato o democrazia?* FrancoAngeli, Milano.

BANFI, ANTONIO, 1986 (1928)

*Il problema della pedagogia. Divagazioni filosofiche a proposito di un concorso magistrale*, ora in Id., *Opere. Vol. VI. Pedagogia e filosofia dell’educazione*, a cura di G. M.

BERTIN, L. Sichirollo, Istituto Antonio Banfi – Regione Emilia-Romagna, Bologna, pp. 281-90.

BARATTA, GIORGIO, 2000

*Le rose e i quaderni. Saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*, Gamberetti, Roma.

BLACK, MAX, 1962

*Models and Metaphors*, Ithaca, New York.

BORGHI, LAMBERTO, 1953

*I problemi dell'educazione*, La Nuova Italia, Firenze.

BROCCOLI, ANGELO, 1972

*Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia*, La Nuova Italia, Firenze.

BUTTIGIEG, JOSEPH A., 2005

*Educazione ed egemonia*, in Medici, Rita (a cura di), *Gramsci il suo il nostro tempo*, Clueb, Bologna, pp. 57-66.

CACCIARI, CRISTINA (A CURA DI), 1991

*Teorie della metafora*, Raffaello Cortina, Milano.

COSPITO, GIUSEPPE, 2011a

*Verso l'edizione critica e integrale dei "Quaderni del carcere"*, "Studi Storici", 4.

ID., 2011b

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

FERRIÈRE, ADOLPHE, 1961 (1929)

*La scuola attiva*, Giunti, Firenze.

FRANCIONI, GIANNI — GIASI, FRANCESCO (A CURA DI), 2020

*Un nuovo Gramsci. Biografia, temi, interpretazioni*, Viella, Roma.

FROSINI, FABIO, 2015

*Quaderno 10. La filosofia di Benedetto Croce*, Igs Italia. Seminario sulla Storia dei *Quaderni del Carcere* (5 Giugno), reperibile all'indirizzo <https://www.igsitalia.org>.

ID., 2020

*Egemonia borghese ed egemonia proletaria nei Quaderni del carcere*, in FRANCIONI — GIASI 2020, pp. 279-300.

GABELLI, ARISTIDE, 1948 (1878)

*Il metodo di insegnamento*, La Nuova Italia, Firenze.

GENTILE, GIOVANNI, 1899

*La filosofia di Marx. Studi critici*, in GENTILE 1991.

Id., 1900

*Il concetto scientifico della pedagogia*, in GENTILE 2003.

Id., 1969 (1924)

*Preliminari allo studio del fanciullo*, Sansoni, Firenze 1969.

Id., 1982 (1912)

*Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, Vol. I *Pedagogia generale*, Sansoni, Firenze.

Id., 1991

*Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Garzanti, Milano.

Id., 2003 (1931)

*Educazione e scuola laica*, a cura di H. Cavallera, Le Lettere, Firenze.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

*Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

Id., 2013

*Lettere dal carcere*, a cura di A.A. Santucci, Sellerio, Palermo.

HAUG, WOLFGANG F., 2001

*Materialismo storico e filosofia della prassi*, in PETRONIO — PALADINI MUSITELLI 2001, pp. 81-97.

IVES, PETER, 2004

*Language and Hegemony in Gramsci*, Pluto Press, London.

Id., 2009

*Metafora*, in LIGUORI — VOZA 2009, pp. 534-36.

LAKOFF, GEORGE, JOHNSON, MARK, 2004

*Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano.

LIGUORI, GUIDO, 2012

*Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattito e polemiche*, Editori Riuniti, Roma.

LIGUORI, GUIDO, VOZA, PASQUALE (A CURA DI), 2009

*Dizionario gramsciano. 1926-1937*, Carocci, Roma.

LOMBARDO RADICE, GIUSEPPE, 1929

*Educazione e diseducazione*, Bemporad, Roma/Firenze.

Id., 1951 (1938)

*Pedagogia e preparazione dei maestri*, ora in Id., *Didattica viva. Problemi ed esperienze*, a cura di E. Codignola, La Nuova Italia, Firenze, pp. 229-50.

Id., 1954 (1912)

*Lezioni di didattica e ricordi di esperienza magistrale*, Sandron, Palermo.



LORUSSO, ANNA MARIA, 2003

*Metafora e conoscenza*, Bompiani, Milano.

MANACORDA, MARIO ALIGHIERO, 1970

*Il principio educativo in Gramsci. Americanismo e conformismo*, Armando, Roma.

MASSA, RICCARDO, 1975

*La scienza pedagogica*, La Nuova Italia, Firenze.

MUSTÈ, MARCELLO, 2020

*Le note su Croce e la genesi del Quaderno 10*, in FRANCONI — GIASI 2020, pp. 301-22.

PESTALOZZI, JOHANN HEINRICH, 1967 (1826)

*Il canto del cigno*, La Nuova Italia, Firenze.

PETRONIO, GIUSEPPE — PALADINI MUSITELLI, MARINA (A CURA DI), 2001

*Marx e Gramsci. Memoria e attualità*, Manifestolibri, Roma.

RAGAZZINI, DARIO, 2002

*Leonardo nella società di Massa. Teoria della personalità in Gramsci*, Moretti Honegger, Bergamo.

TOGNON, GIUSEPPE, 1990

*Benedetto Croce alla Minerva*, La Scuola, Brescia.

URBANI, GIOVANNI, 1967

*Egemonia e pedagogia nel pensiero di A. Gramsci, Introduzione a A. Gramsci, La formazione dell'uomo*, a cura di Giovanni Urbani, Editori Riuniti, Roma.

## **Egemonia e conformismo nel Gramsci di Mario Alighiero Manacorda** Pietro Maltese (Università di Palermo)

*The essay investigates the way in which Manacorda interprets Gramsci's thought, focusing, in particular, on the categories of conformism and hegemony, and trying to historically contextualize the positions of the Roman pedagogue, that reflects a phase of the political struggle of the Italian left.*

*Pedagogy; Gramsci; Manacorda; Conformism; Hegemony.*

Tra le letture *storiche* su Gramsci emerse nella pedagogia italiana tra la fine degli anni '60 e gli inizi del decennio successivo, quella manacordiana del 1970 si caratterizza per il fatto di riservare, secondo alcuni commentatori, uno spazio non significativamente adeguato all'egemonia<sup>1</sup>. Eppure tre anni prima era stata data alle stampe un'antologia pedagogica di testi gramsciani curata da Urbani (mai menzionata nel volume di Manacorda) e introdotta da un lungo saggio dello stesso Urbani in cui questi faceva notare come l'egemonia, «centro di annodamento di tutta la [...] problematica» di Gramsci, costituisse la categoria-chiave per lumeggiarne il principio educativo<sup>2</sup>. A ben vedere, comunque, l'interpretazione

---

<sup>1</sup> A tal proposito, vi è chi ha parlato, forse con una punta di esagerazione, di un «Gramsci senza egemonia» (DORE SOARES 2015). In ogni modo, la monografia manacordiana si snoda lungo 383 pagine, divise in tre sezioni dedicate agli scritti pre-carcerari, alle *Lettere*, ai *Quaderni*. Stesa a partire dalla consultazione dei manoscritti su cui Gerratana stava lavorando per l'edizione critica e con un approccio diacronico *ante litteram*, essa si propone quale «commento "perpetuo" dei testi gramsciani che presentano uno specifico interesse per la pedagogia» (MANACORDA 1970, p. 8). Nel testo, le occorrenze del lemma egemonia (e degli attributi egemone, egemonico, etc.) risultano 47, di cui 14 citazioni (sei dalle *Lettere*, otto dai *Quaderni*).

<sup>2</sup> URBANI 1967, p. 43. Inoltre cfr. p. 68: «il rapporto egemonico nel suo aspetto più generale appare [...] il fondamento di una scienza dell'educazione». In particolare, la teoria dell'egemonia è descritta non solo e non tanto come una «teoria della "connessione", ma anche» (e principalmente) «del "movimento"» (p. 47), ragion per cui il rapporto egemonico possiederebbe un «significato dinamico» (p. 48). Sennonché, deve aggiungersi, la dinamicità si dà solo a determinate condizioni e per certi progetti egemonici, cosa non approfondita da

manacordiana non trascura le conclusioni di Urbani, piuttosto si discosta da esse<sup>3</sup> nell'intenzione di presentare un Gramsci inequivocabilmente marxista, materialista, inassimilabile al campo liberal-democratico sulla base di letture culturaliste. E tale, anni dopo, è da Manacorda esplicitamente detta quella di Urbani<sup>4</sup>, il quale, sebbene attento a stigmatizzare i tentativi di assorbire Gramsci nella sfera del liberalismo<sup>5</sup>, esibiva tesi che

---

Urbani, secondo il quale in Gramsci «l'egemonia si esercita come un rapporto che i dirigenti stabiliscono con i diretti, il cui fine è sempre [...] un mutamento della coscienza dei diretti, un adeguarsi di questa coscienza a quella dei dirigenti [...]. Ciò significa [...] che il criterio di disuguaglianza, [...] implicito in questo rapporto, è solo il grado di consapevolezza critica [...] fra gli individui appartenenti ai due gruppi». Ché la modificazione avvenga, «il dirigente» dovrebbe «porsi [...] “anche dal punto di vista” del diretto [...] per questa capacità dell'elemento egemone di essere [...] la coscienza propria e insieme anche dell'altro, il diretto [*sarebbe*] portato [...] a superare se stesso, ad avviarsi all'autonomia, a farsi gradualmente dirigente» (pp. 51-52). Sul tema cfr. BALDACCI 2016, pp. 154-55.

<sup>3</sup> Non è casuale che appena cinque anni dopo quella di Urbani, Manacorda curi una più snella antologia pedagogica di testi gramsciani nella cui *Avvertenza* l'egemonia non compare, mentre compare nell'*Introduzione*, dove si fa riferimento all'«apparato [...] egemonico-educativo» e si discute dell'«egemonia» nei termini della «supremazia che, in ogni società la classe dominante esercita» su quelle «subalterne, e che Gramsci definisce anche direzione intellettuale e morale» (MANACORDA 1972, p. XXII). Sempre nell'*Introduzione*, Manacorda tratta della «creazione di un blocco storico dei gruppi egemoni» (p. XXIII), della «funzione di egemonia politico-culturale» svolta dallo «Stato», dal «partito», dagli «intellettuali come gruppo», dai «singoli» (p. XXIII), dell'«egemonia in politica» (p. XXXVII).

<sup>4</sup> Cfr. MANACORDA 2011, dove, ricostruendo le fasi iniziali della ricezione di Gramsci, Manacorda scrive: «si dette subito grande importanza ai temi apparsi per primi nell'edizione tematica [...], a cominciare dagli intellettuali, e si accentuò l'indubbio carattere culturale (intellettualistico?) e liberale del pensiero di Gramsci, come tutto teso ai temi della cultura. In questa chiave fu letta anche la sua concezione della pedagogia [...]. Di essa fu, allora, ottimo esempio il volume di [...] Urbani, che per primo dedicò all'argomento una poderosa ricerca in questa chiave. Ma io ebbi un'opinione diversa, [...] più marxista e materialista» (p. 11).

<sup>5</sup> Cfr. URBANI 1967, n. 1, p. 49.

al pedagogo romano dovevano apparire problematiche<sup>6</sup> e accostabili a quelle espresse da Bobbio nell'intervento al convegno di Cagliari del '67<sup>7</sup>. Benché Manacorda non citi letteratura secondaria, può insomma avanzarsi l'ipotesi che egli non sottovaluti il nesso educazione-egemonia, ma proponga un diverso modo di intenderlo rispetto a Urbani. L'egemonia sarebbe, cioè, assai presente nonostante i non numerosissimi riferimenti testuali? La congettura troverebbe conferma ove si prendesse sul serio quanto affermato da Manacorda nel 1987:

«il discorso sull'egemonia è diffuso (inevitabilmente!) in tutto il mio libro, ma è spesso celato sotto i suoi sinonimi o equivalenti di consenso, convinzione, direzione, persuasione ecc., più precisi nell'ambito pedagogico, e più frequentemente usati in questo ambito dallo stesso Gramsci. E l'egemonia è [...] presente nello stesso sottotitolo del mio libro nel provocatorio sinonimo-antinomico di "conformismo" [...] fu la sollecitazione dell'editore a indurmi a sottacere l'egemonia per non buttare troppo il discorso in politica»<sup>8</sup>.

C'è, poi, un'ulteriore caratteristica del testo manacordiano da non trascurare: come a conoscenza di chi scrive per la prima volta segnalato da Baldacci, esso sembra, sotto-traccia, avanzare critiche alle posizioni della nuova sinistra che avevano trovato un'eco nel movimento del '68 e, più specificamente, alle tesi operaiste, panzieriane in particolare – da Manacorda discutibilmente assunte a tentativi di ritrovare in Marx «motivi umanistici»<sup>9</sup>. Tale tensione critica, coerente con la linea allora scelta dal Pci in ordine a quello che stava sviluppandosi alla sua sinistra, potrebbe

---

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, pp. 43-44: «[*Per Gramsci*] la storia è un "divenire", la cui dialettica reale è data dalla lotta delle classi: tale lotta si attua sul terreno delle contraddizioni strutturali dell'economia [...], ma la sua fase risolutiva ha luogo sul piano delle sovrastrutture [...]; senza rinnegare il significato che nella tradizione marxista ha assunto il concetto di "struttura" [...], egli esalta [...] il valore e la necessità del momento ideale della concezione del mondo o se si vuole della "cultura" [,] considerato [...] "risolutivo"».

<sup>7</sup> Cfr. BOBBIO 1969. Sul tema cfr. LIGUORI 1996, pp. 140-42 e VACCA 1993, pp. 455-56. Al convegno partecipò pure Manacorda, presentando una relazione sul pensiero pedagogico gramsciano pre-carcerario: cfr. MANACORDA 1969.

<sup>8</sup> MANACORDA 1987a, p. 46.

<sup>9</sup> MANACORDA 1988, p. 31.

spiegare la mancata tematizzazione di un non irrilevante passaggio dei *Quaderni* sull'egemonia esercitata negli Usa.

Ciò detto, nelle pagine che seguono si cercherà di mostrare come i due bersagli contro cui si dispiega l'argomentazione manacordiana e i modi in cui essa si articola ne palesino l'irriducibilità a una disinteressata e *settoriale* disamina del pensiero pedagogico gramsciano.

1. Per decifrare il principio educativo di Gramsci, Manacorda – convinto che la ricerca del carcere rappresenti una «grande criptografia pedagogica»<sup>10</sup> nella quale i riferimenti positivi al socialismo sovietico sarebbero camuffati e persuaso che sovente le note *industrialiste* riguardino l'Urss – si concentra sull'americanismo e sul conformismo<sup>11</sup>, rimarcando i motivi della coercizione e del rigorismo presenti nelle pagine gramsciane, motivi sui quali, al pari (e più) di altri intellettuali vicini al Pci e interessati a questioni pedagogiche, egli si era soffermato durante la stagione del dibattito sull'attivismo<sup>12</sup>. Ma può il conformismo recepirsi come un *sinonimo antinomico* dietro cui Manacorda celerebbe l'egemonia? Nella *Conclusione* della sua monografia, «coercizione», «pressione», «imposizione», «direzione» sono elencate come «sinonimi del conformismo»<sup>13</sup>. Pertanto si sarebbe tentati di rispondere positivamente – soprattutto per l'evocazione della direzione. Sennonché, più che articolare una relazione sinonimica, si ha l'impressione che talora Manacorda rovesci il

---

<sup>10</sup> MANACORDA 1970, p. 379.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 379-80: «Il nesso dei due temi [...] è [...] il tratto più originale [...] della pedagogia gramsciana, il motivo costante e il punto d'arrivo della sua ricerca sul principio educativo. Il conformismo [...] si presenta [...] come il rapporto educativo, l'intervento nel processo di formazione dell'uomo nuovo, l'assunzione consapevole di un compito [...] sempre esistito [...] è altresì il fine perseguito e il risultato ottenuto di conformazione dell'individuo alla società: cioè quell'uomo collettivo o uomo-massa, la cui personalità e originalità, lungi dall'essere annullata per questo inserimento in una collettività organica, è grazie ad esso liberata dalla pressione casuale e meccanica dell'ambiente [...]. L'americanismo [...] è la ragione oggettiva e la misura del conformismo».

<sup>12</sup> Cfr. MANACORDA 1962; COVATO 2017; BINI 1971.

<sup>13</sup> MANACORDA 1970, p. 379. Cfr. pure i sinonimi dell'egemonia in MANACORDA 1987a, p. 46: «consenso, convinzione, direzione, persuasione».

rapporto tra conformismo e lotta per l'egemonia. Basti vedere come vengono trattati Quaderno 14, § 61 e Quaderno 7, § 12. Nel primo, Gramsci scrive che conformismo significa «“socialità”» e, dopo avere discusso della possibilità di «formarsi una personalità» originale senza ricorrere alla facile soluzione di «fare il contrario di ciò che fanno tutti», afferma: «il conformismo [...] è il risultato di una lotta culturale (e non solo culturale)»<sup>14</sup>, ossia «egemonica»<sup>15</sup>. Manacorda commenta il passo intravedendo nel conformismo «il risultato della conformazione dei singoli al modello sociale»<sup>16</sup>. L'egemonia, dunque, diventa *tout court* conformazione. Quanto a Quaderno 7, § 12, da esso Manacorda ricava la comicità dell'«anticonformismo» e dell'«antiamericanismo»<sup>17</sup>. Nel §, Gramsci sostiene «che il conformismo» sia «sempre esistito» e nella contemporaneità registra «una lotta tra “due conformismi”» (tra un «nuovo “conformismo dal basso”» nato nel seno del mondo della produzione e il vecchio conformismo dall'alto ancorato a una «volontà collettiva» ottenuta «sotto l'impulso e la suggestione immediata di un “eroe”, di un uomo rappresentativo», pertanto «dovuta a fattori estrinseci»), da intendersi nei termini «di una lotta di egemonia»<sup>18</sup>. Di nuovo, il *prigioniero* correla «il tema del conformismo e quello dell'egemonia, inscrivendo il processo di conformazione a un dato tipo d'uomo entro la dinamica» delle conflittualità egemoniche<sup>19</sup>. Nondimeno, anziché sviluppare tale traccia, Manacorda individua nella «base economica dell'uomo collettivo» il «criterio oggettivo» che giustificherebbe il «nuovo conformismo», identificato con la «società socialista»<sup>20</sup>, così offrendo una lettura per certi versi «economicista» e determinista<sup>21</sup>.

I «fenomeni sovrastrutturali», nella fattispecie «la conformazione educativa», sono pertanto interpretati quali riflessi dell'«industrialismo»<sup>22</sup> –

---

<sup>14</sup> GRAMSCI 1975, p. 1720.

<sup>15</sup> BALDACCİ 2017, p. 109.

<sup>16</sup> MANACORDA 1970, p. 346.

<sup>17</sup> Ivi, p. 274.

<sup>18</sup> GRAMSCI 1975, pp. 862-863.

<sup>19</sup> BALDACCİ 2017, p. 103.

<sup>20</sup> MANACORDA 1970, p. 276.

<sup>21</sup> BALDACCİ 2017, p. 103. Per una difesa di Manacorda, cfr. SANTARONE 2018.

<sup>22</sup> BALDACCİ 2017, p. 104.

altro modo per parlare del lavoro, fulcro, secondo Manacorda, della pedagogia di Marx, cui nel '66 aveva dedicato un noto studio<sup>23</sup> – e il conformismo diviene la chiave di lettura della pedagogia gramsciana, insieme al succitato industrialismo, che ne rappresenterebbe la base oggettiva, e agli intellettuali, agenti della sua diffusione. Lo stesso industrialismo costituirebbe altresì la base della politica-egemonia. Più precisamente: il «criterio non arbitrario del conformismo in pedagogia e dell'egemonia in politica, visti come lotta per la formazione su scala molecolare e universale dell'uomo nuovo»<sup>24</sup>. Manacorda ravvisa quindi nell'egemonia il *medium* della politica, nel conformismo quello dell'educazione, nella formazione dell'*uomo nuovo* collegata alla dimensione lavorativa la finalità di entrambe. Perciò non stupisce che, al momento di stendere un elenco di «termini specificamente pedagogici» di Gramsci (l'«autorità», il «conformismo», il «volontarismo»), non includa l'egemonia<sup>25</sup>.

Si diceva dell'intenzione di proporre una lettura alternativa a quella urbaniana, e in effetti il modo attraverso cui Manacorda declina conformismo ed egemonia è distante dall'impostazione di Urbani. Questi qualifica la conformazione alla stregua di una «funzione educativa dello Stato egemonico»<sup>26</sup>, ponendo il conformismo «in posizione subordinata rispetto [*all'*]egemonia», autentica «condizione della realizzabilità della conformazione» e «motivo della volontà di realizzarla»<sup>27</sup>. Inoltre, prendendo in esame Quaderno 10 II, § 44 (Quaderno 10, § 45) – dove il Sardo, specificando l'immanenza del rapporto pedagogico «in tutta la società», sostiene che «ogni rapporto di “egemonia” è necessariamente un

---

<sup>23</sup> Cfr. MANACORDA 1966.

<sup>24</sup> MANACORDA 1972, p. XXXVII, qui i «momenti» principali della «ricerca di Gramsci su temi pedagogici» sono individuati negli intellettuali (gli attori), nell'«organizzazione della scuola e della cultura» («lo strumento» dell'azione educativa), nell'«industrialismo» (il «contenuto» del principio educativo), nel «conformismo dinamico (il metodo)», nel «lavoro».

<sup>25</sup> MANACORDA 1970, p. 300. L'egemonia non è compresa in un elenco similare esibito in occasione di un ragionamento sull'americanismo dove sono associati all'educazione «i motivi della coercizione, della costrizione, del conformismo, [...] dell'urto, della “pedanteria”, della pressione, dell'imposizione» (p. 186).

<sup>26</sup> Cfr. URBANI 1967, p. 61.

<sup>27</sup> BALDACCI 2016, p. 147.

rapporto pedagogico»<sup>28</sup> (quello che Baldacci ha definito il *postulato pedagogico* gramsciano<sup>29</sup>) –, Urbani vede il «rapporto pedagogico, in senso stretto» (quello scolastico) sia come «analogicamente esemplare del modo» di impostare «ogni tipo di rapporto di egemonia», sia come «una forma particolare [...] del generale rapporto egemonico»<sup>30</sup>. Differentemente, quando affronta il medesimo § Manacorda non cita il *postulato* e scorge nella nota uno dei *loci* in cui Gramsci articolerebbe un «nesso oggettivo tra educazione e politica»<sup>31</sup> che non andrebbe «nel senso più ovvio dell'identità di pedagogia e politica»<sup>32</sup> – su cui, comunque, più volte Manacorda insiste, suggerendo la preminenza della seconda in quanto momento universale, mentre il pedagogico coprirebbe l'ambito molecolare<sup>33</sup> –, «ma nel senso opposto, della modalità educativa inerente a ogni rapporto politico». Al fine di distinguersi da Urbani, tuttavia precisa: «il rapporto scolastico non è [...] assunto» da Gramsci «a modello del rapporto politico»<sup>34</sup> ma «ne appare [...] un aspetto ridotto e parziale, che non giustifica alcun trionfalismo pedagogico». E sembra di avere di

---

<sup>28</sup> GRAMSCI 1975, p. 1331.

<sup>29</sup> Cfr. BALDACCI 2017.

<sup>30</sup> URBANI 1967, p. 69.

<sup>31</sup> MANACORDA 1970, p. 13.

<sup>32</sup> Ivi, p. 341.

<sup>33</sup> Cfr. in GRAMSCI 1972 la premessa alla V sezione. Cfr. pure MANACORDA 1975, p. 8, dove, tornando sull'identificazione gramsciana di pedagogia e politica, Manacorda scorge nella prima l'ambito relativo al «rapporto tra individui», nella seconda quello concernente il «rapporto tra gruppi sociali». Cfr. infine MANACORDA 1999, p. 85, in cui sono associate la pedagogia al molecolare, la politica all'universale e si descrive un rapporto di identità tra i due ambiti. Sul tema cfr. SPADAFORA 1992, persuaso che in Manacorda la pedagogia divenga «centrale nell'ambito del pensiero gramsciano», sino ad assorbire «al proprio interno la stessa politica» (p. 68).

<sup>34</sup> MANACORDA 1970, p. 341. Nel prosieguo del commento di Quaderno 10 II, § 44 (Quaderno 10, § 45), Manacorda sostiene come il testo paleserebbe la «ricerca [...] sulla scuola» quale «parte» di quella «sugli intellettuali» (p. 341), su cui – aveva scritto prima – Gramsci si sarebbe «dedicato con maggiore costanza» (ivi, p. 122). Cfr. pure MANACORDA 1972, p. XXII, laddove ribadisce come, in Gramsci, il «motivo» degli intellettuali sia quello «intorno a cui tutti gli altri graviteranno».



fronte un tentativo di «marginalizzare il nesso tra egemonia e pedagogia»<sup>35</sup>.

2. Una delle cifre della volontà manacordiana di opporsi alle letture culturaliste e di presentare un Gramsci rigorosamente materialista è la riluttanza a citare il concetto di apparato egemonico<sup>36</sup> (molte volte invece richiamato da Urbani<sup>37</sup>), identificabile con «ogni istituzione, luogo o agente, che organizza, trasmette e assicura l'egemonia di una classe sulle altre»<sup>38</sup>. Concentrandosi sulle note scolastiche, inevitabilmente Manacorda tratta di esso, ma preferisce usare l'espressione *strutture materiali dell'ideologia*<sup>39</sup>, che nei *Quaderni* compare al singolare una sola volta, in un testo B del Quaderno 3 scritto tra giugno e luglio del 1930 nel quale Gramsci ragiona su un eventuale studio sull'articolazione della «struttura ideologica d'una classe dominante: cioè l'organizzazione materiale intesa a mantenere, a difendere e a sviluppare il “fronte” teorico o ideologico». Nel paragrafo, l'intellettuale comunista evoca «la stampa» e «tutto ciò che [...] può influire sull'opinione pubblica [...]: le biblioteche, le scuole, i circoli e clubs» e la Chiesa, rispetto alla quale annota: «Non si spiegherebbe la posizione conservata» da essa «nella società moderna, se

---

<sup>35</sup> BALDACCI 2017, p. 108.

<sup>36</sup> Cfr. GRAMSCI 2017, p. 72 e il corrispondente testo C (GRAMSCI 1975, p. 1638); GRAMSCI 1975, pp. 753, 800, 912. Nei *Quaderni*, vi sono altre espressioni accostabili a quella di apparato egemonico: «“apparato di governo” spirituale» (GRAMSCI 2017, p. 102), «apparato di egemonia» (GRAMSCI 1975, p. 763), «apparato dell'egemonia politica e culturale» (ivi, p. 1049). Cfr. inoltre: GRAMSCI 2017, p. 49, dove il *prigioniero* si chiede: «In quali forme i moderati riuscirono a stabilire l'apparato della loro direzione politica» (cfr. il corrispondente testo C in GRAMSCI 1975, p. 2011), nonché GRAMSCI 2017, p. 156, dove è evocato l'«apparato statale, in tutte le sue manifestazioni» – e indubbiamente l'apparato egemonico è parte di quello statale, dovendosi per Stato intendere «oltre all'apparato governativo anche l'apparato “privato” di egemonia o società civile» (GRAMSCI 1975, p. 801).

<sup>37</sup> Cfr. URBANI 1967, pp. 36, 47, 62; in GRAMSCI 1967 cfr. le introduzioni alla II e alla IV sezione (p. 171 e pp. 331-332).

<sup>38</sup> FRANCONI 1984, p. 175. Cfr. pure BALDACCI 2015.

<sup>39</sup> Cfr. MANACORDA 1970, p. 217 e pp. 248-250.

non si conoscessero gli sforzi» fatti dalla stessa «per sviluppare [...] la sua particolare sezione di questa struttura materiale dell'ideologia»<sup>40</sup>. Il linguaggio adoperato e il tema affrontato potrebbero consigliare di collegare questa nota a un testo A degli *AFI* databile al maggio-agosto 1930, dove Gramsci tematizza il rapporto base-sovrastutture avanzando domande sul corretto modo di intendere le *strutture materiali delle sovrastrutture* – domande in seconda stesura giudicate inconcludenti:

«le biblioteche sono struttura o superstruttura? I gabinetti sperimentali degli scienziati? Gli strumenti musicali di un'orchestra? [...] Si confonde struttura con “struttura materiale” [...] e “strumento tecnico” con ogni strumento materiale [...]. In realtà certe forme di strumento tecnico hanno una doppia fenomenologia: sono struttura e sono superstruttura [...]. Ci sono delle superstrutture che hanno una “struttura materiale”: ma il loro carattere rimane quello di superstrutture: il loro sviluppo non è “immanente” nella loro particolare “struttura materiale” ma nella “struttura materiale” della società. Una classe si forma sulla base della sua funzione nel mondo produttivo: lo sviluppo e la lotta per il potere e per la conservazione del potere crea le superstrutture che determinano la formazione di una “speciale struttura materiale” per la loro diffusione [...]. Il pensiero scientifico è una superstruttura che crea gli strumenti scientifici [...]. Logicamente e anche cronologicamente si ha: struttura sociale – superstruttura – struttura materiale della superstruttura»<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> GRAMSCI 2017, p. 490.

<sup>41</sup> GRAMSCI 2017, p. 677. Cfr. il corrispondente testo C: «Nel *Saggio* non si capisce [...] cosa sia la struttura, la superstruttura, lo strumento tecnico: tutti i concetti [...] sono nebulosi e vaghi. Lo strumento tecnico è concepito in modo così generico che esso significa ogni arnese [...], fino agli strumenti che adoperano gli scienziati [...] e... gli strumenti musicali. Questo modo di porre la questione rende inutilmente complicate le cose. Partendo da questo barocco modo di pensare tutta una serie di questioni barocche sorgono: [...] le biblioteche sono strutture o superstrutture? e i gabinetti sperimentali degli scienziati? Se può essere sostenuto che un'arte o una scienza si sviluppano per lo svilupparsi dei rispettivi strumenti tecnici, perché non potrebbe sostenersi [...] il contrario o addirittura che certe forme strumentali sono nello stesso tempo struttura e superstruttura? Si potrebbe dire che certe superstrutture hanno una propria struttura [...] pur rimanendo superstrutture: così l'arte tipografica sarebbe la struttura materiale di tutta una serie | anzi di tutte le ideologie e basterebbe l'esistenza dell'industria tipografica per giustificare

Sia il testo del Quaderno 3 che quello degli *Appunti di filosofia I sembrerebbero* esibire un lessico debitore dell'impostazione buchariniana, appartenendo entrambi a una fase della riflessione carceraria contraddistinta dalla persistenza di un marxismo non del tutto liberato da incrostanti deterministe. Non è al proposito superfluo ricordare come nella *Teoria del materialismo storico*, in specie nel paragrafo 38 (*Le sovrastrutture e la loro struttura*), possa rintracciarsi un analogo modo di ragionare, né è inutile ricordare quel che Bucharin scrive nel paragrafo 49:

*«L'ideologia sociale si concretizza, si fa dura in cose, si accumula anche in oggetti del tutto materiali. Infatti, [...] su quali fonti ricostruiamo le antiche culture "spirituali"? Sui cosiddetti "monumenti" delle epoche passate, sui resti delle antiche biblioteche, sui libri, [...] sugli strumenti musicali ritrovati, su migliaia di altre cose. Queste cose [...] rappresentano [...] l'ideologia condensata, concretizzata [...]. Nel lavoro sovrastrutturale, nel lavoro ideologico molto spesso i beni di consumo svolgono nello stesso tempo anche il ruolo di mezzi di ulteriore produzione»<sup>42</sup>.*

In ogni modo, i due testi gramsciani succitati non sono pienamente sovrapponibili. Mentre in uno Gramsci, quasi alla Bucharin, parla della struttura materiale della sovrastruttura, nell'altro l'oggetto di indagine è la struttura materiale dell'ideologia<sup>43</sup>, concetto, quest'ultimo, grosso modo affine a quello di apparato egemonico, del quale costituisce «una formulazione transitoria e provvisoria, un abbozzo forse non pienamente soddisfacente»<sup>44</sup>. Il che non rende meno problematica la scelta di preferirlo a quello di apparato egemonico. Per non dire che le *strutture*

---

materialisticamente tutta la storia. Rimarrebbe poi il caso della matematica pura, dell'algebra, che non avendo strumenti propri non potrebbero svilupparsi. È evidente che tutta la teoria dello strumento tecnico del *Saggio* è solo un abrakadabra» (GRAMSCI 1975, p. 1441).

<sup>42</sup> BUCARIN 1983, pp. 327-328. Sull'analogia tra alcuni passi della *Teoria* e alcuni primi testi carcerari cfr. COSPITO 2011, p. 29.

<sup>43</sup> Francioni ha ipotizzato che il secondo corregga il primo (FRANCIONI 2018, pp. 139-40) e Gaboardi vi ha scorto «un salto di qualità nella riflessione sull'ideologia» che la smarca dalla lezione terzinternazionalista (GABOARDI 2017, p. 77).

<sup>44</sup> FRANCIONI 1984, p. 179.

*materiali dell'ideologia* del Gramsci di Manacorda somigliano alla struttura materiale delle sovrastrutture.

3. La monografia manacordiana va inquadrata in una temperie segnata dai rapporti problematici del Pci con i movimenti e i gruppi nati alla sua sinistra e con il '68, una delle cui più note testimonianze è il volume che raccoglie i contributi a un convegno dell'ottobre del '71 promosso dall'Istituto Gramsci e preceduto da una relazione di Badaloni diffusa nel giugno dello stesso anno. Quel consesso muoveva dalle frange egemoniche del partito in ordine alla conquista delle fasce giovanili (e non solo) che si erano avvicinate al marxismo e alla politica attraverso canali alternativi a quelli del Pci. Per tale ragione, i convenuti affrontavano criticamente alcune letture di Marx degli anni '60 e alcune istanze espresse dalle lotte di quel decennio. L'incontro rappresentava un'occasione di auto-chiarimento funzionale al riassorbimento egemonico di articolazioni egemoniche, sì, rivali, e che tuttavia si richiamavano al marxismo: serviva a riaffermare l'*effetto di padronanza* della teoria marxiana interpretata dall'intellettualità del Pci. Storicizzando il passato recente<sup>45</sup>, ci si attendeva di riguadagnare la possibilità di imprimere un indirizzo alla storicità. Come nel '69 aveva scritto Napolitano, il partito non poteva «attendere» impreparato l'esplosione di ulteriori turbolenze sociali ed era urgente porre in essere saldature con le soggettività impegnate nei conflitti, sì da definire «sbocchi *sul piano politico*» e combinare organicamente gli «approfondimenti della ricerca teorica e dell'elaborazione politica», in modo da offrire un «antidoto alla diffusione di tendenze "ideologizzanti"»<sup>46</sup>. Pochi

---

<sup>45</sup> Cfr. AZZOLINI 2021, p. 92.

<sup>46</sup> NAPOLITANO 1969, pp. 27-30. Il pezzo di Napolitano – che già nel '62 aveva stroncato il primo numero dei «Quaderni rossi» (NAPOLITANO 1962) – si richiamava a uno di Sereni ospitato nel fascicolo precedente di «Critica marxista» in cui questi parimenti discuteva di «tendenze ideologizzanti di tipo estremistico» sorte da problemi «*reali*» connessi alle «forme e agli istituti del capitalismo monopolistico di Stato» cui il Pci non aveva dato risposte adeguate (SERENI 1969, pp. 3-15). Sul tema cfr. AMENDOLA 1969, secondo il quale tra le cause della consuetudine di alcuni «gruppi» a non «richiamarsi» ai «modelli» interpretativi del Pci vi era «il fallimento del centro-sinistra», nei cui confronti il

mesi prima del convegno, sempre Napolitano ne esplicitava gli obiettivi: a) «promuovere un confronto [...] tra le [...] posizioni affiorate in campo marxista e comunista dinanzi» al rinnovato «interesse per il marxismo» scaturito dal '68 e «al riaccendersi, sotto nuove suggestioni, del dibattito» su Marx; b) precisare le radici teorico-politiche «degli atteggiamenti di una parte delle giovani generazioni» restia a «identificarsi con le “istituzioni storiche” del movimento operaio»<sup>47</sup>. Il convegno del '71 è, insomma, un momento sul quale è importante soffermarsi per capire, almeno in parte, quello che sta dietro all'ermeneutica manacordiana. Perciò di esso ci si occuperà nelle pagine seguenti, ponendo attenzione alle paradigmatiche prese di posizione di Badaloni, avvicinabili ad alcuni temi di Manacorda e del *suo* Gramsci.

Nella relazione preparatoria, concentrandosi sul neomarxismo sviluppatosi a partire dai «Quaderni rossi» e affrontando il discorso panzieriano sin dalle *Sette tesi* stese insieme a Libertini, Badaloni individuava nell'autore di *Plusvalore e pianificazione* l'intellettuale che aveva «tutto sommato» rappresentato il «punto di maggiore serietà raggiunto» dalle analisi marxiste mosse «dal presupposto della realizzazione [...] della totalità capitalistica»<sup>48</sup>. Il riferimento era a quel ritorno a Marx, assai diffuso negli anni '60, volto a illuminare l'accresciuta potenza regolativa del capitale nel (per Badaloni fallace) «presupposto di una [*sua*] illimitata capacità di recupero della tecnologia sociale» e di una altrettanto illimitata possibilità di gestione delle sue contraddizioni. Presupposto, per l'allora Presidente dell'Istituto Gramsci, che aveva alimentato la convinzione per cui «la partecipazione operaia alle istituzioni» equivalesse a una completa «integrazione»<sup>49</sup> e che non poggiava su assunti autenticamente marxiani. Nel Panzieri dei «Quaderni rossi», scriveva Badaloni, viveva piuttosto la concezione «hegeliana della totalità», che lo portava a vedere «nella totalità capitalistica una totalità realizzata e nella subordinazione della produzione alla “idealità” del capitale finanziario un obiettivo ormai

---

Partito aveva, sì, lottato, ma sempre nell'ottica di «stabilire un collegamento unitario con forze» progressiste in esso «presenti»; di qui l'impressione, presso alcune «forze nuove», di un Pci «integrato nel sistema» (pp. 49-50).

<sup>47</sup> NAPOLITANO 1971, p. 9.

<sup>48</sup> BADALONI 1971, p. 51.

<sup>49</sup> Ivi, p. 43.

acquisito»<sup>50</sup>. Accogliendo detta *idealità*, Panzieri accettava la rappresentazione che il capitale offriva di sé, condannandosi alla stessa subalternità ideologica che avrebbe, secondo non pochi intellettuali del Pci, penalizzato quel movimento studentesco influenzato dalle tesi dei «Quaderni rossi»<sup>51</sup>. Per mettere fuori-gioco il ragionamento panzieriano sotto il profilo storico-sociologico, Badaloni lo presentava, peraltro, come il riflesso della congiuntura dei primi anni '60, contraddistinti, da un lato, dall'illusione tecnocratica inerente a un capitale che domina le crisi con la pianificazione, dall'altro da una conflittualità operaia favorita dalla «riduzione dei margini di manovra offerti» al capitale dall'«endemica alta percentuale di disoccupazione». Il convincimento della «funzionalizzazione [...] di tutta la società al capitale» e dell'urgenza, per la classe operaia, «di misurarsi» su una «totalità [...] specificamente capitalistica» scontava, perciò, la mancata consapevolezza di non confrontarsi con un «livello» definitivamente «acquisito del capitale», ma con l'esito di un ciclo che preludeva a una nuova crisi<sup>52</sup>. L'erronea interpretazione di una condizione congiunturale – propria, specificava Gruppi su «Critica marxista», di contesti come quello torinese<sup>53</sup> – conduceva all'ipotesi dell'esaurimento dello schema *piano in fabbrica-anarchia nella società* e all'idea che il I libro del *Capitale* non fosse una ricostruzione complessiva delle leggi di funzionamento del dispositivo capitalistico, ma una sua puntuale cartografia nella sua fase concorrenziale. Sennonché, obiettava Badaloni, il modello marxiano si basava sulla «frattura tra fabbrica e società»<sup>54</sup> e il III libro del *Capitale* non negava la dialettica tra crescente sviluppo in chiave sociale delle forze produttive e rapporti di produzione organizzati privatisticamente. Ragion per cui quello che si scambiava per uno stato del capitale inscritto nella sua natura – programmare la propria perpetuazione facendo della totalità sociale una sua funzione e generando una scienza e una tecnologia ostili alle compagini lavoratrici – era frutto di controtendenze alla caduta del saggio di profitto. Detto altrimenti, l'integrazione tra Stato, società ed economia capitalistica non significava

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 52.

<sup>51</sup> Cfr. VACCA 1972, p. 73 e SCAVINO 2019.

<sup>52</sup> BADALONI 1971, pp. 52-53.

<sup>53</sup> Cfr. GRUPPI 1971, pp. 17-18.

<sup>54</sup> BADALONI 1971, p. 53.

l'estendersi della fabbrica alla società nei modi indicati da Panzieri o da Tronti; né doveva indurre a riconoscere l'unica contraddizione nell'antitesi tra la razionalità dispotica del capitale e le pratiche riottose delle soggettività. Non cogliendo l'autocontraddittorietà del processo di accumulazione e liquidando la «coppia dialettica delle categorie sociali fondamentali» marxiane (forze produttive-rapporti di produzione)<sup>55</sup>, si perdeva, in definitiva, l'effetto di padronanza teorica garante di letture non-feticistiche del reale e si ricadeva nell'irrazionalistica celebrazione della rivolta individuale<sup>56</sup>.

Quanto alla relazione di Badaloni al convegno, in essa le categorie-chiave del marxismo italiano degli anni '60 (a suo dire figlie di influenze variegata, tra cui il francofortismo, assunto a scaturigine delle idee del piano e dell'insubordinazione) erano individuate nel «sistema» (con la «relativa tematica dell'integrazione»), nella «rivoluzione» (in chiave di «esternità» al primo), nella «revisione». Badaloni ribadiva, per di più, la correttezza della legge del valore, facendone notare l'immediata visibilità negli oggetti delle società precapitalistiche e l'apparente inafferrabilità in quelle capitalistiche in ragione pure dell'incorporamento nelle merci della tecnica-scienza. Ma, spiegava, la scienza marxiana scendeva dentro i «rapporti sostanziali», offrendo una «definizione strutturale e dialettica del valore in rapporto alle sue interne componenti» e dando alla classe operaia la cognizione di essere «ciò da cui deriva in ultima istanza la produzione sociale». Quindi permettendole di avanzare programmi all'altezza del riconoscimento del fatto di rappresentare, «nella realtà, il

---

<sup>55</sup> VACCA 1972, p. 84.

<sup>56</sup> In una chiave critica rispetto a Panzieri, cfr. MARRAMAIO 1975, p. 139: «La socializzazione dispotica non sopprime la contraddizione [...] tra forze produttive e rapporti di produzione (che non è proprietà esclusiva della fase concorrenziale, bensì inerente alla struttura dicotomica della “forma di cellula” del sistema, la merce), ma la porta a compimento nella forma della sua unità contraddittoria. L'intervento statale nell'economia funziona come “piano” solo nell'ideologia tecnocratica del tardo capitalismo; in realtà agisce come mediatore delle controtendenze (controtendenza esso stesso) alla caduta tendenziale del saggio di profitto. Il carattere formalmente unificato della socializzazione dispotica porta a ideologizzare nella categoria del “piano” la funzione reale dello Stato [...] e impedisce di cogliere [...] l'unità-contraddizione di forze produttive e rapporti di produzione».

*padrone della società*»<sup>57</sup>. Primato, insomma, della teoria – che disocculta la struttura di una forma sociale facendola risultare «aperta alla prospettiva del comunismo» – che slitta in un primato del politico come ambito della mediazione/direzione della spontaneità di classe? Potrebbe risponderci di sì: essendo nelle condizioni capitalistiche le articolazioni strutturali visibili solo alla teoria, secondo questa prospettiva si sarebbe dovuta dare un'espportazione dall'esterno della coscienza della padronanza, gestita da un'intellettualità in possesso di un'avanzata coscienza teorica e inquadrata in un'organizzazione capace di amministrare tale impresa politico-pedagogica – di qui i richiami badaloniani al *Che fare?*. Prospettiva invisibile alla nuova sinistra, la quale, a motivo della sostituzione della struttura con il sistema e della «logica materialistica» con una «idealistica»<sup>58</sup>, non sarebbe stata in grado di riconoscere nella pianificazione capitalistica la «caricatura delle possibilità razionali [...] implicite» nel capitalismo maturo<sup>59</sup>, pertanto scivolando in una tecnofobia inabile a

---

<sup>57</sup> BADALONI 1972a, pp. 19-20.

<sup>58</sup> Ivi, p. 42.

<sup>59</sup> Ivi, p. 44. L'anno dopo, Badaloni darà alle stampe un testo nella cui ultima parte riprenderà passaggi dell'intervento del '71 (BADALONI 1972b, pp. 200-3). Su questa fase della riflessione badaloniana cfr. BASILE 2019, pp. 85-87: «per Badaloni, [...] l'avvento del '68 tratterà una cesura periodizzante. Egli sembrerà incline a considerare l'addensare del dinamismo conflittuale all'interno della maturità capitalistica in quanto già attestante l'autosufficienza della funzione dirigente della classe operaia». Ciò attraverso una prefigurazione teoreticistica dell'effetto di padronanza tale da dare «come “presupposto” – e non come esito d'un processo reale – l'esercizio di un certo ruolo dirigente da parte della classe operaia» e da riassorbire le «tesi gramsciane [...] all'interno della cornice schiusa dalla lezione di Lenin» relativamente al «predominio della coscienza teorica sui movimenti sociali». Di qui «il corrispondere, lineare ed *espressivo*, di tale coscienza al perimetro della organizzazione operaia», la traduzione-conversione dell'effetto di padronanza «nel comando di partito», l'accoglimento dell'«idea di uno sviluppo iperbolico delle forze produttive [...] per cui [...] non si tratti [...] di cogliere [...] il segno egemonico del rapporto capitalistico e della sua contraddittorietà-autocontraddittorietà, del circuito di apparati e di misure preposto a rinnovare le soggettività che lo impressionano, bensì di mutarne transitoriamente le forme fino a dissolverle grazie alla continuità della prassi d'un alternativo soggetto di classe [...] “precostituito”, chiamato ad esercitare [...] l'egemonia».



concettualizzare un uso socialista della tecnica, della scienza, dei mezzi di produzione e adusa a un'inane «denuncia della disumanizzazione tecnologica»<sup>60</sup>.

Pur non essendo questa la sede per un giudizio, va registrato il parziale fallimento del convegno del '71 in riferimento alla riconquista di chi si era avvicinato al marxismo e alla prospettiva di un cambiamento radicale senza passare per il partito<sup>61</sup>. Tant'è che gli intellettuali della nuova sinistra che se ne occuparono lo recepirono negativamente, giungendo alla conclusione che il suo reale bersaglio fossero «le istanze di potere che» avevano agito «nella spontaneità delle lotte come *rifiuto dello sviluppo*, dell'integrazione nel processo di produzione»<sup>62</sup>. Obiettivo, secondo Tomassini, perseguito attraverso la riduzione del «potere della lotta operaia» a quello «oggettivamente creato dall'automovimento del capitale», perciò a mezzo della neutralizzazione della «*qualità [...] politica*» della prima e della legittimazione di una sua «riqualificazione esterna»<sup>63</sup> delegata a un partito dotato di una «coscienza teorica» superiore a quella «storica» e di un *effetto di padronanza* in grado di assicurare la «fedeltà all'oggettività»<sup>64</sup>: una «*significazione [...] attraverso la negazione*» dei «*contenuti*», si diceva, «*politici*»<sup>65</sup> delle lotte spontanee, che ripristinava la «*positività dello sviluppo delle forze produttive*»<sup>66</sup> per favorire l'integrazione della classe operaia nel meccanismo sociale pianificato, giustificare la partecipazione alla gestione dello sviluppo, fare del comunismo il «*riflesso delle esigenze di razionalizzazione del capitale*»<sup>67</sup> una volta cambiata la «figura sociale [...] alla guida» del *mercato determinato*<sup>68</sup>.

---

<sup>60</sup> VACCA 1972, p. 85.

<sup>61</sup> Cfr. LUSSANA 2001, pp. 900-1.

<sup>62</sup> TOMASSINI 1977, p. 94.

<sup>63</sup> Ivi, p. 101.

<sup>64</sup> Ivi, p. 90.

<sup>65</sup> Ivi, p. 101

<sup>66</sup> Ivi, p. 94.

<sup>67</sup> Ivi, p. 102.

<sup>68</sup> BADALONI 1975, p. 164. In ivi cfr. pure pp. 165-66: «La morale austera dei produttori, il loro autocontrollo, la costruzione dell'uomo-collettivo sono i modi concreti attraverso cui si risolve il problema dell'oggetto astratto [...] costituito dal mercato determinato. Non si tratta di una dissoluzione in un campo indeterminato della soggettività, ma [...] della *[sua]* ristrutturazione [...] nella

Per non parlare dell'accostamento di Panzieri al francofortismo, ritenuto un modo per disinnescare gli effetti della «scoperta [...] del piano»<sup>69</sup>. Al netto dell'influenza della Teoria Critica su Panzieri<sup>70</sup>, si sarebbero, infatti, secondo Meriggi, dovute rimarcare le differenze, soprattutto nel merito della questione dell'antagonismo<sup>71</sup>, a Francoforte risolto in uno «stato di coscienza da riattivare», in una «ribellione in nome dei valori», nell'operaismo dedotto dal «comportamento operaio in base al controllo sulla erogazione della forza-lavoro»<sup>72</sup> e piantato «dentro la composizione di classe»<sup>73</sup>.

4. È inverosimile che un intellettuale organico al Pci come Manacorda<sup>74</sup> non si fosse accorto di ciò che si muoveva alla sinistra del Partito, che non fosse stato colpito dal '68, che non avvertisse le stesse inquietudini dalle quali scaturì l'incontro del '71. Quantunque nella monografia del 1970 non si trovino riferimenti alla nuova sinistra o all'operaismo e malgrado quando, in altri scritti, questo accada, i riferimenti appaiano fuori-fuoco<sup>75</sup>, non è peregrino affermare che essa risenta delle lacerazioni

---

sua connessione con le forze produttive. L'oggetto astratto diventa altra cosa, perché diventa funzione dipendente dei produttori e [...] scioglie gli elementi di costrizione esterna. L'elemento dominante resta [*Ia*] sostituzione della figura sociale, tipica di una formazione sociale. [...] Gramsci tiene a mostrare che non vi è soluzione di continuità per quel che riguarda lo sviluppo delle forze produttive, e che [...] dietro alla crisi della vecchia forma già appare [...] la nuova».

<sup>69</sup> MERIGGI 1975, p. 103. Cfr. GRUPPI 1971, il quale, annoverando la Teoria Critica tra le influenze della nuova sinistra, riteneva che i francofortesi riducessero la dialettica a «un generico pensiero critico» e annullassero la «contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione», accomunando «nella condanna» dei primi le seconde e perdendone di vista la capacità «di mediare il trapasso da una formazione economico-sociale all'altra» (pp. 18-19).

<sup>70</sup> Cfr. MANCINI 1977, p. 77.

<sup>71</sup> Cfr. MERIGGI 1975, nt. 6, pp. 107-8. Inoltre cfr. NEGRI 2007, p. 58.

<sup>72</sup> MERIGGI 1975, p. 105.

<sup>73</sup> Ivi, p. 109.

<sup>74</sup> Cfr. SORGONÀ 2020.

<sup>75</sup> Cfr. MANACORDA 1989, p. 164, dove questi stigmatizza «nelle lettur[e] di

che stavano consumandosi nel campo marxista. Manacorda non accoglie, perciò, solo la sfida delle interpretazioni tese a rimarcare l'orientamento, dal suo punto di vista, culturalistico di Gramsci, ma pure quella lanciata al Pci dalla nuova sinistra relativamente alle tesi del *rifiuto del lavoro*, della «consustanzialità del macchinismo al dispotismo capitalista», dell'insubordinazione. Con esse, indirettamente il pedagogista romano si confronta «proponendo il principio educativo» del *suo* Gramsci e: a) ribadendo la «separabilità delle macchine dagli interessi del capitale, e la possibilità del loro uso» in un diverso scenario produttivo<sup>76</sup>, sulla base di passi come Quaderno 9, § 67<sup>77</sup>; b) opponendo loro la maturità di una classe operaia che si fa «carico dello sviluppo industriale» – opzione, per

---

Gramsci» una «tendenza “operaista” [...] volta [...] a difendere la libertà e la spiritualità della classe operaia dall'eccessivo rigorismo industrialista» del Sardo e a «ritrovare in Marx esigenze umanistiche».

<sup>76</sup> BALDACCI 2017, p. 125.

<sup>77</sup> Cfr. GRAMSCI 1975, p. 1138: «Che una [...] più perfetta divisione del lavoro riduca [...] la posizione del lavoratore nella fabbrica a movimenti di dettaglio sempre più “analitici”, in modo che al singolo sfugge la complessità dell'opera comune, e nella sua coscienza [...] il proprio contributo si deprezzi fino a sembrare sostituibile [...]; che nello stesso tempo il lavoro concertato e ben ordinato dia una maggiore produttività “sociale” e che l'insieme della maestranza della fabbrica debba concepirsi come un “lavoratore collettivo” sono i presupposti del movimento della fabbrica che tende a fare diventare “soggettivo” ciò che è dato “oggettivamente”. Cosa poi vuol dire in questo caso oggettivo? Per il lavoratore singolo “oggettivo” è l'incontrarsi delle esigenze dello sviluppo tecnico con gli interessi della classe dominante. Ma questo incontro, questa unità fra sviluppo tecnico e gli interessi della classe dominante è solo una fase storica dello sviluppo industriale, deve essere concepito come transitorio. Il nesso può sciogliersi; l'esigenza tecnica può essere pensata [...] separata dagli interessi della classe dominante» e «unita con gli interessi della classe ancora subalterna. Che una tale “scissione” e nuova sintesi sia storicamente matura è dimostrato [...] dal fatto [...] che un tale processo è compreso dalla classe subalterna, che [...] per ciò non è più subalterna [e] mostra di tendere a uscire dalla sua condizione subordinata [...]. Il “lavoratore collettivo” comprende di essere tale e non solo in ogni singola fabbrica ma in sfere più ampie della divisione del lavoro nazionale e internazionale e questa coscienza acquistata dà una manifestazione [...] politica [...] negli organismi che rappresentano la fabbrica come produttrice di oggetti reali e non di profitto».

Manacorda, giustificata dalle note dove si rimarcherebbe «la razionalità del fordismo, [...] capace di assicurare un più avanzato sviluppo delle forze produttive» richiedente la razionale formazione-conformazione «di un nuovo tipo d'uomo e di lavoratore»; c) ponendo la necessità «di auto-disciplina della classe operaia nel quadro»<sup>78</sup> di quell'americanismo «non di marca americana»<sup>79</sup> evocato nel Quaderno 22 e da Manacorda tradotto come «sovietismo»<sup>80</sup> – per cui la riflessione carceraria sulla «“macchinazione” dell'uomo» non approderebbe a una critica del «macchinismo», della «cultura» e della «produzione moderna in quanto tali», bensì di certe posture (sintetizzate nella *bohème*) responsabili di rendere difficile il coordinamento di «lavoro e regime di vita», l'adeguamento all'oggettività «del macchinismo»<sup>81</sup>; d) ipotizzando un «superamento positivo verso l'autodisciplina» dell'esteriore coercizione capitalistica, una «disciplina non imposta ma proposta dal lavoratore stesso e liberamente accettata» poiché «necessaria per la produttività»<sup>82</sup>. Attraverso il *suo* Gramsci, Manacorda nega la capacità totalitaria del capitale di appropriarsi della tecnologia sociale e convalida un rovesciamento recuperante di quest'ultima gestito da una classe cosciente dei risvolti emancipativi della razionalizzazione produttiva, immune dalle sirene del rifiuto della modernità e cionondimeno bisognosa di un'azione politico-pedagogica conformante proveniente dall'esterno e tale da educare la sua spontanea adesione al fordismo. E che gli operaisti o la nuova sinistra non siano menzionati non solo non vieta di scorgere nelle pagine manacordiane una controrisposta a essi, ma le rende narrativamente efficaci in quanto risultato di «un'interpretazione dettata da canoni filologici»<sup>83</sup>.

Senonché, Quaderno 9, § 67 non costituisce la cifra della convinzione gramsciana della neutralità della tecnica e non rivela un atteggiamento produttivista e lavorista, addirittura apologetico del taylorismo, in continuità con alcuni scritti ordinovisti e con i teoremi terzinternazionalisti sull'incapacità capitalistica di garantire lo sviluppo, da cui

---

<sup>78</sup> BALDACCI 2017, p. 125.

<sup>79</sup> GRAMSCI 1975, p. 2179.

<sup>80</sup> MANACORDA 1970, p. 381.

<sup>81</sup> Ivi, pp. 108-10.

<sup>82</sup> BALDACCI 2017, p. 125.

<sup>83</sup> Ivi, p. 126.

deriverebbe l'assegnazione alla classe operaia del compito di prendere il posto del suo antagonista storico per continuarne più razionalmente l'opera<sup>84</sup>. Se in certi passaggi ordinovisti Gramsci sembra attribuire al «modo di proprietà» un contrassegno storico e di classe e al «modo di produzione»<sup>85</sup> un carattere indipendente «dai rapporti sociali», nei *Quaderni* il modo di produzione diviene «unità di modo materiale e forma sociale»<sup>86</sup> e il rapporto tra produzione e politica e «tra movimento operaio e modernizzazione»<sup>87</sup> è indagato per trovare un'altra razionalità, non una «più efficiente [...] conduzione della razionalizzazione capitalistica»<sup>88</sup>. Per questo, la «“scissione” tra esigenza tecnica e suo segno di classe [...] e la successiva ricomposizione tra classe operaia e progresso tecnico» non è declinata in guisa dell'incontro «di due realtà che non subiscono mutamenti»<sup>89</sup>. D'altronde, l'egemonia gramsciana vuole un soggetto «*posto*, [...] istituito dall'azione politica», mai «*presupposto*»<sup>90</sup>. Di contro e non diversamente da Badaloni, Manacorda fa del «dispositivo marxiano della legge del valore-lavoro» un «autosufficiente fattore di soggettivazione»<sup>91</sup> che deve, comunque, essere guidato da un'intellettualità in grado di gestire pratiche pedagogiche di conformismo dinamico con buone probabilità di riuscita perché storicamente organiche. Ne viene non un'interpretazione delle note sull'americanismo e sul fordismo tesa a vedervi una diagnosi delle tendenze del «capitalismo di Stato» che traccia «i compiti» del «movimento operaio»<sup>92</sup>, ma un loro uso funzionale a ricondurre l'insubordinazione e l'antiautoritarismo a manifestazioni

---

<sup>84</sup> Cfr. ASOR ROSA 1973 e TRENTIN 1997. Sull'interpretazione del secondo cfr. G. LIGUORI 2016, su quella del primo cfr. una nota di DE FELICE in GRAMSCI 1978, p. 97: «la continuità d'impianto tra l'“Ordine Nuovo” e le note su *Americanismo e fordismo* è tutta da dimostrare quando la si intenda [*alla Asor Rosa*] in termini diversi dalla permanenza del nodo produzione-politica».

<sup>85</sup> *Azione positiva*, «L'Ordine Nuovo», 6-13 dicembre 1919, 1, n. 29, poi in GRAMSCI 1954, pp. 314-15.

<sup>86</sup> CATONE 1989, p. 57.

<sup>87</sup> Ivi, p. 62.

<sup>88</sup> TELÒ 1978, p. 96.

<sup>89</sup> GRAMSCI 1978, n. 3, p. 114.

<sup>90</sup> Cfr. FINELLI 1989, p. 211. Cfr. pure MORRA 2009.

<sup>91</sup> BASILE 2019, p. 85.

<sup>92</sup> DE FELICE 1972, pp. 33-35.

piccolo-borghesi contro cui si ergerebbero la razionalità del conformismo-egemonia e i risultati finali della ricerca gramsciana. Per Manacorda, nel Quaderno 22, il *prigioniero* accentuerebbe e motiverebbe, infatti, «meglio la prospettiva [...] “tecnologica” [...] del problema della formazione dell’uomo: cioè una soluzione moderna» tale da tenere «conto [...] dello sviluppo oggettivo delle forze produttive di fronte alla quale» le posizioni «corporativa artigianale» e «quella retorica intellettualistica» rappresenterebbero «il nemico da combattere»<sup>93</sup>. Potrebbe dirsi che in Manacorda il richiamo all’*autoritas* gramsciana svolga la stessa funzione espletata in Badaloni dall’effetto di padronanza teorica.

5. Stando a quanto sinora sostenuto, non è superfluo vedere come Manacorda affronti Quaderno 1 § 61 (poi confluito in Quaderno 22, § 2). Nella nota vi sono due occorrenze dell’egemonia, ma la prima non viene citata né discussa da Manacorda. In essa, Gramsci constata come in America «l’egemonia nasc[*a*] dalla fabbrica e non [*abbia*] bisogno di tanti intermediari politici e ideologici». Sicché «la “struttura” domin[*erebbe*] più immediatamente le sovrastrutture e queste s[*arebbero*] razionalizzate (semplificate e diminuite di numero)». L’egemonia sarebbe il prodotto della combinazione della «forza (-distruzione del sindacalismo-) con la persuasione (-salari e altri benefizi-)». Nell’occorrenza citata da Manacorda, invece, Gramsci registra come in America sarebbe, sì, in corso «l’elaborazione forzata di un nuovo tipo umano», tuttavia ci si troverebbe alla «fase dell’adattamento psico-fisico alla nuova struttura industriale», non essendosi «verificata ancora (se non sporadicamente, forse) alcuna fioritura “superstrutturale”, quindi non» essendo «ancora stata posta la questione [...] dell’egemonia: la lotta avv[*erebbe*] con armi prese dall’arsenale europeo e ancora imbastardito», ciò configurerebbe come «“reazionarie”» le rivendicazioni operaie<sup>94</sup>. E commentando il passo, Manacorda traduce la *fioritura superstrutturale* nei termini dell’emergenza di «gruppi omogenei qualificati» a dirigere lo «sforzo di elaborazione di un nuovo tipo umano», perciò discutendo di una «nuova classe dominante» che non avrebbe «ancora elaborato i propri intellettuali organici capaci

---

<sup>93</sup> MANACORDA 1970, p. 359.

<sup>94</sup> GRAMSCI 2017, pp. 87-88.

di mediane l'egemonia»<sup>95</sup> – sebbene nel testo non vi sia cenno a difficoltà del capitale americano dovute alla mancanza di intellettuali organici al progetto fordista.

Di primo acchito, le due occorrenze di Quaderno 1, § 61 *sembrerebbero*, tra l'altro, stridere. Certo è che l'egemonia che *nasce dalla fabbrica e non ha bisogno di intermediari ideologici* disconferma l'ipotesi crittografica, riferendosi agli Usa e non all'Urss, che, scrive Baldacci, possedeva «un proprio arsenale ideologico (il *leninismo*)»<sup>96</sup>, e il non considerarla potrebbe spiegarsi con il timore di foraggiare letture tali da piantare il conflitto fondamentale dentro la fabbrica (alfine da considerarsi un apparato egemonico) – si ricordi l'invito panzieriano ad accogliere «un concetto non empirico della fabbrica»<sup>97</sup> – e in una direzione anti-industrialista. Non è un caso che questo sia uno dei pochi passaggi dei *Quaderni* (altro andrebbe detto per gli scritti ordinovisti<sup>98</sup> o per il Gramsci della *Rivoluzione contro il Capitale*) discusso in modo non pregiudizialmente polemico dall'intellettualità operaista<sup>99</sup> – almeno sino alla rivalutazione del Sardo da parte di questa galassia politico-culturale in anni recenti<sup>100</sup>.

---

<sup>95</sup> MANACORDA 1970, pp. 167-69.

<sup>96</sup> BALDACCI 2017, p. 94.

<sup>97</sup> PANZIERI 1976, p. 41.

<sup>98</sup> Cfr. DE CARO 1964, pp.17-18.

<sup>99</sup> Cfr. BONI 2010. Cfr. pure BOLOGNA 1974, dove, dopo avere citato il passaggio del Quaderno 22 di cui s'è detto, nonché la pagina, nel medesimo paragrafo, sulla «composizione demografica razionale» statunitense, questi vi individua «due livelli» di analisi «separati», relativi alla *societas rerum* e alla *societas hominum*, in Gramsci di pari importanza a motivo dell'idea della storia quale «storia dei loro rapporti» e nella «storiografia gramsciana» organizzati gerarchicamente, con la prevalenza della «storia delle istituzioni [...] e delle ideologie politiche». L'operaismo avrebbe, per Bologna, ridotto «i due livelli a uno solo», eliminando le «basi stesse del concetto di egemonia» e i «Quaderni rossi» avrebbero «scaraventato l'egemonia sotto le presse di Mirafiori», così, invero, però, ricuperando, secondo chi scrive, il Gramsci dell'egemonia che nasce dalla fabbrica. Sul tema cfr. PALANO 1999 e SETTIS 2019, p. 331. Non è infine inutile rimandare a TRONTI 1962 (in particolare pp. 6-7, 19-20, 23-24) e a PANZIERI 1976 (in particolare pp. 39-40).

<sup>100</sup> Cfr. NEGRI 2011; HARDT e NEGRI 2010, pp. 361-65. Invero, già nel '78-'79 Negri aveva, insieme a Paris, avviato all'École Normale Supérieure de la rue

Né è casuale l'enfatizzazione manacordiana di Quaderno 1, § 135<sup>101</sup>, recepito quale testimonianza della «vocazione del movimento operaio italiano [...] per i problemi della razionalizzazione del lavoro, con tutto» quel «che comporta in termini di formazione dell'uomo»<sup>102</sup>.

Insomma, Manacorda si concentra sull'industrialismo per sfuggire alle interpretazioni culturaliste; tuttavia, non esaminando un caso di egemonia economica – benché l'egemonia non sia mai *solo* economica o *solo* etico-politica –, ossia obliterando la considerazione gramsciana del «rapporto sociale tipico della fabbrica» quale «rapporto pedagogico»<sup>103</sup>, presenta una lettura che potrebbe in qualche modo dirsi sovrastrutturalista. Paradosso comprensibile una volta gettato lo sguardo per un verso alla divaricazione delle sinistre in merito al rapporto tra produzione e politica e alla lettura del neocapitalismo, per l'altro alle ermeneutiche di fatto scorporanti Gramsci da quella tradizione leninista che, «dietro il [...] linguaggio "carcerario"», costituirebbe, secondo Manacorda, il punto di riferimento «nell'elaborazione del concetto di egemonia»<sup>104</sup>.

6. Il lavoro di Manacorda ha rappresentato un riferimento costante per molte letture pedagogiche di Gramsci sia in Italia, sia all'estero<sup>105</sup> e all'indomani della sua pubblicazione ha ricevuto accoglienze positive<sup>106</sup>.

---

d'Ulm un seminario intitolato *Il problema della transizione e il PCd'I*, interrotto dal suo arresto all'altezza della terza lezione su Gramsci, del quale il filosofo padovano intendeva dare un'interpretazione diversa sia rispetto a quella del Pci, sia a quella bobbiana (NEGRI 2015).

<sup>101</sup> GRAMSCI 2017, p. 147: «Gli operai italiani non si sono mai opposti neppure passivamente alle innovazioni industriali tendenti a una diminuzione dei costi, alla razionalizzazione del lavoro, all'introduzione di meccanismi più perfetti e di più perfette organizzazioni del complesso aziendale».

<sup>102</sup> MANACORDA 1970, p. 186.

<sup>103</sup> BALDACCI 2017, p. 93.

<sup>104</sup> MANACORDA 1970, p. 134.

<sup>105</sup> Cfr. ENTWISTLE 1979; MAYO 2015. Sull'importanza di Manacorda in Brasile cfr. DORE SOARES 2010 e NOSELLA 1992. Sul finire degli anni '80, lo stesso Manacorda fu protagonista di alcune conferenze nelle università brasiliane (cfr. MANACORDA 2017).

<sup>106</sup> Cfr. TREBISACCE 1971; RAGAZZINI 1971; NATTA 1971.



I primi rilievi critici giungono solo alla fine del 1971 da Lichtner<sup>107</sup> e, poco più tardi, da Broccoli, concernenti la correlazione tra principio educativo gramsciano e americanismo<sup>108</sup>. Giova, in particolare, soffermarsi sugli appunti del secondo. Come evidenziato da Baldacci, il *core* della lettura di Broccoli riposa nel collegamento di Quaderno 10 II, § 44 (Quaderno 10, § 45) e Quaderno 11, § 12, che gli permette di presentare una concezione dinamica dell'educazione-egemonia, la quale allarga e rende più sofisticate le intuizioni urbaniane. L'idea dell'«andamento dialettico» dell'egemonia conduce Broccoli a dissentire da Manacorda in merito alla curvatura dirigistica, rigoristica e antispontaneistica del principio educativo della filosofia della praxis<sup>109</sup> e a lamentare l'assenza, nell'«ambito della riflessione pedagogica», di elaborazioni tali da «ricostruire le linee fondamentali della teoria educativa gramsciana sull'approfondimento del concetto di *egemonia*»<sup>110</sup>. Quelle di Broccoli e Manacorda sono, quindi, letture differenti e a tal proposito almeno tre sono stati gli atteggiamenti della comunità pedagogica italiana (e non solo italiana): 1) cercare di integrare le due prospettive, (quasi) considerandole complementari; 2) sovrapporre sulle differenze; 3) rimarcare l'eterogeneità. Qui, non sarà inutile qualche breve cenno alla prima e alla terza tendenza.

L'iniziatore della prima tendenza può individuarsi in Ragazzini, la cui monografia su Gramsci del 1976 – ma anche alcuni scritti precedenti<sup>111</sup> – fa interagire l'*educazione come egemonia* e i motivi dell'americanismo e del conformismo. Per un verso Ragazzini riconosce nell'egemonia «il filo conduttore»<sup>112</sup> della ricerca del carcere, per l'altro critica il fatto che il suo rapporto con l'educazione sia stato decifrato quale «premessa» atta a decantare «l'importanza del momento [...] ideale e culturale» e sia servito a giustificare atteggiamenti propensi a trascurare il «legame tra

---

<sup>107</sup> Cfr. LICHTNER 1971.

<sup>108</sup> Cfr. BROCCOLI 1972, n. 83, p. 68.

<sup>109</sup> Ivi, n. 31, p. 180; inoltre cfr. n. 50, p. 196. Per Manacorda, tra l'altro, l'espressione «filosofia della praxis» era una formula auto-censoria adoperata per parlare del marxismo (MANACORDA 1970, p. 381).

<sup>110</sup> BROCCOLI 1972, p. 1.

<sup>111</sup> Cfr. RAGAZZINI 1973.

<sup>112</sup> RAGAZZINI 1976, p. 5.

analisi della società [...] e indicazioni pedagogiche»<sup>113</sup>. Più tardi, Covato auspicherà una «sintesi degli studi compiuti sulla [...] riflessione pedagogica» di Gramsci<sup>114</sup> e tenterà di tenere insieme categorie manacordiane e broccoliane<sup>115</sup>. Va, infine, menzionato uno scritto del 2019 di Meta, dove può leggersi: «non si tratta di privilegiare una tesi a discapito di un'altra», ma «di armonizzarle [...] all'interno di una interpretazione [...] capace di dar conto della complessità e [...] della non "settorialità" delle [...] riflessioni [*gramsciane*] sulla formazione e sull'educazione dell'uomo»<sup>116</sup>.

Quanto a chi ha rimarcato le differenze, oltre al più volte menzionato Baldacci, non possono non essere chiamati in causa Cambi<sup>117</sup> e Monasta. Secondo quest'ultimo, in particolare, il lavoro di Manacorda, «al di là delle intenzioni», avrebbe costituito per non pochi interpreti «la convalida» della legittimità di letture settoriali abituate a rintracciare uno specifico pensiero pedagogico di Gramsci. Al contempo, Monasta sottolinea la fecondità del «criterio» ermeneutico di Broccoli, volto a «cercare le concezioni di Gramsci sull'educazione non principalmente negli scritti» aventi «per oggetto la scuola, il rapporto maestro-scolaro o il rapporto genitori-figli»<sup>118</sup>. In tempi più recenti, nel capitolo introduttivo di un volume collettaneo dedicato alla teoria educativa gramsciana, Holst e Pizzolato sono tornati sull'argomento, sottolineando le critiche di Broccoli a Manacorda, notando come *il Gramsci* del secondo sembri coltivare un'idea neutrale dei mezzi di produzione e facendo presente come negli anni '60 essa fosse stata problematizzata, in Italia, da Panzieri e dalla nuova sinistra<sup>119</sup>. E al di là del fatto che, grazie a Manacorda, il discorso pedagogico abbia riflettuto sul rapporto, in Gramsci, tra istruzione e produzione, alcune sue posizioni hanno incoraggiato la diffusione, anche in questo campo di studi, dell'immagine di un Gramsci produttivista e lavorista.

---

<sup>113</sup> Ivi, p. 13. Cfr. pure RAGAZZINI 1981, pp. 57-58.

<sup>114</sup> COVATO 1983, n. 18, p. 43.

<sup>115</sup> Ivi, pp. 42-43.

<sup>116</sup> META 2019, n. 125, p. 151.

<sup>117</sup> CAMBI 1994, p. 120.

<sup>118</sup> MONASTA 1985, pp. 105-6.

<sup>119</sup> Cfr. HOLST e PIZZOLATO 2017, pp. 19-20.

## *Conclusioni*

Manacorda identifica pedagogia e politica senza considerare le potenzialità insite nel concetto di traducibilità – invero *scoperto* piuttosto tardi dagli scavi gramscologici – che avrebbe potuto illuminarne i rapporti evitando di impostare, nell'identità, una gerarchia che colloca il pedagogico in una condizione subalterna deducibile sin dal presupposto metodologico del testo del 1970: «chiare lo specifico argomento pedagogico» di Gramsci per «contribuire alla comprensione del più generale pensiero politico»<sup>120</sup>. Per ottemperare a tale proposito, Manacorda rifiuta le letture culturaliste – di qui l'enfasi sull'industrialismo – e propone un Gramsci materialista e, lo si diceva, inequivocabilmente marxista – quantunque il cuore del marxismo gramsciano non sia il materialismo, ma l'immanenza<sup>121</sup>. Al contempo, presenta per lo più un modello di egemonia in senso stretto come sola direzione<sup>122</sup> (accentuandone il carattere conformante e conformistico) nella società civile sebbene la distinzione tra quest'ultima e la società politica sia *metodica* – pertanto tale da escludere l'esclusivo posizionamento nella prima delle lotte egemoniche<sup>123</sup> – e,

---

<sup>120</sup> MANACORDA 1970, p. 199.

<sup>121</sup> Cfr. FROSINI 2006; ID. 2010, p. 33.

<sup>122</sup> Ancora in un'intervista del 2001 dichiarerà: «[*l'egemonia*] è cosa diversa dal dominio» (DORE SOARES 2013, p. 26).

<sup>123</sup> Cfr. COSPITO 2021 e ID. 2016, pp. 68-69, che definisce l'egemonia come l'«elemento di raccordo tra la società civile e la società politica all'interno dello Stato e quindi tra il momento del consenso e quello della forza, tra l'aspetto della direzione e quello del dominio». Cfr. inoltre BURGIO 2008, pp. 256-58: «è [...] revocabile in dubbio [...] l'idea che la "società civile" [...] sia il luogo *esclusivo* dell'egemonia. [...] *Indubbiamente* nei *Quaderni* la corrispondenza biunivoca tra «egemonia» e «società civile [...] è spesso affermata. [...] Ma l'idea che l'egemonia rimandi a "società civile" come al proprio luogo naturale ed *esclusivo* si rivela, ad un'analisi più attenta, riduttiva. Contro tale semplificazione si può [...] sostenere che Gramsci intende affermare che nella società borghese *tutte le funzioni sociali* [,] compresa la relazione politica; compresi i rapporti di produzione e lo stesso processo di produzione immediato [,] *sono di per sé capaci* [...] *di generare direzione intellettuale e morale* [...]. Ciò è ben comprensibile alla luce dell'esplosione del concetto di intellettuale, anzi è [...] il *senso stesso* di tale esplosione [...], la sua ragion d'essere e il suo contenuto

nonostante l'insistenza sull'americanismo, non considera l'egemonia che nasce dalla fabbrica. Gli esiti dell'impresa manacordiana sono, dunque, controversi e a tal proposito potrebbe suggerirsi l'immagine di un Manacorda stritolato dalle due prospettive contro cui mobilità il *suo* Gramsci. Per un verso si trattava di confermare, contro le narrazioni spontaneiste dell'insubordinazione, la centralità della mediazione partitica esercitata dagli intellettuali nella società civile (principali attori delle strutture materiali dell'ideologia), per l'altro, contro alle ermeneutiche culturalistiche e sovrastrutturalistiche, di esaltare il conformismo e di agganciare la pedagogia gramsciana al mondo della produzione e alle note sull'americanismo e sul fordismo. Come spesso accade quando si studino le interpretazioni di Gramsci, sullo sfondo si stagliavano lotte concrete, prospettive relative al modo di trasformare l'esistente, modelli di riferimento epocali cui volgere lo sguardo. La proposta manacordiana di leggere l'industrialismo «*sub specie paedagogiae*»<sup>124</sup> non fa eccezione.

### Riferimenti bibliografici

AMENDOLA, GIORGIO, 1969

*La crisi della società italiana e il Partito comunista*, "Critica marxista", 2.

---

essenziale. *A tutte le funzioni sociali* [...] ineriscono, nella società moderna, relazioni intellettuali; tutte le articolazioni della relazione sociale costituiscono nessi in cui la capacità di dirigere [...] svolge un ruolo rilevante [...]. In altri termini Gramsci coglie la *centralità del fattore discorsivo*, del flusso simbolico affidato alla suggestione delle immagini e degli strumenti retorici della relazione cognitiva. [...] Agli occhi di Gramsci, la relazione egemonica [...] è *ovunque* [...]. Per questo gli intellettuali [...] sono anch'essi *ovunque* [...]. Lungi dall'esser confinata nella "società civile", l'egemonia è [...] *ubiqua* e innerva l'intero ventaglio delle relazioni di potere». Invero, a Manacorda non sfugge l'esigenza gramsciana di considerare la società civile quale momento organico allo Stato, tant'è che questi dà rilievo a un testo B del Quaderno 1 in cui Gramsci discute della «dottrina» hegeliana «sui partiti e le associazioni» (posizionate nella società civile) «come trama "privata" dello Stato» (GRAMSCI 2017, p. 69). Commentandolo, Manacorda scrive: «L'egemonia che la classe dominante o, per essa, lo Stato, esercita tramite gli intellettuali, è qui vista nel suo aspetto più generale del rapporto politico» (MANACORDA 1970, p. 163).

<sup>124</sup> MANACORDA 2000, p. XI.

ASOR ROSA, ALBERTO, 1973

*Intellettuali e classe operaia*, La Nuova Italia, Firenze.

ADAMO, PIETRO — CHIAVISTELLI, ANTONIO — SODDU, PAOLO (A CURA DI), 2019

*Forme e metamorfosi della rappresentanza politica italiana 1848-1948-1968*, Accademia University Press, Torino.

AZZOLINI, GIULIO, 2021

*Lo storicismo marxista nell'Italia degli anni Settanta*, "Filosofia Italiana", XVI.

BADALONI, NICOLA, 1971

*Il marxismo italiano degli anni Sessanta*, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1972a

*Il marxismo italiano degli anni Sessanta e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni*, in ISTITUTO GRAMSCI 1972.

Id., 1972b

*Per il comunismo. Questioni di teoria*, Einaudi, Torino.

Id., 1975

*Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Einaudi, Torino.

BALDACCI, MASSIMO, 2015

*Apparato egemonico e formazione del senso comune in Gramsci*, "Metis", 2.

Id., 2016

*Egemonia e pedagogia. Una critica delle interpretazioni*, "Materialismo Storico", 1-2.

Id., 2017

*Oltre la subalternità. Praxis e educazione in Gramsci*, Carocci, Roma.

BARATTA, GIORGIO — CATONE, ANDREA (A CURA DI), 1989

*Modern times. Gramsci e la critica dell'americanismo*, Cooperativa Diffusioni '84, Milano.

BASILE, LUCA, 2019

*Il problema dell'egemonia nell'interpretazione gramsciana di Nicola Badaloni*, "Materialismo Storico", 2.

BINI, GIORGIO, 1971

*La pedagogia attivistica in Italia*, Editori Riuniti, Roma.

BOBBIO, NORBERTO, 1969

*Gramsci e la concezione della società civile*, in *Gramsci e la cultura contemporanea*, a cura di P. Rossi, Editori Riuniti, Roma.

BOLOGNA, SERGIO, 1974

*Il rapporto società-fabbrica come categoria storica*, "Primo Maggio", 2.

BONI, LIVIO, 2010

*Un Gramsci minore. Il «Quaderno 22» attraverso e oltre le riletture operaiste*, “Critica marxista”, 3-4.

BROCCOLI, ANGELO, 1972

*Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia*, La Nuova Italia, Firenze.

BUCHARIN, NIKOLAJ I., 1983 (1921)

*La teoria del materialismo storico. Testo popolare della sociologia marxista*, Unicopli, Milano.

BURGIO, ALBERTO, 2008

*Il nodo dell'egemonia in Gramsci. Appunti sulla struttura plurale di un concetto*, in *Egemonie*, a cura di A. d'Orsi con la collaborazione di F. Chiarotto, Dante & Descartes, Napoli.

CAMBI, FRANCO, 1994

*Libertà da...L'eredità del marxismo pedagogico*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze).

CAPITANI, LORENZO e VILLA, ROBERTO (a cura di), 1999

*Scuola, intellettuali e identità nazionale nel pensiero di Gramsci*, Gamberetti, Roma.

CATONE, ANDREA, 1989

“Americanismo come modo di produzione”, in BARATTA — CATONE 1989.

CORRADI, CRISTINA, 2011

*Panzieri, Tronti, Negri: le diverse eredità dell'operaismo italiano*, “Consecutio Temporum”, <https://tinyurl.com/4bf4567f>.

COSPITO, GIUSEPPE, 2011

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

ID., 2016

*Egemonia/egemonico nei «Quaderni del carcere» (e prima)*, “International Gramsci Journal”, 2.

ID., 2021

*Egemonia. Da Omero ai Gender Studies*, il Mulino, Bologna.

COVATO, CARMELA, 1983

*L'itinerario pedagogico del marxismo italiano. Studi sulla storia della pedagogia marxista in Italia dal 1960 ad oggi*, Argalia, Urbino.

EAD., 2017

*Democrazia ed educazione. Il confronto fra marxisti e attivisti negli anni Sessanta*, in *John Dewey e la pedagogia democratica del '900*, a cura di M. Fiorucci e G. Lopez, RomaTre Press, Roma.

COVATO, CARMELA — META, CHIARA (a cura di), 2020  
*Mario Alighiero Manacorda un intellettuale militante. Tra storia, pedagogia e politica*, RomaTre Press, Roma.

DE CARO, GASPARE, 1964  
*L'esperienza torinese dei consigli operai*, "Classe Operaia", 1.

DE FELICE, FRANCO, 1972  
*Una chiave di lettura di "Americanismo e fordismo"*, "Rinascita", 42.  
ID., 1978  
*Introduzione a GRAMSCI* 1978.

D'ORSI, ANGELO — CHIAROTTO, FRANCESCA (A CURA DI), 2008  
*Egemonie*, Dante & Descartes, Napoli.

DORE SOARES, ROSEMARY, 2010  
*Gramscian Thought and Brazilian Education*, in *Gramsci and Educational Thought*, ed. by P. Mayo, Wiley-Blackwell, Oxford-New York.  
EAD., 2013  
*Mario Manacorda e il suo intendimento del concetto di Gramsci sulla scuola. Intervista con Mario Manacorda*, "Formazione & Insegnamento", 1.  
EAD., 2015  
*Gramsci sem hegemonia: a interpretação de Mario Manacorda*, "Pedagogia più Didattica", 2.

ENTWISTLE, HAROLD, 1979  
*Antonio Gramsci. Conservative Schooling for Radical Politics*, Routledge, New York.

FINELLI, ROBERTO, 1989  
"Universale concreto e universale astratto nel pensiero di Antonio Gramsci", in BARATTA — CATONE 1989.

FIORUCCI, MASSIMILIANO — LOPEZ, GENNARO (A CURA DI), 2017  
*John Dewey e la pedagogia democratica del '900*, RomaTre Press, Roma.

FRANCIONI, GIANNI, 1984  
*L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere»*, Bibliopolis, Napoli.  
ID., 2018  
*L'estensione del concetto di ideologia in Gramsci e la genesi delle sue articolazioni*, "Materialismo Storico", 2.

FROSINI, FABIO, 2006  
*Immanenza e materialismo storico nei Quaderni del carcere di Gramsci*, "Quaderni Materialisti", 5.

ID., 2010,

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

FROSINI, FABIO — GIASI, FRANCESCO (A CURA DI), 2019

*Egemonia e modernità. Gramsci in Italia e nella cultura internazionale*, Viella, Roma.

GABOARDI, NATALIA, 2017

*La rimodulazione gramsciana del concetto di ideologia nei Quaderni 1, 2, 3 e 4*, "Filosofia Italiana", 2.

GRAMOLATI, ALESSIO — MARI, GIOVANNI (A CURA DI), 2016

*Da produttori ad attori sociali. La città del lavoro di Bruno Trentin per un'«altra sinistra»*, Firenze University Press, Firenze.

GRAMSCI, ANTONIO, 1954

*L'Ordine Nuovo 1919-1920*, Einaudi, Torino.

ID., 1967

*La formazione dell'uomo. Scritti di pedagogia*, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1972

*L'alternativa pedagogica*, La Nuova Italia, Firenze.

ID., 1975

*Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.

ID., 1978

*Quaderno 22. Americanismo e fordismo*, Einaudi, Torino 1978

ID., 2009

*Quaderni del carcere*, edizione anastatica dei manoscritti, Istituto della Enciclopedia Italiana-Unione Sarda, Cagliari.

ID., 2017

*Quaderni del carcere 2. Quaderni miscellanei (1929-1935)*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.

ID., 2020

*Lettere dal carcere*, a cura di F. Giasi, Einaudi, Torino.

GRUPPI, LUCIANO, 1971

*Sullo «storicismo marxista»*, "Critica marxista", 4.

HARDT, MICHAEL — NEGRI, ANTONIO, 2010

*Comune. Oltre il pubblico e il privato*, Rizzoli, Milano (ed. or. 2009).

HOLST, JOHN D. — PIZZOLATO, NICOLA, 2017

*Gramsci, Politics and Pedagogy: an Interpretative Framework*, in *Antonio Gramsci: a Pedagogy to Change the World*, ed. by J. D. Holst and A. Pizzolato, Springer, Cham.



ISTITUTO GRAMSCI, 1972

*Il marxismo italiano degli anni sessanta e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni*, Editori Riuniti, Roma.

LICHTNER, MAURIZIO, 1971

*Industrialismo e pedagogia in Gramsci*, “Riforma della Scuola”, 12.

LIGUORI, GUIDO, 1996

*Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Editori Riuniti, Roma.

Id., 2016

*Il Gramsci di Trentin*, in *Da produttori ad attori sociali. La città del lavoro di Bruno Trentin per un'«altra sinistra»*, a cura di A. Gramolati e G. Mari, Firenze University Press, Firenze.

LUSSANA, FIAMMA, 2001

*Politica e cultura negli anni Settanta: l'Istituto Gramsci, la Fondazione Basso, l'Istituto Sturzo*, “Studi Storici”, 4.

MANACORDA, MARIO ALIGHIERO, 1962

*Dogmatismo dinamico nel pensiero di Gramsci*, “Riforma della Scuola”, 4.

Id., 1966

*Marx e la pedagogia moderna*, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1969

“La formazione del pensiero pedagogico di Gramsci (1915-26)”, in ROSSI 1969.

Id., 1970

*Il principio educativo in Gramsci. Americanismo e conformismo*, Armando, Roma.

Id., 1972

Introduzione a GRAMSCI 1972.

Id., 1975

*Analisi marxista e principio educativo*, “Riforma della Scuola”, 8-9.

Id., 1987a

*Ridiscutendo la pedagogia di Gramsci*, “Riforma della Scuola”, 6-7.

Id., 1987b

*Scuola e principio educativo*, in *Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*, a cura di C. Ricchini, E. Manca e L. Melograni, Ed. l'Unità, Roma.

Id., 1988

*Il «rapporto pedagogico» in Gramsci*, “Sisifo”, 14.

Id., 1989

“Il gorilla ammaestrato? Ma l'operaio resta pur sempre un uomo”, in BARATTA — CANTONE 1989.

Id., 1997

*Perché non possiamo non dirci comunisti*, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1999

“Stato, società civile, intellettuali: il ruolo “progressivo” della scuola”, in *Scuola, intellettuali e identità nazionale nel pensiero di Gramsci*, a cura di A. Capitani e L. Villa, Gamberetti, Roma.

ID., 2000

*La scuola*, “Rinascita della Sinistra”, 12.

ID., 2015

*Prefazione a ID., Il principio educativo in Gramsci. Americanismo e conformismo*, nuova ed., Armando, Roma.

ID., 2017

*Humanismo de Marx e industrialismo de Gramsci*, “Revista Eletrônica de Educação”, 1.

MANCINI, SANDRO, 1977

*Socialismo e democrazia diretta. Introduzione a Raniero Panzieri*, Dedalo, Bari.

MARRAMAO, GIACOMO, 1975

*Teoria della crisi e «problematica della costituzione»*, “Critica marxista”, 2-3.

MAYO, PETER (ED.), 2010

*Gramsci and Educational Thought*, Wiley-Blackwell, Oxford-New York.

ID., 2015

*Hegemony and Education under Neoliberalism. Insights from Gramsci*, Routledge, New York.

MERIGGI, MARIA GRAZIA, 1975

*Raniero Panzieri e il «francofortismo»: il movimento operaio dall'apologia del piano «socialista» all'analisi di classe*, “aut aut”, 149-150.

META, CHIARA, 2019

*Il soggetto e l'educazione in Gramsci. Formazione dell'uomo e teoria della personalità*, Bordeaux, Roma.

MONASTA, ATTILIO, 1985

*L'educazione tradita. Criteri per una diversa valutazione complessiva dei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Giardini Editori e Stampatori, Pisa.

MORRA, MARCO, 2019

*Note sullo statuto teorico-politico del concetto di «catarsi» nei Quaderni del carcere*, “Cahiers du GRM”, 14.

NAPOLITANO, GIORGIO, 1962

*I «Quaderni rossi» e le lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, “Politica ed economia”, 1-2.

ID., 1969

*Impegno di ricerca e presenza del partito nei movimenti degli strati intellettuali*, “Critica marxista”, 3.

ID., 1971

*Un convegno non per soli specialisti*, “Rinascita”, 29.

NATTA, ALESSANDRO, 1971

*Il principio educativo in Gramsci*, “Rinascita”, 7.

NEGRI, ANTONIO, 2007 (ed. or. 1979)

*Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*, Ombre Corte, Verona.

ID., 2011

*Ricominciamo a leggere Gramsci*, “il manifesto”, 19-12.

ID., 2015

*Storia di un comunista*, Ponte alle Grazie, Firenze.

NOSELLA, PAOLO, 1992

*A escola de Gramsci*, Cortez, São Paulo.

PALANO, DAMIANO, 1999

*Cercare un centro di gravità permanente? Fabbrica società antagonismo*, “Intermarx”.

PANZIERI, RANIERO, 1963

*Il piano del capitale*, “Quaderni rossi”, 3.

ID., 1976

*Lotte operaie nello sviluppo capitalistico* (1962), in ID., *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, Einaudi, Torino.

RAGAZZINI, DARIO, 1971

*Il metodo Gramsci*, “Riforma della Scuola”, 11.

ID., 1973

*Gramsci: egemonia, industrialismo e formazione umana*, “Scuola e Città”, 9.

ID., 1976

*Società industriale e formazione umana nel pensiero di Gramsci*, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1981

*La teoria educativa di Gramsci in inglese*, “Dimensioni”, 20.

RICCHINI, CARLA — MANCA, EUGENIO — MELOGRANI, LUISA (A CURA DI), 1987

*Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*, L'Unità, Roma.

ROSSI, PIETRO (A CURA DI), 1969

*Gramsci e la cultura contemporanea*, Editori Riuniti, Roma.

SANTARONE, DONATELLO, 2018

*Pensare alla pedagogia come lotta egemonica*, “il manifesto”, 26 gennaio.

SCAVINO, MARCO, 2019

*L'operaismo italiano e il '68*, in ADAMO — CHIAVISTELLI — SODDU 2019.

SERENI, EMILIO, 1969

*Problemi nuovi della rivoluzione della democrazia e del potere*, “Critica marxista”, 2.

SETTIS, BRUNO, 2019

*Usi e letture di Gramsci nelle teorie della regolazione*, in FROSINI — GIASI 2019.

SORGONÀ, GREGORIO, 2020

*Mario Alighiero Manacorda e la politica culturale del Pci*, in COVATO — META 2020.

SPADAFORA, GIUSEPPE, 1992

*L'identità negativa della pedagogia*, Unicopli, Milano.

TELÒ, MARIO, 1978

*Gramsci, il nuovo capitalismo e il problema della modernizzazione*, “Critica marxista”, 6.

TOMASSINI, ROBERTA, 1977

*Ideologia, intellettuali, organizzazione. Note sul «neomarxismo» degli anni Sessanta*, Dedalo, Bari.

TREBISACCE, GIUSEPPE, 1970

Recensione a MANACORDA 1970, “Scuola e Città”, 7.

TRENTIN, BRUNO, 1997

*La città del lavoro. Sinistra e crisi del fordismo*, Feltrinelli, Milano.

TRONTI, MARIO, 1962

*La fabbrica e la società*, “Quaderni rossi”, 2.

URBANI, GIOVANNI, 1967

*Egemonia e pedagogia nel pensiero di Antonio Gramsci*, in GRAMSCI 1967.

VACCA, GIUSEPPE, 1972

*Politica e teoria del marxismo italiano negli anni Sessanta*, in ISTITUTO GRAMSCI 1972. ID., 1993

*L'interpretazione di Gramsci nel secondo dopoguerra*, “Studi Storici”, 2-3.

**Inclusione e promozione sociale nel pensiero di Dina Bertoni Jovine.  
Il dibattito su egemonia, scuola e democrazia sulle colonne di  
“Riforma della scuola” negli anni Sessanta**

Chiara Meta (Università di Roma Tre)

*The aim of the contribution is to reconstruct the events connected to the take-off of the democratic school in Italy starting from the end of the Second World War, outlining the contribution and the central role offered by the group of communist intellectuals, including Mario Alighiero Manacorda, Lucio Lombardo Radice, Mario Alicata, Dina Bertoni Jovine, just to name a few of the best known. Starting from 1955, the latter gathered around the PCI area magazine "Reform of the school" promoting a rigorous reflection on the role of public schools in an advanced democracy.*

*In particular, the article investigates the way in which the Roman pedagogue Bertoni Jovine has placed the Gramscian methodology at the center of her educational reflection centered on the analysis of the hegemony exercised by the liberal ruling classes, starting from the unification of Italy, founded on a selective channeling of training courses, to counter it with an alternative model of democratic school open to all according to the constitutional provisions.*

*Democratic School; Constitution; Equal Opportunity; Hegemony and Education.*

**1. Il contesto post-bellico e gli anni della scuola bloccata**

Com'è noto, nella storia del sistema scolastico italiano, solo a partire dalla fine della Seconda guerra mondiale possiamo parlare di riconfigurazione democratica della scuola dopo più di vent'anni di regime fascista.

La carta costituzionale che entra in vigore nel 1948 rappresenta l'espressione di quella sintesi delle culture democratiche che avevano concorso alla liberazione del Paese dal nazi-fascismo, la socialista e comunista e anche la cattolica riunita attorno al nuovo partito della Democrazia Cristiana.

Proprio il dibattito avutosi, durante i lavori dell'Assemblea Costituente, sui temi scolastici, aveva palesato,

«l'aspirazione condivisa delle forze politiche democratiche e antifasciste che erano state protagoniste della lotta di Liberazione di operare un profondo rinnovamento della scuola italiana in sintonia con il più complessivo disegno, poi compiutamente recepito dalla *Costituzione* repubblicana del 1948 di dare vita ad uno Stato democratico e pluralista, [che portò anche] all'approvazione dell'art. 34 della nostra carta costituzionale, il quale, com'è noto, era destinato a sancire una vera e propria rivoluzione rispetto al passato»<sup>1</sup>.

Tale articolo rappresentava a tutti gli effetti una svolta epocale. Esso si faceva interprete dell'idea di scuola intesa come “diritto inalienabile” di ciascun individuo, stabilendo peraltro, in sintonia anche con l'articolo 3 della Costituzione, che lo Stato avrebbe dovuto farsi carico di rimuovere quegli ostacoli, innanzitutto economici, che impediscono a tutti il pieno godimento del diritto all'istruzione.

Questa, dunque, l'ispirazione ideale espressa dal dettato costituzionale. In realtà affinché i principi relativi alla scuola e all'istruzione sanciti dalla carta costituzionale del 1948, ivi compreso l'obbligo scolastico esteso fino al quattordicesimo anno di età che era l'altro richiamo espresso dall'articolo 34, trovassero una piena attuazione, sarà necessario attendere ancora diversi anni.

Del resto già all'atto dell'entrata in vigore della Costituzione, com'è noto, quel clima “resistenziale unitario” che aveva permesso il convergere delle diverse forze politiche su obiettivi democratici comuni, si era incrinato. Sin dal 1946, infatti, l'alleanza tra la DC guidata da Alcide De Gasperi e le sinistre si era tramutata in una “coabitazione forzata” fino ad arrivare, alla fine del 1947, ad una estromissione di comunisti e socialisti dal governo del Paese. L'avvio della guerra fredda, il varo del piano Marshall da una parte, la fondazione del Cominform<sup>2</sup> dall'altra segnano l'ingresso nella logica dei blocchi contrapposti<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> SANI in ASCENZI, SANI 2021, p. 42. Sul tema anche LACAITA 1987 in RAPONI (A CURA DI) 1987, pp. 94-103.

<sup>2</sup> Nel settembre 1947 nella città jugoslava di Belgrado Stalin dava vita al Cominform (Communist Information Bureau), per molti versi una riedizione del Comintern (o Internazionale Comunista), limitato ai partiti comunisti europei al potere, con l'aggiunta di Pci e Pcf francese.

<sup>3</sup> Nel gennaio del 1947 De Gasperi effettuò un viaggio negli Stati Uniti, ottenendo peraltro un prestito di cento milioni di dollari per la ricostruzione

L'Italia così scivolerà progressivamente nei “plumbei” anni Cinquanta che costituiranno, anche sul piano scolastico, un decennio di “scuola bloccata”<sup>4</sup> contestuali, sul piano politico, alla stagione del centrismo democristiano<sup>5</sup>.

Sono gli anni della ricostruzione e del primo consolidamento economico di un Paese che rimane ancora «prevalentemente rurale»<sup>6</sup>. La scuola fatica a “defascistizzarsi” nel profondo anche a causa di una continuità di uomini e apparati amministrativi pubblici «col relativo corredo di abiti mentali stratificati nel ventennio»<sup>7</sup>. Permane inoltre l'ordinamento «duale finalizzato alla riproduzione della stratificazione sociale esistente e alla conservazione dell'egemonia dei gruppi sociali dominanti»<sup>8</sup>: un canale per le classi dirigenti (la scuola media con accesso al liceo) e uno per le classi subalterne (l'avviamento professionale). A questa selezione «per canalizzazione precoce si aggiunge una marcata selezione esplicita»<sup>9</sup>: le massicce bocciature portano a una quota consistente di abbandoni.

Una voce fuori dal coro in questo decennio di “riformismo bloccato” viene dal gruppo di intellettuali e pedagogisti riuniti intorno alla rivista di area Pci «Riforma della scuola», quali Lucio Lombardo Radice, Dina Bertoni Jovine e Mario Alighiero Manacorda<sup>10</sup>.

---

post-bellica del Paese. Sempre in quell'anno il segretario di Stato americano George Marshall annunciava la decisione dell'avvio dell'European Recovery Program. Poco dopo il presidente degli Stati Uniti Harry Truman enunciava la dottrina del *containment*, il “contenimento” del comunismo nel mondo; tutto ciò mentre l'Italia sarebbe presto entrata nella sfera d'influenza militare americana tramite l'adesione alla Nato. (Sul tema: SPAGNOLO 2001).

<sup>4</sup> Cfr. BALDACCI 2019, pp. 163-67.

<sup>5</sup> De Gasperi rimane presidente del consiglio con un governo essenzialmente monocolore DC, fino alla sua scomparsa avvenuta nel 1953.

<sup>6</sup> BALDACCI 2019, p. 166. Sul tema anche GALFRÉ 2017.

<sup>7</sup> BALDACCI 2019, p. 167.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Durante il Comitato centrale del Pci del 1955, il nuovo responsabile cultura del partito Mario Alicata, succeduto a Emilio Sereni, indica nella questione della scuola il tema centrale per una rinascita democratica del Paese e affida il compito di affrontare le questioni ad essa inerenti ad una nuova testata giornalistica, la rivista “Riforma della scuola”, che viene fondata in quell'anno e la cui direzione

Questi ultimi denunciano, sulle colonne della rivista, la mancata attuazione del dettato costituzionale, in particolar modo nella scuola, ma anche una più generale “povertà materiale” della scuola pubblica, dovuta ad uno scarso investimento in infrastrutture a fronte invece di una propensione da parte dello Stato a finanziare la scuola privata di impronta confessionale.

Sono in particolare Bertoni Jovine e Manacorda<sup>11</sup> a portare avanti, in questi anni, un ragionamento volto ad una trasformazione radicale in senso democratico, anche alla luce del pensiero gramsciano, della scuola.

Com'è noto il pensiero di Antonio Gramsci inizia a circolare nella cultura italiana già nell'immediato secondo dopoguerra tramite l'operazione editoriale, voluta e pensata da Palmiro Togliatti, di pubblicare postumi i suoi scritti. Tramite essa egli intendeva legare il “particolarissimo” marxismo gramsciano alle punte più avanzate del pensiero democratico italiano che dalla tradizione del neohegelismo napoletano dei fratelli

---

viene affidata all'intellettuale Lucio Lombardo Radice che verrà sin da subito affiancato nella direzione da Dina Bertoni Jovine e Mario Spinella. Sempre più rilevante negli anni a seguire sarà il contributo, oltretutto di figure come Antonio Banfi e Bruno Ciari, anche dell'Intellettuale Mario Alighiero Manacorda (cfr. VITTORIA 2014, pp. 156-60).

<sup>11</sup> Il profilo di Mario Alighiero Manacorda corrisponde a quello di uno storico dell'educazione di ispirazione marxista, costantemente impegnato nell'inserire i temi della scuola e della formazione nella “rinascita democratica” del paese avvenuta a partire dal secondo dopoguerra. Via via egli affianca all'impegno in difesa della scuola pubblica e laica, una ricerca teorica intorno all'elaborazione di un modello di formazione dell'uomo “completo”, dirigendo la sua attenzione in particolar modo verso i classici del pensiero marxista, in primis Marx e Gramsci, i quali, con sfumature diverse, si sono soffermati sulle implicazioni pedagogiche della prospettiva della formazione di un uomo “onnilaterale”. Inoltre si segnala che gran parte del suo patrimonio documentale e librario, oggi raccolto in un fondo inventariato e liberamente consultabile anche *on-line* (<https://romatre-museodidattica.archiui.com/>) è stato donato dagli eredi al Museo Storico della Scuola e dell'Educazione “Mauro Laeng”, che ha sede presso il Dipartimento di Scienze della formazione Roma Tre, nel dicembre del 2015. Nel gennaio del 2019, allo scopo di presentare al pubblico le carte in esso presenti, è stato organizzato un convegno i cui atti, nonché una selezione antologica degli stessi materiali del fondo, sono stati pubblicati in volume. Cfr. COVATO, META (A CURA DI) 2020.



Spaventa giungeva ad Antonio Labriola<sup>12</sup>. In particolare tramite l’“operazione Gramsci” Togliatti esprimeva un modo – conscio della rottura che i *Quaderni* costituiscono rispetto all’ortodossia marxista-leninista – per prendere le distanze dal modello staliniano-zdanoviano senza al contempo determinare una rottura aperta, politicamente insostenibile con Mosca.

In questa cornice di diffusione e circolazione del pensiero di Gramsci, la Bertoni Jovine, ma anche Manacorda, sono tra i primi intellettuali a cogliere l’enorme portata che la riflessione gramsciana affidata ai *Quaderni* comporta sul piano delle problematiche educative e scolastiche.

Proprio la pedagoga, utilizzando una metodologia d’indagine direttamente ispirata al marxismo e a Gramsci,

«sostiene che l’inadeguatezza storica della scuola italiana a svolgere un ruolo di promozione socio-culturale per le classi subalterne, risiede nella dialettica insita nei rapporti di classe, per cui la classe dirigente liberale è stata storicamente ambivalente, boicottando in realtà idonee politiche scolastiche a favore del popolo pur di conservare i propri privilegi»<sup>13</sup>.

Si tratta di una analisi centrata sul tema della “egemonia” sulla scuola perpetrata dalle classi dirigenti liberali sin dalla costituzione dello Stato unitario di chiara derivazione gramsciana.

---

<sup>12</sup> Togliatti assieme a Felice Platone organizzò la prima pubblicazione dei *Quaderni del carcere* editi per la casa editrice Einaudi in sei volumi tra il 1948 e il 1951. Si trattava della pubblicazione “postuma” del corpus carcerario non esente da omissioni e interpretazioni. Innanzitutto il segretario del nuovo Pci scelse, per rendere comprensibile il pensiero gramsciano ad un pubblico più vasto possibile, di dare una sistemazione tematica a quello che si presentava come uno zibaldone di note e appunti. Bisognerà attendere l’edizione scientifica curata da Valentino Gerratana nel 1975 per l’Istituto Gramsci per vedere una restituzione dell’effettiva struttura diacronica delle note carcerarie. (Cfr. DANIELE (A CURA DI), 2005. In merito alla storia delle interpretazioni e alle diverse pubblicazioni delle opere di Gramsci a partire dal dopoguerra, cfr. LIGUORI 2012).

<sup>13</sup> BORRUSO 2021, in ASCENZI, SANI (A CURA DI) 2021, p. 183. Sulla figura della Bertoni Jovine e per una accurata selezione delle sue più importanti opere e contributi in riviste: cfr. JOVINE 2019.

In particolare le sue storie della scuola, che ella comincia a stendere a partire dalla metà degli anni Cinquanta, rappresentano, da questo punto di vista, una vera e propria messa in opera della metodologia gramsciana centrata sull'idea di leggere la storia della scuola e della legislazione scolastica a partire dalla determinazione dei rapporti di forza così come essi si sono configurati in particolare fin dalla nascita dello Stato unitario.

Ad esempio in *Storia dell'educazione popolare in Italia* edito per la prima volta nel 1954 e che rappresenta una delle sue prime indagini centrata su un'analitica ricognizione dei modi in cui l'élite liberale aveva puntato a farsi carico di dare una qualche forma di istruzione di base rivolta alle masse nel tentativo da un lato di sottrarle all'egemonia della chiesa cattolica e delle sue istituzioni caritatevoli e assistenziali e dall'altra un modo per "disinnescare" le potenzialità di ribellione, ella mette in luce come già all'atto dell'entrata in vigore della prima legge che avrebbe dovuto sancire la nascita di una scuola nazionale e unitaria, la legge Casati del 1859 organicamente determinata dai regolamenti attuativi e dai programmi didattici emanati a partire dal 1860, si palesò di fatto «lo spostamento graduale della posizione dei liberali negli obiettivi di lotta politica per l'individuazione sempre più precisa dei pericoli del socialismo; la graduale rinuncia alle premesse illuministiche e il prevalere di atteggiamenti sempre più conservativi»<sup>14</sup>.

Sostanzialmente la scuola unitaria che sorgeva anche sull'onda dell'eredità risorgimentale e che avrebbe dovuto dare «un contenuto morale all'insegnamento che servisse a formare una nuova coscienza collettiva» della neo-nata nazione, «nella sua realizzazione effettiva» portò «il peso di interessi e di aspirazioni che tendevano piuttosto a moderare che a stimolare lo slancio costruttivo di una società che, per essere veramente nazionale, avrebbe dovuto essere profondamente trasformata nella sua struttura»<sup>15</sup>.

Proprio questa lettura retrospettiva del modo in cui il processo di unificazione del paese si produsse, gestito da una minoranza organizzata e di riflesso il modo in cui avvenne l'unificazione culturale e alfabetica volta a mantenere canali formativi rigidamente distinti è debitrice, da parte della

---

<sup>14</sup> JOVINE 1965, p. 138.

<sup>15</sup> Ivi, p. 169.

Jovine, di una lettura del ruolo dell'educazione così come Gramsci la elabora nella stesura delle note carcerarie.

In numerosi articoli di intervento politico che ella scrive sulle colonne di «Riforma della scuola», a partire soprattutto dalla fine degli anni Cinquanta del secolo scorso, e poi lungo tutti gli anni Sessanta,

Bertoni Jovine denuncia esplicitamente la mancata attuazione del dettato costituzionale, in particolar modo nella scuola, rispetto all'innalzamento dell'obbligo scolastico in una scuola unica, ma anche gli alti abbandoni scolastici, in ragione di una selezione esplicita che faceva leva su una forte differenziazione di opportunità sulla base di una marcata distinzione di classe<sup>16</sup>. Di qui la messa in luce di come negli apparati amministrativi, nelle mentalità diffuse nel corpo docente, continuassero a permanere, sotto traccia, concezioni arretrate culturalmente e ispirate una visione gerarchica dei rapporti sociali di cui già si erano fatte portatrici le élites borghesi, artefici dell'edificazione dello Stato unitario nella seconda metà dell'Ottocento, e che, sul piano scolastico, esprimeva una visione della società caratterizzata da una rigida distinzione di classe.<sup>17</sup>

Se ricostruiamo con attenzione la curvatura dei suoi interventi possiamo vedere come Bertoni Jovine legga proprio in modo speculare il processo di restaurazione economica, avvenuto a partire dagli anni Cinquanta del Novecento che stava dando vita a un modello di società gerarchica e elitaria e l'analisi che Gramsci svolge, a partire dai problemi impostati in quello che nell'edizione filologica corrisponde al *Quaderno 1* – che ella mostra di conoscere a fondo pur avendo, anche questo va ricordato, frequentato unicamente l'edizione tematica dei Quaderni curati da Togliatti (muore infatti nel 1970, cinque anni prima dell'uscita dell'edizione scientifica curata da Gerratana) –, dove com'è noto, il pensatore sardo connette le riflessioni educative al tema dell'egemonia e al ruolo di mediazione fondamentale svolto dagli intellettuali in particolare nella storia italiana nella quale, a partire dal XIX secolo, egli analizza «i motivi della supremazia dei moderati sugli altri gruppi e la loro capacità di direzione delle masse popolari»<sup>18</sup>; in tale contesto la questione dell'educazione e della scuola risultò per essi fondamentale. In buona sostanza i

---

<sup>16</sup> Cfr. CARDONI 2001, in SEMERARO 2001, pp. 220-34.

<sup>17</sup> Cfr. JOVINE 1960, pp. 4-5.

<sup>18</sup> GRAMSCI 1975, p. 41 (§ 44).

moderati seppero imporre nel Risorgimento la propria supremazia anche sulle funzioni educative, elaborando «il principio pedagogico dell'insegnamento reciproco», recuperando così elementi della pedagogia di Rousseau, per contrastare «l'egemonia gesuitica sull'educazione»<sup>19</sup>; e per tale motivo essi si presentarono, in un primo momento, come forza progressiva soprattutto per gli intellettuali laici «ai quali dava nella scuola una propria personalità»<sup>20</sup>.

In virtù di questo motivo la scuola post-unitaria – caratterizzata come abbiamo detto all'inizio dalla volontà di operare un ingresso sorvegliato delle masse nella vita dello Stato – appare a Gramsci, sottolinea Bertoni Jovine in articolo apparso su «Riforma della scuola» sul finire degli anni Cinquanta connotata dal progressivo divario tra élite e masse, come esito del modo in cui era avvenuto il processo di unificazione nazionale, ovvero gestito da una minoranza elitaria guidata dal Partito dei moderati e dall'assenza del popolo-nazione come soggetto politico protagonista di una emancipazione sociale e culturale che si è risolta in una “alfabetizzazione subita”<sup>21</sup>.

## *2. La legge sulla media unica e la stagione delle riforme: tra mutamento e immobilismo*

Senza dubbio particolarmente emblematici, per i temi che sono oggetto d'analisi del contributo, appaiono i testi che Bertoni Jovine scrive su «Riforma della scuola» nel corso del decennio Sessanta. Innanzitutto occorre ricordare come sul finire degli anni Cinquanta il quadro economico e politico dell'Italia muta profondamente, determinando anche un cambiamento degli orientamenti delle forze politiche nei confronti della scuola. Proprio il “boom economico” avvenuto tra il '58 e il '62<sup>22</sup>, innesca

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 2047 (Quaderno 19, § 27).

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Cfr. JOVINE 1957, pp. 3-8.

<sup>22</sup> Guido Crainz ha parlato di questa fase mettendo in luce come il decollo industriale del Paese non abbia coinciso con un cambiamento nella redistribuzione della ricchezza. Essenzialmente lo sviluppo economico italiano avverrà a trazione delle esportazioni dei cosiddetti settori produttivi maturi

rapide trasformazioni sociali che portano a ripensare la funzione della scuola in un Paese a capitalismo maturo<sup>23</sup>.

Sono, inoltre, questi gli anni di grandi trasformazioni economico-sociali, quelle che cambieranno il volto del paese, il quale sostanzialmente da agricolo e contadino diventa sempre più industrializzato, nonostante la questione meridionale sia ancora drammaticamente aperta. Un paese in cui la domanda di istruzione è cresciuta in modo esponenziale, anche se procede ancora a due diverse velocità – il sud e il nord – ma in cui, nonostante le contraddizioni stridenti, «il boom economico e l'avvento della società dei consumi danno una vertigine diffusa di avere definitivamente superato gli anni drammatici del secondo dopoguerra»<sup>24</sup>.

Ed i bisogni che si profilano dalla fine della Seconda guerra mondiale sono sempre gli stessi: combattere l'analfabetismo che ha fatto pochi progressi nel secondo dopoguerra, specchio delle diseguaglianze di classe, come documenta da questo punto di vista in modo plastico il volume ricordato della Bertoni Jovine, *Storia dell'educazione popolare in Italia*<sup>25</sup>.

Il ministro della pubblica istruzione di quegli anni, Medici, parla di 3 milioni e 300.000 analfabeti nella popolazione superiore ai 14 anni nel 1959, mentre nel 1961 su 100 iscritti alla prima elementare solo 40 conseguono la licenza media e il 2 per cento arriva alla laurea<sup>26</sup>.

Massimo Baldacci fa risalire a questa stagione l'inizio della fase relativa al “riformismo scolastico contraddittorio” che si protrarrà fino allo spartiacque del '68. Esso si intreccia con le vicende che portano alla

---

(agevolato dall'istituzione della Comunità Economica Europea a cui l'Italia aderisce, com'è noto, nel 1957) come il tessile e senza una vera politica pubblica di pianificazione di investimenti in infrastrutture e servizi pubblici (ospedali, scuole, sviluppo edilizia pubblica). (Cfr. CRAINZ 2003).

<sup>23</sup> Già nel 1954 “l'inchiesta parlamentare sulla miseria e la disoccupazione” aveva documentato lo stretto intreccio fra disoccupazione e analfabetismo, denunciando come il 70% dei lavoratori italiani fossero sprovvisti della licenza elementare. Nel 1961 il rapporto Svimez sull'istruzione metteva in luce la necessità, per il mercato del lavoro italiano, di aumentare la quota dei laureati e di prevedere “quadri tecnici qualificati” per sostenere l'ammodernamento dell'industria. (Cfr. RICUPERATI 2015, pp. 140-45).

<sup>24</sup> BORRUSO 2022 in POMANTE, SANI ( A CURA DI), in corso di pubblicazione.

<sup>25</sup> JOVINE 1965.

<sup>26</sup> Cfr. MEDICI 1959, p. 9.

nascita del Centro-sinistra, con l'ingresso del Partito socialista nella compagine governativa.

Un simile equilibrio politico più avanzato rende possibile affrontare per la prima volta la necessità di dare finalmente corso al dettato costituzionale che sul piano scolastico, come abbiamo visto, indicava l'innalzamento dell'obbligo scolastico a 14 anni.

La legge n. 1859 del 1962 –che istituisce la scuola media unica- e che occorre ricordare, vide un iter parlamentare lunghissimo di due anni con estenuanti dibattiti parlamentari, rappresentando di fatto l'esito di una non facile mediazione governativa tra DC e Psi, ma anche l'espressione dell'apporto di una spinta «riformista dal basso, creata dalle battaglie politico-sindacali delle forze progressiste (partiti, sindacati, associazionismo, movimenti)<sup>27</sup> - è considerata, secondo opinione quasi unanime, come una delle più importanti riforme della scuola del secondo dopoguerra. Quest'ultima ha mutato il volto della scuola italiana per una serie di ragioni: ha dato esecuzione al dettato costituzionale relativo agli otto anni di istruzione obbligatoria; ha reso la scuola più autenticamente democratica sia nella sua funzione istituzionale – dare a tutti le medesime opportunità formative e di orientamento – sia nella sua organizzazione interna e relazionale, volta alla formazione di una coscienza democratica diffusa; proprio in merito ad una attuazione della riforma in senso radicalmente democratico, forte fu ancora l'impegno portato avanti dagli intellettuali di «Riforma della scuola». Particolarmente attivo in questa direzione fu Alighiero Manacorda il quale era stato anche chiamato dal responsabile cultura del Pci, Mario Alicata, tra il 1958 e il 1959, a far parte della commissione – il lavoro della commissione ricordiamolo fu affiancato da una parallela costituita ad *hoc* presso l'istituto Gramsci di Roma alcuni anni prima, le cui conclusioni sono state ampiamente dibattute dagli intellettuali vicini a «Riforma della scuola» Lucio Lombardo Radice, Alicata, Bertoni Jovine e che come vedremo tra breve saranno gli animatori di un importante convegno che si svolgerà a conclusione dell'anno della riforma – che predispose il testo di legge poi presentato dai parlamentari Ambrogio Donini e Cesare Luporini a nome del gruppo del Pci (che diverrà il disegno di legge n. 359 presentato al Senato il 21 gennaio 1959).

---

<sup>27</sup> BALDACCI 2029, p. 169.

Il progetto a firma Pci mirava all'istituzione di una scuola media unica senza latino e con un asse pedagogico-didattico espresso dal rilievo dato alla formazione dello spirito scientifico e del senso storico.

Nella proposta, inoltre, i doveri dello stato si ampliano alla costituzione di una rete di supporto significativa che coinvolga i trasporti, la refezione scolastica, i libri di testo gratuiti, l'assistenza finanziaria e scolastica, l'istituzione di convitti e le borse di studio per i meritevoli con basso reddito. Rete di protezione e assistenza senza la quale il diritto allo studio sarebbe rimasto un miraggio, scrive ancora Bertoni Jovine, soprattutto nelle zone rurali del sud, o nelle zone montuose e isolate che patiscono una evasione scolastica ancora drammatica in quegli anni<sup>28</sup>.

Dai dati dell'*Annuario statistico italiano* risulta che nell'anno scolastico 1959-60 i comuni non dotati di scuola media inferiore erano il 69,1%. Cosicché, al condizionamento del proprio ceto di appartenenza in gran parte costitutivo del destino individuale, «si aggiungeva la differenza che intercorreva fra l'incolpevole destino di nascere in un piccolo paesino privo di scuole, o la borgata di un grande centro urbano che garantiva, almeno in teoria, più scelte possibili»<sup>29</sup>.

Ma la *ratio* profonda della proposta di legge – dobbiamo ricordarlo – è quella di permettere al giovane di realizzare la scelta della scuola secondaria, quella che davvero orienterà il proprio destino formativo, ad una età più avanzata e responsabile, quella dei 14 anni e non più degli 11 anni, permettendo soprattutto ai figli dei ceti più deprivati culturalmente, sottolinea con forza Bertoni Jovine in un'editoriale del numero di febbraio del 1962 di «Riforma della scuola», di non essere condizionati nella scelta dalle ipoteche socio-culturali della propria famiglia d'origine<sup>30</sup>.

I due poli fondativi attorno ai quali dovevano ruotare i programmi di insegnamento erano quelli della conoscenza della scienza e della storia

---

<sup>28</sup> Cfr. JOVINE 1961, pp. 19-20.

<sup>29</sup> BORRUSO, 2022 in POMANTE, SANI (a cura di), in corso di pubblicazione.

<sup>30</sup> Cfr. JOVINE 1962, pp. 1-2. Lo stesso tema relativo all'importanza che la riforma della media unica permettesse di superare l'iniqua selezione precoce degli indirizzi scolastici, funzionale al mantenimento di una separazione delle classi è in: EAD. 1962b, pp. 10-13 e anche EAD. 1963, pp. 3-4, in cui parla anche della impreparazione «psicologia e didattica degli insegnanti» ad accogliere ragazzi provenienti da classi sociali più svantaggiate.

dell'umanità, fino agli aspetti fondamentali della società contemporanea, un binomio che vuole superare quella contrapposizione tra teoria e pratica posta dalla neoidealistica riforma gentiliana. Nel progetto di legge a firma Pci inoltre l'insegnamento del latino avrebbe dovuto essere abolito non perché si volessero semplicisticamente eliminare tutte le possibili difficoltà come dicevano i detrattori di questa proposta di legge, ma perché la funzione formativa svolta dal latino poteva essere sostituita da un nuovo umanesimo che avesse nella scienza e nella storia i suoi punti di riferimento fondamentali, come proprio su questo punto ebbe a sottolineare Manacorda prendendo posizione pubblica sulle colonne del periodico dell'Associazione Difesa e Sviluppo della Scuola Pubblica Italiana (ADESSPI), «Scuola e Costituzione», nell'intento di sottolineare il fatto che dietro la perorazione a favore del mantenimento dell'insegnamento del latino – chiesto allora sia da una parte del mondo intellettuale sia da buona parte del corpo docente, ancora profondamente legato, quest'ultimo, ad un modello elitario di selezione scolastica<sup>31</sup> – si mascherasse un atteggiamento snobistico e aristocratico della cultura, teso a mantenere una separazione di classe. Egli avverte, infatti, «l'urgenza del rinnovamento del principio educativo»<sup>32</sup> – dizione dichiaratamente mediata da Gramsci – capace di tradurre ciò che il latino aveva rappresentato per la cultura umanistico-classica, un esempio di rigore e «abitudine a ragionare, nonché di autonomia morale»<sup>33</sup>.

Anche la stessa Bertoni Jovine si espresse in merito, in particolare utilizzando questa argomentazione per lanciare una sfida "l'egemonia" al campo della pedagogia laica. Su questo torneremo dopo.

Finalmente il compromesso arriva con la legge n. 1859 del 31 dicembre 1962, realizzato dal governo Fanfani con l'appoggio esterno del PSI. Il concetto di materia opzionale viene sostituita con quello di

---

<sup>31</sup> Sul finire del decennio Marzio Barbagli e Marcello Dei compiono una analisi sociologica sulla condizione degli insegnanti mettendo in luce come l'attuazione della scuola media unificata aveva trovato una forte opposizione proprio da parte di una cospicua parte dei docenti di estrazione piccolo-borghese, che vedevano in essa uno scadimento del proprio ruolo sociale. (Cfr. BARBAGLI, DEI 1969).

<sup>32</sup> MANACORDA 1962b, p. 20.

<sup>33</sup> Ibid.



facoltatività, relativa agli insegnamenti del latino nella terza classe e delle applicazioni tecniche e dell'educazione musicale nella seconda e terza classe.

Senza dubbio vi è da dire che l'istituzione della media unica fu un'innovazione senza precedenti che scardinava, almeno nelle intenzioni, l'assetto fortemente classista che il sistema scolastico italiano aveva ereditato dal fascismo. Con l'abolizione dell'avviamento professionale e l'innalzamento dell'obbligo scolastico «ai bambini non fu più imposto quell'orientamento precoce tra studio e lavoro che, di fatto, fino a quel momento, ne aveva subordinato la maggior parte ai condizionamenti deterministici del contesto familiare, culturale e socioeconomico di provenienza»<sup>34</sup>.

Anche se va parimenti sottolineato come si trattò solo in parte di una vittoria per le forze laiche, quelle aderenti al cattolicesimo democratico e quelle comuniste, che intorno alla “questione del latino” avevano costruito un fronte per l'istituzione di una scuola finalmente democratica. La legge infatti istituì infine che lo si sarebbe insegnato nel secondo anno come “integrazione dell'italiano”, tornando poi facoltativo nella terza. Esso però rimase requisito fondamentale per l'accesso al liceo classico fino al 1979.

Più in generale va anche detto che questa riforma si iscrive nella fase di maggiore spinta propulsiva del Centro-sinistra<sup>35</sup>. Al principio del 1966,

---

<sup>34</sup> ANGELUCCI, ARAGNO (A CURA DI) 2020, p. 94.

<sup>35</sup> In merito alla valutazione relativa alla stagione del Centro-sinistra la critica storiografica è molto discorda. Una parte della storiografia più recente tende ad individuare in quell'arco di tempo che inizia, formalmente, con il primo governo presieduto da Amintore Fanfani nel 1962, fino ai tre governi con a capo Aldo Moro, dal 1963 al 1968, che vedono l'ingresso dei socialisti nella compagine di governo, l'unico significativo allargamento dell'area democratica durante il periodo della Guerra fredda (su questa interpretazione: GIOVAGNOLI 2016). Un'altra parte, invece, tende a vedere in quella stagione politica un'occasione di “riformismo mancato”, all'interno della quale le grandi riforme strutturali che avrebbero dovuto dotare il Paese di infrastrutture materiali e culturali in grado di permettere all'Italia di competere a livello internazionale con le più grandi democrazie mature, furono di fatto riforme “correttive”, un'opera di “razionalizzazione” che non incisero sull'assetto del capitalismo patrimonialistico italiano e incentrato su grandi gruppi industriali (su questa

al varo del terzo governo Moro, era ormai evidente come la fase riformatrice si fosse spenta. La politica di programmazione con una forte impronta sociale che aveva caratterizzato il decollo del primo Centro-sinistra, non ebbe la forza di imporsi anche sui grandi gruppi economici e sugli interessi corporativi che avevano continuato in quegli anni a tramare nell'ombra per evitare che anche l'Italia, come molti paesi occidentali si avviavano a fare, si aprisse a politiche di espansione economica di indirizzo keynesiano<sup>36</sup>.

### 3. *Il confronto con l'attivismo: scuola, democrazia, società*

Tornando alla Bertoni Jovine e a quanto anticipato in relazione alla sfida che ella seppe cogliere nel tornante della riforma rispetto ai temi posti in campo dai pedagogisti di area laica, occorre ricordare come proprio nel secondo dopoguerra, in uno scenario in cui si registra ancora in campo educativo il perdurare della tradizione neoidealistica e l'egemonia del pensiero cattolico – la DC avrà a lungo il dicastero della P.I – dello spiritualismo e del personalismo, matura un evento del tutto nuovo, vale a dire, lo svilupparsi di un pensiero laico sull'educazione per il tramite di un gruppo di intellettuali (Ernesto Codignola, Lamberto Borghi, Aldo Visalberghi, Raffaele Laporta, Francesco De Bartolomeis) riuniti intorno ad una rivista *Scuola e città* e a una casa editrice La Nuova Italia di Firenze. Si tratta della nascita di un pensiero pedagogico laico che, dopo gli anni dell'oscurantismo fascista e del silenzio imposto su quanto accadeva a livello internazionale anche in campo educativo, «trae alimento dal confronto con gli studi di John Dewey, con l'esperienza del movimento delle scuole nuove, sviluppatosi in Europa fra Otto e Novecento, e con i multiformi percorsi dell'attivismo»<sup>37</sup>; rispetto a questo movimento che diviene, nel corso degli anni sessanta, sempre più importante, il fronte della pedagogia marxista, che come abbiamo visto si coagula specialmente attorno alla rivista «Riforma della scuola» ed anche alla casa editrice Editori Riuniti, comincia via via ad ingaggiare una sfida per l'egemonia nel

---

interpretazione: VOULGARIS 1998 e VACCA 2018, in particolare pp. 209 sgg.).

<sup>36</sup> Cfr. LANARO 1997, in particolare su questo tema: pp. 357-65.

<sup>37</sup> COVATO 2017 IN FIORUCCI, LOPEZ (A CURA DI) 2017, p. 102.

campo delle politiche educative di indirizzo laico da contrapporre al fronte dominante della pedagogia cattolica.

Pur infatti nella comune adesione ad una concezione laica della cultura e della società, un abisso separa i due fronti, soprattutto se si prende in esame la complessa evoluzione metodologica e logico-concettuale di quelle che oggi vengono comunemente definite “scienze dell’educazione”. Il confronto «fra il ripensamento critico delle teorie pedagogiche nei termini proposti dal materialismo storico»<sup>38</sup> ha saputo lanciare una sfida decisamente fondamentale soprattutto in quanto «la critica marxista poneva interrogativi non solo alla pedagogia tradizionale, per lo più basata su una concezione metafisica dell’individuo e della società, ma anche alla realtà problematica della moderna, per allora riflessione epistemologica, connotata da una esigenza di abbandono del terreno filosofico e di adozione di metodologie comuni a tutte le scienze sociali»<sup>39</sup>. Nello specifico poi il contrasto teorico maturato fra marxisti e attivisti sui temi educativi poneva in essere questioni molto complesse che evidenziano un diverso modo di intendere il rapporto scuola-società e quindi il ruolo dell’educazione nelle trasformazioni sociali, l’idea di democrazia, di Stato, la concezione del lavoro e del suo rapporto con l’istruzione.

All’interno di tale scenario, tra i pedagogisti di indirizzo marxista, sicuramente Bertoni Jovine è quella che dialoga più assiduamente con gli attivisti, forse anche in ragione del prestigio che ella aveva guadagnato proprio in virtù di una rigorosissima attenzione maturata verso le novità più significative che in campo educativo provenivano da quel fronte che in piena guerra fredda era considerato invalicabile. Studiò a fondo John Dewey e le critiche che ella muoverà, come vedremo, alla sua proposta educava sono guidate da un’intima comprensione della sua pedagogia e da una condivisione profonda della necessità di un rinnovamento della scuola per lo sviluppo della società, animata, peraltro, da una passione civile talmente forte che autori deweyani come Raffaele Laporta e Giacomo Cives, ad esempio, hanno individuato in lei, tra i rappresentanti della pedagogia marxista, una delle pedagogiste più capaci di pensare ad un rinnovamento della scuola e della società in senso democratico<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Ivi, p. 103.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> PUGLIELLI 2019, in JOVINE 2019, pp. 20-22.

In anni in cui poi, tra gli inizi e poi lungo tutto il decennio Sessanta, ella si confronta con il campo della pedagogia laica, il suo punto di osservazione privilegiato rimane il nesso scuola-società, così come, sottolinea in un importante intervento su «Riforma della scuola», dal titolo davvero emblematico *Il contenuto non è indifferente*<sup>41</sup>, Gramsci lo ha posto nel celeberrimo brano del *Quaderno 10* paragrafo § 44, in cui il comunista sardo viene a parlare della permanenza del rapporto educativo che non può essere limitato ai rapporti scolastici in quanto «questo rapporto esiste in tutta la società nel suo complesso e per ogni individuo rispetto ad altri individui, tra ceti intellettuali e non intellettuali, tra governanti e governati, tra élite e seguaci, tra dirigenti e diretti[...]»<sup>42</sup>.

Così alla luce di questa “organicità” della scuola alla vita e alla società nel suo complesso Bertoni Jovine muove una critica fondamentale agli attivisti, fondata sulla convinzione di pensare che la riforma della scuola possa ridursi ad una mera rivoluzione epistemologica delle didattiche. Per questa ragione in una prospettiva trasformativa dei rapporti sociali, «il problema non si esaurisce nello stabilire *come* insegnare ma deve necessariamente risolversi nel *che cosa insegnare*»<sup>43</sup>; in sostanza per contenuto i marxisti «intendono quell’insieme di aspirazioni, quelle prospettive culturali e sociali che danno significato alla vita umana e che rappresentano la molla della vera attività; dell’attività cioè che esalta tutto l’uomo anche al di là dei limiti, spesso avari, segnati dalla legge della psicologia»<sup>44</sup>.

È questo lo sfondo per comprendere l’impianto dell’importante convegno su *Struttura, contenuti e metodi della scuola obbligatoria* organizzato a Roma il 13 e il 14 gennaio del 1962 (nel dicembre dello stesso anno in cui come abbiamo visto viene varata la legge sulla scuola media unica), per iniziativa della Sezione pedagogica dell’Istituto Gramsci. «Riforma della scuola» pubblica gli atti del convegno in un numero monografico speciale nel giugno dello stesso anno.

---

<sup>41</sup> Cfr. JOVINE 1961b, pp. 4-5.

<sup>42</sup> GRAMSCI 1975, p. 1331.

<sup>43</sup> JOVINE 1961b, pp. 4.

<sup>44</sup> Ibid.

Nello specifico il tema del rapporto su “contenuti e metodi” diventa l’occasione per un serrato confronto tra attivisti e marxisti, sullo sfondo dei nodi che l’entrata in vigore della legge aveva lasciato irrisolti.

È Bertoni Jovine, nella sua relazione introduttiva dal titolo *Cultura ed educazione come fatto storico* a farsi interprete di una polemica verso una concezione che interpretava il rinnovamento della scuola unicamente all’interno di una cornice metodologico-didattica.

Così infatti afferma:

«Ci è sembrato ad un certo punto, che la giusta battaglia per il rinnovamento dei metodi educativi e la lotta contro i pericoli di un insegnamento mnemonico-nozionistico, dopo aver sviluppato il grande filone di argomenti esposti con vigore da Dewey, si andasse frantumando nella ricerca di tecniche e di espedienti perdendo di vista l’obbiettivo di una cultura che è valida soltanto quando si inserisce storicamente e organicamente nel moto di progresso di una società intera[...] Noi non parleremo di frattura fra contenuti e metodi, poiché in un fatto culturale genuino contenuto e metodo sono profondamente fusi. Parleremo invece di una pseudocultura sia nel caso che il metodo o processo educativo si ritenga svincolato dai contenuti, sia nel caso che la materia non sia vivificata dalla elaborazione personale. Dobbiamo però mettere in evidenza che al pericolo di un nozionismo passivo è subentrato oggi, se non nell’ambito più generale della vita scolastica, ancora troppo profondamente invischiata negli antichi difetti, almeno nel campo degli studi e delle ricerche pedagogiche, il pericolo di un metodismo e di un didattismo fine a se stesso, cioè astratto»<sup>45</sup>.

L’accento posto dalla Bertoni Jovine sulla necessità di considerare il rapporto tra i “contenuti e i metodi” come una relazione dialettica alla base della interazione necessaria tra scuola e società, individuo-ambiente per dirla con Gramsci, avvia in quella sede un proficuo confronto tra pedagogisti di indirizzo laico come Luigi Volpicelli, Giacomo Cives, i quali concordano sulla necessità di sottrarre la pedagogia attivista e la lezione di Dewey ad una interpretazione meramente “tecnicistica”, pur rivendicando alla pedagogia idealista, sottolinea Volpicelli una «composizione armonica tra attività e programma»<sup>46</sup>e marxisti come Antonio Santoni Rugiu, il quale evidenzia la sterilità di un modo di affrontare la questione

---

<sup>45</sup> JOVINE 1962c in AA. VV. 1962, p. 4.

<sup>46</sup> VOLPICELLI 1962, in AA. VV. 1962, p. 10.

teso a stabilire una divaricazione tra forma e contenuto del pensare laddove dal punto di vista marxista «il contenuto reale è quello che si crea non è quello che è nel libro, che si verifica via via e che porta alla creazione da parte del bambino, del giovane, di altrettanti contenuti prodotti»<sup>47</sup>, Lucio Lombardo Radice e Bruno Ciari.

L'obiettivo, nella prospettiva promossa dai marxisti, dovrà essere quello di creare una scuola capace di superare, come sottolinea ancora Bortoni Jovine nella sua relazione ricordata, ha indicato benissimo Gramsci, le stratificazioni anacronistiche e folcloriche presenti nel modo di pensare delle masse, ma anche il carattere angusto dei modelli culturali elitari, rappresentati, questi, da quella visione dell'intelligenza "separata" propria dell'intellettuale di casta tradizionale e che nella traduzione delle istituzioni scolastiche italiane si è configurata, dalla Casati alla riforma Gentile del 1923, come destinazione di funzioni cognitive e di istruzione in relazione al censo di appartenenza, tale per cui la classe sociale dominante ha potuto affidare alla scuola il compito politico non solo di impedire la mobilità sociale, ma di cristallizzarla in "in forme cinesi"<sup>48</sup>.

Come mette in luce Manacorda nel suo intervento al convegno, occorre riprendere la lezione di Gramsci presente nei *Quaderni del carcere* laddove il comunista sardo ha saputo parlare di una dialettica necessaria, e sempre presente nel processo di apprendimento del fanciullo, tra attività, libero sviluppo delle facoltà creative – mostrando, tra l'altro, di aver assimilato molto bene la lezione non solo dell'attivismo ma soprattutto di Giuseppe Lombardo Radice, considerato in gioventù un riferimento culturale importantissimo avendogli voluto assegnare anche la "paternità ideale" di un *club* letterario fondato a Torino con altri giovani studenti nel 1917 – e ricezione dei contenuti trasmessi dalla tradizione<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> SANTONI RUGIU in AA. VV. 1962, p. 15.

<sup>48</sup> Cfr. GRAMSCI 1975, pp. 1540-42 (Quaderno 12, § 2).

<sup>49</sup> Nel dicembre del 1917, ancora studente di lettere e filosofia presso l'università di Torino, il giovane Gramsci, assieme ad altri compagni di studi, tra cui Attilio Carena, Carlo Boccardo e Andrea Viglono, volle dar vita a un esperimento didattico alternativo all'insegnamento accademico ufficiale che prese il nome di "Club di vita morale". Il *Club* nelle intenzioni di Gramsci doveva essere un luogo dove imparare a pensare e a studiare in modo collaborativo e cooperativo e anche a tale scopo egli chiede consiglio al pedagogista Giuseppe Lombardo

Ecco che allora, in una simile prospettiva, le differenze tra pedagogia attivista e pedagogia marxista, nella prospettiva sia di Manacorda sia di Bertoni Jovine, emergono un modo lampante, ovvero tra un indirizzo educativo preoccupato soprattutto della salvaguardia della libera iniziativa personale e un indirizzo che trova insufficiente tale principio al di fuori di una prospettiva sociale. In altre parole ai fini della crescita della stessa iniziativa individuale, nella prospettiva già indicata da Marx, l'appartenenza ad una classe sociale o ad un'altra non è indifferente; se la scuola pertanto, ribadisce ancora Bertoni Jovine in quello che può essere considerato forse il suo lascito culturale, ovvero l'intervento al convegno di studi promosso dall'Istituto Gramsci nel 1967, nel trentesimo della scomparsa del comunista sardo, svoltosi a Cagliari, morirà di lì a pochi anni nel 1970, non tiene conto delle diverse difficoltà che la crescita di una personalità incontra proprio in rapporto alla sua appartenenza ad una classe sociale e non si pone come correttivo degli squilibri sociali la sua opera perde significato<sup>50</sup>, e qui risiede, sempre a suo avviso, la debolezza della proposta attivista pur nella innovatività delle tecniche didattiche messe in campo. Le pedagogie borghesi, infatti, compreso l'attivismo, pur pronunciandosi a favore dell'universale sviluppo umano, finiscono per limitare tale possibilità a ristretti gruppi di individui privilegiati e pur dichiarandosi a favore della libertà difendono un sistema strutturalmente fondato sull'esistenza di individui economicamente asserviti, costretti a vendersi ciclicamente sul mercato del lavoro e a generare ricchezza di cui non possono usufruire. Pur schierandosi a favore del progresso finiscono per negare ad ampie quote di società i benefici di tale progresso.

---

Radice affinché potesse guidarli nella costruzione di una comunità fondata sulla «fiducia reciproca e sulla comunione intellettuale e morale di tutti». Per tale ragione egli lo prega di tracciargli «un indirizzo che integri e completi i suoi propositi». Dallo studioso, in quel momento impegnato al fronte nell'organizzare un'attività di propaganda per i soldati allo scopo di risollevarli nello spirito dopo la sconfitta di Caporetto, Gramsci riceverà un secco rifiuto, con la motivazione che quella non fosse «l'ora delle accademie pedagogiche, ma della azione per la Patria e per le Patrie!» (La lettera di Gramsci, del marzo 1918, e la risposta di Lombardo Radice sono in GRAMSCI 2009, pp. 176-79). Cfr. MANACORDA 1962, in AA. VV. 1962, pp. 46-50.

<sup>50</sup> JOVINE 1969, in ROSSI (A CURA DI) 1969, pp. 239-42.

Al contrario, scrive ancora Bertoni Jovine, obiettivo dell'educazione socialista è quello di contribuire al mutamento delle relazioni sociali e «il punto di partenza per un rinnovamento dell'umanità può essere solo il rinnovamento delle strutture economico-sociali, cioè la distruzione delle cause che spaccano l'umanità in due, in classi dominanti e classi subalterne»<sup>51</sup>.

### Riferimenti bibliografici

AA. VV., 1962

*Atti del Convegno su Struttura, contenuti e metodi della scuola obbligatoria*, "Riforma della scuola", giugno-luglio.

ANGELUCCI ANNA., ARAGNO GIUSEPPE (A CURA DI), 2020

*Le mani sulla scuola. La crisi della libertà di insegnare e di imparare*, Castelveccchi, Roma.

ASCENZI ANNA — SANI ROBERTO (A CURA DI), 2021

*Inclusione e promozione sociale nel sistema formativo italiano dall'Unità ad oggi*, Milano, Franco Angeli, Milano.

BALDACCI, MASSIMO, 2019

*La scuola al bivio. Mercato o democrazia?*, Franco Angeli, Milano.

BARBAGLI, MARZIO, DEI, MARCELLO, 1969

*Le vestali della classe media. Ricerca sociologica sugli insegnanti*, il Mulino, Bologna.

BERTONI JOVINE, DINA, 1957

*Spunti di pedagogia socialista*, "Riforma della scuola", dicembre, pp. 3-8.

EAD., 1960

*La scuola obbligatoria*, "Riforma della scuola", gennaio, pp. 4-5.

EAD., 1961

*Distuggere l'analfabetismo*, "Riforma della scuola", gennaio, pp. 19-20

EAD., 1961b

*Il contenuto non è indifferente*, "Riforma della scuola", dicembre, pp. 4-5.

EAD., 1962

*La vera garanzia*, "Riforma della scuola", febbraio, pp. 1-2.

EAD., 1962b

*Un bene comune*, "Riforma della scuola", maggio, pp. 10-13.

---

<sup>51</sup> EAD. 1961b, p. 5.



EAD., 1962c

*Cultura e educazione vanno considerati come fatto storico*, in AA. VV. 1962, pp. 2-9.

EAD., 1963

*Una scuola integrata*, “Riforma della scuola”, agosto-settembre, pp. 3-4.

EAD., 1965

*Storia dell'educazione popolare in Italia*, Laterza, Bari.

EAD., 1969

*Relazione introduttiva* in ROSSI (A CURA DI) 1969, vol. I, pp. 239-42.

EAD., 2019

*L'educazione democratica. Scritti scelti di pedagogia e didattica*, a cura di E. Puglielli, Edizioni Conoscenza, Roma.

BORRUSO, FRANCESCA, 2021

*Tra Rinnovamento pedagogico e Democratizzazione della scuola italiana: la testimonianza e l'operato di Dina Bertoni Jovine e Tina Tommasi*, in ASCENZI — SANI 2021, pp. 180-93.

EAD., 2022

*La riforma della scuola media unica (1962) tra didattica e politica*, in POMANTE — SANI, in corso di pubblicazione.

CARDONI, PAOLO, 2001

«*Riforma della scuola*»: *appunti per un difficile bilancio*, in SEMERARO 2001, pp. 220-34.

COVATO, CARMELA, 2017

*Democrazia e educazione. Il confronto fra marxisti e attivisti negli anni Sessanta*, in FIORUCCI — LOPEZ 2017, pp. 99-105.

COVATO CARMELA, META CHIARA, 2020 (A CURA DI)

*Mario Alighiero Manacorda un intellettuale militante. Fra storia, pedagogia e politica*, Roma Tre Press, Roma.

CRAINZ, GUIDO, 2003

*Il paese mancato: dal miracolo economico agli anni Ottanta*, Donzelli, Roma.

DANIELE, CHIARA (A CURA DI), 2005

*Togliatti editore di Gramsci*, Carocci, Roma.

FIORUCCI MASSIMILIANO — LOPEZ GENNARO (A CURA DI), 2017,

*John Dewey e la pedagogia democratica del '900*, Roma Tre Press, Roma.

GALFRÉ, MONICA, 2017

*Tutti a scuola. L'istruzione nell'Italia del Novecento*, Carocci, Roma.

GIOVAGNOLI, AGOSTINO, 2016

*La repubblica degli italiani. 1946-2016*, Laterza, Roma/Bari.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

*Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

Id., 2009b

*Epistolario 1. Gennaio 1906-dicembre 1922*, a cura di D. Bidussa — F. Giasi — G. Luzzatto Voghera — M. L. Righi, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma.

LACAITA, CARLO GIUSEPPE, 1987

*La Costituente e i problemi della scuola*, in RAPONI 1987, pp. 94-103.

LANARO, SILVIO, 1997

*Storia dell'Italia repubblicana. L'economia, la politica, la cultura, la società dal dopoguerra agli anni '90*, Marsilio, Venezia.

LIGUORI, GUIDO, 2012

*Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche 1922-2012*, Editori Riuniti, Roma.

MANACORDA, MARIO ALIGHIERO, 1962

*L'identificazione di contenuto e metodo si attua solo nella pratica*, in AA. VV. 1962, pp. 46-50.

Id., 1962b

*Discussione sulla scuola media comune*, "Scuola e Costituzione", novembre, pp. 20-24.

MEDICI, GIUSEPPE, 1959

*Introduzione a MPI, Piano di sviluppo della scuola*, Istituto poligrafico dello Stato, Roma.

POMANTE LUIGI AURELIO, SANI ROBERTO (A CURA DI), IN CORSO DI PUBBLICAZIONE

*Atti della quarta settimana di eccellenza: l'innovazione pedagogica e didattica nel sistema formativo*, Eum, Macerata.

PUGLIELLI, EDOARDO, 2019

*La passione educativa di Dina Bertoni Jovine*, in JOVINE 2019, pp. 7-25.

RAPONI, NICOLA (A CURA DI), 1987

*Scuola e Resistenza*, Paideia, Brescia.

RICUPERATI, GIUSEPPE, 2015

*Storia della scuola in Italia. Dall'Unità ad oggi*, La Scuola, Brescia.

ROSSI, PIETRO (A CURA DI), 1969

*Gramsci e la cultura contemporanea*, Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967- Istituto Gramsci, 1969, vol. I, Editori Riuniti, Roma.

SANI, ROBERTO, 2021

*La scuola e l'università nell'Italia unita: da luoghi di formazione delle classi dirigenti a spazi e strumenti di democratizzazione e di promozione sociale delle classi subalterne*, in ASCENZI — SANI 2021, pp. 40-54.

SANTONI RUGIU, ANTONIO, 1962

*Lo spirito critico non produce valori culturali di massa*, in AA.VV. 1962, pp. 14-17.

SEMERARO, ANGELO (A CURA DI), 2001

*L'educazione dell'uomo completo. Scritti in onore di Mario Alighiero Manacorda*, La Nuova Italia, Firenze.

SPAGNOLO, CARLO, 2001

*La stabilizzazione incompiuta. Il Piano Marshall in Italia, 1947-1952*, Carocci, Roma.

VACCA, GIUSEPPE, 2018

*L'Italia contesa. Comunisti e democristiani nel lungo dopoguerra. 1943-1978*, Marsilio, Venezia.

VITTORIA, ALBERTINA, 2014

*Togliatti e gli intellettuali. La politica culturale dei comunisti italiani (1944-1964)*, Carocci, Roma.

VOLPICELLI, LUIGI, 1962

*La pedagogia dell'idealismo ha qualcosa ancora da insegnare*, in AA. VV. 1962, pp. 9-10.

VOULGARIS, YANNIS, 1998

*L'Italia del centro-sinistra. 1960-1968*, Carocci, Roma.



Saggi 2

Egemonia e postmarxismo

## Populismo ed egemonia nel primo Laclau: un percorso genealogico e un raffronto temporale<sup>1</sup>

Samuele Mazzolini (Università Suor Orsola Benincasa di Napoli)

*The text aims to trace a genealogical itinerary of the concepts of populism and hegemony in the first part of Ernesto Laclau's work, corresponding to the phase in which his thought is still situated within a Marxist perimeter, however heterodox. Following the method of Quentin Skinner, the birth and evolution of the notions at stake are retraced, as well as the relationship with other key concepts of his theoretical scheme, such as hegemony, articulation and "the political". At the same time, the theoretical and political stimuli that lead the Argentine thinker to formulate and revise the scope of the two notions are framed. The text also takes into consideration the years of Laclau's political-militant formation within the Peronist left and his very first writings on political economy in which the concept of populism does not appear. These first political and intellectual experiences constitute a decisive substrate for understanding Laclau's subsequent theoretical movements. Finally, taking a leap forward, an examination of the similarities and differences between the theory of populism developed in *Politics and Ideology in Marxist Theory of 1977* and that offered in *On Populist Reason of 2005* is advanced.*

*Ernesto Laclau; Populism; Hegemony; Post-marxism.*

Indotto a commentare l'impostazione filosofica di Ernesto Laclau a distanza ravvicinata dalla pubblicazione di *Egemonia e strategia socialista*<sup>2</sup>, il teorico dei *Cultural Studies* britannici Stuart Hall non ebbe dubbi nell'identificare nel testo precedente il miglior contributo del pensatore argentino: «Preferisco tuttavia *Politica e ideologia nella teoria marxista* rispetto a *Egemonia e strategia socialista* [...] Mi piacciono molto i periodi di mezzo delle persone, dove hanno ormai superato il loro idealismo adolescenziale, ma il loro pensiero non si è ancora indurito in un

---

<sup>1</sup> Versione rivista del testo di prefazione *Laclau tra marxismo e postmarxismo: un itinerario genealogico* in E. LACLAU, *Politica e ideologia nella teoria marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Castelvechi, Roma 2021, uscito nell'edizione originale inglese nel 1977.

<sup>2</sup> LACLAU, MOUFFE 2011, uscito nell'edizione originale inglese nel 1985.

sistema»<sup>3</sup>. A rendere meno attraente il secondo lavoro rispetto al primo era, secondo Hall, il crescente formalismo adottato da Laclau, reso esplicito nel suo tentativo di “distillare” un’ontologia che, per quanto minima e di carattere anti-essenzialista, rinunciava a qualsiasi distinzione topografica tra i livelli di una formazione sociale. Questa mossa avveniva in nome di una logica – quella de “il politico”, la quale a ben vedere già inizia a farsi largo nelle pagine di *Politica e ideologia nella teoria marxista* – che a partire da *Egemonia e strategia socialista* non costituisce più una regione o una sfera sociale particolare, divenendo bensì unica e indiscussa organizzatrice del campo indifferenziato della discorsività. Questo approccio tendente all’astrazione, secondo Hall, non aveva ripercussioni tanto sul lato politico in senso stretto – la reciproca implicazione tra filosofia e strategia politica rimaneva piuttosto lampante, così come è stato ancora in seguito, nonostante il carattere sempre più teorico della sua scrittura – quanto su quello storico<sup>4</sup>: l’indifferenza verso la storia, il suo appianamento, era il prezzo da pagare per un formalismo schiacciato sul presente. Ma trascurare il sedimento storico nelle sue molteplici determinazioni, a detta di Hall, non poteva che viziare così anche l’analisi della congiuntura politica attuale.

Pieno di storia e di “erudizione situata” è invece il primo libro di Laclau, dal quale emergono diversità sostanziali rispetto alle posizioni che lo hanno reso poi celebre. È il Laclau che opera ancora entro la problematica althusseriana (e in parte gramsciana, sebbene il suo rapporto con Gramsci, a questo punto, sia ancora abbastanza sommario), a cui si fa fatica ad apporre il prefisso “post-” che avrebbe invece in seguito rivendicato con orgoglio<sup>5</sup>. Laclau ha teso però a concepire la propria parabola intellettuale e le sue varie fasi come un *continuum*, come lo schiudersi progressivo e inevitabile di una traiettoria i cui tratti salienti erano già contenuti sin dalle prime intuizioni (atteggiamento che cozza, ironicamente, con il suo professato anti-hegelismo):

«passando da una fase all’altra non ho concepito quel movimento come un semplice “lasciare indietro” ciò che l’aveva preceduto, ma come un recupero, a

---

<sup>3</sup> HALL 1986, p. 56.

<sup>4</sup> Ivi, p. 58.

<sup>5</sup> LACLAU, MOUFFE 1987, poi incluso in LACLAU 1990.

un livello di riflessione più alto, di qualcosa che c'era in nuce fin dall'inizio. E aggiungo anche che alcune delle intuizioni che poi hanno preso forma teorica erano già presenti nella mia mente negli anni '60, in un momento in cui non avevo scritto nulla»<sup>6</sup>.

Certamente, in *Politica e ideologia nella teoria marxista* si avverte tutta la sua impazienza rispetto all'economicismo e all'essentialismo razionalista: la sua scommessa teorica è quella di radicalizzare quella corrente – che aveva visto i suoi migliori esponenti proprio in Louis Althusser, ma anche in Nicos Poulantzas ed Étienne Balibar – impegnata a rivedere il marxismo in un senso non deterministico. Una radicalizzazione che l'avrebbe successivamente portato a fuoriuscire dal perimetro del marxismo, o per dirla con le sue parole, ad aggrapparsi a una delle migliori schegge messe in circolo dalla sua deflagrazione<sup>7</sup>.

Si tratta quindi di un'evoluzione, quest'ultima, che trae ispirazione dai passi precedenti, ma che, a nostro avviso, non ha nulla di necessario. Da qui deriva l'urgenza di inquadrare i punti di rottura, le varie fasi del pensiero di Laclau, l'emergere contingente dei concetti e la loro trasfigurazione nel corso del tempo, problematizzandone le origini e tracciando strade di sviluppo alternative, così come – seguendo il metodo di Quentin Skinner – di tracciare le influenze e i pungoli provenienti dal mondo reale o da altri sviluppi teorici coevi che hanno determinato, o quanto meno accompagnato, tali evoluzioni. C'è un ulteriore motivo per condurre questo tipo di indagine: in ogni punto di svolta, c'è stato un arricchimento, ma anche uno strappo che, come tale, ha comportato la perdita di alcuni elementi, taluni trascurabili, altri invece fecondi e pertanto da recuperare e possibilmente da re-integrare.

Sono diverse le possibili suddivisioni della traiettoria intellettuale di Laclau che si possono operare, a seconda di quanto in profondità si scavi nei suoi scritti. Una prima, generica separazione è quella a cui si è già fatto allusione: il Laclau marxista – per quanto eterodosso – e quello post-marxista. In questo senso, la datazione dello spartiacque comunemente adottata è la pubblicazione di *Egemonia e strategia socialista*, anche se più avanti vedremo che gli scritti degli anni antecedenti alla sua uscita

---

<sup>6</sup> LACLAU 2014.

<sup>7</sup> LACLAU 1990, p. 201.



anticipano già molti aspetti del post-marxismo. Un altro approccio è la tripartizione tra la fase di elaborazione di una teoria marxista dell'ideologia e della politica, quella di strutturazione di una teoria post-marxista dell'egemonia prendendo spunto dalla filosofia post-strutturalista, e infine un'ulteriore fase in cui l'approccio post-marxista è approfondito mediante un confronto più serrato con la psicoanalisi lacaniana<sup>8</sup>. Un'ultima, più dettagliata distinzione può essere quella tra la fase althusseriana-gramsciana degli anni Settanta; quella degli anni Ottanta, in cui Laclau, approdando al post-marxismo, esplora i processi di significazione sulla scorta dell'incontro con la linguistica strutturalista di Ferdinand de Saussure e il decostruzionismo di Jacques Derrida; quella focalizzata sui processi di identificazione, influenzato dalla psicoanalisi, corrispondente agli anni Novanta; e infine quella degli anni Duemila in cui il processo degli investimenti affettivi marca un suo sempre più serrato confronto con Jacques Lacan.

Qualunque suddivisione si adotti, il periodo che va dagli esordi di Laclau sino a *Egemonia e strategia socialista* è quello meno conosciuto, ma non per questo meno ricco di spunti per la teoria politica contemporanea, nonché, va da sé, per rileggere l'itinerario di Laclau. *Politica e ideologia nella teoria marxista*, uscito originalmente nel 1977, vi si staglia grossomodo in mezzo: è proprio per comprendere al meglio la specificità di questo intervento che, qui di seguito, si offre un percorso intellettuale degli anni della formazione sino alla sua transizione al post-marxismo.

### 1. *Laclau, marxista eterodosso*

Puntando la lente di ingrandimento sul primo Laclau, è possibile rendere ancora più complesso lo sminuzzamento del suo percorso, identificando quattro tappe in cui le sue inclinazioni vanno prendendo progressivamente forma. I suoi primissimi scritti non delineano un chiaro orientamento all'infuori di una vaga adesione al marxismo e un interessamento alla questione delle mentalità storiche e dell'economia politica, con particolare attenzione alla distinzione tra feudalismo e capitalismo, e

---

<sup>8</sup> HOWARTH 2014, p. 1. Cfr. anche LACLAU 2014, p. 265.

l'applicazione di quest'ultima al contesto sudamericano<sup>9</sup>. Sebbene certamente molto dotte, *prima facie* queste riflessioni non sembrano anticipare nulla dei suoi successivi lavori, giacché concetti chiave come populismo ed egemonia non trovano ancora spazio e le questioni trattate non hanno a che fare con le preoccupazioni squisitamente teoriche diventate successivamente il tratto distintivo della sua produzione accademica. Ciò non di meno, è importante puntare lo sguardo sulla sua comprensione piuttosto sofisticata dello sviluppo disuguale e combinato delle economie latinoamericane, per quanto in termini diversi da quelli della teoria della dipendenza<sup>10</sup>. Queste originali intuizioni possono infatti essere a buon diritto considerate “le origini dimenticate” del pensiero di Laclau, dato che, a un esame più ravvicinato, dimostrano tutta la loro pregnanza nella comprensione dello sviluppo teorico del pensatore argentino. Tali scritti anticipano la sua insofferenza nei confronti delle versioni più deterministiche del marxismo e la sua antipatia per le opzioni politiche influenzate da tali riflessioni. Come ammetterà poi lo stesso Laclau, è proprio nei fenomeni connessi allo sviluppo disuguale e combinato che si trovano i mezzi per decostruire la razionalità, la positività e la trasparenza inerenti alle categorie marxiste<sup>11</sup>.

Da dove derivano queste preoccupazioni intellettuali? Conviene in tal senso fare un ulteriore passo indietro, dato che uno sguardo al battesimo politico di Laclau negli anni Cinquanta e Sessanta può aiutarci a contestualizzare la sua evoluzione intellettuale. Come da lui stesso rivelato in un'intervista, Laclau entrò nel Partido Socialista Argentino nel 1958, divenendo pienamente coinvolto nelle lotte studentesche di quegli anni. A seguito della scissione del partito, Laclau si iscrisse al Partido Socialista de la Izquierda Nacional guidato dal trotskista Jorge Abelardo Ramos, entrando nella sua direzione e divenendo l'editore di «Lucha Obrera» (Lotta Operaia), il settimanale del partito<sup>12</sup>. Come testimoniato dal

---

<sup>9</sup> LACLAU 1963 e 1969.

<sup>10</sup> Questa differenziazione è poi resa esplicita nella polemica del 1971 con Andre Gunder Frank nel testo *Feudalesimo e capitalismo in America Latina* (LACLAU 1971, poi incluso in LACLAU 2021).

<sup>11</sup> LACLAU 1986, p. 332; poi incluso in LACLAU 1990, p. 95.

<sup>12</sup> LACLAU 1990, pp. 197-98.

lusinghiero prologo a un'opera sulla sua figura<sup>13</sup>, Abelardo Ramos è una figura cruciale nello sviluppo intellettuale di Laclau, giacché fu l'ideologo della cosiddetta "Izquierda Nacional" (Sinistra Nazionale), una corrente che cercò di aggiornare il concetto di "rivoluzione permanente" e che raccolse favori anche nei vicini Uruguay, Cile e Bolivia. In un contesto nel quale la sinistra era prevalentemente opposta al peronismo, la posizione di sostegno critico di Abelardo Ramos e del suo partito influì profondamente sulla comprensione di Laclau del fenomeno: per loro, infatti, il peronismo «aveva iniziato la rivoluzione anti-imperialista sotto insegne borghesi [...] ma era solo tramite un'egemonizzazione socialista delle bandiere democratiche che poteva acquisire stabilità e recuperare il terreno perduto»<sup>14</sup>. In questa ottica, il compito dei socialisti era quello di offrire una prospettiva socialista ai lavoratori e portare a termine il percorso intrapreso da Perón. Nel peronismo si intravedeva la possibilità di vincolare la rivoluzione democratico-borghese a quella socialista, in una veloce transizione dal feudalesimo al socialismo. A ben vedere, questa impostazione differisce in maniera consistente dalla tesi di Laclau secondo cui un capitalismo di tipo agrario aveva già messo radici in Argentina<sup>15</sup>. Già nella sua prima tappa da pensatore, infatti, Laclau riflette criticamente sulla sua esperienza militante e le concezioni teoriche che vi soggiacevano, dal momento che queste erano ancora viziate da un riduzionismo di classe e da un'interpretazione della politica in termini di mera rappresentazione di interessi<sup>16</sup>. Tuttavia, è da ricollegare proprio a questa scelta di militanza la genesi della propensione di Laclau a ragionare in termini nazional-popolari, a guardare oltre i rigidi steccati imposti dalle versioni più deterministiche del marxismo, così come a pensare all'emancipazione come a un processo che eccede la proposizione di identità troppo anguste.

Non è un caso che Abelardo Ramos, insieme a Raúl Scalabrini Ortiz, Arturo Jauretche e l'intero gruppo FORJA, un soggetto politico di orientamento populista-nazionalista proveniente dalle file della tradizione del radicalismo argentino e che parimenti sostenne il peronismo in

---

<sup>13</sup> LACLAU 2012.

<sup>14</sup> LACLAU 1990, p. 198.

<sup>15</sup> LACLAU 1969, pp. 291-300; LACLAU 1973, pp. 122-25.

<sup>16</sup> LACLAU 1990, p. 199.

opposizione al liberalismo argentino negli anni Trenta e Quaranta, appaiano menzionati nel testo che viene qui considerato come l'apertura di una seconda tappa nel pensiero del primo Laclau. In *Argentina – Imperialist Strategy and the May Crisis*<sup>17</sup>, Laclau propone per la prima volta e in maniera piuttosto decisa la via populista: «il populismo della classe operaia e il giacobinismo della piccola borghesia saranno quindi combinati e sorpassati in una forma adeguata ai compiti della rivoluzione: la distruzione dello Stato capitalista e l'eliminazione dell'imperialismo»<sup>18</sup>. Qual è il nesso che lega il primo riscatto del populismo in Laclau e la sua associazione alla classe operaia? È qui dove la connessione con le precedenti riflessioni sull'economia politica, che Laclau riprende, diventano evidenti. Per Laclau, il liberalismo argentino aveva esibito tratti profondamente diversi rispetto alle altre esperienze latinoamericane di crescita guidata dalle esportazioni tra il 1860 e il 1930. La rendita differenziale data dalla fertilità del suolo della pampa, il monopolio della terra e la scarsità di manodopera favorirono uno sviluppo precoce delle relazioni di produzione capitalistiche e la generazione di una ricchezza senza pari nei paesi vicini. Questo eccedente permise all'oligarchia argentina il margine per una marcata capacità redistributiva, e contribuì allo sviluppo di industrie artigianali volte a soddisfare il consumo oligarchico. Sul piano sociale, ciò si tradusse in una certa stratificazione dell'ordine sociale con una nascente classe media, nonché in un rapido processo di urbanizzazione, mentre su quello politico significò che anche coloro che sfidavano l'oligarchia e spingevano per una redistribuzione più radicale dell'eccedente, tendevano a una riforma interna del sistema piuttosto che alla messa in discussione del modello socioeconomico nel suo complesso<sup>19</sup>.

Tuttavia, con l'avvento della Grande Depressione quel modello era ormai a pezzi: il carattere dipendente del capitalismo argentino era diventato evidente, il liberalismo appariva sempre di più «una copertura ideologica per la penetrazione del capitale britannico nel paese» e si andava affermando la «necessità di una crescita industriale autonoma basata sull'esproprio della ricchezza dell'oligarchia»<sup>20</sup>. È qui che venne a galla

---

<sup>17</sup> LACLAU 1970.

<sup>18</sup> Ivi, p. 20.

<sup>19</sup> Ivi, p. 10; LACLAU 1969, pp. 291-300.

<sup>20</sup> LACLAU 1970, pp. 11-12.

una scissione all'interno della sinistra argentina – le cui ripercussioni sono tuttora all'ordine del giorno. Da un lato, i principali nuclei della sinistra, comprendenti principalmente i partiti socialista e comunista, mantennero il loro carattere di ala sinistra del liberalismo e accolsero l'imperialismo come un evento civilizzatore, schierandosi con le forze liberali nel tentativo di ristabilire e democratizzare lo Stato liberale che fu distrutto nel 1930 attraverso un colpo di stato militare, e successivamente concettualizzarono il peronismo come una variante creola del fascismo. Dall'altro, la sinistra nazionale e quella terzomondista considerarono positivamente i tratti anti-oligarchici e anti-imperialistici del peronismo, rifiutando qualsiasi spinta civilizzatrice esterna a favore di un pieno sviluppo del capitalismo, e riconoscendo che «tutti quei gruppi sociali legati alla produzione interna, che si erano sviluppati dagli anni Trenta in poi a seguito delle politiche di sostituzione delle importazioni»<sup>21</sup> avevano vissuto il loro primo coinvolgimento diretto di massa sotto il peronismo. Così, sebbene Laclau non fornisca ancora una definizione di populismo troppo particolareggiata, ciò che intende trasmettere è il peculiare tipo di mobilitazione politica della classe operaia, la quale rimase distante dai classici sbocchi politici della sinistra, trovando piuttosto espressione in una leadership carismatica dalle chiare tendenze nazionaliste. Non sorprende dunque che nel seguente testo dedicato all'esplorazione delle connessioni tra peronismo e rivoluzione, Laclau definisca il nazionalismo «il più alto livello della coscienza rivoluzionaria della classe operaia»<sup>22</sup>. A questo punto, Laclau è ancora molto influenzato dalla sua esperienza trotskista. Ciò appare lampante nell'importanza attribuita all'esortazione di Trotsky a concentrarsi sulle peculiarità nazionali e nell'intolleranza dimostrata nei confronti della subordinazione agli interessi dell'Unione Sovietica

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 12.

<sup>22</sup> LACLAU 1973, p. 128. Sebbene un apprezzamento così esplicito del nazionalismo non troverà più spazio nell'opera di Laclau, è possibile affermare che Laclau continui a intravedere le possibilità precipue di emancipazione entro gli orizzonti della nazione e dello Stato. Questo nonostante alcune aperture successive, non particolarmente ben argomentate, verso la necessità di «aprire nuovi spazi per le lotte popolari» nelle comunità sovranazionali (LACLAU 1990, p. 59).

imposta da Stalin ai partiti comunisti<sup>23</sup>. Parimenti, va anche notato che la prospettiva di Laclau rimane decisamente rivoluzionaria come ben testimonia la citazione riportata, la quale lo porta a esprimere una nota di biasimo anche per la “svolta di Salerno” e, implicitamente, per il togliattismo che avrebbe invece di lì a qualche anno riscattato.

Ancora rivoluzionaria, ma molto più sfumata è la posizione che caratterizza la terza tappa del primo Laclau, rappresentata da *Politica e ideologia nella teoria marxista*, tra cui spiccano i due saggi inediti *Fascismo e ideologia* e *Verso una teoria del populismo*. Nel libro si delineano con maggior chiarezza i tratti che definiranno il contributo successivo di Laclau: categorie come l’ideologia, “il politico” e l’articolazione fanno il loro debutto, ma sono soprattutto le concezioni di populismo ed egemonia a farla da padrone in una configurazione teorica considerevolmente rielaborata. Qui l’egemonia di una classe dominante sta a significare la sua capacità di articolare interpellazioni e contraddizioni non riconducibili alla classe (elementi che lungo il testo l’Autore caratterizza anche come popolar-democratici), così come alcuni contenuti provenienti dal discorso politico e ideologico delle classi dominate<sup>24</sup>. Rigettando l’esistenza di un nesso causale tra struttura e sovrastruttura, la *vís* polemica di Laclau è rivolta in particolare alla rigida topografia propria delle versioni “volgari” del marxismo<sup>25</sup>. Tuttavia, l’egemonia per Laclau non presuppone l’imposizione di una concezione uniforme del mondo, bensì l’articolazione di visioni diverse in modo tale che il loro potenziale antagonistico risulti neutralizzato<sup>26</sup>. Per quanto riguarda il populismo, di gran lunga il concetto qui meglio sviscerato tra i due, esso «consiste nel presentare *le interpellazioni popolar-democratiche come un complesso sintetico-antagonistico rispetto all’ideologia dominante*»<sup>27</sup>. Cos’è che differenzia il populismo dall’egemonia, allora? Anche l’egemonia, si è visto, contiene al suo interno questo tipo di interpellazioni. Secondo Laclau, l’egemonia della classe dominante fa sì che questi elementi siano smussati e resi inoffensivi – rendendoli così delle particolarità differenziali – mentre il

---

<sup>23</sup> LACLAU 1973, pp. 118, 128.

<sup>24</sup> LACLAU 2021, pp. 195-96.

<sup>25</sup> Ivi, p. 193.

<sup>26</sup> Ivi, p. 196.

<sup>27</sup> Ivi, p. 207.

discorso populista sviluppa a pieno il loro antagonismo, opponendoli allo Stato<sup>28</sup>.

L'articolazione di elementi ideologici non classisti può però essere realizzata solo da certe classi. L'antagonismo di fondo che determina in ultima istanza i processi storici è ancora quello relativo alle relazioni di produzione, dove lo scontro è tra la borghesia (o alcune delle sue frazioni) e la classe operaia<sup>29</sup>. In questo senso, Laclau distingue due diversi tipi di populismo: uno reazionario attraverso cui una frazione del blocco dominante cerca di affermare il proprio dominio, l'altro invece emancipatore quando a dispiegarlo è la classe operaia<sup>30</sup>. Entrambi i populismi, nel loro anelito per imporre la propria egemonia, cercheranno di presentarsi antagonisticamente come la vera incarnazione del popolo e degli interessi nazionali<sup>31</sup>. Tuttavia, Laclau afferma che questo antagonismo non può che svilupparsi a livello politico e ideologico, sfera in cui si mescolano anche elementi non riconducibili alle classi fondamentali, convertendo i ceti medi nel «campo della lotta di classe politica per eccellenza»<sup>32</sup>, posto che è lì dove le interpellazioni popolar-democratiche hanno maggior peso<sup>33</sup>. Da una prospettiva strategico-militante, la conclusione è che la classe operaia non può presentarsi in una forma pura e incontaminata, ma dovrà essere il principio articolatore, con un impatto decisivo sulla forma e la direzione politica ultima, di un discorso ben più eterogeneo di quello concesso dalle concezioni operaistiche.

Rimane da chiarire in maniera più dettagliata quale sia la relazione che intercorre tra populismo ed egemonia. Secondo Laclau, «*le classi non possono affermare la loro egemonia senza articolare il popolo nel loro discorso, e la forma specifica di questa articolazione nel caso di una classe che, per affermare la sua egemonia, cerca di scontrarsi con il blocco di potere nel suo insieme, sarà il populismo*»<sup>34</sup>. In tal modo, il populismo diviene la strada verso l'egemonia per quelle classi che ancora non la

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 208.

<sup>29</sup> Ivi, p. 194.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 208-9.

<sup>31</sup> Ivi, p. 195.

<sup>32</sup> Ivi, p. 146.

<sup>33</sup> Ivi, p. 168.

<sup>34</sup> Ivi, p. 230. In corsivo nell'originale.

esercitano. Dal testo di Laclau si deduce che una volta che una classe e i suoi alleati si sono convertiti in blocco egemonico, la dimensione antagonista scema. In altre parole, il populismo consisterebbe nell'unico tentativo realistico di ottenere il potere per un soggetto politico intenzionato a mettere mano all'attuale configurazione sociale: una strategia, dunque, il cui tratto dominante (l'antagonismo) verrebbe a cessare una volta ottenuti gli scopi prefissi.

Come è evidente, il soggetto qui è ancora un soggetto prettamente sociale. Siamo ancora entro una concezione per cui «l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica»<sup>35</sup>, cioè una visione della storia come storia della produzione. Una concezione che, come sappiamo, Laclau condannerà in seguito con esplicito riferimento a questa frase<sup>36</sup> e con un notevole disimpegno dall'economia politica. Pertanto, alcuni elementi ideologici in questa fase possono non avere una specifica appartenenza di classe, ma «il livello dei rapporti di produzione mantiene sempre il ruolo di determinazione in ultima istanza in ogni formazione sociale», e pertanto «[l]a lotta popolar-democratica è subordinata alla lotta di classe e l'ideologia democratica esiste solo in modo articolato, come momento astratto di un discorso di classe»<sup>37</sup>. Tuttavia, va concesso che la posizione espressa nei due saggi è abbastanza originale, consentendo variazioni all'interno “movimento più profondo” della storia e anticipando così le ulteriori mosse nello sviluppo del suo pensiero.

Questa inflessione marcatamente sociologica viene infatti accantonata a partire da quella che è qui identificata come la quarta e ultima fase del Laclau precedente alla pubblicazione di *Egemonia e strategia socialista*. Questo cambiamento prende piede nei primi anni Ottanta, a partire dalla pubblicazione dell'articolo *Populist rupture and discourse*<sup>38</sup>. La nozione di discorso acquisisce nuove sfumature:

«Per “discorsivo” non intendo tutto quello che si riferisce al “testo” in senso stretto, ma all'insieme dei fenomeni in cui e attraverso i quali ha luogo la

---

<sup>35</sup> MARX1967, p. 4.

<sup>36</sup> LACLAU, MOUFFE 1987, p. 91, anche in LACLAU 1990, p. 11; LACLAU 2008, p. 146, uscito nel 2005 nell'edizione originale inglese.

<sup>37</sup> LACLAU 2021, pp. 140, 205.

<sup>38</sup> LACLAU 1980.



produzione sociale di significato, un insieme che costituisce una società in quanto tale. Il discorsivo non è, quindi, concepito come un livello né come una dimensione del sociale, ma piuttosto come coestensivo con il sociale in quanto tale»<sup>39</sup>.

Tale delucidazione è funzionale a un nuovo modo di concettualizzare l'antagonismo. Per Laclau, l'antagonismo non è né un'opposizione reale empirica *à la* Kant (*Realrepugnantz*), né una contraddizione dialettica *à la* Hegel, ma una relazione di contraddizione che emerge nel discorso, cioè attraverso la proposizione contestuale di un insieme di posizioni opposto a un altro polo. In altre parole, né la positività di un oggetto né l'opposizione logica tra oggetti diversi può essere presa come punto di partenza per lo sviluppo di una teoria dell'antagonismo. Quest'ultimo trova invece origine come creazione significativa attraverso una serie di operazioni discorsive. Ne consegue che la subordinazione non genera naturalmente una sua resistenza. Piuttosto, è solo nella misura in cui una serie di equivalenze tra diversi elementi viene generata antagonisticamente in relazione a una forza dominante, che una rottura populista ha luogo<sup>40</sup>. L'argomento è ampliato in *Socialist Strategy. Where Next?*<sup>41</sup>, un'introduzione esplicita a *Egemonia e strategia socialista* (che uscirà nell'edizione inglese appena quattro anni più tardi), in cui Laclau e Mouffe prendono di petto direttamente il marxismo, asserendo che la centralità della classe operaia in un progetto contro-egemonico non può essere data per scontata<sup>42</sup>. In parallelo, nell'articolo *The Impossibility of Society*, viene esplicitamente formulata l'indeterminatezza di ogni formazione: le tracce rimanenti di qualsiasi topografia del sociale sono così eliminate. Qui, la società non ha alcun fondamento, nessuna legge di movimento, pur essendo caratterizzata da tentativi continui e parziali «di agire sul sociale, di egemonizzarlo»<sup>43</sup>. In altre parole, discorsi diversi cercheranno di fissare le identità all'interno di un sistema, ma la prevalenza di uno di questi non potrà che essere contingente.

---

<sup>39</sup> Ivi, p. 87.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 88-90.

<sup>41</sup> LACLAU, MOUFFE 1981, pp. 17-22.

<sup>42</sup> Ivi, p. 22.

<sup>43</sup> LACLAU 1983; anche in LACLAU 1990, p. 91.

Negli anni seguenti, altri scritti gettano le basi per la successiva comparsa di *Egemonia e strategia socialista*. È importante registrare due importanti novità che, nei primi anni Ottanta, costituiscono lo sfondo teorico e culturale che influenza Laclau. La prima è l'approfondimento del rapporto di Laclau con l'opera di Gramsci, i dibattiti sulla sua eredità che avvenivano in Italia e il loro impatto sulla politica del PCI. Una delle sue opere è interamente dedicata alla figura di Togliatti<sup>44</sup> e la maggior parte di esse interagisce attivamente e positivamente con le nozioni gramsciane di guerra di posizione, stato integrale e blocco storico. È indicativo in tal senso il fatto che Laclau citi alcuni passaggi di Gramsci traducendoli egli stesso dall'edizione italiana, pur essendo già disponibili in lingua inglese<sup>45</sup>. La questione dell'egemonia qui diventa sempre più centrale e oscura progressivamente il tema del populismo. Va altresì registrato che, a differenza di prima, l'egemonia è concettualizzata non in termini di mera leadership politica, ma – più fedelmente all'impostazione gramsciana – come una modificazione progressiva del senso comune e l'ottenimento di una riarticolazione generale della società<sup>46</sup>. Questa progressività si riflette nel fatto che l'egemonia emerge come rifiuto della dicotomia rivoluzione/riforma, nonché come riconoscimento che il socialismo può essere raggiunto solo mediante rotture parziali<sup>47</sup>. Sono gli anni di auge dell'eurocomunismo, progetto a cui Laclau e Mouffe sono stati spesso e non a torto accostati, sebbene si tratti degli anni in cui esso – e qui vi è un distanziamento rispetto alla sua successiva deriva – «era ancora visto come un progetto percorribile, che andava oltre sia il leninismo sia la socialdemocrazia»<sup>48</sup>. La seconda novità è la crescente attenzione di Laclau alla proliferazione di nuovi antagonismi e, come abbiamo visto, la concomitante sospensione del privilegio apodittico concesso in precedenza alla classe<sup>49</sup>. Laclau è attratto dall'apertura di nuovi siti di lotta con il capitalismo sorti dalla fine degli anni Sessanta in poi – femminismo,

---

<sup>44</sup> LACLAU 1980b.

<sup>45</sup> Ivi, p.134.

<sup>46</sup> LACLAU 1981, p. 54.

<sup>47</sup> LACLAU, MOUFFE 1981, p. 20; LACLAU 1981, p. 54.

<sup>48</sup> LACLAU, MOUFFE 2001, p. vii.

<sup>49</sup> LACLAU 1980b, p. 258; LACLAU 1980c, pp. 102, 125; LACLAU, MOUFFE 1981, pp. 21-22; LACLAU 1981, p. 57.

ambientalismo, pacifismo, lotte antimperialiste, rivendicazioni di gruppi minoritari – e dalla necessità di coniugare questi antagonismi entro una prospettiva chiaramente emancipatrice. Ciò avviene mantenendo una particolare sensibilità per l'autonomia di queste domande emergenti. Come afferma con Mouffe:

«questa unità non può in alcun modo procedere attraverso l'imposizione dall'alto di un principio unificatore che cerchi di cancellare le differenze e omogeneizzare il campo sociale in stile autoritario [...]. Non può essere semplicemente una questione di aggiungere le domande delle donne all'elenco esistente di quelle domande considerate socialiste; l'articolazione tra socialismo e femminismo deve comportare una trasformazione radicale del modo in cui il socialismo è consuetudinarmente visto»<sup>50</sup>.

La questione dell'autonomia dei nuovi movimenti sociali va di pari passo con il distanziamento dal populismo, il cui momento totalizzatore, secondo Laclau, era stato messo in questione in quegli anni. Ciò – asserisce – metteva fine alla cristallizzazione della mobilitazione in termini di equivalenza, aprendo piuttosto una serie di spazi politici nuovi e inesplorati<sup>51</sup>. In un testo coevo questa presa di distanze viene mitigata, dato che la sua perplessità si dirige alla politica sviluppatista di tipo militare che obliterava la differenza<sup>52</sup>. In contrasto con l'altra posizione, Laclau invoca persino, in relazione allo scenario politico brasiliano, la costruzione di ampi sistemi equivalenziali per favorire l'unione di posizionalità democratiche in nuovi soggetti popolari<sup>53</sup> e avverte contro il pericolo di «un mondo di movimenti puramente autonomi»<sup>54</sup>. Tuttavia, e nonostante questi zigzag, ciò che appare con chiarezza è che la parola populismo scompare quasi del tutto dagli scritti di Laclau<sup>55</sup>, fino alla pubblicazione de *La ragione populista*.

---

<sup>50</sup> LACLAU, MOUFFE 1981, p. 22.

<sup>51</sup> LACLAU 1985, p. 41.

<sup>52</sup> LACLAU 1985b.

<sup>53</sup> Ivi, pp. 87-88.

<sup>54</sup> LACLAU 1987, p. 32.

<sup>55</sup> In questo periodo esistono solo un paio di eccezioni minori in cui compare un riferimento esplicito al populismo: cfr. LACLAU 1987b e 1990, p. 201.

## 2. *Populismo marxista vs populismo post-marxista*

Facciamo ora un balzo in avanti, e in particolare proprio al libro appena chiamato in causa che, se da un lato ha sancito la fama di Laclau grazie anche alla sua tempestività, vista la pregnanza rivestita dalla categoria di populismo al giorno d'oggi, nonché all'eleganza delle soluzioni teoriche proposte, dall'altro non ha smesso di attirare una serie di critiche e di perplessità, anche da teorici vicini allo stesso Laclau<sup>56</sup>. Sempre in un'ottica di problematizzazione del pensiero di Laclau volto alla rimobilizzazione di alcuni degli aspetti da lui stesso trascurati, può giovare il mettere in luce le similitudini e le differenze che intercorrono tra il populismo proposto in *Politica e ideologia nella teoria marxista* e quello de *La ragione populista*. Iniziamo, per semplicità, seguendo le cinque caratteristiche identificate da David Howarth per inquadrare il modello formale e strutturale proposto da Laclau in quest'ultimo libro<sup>57</sup>. La prima caratteristica prevede l'appello a un soggetto collettivo – che può prendere il nome di popolo o di altri sostantivi o locuzioni equivalenti – usato per forgiare delle identità politiche in grado di “reclutare” soggetti che occupano posizioni diverse all'interno di una formazione sociale. Questa caratteristica è riscontrabile anche in *Politica e ideologia nella teoria marxista*, in cui viene postulato che diverse forze politiche tenteranno di presentarsi come «l'autentico rappresentante del “popolo”, dell'“interesse nazionale” e così via»<sup>58</sup>. Lo stesso è vero per la seconda e la terza caratteristica, ossia l'antagonismo e la costruzione di catene equivalenziali, sebbene con alcune differenze. Per quanto riguarda l'antagonismo, la determinazione in ultima istanza conferisce una certa staticità nella prima versione: la linea fondamentale dell'antagonismo rimane quella che oppone borghesia e classe operaia; le uniche variazioni concesse circa il campo di collocamento riguardano quegli elementi ideologici non classisti, i quali verranno articolati da un discorso o un altro a seconda delle circostanze della lotta politica. Nel Laclau de *La ragione populista* invece non esiste alcun antagonismo essenziale desumibile dall'economia politica, risultando pertanto privo di qualsivoglia punto di ancoraggio preordinato.

---

<sup>56</sup> Tra gli altri, cfr. ARDITI 2016; PANIZZA 2008; ABOY CARLÉS 2014.

<sup>57</sup> HOWARTH 2014, pp. 13-14.

<sup>58</sup> LACLAU 2021, p. 195.

Circa le catene di equivalenze, si tratta di una terminologia assente nel Laclau del 1977, sebbene lo stesso concetto inizi a trovare incipiente espressione tramite l'articolazione, ossia l'assemblaggio non necessario di elementi (non di classe) eterogenei, il cui stare insieme è il frutto di una costruzione politica, suscettibile di variazioni. Inoltre, gli oggetti dell'articolazione sono definiti in maniera leggermente diversa: mentre nel populismo post-marxista l'unità minima di analisi è la domanda<sup>59</sup>, in quello marxista essa è rappresentata dagli elementi ideologici, anche se a tratti Laclau fa anche qui riferimento alle domande. Al netto di tali dissomiglianze, questi primi tre attributi costituiscono gli elementi di continuità nel populismo di Laclau.

È con il quarto elemento, che Howarth identifica nella produzione di significanti vuoti – ossia di simboli capaci di riunire elementi eterogenei in un'identità singolare fungendo da “pienezza assente” di una comunità – che abbiamo un primo, significativo scostamento. Sebbene anche nella prima opera vi sia il riconoscimento che taluni simboli popolari possono essere la condensazione di più ampie aspirazioni, assumendo così un significato diverso a seconda di chi è in grado di appropriarsene, un'analisi più ravvicinata evidenzia delle discrepanze. Innanzitutto, il significativo vuoto, concetto che Laclau mutua dalla linguistica e dalla psicoanalisi e che non è ancora presente in *Politica e ideologia nella teoria marxista*<sup>60</sup>, comporta una *reductio ad unum* di tutta la formazione sociale empiricamente poco sostenibile, specialmente nei tempi moderni. Ora, anche nella sua prima versione di populismo Laclau sostiene l'universalismo, cioè la vocazione di qualsiasi progetto con aspirazioni egemoniche a universalizzare il proprio discorso, sebbene questo possa essere condotto solo da specifiche classi. Su questo fronte, c'è continuità tra il populismo marxista e quello post-marxista, una continuità interrotta dall'intervento di *Egemonia e strategia socialista*, in cui l'universalismo è dichiarato incompatibile con il progetto della democrazia radicale<sup>61</sup>. Ma la questione

---

<sup>59</sup> LACLAU 2008, pp. 68-69.

<sup>60</sup> Lacan in questo testo è menzionato solo una volta con riferimento ad Althusser. È presente appena in *Teorías marxistas del Estado* (LACLAU 1981, pp. 57-58), dove Laclau dimostra un interesse incipiente per la linguistica e la psicoanalisi.

<sup>61</sup> LACLAU, MOUFFE 2011, p. 282.

non è l'universalismo, bensì la sua rappresentazione e la negoziazione tra il tutto e le parti. Segnatamente, il problema ruota attorno allo statuto del significativo vuoto. In un altro scritto, Howarth segnala una certa ambiguità al riguardo, chiedendosi se il significativo vuoto sia una semplice condensazione simbolica in grado di rappresentare un'unità, oppure se abbia un vero e proprio potere strutturante con effetti sulle relazioni sociali nel loro complesso<sup>62</sup>. Se adottiamo la prima possibilità – che, come vedremo a breve, è quella più plausibile – risulta dubbio pensare che un solo significativo riesca a reggere la scena di un'intera formazione sociale alla luce della presenza di un ventaglio di significanti mobilitanti, plausibilmente altrettanto equipaggiati per svolgere un ruolo di primo piano nei processi di articolazione. La nozione di punto nodale, spesso trattata come precursore del significativo vuoto e che emergerà solamente in *Egemonia e strategia socialista*, concede una pluralità di punti privilegiati attorno a cui è possibile svolgere un'articolazione di elementi eterogenei. Questa categoria sembra catturare meglio l'architettura stratificata attraverso cui prendono corpo le configurazioni discorsive del populismo. Anche una vocazione universalistica si avvarrà di una molteplicità di significanti, cercando di imprimervi il significato più consono alla propria normatività. In *Politica e ideologia nella teoria marxista* Laclau concede infatti l'esistenza di una pluralità di simboli popolari disponibili all'articolazione.

Passiamo alla quinta caratteristica del populismo ne *La ragione populista*, che altro non è che un corollario della precedente. Evocando una pienezza assente, la categoria del significativo vuoto fa riferimento, come abbiamo già accennato parlando del crescente ruolo della psicoanalisi in Laclau, agli investimenti libidici del soggetto. Questo passaggio aggiunge un tassello esplicativo ulteriore sulla capacità di presa del populismo, dove per quest'ultima si intende la forza in grado di suscitare degli attaccamenti a particolari significanti. Questa finestra psicoanalitica introduce nel ragionamento sul fenomeno populista il ruolo degli affetti in politica, che invece risulta pressoché assente nella fase marxista di Laclau. Promettendo un godimento che rimarrà tuttavia sfuggente, secondo il pensatore argentino «un oggetto è elevato alla dignità della Cosa», divenendo in altri termini «il nome che la pienezza riceve all'interno di un certo

---

<sup>62</sup> HOWARTH 2004, pp. 268-269.

orizzonte storico... il punto di raccordo di attaccamenti passionali»<sup>63</sup>. Questo arricchimento teorico però paga un dazio quando volgiamo l'attenzione a quello che viene "elevato": mentre il Laclau del 1977 mantiene lo sguardo fisso sul significato, quello del 2005 lo fa sul significante. La volontà egemonica del populismo nel primo Laclau significa rendere predominanti dei determinati contenuti normativi, significa – se non ancora riformare il senso comune (a questa conclusione giungerà, come accennato precedentemente, nei primi anni Ottanta) – quanto meno organizzare la società a partire da un determinato principio, anche se solo tendenzialmente. Il ragionamento sull'egemonia connaturato alla più recente versione del populismo invece – il quale ha le sue origini già in *New Reflections on the Revolution of Our Time* e in *Emancipation/s*<sup>64</sup> – ha più a cuore l'egemonia del simbolo, perdendo così di vista quali principi si affermino di volta in volta dietro una determinata bandiera. L'egemonia è quella del significante, non più quella del progetto politico; più concretamente, il rischio, in fase di applicazione di questo strumentario teorico all'analisi politica di una determinata situazione, è quello di limitarsi a una disamina superficiale degli attaccamenti passionali, senza indagare in profondità cosa avviene nell'ambito del senso comune e della *hexis* (cioè degli "abiti"). Forse per questo nell'ultimo Laclau, e qui veniamo a una differenza di fondamentale importanza, il populismo diviene quasi automaticamente, e non senza problemi come ho analizzato altrove<sup>65</sup>, sinonimo di egemonia.

Oltre questo schema, ci sono altre differenze che vale la pena di evidenziare. In primo luogo, nel populismo marxista non c'è spazio per il ruolo del leader, che ricopre invece un ruolo molto importante nella versione successiva. Vi è qui, tuttalpiù, un accenno all'avversione per la preponderanza del potere legislativo su quello esecutivo: un'avversione che, da una prospettiva genealogica, ha a che fare con la particolare lettura di Laclau della storia e della politica latinoamericana, e che verosimilmente orienterà la sua inclinazione a concepire benevolmente i processi di aggregazione politica intorno a una leadership carismatica. Come spiega in

---

<sup>63</sup> LACLAU 2008, p. 110. La traduzione "appassionati" nell'edizione italiana non ci convince.

<sup>64</sup> LACLAU 2012b.

<sup>65</sup> Cfr. MAZZOLINI 2019; MAZZOLINI 2020.

*Politica e ideologia nella teoria marxista*, i sistemi politici latinoamericani si strutturano in maniera tale per cui gli interessi delle diverse oligarchie trovavano espressione – e un punto di raccordo – nei parlamenti nazionali<sup>66</sup>. La questione del leader, per come è teorizzata ne *La ragione populista*, è però anche e soprattutto legata a doppio filo agli sviluppi psicoanalitici e in particolare al ruolo del significante vuoto. Secondo Laclau infatti, il leader, divenendo il punto degli investimenti passionali dei settori sociali più disparati, può essere considerato il significante vuoto di una catena equivalenziale.

Sebbene ciò getti luce sull'abilità di determinate figure storiche di generare delle attivazioni politiche generalizzate dagli effetti prorompenti, da questa lettura emergono tuttavia tre problemi: 1) di nuovo, lo statuto del significante vuoto è messo in discussione, dal momento che un leader in carne e ossa non può verosimilmente essere equiparato a un simbolo mobilitante astratto. Mentre quest'ultimo può legittimamente essere incarnato da diversi progetti e, in una certa misura, "svuotato" e "riempito" a seconda di determinati interessi politici, il leader appartiene a un determinato schieramento e risulta difficile pensare che potrà essere egemonizzato da progetti diversi da quello di cui è alfiere, a meno che non si contempi la possibilità del trasformismo (ma qui non staremmo più parlando di populismo) o del bonapartismo, una situazione populista estrema che Laclau analizza in *Politica e ideologia nella teoria marxista* con riferimento al peronismo<sup>67</sup>. Più concretamente ancora, un leader non può essere concettualizzato come una pienezza assente che pre-esiste alla formazione stessa del campo popolare: non solo la sua temporalità è distinta, ma anche la sua operatività, in quanto esso emerge e si impone come artefice attivo e non passivo di un discorso populista. Un'eccezione che permette di concepire il leader diversamente è quella del nome del capo<sup>68</sup>, cioè un leader defunto, la cui eredità può essere oggetto di disputa da parte di progetti diversi (come nel caso del peronismo dopo la morte

---

<sup>66</sup> LACLAU 2021, p. 213. Di tale ostilità al parlamentarismo troviamo tracce anche più indietro nel tempo, cfr. LACLAU 1969 e 1970; nonché più avanti, LACLAU 2010; e il discorso di Laclau alla conferenza impartita presso FLACSO – Ecuador nel 2012, in ARELLANO ORTIZ 2012.

<sup>67</sup> LACLAU 2021, p. 232.

<sup>68</sup> LACLAU 2008, p. 95.



di Perón, ma anche durante la sua lunga assenza dall'Argentina nel periodo 1955-1972). Si tratta però di casi piuttosto particolari, senza dimenticare che, perpetuando l'ambiguità, Laclau cita nello stesso ragionamento Hobbes e Freud, i quali si riferiscono chiaramente a individui in vita, cosa che del resto fa lo stesso Laclau in un testo coevo<sup>69</sup>. 2) Riemergono, in maniera ancora più vistosa, la distanza rispetto ai contenuti e il carattere effimero dell'egemonia. L'innamoramento nei confronti del leader pone la domanda: cosa succede quando il leader viene a mancare? In questa versione del populismo non è contemplato, come gli rimprovera Slavoj Žižek in una critica per il resto pretestuosa, il passaggio dalla centralità del leader alla centralità di un'idea impersonale – o di qualsiasi normatività sostanziale<sup>70</sup>. 3) il tema del capo obbliga Laclau a riflettere circa la democraticità del populismo – un'inquietudine che, al contrario, risulta assente in *Politica e ideologia nella teoria marxista*. Tuttavia, se il primo Laclau sorvola *in toto* il tema del rapporto tra populismo e democrazia da un lato per l'assenza della questione del capo, dall'altro probabilmente perché tale preoccupazione non poteva nemmeno affiorare entro uno schema ancora marxista, le risposte che Laclau fornisce ne *La ragione populista* non destano meno perplessità. Il capo è trattato come *in pari materia* con i suoi seguaci e quindi una sorta di *primus inter pares*<sup>71</sup>: una risposta che empiricamente è difficile da sostenere prendendo in considerazione anche gli esperimenti populistici a lui più prossimi sotto il profilo ideologico-normativo<sup>72</sup>; più in generale, il populismo è inteso come elemento costitutivo della democrazia, essendo la logica che sovrintende alla costituzione di un soggetto democratico in grado di dar voce alle domande inevase<sup>73</sup>. Il populismo è, in altre parole, quel momento di riattivazione della politica senza il quale non avrebbe senso parlare di democrazia. Ne conseguono varie criticità: in special modo, Laclau trascura di mettere in campo dispositivi adeguati atti a mitigare l'impeto

---

<sup>69</sup> LACLAU 2006, p. 119.

<sup>70</sup> ŽIŽEK 2006, p. 557.

<sup>71</sup> LACLAU 2008, p. 56.

<sup>72</sup> Qui forse Laclau paga anche lo scotto di concepire il populismo come pratica meramente oppositiva, non prendendo in considerazione le attuazioni dei governi populistici (cfr. ABOY CARLÉS 2014).

<sup>73</sup> LACLAU 2008, p. 162.

verticalista del populismo, il quale, rischiando di annullare del tutto il momento differenziale a favore di quello equivalenziale, renderebbe il discorso populista, come lo stesso Laclau ammette, una *langue de bois* priva di alcuna operatività<sup>74</sup>. Inoltre, la carica antagonistica, se non mediata, potrebbe mettere in discussione la possibilità stessa di nuovi interventi democratizzanti mediante la tentazione di annientamento del nemico. In questo senso, la proposta agonistica di Chantal Mouffe potrebbe risultare un correttivo efficace, sebbene la sua coniugazione con il populismo richieda un lavoro teorico di maggior rilievo<sup>75</sup>.

Infine, è bene chiarire sinteticamente ancora alcune somiglianze e differenze tra i due populismi. Il populismo consiste, in entrambi i casi, in un polo al cui opposto troviamo l'istituzionalismo. Quest'ultimo tende a neutralizzare le domande in maniera differenziale, quindi evitando che sviluppino il loro potenziale antagonistico. I due poli disegnano tra loro un *continuum*, facendo sì che le pratiche politiche concrete siano classificabili secondo la diversa e contestuale compenetrazione di populismo e istituzionalismo. Mentre questa sfumatura è resa esplicita ne *La ragione populista*<sup>76</sup>, rimane solamente desumibile nella versione marxista del populismo. Altrettanto simile ma con accenti diversi è la descrizione del terreno di emersione del populismo. Nel 2005 Laclau si avvale di una categoria introdotta a partire da *New Reflections on the Revolution of Our Time*, quella della *dislocazione*. Essa, riflettendo gli influssi psicoanalitici, getta luce sulla dissoluzione degli orizzonti di senso e delle identità personali che segnalano la crisi di un sistema egemonico<sup>77</sup>. Nel 1977, il concetto è espresso in termini gramsciani, cioè mediante la categoria di crisi organica. In quest'ultima versione, tuttavia, il venir meno delle certezze e degli automatismi di un sistema viene spacchettato in due momenti: la crisi può infatti essere una crisi della capacità di soddisfazione, da parte del trasformismo (così Laclau battezza qui l'istituzionalismo), delle domande sociali, le quali iniziano ad accumularsi, ma può essere anche frutto della volontà di un settore sociale di imporsi su un altro; è quando questi due momenti si congiungono che si verificano le espressioni

---

<sup>74</sup> LACLAU 2005, p. 47.

<sup>75</sup> Cfr. MOUFFE 2000; MOUFFE 2007; e MOUFFE 2015.

<sup>76</sup> LACLAU 2008, p. 167. Cfr. anche LACLAU 2005, p. 45.

<sup>77</sup> LACLAU 1990, pp. 41-45.

populiste di maggior successo. La seconda possibilità, cioè quella di metter in difficoltà *motu proprio* un sistema, è invece smarrita nel populismo post-marxista, dove qualsiasi velleità di sovvertire una determinata formazione sociale è derivativa rispetto a una crisi precedente, e quindi endogena al sistema stesso. Emerge qui il carattere passivista del populismo post-marxista, configurandosi come un vero e proprio paradosso alla luce della critica al carattere attendista della politica della Seconda Internazionale mossa da Laclau e Mouffe in *Egemonia e strategia socialista*, come ben rilevato da Arditi<sup>78</sup>. Una differenza rispetto al populismo post-marxista, questa, che trova ulteriore avvaloramento nella diversa enfasi che riveste la dimensione normativa e, in ultima istanza, militante nei due libri. Sebbene entrambi presentino infatti una pronunciata dimensione analitica, il carattere prescrittivo per la sinistra risulta molto più vistoso nel caso del primo libro<sup>79</sup>.

In definitiva, meglio il Laclau marxista o quello post-marxista? Si tratta di un quesito capzioso, non tanto perché nel primo, come sosterebbe lo stesso Laclau, si intravede già il secondo, quanto perché i suoi meriti teorici non sono annoverabili in un periodo preciso, bensì sparsi lungo il suo *corpus*. Più in generale, la sensazione è che il necessario percorso di decostruzione del marxismo sia andato troppo in là e, per quanto chi scrive non disdegni il prefisso post-, la sua migliore espressione trovi compimento, come ci dice Hall, nell'ampliamento di una problematica e non nella totale diserzione di un punto di riferimento<sup>80</sup>. Al di là delle note genealogiche proposte in questa sede, ci sarebbe bisogno di un lavoro più lungo per poter ottenere una sintesi o, meglio ancora, una decostruzione completa del pensiero laclauiano (un post-laclauianismo?) – ma anche lì, senza eccedere, senza andare troppo in là: si tratta in fondo di uno dei pensatori politici contemporanei più feraci, la cui filosofia meglio si è prestata, a differenza delle teorie di chi ha preferito rifugiarsi nell'estetica, a una traduzione in *praxis* politica, con risultati, al netto dello iato incolmabile tra pensiero e azione, tutt'altro che disprezzabili.

---

<sup>78</sup> ARDITI 2016, p. 34.

<sup>79</sup> Il Laclau “maturo” è tuttavia un po' più ardito, politicamente parlando, in interventi minori o nelle interviste. Cfr. a questo riguardo LACLAU 2017.

<sup>80</sup> HALL 1986, pp. 58-59.

### Riferimenti bibliografici

ABOY CARLÉS, GERARDO, 2014

*Las dos caras de Jano: acerca de la compleja relación entre populismo e instituciones políticas*, “Pensamento plural”, 7.

ARDITI, BENJAMIN, 2016

*Il populismo come egemonia e come politica? La teoria del populismo di Ernesto Laclau*, “Il Ponte”, 8-9.

ARELLANO ORTIZ, FERNANDO, 2012

*El populismo en América Latina está creando nuevas formas de legitimidad política*, “Rebelión”, disponibile in: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=150685>.

HALL, STUART, 1986

*On Postmodernism and Articulation. An Interview with Stuart Hall*, “Journal of Communication Inquiry”, vol. X, 2.

HOWARTH, DAVID, 2004

*Hegemony, political subjectivity, and radical democracy*, in *Laclau: A Critical Reader*, ed. by S. Critchley and O. Marchart, Routledge, New York/London.

Id., 2014

*Discourse, Hegemony and Populism: Ernesto Laclau's Political Theory*, in E. Laclau, *Post-Marxism, Populism and Critique*, ed. by D. Howarth, Routledge, New York/London.

LACLAU, ERNESTO, 1963

*Nota sobre la historia de mentalidades*, “Desarrollo Económico”, vol. 3, 1-2.

Id., 1969

*Modos de producción, sistemas económicos y población excedente: aproximación histórica a los casos argentino y chileno*, “Revista Latinoamericana de Sociología”, 2.

Id., 1970

*Argentina – Imperialist Strategy and the May Crisis*, “New Left Review”, 62.

Id., 1971

*Feudalism and Capitalism in Latin America*, “New Left Review”, 67.

Id., 1973

*Argentina: Peronism and Revolution*, “Latin American Review of Books”, 1.

Id., 1980

*Populist rupture and discourse*, “Screen Education”, 34.

Id., 1980b

*Togliatti and Politics*, “Politics and Power”, 2.

Id., 1980c

*Democratic Antagonisms and the Capitalist State*, in *The Frontiers of Political Theory*,

- ed. by M. Freeman and D. Robertson, Palgrave Macmillan, Brighton.  
ID., 1981
- Teorías marxistas del estado: debates y perspectivas*, in *Estado y política en América Latina*, a cargo de N. Lechner, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.  
ID., 1983
- The Impossibility of Society*, “Canadian Journal of Political and Social Theory”, vol. 7, 1-2.  
ID., 1985
- New Social Movements and the Plurality of the Social*, in *New Social Movements and the State in Latin America*, ed. by D. Slater, CEDLA, Amsterdam.  
ID., 1985b.
- The Hegemonic Form of the Political: a Thesis*, in *Latin America: Economic Imperialism and the State*, ed. by C. Abel and C. Lewis, University of London, Institute of Latin American Studies Monographs, London.  
ID., 1986
- Psychoanalysis and Marxism*, “Critical Inquiry”, vol. 13, 2.  
ID., 1987
- Class War and After*, “Marxism Today”, 4.  
ID., 1987b
- Populismo y transformación del imaginario político en América Latina*, “Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe”, 42.  
ID., 1990
- New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, London.  
ID., 2005
- Populism: What's in a Name?*, in *Populism and the Mirror of Democracy*, ed. by F. Panizza, Verso, London.  
ID., 2006
- Consideraciones sobre el populismo latinoamericano*, “Cuadernos del CENDES”, vol. 23, 62.  
ID., 2008
- La ragione populista*, Laterza, Roma/Bari; ed. orig.: *On Populist Reason*, Verso, London, 2005.  
ID., 2010
- Vamos a una polarización institucional*, entrevista con Javier Lorca, “Página 12”, 17 maggio 2010, disponibile in: <https://tinyurl.com/372fnmu5>.  
ID., 2012
- Ramos en la historia de la izquierda argentina*, in E. Regali, Abelardo Ramos. *La izquierda nacional y la nación latinoamericana*, Ciccus-Corredor Austral-Ferreya-Editor, Buenos Aires.  
ID., 2012b
- Emancipazione/i*, Orthotes, Salerno; ed. orig.: *Emancipation(s)*, Verso, London, 1996.  
ID., 2014
- An Interview with Ernesto Laclau. Questions from David Howarth*, in E. Laclau, *Post-Marxism, Populism and Critique*, ed. by D. Howarth, Routledge, New York/London.

ID., 2017

*Perché costruire un “popolo” è il principale compito della politica radicale*, in E. Laclau, *Le fondamenta retoriche della società*, Mimesis, Milano/Udine; ed. orig.: *The Rhetorical Foundations of Society*, Verso, London, 2014.

LACLAU, ERNESTO, MOUFFE, CHANTAL, 1981

*Socialist Strategy. Where Next?*, “Marxism Today”, vol. 25, 1.

ID., 1987

*Post-Marxism without Apologies*, “New Left Review”, n. 166.

ID., 2001

*Preface to the Second Edition*, in E. Laclau e C. Mouffe., *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, London.

ID., 2011

*Egemonia e strategia socialista*, Il Melangolo, Genova; ed. orig.: *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, London, 1985.

MARX, KARL, 1967

*Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma; ed. orig. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Verlag von Franz Duncker, Berlin, 1859.

MAZZOLINI SAMUELE, 2019

*Laclau lo stratega: populismo ed egemonia tra spazio e tempo*, in *Il momento populista. Ernesto Laclau in discussione*, a cura di F.M. Cacciatore, Mimesis, Milano/Udine.

ID., 2020

*Populism Is not Hegemony: Towards a Re-Gramscianization of Ernesto Laclau*, “Theory & Event”, vol. 23, 3.

MOUFFE, CHANTAL, 2000

*The Democratic Paradox*, Verso, London.

EAD., 2007

*Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Bruno Mondadori, Milano; ed. orig.: *On the Political*, Routledge, New York/London, 2005.

EAD., 2015

*Il conflitto democratico*, Mimesis, Milano/Udine; ed. orig.: *Agonistics. Thinking the World Politically*, Verso, London, 2013.

PANIZZA, FRANCISCO, 2008

*Fisuras entre populismo y democracia en América Latina*, “Stockholm review of Latin American Studies”, 3.

ŽIŽEK, SLAVOJ, 2006

*Against the populist temptation*, “Critical Inquiry”, vol. 32, 3.

## **Del marxismo al posmarxismo. “Principio hegemónico” y exterioridad de la economía en el Gramsci de Chantal Mouffe**

Anxo Garrido Fernández (Universidad Complutense de Madrid)

*This article aims to carry out an analysis of Chantal Mouffe’s texts previous to *Hegemony and Socialist Strategy* devoted to the figure of Antonio Gramsci. In doing so, our purpose is to reconstruct the development of her approach from the initial coordinates, inside the sphere of historical materialism – in particular, the relations between the “autonomy of the political” and the determination “in the last instance” by the economy – to a post-Marxist posture. In the final part we point to the role that two of Mouffe’s sources, not always sufficiently highlighted, play in her post-Marxist interpretation of Marx (and Gramsci).*

*Hegemony; Mouffe; Post-marxism; Gramsci.*

### *Introducción*

La lectura mouffeana de Gramsci produce, a lo sumo, una modesta contribución a la miríada de estudios consagrados al concepto de hegemonía. No es menos cierto, en cambio, que sus primeros trabajos – reconocidos como la principal inspiración de la lectura del sardo que arroja *Hegemony and Socialist Strategy* (LACLAU, MOUFFE 2001, p. 101) – tienen un notable valor para comprender el horizonte problemático en el que se elabora la influyente teoría post-marxista de la hegemonía: premisa clave, entre otras, del populismo laclausiano (LACLAU 2014) o del enfoque poshegemónico (THOMAS 2019, 2021).

A fin de analizar esta prehistoria del post-marxismo nos centraremos en algunos textos relativamente poco trabajados de la autora de Charleroi. Entre ellos *Hegemony and Ideology in Gramsci*, publicado inicialmente en 1977 en la revista «Research in political economy» e incluido dos años más tarde en el célebre compendio (editado por la propia Mouffe) *Gramsci and the Marxist Theory*. Dicho texto amplía las tesis sumariamente expuestas por la autora en su intervención en el seminario de estudios gramscianos celebrado en Florencia en 1977 (FERRI 1977, pp. 202-7). Analizaremos también su introducción, titulada *Gramsci today*, al volumen editado en 1979. Por su parte, aunque

publicado en 1985, *Hegemonía, política e ideología* (su contribución al seminario mexicano de Morelia: *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*), muestra el estado de su reflexión, aproximadamente, a la altura de 1980. Finalmente, con la publicación en 1983 de *Working class hegemony and the Struggle for Socialism* – texto que desencadena la polémica con Peter Meiksins y Ellen Meiksins Wood (MEIKSINS, MEIKSINS WOOD 1985) y que se incluye, prácticamente sin modificaciones, en *Hegemony and Socialist Strategy* – la autora renuncia por entero a la tradición marxista y declara la necesidad imperiosa de «ir “más allá de Gramsci”» (MOUFFE 1983, p. 8). Así, como vemos, la evolución desde una lectura interna al materialismo histórico hasta el abandono de las coordenadas marxistas se consuma en un periodo que no excede los siete años y que, aquí, trataremos de reconstruir sucintamente.

Además de esto, aunque son muchas las fuentes que podríamos aducir para comprender tal transición, trataremos, al final de la exposición, de apuntar a dos de estas influencias que, hasta donde sabemos, han sido a menudo pasadas por alto: la alocución de Norberto Bobbio al seminario cagliaritano de estudios gramscianos de 1967 y *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (1978), de Gerald A. Cohen.<sup>1</sup>

### 1. *La problemática general de la hegemonía según Mouffe*

La clave interpretativa más general de la lectura mouffeana del concepto de hegemonía comparece en el primero de los textos mentados, a saber: «una problemática radicalmente antieconomicista de la ideología opera, en *estado práctico*, en la concepción gramsciana de la hegemonía y constituye su actual condición de inteligibilidad» (1979a, p. 178). La problemática fundamental en la que se ubica el trabajo de Mouffe, por consiguiente, será la de desentrañar la relación sistemática entre ambos conceptos y, más en concreto, la de definir y acotar el lugar y la funcionalidad específicos que quedan reservados a la ideología en el interior de una estrategia política y analítica articulada en torno al

---

<sup>1</sup> Véase TARASCIO 2021, p. 132 para encontrar una breve excepción para el primer caso.



concepto de hegemonía. Para ello, su argumentación parte de una idea expuesta en Cuaderno 11, § 12, donde Gramsci sostiene que el «bloque social» es «cimentado y unificado» por una determinada ideología (GRAMSCI 1975, p. 1380; MOUFFE 1979a, p. 184).

A partir de ahí, la autora belga elige aquellos pasajes gramscianos consagrados a la cuestión de la ideología que resultan susceptibles de ser inscritos en un molde althusseriano apriorísticamente seleccionado. De este modo, como althusseriano *avant la lettre*, Gramsci habría innovado o, más bien, sentado las bases para la innovación del problema en un triple sentido. En primer lugar, sosteniendo la naturaleza material de la ideología, ya sea mediante la teoría de los intelectuales como «agentes» de la «práctica ideológica» (MOUFFE 1979a, p. 187), ya sea elaborando una lista de los elementos de la “estructura material de la ideología” que incluye «las bibliotecas, escuelas, los círculos y clubs» (Cuaderno 3, § 49; GRAMSCI 1975, p. 333), etc.<sup>2</sup>

Esta nota, unida a Cuaderno 4, § 15 – donde leemos que «Marx afferma esplicitamente che gli uomini prendono coscienza dei loro compiti nel terreno ideológico» (GRAMSCI 1975, p. 437) – conduce a la autora a las otras dos notas, de resonancias no menos althusserianas, que caracterizarían al concepto gramsciano de ideología: la representación de la ideología como un nivel necesario presente en toda formación social,<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Como es obvio, Althusser recupera esta idea en el apartado de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* titulado *Tesis 2: la ideología tiene una existencia material*. Allí afirma, en relación con un individuo particular, que «la existencia de las ideas de su creencia es material por cuanto *sus ideas son sus actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales ellos mismos definidos por el aparato ideológico material del que derivan las ideas de este sujeto*» (2015, p. 300). Destacados en el original.

<sup>3</sup> En *Lire Le Capital*, Althusser sostiene: «nosotros afirmamos que todos los niveles de la existencia social son los lugares de distintas prácticas: la práctica económica, la práctica política, la práctica ideológica, [...]. Pensamos las relaciones de fundamentación y de articulación de estas diferentes prácticas pensando su *grado de independencia*, su tipo de *autonomía* “relativa”, ambos determinados por su *tipo de dependencia* respecto a la práctica “determinante en última instancia”, la práctica económica» (ALTHUSSER, BALIBAR 2010, p. 113). Étienne Balibar, en la misma obra, será todavía más claro al respecto y se referirá a «los elementos que pertenecen a *toda estructura social* (una base

de un lado, y, de otro, el papel de la ideología como práctica productora de sujetos (1979a, p. 188).<sup>4</sup>

Esta aproximación althusseriana al problema se ve reforzada por el marco teórico más general, el cual implica la «elaboración de una teoría no reduccionista de la ideología que tuviese en cuenta la determinación en última instancia por la economía» (1979a, p. 171). La búsqueda de una “autonomía de lo político” que al tiempo salvaguarde la determinación en última instancia sería, a la altura de 1977, la piedra angular del antieconomicismo *todavía* marxista de Chantal Mouffe.

Tal antieconomicismo había de salvar las dos variantes de economicismo, la epifenomenalista y el reduccionismo de clase. Siendo que la primera implica una concepción de las superestructuras como mera expresión refleja de las realidades económicas y la segunda sostiene, aun cuando reconoce cierta autonomía y eficacia a la ideología, que todo elemento ideológico posee una necesaria connotación de clase y que todo sujeto es un sujeto clasista (MOUFFE 1979a, p. 189).

La superación de ambas se logra mediante el solapamiento de dos lógicas: la de la sobredeterminación y la de la determinación en última instancia. La primera remite a la idea de la «coyuntura como sobredeterminación de contradicciones» (1979a, p. 170).<sup>5</sup> De este forma, ya que destaca la importancia del análisis en términos de correlaciones de fuerzas, Mouffe parece aún encontrarse en un marco que piensa la sobredeterminación en términos de relaciones sociales y no, como

---

económica, formas jurídicas y políticas, formas ideológicas» (*ibid.*, p. 344). Destacado en el original. Estas ideas, obviamente, encuentran ecos en la cuestión de la eternidad de la ideología presente en los AIE (ALTHUSSER 2015, p. 295). Sin embargo, como ha señalado Fabio Frosini, la progresiva exterioridad entre las instancias que encontramos en *Lire Le Capital* no impregna toda la obra de Althusser, sino que deriva del encuentro de este, en torno a abril-mayo de 1963 con la *Einleitung* marxiana de 1857, la cual estaba del todo ausente en su teoría de las sobredeterminación presentada en *Contradicción y sobredeterminación* (FROSINI 2006, p. 70).

<sup>4</sup> Cfr. ALTHUSSER 2015, pp. 301-5.

<sup>5</sup> Nuevamente el poso althusseriano es evidente, en este caso del texto *Contradicción y sobredeterminación. Notas para una investigación*, donde Althusser apunta al carácter abstracto de cada contradicción social tomada aisladamente (ALTHUSSER 1967, pp. 79-80).

sucedirá a partir de *Hegemony and Socialist Strategy* (y antes para el caso de Laclau), según un modelo de sobredeterminación simbólica de las posiciones de sujeto afín al molde post-estructuralista, el cual resulta ampliamente conjugable con las premisas del individualismo metodológico.<sup>6</sup> Sea como fuere, la idea de sobredeterminación, que impide deducir exhaustivamente cada contradicción de la matriz unificante del antagonismo económico, implica el carácter contingente de toda estructura social y socava la atribución a priori de una exhaustiva capacidad determinante a la economía.

Dado que por (esfera de la) economía Mouffe entiende las «clases sociales» definidas como «polos antagónicos de las relaciones de producción dominantes» (1979a, p. 171), su texto trata de comprender de qué manera, aun cuando las interpelaciones ideológicas no tienen un carácter necesariamente clasista, estas pueden, sin embargo, estar (sobre)determinadas en última instancia por la economía. Aquí la belga muestra una respuesta audaz: lo determinado por la economía no son los elementos ideológicos, sino el principio hegemónico que, solo a posteriori y como resultado de la práctica articuladora, les confiere un carácter clasista. Por consiguiente, la ideología sería una *instancia social* conformada por elementos neutros en la cual luchan dos principios provenientes de una instancia exterior (la economía) cuyo fin es articular dichos elementos de un modo funcional a sus intereses económicos, ya sea de reproducción de las relaciones de producción dominantes o de crítica y subversión de las mismas.

El resultado de la lucha entre principios y prácticas articuladoras será la constitución del sujeto histórico hegemónicamente ensamblado. Este no será ya la clase social sino la voluntad colectiva nacional-popular. Es decir, no se tratará ya de un sujeto definido por su posición en las relaciones de producción, sino por el resultado contingente de la práctica articuladora de los elementos del acervo nacional-popular en torno a dichas posiciones. Y, entonces, la lucha ideológica no podrá concebirse como la confrontación inter-ideológica entre dos sistemas de ideas de

---

<sup>6</sup> Para un exhaustivo análisis de las implicaciones del desplazamiento de una sobredeterminación de las relaciones sociales a una sobredeterminación pensada en los términos de identidades simbólicas en la obra ulterior de Laclau y Mouffe, remitimos a FROSINI 2021.

límites fijos y preconstituidos que pugnan por imponerse sobre la totalidad social, sino como una disputa intra-ideológica, en las que dos principios aspiran – en un esquema que, de nuevo con audacia, Mouffe asimila con la guerra de posiciones – a desarticular los elementos neutros adheridos al proyecto hegemónico de la clase rival y a articularlos en el propio proyecto. Este proceso de resignificación, que se opone a las versiones basadas en la inculcación o en la confrontación de ideologías paradigmáticas como compartimentos herméticos que entran en conflicto, sería la versión mouffeana de la reforma intelectual y moral, concepto que, a su decir, constituye el parteaguas entre la hegemonía gramsciana y la alianza de clases leninista.

En lo que respecta a los heteróclitos elementos que se adhieren al proyecto hegemónico de una determinada clase y que ofrecen la forma *concreta* (o lo que es lo mismo, sobredeterminada) de una voluntad colectiva, Mouffe los describe como elementos nacional-populares. Es decir, la autora reconoce la existencia de una pluralidad de factores vinculados a la historia de cada nación, los cuales pueden – y deben – ser asumidos y resignificados (nunca rechazados) por el proyecto hegemónico si este quiere estar dotado de arraigo en la tradición del país y no quedar circunscrito a los límites corporativos de la clase aspirante a la hegemonía.

Resta, para terminar esta breve exégesis, definir ahora el «principio hegemónico», pues en esta noción se concentrará la crítica post-marxista a Gramsci. Conviene señalar que, en el texto de 1977, Mouffe no es capaz de identificar el pasaje en el que el sardo utiliza el término – «él nunca define el término de forma muy precisa» (1979a, p. 191) – lo que le lleva a ensayar su propia definición, entendiéndolo como «un sistema de valores cuya realización depende del papel central que la clase fundamental juega al nivel de las relaciones de producción» (*ibid.*).

En este primer texto, aunque filológicamente infundada en términos estrictamente gramscianos, Mouffe está a punto de dar una respuesta coherente al problema del principio hegemónico: en tanto que describe a los intelectuales como agentes de hegemonía y que, además, ha de buscar el modo de conectar la instancia ideológica donde se juega la hegemonía con su afuera económico, en un momento dado parecería inclinarse a considerar la noción de “intelectual orgánico” – en tanto que

portador material en la esfera ideológica de la jerarquía axiológica emanada de las formas de vida y los intereses de un determinado sujeto productivo – como equivalente a la de “principio hegemónico”. Sin embargo, aunque todo en su argumentación parece conducir en esta dirección, la autora no llega a hacer explícita tal conclusión.

## 2. *¿Dejar atrás a Gramsci?*

Será en su intervención en el Seminario de Morelia (MOUFFE 1985, p. 131) donde identifique el texto gramsciano en el que aparece la noción de “principio hegemónico”. Allí leemos: «la ideología es pues “el terreno de una lucha incesante entre dos principios hegemónicos”, es un campo de batalla en el cual las clases principales luchan por apropiarse de los elementos ideológicos fundamentales de su sociedad para articularlos a su discurso» (1985, p. 131).

En este pasaje se cita un breve fragmento de la nota 13 de la primera parte del Cuaderno 10 (GRAMSCI 1975, p. 1236), escrita en mayo de 1932, la cual presenta las dos únicas ocurrencias, una en singular y otra en plural, del término «principio hegemónico» que, al menos yo, he podido encontrar en los *Quaderni*. Antes de pasar a analizarla, veamos de qué manera en *Working Class Hegemony and the Struggle for Socialism* se lanza una crítica a Gramsci como representante último del economicismo marxista precisamente a partir de este punto. Dice allí: «la posición de Gramsci consiste en afirmar que solo la clase obrera puede ser el principio articulador de una voluntad colectiva nacional-popular» (1983, p. 7). Además, esta línea de crítica llegará a su culminación en *Hegemonía y estrategia socialista*:

«El conjunto de la construcción gramsciana reposa sobre una concepción, en último término incoherente, que no logra superar plenamente el dualismo del marxismo clásico. Porque, para Gramsci, incluso si los diversos elementos sociales tienen una identidad meramente relacional, obtenida a través de la acción de prácticas articularias, siempre tiene que haber un *único* principio aglutinante en cada formación hegemónica, y este solo puede ser una clase fundamental» (LACLAU, MOUFFE 2001, p. 104).

La línea argumentativa del manifiesto post-marxista es de sobra conocida y nos limitamos ahora solo a mencionar cómo entronca con la temprana argumentación de Mouffe. En 1985 no se trata ya de lograr la combinación de dos lógicas diferentes – la de la sobredeterminación y la de la determinación en última instancia – sino que Laclau y Mouffe aspiran a expandir, en detrimento de la segunda, los efectos deconstructivos de la primera, con el fin de superar el dualismo basado en la exterioridad de la economía, nota distintiva, en su opinión, de la tradición marxista como un todo. De esta forma, la sobredeterminación, que antes, para Mouffe, operaba en una instancia social específica – la de la ideología en su articulación contingente con una instancia determinante, aunque solo sea en última instancia – ya no será solo la clave para comprender la ideología en sentido no economicista, sino que, libre de la referencia literal que brindaba la última instancia, conducirá a la identificación de las nociones de ideología, hegemonía y “lo social”, toda vez que la sobredeterminación sería ahora la lógica de un único campo social simbólicamente vertebrado en el que las viejas instancias se diluyen en un juego de diferencias *prima facie* equivalentes. La articulación discursiva, nueva y única forma del vínculo social, será posible gracias al carácter sobredeterminado de cada *elemento* en tanto que disputado al mismo tiempo por varios discursos tendencialmente hegemónicos (en tanto que *momento*, simultáneamente, de cada uno de esos discursos por fuerza inclausurables).

Demos desde aquí un paso atrás y veamos cuál es la lectura de Gramsci en la que ancla el post-marxismo y a qué idea del marxismo responde. Como vimos, la línea de fuerza de la argumentación de Mouffe es la noción de principio hegemónico (pensado siempre como principio clasista surgido de una estructura económica dual). Este «principio hegemónico», concepto ausente del índice temático de la edición de Gerratana, aparece en la nota de los *Quaderni* ya referida (Cuaderno 10 I, § 13). Gramsci, como sostiene Mouffe, afirma allí «c'è dunque sempre stata lotta tra due principii egemonici» (GRAMSCI 1975, p. 1236). Sin embargo, donde la autora detiene la cita y se apresura a afirmar que esta se refiere a la ideología como «campo de batalla en el que las clases principales luchan por apropiarse de los elementos ideológicos» (MOUFFE 1985, p. 131), en realidad Gramsci continuaba, y no en

referencia a clase principal alguna definida según un esquema trans-histórico, sino apelando precisamente a aquella facticidad tan cara al posmarxismo. Dice Gramsci: hay dos principios hegemónicos «e occorrerà non solo descrivere l'espansione trionfale di uno di ese, ma giustificarla storicamente» (GRAMSCI 1975, p. 1236).

La segunda ocurrencia de la noción en esta misma nota, no hace sino abundar en la referencia a la facticidad: «un principio egemonico (etico-politico) trionfa dopo aver vinto un altro principio [...] Ma perché lo vincerà? Per sue doti intrinseche di carattere “logico” e razionale astratto? Non ricercare le ragioni di questa vittoria significa fare storia esteriormente descrittiva» (*ibid.*). Finalmente, por si hubiese alguna duda del carácter no clasista del principio hegemónico, Gramsci sentencia: «anche il Borbone rappresentava un principio etico-politico» (*ibid.*).

No resulta fácil, por lo tanto, aceptar que la noción gramsciana de principio hegemónico se refiera a una instancia económica definida en términos duales que acotaría *a priori*, y desde quién sabe qué exterior, el espacio de la contingencia histórica. Es claro, y dejamos para otro lugar la exposición sistemática de ello,<sup>7</sup> que las nociones de mercado determinado, de nueva inmanencia, de traducibilidad y de historicismo absoluto, todas ellas ganadas antes de mayo del 1932, desbordan el dualismo entre lo económico y lo político-ideológico dizque inherente a la metáfora estructura-superestructura, mas quisiéramos ahora, simplemente analizar Cuaderno 10 I, § 8, texto estrictamente contemporáneo del anterior.

Allí, discutiendo la acusación que Croce dirige a Lunacharski, según la cual el marxismo convertiría la estructura en un «dio ascoso» (GRAMSCI 1975, p. 1225), Gramsci afirma que esto ocurre si y solo si el concepto de estructura se concibe especulativamente, posición ciertamente rechazada por él y a la que responde con su propia propuesta: «ma appunto esso [“il concetto di struttura”] non deve essere concepito speculativamente, ma storicamente, come l'insieme dei rapporti sociali in cui gli

---

<sup>7</sup> Lo hemos demostrado en el tercer y cuarto capítulo de nuestra tesis doctoral, titulada *La compleja gramática del moderno príncipe. Las fuentes lingüísticas como clave hermenéutica del pensamiento político de Antonio Gramsci*, próximamente disponible en el repositorio de la Universidad Complutense de Madrid.

uomini reali si muovono e operano, come un insieme di condizioni oggettive che possono e debbono essere studiate coi metodi della “filologia” e non della “speculazione”» (GRAMSCI 1975, p. 1226).

Tal y como la describirá en Cuaderno 11, § 25, esta filología puede entenderse como el método adecuado para el estudio del objeto característico de la filosofía de la praxis, esto es, de «la esperienza» que «non può essere schematizzata», en definitiva, de «la storia nella sua infinita varietà e molteplicità», que recurre a la «“filologia” como metodo dell’erudizione nell’accertamento dei fatti particolari» (GRAMSCI 1975, pp. 1428-29). Aplicar este método a la estructura económica, como pretende Gramsci, implica que este se encuentra fuera de la dicotomía que le atribuye Mouffe y que más bien sería la posición especulativa croceana criticada por él la que asume el postmarxismo.

### 3. *Una coda sobre las fuentes: Bobbio y Cohen*

Pero, ¿de dónde proviene la lectura distorsiva asumida por la autora de Charleroi? En nuestra opinión, la teoría althusseriana de las instancias se ve reforzada por una lectura de Gramsci pasada, en primer lugar, por el filtro bobbio. Si bien la relación de Mouffe con el jurista y filósofo turinés es ambigua, podemos rastrear las huellas de su lectura en diversos momentos fundamentales de su trabajo hasta la actualidad. Centrándonos en el arco temporal considerado aquí, queda claro tal diálogo, pues en su texto del 1977 Mouffe afirma que «Bobbio no consigue aclarar la articulación de esta última [la sociedad civil] con la economía y conduce a una interpretación excesivamente “superestructural” del pensamiento de Gramsci» (1979a, p. 203, n. 19). Sin embargo, pese a esta crítica inicial, solo unas páginas más adelante Mouffe afirma que «al nivel de la superestructura donde la ideología se produce y se crea, [Gramsci] lo llama sociedad civil» (1979a, p. 187). Dado que la hegemonía se sitúa en el mismo nivel, exhaustivamente diferenciado tanto del *tópos* económico como de la sociedad política,<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> «La hegemonía solo se refiere al momento de la dirección y no de la dominación» (1979a, p. 202, n. 6). Para la adhesión de Bobbio a un esquema en el que el *tópos* específico de la hegemonía sería una sociedad civil



Mouffe parece aquí, siguiendo a Bobbio, adherirse a la idea de un Gramsci teórico de las superestructuras.

Naturalmente, la rígida discontinuidad entre Lenin y Gramsci sostenida por la autora parece remitirnos igualmente al esquema manejado por el autor socialista (BOBBIO 1967, p. 167). Asimismo, la introducción al compendio *Gramsci and the Marxist Theory* (en el que la autora incluye el texto de Bobbio) contiene una crítica a sus posiciones, en esta ocasión por tratar a Gramsci como un intelectual tradicional (1979b, p. 4). Pese a esto, en el mismo texto, la idea de Bobbio de que la distinción estructura-superestructura es el rasgo definitorio de todo autor marxista, es aceptada por Mouffe (*ibid.*, p. 3).

La posición a la que conducen las anteojeras bobbianas (y althusserianas), esto es, la concepción de la totalidad social específicamente marxista como una rígida y adialéctica relación entre instancias, parece del todo asumida si atendemos a la versión del marxismo que se ataca y se intenta de deconstruir en *Hegemonía y estrategia socialista*. Tal deconstrucción, curiosamente, no arriba sino al genuino punto de partida gramsciano, el cual sostiene la unidad del proceso histórico. Sin embargo, a partir del magma de diferencias – de la «historia en su infinita variedad y multiplicidad» – Gramsci salvaguarda la posibilidad de separar, a través del análisis, aquellos elementos que podrían ser atribuidos a las diferentes instancias, las cuales resultan estudiables mediante el recurso a las abstracciones determinadas conseguidas según las pautas de un método que caracterizan a los diferentes lenguajes científicos y filosóficos. Posibilidad esta, por cierto, de la que se priva la posición post-marxista, incapaz de producir un análisis económico – más allá de la proclamación de una genérica politicidad de la economía – en condiciones de rivalizar con los análisis tanto de la economía política “burguesa” como de la crítica de la economía marxista desarrollados por sus contemporáneos:

---

herméticamente aislada de las demás instancias sociales y reclusa en un ámbito superestructural igualmente independiente de las relaciones económicas y escindido entre el momento hegemónico y el de la dictadura (de la sociedad política), cfr. BOBBIO 1977, pp. 159-62.

«Ni la identidad política ni la identidad económica de los agentes cristaliza en momentos diferenciales de un discurso unificado, sino que la relación entre ambos es la unidad precaria de una tensión. Ya sabemos lo que esto significa: la subversión de cada uno de los términos por una polisemia que impide su articulación estable. En tal caso, lo económico *está y no está* presente en lo político y viceversa» (LACLAU, MOUFFE 2001, pp. 162-63).

La omnipresente exterioridad de economía y política que, al decir de Mouffe, aquejaría a toda la tradición que va de Marx a Gramsci es criticada por primera vez en *Working Class Hegemony and the Struggle for Socialism* (1983). En este texto, incluido con variaciones mínimas en *Hegemonía y Estrategia Socialista*, la tradición marxista se declara obsoleta debido a la refutación de tres tesis que vendrían a definirla: 1) la neutralidad de las fuerzas productivas; 2) el interés de la clase trabajadora en el socialismo y 3) la tesis de la necesaria proletarización y homogeneización de las clases trabajadoras. En relación con esta última, concedamos que se debe a un lapsus de Mouffe, quien no ha tenido en cuenta Cuaderno 11, § 66, donde Gramsci afirma que la «concezione della miseria crescente» es una «spiegazione infantile e contraddetta dai fatti» (GRAMSCI 1975, p. 1496), la cual sería propia, por usar otra fórmula gramsciana, de una religión de subalternos con efectos estupefacientes (Cuaderno 11, § 12; GRAMSCI 1975, pp. 1388-89).

Centrémonos para concluir en las dos primeras atribuciones de Mouffe al marxismo, pues en relación con ellas encontramos una fuente esencial para comprender el punto de arranque del posmarxismo y, en el análisis conjunto de ambas, descubrimos el carácter contradictorio de la argumentación de Mouffe. El primer indicio sobre esta fuente aparece en una referencia que la autora intercala entre varias citas de Marx. El pasaje, brutalmente determinista, afirma: «el pasado desarrollo de las fuerzas productivas hace el socialismo posible y su desarrollo futuro hace el socialismo necesario» (MOUFFE 1983, p. 10; COHEN 2015, p. 227). En lo que Ellen Meiksins Wood ha llamado «interpretación por aproximación» (2013, p. 125, n. 16), Mouffe utiliza una cita de Gerald Cohen para interpretar todo el corpus de Marx y sus sucesores. Este desliz, nos permite, en todo caso, encontrar la fuente por la cual la autora belga imputa al marxismo la defensa de la neutralidad de las fuerzas productivas, incluida la fuerza de trabajo.

El punto de partida para comprender la argumentación del marxista analítico es la distinción entre el contenido material y la forma de una sociedad. Asumida esta, caen del lado del contenido las fuerzas productivas en su conjunto y del lado de la forma las relaciones de producción. Si obviamos las relaciones de producción, sostiene Cohen, puede hacerse una «descripción material completa de una sociedad – una descripción “*socialmente neutral*” – de la que no podamos deducir su forma social» (COHEN 2015, p. 104). Y, además, afirma: solo «al entrar en unas relaciones de producción las personas y las fuerzas productivas reciben la impronta de la forma que constituyen estas relaciones» (COHEN 2015, p. 98).

Si a esto sumamos que Cohen había descrito «la estructura económica de una sociedad» como «todo el conjunto de sus relaciones de producción» (2015, p. 69), parece evidente como una lectura deconstruccionista de su obra puede, con Derrida, considerar las fuerzas productivas como el “afuera constitutivo” de la estructura y, de entre estas, seleccionar aquella que, en una lectura deconstructiva se revela como un indecible, interno y al tiempo externo a la estructura (y ya no como una simple negatividad que realiza una crítica inmanente de esta). De este modo, según un modelo acontecimental, este indecible puede interrumpir el funcionamiento de la estructura y deconstruirla desde el exterior, por ser ya-siempre-también-interno a ella.<sup>9</sup>

Naturalmente, dicho indecible será para Mouffe la «mercancía peculiar» (MARX 2008, I.1, p. 207), por usar la expresión de Marx en *El Capital*, en la que consiste la fuerza de trabajo. Ciertamente esta sería una fuerza productiva (y por lo tanto, según Cohen, externa a la estructura formal dada por las fuerzas de producción), mas no una neutral, ya que, en tanto que adquirida en su forma *potencial*, requiere de su inserción en unas determinadas relaciones de dominación (relaciones políticas complementarias a las meras relaciones de producción-propiedad capitalistas) para poder ser explotada con la mayor eficiencia posible. La fuerza de trabajo, por lo tanto, según cree descubrir Mouffe gracias a Burawoy a los operaistas, sería al mismo tiempo política y económica, neutral y no neutral, y, por ende, indefinible a partir de las categorías

---

<sup>9</sup> Para una reciente e incisiva crítica del acontecimentalismo como paradigma histórico, cfr. LOSURDO, 2021, pp. 166-75.

formalistas del marxismo analítico que ella exporta al marxismo en su totalidad.

No obstante, el planteamiento formalista y antidualéctico de Cohen introduce aquí un matiz conceptual. En este sentido, el marco dialéctico marxiano – la forma de negatividad que es la fuerza de trabajo y que introduce la lucha de clases en el corazón del modo de producción capitalista como peculiaridad inherente a unas relaciones de producción basadas en la contratación de fuerza de trabajo formalmente libre – desborda el formalismo de Cohen, quien incluso admite contradecir a Marx cuando sostiene la neutralidad de la mercancía fuerza de trabajo y sitúa, mediante esta forzatura, las relaciones laborales fuera de la estructura económica:

*«a pesar de lo que dice Marx en su Prólogo de 1859, no todas las relaciones de producción entran dentro de la estructura económica [...] Llamaremos relaciones sociales de producción a las relaciones de producción que forman la estructura económica y relaciones materiales de producción a las relaciones de trabajo»* (COHEN 2015, p. 124, el primer destacado es nuestro).

Mouffe asume sin más el esquema de Cohen, y en este desplazamiento imputa la creencia en la neutralidad de las fuerzas productivas, y la desatención a las relaciones políticas de dominación que acontecen en la producción en aras de garantizar la explotación de la fuerza de trabajo, al mismo Marx que afirma que

*«con la masa de obreros simultáneamente utilizados crece su resistencia y, con esta, necesariamente, la presión del capital para doblegar esa resistencia. La dirección ejercida por el capitalista no es solo una función especial derivada de la naturaleza del proceso social de trabajo e inherente a dicho proceso, es a la vez función de la explotación de un proceso social de trabajo, y de ahí que esté coordinada por el inevitable antagonismo entre el explotador y la materia prima de su explotación»* (MARX 2008, I.2, p. 402).

Este desliz en la lectura de Marx nos lleva al segundo punto de la crítica posmarxista: la negación por parte de Laclau y Mouffe del interés de la clase trabajadora en el socialismo. Tal negación es fundamentalmente empírica y psicologista, y corresponde a una caracterización del socialismo como “imaginario” o “preferencia

política”. Permítasenos, *grosso modo*, sostener que para Marx, desde un punto de vista capitalista, proceso de producción y proceso de explotación son una y la misma cosa, y que el socialismo puede hacerse coincidir, a nivel teórico, con el proceso de lucha contra, y progresiva abolición de, la explotación del trabajo. Desde este punto de vista, llama poderosamente la atención que la semántica de la explotación se encuentre del todo ausente en la obra dedicada a la crítica del reduccionismo de clase en la tradición marxista y a la reivindicación de un nuevo tipo de socialismo vinculado con otras formas (no clasistas) del sujeto colectivo.

Y llama todavía más la atención porque la argumentación de los autores llega directa al problema. No obstante, de acometer un análisis de la explotación en la específica formulación marxiana que vincula su abolición con el proyecto político socialista pensado como transición hacia una sociedad sin clases, Laclau y Mouffe se verían en la difícil situación de justificar que las fuerzas del trabajo no tienen interés en reducir su explotación (o que la explotación laboral no existe). Esto es, entrarían en la difícil tesitura de reconocer que su argumentación sobre el desinterés en el socialismo se refiere únicamente a preferencias empíricas o, la más difícil todavía, sostener que a nivel teórico puede formalizarse como una actitud “racional” la preferencia que lleva a “trabajar más por menos” en lugar de aquella otra que conlleva “trabajar menos por más”.

Al renunciar a la idea de explotación, en *Hegemonía y estrategia socialista* parece caerse en esta última, pues se afirma que el interés del obrero en el socialismo *únicamente* podría justificarse «si se asumiera [...] que: a) el obrero es un *homo oeconomicus*, que trata de maximizar el excedente económico tanto como el capitalista; y b) es un ser espontáneamente cooperativo que aspira a distribuir socialmente el producto de su trabajo» (LACLAU, MOUFFE 2001, p. 124). Esto es, Laclau y Mouffe simplifican todo el proceso laboral diluyéndolo en un problema de distribución de beneficios y soslayando las variables vinculadas al tiempo de trabajo, a su intensidad y al sufrimiento, todas ellas implicadas en la categoría marxiana de explotación y en su vinculación con la lucha de clases (defínase aquí clase como se quiera,

pues el concepto no implica, ni remotamente, la necesidad de incurrir en la mitología del *blue collar*).

Desde este punto de vista, la desconexión entre las fuerzas de trabajo y el interés en reducir la explotación (eufemísticamente referido como “maximizar el excedente económico”), explotación que puede, con una mínima caridad hermenéutica, interpretarse como equivalente al interés en el socialismo, conducen al posmarxismo a una contradicción con su anterior crítica. Y esto porque, si no hay un interés del trabajador por reducir la explotación, es decir, por optimizar la relación entre esfuerzo y beneficio económico por unidad de tiempo trabajada, no se entiende por qué las relaciones de producción requieren siempre y en todo caso de relaciones de dominación suplementarias. En otras palabras: o bien no existe un interés en minimizar la explotación (un interés en el socialismo) y, por lo tanto, no se requieren relaciones de dominación suplementarias (relaciones *en* la producción, que diría Burawoy); o bien dichas relaciones de dominación son siempre necesarias pero lo son porque el interés en reducir la explotación no es una arbitrariedad empírica, sino una nota contenida analíticamente en dicho concepto.

### *Conclusión*

En definitiva, parece claro que la crítica mouffeana a Marx no solo no está textualmente fundada, sino que, en el límite, siendo fieles a lo que Marx sí dijo, termina por presentar una estructura interna auto-refutatoria. Por lo que hace a su teoría de la hegemonía, la inclusión de Gramsci en una tradición marxista así caracterizada no le permite desarrollar una noción de hegemonía completamente nueva, sino que, a lo sumo, le lleva a dar un rodeo por la deconstrucción de la metáfora arquitectónica para arribar a posiciones que, como ha mostrado Peter IVES (2005), podría haber descubierto en el sardo de haber atendido a su concepción de la metáfora y a los pasajes anti-empiristas sobre la realidad del mundo externo.

La idea de totalidad discursiva *fallida*, cara al post-marxismo, se aparta, a falta de dicho rodeo, de la forma de totalidad característica de la filosofía de la praxis, la cual está constituida por el entramado de

traducciones recíprocas entre lenguajes en sí mismos completos (y no fallidos), a partir de los cuales puede ganarse una aproximación post-fundacional basada en la idea de una totalidad que incorpora dentro de sí el resto inherente a toda traducción y que se renueva gracias a este. El esperantismo posmarxista – como lo ha denominado Benjamin ARDITI (2007, p. 210) – olvida precisamente la traducción como solución elaborada por Gramsci contra este mal (DESCENDRE — ZANCARINI 2018, p. 100). Esta desatención a las notas gramscianas consagradas a la economía y el lenguaje terminan por privarlo de una herramienta esencial para pensar de forma rigurosamente antieconomicista sin abandonar el análisis diferenciado de la economía.<sup>10</sup> Su gran tarea pendiente.

### **Bibliografía**

ALTHUSSER, LOUIS, 1967

*La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México D.F.

Id., 2015

*Sobre la reproducción*, Akal, Madrid.

ALTHUSSER, LOUIS, BALIBAR, ÉTIENNE, 2010

*Para leer El Capital*, Siglo XXI, Madrid.

ARDITI, BENJAMIN, 2007

*Post-hegemony: politics outside the usual post-Marxist paradigm*, “Contemporary Politics”, 13, 3, pp. 205-26.

BOBBIO, NORBERTO, 1977B (1967)

*Gramsci y la concepción de la sociedad civil*, en F. Fernández Buey (ed.), *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Grijalbo, Barcelona, pp. 150-76.

COHEN, GERALD A., 2015

*La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Siglo XXI, Madrid.

DESCENDRE, ROMAIN — ZANCARINI, JEAN-CLAUDE, 2018

*Dalla traduzione alla traducibilità: uno strumento di emancipazione teorica*, “Materialismo storico” vol. 5, 2, pp. 98-129.

---

<sup>10</sup> Sobre la relación entre la crítica de la economía política y el paradigma de la traducibilidad en Gramsci, resulta imperdible GUZZONE 2018.

FROSINI, FABIO, 2006

*Lenin e Althusser. Rileggendo “Contraddizione e surdeterminazione”*, “Critica marxista”, 2006, 6, pp. 31-39.

ID., 2021

*Sobredeterminación: una pieza suelta en el puzle populista*, en J.L. Villacañas, A. Garrido (eds.), *Efecto Gramsci. De la renovación del marxismo al populismo contemporáneo*, Lengua de trapo, Madrid, pp. 411-28.

GUZZONE, GIULIANO, 2018

*Gramsci e la critica dell'economia politica, Dal dibattito sul liberalismo al paradigma della “traducibilità”*, Viella, Roma.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

*Quaderni del carcere, Edizione critica dell'Istituto Gramsci*, 4 vols., a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino.

IVES, PETER, 2005

*Language, Agency and Hegemony: A Gramscian Response to Post-Marxism*, “Critical Review of International Social and Political Philosophy”, 8, 4, pp. 455-68.

LACLAU, ERNESTO, 2014

*La razón populista*, FCE, Buenos Aires.

LACLAU, ERNESTO, MOUFFE, CHANTAL, 2001

*Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Tres Cantos [Madrid].

LOSURDO, DOMENICO, 2021

*La cuestión comunista*, El viejo topo, Barcelona.

MARX, KARL, 2008

*El Capital. Crítica de la economía política*, 8 vols., Siglo XXI, Madrid.

MEIKSINS, PETER, MEIKSINS WOOD, ELLEN, 1985

*Beyond Class? A reply to Chantal Mouffe*, “Studies in Political Economy”, vol. 17, pp. 141-65.

MEIKSINS WOOD, ELLEN, 2013

*¿Una política sin clases? El post-marxismo y su legado*, Biblioteca militante, Buenos Aires.

MOUFFE, CHANTAL, 1977

*Intervento*, en F. Ferri (a cura di), *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani. Firenze, 9-11 dicembre 1977*, Vol. 2, Editori Riuniti/Istituto Gramsci, Roma, pp. 202-7.



EAD. 1979a

*Hegemony and ideology in Gramsci*, en Ead. (ed.), *Gramsci and Marxist Theory*, Routledge & Kegan Paul, Londres, pp. 168-203.

EAD. 1979b

*Introduction: Gramsci Today*, en Ead. (ed.): *Gramsci and Marxist Theory*, Routledge & Kegan Paul, Londres, pp. 1-18.

EAD. 1983

*Working-Class Hegemony and the Struggle for Socialism*, “Studies in Political Economy”, 12, 1, pp. 7-26.

EAD. 1985

*Hegemonía, política e ideología*, en J. Labastida (coord.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, MéxicoD.F., pp. 125-45.

TARASCIO, GIACOMO, 2021

*Una strana eterogenesi dei fini: il ruolo di Norberto Bobbio nella ricezione del marxismo italiano nel Regno Unito*, “Rivista di politica”, 1, pp. 125-33.

THOMAS, PETER D., 2019

*Postegemonía: un passo Avanti, due passi indietro?*, en F. Frosini, F. Giasi (a cura di), *Egemonia e Modernità*, Viella, Roma, pp. 581-600.

ID., 2021

*After (post) hegemony*, “Contemporary Political Theory”, 20, 2, 318-40.



Saggi 3

Egemonia e analisi sociale

## Sulla relazione tra classe ed egemonia<sup>1</sup>

Javier Balsa (IESAC-Universidad Nacional de Quilmes/CONICET)

«La fede nei concetti solidi, da un lato, e nella certezza delle cose reali, dall'altro, sono all'origine delle posizioni antidialettiche più inveterate»<sup>2</sup>.

*This article examines the complexity of the relationship between social classes and hegemony. First, it analyzes how the universalist component and rhetorical discourse tend not to make this relationship explicit. Secondly, it reflects on the need to recover the concept of "class interest" and maintain a critical-speculative perspective to establish this relationship. And, finally, it addresses the complexity of the construction-recognition of these interests in the disputes for hegemony, with the essential mediation of different types of intellectuals.*

*Hegemony; Social Classes; Universality; Class Interest; Intellectuals.*

Nell'ambito dell'analisi politica, c'è una domanda che mi preoccupa da molto tempo: perché negli ultimi decenni c'è stato un abbandono degli approcci classisti, anche da parte degli analisti e delle analiste di "sinistra"? Pochi sembrano ricordare la formulazione di Karl Marx secondo cui, nonostante «a prima vista» le controversie politiche nella Francia di metà Ottocento sembrassero una lotta tra monarchici e repubblicani, tra la reazione ed «i "diritti eterni dell'uomo"», «se si considerano la situazione e i partiti più da vicino, questa apparenza

---

<sup>1</sup> Una sintesi di questo lavoro è stata presentata al Seminario *Egemonia dopo Gramsci*, Urbino, ottobre 2021. Una versione spagnola di questo articolo sarà pubblicata nel libro *Ante la astucia del zorro. Estudios sobre hegemonía, cultura política y procesos de subjetivación en la teoría y en los casos* (HUERTAS e VILLARRAGA, in corso di stampa). Questo lavoro ha potuto avvalersi dei commenti e delle critiche di Fabio Frosini, Candela de la Vega, Juan Dal Maso, e delle discussioni tenute all'interno del programma di ricerca "Hegemonía: problemas teóricos y metodológicos" dall'Universidad Nacional de Quilmes. Chiaramente, ho solo potuto rispondere a una parte di queste critiche e integrare alcuni dei suggerimenti, per tanto il testo è di mia esclusiva responsabilità.

<sup>2</sup> JAMESON 2013, p. 14.

superficiale, che nasconde la lotta di classe e la peculiare fisionomia di questo periodo, scompare...»<sup>3</sup>.

Due sono le cause relativamente riconosciute di questa *dimenticanza*: la progressiva riduzione dell'incidenza diretta dell'appartenenza di classe sul comportamento politico, e la crisi dello stesso progetto socialista, che ha fatto perdere la fiducia che la classe operaia fosse la classe dirigente di un processo anticapitalista<sup>4</sup>. Tuttavia, credo che ci sia una terza causa: la stessa complessità della disputa per l'egemonia è ciò che rende difficile leggere la lotta politica in termini di lotta di classe; difficoltà che è stata aggravata dall'abbandono di una prospettiva dialettica.

Due fattori influenzano questa difficoltà a collegare egemonia e classi. Da un lato, la stessa lotta per l'egemonia contiene una componente universalistica e una discorsività retorica che, intenzionalmente, tendono a non spiegare le sue basi di classe. E, d'altra parte, lo scarso sviluppo di una teoria sistematica dell'egemonia ha generato un deficit concettuale per affrontare il rapporto tra classe e lotta per l'egemonia. In questo lavoro approfondirò tali difficoltà, all'interno di un paradigma secondo cui la tensione tra egemonia e classi non può essere risolta, ma deve essere percorsa, in una serie di relazioni ricorsive che potremo affrontare solo nell'ultima sezione di questo testo, e che devono essere sempre analizzate nella loro condizione storicamente situata.

### 1. *Dominazione egemonica e universalizzazione*

Ogni dominio cerca di ricoprirsì di un'ideologia che lo legittimi e lo renda persino invisibile come tale. In ogni caso, nelle società di classe precedenti il capitalismo tendeva a esserci una separazione così marcata tra classi o ceti (senza uguaglianza giuridica tra questi ultimi) che la coercizione era l'elemento centrale del dominio. Al contrario, nel

---

<sup>3</sup> MARX 1852, p. 92.

<sup>4</sup> Inoltre, molto probabilmente, questa negazione dell'approccio classista si manifesta come reazione ad analisi semplicistiche o sostituzionistiche da parte di alcune sinistre che si pongono come "rappresentanti della classe operaia" (a prescindere dal fatto che siano riconosciute come tali) e si collocano ai margini della lotta politica (escludendosi dalla vera lotta per la direzione della società).

capitalismo, l'uguaglianza giuridica sul piano teorico e le lotte popolari hanno imposto forme di governo basate sul suffragio universale. Ciò ha significato una sfida alla dominazione di classe, perché, come ha sottolineato Marx, si è instaurata una contraddizione tra la forma di governo repubblicana e il dominio borghese: «le classi la cui schiavitù sociale essa [la Costituzione] deve eternare, proletariato, contadini, piccoli borghesi, sono messe, mediante il suffragio universale, nel possesso del potere politico, mentre alla classe il cui vecchio potere sociale essa sanziona, alla borghesia, sottrae le garanzie politiche di questo potere»<sup>5</sup>. E così, «facilitano ad ogni momento la vittoria delle classi nemiche e pongono in questione le basi stesse della società borghese»<sup>6</sup>. Oggi questo pericolo sembra scongiurato, poiché la borghesia ha saputo svilupparsi e affermarsi all'interno di una forma di dominio basata sull'egemonia, in cui la coercizione è passata in secondo piano rispetto a una logica di consenso che si concretizza nella periodica elezione delle principali posizioni politiche fondate sul suffragio universale<sup>7</sup>. Ciò non significa che il ricorso alla coercizione sia assente, quanto piuttosto che essa opera, nella sfera pubblica, solo di fronte alla minaccia del cambiamento sociale e, più quotidianamente, funziona attraverso una serie di micro-istanze che – basate su una coercizione legittimata negli spazi di lavoro, domestici o nell'uso dello spazio pubblico (e, in generale, anche legalizzata o tollerata dalle istanze giudiziarie) – stabiliscono ciò che è corretto e desiderabile.

---

<sup>5</sup> MARX 1850, p. 70.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 70. Maggiori dettagli sulla tensione tra il dominio borghese e il sistema repubblicano, che Marx arriva a descrivere come «la forma rivoluzionaria di distruzione della società borghese», si possono trovare in Balsa 2019d.

<sup>7</sup> Negli ultimi secoli, e in particolare nel corso del Novecento, la borghesia è riuscita a dispiegare tutta una serie di dispositivi che operano per consolidare questo dominio nell'arena politica, come la burocrazia, la politica parlamentare, la politica plebiscitaria e la tecnocrazia (Therborn 1998). E, in particolare, la costituzione di grandi partiti di massa che difendono gli interessi borghesi. Come ha sottolineato Therborn (1998, p. 231), questa era una situazione che né Marx né Engels prevedevano, oltre a riconoscere già la possibilità che il suffragio plebiscitario consolidasse il dominio borghese. Negli ultimi decenni si è aggiunto il controllo di quasi tutti i mass media, a rafforzare il consolidamento di questo dominio egemonico.

Nei quadri repubblicano-rappresentativi, la lotta per le posizioni di governo non si manifesta, come in passato, nei termini di una guerra tra ceti, ma in quelli di uno scontro tra partiti e forze politiche che, per la stessa dinamica della disputa per l'egemonia, tenderà inevitabilmente a nascondere (o almeno a moderare) il suo legame con le classi.

Gramsci chiarisce che, nella lotta per l'egemonia, due elementi sono essenziali: l'operazione di universalizzazione e i partiti<sup>8</sup>. Gli interessi particolari della classe dominante (o della classe che aspira a esserlo) devono essere presentati come interessi generali dell'intera società (o della sua maggioranza), cioè come presunti interessi universali. È in questo modo che la lotta politica si eleva dal livello del corporativo (eminentemente difensivo) al livello della lotta per l'egemonia, per la direzione della società. Gramsci afferma che, in questo momento, «si raggiunge la consapevolezza che gli interessi corporativi [...] possono e devono diventare interessi di altri gruppi subordinati», per i quali devono essere collocati su quel piano «universale», «creando così l'egemonia»:

«Questa è la fase più schiettamente politica, che segna il netto passaggio dalla struttura alla sfera delle superstrutture complesse, è la fase in cui le ideologie germinate precedentemente diventano “partito”, vengono a confronto ed entrano in lotta fino a che una sola di esse o almeno una sola combinazione di esse, tende a prevalere, a imporsi, a diffondersi su tutta l'area sociale, determinando oltre che l'unicità dei fini economici e politici, anche l'unità intellettuale e morale, ponendo tutte le questioni intorno a cui ferve la lotta non sul piano corporativo ma su un piano “universale” e creando così l'egemonia di un gruppo sociale fondamentale su una serie di gruppi subordinati» (Quaderno 13, § 17, GRAMSCI 1975, p. 1584).

---

<sup>8</sup> Vogliamo chiarire che più che di “egemonia”, si preferisce parlare di “lotte per l'egemonia”, per precisare che l'egemonia non è mai completa (anche se in alcuni casi può apparire che sia così), ma che ci sono sempre scontri per la sua conquista. Un approfondimento di questi problemi e la loro connessione con la critica di un fondamento strutturalista dell'egemonia può essere trovato in BALSÀ 2020b.

### 1.1. La questione dell'universalizzazione

Nel testo di seconda stesura, nel Quaderno 13 (qui sopra citato), Gramsci aggiunge un legame tra universalizzazione ed egemonia più forte rispetto alla versione del Quaderno 4, dove la relazione veniva presentata attraverso una semplice giustapposizione sintattica<sup>9</sup>.

Inoltre, le virgolette da lui apposte a “universale” (che non erano presenti nella formulazione del Quaderno 4) possono essere interpretate come un segno della volontà, da parte di Gramsci, di sottolineare che non si tratta di un piano “universale” in senso assoluto, ma di una costruzione discorsivo-ideologica. Una costruzione che sarà effettiva solo se sarà considerata vera da tutta (o quasi tutta) la società, cioè se sarà diventata egemonica.

Credo che sia necessario analizzare più in dettaglio questa questione dell'“universalizzazione” nei *Quaderni del carcere*. Giuseppe Cacciatore, nella voce *Universale* del *Dizionario gramsciano*, distingue anzitutto un significato filosofico, che viene individuato nel legame tra, da un lato, l'unità economica e politica e, dall'altro, l'unità intellettuale e politico-morale; una questione sviluppata nei suddetti paragrafi dei Quaderni 4 e 13<sup>10</sup>. In secondo luogo, Cacciatore distingue un ulteriore livello di natura etica e politica presente nelle associazioni, poiché tutte richiedono principi etici di natura universale, come viene notato da Gramsci nel Quaderno 6, § 79. In terzo luogo, il concetto di “universale” appare quando ci si rivolge il metodo scientifico, affermando che l'universale si troverebbe solo nella logica formale e nella matematica, che avrebbe «la metodologia più generica e universale» (Quaderno 6, §180, GRAMSCI 1975, p. 826). In quarto luogo, l'universalità è legata alla “libertà”: per Gramsci «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» (Quaderno 6, §11, GRAMSCI 1975, p. 692). Infine, Cacciatore individua un ultimo uso del

---

<sup>9</sup> «...determinando oltre che l'unità economica e politica anche l'unità intellettuale e morale, su un piano non corporativo, ma universale, di egemonia di un raggruppamento sociale fondamentale sui raggruppamenti subordinati» (Quaderno 4, § 38, GRAMSCI 1975, p. 458).

<sup>10</sup> CACCIATORE 2009, p. 874.



concetto laddove Gramsci definisce l'“oggettivo” come “universale soggettivo”, come ciò viene sviluppato nei Quaderni 8 e 11.

Più avanti analizzeremo come questi significati si legano alla questione delle classi e alla lotta per l'egemonia e, soprattutto, come si articolano tra loro in questo rapporto. Ma prima ritengo che si debba incorporare un altro significato, non sviluppato da Cacciatore. Nel Quaderno 16 Gramsci affronta ancora una volta la questione de «ciò che è “necessario”» partendo da una critica al concetto di «natura umana». Egli afferma che «un determinato tipo di civiltà economica [...] per essere sviluppato domanda un determinato modo di vivere, determinate regole di condotta, un certo costume» e aggiunge che, quindi,

«in questa oggettività e necessità storica (che peraltro non è ovvia, ma ha bisogno di chi la riconosca criticamente e se ne faccia sostenitore in modo completo e quasi “capillare”) si può basare l'“universalità” del principio morale, anzi non è mai esistita altra universalità che questa oggettiva necessità della tecnica civile, anche se interpretata con ideologie trascendenti o trascendentali e presentata volta per volta nel modo più efficace storicamente perché si raggiungesse lo scopo voluto» (Quaderno 16, § 12, GRAMSCI 1975, p. 1876).

Così, vediamo che una certa idea di «oggettività e necessità» (in termini di requisiti di un modo di produzione) si aggiunge all'interpellanza “universalista” secondo cui un certo “conformismo” dovrebbe essere accettato per lo sviluppo economico di una società in un certo momento.

Qui emergono almeno tre piani di tensione in cui si articola buona parte dei significati di “universalità” presenti in Gramsci. In primo luogo, ci sarebbero alcune esigenze che deriverebbero dai modi di produzione, o dalle loro forme più specifiche, come chiaramente si argomenta nel Quaderno 22, dedicato all'americanismo e al fordismo. In questo senso, sarebbero requisiti “oggettivi” nel senso “strutturale” del termine. E questo è legato a una certa “oggettività” del contenuto universalistico del progetto che vuole essere egemonico: contiene un nocciolo di verità nel suo appello a far progredire la società; la sua “promessa” deve essere fattibile, praticabile. Tuttavia, Gramsci, pur riconoscendolo, relativizza questo oggettivismo strutturale. Da un lato, nel Quaderno 11 ha

affermato che «l’obiettivo» è «universalmente condiviso»<sup>11</sup>, e nel paragrafo precedentemente citato, abbiamo visto che l’obiettività e la necessità storica non sono scontate, ma costruite (discorsivamente). Come Gramsci afferma nel § 17 del Quaderno 13, questa costruzione della necessità storica è il prodotto degli «sforzi incessanti e perseveranti» delle «forze politiche operanti». Pertanto, l’esistenza delle «condizioni necessarie e sufficienti» dipenderà dai rapporti di potere, e non da questioni meramente economiche. Sono queste forze antagoniste che «tendono a dimostrare [...] che esistono già le condizioni necessarie e sufficienti perché determinati compiti possano e quindi debbano essere risolti storicamente» (GRAMSCI 1975, p. 1580). Come si vede nel frammento nel suo insieme, questa manifestazione e la sua “verità” si ottengono con la vittoria politica che consente la costruzione di una nuova realtà:

«Questi sforzi incessanti e perseveranti [delle forze politiche che cercano di difendere la struttura] (poiché nessuna forma sociale vorrà mai confessare di essere superata) formano il terreno dell’“occasionale” sul quale si organizzano le forze antagonistiche che tendono a dimostrare (dimostrazione che in ultima analisi riesce solo ed è “vera” se diventa nuova realtà, se le forze antagonistiche trionfano, ma immediatamente si svolge in una serie di polemiche ideologiche, religiose, filosofiche, politiche, giuridiche ecc., la cui concretezza è valutabile dalla misura in cui riescono convincenti e spostano il preesistente schieramento delle forze sociali) che esistono già le condizioni necessarie e sufficienti perché determinati compiti possano e quindi debbano essere risolti storicamente (debbano, perché ogni venir meno al dovere storico aumenta il disordine necessario e prepara più gravi catastrofi)» (GRAMSCI 1975, p. 1580).

In secondo luogo, in ogni congiuntura, il progetto che aspira a essere egemonico cercherà di presentarsi come l’incarnazione dei bisogni generali o “universali” della società, e quindi come capace di garantirne lo sviluppo. Nella misura in cui la sfida avrà successo, e la stragrande maggioranza della società la condivide, i postulati del progetto diventeranno “oggettivi”, nel senso di “universalmente soggettivi” (al di

---

<sup>11</sup> Nel Quaderno 11 Gramsci sistematizza chiaramente il modo in cui pensa, in modo immanente, i rapporti tra verità, oggettività, soggettività ed egemonia (BALSA 2018).

lità del fatto che, ai margini dell'opinione pubblica, ci siano gruppi che li criticano). Questa proposta avrà il suo lato più "strutturale", nel senso che certi progetti difficilmente possono ottenere la crescita economica e/o l'inclusione della maggioranza in almeno qualcuno dei tipi di partecipazione ai benefici di tale crescita. L'egemonia raggiunta in questi casi sarà di breve durata e, molto probabilmente, ne deriverà una sorta di crisi egemonica, che sicuramente, in quanto crisi organica, ostacolerà il consolidamento del progetto e la dimostrazione della sua "necessità". Mentre troviamo diversi riferimenti che indicano che Gramsci sta ponendo la maggior parte di queste questioni in termini di transizione dal capitalismo al socialismo, il ruolo dell'universalizzazione in relazione alla necessità storica potrebbe essere esteso a cambiamenti di tipo meno rilevante. È possibile osservarlo nella sua analisi del rapporto tra americanismo e fordismo, e anche nei suoi riferimenti alla capacità di ricostituzione dell'egemonia borghese. In quest'ultimo senso può essere interpretato il brano seguente, in cui Gramsci distingue l'esistenza di una maggiore "crisi organica" in Inghilterra, rispetto alla Germania, collegando questo tipo di crisi con l'impossibilità di riassorbire la disoccupazione:

«Si può dire che la disoccupazione inglese, pur essendo inferiore numericamente a quella tedesca, indica che il coefficiente "crisi organica" è maggiore in Inghilterra che in Germania, dove invece il coefficiente "crisi ciclica" è più importante. Cioè nell'ipotesi di una ripresa "ciclica", l'assorbimento della disoccupazione sarebbe più facile in Germania che in Inghilterra» (Quaderno 9, § 61, GRAMSCI 1975, p. 1132).

In terzo luogo, è opportuno segnalare l'esistenza di una ricorsività tra consenso e fattibilità di un certo progetto e, quindi, la sua postulata "universalità", ma anche il suo "vero" carattere favorevole per l'intera società. Alti gradi di consenso possono generare adattamenti nelle soggettività e il rifiuto di progetti alternativi da parte della maggioranza; anche le resistenze corporative possono essere notoriamente ridotte in un clima di rassegnazione di fronte all'affermazione di un progetto che, così, diviene fortemente egemonico. In questo modo si riduce il conflitto sociale e, quindi, aumenta la fattibilità del progetto dominante e la sua capacità di generare crescita economica per la società nel suo insieme.

Questo accade perché la fiducia nella fattibilità è ricorsiva. Nel caso dei progetti capitalistici, perché la borghesia, se sviluppa un forte sentimento della propria continuità, fa gli investimenti che garantiscono la crescita, e la sua necessità storica è “dimostrata”; al contrario, in un clima di incertezza, non effettua gli investimenti e mette in questione la sua fattibilità. Nel caso dei progetti di transizione al socialismo, solo la fiducia in un futuro migliore e nella sua concreta capacità di sconfiggere i tentativi di restaurazione capitalista può portare a sforzi, sacrifici e privazioni tipici di questi periodi di transizione. Una precisazione è necessaria: lo sviluppo economico può essere consolidato anche attraverso periodi in cui prevale una forte coercizione; tappe che hanno operato come momenti di consolidamento di nuovi tipi di ordinamenti economici (per fare solo due esempi: la lunga dittatura cilena e la sua imposizione del modello neoliberista, e lo stalinismo come forma di consolidamento del “socialismo reale”). In alcuni casi, la costruzione dell’egemonia avviene dopo questo consolidamento coercitivo del modello economico come base materiale di appoggio.

In contrasto con un rapporto armonico tra egemonia e sviluppo, situazioni di forte contesa tra progetti tendono a indebolire questi effetti ricorsivi positivi, come Juan Carlos Portantiero ha mostrato per la realtà argentina degli anni Sessanta<sup>12</sup>. Ma questo criterio si potrebbe applicare anche per descrivere le controversie dell’ultimo decennio: in una situazione di “pareggio egemonico” diventa difficile per il progetto dominante “dimostrare” la sua necessità storica, non c’è “oggettività” nella forma di credenze universalmente condivise, tende a crescere il conflitto sociale e, quindi, è difficile consolidare un progetto egemonico<sup>13</sup>.

In sintesi, è possibile collegare questi tre significati di universalità: come verità epistemologico-cognitiva (“oggettiva” oltre che “universalmente soggettiva”), come necessità di un progetto specifico per lo sviluppo economico di una società (e il dispiegamento di una certa capacità di integrazione sociale) e come presentazione politico-discorsiva di interessi particolari come universali.

---

<sup>12</sup> PORTANTIERO 1973 e 1977.

<sup>13</sup> Abbiamo un esempio recente nel fallimento dell’esperienza macrista in Argentina (PIVA, in corso di stampa).

Tuttavia, al di là di certi limiti strutturali dell'universalità come esigenza progettuale (e delle difficoltà insite in questi temi<sup>14</sup>), è possibile osservare che il centro dell'argomentazione gramsciana si trova nella capacità discorsiva di universalizzare interessi particolari, e di imporre una certa "oggettività" attraverso la lotta politico-ideologica. Pertanto, nel resto del lavoro ci concentreremo su questo livello di "universalità", senza trascurare le precedenti riflessioni.

Infine, prima di abbandonare questa riflessione sulla questione dell'"universalità", possiamo esplorare la possibilità di collegare le questioni più generali che abbiamo appena considerato con il piano dell'universale presente nelle associazioni. Nel § 12 del Quaderno 16, dopo aver riflettuto sulla questione dell'"artificiale" e del "convenzionale" nei fenomeni di massa, Gramsci sottolinea la centralità del «problema di chi dovrà decidere che una determinata condotta morale è la più conforme a un determinato stadio di sviluppo delle forze produttive». E risponde negando che è possibile «creare un "papa" speciale o un ufficio competente» per prendere queste decisioni e che, al contrario, «le forze dirigenti nasceranno per il fatto stesso che il modo di pensare sarà indirizzato in questo senso realistico e nasceranno dallo stesso urto dei pareri discordi, senza "convenzionalità" e "artificio" ma "naturalmente" (GRAMSCI 1975, pp. 1878-79). Si osserva qui una difesa del dibattito democratico come base per la risoluzione delle divergenze all'interno delle organizzazioni popolari<sup>15</sup>. Una riflessione che può essere collegata a una critica delle costruzioni politiche autoritarie, in cui predomina l'"autorità" contro l'"universalità", vincolate, rispettivamente, alla «dittatura (momento dell'autorità e dell'individuo)» e all'«egemonia (momento dell'universale e della libertà)», sebbene non

---

<sup>14</sup> Come è possibile notare nelle difficoltà che attualmente il neoliberalismo deve fronteggiare per continuare ad essere egemonico, data la sua incapacità di offrire non solo un impiego formale alle nuove generazioni, ma anche un posto alla maggioranza della borghesia, la quale assiste a processi inarrestabili di concentrazione (BALSA 2020c).

<sup>15</sup> Nella misura in cui questi dibattiti devono basarsi su analisi "scientifiche", come approssimazioni fondate sulla verità, si potrebbe qui includere l'ultimo dei significati di "universale" descritti da Cacciatore: il suo legame con la logica, come base di una metodologia più universale.

come «opposizione di principio tra principato e repubblica» (Quaderno 13, § 5, GRAMSCI 1975, p. 1564). In tal modo, si stabilisce un rapporto tra egemonia e universalità a livello di costruzione delle forze politiche. In questo senso, si può recuperare il significato di “universale” legato all’associazionismo, illustrato da Cacciatore, poiché Gramsci afferma che «non può esistere un’associazione permanente con capacità di sviluppo che non si basi su determinati principi etici» e che è una «tendenza universale all’etica di gruppo che deve essere concepita come capace di diventare norma di condotta per tutta l’umanità». A partire da ciò, egli critica l’idea di una «élite-aristocrazia-avanguardia come [...] una collettività indistinta e caotica; in cui, per grazia di un misterioso spirito santo o di altra misteriosa e metafisica deità ignota, cali la grazia dell’intelligenza, della capacità, dell’educazione, della preparazione tecnica ecc.; eppure questo modo di concepire è comune», e «da ciò l’assenza di una democrazia reale, di una reale volontà collettiva nazionale e quindi, in questa passività dei singoli, la necessità di un dispotismo più o meno larvato della burocrazia» (Quaderno 6, § 79, GRAMSCI 1975, pp. 750-51). In breve, vediamo così come Gramsci congiunga la democrazia interna alle associazioni politiche con la “filosofia della praxis”, con l’idea di “egemonia” e di “universalità”. Il che ci collega con la questione del partito e del ruolo che il Quaderno 13 gli assegna nella lotta per l’egemonia.

## 1.2. Il ruolo dei partiti politici e dei progetti

Nel processo di universalizzazione, il ruolo dei partiti è imprescindibile. Nel Quaderno 3 Gramsci scrive che «se è vero che i partiti non sono che la nomenclatura delle classi, è anche vero che i partiti non sono solo una espressione meccanica e passiva delle classi stesse, ma reagiscono energicamente su di esse per svilupparle, assodarle, universalizzarle» (§ 119, GRAMSCI 1975, p. 387). E, tornando al paragrafo 17 del Quaderno 13, vediamo che il secondo elemento imprescindibile che appare in questa riscrittura è il ruolo del “partito” nel passaggio al piano della lotta per l’egemonia (elemento che non era neanche presente nella versione del Quaderno 4). Gramsci può allora

scrivere che «le ideologie germinate precedentemente diventano “partito”, vengono a confronto ed entrano in lotta...» (Quaderno 13, § 17, GRAMSCI 1975, p. 1584). In modo analogo, nel paragrafo 1 di questo stesso Quaderno 13 Gramsci precisa che il partito moderno dovrebbe sviluppare questa logica universalizzante: «il partito politico, [è] la prima cellula in cui si riassumono dei germi di volontà collettiva che tendono a divenire universali e totali» (GRAMSCI 1975, p. 1558).

Sulla stessa linea, sottolineando la centralità dei partiti e del progetto, Raúl Burgos ha sostenuto che il tema della guerra di posizione è un “soggetto-progetto” che lotta per l’egemonia. Così, i soggetti che si costituiscono nella lotta lo fanno «intorno a un progetto e nel corso di un *processo-progetto*. In questo senso potremmo parafrasare Althusser, dicendo che i progetti “interpellano i gruppi sociali e gli individui costituendoli in soggetti” (nel senso di “attirarli al centro gravitazionale”) di un certo progetto». Burgos ribadisce la sua idea, sostenendo che, per questa ragione, per Gramsci «le grandi trasformazioni sociali sono opera di *volontà collettive*, prefigurazione e insieme realizzazione di un *blocco sociale intellettuale e morale*, alma mater del nuovo *blocco storico* (una nuova formazione economico-sociale)»<sup>16</sup>.

Sorge così una prima difficoltà a comprendere le lotte per l’egemonia in termini di interessi di classe, poiché queste si presentano come lotte tra partiti, progetti e “volontà collettive”, che, a loro volta, si propongono come difensori di interessi “universali” (o quasi-universali) e non a sostegno degli interessi corporativi delle classi<sup>17</sup>. Quindi, in queste lotte per l’egemonia, le classi sembrano perdere di importanza. Come sintetizza James Martin, in Gramsci «le classi sono decentrate come agenti politici concreti ma, tuttavia, sono privilegiate come attori storici»<sup>18</sup>. Questo fenomeno colpisce le classi nella loro capacità di riconoscere la dominazione. In primo luogo, le classi dominate, che tendono a non percepire la loro situazione di dominazione. Göran Therborn ha analizzato come le proposte ideologiche dominanti cerchino, come obiettivo primario, di evitare di tematizzare l’esistenza

---

<sup>16</sup> BURGOS 2012, p. 165.

<sup>17</sup> Sebbene, in alcune occasioni, questi interessi possano essere difesi in modo più esplicito all’interno di questo quadro universalizzante.

<sup>18</sup> MARTIN 1998, p. 140.

stessa dei rapporti di dominio. Solo come seconda opzione, se si percepisce la dominazione, si cerca di valorizzarla positivamente<sup>19</sup>. In secondo luogo, anche le classi dominanti (o quelle che cercano di esserlo) trovano più complesso identificare i propri interessi quando si invischiano in una lotta per l'egemonia, poiché devono moderare il contenuto di classe dei progetti politici che promuovono. Gramsci afferma che, affinché questa operazione egemonica abbia successo, gli interessi della classe dominante devono sapersi frenare: «gli interessi del gruppo dominante prevalgono ma fino a un certo punto, non cioè fino al gretto interesse economico-corporativo» (Quaderno 13, § 17, GRAMSCI 1975, p. 1584). Come analizzeremo in seguito, la valutazione, in ogni congiuntura, degli interessi di classe nell'interazione dei rapporti di potere va interpretata, e qui il ruolo degli intellettuali è fondamentale, ma, allo stesso tempo, si sviluppa in un rapporto complesso con le altre classi. In altre parole, l'aggiornamento degli interessi della classe, ad ogni congiuntura, implica la rinuncia, “fino a un certo punto”, ai suoi interessi “gretti”; ma quanto bisogna cedere per raggiungere l'egemonia o quanto meno si può cedere, sarà sempre una questione di come si interpreta il rapporto di forze, sia in termini tattici che strategici.

Possiamo aggiungere che questo “certo punto” dipenderà non solo dalle proprie forze, ma anche dalla capacità delle classi antagoniste di lottare per l'egemonia. Se questa facoltà è elevata, è probabile che le classi dirigenti (o quelle che cercano di esserlo) debbano rinunciare a molti dei loro interessi più immediati per difendere il proprio status di classe dirigente (o la possibilità di diventarlo). Questo è, forse, più facile da osservare nel corso delle “rivoluzioni passive” che, come sosteneva Ernesto Laclau in *Politica e ideologia nella teoria marxista*, comportano sempre un rischio per la classe dirigente che prova questa strategia, perché «quando una classe dirigente è andata troppo oltre nel suo assorbimento di contenuti dal discorso ideologico delle classi dominate, corre il rischio che una crisi perda la propria capacità neutralizzante e che le classi dominate impongano il proprio discorso articolato all'interno degli apparati statali»<sup>20</sup>.

In casi estremi, può essere difficile individuare la centralità della difesa

---

<sup>19</sup> THERBORN 1991.

<sup>20</sup> LACLAU 1978, p. 189.



degli interessi della classe dominante, poiché può sembrare che molte delle rivendicazioni delle classi subordinate siano realizzate e, addirittura, legittimate dal potere statale (sebbene proprio l'obiettivo di una "rivoluzione passiva" è che questi cambiamenti siano fatti "dall'alto" e non "dal basso"). Forse l'esempio più noto di quelle situazioni che possono essere percepite come perdita di interessi di classe sono stati gli *Welfare States* dell'Europa occidentale nel secondo dopoguerra. Per difendere la società capitalista da una possibile deriva delle masse verso il comunismo, molte concessioni furono fatte alla classe operaia, non solo in termini materiali, ma anche in termini di sedimentazione di diritti ritenuti legittimi. La borghesia lo fece fino a che la concessione divenne intollerabile e/o fino a quando percepì che il pericolo comunista si era dissipato e poté lanciare la sua offensiva neoliberalista, smantellando la maggior parte di queste concessioni e lo stesso consenso attorno alla loro legittimità. Ora, il fenomeno storico stesso di questi *Welfare States* può essere interpretato come una deviazione da parte della classe operaia, rappresentata dai partiti socialisti o socialdemocratici che, per ottenere democraticamente la direzione politica della società, ha dovuto fare troppe concessioni agli interessi di classi potenzialmente alleate o anche a frazioni della classe dirigente, per cercare di dividere la loro unità<sup>21</sup>. Così, nelle lotte per l'egemonia, si sono persi gli originari obiettivi anticapitalistici (che, almeno in teoria, erano parte dei progetti riformisti), quando forse la possibilità di realizzarli era possibile. A differenza della borghesia, che ha saputo riprendere l'offensiva con obiettivi chiari, vediamo oggi che la maggior parte dei partiti legati alla classe operaia europea non si propone più, nemmeno a medio termine, di avviare processi di transizione verso il socialismo.

In breve, il progetto che presenta gli interessi di una classe come gli interessi dell'intera società (o della sua maggioranza) può finire per mettere in secondo piano o tralasciare il nucleo degli interessi di quella classe. È anche possibile che l'operazione di universalizzazione delle proposte finisca per offuscare completamente gli obiettivi originari di partiti e progetti che cercavano di difendere gli interessi di una determinata classe<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Si veda un'analisi dettagliata in PRZEWORSKI 1990.

<sup>22</sup> Altri dettagli su questa operazione di universalizzazione e sul suo ruolo nelle

Ma queste saranno sempre valutazioni relative, basate sull'analisi della correlazione di forze tra le classi effettuata da ciascun e ciascuna analista. Non sono dati "oggettivi" indiscutibili. Una classe che non sa rinunciare ai suoi interessi più "gretti" può finire per minare la propria egemonia spingendo contro di essa quasi tutto il resto della società o, al contrario, una classe che cerca di lottare per l'egemonia senza costruire articolazioni con classi potenzialmente alleate e senza dividere la classe dirigente, si sottrarrà sicuramente a questa lotta. Pertanto, l'analisi di quali siano queste correlazioni e delle diverse capacità di modificarle in ogni congiuntura sarà fondamentale per proporre il progetto migliore per difendere gli interessi di una classe. In questo senso, si deve evitare una lettura "possibilistica" delle relazioni di potere che tenda a concettualizzarle come statiche. Al contrario, sono relazioni sempre trasformabili attraverso lotte politiche e ideologiche. Anche quelle relazioni che Gramsci colloca nell'ambito della "struttura" e che, nella congiuntura, si rivelano «una realtà ribelle» che «nessuno può modificare» (Quaderno 13, § 17, GRAMSCI 1975, p. 1583), possono essere modificate nel medio periodo attraverso politiche specifiche.

## *2. Il posto e il problema della retorica nella lotta per l'egemonia*

Consideriamo ora il secondo elemento che aggiunge complessità alla consapevolezza del nucleo di classe dell'egemonia: la retorica. Laclau ha spiegato come l'uso di metafore, metonimie e cataresi abbia un ruolo centrale nella costruzione dell'egemonia<sup>23</sup>. A ciò possiamo aggiungere anche l'uso del ragionamento retorico<sup>24</sup>. La retorica è l'arte della persuasione e si basa sull'ambiguità. C'è sempre un retore che persuade, e un pubblico che viene convinto perché non ha chiarezza di come funzionino queste operazioni retoriche. Elemento chiave di queste operazioni è l'uso di significanti ambigui, («tendenzialmente vuoti», direbbe Laclau) che hanno la capacità di interpellare e conquistare

---

lotte per l'egemonia si possono trovare in Balsa 2021.

<sup>23</sup> Laclau 2001 e 2013.

<sup>24</sup> Una sintesi di questo ruolo in Laclau può essere trovata in Balsa 2019a e, in una prospettiva più globale, in Balsa 2019b.

un'enorme diversità di settori sociali a un dato progetto politico. Forse il più notevole è stato il significante “popolo”, l'asse delle costruzioni populiste, e con il quale lo stesso marxismo ha intrattenuto un rapporto complesso<sup>25</sup>.

Sia i significanti tendenzialmente vuoti, sia il ragionamento retorico, per la loro intrinseca ambiguità, rendono difficile comprendere correttamente ciò che “descrivono” o “spiegano” retoricamente: non consentono di vedere chiaramente i rapporti di dominio<sup>26</sup>. Sebbene questo sia proprio l'obiettivo per cui vengono utilizzate, queste difficoltà colpiscono non solo le classi che vogliono dominare, ma colgono anche le stesse classi sociali che cercano di essere dominanti (oltre a oscurare la capacità di interpretazione dell'analista).

Il problema, sia per le classi dirigenti che per quelle che sfidano questo dominio, è di servirsi di queste operazioni retoriche e di universalizzazione, senza cadere nella loro stessa manipolazione. Sviluppare la sua “poesia” (Marx) ma, allo stesso tempo, cercare un linguaggio che riveli il dominio e permetta di tracciare percorsi d'azione più vicini agli interessi della classe; cioè, controllare il repertorio semiotico per cercare un'analisi scientifica della realtà sociale<sup>27</sup>. In questo senso, non si può non parlare di una tensione che nasce in ogni progetto di emancipazione che tenti la strada della lotta per l'egemonia: poiché nella presentazione del progetto è essenziale l'uso dell'universalizzazione e della retorica, ci sarà sempre una perdita di chiarezza per gli stessi membri del collettivo emancipatore. Da questo processo tende a derivare la centralità del o della leader nella dinamica politica populista, poiché possono infatti occupare il ruolo di unico retore che persuade, con un certo grado di consapevolezza delle operazioni retoriche utilizzate per configurare un “popolo”. Ma questa centralità del leader contraddice la proposta di sviluppare l'autocoscienza e l'emancipazione delle classi subalterne.

---

<sup>25</sup> Balsa 2020a.

<sup>26</sup> Non aderiamo alle proposte di Teun Van Dijk, che contengono un certo idealismo habermasiano, sulla possibilità di un discorso non manipolativo. Tuttavia, non siamo nemmeno d'accordo con l'idea che tutti i discorsi siano ugualmente retorici (Balsa 2019a).

<sup>27</sup> Vedi maggiori dettagli su questo tema, in un'analisi del ruolo del linguaggio nel *Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, in Balsa 2019e.

### 3. *La critica laclausiana della classe e dell'interesse di classe e la diluizione del concetto di "dominio"*

Finora abbiamo sviluppato due componenti inerenti alle operazioni egemoniche che tendono ad oscurare gli interessi delle classi, sia per i dominati che per i dominatori. Tuttavia, non abbiamo ancora affrontato il concetto stesso di "interesse di classe" come dovremmo, poiché senza di esso non è possibile collegare le classi con l'egemonia. A mio avviso, è stato Ernesto Laclau, nella sua aspra critica al concetto di "interesse di classe", a fare più chiarezza su due questioni: l'essenzialità del suo impiego, se si vuole mantenere un legame tra classi sociali ed egemonia, e la componente teleologica o utopica che inevitabilmente possiede.

Laclau è partito da una critica del classismo come strategia politica (inteso come corporativismo), ritenendolo inefficace nella lotta per l'egemonia, per poi scivolare verso un attacco totale alla centralità della classe nella lotta politica. Ma, nel formulare questa critica teorica, è finito in una posizione in cui il suo anticapitalismo e, in definitiva, l'uso dell'idea stessa di "dominio" sono svaniti.

Nel 1977 Laclau affermava che le classi «in quanto tali non hanno una forma di esistenza necessaria a livello ideologico e politico». Pertanto, «se la contraddizione di classe è la contraddizione dominante al livello astratto del modo di produzione, la contraddizione popolo/blocco di potere è la contraddizione dominante al livello della formazione sociale»<sup>28</sup>. In questo senso, nella sua presentazione al Seminario di Morelia del 1980, ha sostenuto che «non esiste un'identificazione primaria di classi a livello di base da cui derivano "interessi di classe" chiaramente definiti»<sup>29</sup>. Tuttavia, non ha mai sviluppato la possibilità che questi interessi potessero essere specificati e quindi si possa mantenere l'articolazione tra classe ed interessi di classe nella lotta per l'egemonia. Al contrario, si è rivolto completamente contro l'idea di "interessi di classe".

Così, in *Egemonia e strategia socialista*, Laclau e Chantal Mouffe spiegano che solo l'idea di "interesse oggettivo", inteso come una serie di "interessi storici" (nel loro esempio: della classe operaia per

---

<sup>28</sup> LACLAU 1978, p. 122.

<sup>29</sup> LACLAU 1985, p. 19.

l’instaurazione del socialismo), potrebbe consentire di collegare il concetto di classi, come posizioni sociali, con l’idea di classe come attore politico<sup>30</sup>. In questo modo, sarebbe possibile stabilire un legame che non dipenda dalla contingenza della capacità dei discorsi di riuscire ad articolare posizione di classe e progetto politico. Ma Laclau e Mouffe scartano questa opzione affermando che la nozione di “interesse oggettivo” è priva di qualsiasi fondamento teorico e, addirittura, di evidenza storica, poiché è stata sostenuta nell’attesa di un processo di unificazione di tutti i settori subordinati intorno alla classe operaia (per un impoverimento e una proletarizzazione generalizzati), cosa che non è avvenuta. Per questo, assumere che le classi abbiano “interessi oggettivi” e, indirettamente, pensare alle classi come soggetti politici, ha per loro un’intrinseca carica teleologica. D’altra parte, poiché le identità sociali non sono fisse, non è necessario porre limiti di classe nell’analisi della logica della costituzione simbolica del sociale<sup>31</sup>.

In testi successivi, Laclau ha chiarito che il soggetto dell’egemonia è un soggetto che non preesiste alle controversie discorsive, ma si costituisce all’interno dei discorsi e, quindi, dipende da essi. La costituzione dei soggetti in classi è dunque solo una possibilità storica e non va pensata come un destino inesorabile<sup>32</sup>. Si aprono qui tutti i problemi della concezione del soggetto in Laclau<sup>33</sup>.

Vorrei esprimere il mio accordo su due punti: (1) senza il concetto di “interesse di classe” non è possibile mettere in relazione le posizioni di classe con l’elaborazione di proposte politiche relative alla lotta di classe,

---

<sup>30</sup> LACLAU e MOUFFE 1987, pp. 99-100.

<sup>31</sup> *Ivz*, pp. 102-3.

<sup>32</sup> LACLAU 1993, p. 54. Adrián Piva sintetizza la critica di Laclau all’approccio marxista sottolineando una questione connessa: affinché il rapporto di subordinazione diventi un rapporto di antagonismo è necessario un discorso esterno che provochi questa concettualizzazione in termini di antagonismo. Pertanto, per Laclau, non ci sarebbe più una base oggettiva per il rapporto di antagonismo (PIVA 2017, p. 174).

<sup>33</sup> Problemi che sono stati affrontati acutamente da Martín Retamozo, differenziando analiticamente tra il processo di costruzione di un soggetto politico (come agente) e la costruzione di una soggettività politica (come collettivo di identificazione) nel quadro di una lotta egemonica (RETAMOZO 2021).

né analizzare le dinamiche politiche in termini di classe e (2) al di là della connotazione negativa della parola “teleologico”, ogni attribuzione di interessi, al di fuori di ciò che i membri di una classe sociale manifestano positivamente, richiede sempre un giudizio basato su un qualche tipo di stima sul futuro possibile, a breve o lungo termine.

Ma, poiché Laclau rifiuta entrambe le componenti (la componente “interesse di classe” e la componente “prospettiva”), finisce per far dipendere l’esistenza delle classi, nell’arena politica, dal fatto che i loro membri realizzino un auto-riconoscimento della loro appartenenza alla “classe” e che agiscano guidati da questa identità. Un problema direttamente derivato da questa argomentazione è che non solo potrebbero non esserci “classi” che influenzano il piano politico, ma anche che il “dominio” potrebbe scomparire. Se un discorso diventasse fortemente egemonico, potrebbe accadere che i soggetti dominati non si rappresentino come “classe” e nemmeno come “dominati” e, quindi, non si possa parlare né di settori dominati né di dominazione. È vero che Laclau non ha mai scritto testualmente questo, ma è noto l’abbandono, nei suoi scritti, dell’uso del concetto di “dominio”.

Ritengo che la base dei problemi di questa riflessione di Laclau non sia nell’eccessiva centralità che assegna al “discorso” (come vuole la critica a lui mossa dalla maggior parte dei marxisti), ma nel suo rifiuto a porsi su un piano critico-speculativo. La sua paura di cadere nel “teleologismo” lo ha portato a una posizione positivista, che ha ridotto il reale a ciò che è dato; nel suo caso, a ciò che è effettivamente enunciato. La sua adesione al programma foucaultiano dell’*Archeologia del sapere* (al di là di qualche critica), lo porta a pensare a un’egemonia di formazioni discorsive senza soggetti, o con soggetti che emergono solo all’interno di queste stesse formazioni. Non a caso, Michel Foucault riconosce il profilo positivista di questo suo lavoro<sup>34</sup>.

Per uscire dalle aporie a cui ci conduce la proposta di Laclau, dobbiamo approfondire il riconoscimento di una chiara posizione epistemologica. Una posizione che non implichi il ritorno a un positivismo marxista che sostenga un’identificazione a priori tra classe e

---

<sup>34</sup> FOUCAULT 1995, pp. 212-13. Ciò non significa negare l’enorme contributo che Foucault ha dato in termini metodologici in questo libro, che ho valorizzato in BALSÀ (2017).

ideologia (che Lenin criticava già nel *Che fare?*), ma che non riduca il reale al dato, in questo caso, al dato in modo discorsivo. Vale a dire, che operi una netta rottura epistemologica con il positivismo, in qualsiasi sua versione.

#### 4. *Rottura epistemologica e proposta critico-speculativa*

Un'analisi critica non può limitarsi a descrivere la realtà nei termini degli enunciati, cioè a considerare la realtà sociale come equivalente a quanto viene detto. In questo caso, la ragione non svolgerebbe nessuno ruolo nel processo cognitivo e l'effetto conservatore degli studi sociali sarebbe epistemologicamente sancito.

Tornando a Fredric Jameson, crediamo che l'“essenza” di una realtà sia un postulato del pensiero speculativo e, in questo senso, non possa mai essere dimostrata. Il pensiero speculativo è sempre un salto, una scommessa, in termini metafisici o ideologici<sup>35</sup>. In questo senso, nei paragrafi seguenti formuleremo una serie di postulati sulle classi, le loro lotte e i loro interessi, che non pretendiamo che siano verificabili.

Per sfuggire al positivismo si deve postulare che una nuova realtà qualitativamente diversa si trova potenzialmente nella realtà stessa, e questo è il fulcro di ogni critica sociale (come fecero gli illuministi e i marxisti). Come sintetizzava Irving Zeitlin, stabilendo una chiara opposizione al positivismo sociologico della metà dell'Ottocento, per Marx, riprendendo la tradizione illuministica e hegeliana, «il dominio del “è” deve essere sempre criticato e messo in discussione per rivelare le

---

<sup>35</sup> JAMESON 2013, p. 93. Poiché il *Verstand* (come senso comune che si limita a rendere conto della “mera apparenza” e, quindi, confonde il visibile con tutto ciò che è reale) non può essere eliminato, poiché non si può partire da un linguaggio nuovo e neutro, e poiché la capacità di raggiungere le essenze dal pensiero speculativo ha una componente proprio speculativa (cioè non dimostrabile e utopica), ciò che ci resta è semplicemente la capacità di esprimere queste tensioni. Queste tensioni si collocano tra la pretesa di raggiungere la vera conoscenza, che coglie l'essenza della realtà, e un punto di partenza che parte sempre dalle mere apparenze. Per cui, forse, possiamo solo “domare l'errore” (Jameson e anche Gaston Bachelard).

sue possibilità intrinseche. L'ordine fattuale esistente è una negatività transitoria che deve essere trascesa»<sup>36</sup>. In tal modo, Marx recupera l'operazione fondamentale dell'Illuminismo: sottoporre le istituzioni «a una critica implacabile dal punto di vista della ragione» e chiedere «un cambiamento in coloro che le contraddicevano» e che «impedivano agli uomini di realizzare il loro potenziale»<sup>37</sup>.

Per questa ragione, quando Laclau ha salutato la fine della «dittatura razionalista dell'Illuminismo»<sup>38</sup>, non ha potuto fare a meno di perdere questo spirito critico, sostituendogli solo l'assunzione di una posizione personale. Come diceva Hugo Zemelman, senza la credenza in un qualche tipo di prefigurazione di una possibile società radicalmente alternativa a quella data, non è possibile promuovere un processo di cambiamento sociale e, nemmeno, formulare una critica sostanziale della realtà presente<sup>39</sup>. Pertanto, «la capacità di potenziare una direzionalità consiste nel saper cogliere le dinamiche costitutive di una realtà, ciò che significa il riconoscimento delle opzioni»<sup>40</sup>. Sulla stessa linea, Adrián Piva afferma che «identificare classe e lotta è anche una scommessa politica. È spingere nella direzione di una possibilità pratica, un intervento nella lotta per la definizione del campo del confronto sociale»<sup>41</sup>.

Questa conoscenza critica non deve essere pensata in termini di riflesso della realtà, ma piuttosto come una costruzione discorsiva che cerca di rendere conto di quella realtà nel miglior modo possibile. Una

---

<sup>36</sup> ZEITLIN 2001, p. 104.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 13. Come riassume Herbert Marcuse, «il senso comune e il pensiero scientifico tradizionale prendono il mondo come una totalità di cose esistenti di per sé e cercano la verità in oggetti considerati indipendenti dal soggetto conoscente». Tutto ciò si traduce in «una rinuncia alle reali potenzialità dell'umanità a favore di un mondo alieno e falso» (MARCUSE 1999, pp. 112-13). Marx ha questa prospettiva generale critica, cercando di tralasciare il suo lato metafisico: «ogni fatto è più di un semplice fatto; è una negazione e una restrizione delle possibilità reali» (*Ivi*, p. 277).

<sup>38</sup> LACLAU 1993, p. 20.

<sup>39</sup> ZEMELMAN 2001. Per questo sono essenziali i “miti” o le “utopie” (le loro differenze nascondono un'altra tensione presente nei *Quaderni* che affronteremo in un prossimo lavoro).

<sup>40</sup> ZEMELMAN 1992, II, p. 112

<sup>41</sup> PIVA 2017, p. 218.



conoscenza che può essere perfezionata ed elaborata a partire da una metodologia anche criticabile e migliorabile e, in questo senso, legata ad una prospettiva scientifica. Allo stesso tempo, la conoscenza che scaturisce da questo atteggiamento critico deve, come impulso all'azione, essere considerata “vera” dalla militanza, ma deve anche essere sottoposta alla verifica della praxis, che funge da guida per il dispiegamento del potenziale a partire dal dato<sup>42</sup>. Questa questione inoltre è ancora più complessa, poiché, come ha analizzato Gramsci e come abbiamo avuto modo di sottolineare in precedenza, la stessa lotta ideologica può modificare ciò che è considerato “dato”, come “vero” dalla maggioranza.

In contrasto con questa rivendicazione dello speculativo e della sua articolazione con la praxis, risulta preoccupante il fatto che la maggior parte del marxismo accademico cerchi oggi di attenersi “ai dati”. Una delle “formule” trovate è stata quella di ridurre il marxismo a una sociologia economica o a una sociologia del lavoro; l'altra è stata quella di convertire gli studi marxisti in studi sulla storia del marxismo. Di conseguenza, i dibattiti sulla strategia politica brillano per la loro assenza.

##### *5. Il problema della circolarità tra classe e formazione della classe e la necessità di adottare un punto di partenza che la eviti*

I rapporti tra le classi sono modellati dalla stessa lotta di classe. Così, i cambiamenti legislativi o la quotidiana lotta politico-sindacale specificano il rapporto tra le classi (possono persino aprire percorsi di ascesa sociale che alterano le posizioni di classe a livello intergenerazionale) e, in modi più drastici, così fanno anche le rivoluzioni sociali. Non solo il piano giuridico e quello politico alterano i rapporti di classe: le operazioni ideologiche, come analizza Louis Althusser, devono raggiungere un'efficacia della interpellazione nel costruire soggettività che accettino posizioni di classe dominate, almeno quanto basta per occupare le posizioni essenziali affinché il sistema continui a funzionare e le classi dirigenti possano continuare a goderne<sup>43</sup>. Il rischio di avviare

---

<sup>42</sup> BALSÀ 2018.

<sup>43</sup> ALTHUSSER 1970.

l'analisi del confronto politico-ideologico tra le classi, però, è quello di cadere in una circolarità problematica in cui, per poter parlare di classe, è richiesta la formazione della classe e al tempo stesso la sua coscienza<sup>44</sup>. Se la classe si forma in processi storici di lotta, allora questa formazione è contingente, come ogni lotta. In questo modo è possibile che la classe non sia costituita come tale e si arrivi ad un risultato uguale, o quasi, a quello a cui è arrivato Ernesto Laclau.

Forse il punto di nascita di questa circolarità può essere rintracciato in una lettura particolare dell'uso da parte di Marx del concetto di classe nelle sue analisi politiche della congiuntura francese a metà del XIX secolo. Così, nel Diciotto *Brumaio di Luigi Bonaparte*, Marx scrive che i contadini «formano una classe», «nella misura in cui milioni di famiglie vivono in condizioni economiche tali che distinguono il loro modo di vita, i loro interessi e la loro cultura da quelli di altre classi e li contrappongono ad esse in modo ostile». Ma, a lo stesso tempo, afferma che, come «tra i contadini piccoli proprietari esistono soltanto legami locali e la identità dei loro interessi non crea tra di loro una comunità, una unione politica su scala nazionale e una organizzazione politica, essi non costituiscono una classe» e, allo stesso tempo, «non formano una classe»<sup>45</sup>.

Tuttavia, una semplice lettura di questo libro nel suo insieme mostra chiaramente che il fatto che i contadini non si fossero formati come classe, o come comunità, o come organizzazione politica, non impediva a Marx di fare un'analisi approfondita del ruolo di questa classe nelle dinamiche politiche di quella congiuntura. E lo stesso si può dire delle altre classi, poiché, nonostante l'enfasi che molti analisti hanno posto sulle difficoltà dei contadini di costruire la propria rappresentanza politica, si possono trovare osservazioni qualitativamente simili su quasi tutte le altre classi<sup>46</sup>. Vale a dire, la non conformazione della classe sul piano politico (che, d'altronde, è sempre questione di gradi, al di là della dicotomizzazione che Marx aveva scritto nella *Miseria della Filosofia*, distinguendo una situazione di costituzione in «classe per sé»<sup>47</sup>) non implica che la classe

---

<sup>44</sup> Forse l'esempio più chiaro di questa posizione è quello di THOMPSON 1989.

<sup>45</sup> MARX 1852, p. 208.

<sup>46</sup> BALSÀ 2019c.

<sup>47</sup> «Le condizioni economiche avevano dapprima trasformato la massa della popolazione del paese in lavoratori. La dominazione del capitale ha creato a

sia estranea ai rapporti di lotta con le altre classi. Al contrario, è proprio in questi processi di lotta (che è politica) che la classe diventa classe per sé. Come dice Erik Olin Wright, le classi e «la lotta di classe esistono anche quando le classi sono disorganizzate»<sup>48</sup>.

Proponiamo, quindi, un primo postulato che ci permetta di rompere con la circolarità ed evitarne i rischi: (1) è *possibile iniziare l'analisi riconoscendo la presenza delle classi sociali, come posizioni nella divisione sociale del lavoro* (che, comunque sono relazioni di classe; evitiamo il termine “relazioni” solo per dare maggiore chiarezza a questo punto di partenza che esclude analiticamente il livello più “politico-soggettivo” che potrebbe essere considerato presente nell’idea di “relazione”). Interpretiamo in questo senso, come punto di partenza dell’analisi, l’individuazione di Gramsci di un primo momento dei rapporti di forza: un «rapporto di forze sociali strettamente legato alla struttura, obbiettivo, indipendente dalla volontà degli uomini», «raggruppamenti sociali», «una realtà ribelle», perché «nessuno può modificare il numero delle aziende e dei suoi addetti, il numero delle città con la data popolazione urbana, ecc.» (Quaderno 13, § 17, GRAMSCI 1975, p. 1583). Ovviamente, queste affermazioni vanno intese nei termini di una proposta per l’analisi della congiuntura: Gramsci non negherebbe che sia possibile, nel medio o lungo termine, sviluppare, ad esempio, industrie e processi di urbanizzazione che modifichino questa «realtà ribelle».

La scelta di un punto di partenza per l’analisi in una data congiuntura permette di rompere con una circolarità che impedirebbe inesorabilmente un’analisi di classe nei casi in cui le classi non si “formano” a livello politico-ideologico o, anche, al livello più elementare, di sociabilità comune. Quindi, sebbene sia vero quanto afferma Marcelo Gómez che «sono le classi con le loro azioni che stabiliscono il “potere

---

questa massa una situazione comune, interessi comuni. Così questa massa è già una classe nei confronti del capitale, ma non ancora per se stessa. Nella lotta, della quale abbiamo segnalato solo alcune fasi, questa massa si riunisce, si costituisce in classe per se stessa. Gli interessi che essa difende diventano interessi di classe. Ma la lotta di classe contro classe è una lotta politica» (MARX 1847, p. 120).

<sup>48</sup> WRIGHT 1983, p. 24.

di mercato” di alcuni tipi di proprietà invece di altri, la sua distribuzione e i suoi limiti», questo non rende «fuorviante» il fatto di «dedurre le classi dalla proprietà», come dice lui, poiché, dalla prospettiva che proponiamo (e che indirettamente, a volte, Gómez usa, ad esempio, quando scrive «sono le classi»), il punto di partenza dell’analisi si trova nell’identificazione delle classi esistenti in una determinata congiuntura<sup>49</sup>. Va chiarito che non esiste un momento ex-ante alla lotte e ai progetti. Le classi non preesistono loro. Semplicemente, come ipotesi scegliamo un approccio che parte dall’esistenza delle classi in quanto posizioni di classe. Ma queste classi sono definite, anche come posizioni sociali, non in termini di stratificazione, ma dal loro rapporto con altre classi sociali. E queste relazioni sono segnate dal potere.

Quindi, possiamo aggiungere un secondo postulato, che propone che (2) *le classi si trovano in diversi gradi di tensione o lotta con le altre classi per mantenere, aumentare o raggiungere una posizione di dominio*. Questo dominio, nel caso delle classi, è la condizione di possibilità che consente lo sfruttamento o, comunque, attraversa un processo che ne cerca lo sradicamento<sup>50</sup>. Con questo postulato, otteniamo un fondamento che si colloca su un piano che è analiticamente antecedente alla lotta tra partiti o gruppi ideologici, e che ci permette di finire di eludere la circolarità a cui ci riferivamo.

È possibile generalizzare questi due postulati e renderli indipendenti dal concetto di “classi sociali”. Ogni analisi può avviarsi da un punto di partenza che definisca gli individui come le unità di analisi, con una certa indipendenza dalla costituzione discorsiva dei soggetti e dal loro grado di organizzazione nella lotta per l’egemonia, e postulare, da lì, l’esistenza di situazioni di dominio (che potrebbero non avere necessariamente come obiettivo lo sfruttamento). Così, si potrebbero fare simili postulati per altre situazioni di dominio, come quella dei bianchi, degli europei o occidentali, dei “normali” e un lungo eccetera. Ciò non significa negare che i soggetti egemonici o egemonizzati si costituiscono, in modi molto più specifici, nelle lotte discorsive. Ma questi tipi di postulati ci

---

<sup>49</sup> GÓMEZ 2014, p. 52.

<sup>50</sup> MILIBAND 1990. p. 422. Se un processo di transizione al socialismo cerca l’eliminazione dello sfruttamento e dei rapporti di classe, implica un momento iniziale in cui le classi subordinate diventano dominanti.

permettono di mantenere l'idea di fondo che l'operazione egemonica è un'operazione di dominio. Riteniamo solo fruttuoso riprendere, in questa prospettiva che assume questi punti di partenza, la proposta della centralità dell'"articolazione" di diverse posizioni dominate, con le loro conseguenti domande, per sviluppare strategie socialiste di lotta per l'egemonia<sup>51</sup>, nonché analizzare le "costellazioni egemoniche" che consolidano le posizioni dei dominanti<sup>52</sup>.

### 6. *Interessi di classe e lotta per l'egemonia*

A questi primi due postulati bisogna aggiungere la questione degli interessi di classe per concettualizzare il rapporto tra classi ed egemonia. Per questo formuleremo un terzo postulato, legato al secondo attraverso la questione del potere. Sosterremo che (3) *le classi hanno "interessi di classe" nel mantenere o cambiare un dato ordine sociale*. Sono questi "interessi di classe" che ci permettono di capire perché la classe dirigente opera per perpetuare l'ordine sociale capitalista e apportare i cambiamenti necessari per adattare o, addirittura, approfondire la sua posizione di dominio. Allo stesso tempo, l'esistenza di questi interessi permette di postulare la convenienza, per le classi dominate, a modificare questa realtà che le pone come tali, cioè a porre fine al capitalismo.

Ecco perché le classi sociali costituiscono il fattore esplicativo fondamentale per la stabilità di un modo di produzione, e le frazioni di classe spiegano l'interesse a consolidare un certo modello di accumulazione. Ed è la lotta tra le classi sociali che risolve il predominio di un modo di produzione e del tipo di società che esso definisce, come sottolinea Gramsci (Quaderno 13, § 18, GRAMSCI 1975, p. 1595), ricordando l'importanza del frammento della Prefazione a *Per la Critica dell'Economia Politica*, dove Marx scrive che è nelle «forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto [contraddizione tra

---

<sup>51</sup> LACLAU e MOUFFE 1987.

<sup>52</sup> In un articolo di diversi anni fa abbiamo esplorato la possibilità di pensare a «costellazioni egemoniche» per rendere conto di queste articolazioni tra egemonie a vari livelli (BALSA 2007).

le forze produttive materiali e i rapporti di produzione esistenti] e di combatterlo»<sup>53</sup>.

Questi “interessi di classe” sono attribuzioni fatte da chi realizza l’analisi. Come ha sostenuto Wright, gli interessi di classe sono ipotesi sugli obiettivi delle lotte che avrebbero luogo «se gli attori avessero una comprensione scientificamente corretta delle loro situazioni»<sup>54</sup>. In un certo senso, l’idea di Georg Lukács secondo cui la coscienza di classe sarebbe le «idee, i sentimenti, ecc., che gli uomini *avrebbero avuto* in una determinata situazione di vita, se *fossero stati in grado di cogliere pienamente* questa situazione e gli interessi da essa emergenti, sia in rapporto all’agire immediato, sia in rapporto alla struttura – conforme a questi interessi – dell’intera società; si riconoscono quindi le idee, i sentimenti, ecc., che sono adeguati alla loro situazione oggettiva»<sup>55</sup>. E aggiunge poche righe dopo: «la coscienza di classe è la reazione razionalmente adeguata che viene in questo modo attribuita di diritto ad una determinata situazione tipica nel processo di produzione»<sup>56</sup>. Lasciando da parte le chiare ed esplicite reminiscenze weberiane di queste riflessioni, esaminiamo alcune questioni che ritengo fondamentali per la nostra argomentazione. In primo luogo, Lukács non afferma che questa coscienza di classe esiste, ma piuttosto che è qualcosa che l’analista marxista attribuisce alla classe.

In secondo luogo, questa attribuzione è costruita in termini così ideali (nuovamente Weber) che potrebbe funzionare solo come un orizzonte irraggiungibile. Lukács non lo dice esplicitamente, ma la complessità della lotta per l’egemonia, dovuta alle sue componenti universalistiche e retoriche, oltre al complicato rapporto tra intellettuali e classe (di cui parleremo nell’ultima sezione), significa che è impossibile (almeno, in modo inequivocabile) “cogliere pienamente” una situazione storica, con le sue molteplici determinazioni, in modo tale da avere una chiara consapevolezza della situazione e degli «interessi da essa emergenti».

Infine, il significante “coscienza” fa sorgere una serie di problemi legati al suo quasi ineludibile senso soggettivo che, a volte, utilizza lo

---

<sup>53</sup> MARX 1859, p. 5.

<sup>54</sup> WRIGHT 1983, pp. 82-83.

<sup>55</sup> LUKÁCS 1920, pp. 65-66.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 66.

stesso Lukács, nonostante per questo livello abbia proposto il concetto di “psicologia di classe”, chiaramente differenziato dal concetto di “coscienza di classe”<sup>57</sup>.

Di fronte a questi problemi semantici e, persino, meccanicistici, accantoniamo il concetto di “coscienza di classe” e manteniamo solo quello di “interessi di classe”. In ogni caso, come accennato, questi interessi sono anche imputati, contengono un elemento controfattuale o utopico e, allo stesso tempo, sono storicamente situati. A questo proposito José Aricó sosteneva che in Lenin la coscienza di classe non era legata al bisogno astratto di socialismo (come in Kautsky), ma piuttosto alla conoscenza (scientifica) della totalità economico-sociale, nel senso della realtà concreta di una formazione economico-sociale<sup>58</sup>.

D'altra parte, è fondamentale differenziare gli interessi imputati alla classe dagli interessi individuali, che, come hanno sottolineato Adam Przeworski<sup>59</sup> e Gómez, sono altamente competitivi: «la somma degli interessi competitivi non dà interessi collettivi ma quasi sempre tutto il contrario: gli interessi collettivi sono solitamente associati alla sospensione o al superamento degli interessi competitivi e gli interessi competitivi in generale sono poco compatibili con gli interessi collettivi»<sup>60</sup>.

Riteniamo che, sebbene gli “interessi di classe” siano attribuzioni discorsive, in qualche modo possano essere verificati a posteriori, ma all'interno della complessità della lotta politica tra le classi. Da qui l'importanza dei controfattuali per evitare di rimanere solo sul piano del “dato”, ma anche per *misurare le reali possibilità presenti in ogni congiuntura. La complessa rete di rapporti di forza tra partiti e progetti*

---

<sup>57</sup> Si veda una sistematizzazione al riguardo in DOS SANTOS 1973.

<sup>58</sup> ARICÓ 1979, pp. 164-65.

<sup>59</sup> PRZEWORSKI 1990, p. 32.

<sup>60</sup> GÓMEZ 2014, p. 236. In questo senso, i processi di ascesa sociale tendono a generare fenomeni di declassamento. Una questione che la sociologia aveva individuato da tempo, ma che non è stata considerata un problema dalle forze politiche progressiste che, stimolandole dai loro governi, hanno minato buona parte della loro base di appoggio, sia con la costituzione dei *Welfare States* che con la generazione di quella che è stata definita “una nuova classe media” nei recenti processi nazionali-popolari latinoamericani.

che lottano per l'egemonia consente solo una valutazione *ex-post* di quale di essi sia stato quello che meglio difendeva gli interessi di una certa classe. Cioè, solo dopo lo sviluppo di una certa lotta politica (e generando un arbitrario taglio di tempo), sarà possibile osservare quale progetto ha giovato di più a ciascuna classe, in base alla capacità oggettiva che possedeva. E, in questo senso, si potrebbe analizzare quale analista avesse ragione nelle attribuzioni di interessi.

Questi “interessi di classe” operano su tre piani analiticamente distinguibili: quello strutturale, quello congiunturale e quello organizzativo, che mira a realizzare l'unità di classe; anche se, in realtà, i tre sono fortemente intrecciati. La possibilità di mantenere, approfondire o modificare radicalmente il modo di produzione centrale in una società è legata alla più congiunturale situazione politica, ideologica, sociale ed economica ed anche al livello organizzativo; cioè dipende dalla capacità della classe di unificarsi (e dividere le altre classi) e di imporre i loro interessi più immediati in ogni congiuntura. In ogni caso, il rapporto tra questi tre tipi di interessi non è affatto lineare. Se l'unità e i profitti a breve termine possono aiutare a rafforzare la capacità della classe di lottare per il tipo di società per essa migliore, può anche accadere il contrario: ad esempio, può farle dimenticare questo obiettivo strategico. Questo ci costringe a pensare all'articolazione tra questi tre piani di interessi di classe e, in nessun modo, a metterne da parte alcuni rispetto ad altri.

Infine, l'imputazione degli interessi dipenderà dall'analisi dei rapporti di forza e delle possibilità che ciascuna classe ha di avanzare nella realizzazione di tali interessi. Quindi, gli interessi delle classi devono essere pensati e soppesati in termini relazionali e congiunturali. Ma non solo, devono anche essere formulati e condivisi dai membri delle classi. Una questione complicata dalla dinamica stessa della lotta per l'egemonia, in cui i dirigenti e gli intellettuali delle classi tendono a non esprimere chiaramente i propri interessi, anche per la propria classe nel suo insieme.



### *7. La complessità della costruzione-riconoscimento degli interessi di classe nelle lotte per l'egemonia*

Abbiamo già un approccio epistemologico e una serie di postulati di base che ci permettono di approfondire la complessità del rapporto tra classi ed egemonia. A questo proposito, Gramsci ha cercato di pensare al rapporto tra le classi e ai loro interessi sulla base di un insieme di concetti: “buon senso”, “spirito di scissione”, “senso comune”, “autocoscienza”, “egemonia” e “intellettuali organici”, pur operando un chiaro ampliamento del concetto di “intellettuale”, includendo al loro interno tutti coloro che svolgono una «funzione intellettuale», «persone “specializzate” nell’elaborazione concettuale e filosofica», ma anche in quanto «organizzatori e dirigenti» (Quaderno 11, § 12, GRAMSCI 1975, p. 1386). Con questa batteria concettuale, Gramsci ha aperto un percorso per evitare il salto quasi metafisico tra la classe e la consapevolezza dei suoi interessi. Cercheremo di tracciare una strada che li colleghi in modo più sistematico, sviluppando questioni non sempre analizzate da Gramsci.

Per valutare quale progetto politico sostenere, le classi hanno, in primo luogo, alcune capacità “istintive” o di “buon senso” che consentono loro di capire se i loro interessi più elementari sono presi in considerazione o ignorati (o direttamente lesi) da queste proposte<sup>61</sup>. Questo istinto genera un senso di «distacco» rispetto ai progetti che chiaramente danneggiano quegli interessi. Tuttavia, queste valutazioni “istintive” sono estremamente rudimentali e, per Gramsci, non costituiscono una “coscienza di classe”. Gramsci postula che a questo livello si sviluppa un «senso di “distinzione”, di “distacco”, di indipendenza appena istintivo» (Quaderno 11, § 12, GRAMSCI 1975, p. 1385). Dunque, l’«odio “generico” è ancora di tipo “semifeudale”, non moderno, e non può essere portato come documento di coscienza di classe: ne è appena il primo barlume, è solo, appunto, la posizione negativa e polemica elementare». È semplicemente che «il “popolo”

---

<sup>61</sup> Gramsci sviluppa queste riflessioni per le classi subalterne, ma ritengo che siano applicabili anche alle classi dominanti, al di là del fatto che, in generale, hanno gruppi di intellettuali organici che possono rendere meno necessarie queste capacità “istintive”.

sente che ha dei nemici e li individua solo empiricamente nei così detti signori» (Quaderno 3, § 46, GRAMSCI 1975, p. 323)<sup>62</sup>.

Inoltre, le classi hanno anche elementi di «ideologia di classe», che sarebbero, secondo Therborn, il cuore dei discorsi propri di ciascuna posizione di classe. E, pur non essendo gli stessi «interessi di classe», né «dottrine», sono elementi dai quali i membri delle classi percepiscono la convenienza, o meno, di sostenere certe alternative politiche<sup>63</sup>.

Ma né queste ideologie di classe né il senso di «distacco» assicurano una corretta difesa degli interessi di classe nel mezzo delle lotte per l'egemonia. Poiché le proposte egemoniche evitano di difendere gli interessi "gretti" delle classi e fanno ampio uso di operazioni retoriche, la complessità della lotta per l'egemonia potrebbe portare le classi a molti malintesi, se fossero guidate solo da questi apprezzamenti semplici e a breve termine.

Per questo motivo, per fare valutazioni più accurate su quale progetto politico le classi dovrebbero sostenere e anche per elaborare i propri progetti di lotta per l'egemonia, le classi ricorrono ai propri «intellettuali organici». Così come, in base a quanto abbiamo visto, l'analista attribuisce degli interessi alle classi e può valutare la coscienza e la capacità politica della classe di difenderli (o imporli) in una determinata situazione, gli intellettuali organici della classe compiono un'operazione simile ma più strettamente legata alla praxis della classe<sup>64</sup>. In questo

---

<sup>62</sup> Gramsci riconosce di aver preso questo sentimento, che chiama anche «spirito di scissione», da Sorel (Quaderno 25, § 5, GRAMSCI 1975, p. 2288). È possibile individuare, legata a questo senso di «distacco», l'esistenza di un elemento contraddittorio nel rapporto capitale-lavoro che, per il carattere formalmente libero del lavoratore, secondo Piva, stabilisce poi, oltre ad un rapporto di subordinazione, una prospettiva normativa da cui è possibile guardarlo come un rapporto di oppressione, senza bisogno di un discorso esterno (PIVA 2017, pp. 177-78). Ed è in questo «minimo di soggettivazione, in quanto personificazioni di rapporti reificati di produzione o rappresentanti di cose (risorse), che esse sono *classi*» (Ivi, p. 210). La verità è che questo, sebbene spieghi la rinascita del conflitto di classe, al di là della capacità ideologica della borghesia di metterlo a tacere (qualcosa del terreno del "reale" che riemerge), non stabilisce quali siano gli interessi specifici delle classi che si trovano in una situazione specifica.

<sup>63</sup> THERBORN 1991.

<sup>64</sup> Ovviamente, questa distinzione è solo analitica; non c'è un netto divario tra il

modo, gli intellettuali che sono organici a una classe costruiscono discorsivamente quali sarebbero gli interessi della classe per la quale lavorano. Questi intellettuali propongono tali interessi alla classe in modo che la classe li adotti e regoli su di essi la sua condotta nel campo della lotta di classe<sup>65</sup>.

Gramsci ha descritto sinteticamente questa relazione ricorsiva all'inizio del Quaderno 12, per cui la classe crea i propri intellettuali, che, a loro volta, sono quelli che riescono a elaborare l'unità della classe ed a renderla consapevole dei suoi interessi, da loro costruiti, anche a livello politico:

«Ogni gruppo sociale, nascendo sul terreno originario di una funzione essenziale nel mondo della produzione economica, si crea insieme, organicamente, uno o più ceti di intellettuali che gli danno omogeneità e consapevolezza della propria funzione non solo nel campo economico, ma anche in quello sociale e politico» (Quaderno 12, § 1, GRAMSCI 1975, p. 1513).

Questo slittamento verso l'arena politica è dovuto al fatto che la classe deve analizzare e scegliere quali partiti e progetti riceveranno il suo sostegno e anche se deve promuovere la creazione di nuove alternative politiche e ideologiche. In altre parole, deve immergersi in tutta la complessità della lotta per l'egemonia, almeno se non vuole essere un attore passivo in queste lotte. Ovviamente, la classe può anche

---

livello dell'analisi e quello del confronto reale, perché questi analisti sono coinvolti (più direttamente o più indirettamente) anche con le funzioni intellettuali nella lotta per l'egemonia. Non si può nemmeno proporre una distinzione assoluta in termini di analisi congiunturale e analisi storiografica, perché qualsiasi valutazione di azioni passate (soprattutto, ma non solo, se provenienti da un passato recente) fa parte degli equilibri e delle prospettive che incidono sulle valutazioni e sulla progettazione di azioni future.

<sup>65</sup> Dos Santos ha affermato che «è solo un'attività intellettuale sistematica che permette di estrarre e sistematizzare le conseguenze della praxis in modo tale che la coscienza diventi la coscienza effettiva degli individui della classe», attraverso l'ideologia (DOS SANTOS 1973, p. 49). Ma questo accade all'interno della dinamica della lotta di classe: «possiamo comprendere questi interessi [di classe] solo da un punto di vista dinamico in cui il conflitto e le contraddizioni tra loro provocano una dinamica della società, una lotta di classe» (*Ivi*, p. 61).

emarginarsi dalla contesa per la direzione politico-ideologica; Marx lo ha espressamente commentato in diversi passaggi del *Diciotto Brumaio*, come quando scriveva che il proletariato, dopo la sconfitta del giugno 1848, «in parte, [...] si abbandona a esperimenti dottrinari», manifestando un certo atteggiamento di autoesclusione dalla lotta politica, rifugiandosi in entità mutualistiche come «banche di scambio e associazioni operaie». Questo, per Marx, implica «un movimento in cui rinuncia a trasformare il vecchio mondo» e, d'altra parte, «cerca piuttosto di conseguire la propria emancipazione alle spalle della società, in via privata, entro i limiti delle sue meschine condizioni d'esistenza, e in questo modo va necessariamente al fallimento»<sup>66</sup>.

Quindi, per lottare per l'egemonia o almeno per poter partecipare alla lotta politica, la classe ha bisogno dei suoi stessi intellettuali. Ritengo opportuno differenziare, almeno analiticamente, due livelli all'interno di questi "intellettuali organici": uno più vicino alla classe e l'altro situato proprio sul piano della lotta politica<sup>67</sup>.

Tra quelli più vicini alla classe, troviamo i dirigenti delle organizzazioni corporative delle classi (compresi quelli più prossimi alle loro basi, come un delegato sindacale) e anche i membri della classe che, senza essere capi delle loro organizzazioni, ne costituiscono le figure più in evidenza, sia nella sfera pubblica che negli spazi di socialità comune della classe (dai luoghi di incontro esclusivi dell'alta borghesia, agli spazi di riunione nei quartieri popolari)<sup>68</sup>.

Inoltre, tra queste e questi intellettuali vicini alla classe spicca l'incidenza di coloro che fanno parte delle fondazioni o centri di ricerca legati alla classe. Quest'ultima è una cosa che la borghesia sta

---

<sup>66</sup> MARX 1852, p. 60.

<sup>67</sup> Ci sono anche intellettuali organici vicini alla classe nell'ordine dell'organizzazione della produzione, ma che modellano anche le soggettività e, in questo senso, costruiscono l'egemonia, come analizzava Gramsci nel rapporto tra americanismo e fordismo. Tuttavia, qui ci interessa affrontare il ruolo degli intellettuali nella lotta egemonica tra progetti, soprattutto a livello della cosiddetta "opinione pubblica".

<sup>68</sup> Su come questi spazi di socialità si intrecciano con gli incontri più ideologici e politici, si veda CASIMIRO 2018 (in particolare pp. 205-32) per un'analisi della costruzione della nuova destra nella borghesia in Brasile.

sviluppando con maggiore capacità, ma viene fatta anche dalle centrali sindacali e, più indirettamente, dalle frazioni piccolo borghesi<sup>69</sup>. Queste e questi intellettuali hanno la funzione specifica di valutare le diverse opzioni politiche e ideologiche nella prospettiva degli interessi della classe che li finanzia. Normalmente, i loro testi e discorsi sono gli input chiave in base ai quali i membri della classe e anche altri intellettuali vicini alla classe fanno le proprie valutazioni.

Tutti questi intellettuali, nella loro accezione più ampia, esprimono giudizi permanenti (positivi o negativi) sulla convenienza, per la classe, di sostenere oppure opporsi a determinati progetti o partiti che lottano per l'egemonia.

Ora, i progetti politici sono, a loro volta, sviluppati dai politici, cioè da altri intellettuali che prendono le distanze, almeno relativamente, dalle classi per presentare i loro progetti a un livello più universale. Normalmente, questi politici e queste politiche sono imbevuti di un atteggiamento ideologico intrinseco al loro ruolo di "politici" che li spinge a ottenere e mantenere il più alto grado possibile di potere statale. Questo atteggiamento può portarli persino a pensare di essere indipendenti dalle classi e di essere legati, nelle loro dinamiche, a quelli che Gramsci chiama "intellettuali tradizionali".

Queste possibilità di successo nella lotta per il controllo del potere statale possono essere pensate in termini più personali o in base alle loro convinzioni ideologiche (ovviamente, le distinzioni sono di solito difficili da fare, tranne nei casi più evidenti). In ogni caso, al di là degli obiettivi personali, l'azione di qualsiasi politico o politica è sempre, in sostanza, più vantaggiosa per alcune classi che per altre. Pertanto, continuano ad essere "intellettuali organici" di qualche tipo, anche quando non ne sono chiaramente consapevoli (quindi, questa catalogazione è sempre un'attribuzione dell'analista).

Su questa questione del rapporto classe-intellettuale, non vi è alcuna differenza qualitativa tra le diverse classi sociali. L'associazione implicita in Gramsci (e in gran parte della sinistra della sua generazione) tra gli intellettuali della classe operaia e il Partito Comunista è stata fonte di seri

---

<sup>69</sup> Ad esempio, le associazioni professionali canalizzano ciò attraverso colloqui o conferenze con specialisti invitati, ma che tendono ad essere meno "organici" di chi vive con uno stipendio pagato dalla classe.

problemi quando si effettuava un'analisi e una proposta gramsciana per la sinistra (l'introduzione dell'idea del "mito-partito" non risolve in alcun modo il problema, ma può tendere ad aggravarlo). Nella realtà storica, la classe operaia si trova sempre con opzioni diverse, incarnate in forze politiche diverse, e gli intellettuali organici più vicini alla classe devono effettuare valutazioni costanti di quale strategia e quali tattiche siano quelle che meglio rappresentano o costruiscono i loro interessi in ogni congiuntura.

Se non c'è differenza qualitativa, c'è però sì differenza in termini quantitativi. Le classi subalterne hanno molte più difficoltà ad organizzarsi. Gramsci lo descrive in termini alquanto pessimisti nel suo Quaderno 25, affermando che «la tendenza all'unificazione» «dei gruppi sociali subalterni» «è continuamente spezzata dall'iniziativa dei gruppi dominanti» (Quaderno 25, § 2, GRAMSCI 1975, p. 2283). Tuttavia, in realtà, tutti i *Quaderni* puntano a proporre modi per invertire questa situazione, quindi questa idea pessimistica non deve essere ipostatizzata. È chiaro che per le classi subalterne non è facile avere l'appoggio di intellettuali organici, sia quelli più vicini alla classe, sia quelli che si battono per l'egemonia politica. Riconoscere il problema potrebbe essere un primo passo per evitare percorsi che ritengo sbagliati e spesso diffusi nelle forze marxiste, come confondere l'interesse attribuito alla classe operaia con l'interesse che la maggioranza dei membri di quella classe ha in mente. Ciò ha portato molte volte a considerare la forza politica o il gruppo sindacale ritenuto più vicino a questi interessi attribuiti alla classe, come se fosse "la classe". E neppure l'organizzazione sindacale o la forza politica votata dalla maggioranza dei membri di una classe devono essere considerate automaticamente difensori degli interessi della classe. Per tutto questo, bisogna stare molto attenti quando si parla dell'azione de "la classe" in campo politico.

La lotta per l'egemonia implica, quindi, un gioco di lotte tra partiti e progetti diversi che, pur combattendo contro partiti e progetti sostenuti da altre classi sociali, devono dimostrare alle classi che li sostengono che sono loro a difendere meglio i loro interessi, con la mediazione degli intellettuali a esse più vicini. In questo processo di "dimostrazione", i partiti operano sui membri delle classi cercando di socializzarli entro una certa prospettiva in relazione all'ordine sociale e, più precisamente, in

determinate letture della realtà congiunturale. Il riferimento ai “partiti” oggi va ampliato, perché negli ultimi decenni si è assistito a una progressiva diluizione di questo ruolo socializzante delle ideologie (i partiti hanno avuto la tendenza a ridursi ad apparati elettorali, se non a semplici articolazioni attorno a una figura personale). Questa funzione di “partito” è stata occupata da media concentrati e da organizzazioni politico-ideologiche che si muovono “nell’ombra”. In ogni caso, il ruolo delle forze politiche continua ad essere imprescindibile nella lotta per l’accesso elettorale alle cariche pubbliche e, quindi, nella lotta per l’egemonia politica.

Sebbene il taglio tra intellettuali più legati alla classe e intellettuali più legati alla politica sia estremamente utile per comprendere meglio le dinamiche tra classi ed egemonia, esso non è mai netto. È molto più vicino alla realtà concettualizzare un gradiente che va dai membri della classe che svolgono un certo ruolo intellettuale, pronunciandosi a proposito degli interessi della classe, ai politici che fanno parte di partiti con legami molto deboli con le classi. Oltre ad essere pensato come un gradiente e non uno spartiacque dicotomico, ci sono forti legami lungo questo *continuum*. Da un lato, gli intellettuali più vicini alla classe sono fortemente influenzati dai progetti e dai discorsi ideologici diffusi dagli intellettuali più legati ai progetti politico-egemonici. Non sono solo “organici” alla classe, ma tendono solitamente a concepirsi con una certa indipendenza da essa ed a cercare di avere una prospettiva ideologica che vada oltre quella meramente socioeconomica. Anche per la loro stessa funzione intellettuale, devono conoscere ed essere legati al livello politico o, almeno, all’analisi politica. Cioè, tende a crearsi uno sfasamento permanente tra la classe ed i suoi stessi intellettuali. E, d’altra parte, i politici sono solitamente attenti alle osservazioni e ai giudizi emessi dagli intellettuali più vicini alle classi di cui cercano di ottenere il sostegno.

A questa dinamica congiunturale bisogna aggiungere due elementi. In primo luogo, come abbiamo già detto, lo scenario della correlazione “oggettiva” delle forze può essere modificato, nel medio termine, in funzione del peso economico e demografico-elettorale delle classi. In questo senso, la «strana non morte del neoliberalismo»<sup>70</sup> si spiega, in larga

---

<sup>70</sup> CROUCH 2012.

misura, con le stesse trasformazioni nei processi lavorativi, nelle soggettività e nelle strutture dei media che hanno rafforzato il potere “oggettivo” della borghesia più concentrata e indebolito le capacità di unificazione e di lotta delle classi subordinate, e anche di allearsi con frazioni della media e piccola borghesia.

In secondo luogo, c'è la possibilità che la classe aiuti a costruire nuovi progetti politico-ideologici alternativi, pur manifestando, allo stesso tempo, un sostegno a altri progetti al livello congiunturale. Forse l'esempio più chiaro è stato il dispiegamento da parte della borghesia della più pura proposta neoliberalista negli anni Sessanta (promozione di una serie di centri intellettuali), mentre sosteneva politiche concessive nei confronti della classe operaia da parte di partiti più “centristi”. Cioè, la classe può alterare la correlazione delle forze su un piano ideologico più radicale. Qualcosa di simile accadde con la classe operaia e il suo sostegno al marxismo alla fine del XIX secolo, mentre il proletariato difendeva anche posizioni più moderate, come il sindacalismo e la ricerca del suffragio universale nelle alleanze con varie forze politiche. Ma questi due piani hanno avuto la tendenza a dissociarsi nel caso della classe operaia, mentre la borghesia è stata più abile a dispiegare simultaneamente tattiche di accordo e strategie di combattimento ideologico più radicale.

Per concludere, aggiungo solo che il rapporto tra egemonia e classi comprende anche altri elementi che gli aggiungono complessità ma che non potremo qui affrontare, come la questione del linguaggio (che non è mai trasparente), quella della rappresentazione politica (in cui vari livelli si giustappongono) e quella dei vari piani in cui le lotte per l'egemonia incidono sugli atteggiamenti dei membri delle classi, in modi che trascendono lo specifico politico e ideologico, e si dispiegano attraverso vari aspetti della vita quotidiana in cui gli individui devono accettare o “negoziare” situazioni al di fuori delle proprie preferenze, ma che, a medio termine, finiscono per essere introiettate in processi di “ibridazione”.

Infine, spero di aver fatto un po' di chiarezza su come la centralità del concetto di “classe” possa essere mantenuta nell'analisi delle lotte per l'egemonia. A tal fine è essenziale formulare una serie di postulati e, ad ogni congiuntura, questa analisi di classe richiede che questi postulati più astratti siano contestualizzati in relazione ai discorsi, alle tradizioni e alle



identità che esistono in ogni momento e che effettivamente interpellano, con capacità diverse, i membri di ciascuna classe. In questo senso, l'analisi di classe delle lotte per l'egemonia richiede di soppesare ex-ante le concrete alternative politico-ideologiche e le loro possibilità di successo, valutando ex-post la pertinenza di questi giudizi. Allo stesso tempo, è necessario saper coniugare una prospettiva che mantenga la tensione esistente tra classi ed egemonia, nel senso di non cercare di dissolvere le prime nella lotta per l'egemonia, né ridurre questa a uno epifenomeno di un semplice scontro tra le classi.

### Riferimenti bibliografici

ALTHUSSER, LOUIS, 1970

*Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires.

ARICÓ, JOSÉ, 1979 / 2012

*Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*, FCE-El Colegio de México, Buenos Aires.

BALSA, JAVIER, 2007

*Hegemonías, sujetos y revolución pasiva*, "Tareas", 125, pp. 29-51.

Id., 2017

*Formaciones y estrategias discursivas, y su dinámica en la construcción de la hegemonía. Propuesta metodológica con una aplicación a las disputas por la cuestión agraria en la Argentina de 1920 a 1943*, "Papeles de trabajo" (UNSAM), 19, pp. 231-60.

Id., 2018

*La crítica al objetivismo y la propuesta epistemológico-política contenida en el Cuaderno 11*, "International Gramsci Journal", Vol. 2, 4, pp. 3-36.

Id., 2019a

*La retórica en Laclau: perspectiva y tensiones*, "Simbiótica", Vol. 6, 2, pp. 51-73.

Id., 2019b

*Hegemonía, dialogismo y retórica*, "Diferencias", 9, pp. 33-44.

Id., 2019c

*La cuestión de la representación en "El 18 Brumario de Luis Bonaparte de Karl Marx"*, "Materialismo Storico", Vol. VI, 1, pp. 76-107.

Id., 2019d

*La metáfora de la política como escenario y la valoración de la república parlamentaria en "La lucha de clases en Francia" y en "El 18 Brumario de Luis Bonaparte" de Karl Marx*, "Utopía y praxis latinoamericana", 85, pp. 220-38.

ID., 2019e

*Lenguaje y política en “El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte” de Karl Marx*, “Marx e o Marxismo”, Vol. 7, 13, pp. 319-43.

ID., 2020a

*Il popolo in Marx, dal giovane Marx al “18 Brumaio di Luigi Bonaparte”*, “Consecutio Rerum”, Vol. 5, 8, pp. 41-71.

ID., 2020b

*Una base lingüística de la teoría de la hegemonía. Algunos aportes*, “Tram(p)as de la comunicación y la cultura”, 85, pp. 1-30.

ID., 2020c

*Crisis? What Crisis? Los tipos de crisis en Gramsci y la interpretación de la crisis de hegemonía actual*, “Materialismo Storico”, Vol. 9, 2, pp. 326-72.

ID., 2021

*Estado, universalização e as formas de hegemonía: o problema de manter a ‘revolução, ou a reforma’ em permanência’ a partir do próprio aparelho estatal*, “Novos Olhares Sociais”, Vol. 4, 1, pp. 49-78.

BURGOS, RAÚL, 2012

*Para una teoría integral de la hegemonía. Una contribución a partir de la experiencia latinoamericana*, “Realidad Económica”, 271, pp. 133-70.

CACCIATORE, GIUSEPPE, 2009

*Universale*, in LIGUORI, GUIDO, VOZA, PASQUALE (A CURA DI), *Dizionario Gramsciano. 1926-1937*, Carocci, Roma.

CASIMIRO, F.H.C., 2018

*A nova direita. Aparelhos de ação política e ideológica no Brasil contemporâneo*, Expressão Popular, São Paulo.

CROUCH, COLIN, 2012

*La extraña no-muerte del neoliberalismo*, Capital Intelectual, Buenos Aires.

DOS SANTOS, THEOTONIO, 1973

*Concepto de clases sociales*, Galerna, Buenos Aires.

FOUCAULT, MICHEL, 1995

*La arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires.

FROSINI, FABIO, 2009

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

ID., 2010

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

GÓMEZ, MARCELO, 2014

*El regreso de las clases*, Biblos, Buenos Aires.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

*Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

HUERTAS, LAURA, VILLARRAGA, FABIÁN (A CURA DI), [IN CORSO DI STAMPA]

*Ante la astucia del zorro. Estudios sobre hegemonía, cultura política y procesos de subjetivación en la teoría y en los casos*, Extramuros Ediciones, La Plata.

JAMESON, FREDRIC, 2013

*Valencias de la dialéctica*, Eterna Cadencia editora, Buenos Aires.

LACLAU, ERNESTO, 1978

*Política e ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI, México.

Id., 1985

*Tesis acerca de la forma hegemónica de la política*, in LABASTIDA MARTÍN DEL CAMPO, JULIO (A CURA DI), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina (Seminario de Morelia)*, Siglo XXI, México, pp. 19-38.

Id., 1993

*Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Id., 2001

*Misticismo, retórica y política*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Id., 2005

*La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Id., 2013

*Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

LACLAU, ERNESTO, MOUFFE, CHANTAL, 1987

*Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid.

LUKÁCS, GYÖRGY, 1920 / 1973

*Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano.

MARCUSE, HERBERT, 1999

*Razón y Revolución Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza, Madrid.

MARTIN, JAMES, 1998

*Gramsci's Political Analysis. A Critical Introduction*, MacMillan, London.

MARX, KARL, 1847 / 1986

*Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1850 / 1987

*Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1852 / 1977

*Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1859 / 1984

*Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma.

MILIBAND, RALPH, 1990

*Análisis de clases*, in GIDDENS, A., TURNER, J. (A CURA DI), *La teoría social, hoy*, Alianza, México.

PIVA, ADRIÁN, 2017

*Clase y estratificación desde una perspectiva marxista. La clase como relación social objetiva*, "Conflicto social", 17, pp. 170-220.

ID., [IN CORSO DI STAMPA]

*Economía y política en la larga crisis argentina, 2012 – 2021*, "Argumentos, Estudios críticos de la sociedad" (UAM).

PORTANTIERO, JUAN CARLOS, 1973

*Clases dominantes y crisis política en la Argentina actual*, in BRAUN, OSCAR (A CURA DI), *El capitalismo argentino en crisis*, Siglo XXI, Buenos Aires, pp. 73-117.

ID., 1977

*Economía y política en la crisis argentina*, "Revista Mexicana de Sociología", Vol. 39, 2, pp. 531-65.

PRZEWORSKI, ADAM, 1990

*Capitalismo y socialdemocracia*, Alianza, México.

RETAMOZO, MARTÍN, 2021

*Hegemonía, subjetividad y sujeto: notas para un debate a partir del posmarxismo de Ernesto Laclau*, "Novos Olhares Sociais", Vol. 4, 1, pp. 24-48.

ROSENBERG, ARTHUR, 1938

*Democracia y socialismo*, "Cuadernos de Pasado y Presente", 86, México.

THERBORN, GÖRAN, 1991

*La ideología del poder y el poder de la ideología*, Siglo XXI, México.

ID., 1998

*¿Cómo domina la clase dominante?*, Siglo XXI, Madrid.

THOMPSON, E. P., 1989

*La Formación de la clase obrera en Inglaterra*, Crítica, Barcelona.

WRIGHT, ERIK OLIN, 1983

*Clase, Crisis y Estado*, Siglo XXI editores, Madrid.

ZEMELMAN, HUGO, 1992

*Los horizontes de la razón*, Anthopos-El Colegio de México, Barcelona.

ID., 2001

*Recuperar una visión utópica (Entrevista con o Prof. Dr. Hugo Zemelman)*, “Jornal da Educação”, Vol. 22, 75, pp. 295-303.

ZEITLIN, IRVING, 2001

*Ideología y teoría sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires.

## Giovanni Arrighi, dalla critica dell'imperialismo alla teoria dell'egemonia<sup>1</sup>

Giulio Azzolini (Università Ca' Foscari di Venezia)

*This article is a quick reconstruction, from a diachronic perspective, of the different interpretations and reuses of Antonio Gramsci's thought by Giovanni Arrighi, with particular focus on the concept of hegemony. The title summarises an intellectual trajectory that began in the 1960s, with Arrighi's critique of imperialism, reached its peak in the 1970s, with a political use of Gramsci and with a critique of the various theories of imperialism, had a turning point in the 1980s, when Arrighi embraced the world-systems school, and finally knew its most mature articulation between the 1990s and 2000s, with the development of the theory of world hegemony.*

*Arrighi; Hegemony; Gramsci; Imperialism; World-system.*

### 1. *La critica all'imperialismo (1963-1969)*

Tra il 1963 e il 1969 Arrighi è in Africa, dove insegna prima all'Università di Harare, allora Rhodesia oggi Zimbabwe, e poi all'Università di Dar es Salaam, in Tanzania. L'Africa subsahariana è in bilico tra decolonizzazione e neocolonialismo. E lui lavora su due piani, scientifico e politico, come attesta il suo primo libro, *Sviluppo economico e sovrastrutture in Africa*, che, pubblicato nel 1969 per la serie viola di Einaudi, raccoglie tutti i suoi primi saggi di africanista.

Arrighi, nato a Milano nel 1937, aveva studiato economia alla Bocconi, formandosi in un ambiente improntato alle dottrine neoclassiche, sordo al keynesismo e tanto più al marxismo. Ma l'*economics* gli parve da subito inadeguata ad affrontare il problema economico-politico che l'Africa gli spalancò sotto gli occhi: le disuguaglianze indotte dall'estensione del

---

<sup>1</sup> Questo testo rielabora in buona parte un mio scritto già apparso in spagnolo, intitolato *Leer a Gramsci después de Giovanni Arrighi* e contenuto in José Luis Villacañas e Anxo Garrido (a cura di), *Efecto Gramsci. De la renovación del marxismo al populismo contemporáneo*, Lengua de Trapo, Madrid 2022, pp. 455-71. Ringrazio Anxo Garrido per la concessione, e Fabio Frosini per l'accettazione.

capitalismo o, per usare la formula coniata all'epoca da Andre Gunder Frank, la «sviluppo del sottosviluppo»<sup>2</sup>. In altre parole, il giovane Arrighi è impegnato nella critica al *neoinperialismo*, inteso, secondo l'indicazione di Paul Sweezy, non tanto come ampliamento del mercato aperto alle merci prodotte dagli Stati dominanti, bensì come rafforzamento degli investimenti diretti all'estero da parte delle *corporations* legate alla potenza statunitense.

Ma il periodo africano è determinante anche per la formazione politica e personale di Arrighi. Nato in una famiglia borghese antifascista, egli partecipa alle lotte di liberazione nazionale, lotte che nel 1966 gli costano il carcere e l'espulsione dalla Rhodesia. A quella fase risale inoltre l'amicizia con esponenti di rilievo della *New Left*, come Samir Amin, Immanuel Wallerstein, Walter Rodney e John Saul.

## 2. *L'uso politico di Gramsci (1971-1973)*

Nel 1969 Arrighi rientra in Italia, per insegnare alla Facoltà di Sociologia di Trento, allora cuore pulsante della contestazione studentesca. Non taglia però i ponti con la sua città natale, Milano, che diventa il centro del suo impegno politico. Nel 1971 aderisce al Gruppo Gramsci, un'organizzazione della sinistra extraparlamentare fondata da Romano Madera, dopo la scissione del movimento studentesco milanese e la crisi del Partito Comunista d'Italia (marxista-leninista)<sup>3</sup>.

Il Gruppo Gramsci è un esperimento piuttosto originale: quello di un soggetto rivoluzionario che si colloca per così dire “all'estrema destra dell'estrema sinistra”, assumendo come punto di riferimento l'autore emblematico del Partito Comunista Italiano. Il pensiero gramsciano – questa è l'intuizione di partenza del Gruppo – non va considerato patrimonio esclusivo del partito di Berlinguer. Va indagato, valorizzando e combinando in special modo tre idee: quella di *autonomia*, lemma legato al Gramsci sovietista e parola chiave dell'epoca, e quelle di *educazione* e

---

<sup>2</sup> FRANK 1966.

<sup>3</sup> Su questa vicenda riprendo le considerazioni che svolgevo in AZZOLINI 2018, cui rinvio per un approfondimento storico e teorico dell'intera parabola intellettuale arrighiana.

*traducibilità*, termini sviluppati soprattutto nei *Quaderni del carcere* e allora sospetti nell'ambiente della sinistra radicale. In estrema sintesi, il Gruppo Gramsci si caratterizza rispetto agli altri gruppi che insieme compongono la variegata galassia della sinistra rivoluzionaria per una peculiare concezione della soggettività, della cultura e della storicità.

Stretto è innanzitutto il nesso tra autonomia e pedagogia. Secondo il Gruppo Gramsci, lo spontaneismo di Lotta continua e l'operaismo di Potere operaio celavano entrambi la pretesa di "essere la testa" delle masse, provocando così una situazione in cui l'autonomia della soggettività operaia risultava scissa e subordinata alla cultura politica e alle sue ingenuie pretese avanguardistiche. In modo esattamente speculare, il Movimento studentesco e Avanguardia operaia, proponendo di "mettersi alla testa" delle masse, conferivano il primato al momento dell'autonomia, eccessivamente separato dal momento dell'educazione. Ebbene, il Gruppo Gramsci riteneva che fosse essenziale stabilire un legame tanto organico quanto equilibrato tra autonomia e pedagogia, tra soggettività e cultura. Detto altrimenti, il loro proposito consisteva nel "formare la testa" delle masse operaie<sup>4</sup>. Ed è esattamente in questa prospettiva che il Gruppo Gramsci lavora insieme alla sinistra sindacale.

Un altro motivo di originalità del Gruppo Gramsci è l'idea di traducibilità, intesa in senso prettamente politico. La tesi del Gruppo è che la "guerra manovrata", in Occidente, debba lasciare il posto alla "guerra di posizione". Sia chiaro: il Gruppo Gramsci resta un gruppo rivoluzionario. Il Pci è oggetto di una polemica asprissima – per essersi piegato al compromesso consociativo e per aver rinunciato alla spinta rivoluzionaria – ma viene sfidato non solo sul terreno ideale bensì anche sul terreno programmatico. Un riformismo radicale avrebbe dovuto fungere da base anche per un nuovo rapporto con gli altri movimenti della sinistra extra-parlamentare. Il proposito, senza dubbio velleitario, era quello di accantonare le divisioni ideologiche a vantaggio di un'unione programmatica. Ma le ideologie che Arrighi credeva di poter mettere da canto si riveleranno assai più rigide e consistenti di quanto sperava. E quando nel 1973 il Gruppo Gramsci si avvicina all'area autonoma guidata da Toni Negri<sup>5</sup>, Arrighi presagisce l'esito tragico del lungo Sessantotto italiano,

---

<sup>4</sup> AA.VV. 1972, p. 105.

<sup>5</sup> Da leggere a riguardo la testimonianza di NEGRI 2015, pp. 464-510.



abbandona la politica attiva e si trasferisce all'Università della Calabria. Da allora rimarrà sempre convinto che nel 1973 si chiude una fase storica, di lotte operaie e studentesche, ma anche e soprattutto di espansione materiale del capitalismo mondiale a guida statunitense.

### 3. *La critica alle teorie dell'imperialismo (1969-1978)*

Il periodo calabrese di Arrighi dura sei anni, dal 1973, in cui prosegue gli studi sui nessi tra proletarizzazione, conflitto e migrazione, ma soprattutto porta a termine una delle sue opere più importanti e oggi trascurate, *La geometria dell'imperialismo*, che esce nel 1978 da Feltrinelli e contemporaneamente in inglese da Verso. La scintilla era scoccata quasi dieci anni prima, nel 1969, in un seminario all'Università di Oxford, quando Arrighi si accorse che, a forza di riempire di "vino nuovo" le "bottiglie vecchie", cioè dei contenuti più disparati le teorie del cosiddetto imperialismo, il dibattito era entrato in una condizione di grave confusione.

Di qui l'obiettivo del libro: non costruire una nuova teoria, con tanto di premesse, ipotesi e validazione empirica, ma ricostruire le teorie dell'imperialismo, e in particolare in quella di Lenin, analizzandone le premesse nascoste e chiarendo il suo rilievo storico.

Com'è noto, Lenin era convinto che l'imperialismo, come tendenza alla guerra tra Stati economicamente dominanti e politicamente rivali, rappresentasse lo stadio ultimo del capitalismo. Ebbene, nel 1977 Arrighi sostiene che il paradigma leniniano è ormai inservibile per intendere il ruolo di crescente supremazia economica e politica che gli Stati Uniti hanno assunto nel sistema internazionale dopo il 1945. Perché, da allora, il mercato capitalistico è stato riorganizzato e non vive una fase di anarchia e guerra.

Attraverso una raffinata analisi di John Hobson (che, insieme a Rudolf Hilferding, costituiva la fonte principale di Lenin), *La geometria dell'imperialismo* si presenta come un breve trattato teorico, storico e comparativo.

Sul piano teorico, Arrighi si prefigge di decifrare la «struttura tipico-ideale» presupposta dalla nozione hobsoniana di imperialismo. E, a questo scopo, isola l'imperialismo in senso stretto, come espansione di uno

Stato al di fuori del proprio territorio e di conseguenza, in un'epoca di nazionalismi, come crescente contrapposizione politica e militare tra le nazioni, da altre tipologie di relazioni internazionali: il colonialismo, come espansione della nazione al di là dei confini dello Stato di riferimento; l'impero formale, come ordine gerarchico tra Stati funzionale alla pace universale; e l'impero informale, che si prefigge di assicurare la pace attraverso l'interdipendenza economica tra le nazioni, a sua volta garantita da uno Stato prevalente.

Sul piano storico, Arrighi collega queste quattro tipologie alle vicende del Regno Unito, che tra Sei e Settecento vive la sua fase coloniale e di impero formale, che tra il 1830 e il 1870, grazie alle politiche liberoscambiste, realizza il proprio impero informale e che infine, in ragione delle pressioni del capitale finanziario, sperimenta quella condizione imperialistica di anarchia, che culminerà nella Grande guerra.

Sul piano comparativo, Arrighi cerca di cogliere analogie e differenze tra la supremazia inglese e quella statunitense nel corso del Novecento. Secondo lui, gli Stati Uniti avrebbero replicato il percorso che va dal colonialismo all'impero formale ('50-'60) a quello informale. Tuttavia, l'impero informale americano degli anni Settanta si basa, non sul libero mercato, ma sulla libera impresa. L'instabilità, dunque, dipende più dall'ingigantirsi di imprese multinazionali e poi transnazionali, che dalla progressiva autonomia di un capitale finanziario sovranazionale.

A questo punto dovrebbe essere chiaro quanto Arrighi esplicita nel 1983, nel Poscritto alla seconda edizione inglese: *La geometria dell'imperialismo* è essenzialmente «una prefazione a una teoria dell'egemonia mondiale»<sup>6</sup>. Sappiamo che, nella seconda metà degli anni Settanta, è rapido il passaggio dall'«età dell'oro» nella fortuna italiana di Gramsci (con l'edizione critica Gerratana nel 1975 e il convegno di Firenze e il seminario di Frattocchie nel 1977) alla cosiddetta «crisi del marxismo»<sup>7</sup>. Arrighi non segue questa traiettoria: come confessa nella Premessa scritta nel settembre 1977, diventa tuttavia «consapevole dell'incompatibilità di fondo delle regole del lavoro politico con quelle del lavoro scientifico»<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> ARRIGHI 1983, p. 156.

<sup>7</sup> Per un approfondimento di queste fasi, LIGUORI 2012, capp. VI-VIII.

<sup>8</sup> ARRIGHI 1978, p. 9.

Scottato dall'uso politico di Gramsci, egli non abbandona l'autore sardo, anzi. Ma d'ora in avanti il suo sarà un uso scientifico.

Prima negli anni Ottanta, e poi con crescente sicurezza negli anni Novanta e Duemila, Arrighi rielabora il concetto gramsciano di egemonia, che diventa uno strumento imprescindibile per la sua rappresentazione dell'età moderna. Un'operazione che compie negli Stati Uniti, poiché nel 1979 raggiunge Immanuel Wallerstein e Terence K. Hopkins al Fernand Braudel Center dell'Università di Binghamton, a New York. Arrighi continua a leggere Gramsci, ormai però da studioso dei sistemi-mondo.

È probabilmente l'appartenenza a questa corrente teorica a spiegare come mai il contributo che Arrighi ha fornito agli studi gramsciani delle relazioni internazionali sia stato a lungo sottovalutato. Perché, mentre la scuola canadese di Robert Cox e Stephen Gill compie un lavoro pressoché tutto metodologico, volto a marcare un approccio dichiaratamente «gramsciano» nella *teoria* delle relazioni internazionali, Arrighi mette alla prova Gramsci, e rielabora alcune sue categorie per comprendere autonomamente la *storia* delle relazioni internazionali.

#### 4. *La teoria dell'egemonia (1994-2007)*

Nella sua più nota trilogia – *Il lungo ventesimo secolo* (1994, ma preparato sin dagli anni Ottanta), *Caos e governo del mondo* (1999, con Beverly Silver), *Adam Smith a Pechino* (2007) – Arrighi teorizza la storia globalizzante del capitalismo moderno come una successione di grandi cicli economico-politici, ciascuno guidato da una grande potenza, in grado di esercitare una egemonia mondiale e di sopportare conflitti interni ed esterni.

##### 4.1. I cicli egemonici

Durante ogni «ciclo sistemico di accumulazione del capitale»<sup>9</sup>, una potenza egemonica diversa ha costituito di volta in volta il centro del

---

<sup>9</sup> Attorno a questo concetto ruotano le lezioni calabresi raccolte in ARRIGHI 1999.

sistema-mondo capitalistico, intorno al quale orbitavano una periferia e una semi-periferia composte da paesi più o meno subalterni.

Ciascun ciclo avrebbe conosciuto prima un'espansione materiale, con l'allargamento della produzione e del commercio, e poi una crisi di sovraccumulazione. Senonché, il centro del sistema-mondo capitalistico ha sempre risposto a quest'ultima con un'espansione finanziaria, capace di rilanciare sì l'accumulazione ma solo temporaneamente, fino a una crisi di sovrapproduzione, ogni volta preliminare a un riassetto politico ed economico generale. L'inizio delle espansioni finanziarie, dunque, ha storicamente coinciso con la crisi spia delle potenze egemoniche, mentre la loro fine con la crisi terminale di queste ultime.

Queste regolarità sono rinvenute da Arrighi in: un ciclo genovese-iberico, dal Quattrocento agli inizi del Seicento; un ciclo olandese, dalla fine del Cinquecento a buona parte del Settecento; un ciclo britannico, dalla seconda metà del Settecento agli inizi del Novecento; e in un ciclo statunitense, le cui premesse risalgono alla fine dell'Ottocento e che nel primo trentennio del secondo dopoguerra raggiunge l'apice della propria espansione materiale. Le lotte di classe, la crescente competizione con Europa e Giappone e la difficoltà nel controllare i paesi della periferia accompagneranno una crisi di sovraccumulazione cui gli Stati Uniti risponderanno, a partire dagli anni Ottanta del Novecento, attraverso investimenti finanziari sempre più massicci, in cerca di rendimenti più immediatamente fruttuosi. L'espansione finanziaria avviata negli anni Ottanta e soprattutto Novanta del secolo scorso consente una momentanea ripresa dell'accumulazione, ma rappresenta al contempo il «segnale dell'autunno» del ciclo egemonico americano.

Tutte le fasi di transizione, dunque, hanno visto l'epicentro dell'accumulazione capitalistica dislocarsi in una diversa area geografica, in grado di promuovere una ulteriore fase di espansione materiale. E questo passaggio è stato ogni volta alimentato da un *boom* finanziario, durante il quale i capitali vengono trasferiti dai vecchi ai nuovi centri di accumulazione. Bisogna tenere a mente, però, che il caos può essere seguito dal consolidamento di un diverso ordine mondiale, ancorato a una nuova potenza egemonica, ma può anche non esserlo.

#### 4.2. Le potenze egemoniche

Quando si parla di egemonia nella teoria delle relazioni internazionali, ci si riferisce generalmente ai rapporti tra Stati. Ebbene, l'eredità gramsciana e quella braudeliana portano Arrighi sia a pensare insieme ordine interstatale e sistema capitalistico, sia a fare attenzione, al di là degli Stati, a quelli che egli chiama «blocchi di agenti governativi e imprenditoriali»<sup>10</sup>. Blocchi che, legati a uno Stato territoriale, sono insieme “pubblici” e “privati”.

Nel tempo, le potenze egemoniche sarebbero diventate sempre più *capaci* sul piano militare, finanziario e politico, ma insieme sempre più *fragili*.

Ogni potenza egemonica ha compiuto un passo in avanti nel processo di internalizzazione dei costi. Le Province Unite hanno internalizzato i costi di protezione, grazie alla Compagnia Olandese delle Indie Orientali; il Regno Unito ha internalizzato anche i costi di produzione, grazie al forte coinvolgimento delle imprese capitalistiche nella razionalizzazione dei processi di produzione; gli Stati Uniti, infine, hanno internalizzato anche i costi di transazione, attraverso grandi imprese multinazionali in grado di pianificare a lungo termine tanto la produzione quanto la distribuzione su larga scala. Il futuro egemone mondiale avrà il compito internalizzare i costi di riproduzione, tenendo conto del cambiamento climatico indotto dallo sfruttamento dei combustibili fossili.

Eppure, la durata dei cicli egemonici è sempre più breve. Arrighi nota che il tempo necessario affinché una potenza emerga dalla crisi del precedente regime, per divenire essa stessa egemonica e poi raggiungere i propri limiti (segnalati dall'avvio di una nuova espansione finanziaria), è stato meno della metà sia nel caso del regime britannico rapportato a quello genovese, sia nel caso del regime statunitense a confronto con quello olandese.

---

<sup>10</sup> In ARRIGHI 2007 è riportata una perentoria affermazione di Braudel, per il quale «si può parlare di trionfo del capitalismo solo quando esso si identifica con lo Stato, quando si fa Stato». Sulla distinzione tra Stato e società civile, che per Gramsci è «puramente metodica, non organica» (GRAMSCI 1975, p. 460, Quaderno 4, § 38), si veda invece LIGUORI 2016.

### 4.3. Egemonizzare il mondo

Come si caratterizza il potere globale degli Stati guida e, in particolare, dei loro «agenti governativi e imprenditoriali»? La loro funzione essenziale è *organizzare* il sistema-mondo capitalistico attraverso un particolare «modo di regolazione» relativo a uno specifico «regime di accumulazione» – espressioni che Arrighi mutuava dalla scuola della regolazione francese, scuola a sua volta ispirata a Gramsci e, specialmente, al Quaderno 22 su “americanismo e fordismo”<sup>11</sup>. Lo sviluppo dell’accumulazione mondiale ha bisogno di politiche pubbliche che assicurino i profitti regolando i mercati e agevolando gli investimenti.

Perché la regolazione dei processi mondiali di accumulazione capitalistica può essere considerata espressione di un potere egemonico? Arrighi rielabora la formulazione gramsciana dell’egemonia che Fabio Frosini ha chiamato «standard»<sup>12</sup>. Egli insiste soprattutto sul «potere addizionale»<sup>13</sup> che alcuni Stati dominanti traggono dalla loro capacità di guidare altri Stati subordinati verso una direzione (progressiva) che non sia semplicemente funzionale ai propri interessi, ma venga accettata (sulla base del consenso) perché percepita come finalizzata a un interesse più generale (universale).

Arrighi rilegge l’idea gramsciana di egemonia, come «combinazione della forza e del consenso»<sup>14</sup>, alla luce della sociologia di Talcott Parsons. Il sociologo statunitense parlava di «deflazione del potere» per indicare le situazioni in cui, per governare la società in carenza di consenso, diventa necessario un impiego sistematico della violenza<sup>15</sup>. Quando manca

---

<sup>11</sup> Per un’introduzione alla scuola regolazionista francese, BOYER 1986. Sul Gramsci dei regolazionisti, SETTIS 2019.

<sup>12</sup> Cfr. FROSINI 2015, pp. 33-34, secondo il quale l’egemonia «standard» sarebbe riassumibile in tre punti: «a) non riducibile all’esercizio della pura forza (ricerca del “consenso”); b) capace di indicare una linea di sviluppo che riguarda l’intera società sotto la guida di una classe (funzione “progressista”); c) corrispondente a un’elaborazione di sovrastrutture complesse (funzione “universalizzante”» (trad. mia).

<sup>13</sup> Cfr. ARRIGHI, SILVER 1999, p. 31.

<sup>14</sup> GRAMSCI 1975, p. 59 (Q1, § 48).

<sup>15</sup> PARSONS 1963, pp. 253-57. Su quest’idea parsonsiana, GIDDENS 1968.

la fiducia dei governati nei confronti dei governanti, questi ultimi sono in qualche modo costretti a usare la forza. Ebbene, Arrighi raccomanda di leggere l'egemonia nei termini di un'«inflazione di potere», consentita dalla capacità dei blocchi governativo-imprenditoriali dominanti di presentare persuasivamente le proprie scelte come favorevoli al perseguimento progressivo degli interessi dei gruppi e degli Stati subordinati. Se viene meno il consenso intorno a un progresso generale, si legge in *Adam Smith a Pechino*, «l'egemonia si “sgonfia” trasformandosi in semplice dominio»<sup>16</sup>.

Secondo Arrighi, una potenza economico-politica è propriamente egemonica solo se, oltre a ricevere consenso intorno a un progresso generale, riesce ad aumentare il potere complessivo del sistema, rispetto a terzi o rispetto alla natura. Lungi dall'indicare una relazione a somma zero, in cui un attore può aumentare il proprio potere solo a spese degli altri, l'egemonia implica una relazione a *somma positiva*. L'interesse generale di un sistema interstatale, allora, non dipende dalla diversa distribuzione del potere tra gli Stati stessi del sistema, ma piuttosto dall'aumento del potere complessivo di quello che, in riferimento all'Europa, Arrighi chiama, senza adeguati sviluppi, «sistema statale allargato»<sup>17</sup>.

L'adozione del concetto di egemonia è una delle ragioni sostanziali che impedisce ad Arrighi di concepire il sistema-mondo capitalistico in modo deterministico. Proprio perché fondato su una nozione che implica insieme movimento, conoscenza e volontà politica, il sistema che egli definisce non si configura come una totalità che si auto-organizza, come un ordine chiuso al riparo dal caos.

---

<sup>16</sup> ARRIGHI 2007, p. 170.

<sup>17</sup> ID. 1990, p. 64.

#### 4.4. Egemonia e conflitto

Se Arrighi non cede al determinismo, tuttavia, non è solo perché il sistema-mondo capitalistico, per come egli lo concepisce, è esposto a crisi di varia natura, senza la garanzia che esse verranno risolte da un nuovo ordine egemonico emergente. Se il sistema è aperto, ciò si deve anche all'effetto dei conflitti sociali e politici. Pur avendo dedicato i propri studi prevalentemente ai processi di accumulazione capitalistica e di egemonia mondiale, e pur avendo accennato all'opportunità di intendere i cicli economico-politici come forme di «rivoluzione passiva»<sup>18</sup>, perché privi di partecipazione popolare e portatori di elementi insieme progressivi e regressivi, Arrighi ha sempre assegnato un ruolo di primo piano tanto ai fattori contingenti quanto alle azioni individuali e collettive<sup>19</sup>.

Il capitale in cerca di accumulazione e il sistema di Stati bramosi di potere non sono gli unici protagonisti della scena mondiale. Come Arrighi ha argomentato in *Antisystemic Movements*<sup>20</sup>, scritto nel 1989 insieme a Hopkins e a Wallerstein, lo sviluppo capitalistico genera i propri antagonisti: un movimento operaio che dal 1848 in poi si è organizzato stabilmente in sindacati e partiti, sia nella variante socialdemocratica sia in quella comunista. La stessa gerarchia del sistema-mondo, inoltre, crea forme di resistenza, tra le quali spiccano i movimenti di liberazione nazionale<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> ARRIGHI 2004, dove viene richiamata l'attenzione sul § 59 del Quaderno 15, in cui Gramsci ragionava sul fatto che, nel Risorgimento italiano, la *funzione di classe dirigente* era stata svolta dalla borghesia non già direttamente, bensì mediante uno Stato, il Piemonte. Va rimarcato che in *Adam Smith a Pechino* l'idea di rivoluzione passiva non compare, né da sola né appaiata a quella di ciclo sistemico di accumulazione.

<sup>19</sup> Nella Prefazione ad ARRIGHI 1994, si ammette che «la lotta di classe e la polarizzazione dell'economia-mondo in zone centrali e periferiche – che hanno entrambe svolto un importante ruolo nella [sua] originaria concezione del lungo ventesimo secolo – sono pressoché scomparse dal quadro». I temi della lotta di classe e della polarizzazione geografica vengono invece affrontati in ARRIGHI 1990.

<sup>20</sup> ARRIGHI, HOPKINS, WALLERSTEIN 1989.

<sup>21</sup> La frase finale di ARRIGHI, SILVER 2001 recita: «Se assisteremo a un periodo di lungo e profondo caos sistemico, o a una transizione relativamente agevole



Arrighi non ha mai creduto al Gramsci teorico del partito politico come «moderno principe»<sup>22</sup>. Fin dai primi anni Settanta, egli ha anzi denunciato la tendenza dei partiti sia alla burocratizzazione oligarchica, sia all'integrazione in un sistema internazionale gerarchizzato dagli Stati Uniti. D'altro canto, però, e qui riemerge un altro elemento gramsciano, in lui è sempre stata salda l'opposizione allo spontaneismo, percepito come un pericolo da evitare a tutti i costi. Perché a suo avviso, dietro la retorica spontaneista si annida sempre, in modo più o meno consapevole, l'ideologia, di cui egli è stato un critico inflessibile<sup>23</sup>.

Così, dialogando con i movimenti anti-sistemici, fautori a partire dai primi anni Duemila di un progetto di “globalizzazione dal basso” antitetico al modello neoliberale, Arrighi mette in guardia dalla pervasività delle ideologie patriarcali, razziste e nazionaliste<sup>24</sup>. Per vincere questo pericolo, che tende a disgregare le classi lavoratrici sulla base di differenze di genere, etnia, nazione, l'interlocuzione arrighiana con i nuovi movimenti si è sempre articolata su due livelli: quello delle rivendicazioni specifiche, per migliorare le condizioni di lavoro e di vita, e quello di istanze generali, come la giustizia globale, il pacifismo, l'ecologismo. Sempre in cerca di quella via stretta, che sfugga tanto all'oligarchia quanto all'ideologia.

---

verso un mondo più pacifico, giusto ed equo, resta una questione decisamente aperta, la cui soluzione è affidata alla nostra azione collettiva».

<sup>22</sup> Ma l'immagine gramsciana del «moderno principe» eccede la figura del partito politico, come ben dimostra THOMAS 2020.

<sup>23</sup> Qui ritroviamo però un motivo di lontananza tra Arrighi e Gramsci, che non riduce mai l'ideologia a «falsa coscienza». Sul punto cfr. FRANCONI 2018.

<sup>24</sup> Pesa anche su Arrighi la lezione, che oggi si direbbe “intersezionalista”, di BALIBAR, WALLERSTEIN 1988. Sulle difficoltà di superare le tendenze nazionalistiche che indeboliscono i movimenti altermondialisti, si veda l'intervista di Arrighi rilasciata a Pablo Iglesias Turrión: <https://www.youtube.com/watch?v=-7kOhXDaT9M> (consultato l'ultima volta il 6 gennaio 2022).

#### 4.5. “Egemonia di tipo nuovo”?

Alla metà degli anni Novanta, con un’impressionante capacità predittiva, Arrighi sosteneva che il fenomeno più rilevante dell’ultima decade del ventesimo secolo non fosse la vittoria della Guerra fredda da parte degli Stati Uniti, come la gran parte dei commentatori allora riteneva e oggi continua a credere<sup>25</sup>. Il boom finanziario di Wall Street altro non era che una cortina fumogena, che oscurava la decadenza degli Stati Uniti e lo spostamento dell’epicentro dell’accumulazione capitalistica dall’Occidente al Sudest asiatico. Reagendo all’attentato dell’11 settembre, gli Stati Uniti sarebbero poi entrati, secondo Arrighi, in una fase di «dominio senza egemonia».

*Adam Smith a Pechino* presenta tre scenari futuri: il primo è un indefinito prolungamento di quello che il suo amico Riccardo Parboni chiamava «conflitto economico mondiale»<sup>26</sup>; il secondo è una nuova egemonia capitalistica e occidentale<sup>27</sup>; il terzo è una globalizzazione non capitalistica centrata sull’Asia orientale e in particolare sulla Cina<sup>28</sup>.

Arrighi si augura precisamente che la Cina (sui cui tratti autoritari sorvola completamente) possa diventare il baricentro di un sistema mondiale più pacifico, pluralistico ed egualitario, basato sulla globalizzazione di un mercato non capitalistico. Occorre quindi domandarsi, infine, se il concetto di egemonia – senz’altro utile per comprendere la storia moderna, quando l’Europa e poi l’Occidente si sono imposti sul resto del mondo<sup>29</sup> – sia ancora adeguato a descrivere un orizzonte non capitalistico. Arrighi non sostiene a chiare lettere che il post-capitalismo vada pensato in chiave post-egemonica. Di certo, però, in *Adam Smith a Pechino* non si trova nemmeno una occorrenza di «egemonia cinese», e si parla pochissimo persino di «*Beijing Consensus*». Se l’egemonia potrà qualificare anche un ordine mondiale regolato tramite un mercato non capitalistico, allora dovrà trattarsi, per così dire, di una “egemonia di tipo nuovo”. Dovrà essere

---

<sup>25</sup> ARRIGHI 1994, pp. 357-92.

<sup>26</sup> PARBONI 1980.

<sup>27</sup> ARRIGHI 2005a, Id. 2005b.

<sup>28</sup> È la grande scommessa di ARRIGHI 2007 e, in particolare, della quarta parte.

<sup>29</sup> Cfr. ARRIGHI, HAMASHITA, SELDEN 2003.

una egemonia non occidentale e priva di quello che sembra il suo inevitabile complemento, la subalternità. Difficile, forse troppo.

### Riferimenti bibliografici

AA.VV. (GRUPPO A. GRAMSCI), 1972

*Crisi del capitale e compiti dei comunisti, Tesi politiche elaborate dai gruppi Gramsci di: Milano – Pinerolo – Torino (C.A.I.P. K. Marx) – Varese*, Sapere edizioni, Milano.

ARRIGHI, GIOVANNI, 1978

*La geometria dell'imperialismo*, Feltrinelli, Milano.

ID., 1983

*The Geometry of Imperialism: The Limits of Hobson's Paradigm*, Verso, London (seconda ed. inglese, rivista e ampliata con un nuovo Poscritto).

ID., 1990

“Marxist Century – American Century: The Making and Remaking of the World Labor Movement”, in S. Amin — G. Arrighi — A.G. Frank — I. Wallerstein, *Transforming the Revolution: Social Movements and the World System*, Monthly Review Press, New York, pp. 54-95.

ID., 1994

*The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*, Verso, London 1994 (2009, ed. ampliata con un nuovo Poscritto).

ID., 1999

*I cicli sistemici di accumulazione. Le trasformazioni egemoniche dell'economia-mondo capitalistica*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

ID., 2004

*Hegemony and Antisystemic Movements*, in *The Modern World-System in the Longue Durée*, a cura di I. Wallerstein, Paradigm Publishers, Boulder (CO), pp. 79-90.

ID., 2005A

*Hegemony Unraveling – I*, “New Left Review”, II/32, pp. 23-80

ID., 2005B

*Hegemony Unraveling – II*, “New Left Review”, II/33, pp. 83-116.

ID., 2007

*Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century*, Verso, London.

ARRIGHI, GIOVANNI — HAMASHITA, TAKESHI — SELDEN, MARK (A CURA DI), 2003

*The Resurgence of East Asia: 500, 150 and 50 Year Perspectives*, Routledge, London.

ARRIGHI, GIOVANNI — HOPKINS, TERENCE K. — WALLERSTEIN, IMMANUEL, 1989

*Antisystemic Movements*, Verso, London.

ARRIGHI, GIOVANNI — SILVER, BEVERLY J., 1999

*Chaos and Governance in the Modern World System*, University of Minnesota Press, Minneapolis (MN).

ID., 2001

*Capitalism and world (dis)order*, “Review of International Studies”, 27, pp. 257-79.

AZZOLINI, GIULIO, 2018

*Capitale, egemonia, sistema. Studio su Giovanni Arrighi*, Quodlibet, Macerata.

BALIBAR, ÉTIENNE, WALLERSTEIN, IMMANUEL, 1988

*Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, La Découverte, Paris 2018 (2<sup>a</sup> ed., con una nuova prefazione dialogata a cura di M. Bojadžijev).

BOYER, ROBERT, 1986

*La théorie de la régulation*, La Découverte, Paris.

FRANK, ANDRE GUNDER, 1966

*The Development of Underdevelopment*, “Monthly Review”, XVIII, 4, Sept. 1966, pp. 17-31.

FRANCIONI, GIANNI, 2018

*L'estensione del concetto di ideologia in Gramsci e la genesi delle sue articolazioni*, “Materialismo Storico”, vol. V, 2, pp. 130-49.

FROSINI, FABIO, 2015

*Hégémonie: une approche génétique*, “Actuel Marx”, 57, pp. 27-42.

GIDDENS, ANTHONY, 1968

“Power” in the *Recent Writings of Talcott Parsons*, “Sociology”, vol. 2, 3, pp. 257-72.

GIOVANNELLI, GIOVANNI, 2007

*L'Autonomia a Milano*, in *Gli autonomi. Le teorie, le lotte, la storia*, vol. I, a cura di L. Caminiti e S. Bianchi, DeriveApprodi, Roma, pp. 149-57.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

*Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

LIGUORI, GUIDO, 2012

*Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche (1922-2012)*, Editori Riuniti University Press, Roma.

ID., 2016

*Stato e società civile in Gramsci*, “Polis - Revistă de științe politice”, vol. IV, 2(12).

NEGRI, TONI, 2015

*Storia di un comunista*, a cura di G. De Michele, Ponte alle Grazie, Firenze.

PARBONI, RICCARDO, 1980

*Il conflitto economico mondiale. Finanza e crisi internazionale*, Etas, Milano.

PARSONS, TALCOTT, 1963

*On the Concept of Political Power*, “Proceedings of the American Philosophical Society”, vol. 107, n. 3, pp. 232-62.

SETTIS, BRUNO, 2019

*Usi e letture di Gramsci nelle teorie della regolazione*, in *Egemonia e modernità. Gramsci in Italia e nella cultura internazionale*, a cura di F. Frosini e F. Giasi, Viella, Roma, pp. 325-42.

THOMAS, PETER D., 2020

*Toward the Modern Prince*, in *Gramsci in the World*, a cura di R. Dainotto e F. Jameson, Duke University Press, Durham, pp. 17-37.



*Egemonia. Da Omero ai  
Gender Studies (2021):  
una discussione*

## Le condizioni d'uso del termine “egemonia”

Massimo Baldacci (Università di Urbino)

Ho trovato molto stimolante il volume *Egemonia* (2021), di Giuseppe Cospito. In particolare, per la puntuale storia del concetto che egli ha elaborato, andando oltre precedenti ricostruzioni che consideravano periodi più circoscritti (p. es., VIVANTI 1978). E in questo quadro, per lo sforzo di «ricostruire – per via prevalentemente indiziaria [...] rapporti *lato sensu* egemonici nei lunghi secoli nel corso dei quali [...] il termine egemonia scompare quasi del tutto [...]» (COSPITO 2021, p. 11). Un'operazione che mira a «verificare innanzitutto il legame [...] tra alcuni aspetti della concezione gramsciana dell'egemonia e altrettante peculiarità di quella antica» (ivi, p. 10), e che è guidata dalla preoccupazione di mostrare che «al di là delle questioni terminologiche, la dialettica tra forza e consenso [...], che ci pare peculiare di ogni relazione egemonica, coinvolge una serie di fenomeni molto più numerosi di quanto comunemente si creda» (ivi, p. 12). Trovo quest'ultima posizione molto interessante sotto il profilo euristico, per gli spazi d'indagine che apre, anche rispetto alla questione (che a me sta a cuore) del rapporto tra egemonia e educazione. E, in particolare, per la possibilità di leggere la storia dell'educazione alla luce di questa categoria gramsciana (operazione per la quale ho fatto esplicito riferimento al volume di Cospito; cfr. BALDACCIO 2022). Al tempo stesso, mi pare che la posizione di Cospito ponga la questione delle *condizioni necessarie e sufficienti* di uso pertinente del termine “egemonia” in riferimento a fenomeni di differenti epoche storiche. Altrimenti si potrebbe rischiare di scivolare in un suo uso generico o equivoco. A questo proposito, Cospito (vedi sopra) pone come peculiare (come concettualmente caratterizzante) della relazione egemonica la “dialettica tra forza e consenso”. In Gramsci, l'elemento distintivo del rapporto egemonico rispetto ad altre forme di esercizio del potere è quello di includere il momento del consenso dei subordinati, e questo rappresenta perciò una condizione necessaria per l'uso pertinente del termine egemonia in senso specificamente gramsciano. In occasione del seminario di presentazione del volume, svoltosi a Urbino (2021), ho chiesto a Cospito se a suo parere tale presenza del consenso, oltre a costituire una condizione necessaria, sia anche una condizione sufficiente per l'uso pertinente del termine



egemonia. Nel qual caso, a patto di soddisfare tale condizione, l'estensione dell'uso del termine a qualsiasi epoca storica non avrebbe ostacoli di principio. Cospito (mi servo dei miei appunti, perciò spero di non tradire le sue parole) mi ha risposto di considerare tale condizione necessaria ma non sufficiente per un uso pregnante del termine "egemonia", che a rigore richiede ulteriori condizioni. Ha aggiunto che, tuttavia, il suo volume è espressamente basato su un uso storicamente estensivo del termine anche in senso non strettamente pregnante. Il che – mi pare – è coerente con l'intenzione dichiarata nel volume di mostrare che la «relazione egemonica, coinvolge una serie di fenomeni molto più numerosi di quanto comunemente si creda» (COSPITO 2021, p. 12). Nel volume, Cospito osserva anche l'ampia connessione rintracciabile nei *Quaderni* di Gramsci tra il tema dell'egemonia e quello della società civile (ivi, p. 107), rilevando che "La società civile appare in ogni caso [...] il terreno dell'esercizio o della 'lotta per l'egemonia'" (ivi, p. 109). Ciò tende inevitabilmente a indicare nella società civile una condizione di esercizio dell'egemonia, che senza di essa sarebbe priva di terreno d'appoggio. Nel medesimo seminario, anche Fabio Frosini (anche in questo caso mi servo dei miei appunti, sperando di non aver frainteso) ha osservato che a suo parere per poter parlare di egemonia in senso pregnante occorre una società civile che abbia raggiunto un certo grado di sviluppo.

Le condizioni necessarie per un uso pertinente o pregnante del termine egemonia sembrano perciò almeno due: (1) una relazione di potere che includa il momento del consenso; (2) un certo grado di sviluppo della società civile, quale terreno di esercizio dell'egemonia. La prima è una condizione di natura funzionale, inerente al processo egemonico; la seconda è una condizione di carattere strutturale, si riferisce alle strutture materiali (o apparato egemonico) su cui poggia l'esercizio dell'egemonia. Quella è di tipo semantico, questa di ordine storico.

Poiché la prima condizione è di tipo semantico, per essa vale lo schema: una relazione di potere è egemonica se include il momento del consenso. Perciò, se non include tale momento non può essere definita tale: il concetto di egemonia non le è applicabile.

Diverso è il caso della seconda condizione, che essendo di carattere storico e materiale richiede più estese considerazioni. A questo proposito, eviterò di ripartire dalla posizione di BOBBIO (1969), rispetto alla quale

considero convincenti le confutazioni di TEXIER (2001) e di LIGUORI (2006). Muoverò invece da alcuni cenni presenti nei *Quaderni* di Gramsci, senza per questo tentare una ricostruzione organica di questa problematica o il suo sviluppo diacronico (per la quale rinvio a FRANCONI 1984; LIGUORI 2004).

Partiamo da alcune note d'inquadramento del *concetto di società civile*. La nota Quaderno 6, § 24 (stesa nel dicembre 1930) precisa il nesso tra società civile ed egemonia: «la società civile come è intesa dallo Hegel e nel senso in cui è spesso adoperata in queste note (cioè nel senso di egemonia politica e culturale di un gruppo sociale sull'intera società, come contenuto etico dello Stato...». Gramsci, perciò, usa l'espressione «società civile» nel «senso di egemonia politica e culturale» sulla società, ma precisando subito «come contenuto etico dello Stato», e quindi ricollocando la società civile stessa entro lo Stato inteso in senso largo (“Stato integrale”). Il rapporto tra Stato e società civile si chiarisce nella successiva nota Quaderno 6, § 88 (stesa nel marzo-agosto del 1931): «è da notare che nella nozione generale di Stato entrano elementi che sono da riportare alla nozione di società civile (nel senso, si potrebbe dire, che Stato = società politica + società civile, cioè egemonia corazzata di coercizione». Pertanto, lo Stato concepito in maniera allargata comprende sia la società politica in senso stretto che la società civile, e trova espressione nella suggestiva formula della «egemonia corazzata di coercizione», che suggerisce una funzione protettiva della forza rispetto all'egemonia (qui da intendere in senso stretto, come capacità di direzione). Lo Stato viene inoltre definito in termini tali da comprendere la società civile in quanto apparato egemonico: «per Stato deve intendersi oltre all'apparato governativo anche l'apparato “privato” di egemonia o società civile» (Quaderno 6, § 137). Nella nota Quaderno 4, § 49, Gramsci aveva già definito la società civile nei termini di «insiemi di organizzazioni private della società», che nel corrispondente testo C (Quaderno 12, § 1) diventano organismi «volgarmente detti “privati”», ma di fatto connessi all'esercizio dell'egemonia. In sintesi, l'espressione «società civile» designa quindi l'apparato egemonico (composto da organismi e associazioni volgarmente dette “private”) attraverso il quale viene concretamente esercitata l'egemonia politica e culturale, e come tale è da ricomprendere nella cornice dello Stato allargato.

Ciò premesso, veniamo alla questione dello *sviluppo della società civile*. A questo proposito, mi pare interessante la nota C Quaderno 13, § 7: «Concetto politico della così detta “rivoluzione permanente” sorto prima del 1848 come espressione scientificamente elaborata delle esperienze giacobine dal 1789 al Termidoro. La formula è propria di un periodo storico in cui non esistevano ancora i grandi partiti politici di massa e i grandi sindacati economici e *la società era ancora, per dire così, allo stato di fluidità* sotto molti aspetti [...] apparato statale relativamente poco sviluppato e maggiore autonomia della società civile dall’attività statale» (c.vo mio). Quindi la società civile supera la condizione di fluidità acquisendo una forma più solida e strutturata con la costituzione dei partiti di massa e dei grandi sindacati, ossia con le tipiche associazioni – volgarmente dette “private” – dell’età contemporanea. La prosecuzione di questa nota, presenta un altro passaggio notevole: «*La struttura massiccia delle democrazie moderne*, sia come organizzazioni statali che come complesso di associazioni nella vita civile costituiscono per l’arte politica come le trincee e le fortificazioni permanenti del fronte nella guerra di posizione...» (c.vo mio). Il moderno Stato democratico ha una «struttura massiccia» che deriva dalla connessione tra organizzazioni statali e associazioni della società civile, che supera – evidentemente – la precedente esilità dello Stato, derivante (vedi sopra) da una minore strutturazione della società civile e da una sua minore integrazione nello Stato inteso in senso integrale. Sembra, quindi, che la traiettoria di sviluppo tracciata da Gramsci vada da una società civile più fluida e maggiormente autonoma rispetto allo Stato a una più solida e strutturata e maggiormente integrata nello Stato allargato. Parallelamente lo Stato passa da una struttura più esile a una più massiccia. A questo proposito, si può ricordare anche la nota Quaderno 7, § 6 circa la distinzione tra Oriente e Occidente: «in Oriente lo Stato era tutto, *la società civile era primordiale e gelatinosa*: nell’Occidente tra Stato e società civile c’era un giusto rapporto e nel tremolio dello Stato si scorgeva subito una *robusta struttura della società civile*» (c.vi miei). Il processo di sviluppo dell’Occidente ha portato a una società civile caratterizzata da una «robusta struttura», mentre nell’Oriente la società civile è attardata in una condizione «primordiale e gelatinosa». A proposito del processo di sviluppo della società civile, TEXIER (1990, p. 28) ha osservato che essa «presuppone la dissoluzione

delle forme di comunità precapitalistiche e dei legami di dipendenza personale che necessariamente le accompagnano», precisando il suo legame con la formazione sociale borghese, con i rapporti di mercato e i diritti di libera associazione che la caratterizzano.

Se lo sviluppo di una società civile dotata di una robusta struttura di associazioni, che costituiscono un solido e articolato apparato egemonico, è una condizione necessaria per l'uso in senso proprio del termine "egemonia", allora tale condizione sembra storicamente realizzata solo con la società borghese e i suoi profili giuridici, e particolarmente quando cominciano a costituirsi i partiti di massa e i grandi sindacati. L'uso "pregnante" del termine "egemonia" sarebbe perciò storicamente circoscritto. Ma è possibile usare tale termine per designare fenomeni politico-culturali antecedenti a tale epoca? E con quali cautele ed entro quali limiti? E da cosa sarebbe autorizzato tale uso, al di là dell'ovvio requisito di rispettare almeno la prima condizione (la presenza del momento del consenso)?

Iniziamo col dire che di fatto Gramsci fa un uso più esteso del termine di "egemonia" rispetto alla condizione storica individuata. Nella nota Quaderno 6, § 87 Gramsci richiama l'inerenza della Chiesa all'apparato egemonico: «affermazione del Guicciardini che per la vita di uno stato due cose sono assolutamente necessarie: le armi e la religione. [...] In ogni caso nella concezione politica del Rinascimento la religione era il consenso e la *Chiesa era la Società civile*, l'apparato di egemonia del gruppo dirigente, che non aveva un apparato proprio» (c.vo mio). L'espressione «la Chiesa era la Società civile», ovviamente, va presa in senso metaforico, ossia nel senso che essa svolgeva una funzione analoga a quella della più tarda società civile, svolgendo il compito di apparato egemonico. Vi è quindi in Gramsci anche un uso analogico dell'espressione "società civile", che poggia comunque sull'esistenza di una struttura materiale dell'ideologia, in questo caso la Chiesa. Nella nota Quaderno 8, § 227, Gramsci si chiede poi retoricamente: «Ma è esistito mai Stato senza "egemonia"?». Pare una indicazione euristica a ricercare sempre le forme sussistenti della funzione egemonica ogni volta che si ha uno Stato, come nella nota precedente: la «religione» (il consenso), in aggiunta alle armi (la forza). D'altra parte, TEXIER (1990, p. 31) scrive: «la "società civile" gramsciana è, se non un'istituzione, quanto meno una

struttura della società moderna», aggiungendo che «Questa struttura [...] nasce e si sviluppa con la società moderna, ma [se ne] possono ricercare i *germi* nelle formazioni precapitalistiche» (ivi, p. 32, c.vo mio). Si tratta di una indicazione interessante. Se di società civile in senso propriamente gramsciano si può parlare solo con la modernità, i suoi “germi” sono da ricercare anche nelle formazioni sociali premoderne (precapitaliste). «Germe» significa «principio», «origine», «seme», e anche «primo stadio di sviluppo dell’embrione» (DE MAURO 2000). Ma i “germi” della società civile in epoca precapitalista – per quanto essa possa essere “fluida” e “primordiale”, sono anche i “semi” dell’apparato egemonico, la forma embrionale della funzione egemonica (senza la quale è mai esistito Stato). A questo proposito, si può rammentare il principio di MARX (1991, p. 38) secondo cui «L’anatomia dell’uomo fornisce una chiave per l’anatomia della scimmia», ossia «Gli accenni a momenti superiori nelle specie animali inferiori possono essere compresi solo se la forma superiore stessa è già nota» (*ibidem*); perciò «L’economia borghese fornisce la chiave di quella antica» (*ibidem*). Analogamente, la struttura della società civile moderna fornisce la chiave per la primordiale società delle epoche precapitaliste, può permettere di individuare in essa quelli che ne rappresentano i “germi”, le forme embrionali dell’apparato egemonico. Elemento che mi pare importante, perché – come si è visto – in Gramsci l’uso analogico dell’espressione società civile (nel Rinascimento «la Chiesa è la Società civile») sembra comunque poggiare sull’esistenza di una struttura materiale dell’ideologia (in questo caso la Chiesa), per quanto meno sviluppata della «robusta struttura» della Società civile moderna. Per fare l’esempio più scontato, nell’antica Atene – oltre all’elemento religioso – il teatro (innanzitutto quello tragico) svolgeva la funzione di diffondere i valori fondamentali della polis (CANFORA 2013, p. 134). Era quindi un teatro che aveva un compito politico-culturale, e che potrebbe essere considerato come un germe o una forma embrionale di apparato egemonico.

A questo punto, si configurano due possibili usi del termine “egemonia”, che rispondono a differenti condizioni.

L’uso *in senso proprio* di “egemonia” ha come *condizioni necessarie e sufficienti*: (1) una relazione di potere che includa il momento del

consenso; (2) un grado avanzato di sviluppo della società civile in quanto apparato egemonico.

Sembrirebbe però possibile anche un *uso in senso analogico* di “egemonia”, per il quale rimane ferma la prima condizione (la presenza del momento del consenso), ma viene riformulata la seconda: la presenza nella formazione sociale di germi di società civile o di forme embrionali di apparato egemonico.

Si potrebbe anche dire che il primo consiste nel concetto di egemonia *in senso forte*, e il secondo *in senso debole*. E in effetti la seconda condizione dell’uso analogico è particolarmente debole. Seguendo la menzione gramsciana del Guicciardini, che indica le condizioni dello Stato nelle armi (la forza) e nella religione (il consenso), la possibilità di usare “egemonia” in senso analogico si estenderebbe fino alle prime forme di istituzioni religiose che accompagnano le prime forme statali. Quindi, ci si può chiedere con Gramsci se è mai esistito Stato senza funzione egemonica, intesa almeno in senso debole-analogico.

Mi pare quindi che l’operazione compiuta da Cospito sia non solo legittima ma euristicamente feconda. La possibilità di un uso analogico (o debole) di “egemonia” porta a ricercare i germi dell’apparato egemonico e le forme embrionali della funzione egemonica, anche nelle epoche antecedenti a quella moderna, prima che società civile acquisisca una struttura robusta e articolata.

Per quanto mi riguarda, come ho già detto, ciò apre spazi d’indagine rispetto al rapporto tra egemonia e pedagogia e alla possibilità di leggere la storia dell’educazione in connessione con la categoria dell’egemonia.

### Riferimenti bibliografici

BALDACCI, MASSIMO, 2022  
*Storia del pensiero pedagogico*, Carocci, Roma.

BOBBIO, NORBERTO, 1969  
*Gramsci e la concezione della società civile*, in Rossi P. (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea*, Vol. 1, Editori Riuniti, Roma.

CANFORA, LUCIANO, 2013  
*Storia della letteratura greca*, Laterza, Bari-Roma.

COSPITO, GIUSEPPE, 2011

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

ID., 2021

*Egemonia. Da Omero ai Gender Studies*, il Mulino, Bologna.

DE MAURO, TULLIO, 2000

*Il dizionario della lingua italiana*, Paravia, Torino.

FRANCIONI, GIANNI, 1984

*L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei “Quaderni del carcere”*, Bibliopolis, Napoli.

FROSINI, FABIO, 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 dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

ID., 2013

*Lettere dal carcere*, a cura di A.A. Santucci, Sellerio, Palermo.

LIGUORI, GUIDO, 2004

*Stato/Società civile*, in Frosini F., Liguori G. (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma.

ID., 2006

*Sentieri gramsciani*, Carocci, Roma.

MARX, KARL, 1991

*Introduzione alla critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma.

TEXIER, JACQUES, 1990

*Il concetto gramsciano di “società civile” e l'indipendenza personale*, in AA.VV., *Gramsci e il marxismo contemporaneo*, Editori Riuniti, Roma.

ID., 2001

*Filosofia, economia e politica in Marx e Gramsci*, in *Marx e Gramsci*, a cura di G. Petrocchio e M. Paladini Musitelli, manifestolibri, Roma.

VIVANTI, CORRADO, 1978

*Egemonia/Dittatura*, in *Enciclopedia Einaudi*, Vol. 5, Einaudi, Torino.

## Il concetto di “egemonia” tra autonomia e subalternità

Simone Coletto

1. In un testo ormai divenuto un classico della storiografia, *The Making of the English Working Class*, malamente tradotto in italiano con *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, Edward Thompson scriveva che le classi non sono una «“struttura”, né [...] una “categoria”»<sup>1</sup>, ma «un processo attivo, un gioco di azioni e reazioni fra uomini e ambiente»<sup>2</sup>. Non oggetti, quindi, fotografabili in un dato momento e catalogabili con gli strumenti della sociologia, ma essenzialmente relazione in divenire, la cui comprensione è possibile solo se ci si arma delle adeguate categorie euristiche. Tra queste, senza dubbio, un posto di primo piano dev'essere riservato al concetto di “egemonia”. Come mostra Giuseppe Cospito, infatti, fin dalle sue origini greche, il concetto di egemonia contiene in sé una dimensione irriducibilmente relazionale. Relazioni diseguali, per altro, in cui una città-Stato, una *polis*, mantiene il «“predominio” [...] sulle altre all'interno di un'alleanza politico-militare»<sup>3</sup>. Ancora oggi, nonostante la trasformazione semantica che nel tempo ha subito il termine, il fulcro della sua definizione risiede nel rapporto: sono i rapporti tra le classi e i gruppi sociali, infatti, ad essere messi sotto i riflettori quando si parla di egemonia, indipendentemente dall'aggettivazione che accompagna la parola.

Ora, lo slittamento di significato dalla sfera interstatale e internazionale a quella intrasociale, di per sé, non sembra provocare alcun “terremoto” concettuale. Da un'egemonia come predominio di una città si è passati a un'egemonia come direzione e dominio nazionale di una classe. Il parallelismo sembra più che legittimo. Tuttavia, ci sembra che il passaggio da un “campo” d'applicazione del termine all'altro nasconda qualcosa di più: una diversa logica di sviluppo dei rapporti sottesa al concetto stesso di egemonia. E proprio su questo vorremmo appuntare qui la nostra attenzione.

---

<sup>1</sup> THOMPSON, 1969, p. 9.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> COSPITO 2021, p. 16.



2. Citavamo poc'anzi la definizione di “egemonia” nel mondo greco. Conviene riprendere la questione. «È significativo – scrive Cospito – che, nello stesso ambito spaziale e temporale in cui si inizia a parlare di *egemonía*, nasca anche il termine *autonomía*»<sup>4</sup>. I due concetti sono, a quest'altezza cronologica, indissociabili. L'esercizio dell'egemonia da parte di una città è possibile soltanto a condizione che le città egemonizzate conservino un proprio margine d'azione, una propria sfera decisionale, seppur limitata. Quando questo non avviene, la città egemone smette di essere tale, il suo potere diviene tirannico, despotico. In virtù di ciò, l'egemonia non si confonde con il dominio. Egemone è colui che esercita una funzione di *direzione*, diremmo strategica, all'interno di una rete di alleanze tra soggetti paritari che gli riconoscono liberamente questo ruolo. Non casualmente, in epoca romana, *hegemón* verrà reso soprattutto, anche se non unicamente, con il termine latino *princeps*<sup>5</sup>, proprio a indicare una relazione di potere che «si fonda sull'unanime consenso»<sup>6</sup> e che vede l'egemone, o in questo caso il *princeps*, come un *primus inter pares*. Un significato e una dualità affine a quella che ritroveremo nell'Ottocento, quando il termine “egemonia” verrà ripreso e applicato per descrivere i rapporti tra la Prussia e gli altri Stati di area tedesca.

La temporanea eclissi del termine in epoca romana e ancor più medievale non elimina questa dialettica tra subordinazione e autonomia. Il mondo medievale, infatti, se da un lato afferma il principio della sovranità «per grazia di Dio», negando quindi quell'elemento di consensualità implicito nel concetto greco di egemonia, dall'altro è un mondo fortemente autonomista. Non solo, come ricorda Cospito, ogni potere sovrano risulta limitato rispetto ad altri<sup>7</sup>, ma anche nella relazione tra i differenti ceti sociali esistono dei margini di autonomia. I diritti consuetudinari, ad esempio, garantiscono alle comunità di villaggio la possibilità di esercitare forme più o meno limitate di autogoverno, sviluppando così un rapporto nei confronti delle autorità che potrebbe apparire ai nostri occhi piuttosto insolita, ma che in realtà riflette il molteplice intreccio di subalternità

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 15.

<sup>5</sup> Ivi, p. 37.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Ivi, p. 45.

e dominazione tipici di una società che ancora non conosce lo Stato in senso moderno. Una società cioè i cui edifici istituzionali si dimostrano ancora incapaci di avviluppare l'intera società, di porsi come gli *unicí* regolatori dei rapporti sociali in un dato territorio, i quali quindi si sviluppano indipendentemente dal potere statale nella forma di dipendenze personali o di ceto. Come spiega Marc Bloch nel suo capolavoro, *La società feudale*, si era «uomini di bocca e di mani» di questo o quel signore, clienti di questa o quella famiglia, servi di questa o quella casata... E spesso – anzi, possiamo dire sempre – non soltanto di *un* signore, di *una* famiglia, di *una* casata<sup>8</sup>.

Il carattere «primordiale e gelatinos[o]»<sup>9</sup> della società civile e la conseguente mancanza di solidità della struttura statale vennero superati soltanto dalla presa del potere della borghesia. L'affermazione sul proscenio della storia di una classe dedita innanzitutto al commercio e, in seguito, alla produzione di merci, permise infatti una progressiva autonomizzazione della sfera economica dagli altri ambiti dell'agire sociale (economico, politico, religioso, familiare, militare...). Per la prima volta, i rapporti economici rompevano il bozzolo in cui erano racchiusi e si mostravano in tutto il loro misero splendore: da una parte il venditore, dall'altra il compratore, in mezzo il contratto come unico garante della validità dello scambio tra libere volontà. Il processo di autonomizzazione dell'economia produsse una corrispettiva autonomizzazione dell'attività politica, la quale divenne sempre più una scienza dell'esercizio del potere. Una scienza che naturalmente aveva bisogno dei suoi studiosi e professionisti, che si dedicassero a tempo pieno all'amministrazione dell'esistente. Aveva bisogno di una burocrazia, e la creò. Nel fare ciò, in un movimento apparentemente autocontraddittorio, diede vita allo Stato in senso proprio, il quale a sua volta allungò le proprie radici fin negli anfratti più profondi dei rapporti sociali. L'autonomizzazione dell'economia comportò la sussunzione della società civile nello Stato. Lo Stato, per esprimerci con le parole di Gramsci, divenne per la prima volta «integrale»<sup>10</sup>: nacque l'egemonia in senso moderno.

---

<sup>8</sup> BLOCH, 1987, *passim* ma in particolare Libro secondo, Capitolo I – *L'omaggio vassallatico*, pp. 171-89.

<sup>9</sup> GRAMSCI 2014, p. 866, Quaderno 7, § 16.

<sup>10</sup> Ivi, p. 691, Quaderno 6, § 10.

3. La nascita dello «Stato integrale» impone un radicale ripensamento del concetto di egemonia. Se infatti, come detto, in origine all'egemonia si accompagna, come suo momento dialettico, l'autonomia, ora l'esercizio egemonico si sostanzia nella capacità, da parte delle classi dominanti, di comprimere lo sviluppo di uno «spirito di scissione»<sup>11</sup> nelle classi subalterne.

Dal punto di vista di chi cerca di sviluppare degli strumenti teorici e pratici di trasformazione rivoluzionaria dell'esistente, questo non è altro che l'annoso problema della cosiddetta "autonomia della classe operaia", o in generale delle classi subalterne. Problema antico, individuato già da Marx ed Engels nel *Manifesto del partito comunista* – là dove rintracciavano la differenza tra il socialismo utopistico e il "loro" nel fatto che i socialisti utopisti «non riconosc[evano] dalla parte del proletariato *nessuna attività storica autonoma, nessun movimento politico proprio di esso*»<sup>12</sup> – e ulteriormente tematizzato dopo il fallimento delle rivoluzioni quarantottesche. La presa d'atto dell'incapacità della borghesia di condurre alle estreme conseguenze la lotta contro le vecchie classi aristocratiche, portò infatti i due «fondatori della filosofia della prassi» a riconoscere che, rispetto alle differenti frazioni all'epoca esistenti della borghesia (la parte più progressista della grande borghesia, la piccola-borghesia costituzionalista-democratica, la piccola-borghesia repubblicana), «il proletariato avrebbe dovuto ristabilire la propria *indipendenza*, ed i comunisti avrebbero dovuto affermarsi come partito *autonomo*»<sup>13</sup>, facendosi carico anche delle parole d'ordine della borghesia per portare a compimento la rivoluzione sociale: è questa, com'è noto, la parola d'ordine della «rivoluzione in permanenza».

Ora, non è questo il luogo per ricostruire il dibattito marxista sulla questione dell'autonomia di classe e della rivoluzione in permanenza. Riprendendo la citazione di Thompson che abbiamo fatto in incipit, ci limitiamo piuttosto a sottolineare che la presa di coscienza da parte del proletariato della propria esistenza – il celebre passaggio dalla classe-in-sé alla classe-per-sé, su cui a breve torneremo – non permette solo di

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 333, Quaderno 3, § 49.

<sup>12</sup> MARX, ENGELS 1975, p. 99, cors. nostri.

<sup>13</sup> BIANCHI 2009, p. 65.

elaborare un'adeguata progettualità politica, ma permette parimenti alla classe subalterna di definirsi in quanto tale, ossia di esistere in quanto classe. Come scrive Gramsci in un articolo del 1918 uscito sul «Grido del Popolo», «l'uso grande che i socialisti fanno della parola “coscienza”, “coscienza di classe”, “coscienza socialista e proletaria” [contiene] implicita[mente] 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”»<sup>14</sup>. Torniamo ancora a Marx e in particolare a un passo della *Misera della filosofia*, dove scrive che:

«Le condizioni economiche avevano dapprima trasformato la massa della popolazione del paese in lavoratori. La dominazione del capitale ha creato a questa massa una situazione comune, interessi comuni. Così questa massa è già una classe nei confronti del capitale, ma non ancora per se stessa [nell'originale francese: «une classe vis-à-vis du capital, mais pas encore pour elle-même»]. Nella lotta, della quale abbiamo segnalato solo alcune fasi, questa massa si riunisce, si costituisce in classe per se stessa [nell'originale francese: «Dans la lutte [...] elle se constitue en classe pour elle-même»]. Gli interessi che essa difende diventano interessi di classe. Ma la lotta di classe contro classe è una lotta politica»<sup>15</sup>.

Come si può notare, qui Marx non parla di «classe in sé» ma di «classe nei confronti del capitale», cioè classe per un altro. La sfumatura non è puramente linguistica. Mentre la dizione “classe in sé” implica che la classe ha una realtà indipendente, che esiste «sotto la forma dell'oggetto [*Objekt*]»<sup>16</sup> e non dell'«oggetto [*Gegenstand*]», per richiamarci alla traduzione di Nicolao Merker della prima tesi su Feuerbach, parlare di «classe nei confronti del capitale» sottintende che, a questo punto della ricostruzione fenomenologica, il proletariato non si sa ancora come *soggetto*, cioè non è in grado di auto-porsi, ma viene posto come classe da un altro soggetto, il capitale, che la costituisce come suo polo negativo. Di più. Finché il proletariato era solo «classe nei confronti del capitale», esso era un mero strumento. Non a caso Gramsci nei *Quaderni* parla

---

<sup>14</sup> GRAMSCI 1984, p. 349.

<sup>15</sup> MARX 1986, p. 120.

<sup>16</sup> ENGELS 1985, p. 81.

indifferentemente di «classi strumentali»<sup>17</sup> e subalterne, in opposizione alle classi dominanti. Solo iniziando a lottare, questa massa inizia a riunirsi e si creano le condizioni affinché si possa riconoscere come classe, come proletariato, a sapersi come soggetto. Non è più solo *Gegenstand* ma diviene autocoscienza, «classe-per-sé». Questo è un processo politico, riguarda cioè il modo in cui il proletariato si organizza, il tipo di strutture di cui si dota, i fini che dà alle sue organizzazioni di classe: sindacali, associative, partitiche... Organizzazioni differenti, che presuppongono differenti rivendicazioni e quindi livelli di coscienza e di lotta diversi.

4. In questa citazione si può notare che Marx individua nell'esistenza del proletariato come «classe per il capitale» la condizione per lo sviluppo di una sua autonomia. Il fatto di avere «una situazione comune, interessi comuni» permetterebbe cioè la maturazione di una lotta comune e quindi la consapevolezza di essere una collettività. Ci pare però che questo non basti e sia necessario perciò fare un passo ulteriore. L'analisi del rapporto egemonico torna estremamente utile a questo proposito. Come abbiamo detto la nascita dello Stato integrale sancisce la nascita dell'egemonia in senso moderno. La classe egemone, divenendo «dirigente delle classi alleate, [e] dominante delle classi avversarie»<sup>18</sup>, deve necessariamente diminuire e finanche annullare gli spazi di autonomia delle altre classi. L'egemonia consiste allora nella capacità di mantenere le classi subalterne nel loro stato di subalternità, disarticolando ogni possibile progetto di società differente. Come scriveva Alessandro Deiana in un articolo uscito nel 2017 per l'«International Gramsci Society»

«la relazione tra egemoni e subalterni non si dà solo come interscambio tra due termini che comunque continuerebbero a rimanere nettamente distinti, ma si dà anche e, soprattutto, come interiorizzazione e incorporazione dell'egemonia da parte del subalterno, tanto più che l'egemonia in questione è l'egemonia del particolare (la borghesia) che si presenta come l'universale (l'intera società)

---

<sup>17</sup> Si veda ad esempio GRAMSCI 2014, p. 483, Quaderno 4, § 49.

<sup>18</sup> Ivi, p. 41, Quaderno 1, § 44.

e che, quindi, non può che funzionare e operare attraverso l'intero corpo sociale che gli è sottomesso o "strumentale"»<sup>19</sup>.

Sullo sfondo del ragionamento proposto da Deiana, il problema del folklore. Definito da Gramsci, com'è noto, un «agglomerato indigesto di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia»<sup>20</sup>, il folklore e in un certo senso anche il senso comune sono la manifestazione, nel campo delle concezioni del mondo, della divisione verticale della società presente (e delle società passate). Incapace di «elevare i membri "economici" di un gruppo sociale alla qualità di "intellettuali politici"»<sup>21</sup>, infatti, il modo di produzione capitalistico perpetua la divisione tra organizzatori e organizzati, dirigenti e diretti, dominanti e dominati. Non può essere altrimenti perché la borghesia non può esistere se non sfruttando il lavoro salariato. La traduzione dei propri interessi economico-corporativi sul piano etico-politico non elimina il carattere particolare di quegli stessi interessi. Un carattere che si manifesta con estrema forza nelle epoche di crisi organica, in cui all'assimilazione prevale «la disassimilazione di quote di società precedentemente integrate»<sup>22</sup>, e si rivela illusoria la persuasione che tutti gli individui un giorno diventeranno borghesi<sup>23</sup>, che la borghesia si porrà «come un organismo in continuo movimento, capace di assorbire tutta la società, assimilandola al suo livello culturale ed economico»<sup>24</sup>.

Le crisi, però, non dimostrano soltanto il carattere intimamente conflittuale della società borghese, e l'impossibilità per la borghesia di superare positivamente le contraddizioni che essa pone. Epoche di chiaro-scuro – in cui, per citare Gramsci, il «vecchio muore e il nuovo non può nascere»<sup>25</sup> –, le crisi aprono alla possibilità concreta di una rottura rivoluzionaria dell'ordine esistente. Il pensiero critico ossia rivoluzionario, secondo la celebre equivalenza istituita da Marx nel poscritto alla

---

<sup>19</sup> DEIANA 2017, p. 116.

<sup>20</sup> GRAMSCI 2014, p. 2312, Quaderno 27, § 1.

<sup>21</sup> Ivi, p. 478, Quaderno 4, § 49.

<sup>22</sup> BURGIO 2002, p. 137.

<sup>23</sup> GRAMSCI 2014, p. 51, Quaderno 1, § 44.

<sup>24</sup> Ivi, p. 937, Quaderno 8, § 2.

<sup>25</sup> Ivi, p. 311, Quaderno 3, § 34.

seconda edizione del *Capitale*<sup>26</sup>, “abita” le crisi: qui vi si incunea per allargare le faglie dello scontro sociale, concretizzarsi come organizzazione politica, divenire «forza materiale» capace di trasformare la società. Un processo, questo, che è possibile però soltanto se le classi subalterne sviluppano una «volontà unica, una maturità di pensiero»<sup>27</sup>, costituiscono un «blocco storico»<sup>28</sup>. Torniamo così al tema del folklore e del senso comune. Lato dialettico dell’esercizio egemonico, questo si converte in uno spazio di conflittualità, in cui gli elementi di eteronomia presenti in forma disorganica e frammentaria, in assenza dei quali ogni progetto di società alternativa sarebbe fantasticheria intellettualistica sconnessa dalla realtà sociale, vengono organizzati, sviluppati, sistematizzati e soprattutto resi forza storicamente operante. Da progetto possibile, l’emancipazione della classe lavoratrice da parte della classe lavoratrice stessa diviene allora l’espressione del movimento storico reale, e l’autonomia di classe la leva per scardinare il dominio della classe egemone.

5. Molto altro si potrebbe aggiungere. Il processo di autonomizzazione delle classi subalterne, e quindi la lotta per l’egemonia, infatti è un processo intrinsecamente contraddittorio. Costituendosi come classe dominante, il proletariato non deve limitarsi a dissolvere l’unità della borghesia, ma deve dare via a un processo di *dissoluzione di tutte classi, delle classi in quanto tali*. L’universalità che deve rivendicare, una volta preso il potere, non può essere un’universalità di parte, una universalizzazione dei propri interessi economico-corporativi particolari – cosa invece inevitabile finché è classe dominata –, ma il superamento di tali interessi. Come fare? Che contenuto dare a questo superamento? Come evitare una falsa universalità (ossia il mascheramento di interessi economico-corporativi particolari sotto il velo di un’universalità solo affermata, o peggio la soppressione di punti di vista differenti in nome di una concezione organicista)? Che ruolo deve avere in questo processo il «moderno Principe», ossia il partito rivoluzionario? Esiste *un solo* partito capace di esprimere gli interessi e i bisogni dei subalterni oppure è necessario

---

<sup>26</sup> MARX 2004, p. 22.

<sup>27</sup> GRAMSCI 2015, p. 637.

<sup>28</sup> GRAMSCI 2014, p. 1569, Quaderno 13, § 10.

pensare a una serie di strutture organizzative che, a seconda delle fasi, sapranno rappresentare la punta più avanzata della lotta per l'egemonia<sup>29</sup>? Domande la cui risposta non potrà che arricchire anche la storia del concetto di egemonia.

### Riferimenti bibliografici

BIANCHI, ALVARO, 2009

*Democrazia e rivoluzione nel pensiero di Marx ed Engels (1847-1850)*, “Quaderni Materialisti”, 7/8.

BLOCH, MARC, 1987

*La società feudale*, trad. di B. M. Cremonesi, Einaudi, Torino.

BURGIO, ALBERTO, 2002

*Gramsci storico. Una lettura dei “Quaderni del carcere”*, Laterza Roma/Bari.

COSPITO, GIUSEPPE, 2021

*Egemonia. Da Omero ai Gender Studies*, il Mulino, Bologna.

DEIANA, ALESSANDRO, 2017

*Folklore come egemonia. Comprendere la cultura popolare; riconoscere la subalternità; lottare sul terreno della cultura?*, “International Gramsci Society”, vol. 2, 3, *Gramsci and Anthropology: A “Round Trip”*.

ENGELS, FRIEDRICH, 1985

*Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, trad. di M. Rossi, Editori Riuniti, Roma.

GRAMSCI, ANTONIO, 1984

*Il nostro Marx 1918-1919*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino, 1984

Id., 2014

*Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

---

<sup>29</sup> Si pensi al celebre passo gramsciano sui giacobini come «il solo partito della rivoluzione» capace di condurre la borghesia «su una *posizione molto più avanzata* di quella che [...] avrebbe voluto “spontaneamente” e anche molto più avanzata di quella che *le premesse storiche dovevano consentire*, e perciò i colpi di ritorno e la funzione di Napoleone» (ivi, p. 50, Quaderno 1, § 44).



ID., 2015

*Scritti (1910-1926)*, Vol. 2, 1917, a cura di L. Rapone, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.

MARX, KARL, 1986

*Miseria della filosofia*, trad. di F. Rodano, Editori Riuniti, Roma.

ID., 2004

*Il capitale. Critica dell'economia politica*, vol. I, a cura di R. Fineschi, La Città del Sole, Napoli.

MARX, KARL — ENGELS, FRIEDRICH, 1975

*Manifesto del partito comunista*, a cura di E. Sbardella, Newton Compton, Roma.

THOMPSON, EDWARD, 1969

*Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, trad. di B. Maffi, il Saggiatore, Milano.

## **Egemonia. Storia dell'idea in un volume di Giuseppe Cospito**

Antonio Di Meo

1. La ricostruzione dell'uso contemporaneo del concetto di *egemonia* non può prescindere dalla sua origine remota – ossia dalla lingua e dalla cultura greche – poiché, come è giustamente sostenuto da Cospito, nella sua storia si assiste a una sorta di “lunga durata” nella quale, da un contesto all'altro, si sono avute variazioni di significati, ma anche invarianze di questi. Anzi, la continuità nell'uso si deve spesso proprio a queste ultime. Più in generale, però, nella storia delle idee e dei concetti, le variazioni sono sempre in agguato anche in maniera allusiva, soprattutto se si operano trasferimenti – sincronici o diacronici – da un contesto a un altro e se questi riguardano passaggi da un uso comune ad uno scientifico, necessariamente circoscritto. Dove per scientifico, ovviamente, si deve intendere l'uso in tutte le discipline naturali, fisiche, sociali, morali, filosofiche e così via, che ambiscono ad una costituzione più rigorosa del proprio lessico fondamentale. *Egemonia*, per l'appunto, è presente in un vasto ventaglio di saperi – anche nel mito e nei riti (Diana Egemone, Egemonie: la prima era la dea-guida della caccia forse con riferimento alla Luna; le seconde erano le feste che gli abitanti dell'Arcadia dedicavano a questa dea).

Per l'Antichità greca e latina, Cospito ricostruisce con abbondanza di riferimenti la storia del termine e del suo concetto in molti e diversi campi fornendo una descrizione di grande interesse sia quando esso è presente in maniera esplicita, sia quando esso è assente, ma si ritiene oggettivamente presente nel contenuto esplicito della vicenda in esame, soprattutto nel mondo latino, romano imperiale e medioevale. Ma, forse, sarebbe utile indagare anche se il termine *egemonia* sia presente nella letteratura politica o altro dell'Impero romano d'Oriente, che come è noto, aveva il greco come lingua ufficiale e ha avuto una durata di circa mille anni superiore rispetto a quello d'Occidente (1453 rispetto a 476).

Tuttavia è possibile sostenere che esiste l'oggetto ma non il termine che lo denomina? Cospito, sin dall'inizio del volume, risponde a questo interrogativo in maniera affermativa. E, in effetti, la sua ricostruzione del problema è in parte convincente. Tuttavia, mi sembrerebbe da chiarire come mai, avendolo già a disposizione (ricordiamo che il greco era la

lingua colta dell'Impero romano e che molti testi assai diffusi erano scritti in questa lingua), il termine *egemonia* non venne utilizzato e si dovette aspettare il passaggio di alcuni secoli perché lo fosse, in campo storico e politico nell'Europa del XVIII e soprattutto del XIX secolo. Ma su questo tornerò più avanti.

2. Termine greco, *egemonia*, dunque. Molti lemmi della lingua italiana e delle lingue moderne – naturali o convenzionali – derivano interamente da quella greca e molti, invece, sono neologismi composti utilizzando questa lingua. Il *Grande dizionario dell'uso* (1999) di Tullio De Mauro censisce, sui circa 250.000 lemmi complessivi, circa 8000 grecismi (la maggior parte tecnico-scientifici), di cui quasi la metà arrivati nella nostra lingua senza l'intermediazione latina. Tuttavia, alla voce *Grecismi* della *Enciclopedia dell'Italiano* (Tesi 2010) il termine *egemonia* stranamente non viene citato. Alla fine dell'Ottocento, inoltre, vennero pubblicati numerosi dizionari sulla presenza di parole di origine greca nella lingua italiana come il *Vocabolario etimologico-erudito di parole italiane derivate dal greco* (1864) di Giambattista Cely Colajanni; l'*Etimologico dei vocaboli italiani di origine ellenica* (1865) di Marco Antonio Canini; *Le parole greche dell'uso italiano* (1883) di Francesco Zambaldi. In questi ultimi due è presente il lemma *egemonia* (e derivati: *egemone*, *egemonico* e così via) soprattutto nel suo significato politico e militare.

In questo commento faccio proprio l'uso di *termine* piuttosto che *parola*, nel senso in cui lo utilizzava Giacomo Leopardi, che li distingueva poiché il primo, appunto, doveva delimitare e circoscrivere l'oggetto significato (e quindi era più appropriato per un linguaggio scientifico), mentre la *parola* si prestava anche ad un uso sinonimico, metaforico, immaginativo, ovvero letterario. Con ciò Leopardi si ricollegava a una tradizione linguistica e filosofica settecentesca che aveva il suo principale protagonista in Etienne Bonnot de Condillac, soprattutto con l'opera *La logique* (1780). Questo rinvio non sembra un fuor d'opera, in quanto proprio in questo periodo e sull'onda di questa logica si sviluppò, soprattutto in Francia irradiandosi nel resto d'Europa, un uso diffuso e razionale del greco soprattutto per la creazione di nomenclature e terminologie scientifiche in molti campi (medicina, chimica, fisica, geologia, mineralogia

ecc.) ivi comprese le unità di misura di riferimento del Sistema metrico decimale (1791). Non che prima non vi fossero termini tecnici e/o scientifici derivati dal greco (e molti anche dal latino che rimase presente soprattutto in medicina, in botanica e in zoologia) – come Cospito dimostra – tuttavia a partire dalla fine del Settecento l'utilizzazione del greco, soprattutto nella creazione di neologismi, divenne programmatico e ricorrente, fino ai nostri giorni (ma ora prevale l'inglese). Questo fenomeno aveva due motivazioni: elaborare nomi nuovi per concetti/oggetti nuovi che non potessero provocare equivoci coi termini del linguaggio naturale comune; evitare l'utilizzazione di termini ricavati dalle diverse lingue nazionali che avrebbero potuto provocare una inutile confusione linguistica in campo scientifico e qualche inevitabile nazionalismo in esso (non raro, peraltro). Da questi due punti di vista, paradossalmente, proprio la iniziale *egemonia* francese ha consentito l'espansione di questa pratica.

Ogni nuova scoperta, infatti, richiede un adeguamento terminologico non equivoco e il più universale e comprensibile possibile, almeno in linea di principio. Come aveva detto Napoleone I nel 1805 all'Istituto di Bologna e riportato da Antonio Gramsci nei *Quaderni del carcere*: «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» (Gramsci 1975, pp. 1437-1438). Napoleone I, come è noto era un appassionato di scienze ed egli stesso con forti interessi matematici. Nel nostro caso, però, siamo nel campo della scienza della politica. Ma Gramsci, credo, abbia voluto alludere anche al mutamento terminologico più rilevante del suo pensiero teorico, ossia quello da *materialismo storico* a *filosofia della praxis* e, più in generale, al problema della *traducibilità dei linguaggi scientifici* che, a sua volta, sottende la questione più generale della possibilità concreta di appropriazione critica dei contenuti della cultura di una certa epoca storica, da parte di un'altra successiva. E ciò sia in via metaforica o strumentale oppure filosofica, ossia relativamente veritativa.

3. Un problema che immediatamente balza all'attenzione è che molti dei termini scientifici, nel tempo hanno cambiato di significato, pur rimanendo gran parte di essi invariati. Per esempio, l'etimo greco di *ossigeno*

è *ὄξύς* “acido” e *-γενής* “genero”, ossia “generatore di acidi”. Questa proprietà gli era attribuita da Antoine-Laurent Lavoisier nel 1789 che lo “battezzò” per primo con questo nome. Poi le cose sono cambiate, anche notevolmente, e oggi col termine *ossigeno* si indicano cose molto diverse da molte di quelle originarie (non genera acidi !) e successive, anche se alcune proprietà individuate all’inizio degli studi su di esso rimangono valide (per esempio, mantiene la respirazione e la combustione). Ma – per chiarezza – non bisogna pensare che l’invariante sia la “cosa”, il referente, ovvero la sostanza, ma piuttosto le parti delle teorie che hanno via via caratterizzato l’oggetto definito *ossigeno* e che sono state in grado di trascinarlo da un contesto all’altro. Un esempio ulteriore, più astratto, del rapporto fra permanenza e variazione è la celebre *legge di Boyle* ( $P \times V = \text{cost. a } T \text{ cost.}$ ). scoperta nel 1666 appunto da Robert Boyle. Essa è ancora presente nei testi scientifici proprio così come è scritta. Tuttavia, oggi riguarda i cosiddetti “gas perfetti” (ideali) e non quelli reali, questi ultimi, infatti, seguono la *legge di van der Waals*. Ma Boyle non aveva trovato la legge per i gas perfetti (il cui concetto ancora non esisteva) ma per quelli reali. Dunque, in sostanza, la legge di Boyle è restata invariata per secoli ma non si applica più al referente originario. Del resto anche la permanenza del singolo termine e la variazione dei significati è molto diffusa nella cultura moderna. Si pensi al concetto di *rivoluzione* che da ritorno al punto di partenza (geometria dei solidi, astronomia) è poi passato nella teoria politica e in quella storica con lo stesso significato, e infine, sempre in questi settori, come discontinuità radicale e irreversibile rispetto al rapporto passato/futuro, e che poi transitò così anche alla storia naturale, e così via.

Si può descrivere un percorso accidentato analogo a quelli accennati per il concetto di *egemonia*? Cospito mi sembra ritenga – come molti altri storici e studiosi e politici delle varie epoche – che esista l’oggetto anche in assenza del termine che lo significhi. Tuttavia, questo mi sembra un punto di vista che può dar luogo a qualche inconveniente, infatti come per gli altri concetti ciò che conta è non solo il contesto del suo uso ma anche – inevitabilmente – i significati più recenti. Anche perché bisogna poi definire bene il perché il termine è stato applicato al significato. Ciò ha comportato spesso la creazione di una situazione molto complessa:

ovvero una molteplice attribuzione della teoria dell'egemonia a più e diverse personalità che spesso non avevano adoperato questo termine.

4. Cospito certifica l'assenza del termine per un lungo periodo fino all'Età moderna, ma registra, anche, come il contenuto sia emerso lentamente – seppure in contesti assai differenziati, soprattutto nella teoria politica. Con una analisi assai dettagliata e rilevante sulla transizione culturale, linguistica e intellettuale, ci offre un panorama delle linee interne e più dettagliate e generali che porteranno al pieno dispiegamento della attuale teoria dell'egemonia a partire dal significato antico, cioè quello greco. Un aspetto di questa ricerca, riguarda l'analisi delle traduzioni in latino e nelle lingue volgari dei testi degli storici greci e/o dei classici di questa lingua. Come scrive Cospito, in maniera assai suggestiva, nelle traduzioni inglesi “gli aggettivi *hegemonick* ed *hegemonical* compaiono invece, in riferimento al principio dominante dell'uomo e dell'universo nella concezione stoica, negli scritti di Ralph Cudworth, filosofo platonico di Cambridge [...]. Si tratta di un'ulteriore testimonianza di come la discussione sull'*egemonico* rappresenti un vero e proprio filone sotterraneo grazie al quale l'orizzonte semantico e concettuale dell'egemonia attraversa il lunghissimo lasso di tempo che intercorre tra la sua sparizione dal lessico politico alla fine della Grecia classica e la sua ricomparsa nei vocabolari moderni non più di due secoli fa” (Cospito 2021, pp. 57-58). A questi aggiungerei i numerosissimi documenti artistici e testi letterari di ispirazione mitologica pubblicati in Epoca moderna e perfino contemporanea le cui protagoniste erano *Auxo* ed *Egemonè* le due grazie (*Chàrites*) venerate ad Atene, inoltre molti di questi documenti riguardavano la già citata Diana Egemonè, rappresentata in moltissime sculture presenti in numerosi e celebri musei europei.

Infine si entra nell'epoca dove il termine *egemonia* torna alla ribalta, in quel contesto di utilizzazione scientifica della lingua greca, alla quale ho fatto cenno sopra. In questo caso l'opera di Cospito (vedi anche *Decifrare Gramsci*; Di Meo 2020) mostra come esso ritorna ad essere adoperato, soprattutto in Italia, proprio nell'ambito della storia antica della Grecia ma anche dell'Etruria, a proposito delle relazioni fra le città-Stato componenti, e, ancora prima di questi studi, nella politica internazionale

a proposito dei rapporti di potere fra le grandi potenze europee, soprattutto di quelle in forte espansione coloniale e spinte alla conquista dei mercati mondiali. Una presenza di *hégémonie*, a questo proposito, è presente nel volume *Causes celebres et interessantes, avec les jugemens qui les ont décidées* di François Gayot de Pitaval pubblicato nel 1734. Poi, in numerosissimi testi ottocenteschi di politica, storia commerciale e di belle arti. Fra questi ultimi Cospito cita *Sur la protection accordée aux sciences, aux belles-lettres et aux arts chez les Grecs*, una dissertazione presentata nel 1817 all'Accademia di Strasburgo da Jacques Matter. In seguito Cospito ricostruisce le emergenze nella cultura inglese, spagnola e infine in quella tedesca e italiana. In queste ultime due il concetto – alla maniera delle sue vicende antiche – verrà adoperato ancora in campo storico e politico in quanto realtà nazionali pluristatali, come erano l'Italia e la Germania pre-unitarie, nelle versioni di *egemonia piemontese* e di *egemonia prussiana*, che rimarranno – articolate in maniera diversificata – anche dopo l'unificazione italiana (1861) e tedesca (1871). All'interno di queste realtà neo-statali il problema dell'egemonia verrà elaborato intensamente da molti studiosi come, da noi, Cesare Balbo e Vincenzo Gioberti e in altri autori soprattutto in campo linguistico come Amedeo Peyron, ed entrerà in alcuni dizionari italiani di politica e di lingua. E ciò insieme ad altri concetti analoghi: *predominio, supremazia, dominio, comando, autorità, guida, direzione, superiorità, preminenza, prevalenza, preponderanza, dominazione, primato, prestigio, dominazione, influenza* e così via. E già in questi contesti iniziava a delinarsi una forma di risonanza fra i due significati originari del termine: quello che enfatizzava il lato del consenso e del prestigio morale e intellettuale e quello che invece insisteva sugli aspetti del dominio e della forza. I concetti analoghi, comunque, convivranno a lungo con quello di egemonia, talvolta adoperati come sinonimi.

5. Ma il centro di questo volume di Cospito rimane l'utilizzazione del concetto nell'ambito della cultura marxista, a partire proprio da Marx e da Engels, fino ad oggi. Bisogna premettere che il “successo” della teoria dell'egemonia e dell'uso diffuso del concetto ha fatto sì che si sono ricercati – spesso in maniera tendenziosa – i precedenti storici di questi in

alcuni autori prestigiosi, fino ai due fondatori della dottrina, cioè a partire dal *Manifesto del partito comunista* del 1848, anche in assenza del termine: di nuovo c'era il significato ma non il significante. Ma, come ho già sostenuto sopra, questa operazione di riconoscimento era possibile solo *a posteriori*, solo applicando ad autori del passato idee che avevano assunto una loro definizione più rigorosa e anche una rilevanza in un periodo successivo. A questo proposito la ricostruzione di Cospito è assai utile oltre che puntuale nei passaggi dai teorici russi della Seconda Internazionale (Pavel Borisovič Aksel'rod, Georgij Valentinovič Plechanov, e così via) a quelli comunisti soprattutto della Terza Internazionale, Lenin soprattutto e poi, ovviamente, Gramsci nell'opera del quale questo concetto assumerà via via una valenza analitica della storia contemporanea, al di là dello stesso contesto cominternista, facendo sì che ancora oggi sia produttiva di ricerche di grande momento. Ritengo, tuttavia, che bisogna precisare come Lenin e i bolscevichi avevano elaborato in prima istanza una *teoria dell'egemonia del proletariato* e tale teoria era stata portata a compimento in Russia con la vittoria della rivoluzione bolscevica. Ovvero avevano arricchito la teoria marxista di un nuovo elemento che non necessariamente – se non in maniera embrionale – era presente in essa e si riferiva a una strategia politica per la conquista del potere di una determinata classe. Altra cosa deve essere considerata la *teoria politica dell'egemonia*, utilizzabile in più e diversi contesti e da più e diversi soggetti politici e/o di classe, come lo stesso volume di Cospito sta ad indicare. Tanto è vero che uno dei più importanti campi di applicazione da parte di Gramsci è nell'analisi storica del Risorgimento italiano, ma, ancor di più della storia d'Italia dalla caduta dell'Impero romano, ai Comuni medievali, all'Evo moderno, con un confronto ravvicinato anche con i teorici di quelle epoche di mezzo e degli inizi dell'Età moderna: Dante Alighieri, Niccolò Machiavelli e Francesco Guicciardini, fino a quelli ottocenteschi e novecenteschi.

L'operazione filologica rispetto a Gramsci è molto più importante poiché questi possedeva nel proprio cassetto degli attrezzi teorici un insieme assai vario di termini e di concetti che non provenivano direttamente dalla tradizione marxista consolidata, come quelli di governanti/governati; moderno principe; riforma intellettuale e morale; classi o ceti dominanti e/o subalterni; élite; idee-forza; parole-forza; catarsi;



etico-politico; economico-corporativo; rivoluzione passiva; rivoluzione-restaurazione; spirito di scissione; nazionale e popolare; abitudine; attività/passività; americanismo; blocco storico o lo stesso concetto di filosofia della praxis e così via. E per questi concetti è risultato sempre più necessario – ancora oggi – un preventivo e accurato ricorso alle fonti originarie, cosa che non sempre è accaduta, ingenerando con ciò qualche malinteso sulla interpretazione del pensiero gramsciano, tenendo anche conto delle incertezze dovute alle condizioni di scrittura soprattutto dei *Quaderni dal carcere*.

6. Alla indagine di Cospito, voglio aggiungere solo alcuni contributi, come dire, *ad adiuvandum*. Mi riferisco, innanzitutto, alla presenza della utilizzazione di *hégémonie*, riferita al proletariato o al movimento dei lavoratori, in alcuni documenti successivi alla Comune di Parigi del 1871. Inoltre, alla presenza diffusa di questo concetto negli scritti di Grigorij Evseevič Zinov'ev, primo presidente della Internazionale comunista (1919) e facente parte dell'iniziale gruppo dirigente bolscevico. Per esempio, nella *Storia del partito bolscevico* del 1924, Zinov'ev sosteneva che l'egemonia del proletariato consisteva nel suo ruolo guida, nel suo primato rispetto alle altre classi nel processo rivoluzionario. Inoltre, aggiungeva che promotori di questa idea di egemonia nella rivoluzione russa erano stati Plechanov e Lenin. Il primo, secondo Zinov'ev, aveva sostenuto tale impostazione sin dal Primo congresso della Seconda Internazionale, tenutosi a Parigi nel 1889, ma poi l'aveva in vari modi rinnegata. Il secondo, invece, aveva portato a termine la sua teorizzazione e la sua realizzazione anche dopo la conquista del potere in Russia. Nel 1916 lo stesso Zinov'ev aveva scritto, nell'articolo *Il disfattismo passato e presente*, che nel 1904 si era avuta una egemonia politica del proletariato sulla borghesia, mentre nel 1914, invece, una egemonia della borghesia su una parte dei "socialisti". Infine, vorrei segnalare che questo stesso concetto era largamente presente negli scritti di Angelo Tasca, dirigente socialista, ordinovista torinese, come Gramsci e Togliatti, e poi fondatore del Partito comunista d'Italia, nella vicenda del quale ebbe un ruolo importante e controverso. Tasca, anche studioso del fascismo (*Nascita e avvento del fascismo*, 1938), utilizzò più volte il concetto di "egemonia del

proletariato”, distinguendolo da quello marxiano di “dittatura del proletariato”, per enfatizzarne l’aspetto meno coercitivo rispetto al secondo. Tuttavia, in Tasca l’egemonia restava una maniera di articolazione della dittatura proletaria; una modalità per allargare sempre di più la base sociale di questa, stante la perdurante esistenza delle classi e nella prospettiva della loro estinzione in quanto assorbite nel proletariato, insieme allo Stato.

### Riferimenti bibliografici

COSPITO, GIUSEPPE, 2021

*Egemonia. Da Omero ai Gender Studies*, il Mulino, Bologna.

DE MAURO, TULLIO, 1999

*Grande dizionario dell’uso*, Utet, Torino.

DI MEO, ANTONIO, 2020

*Decifrare Gramsci. Una lettura filologica*, Bordeaux, Roma.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

*Quaderni del carcere*, edizione critica dell’Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

TESI, RICCARDO, 2010

*Grecismi*, in R. Simone (dir.) 2010, *Enciclopedia dell’italiano*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.

## Esperienze e regimi egemonici: sulla storicità dell'egemonia

Fabio Frosini (Università di Urbino)

1. Già solo per il fatto di condensare un percorso plurimillenario in un numero limitato di pagine il libro di Giuseppe COSPITO (2021) costituisce una sfida. Anche per questo, ma non solo, esso presenta, per una discussione critica feconda, molteplici spunti di discussione. Questo suo pregio dà agio di formulare una serie di questioni, che in un certo senso vanno oltre il libro e i temi trattati in esso, ma che forse possono contribuire anche a chiarirne le implicazioni, se non l'intento e il significato.

Ma anzitutto devo formulare una premessa, che per così dire è “in-scritta” nel libro, cioè nel modo in cui Cospito ha impostato la ricerca e l'esposizione. Alle radici di un'indagine come questa non vi può infatti essere che una scelta abbastanza radicale, una scelta che è dovuta al fatto – tanto sorprendente quanto incontestabile – che il *termine* “egemonia” conosce un'eclissi plurimillennaria: si estingue prima dell'età ellenistica e fa la sua ricomparsa nel XIX secolo. Limitandosi dunque al termine, questa storia avrebbe conosciuto un immenso iato interno (come accade infatti in altre ricostruzioni).<sup>1</sup> Viceversa, la scelta – compiuta dall'Autore – di individuare un filo conduttore privo di soluzioni di continuità ha reso indispensabile l'opzione opposta, di ricercare il *concetto* dietro lo schermo di una terminologia cangiante e variegata.

Ciò naturalmente non ha voluto dire ridurre gli ultimi duemila anni di storia (*europa*: vale forse la pena di precisarlo, a scanso di equivoci)<sup>2</sup> a un ininterrotto processo unitario. Le “peripezie dell'egemonia” per parafrasare il titolo di un libro recente, sono tali da non poter essere derubricate a pigre oscillazioni di un'idea sempre presente e operante allo stesso modo. Al contrario, l'eclissi del termine riveste un significato pregnante, che Cospito non sottovaluta ma dinnanzi al quale non si arresta, come di fronte all'evidenza di una porta sbarrata.

---

<sup>1</sup> COSPITO (2021, p. 13, n. 9) segnala le ricostruzioni di VIVANTI (1978), BONGIOVANNI (1993), BONANATE (1993) e ANDERSON (2017). In questo senso, l'approccio alla base di questo libro può essere considerato estremamente originale.

<sup>2</sup> Cfr. COSPITO 2021, pp. 17-18.

Per lui si è trattato dunque di ritrovare, dietro la parola, le articolazioni del concetto. E dato che “egemonia” è un termine che significa un insieme di relazioni di *prevalenza* e di *guida* (*conduzione*), la chiave di volta della ricerca è consistita nel rintracciare la presenza – in contesti storici (economici, politici, giuridici, culturali, religiosi) assai diversi – di *situazioni* che rendono possibile, se non necessaria, la “gestione” di una relazione di prevalenza e di guida (*conduzione*). In altre parole: le premesse dell’egemonia si possono considerare come date, quando in un contesto di relazioni sociali (di vario tipo e livello), si rende necessario *ed è possibile* affermare la supremazia e il ruolo di indirizzo di un elemento su un altro senza ricorrere (prevalentemente) ad argomenti imperativi e assoluti, come il diritto divino, le caste chiuse, le gerarchie fondate sul terrore ecc.

2. Quando dico che si rende necessario ed è possibile affermare la supremazia e il ruolo di indirizzo in quel modo, voglio precisamente indicare uno stato di cose in cui la relazione di dominio è integrata, supportata, attraversata da una di consenso, che non solo è tanto importante (nel senso che è irrinunciabile) quanto la prima, ma che è addirittura più fondamentale, perché caratterizza *tipicamente* la relazione stessa.

Un esempio tra tutti. Discutendo la questione dell’egemonia in età imperiale romana, Cospito osserva – basandosi sulle ricerche di Filippo Andreatta – che

«durante la cosiddetta *pax romana*, tra I e II secolo d.C., “l’esiguità dell’esercito – che contava in media circa 250.000 uomini, lo 0,5% della popolazione” di un territorio estremamente vasto e variegato dal punto di vista etnico e culturale – dimostrerebbe “che, in generale, il dominio romano veniva accettato in modo spontaneo”. Ciò significa che l’uso della forza non appariva sempre necessario nella misura in cui, nella maggior parte dei casi, il potere si appoggiava su un largo consenso, in modo non così differente dall’egemonia delle *poleis* elleniche, o almeno dalla maniera in cui, come abbiamo visto, veniva per lo più presentata (ma anche percepita) quella ateniese»<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> COSPITO 2021, p. 38. La citazione è tratta da ANDREATTA 2015, p. 85.

Una volta tanto, le ideologie diffuse dagli scrittori romani più influenti di quel periodo trovano un preciso riscontro in una condizione materiale: il «*consensus universorum*» (COSPITO 2021, p. 37) evidentemente sanciva per lo meno l'*accettazione* di un dominio imperiale che trovava solo in pochi luoghi focolai di permanente instabilità, i quali – ed è altrettanto noto – resero necessario l'esercizio deciso della forza: come accadde con le guerre giudaiche proprio in questo periodo di “pace”, nel corso del I e del II secolo d.C. Ciò del resto conferma la regola, dato che in quelle circostanze i Romani furono costretti a dispiegare in Israele e Palestina decine di migliaia di soldati, sguarnendo così gli altri luoghi del territorio imperiale, senza che per questo l'impero venisse a subire un collasso politico.

Nel passo citato Andreatta dice che «il dominio romano veniva accettato in modo spontaneo». Dobbiamo interrogarci sul significato di quell'aggettivo – “spontaneo” – cioè chiederci di che tipo di “consenso” si trattasse. Evidentemente, era una spontaneità (come anche Gramsci presuppone nei *Quaderni del carcere*, quando parla di consenso spontaneo in condizioni egemoniche)<sup>4</sup> derivata da precisi rapporti di forze, cioè da una “situazione” che può e deve essere considerata nella sua specificità. In altri termini, dobbiamo verificare se effettivamente ciò che si poteva sperimentare nello spazio sottoposto al potere dei Cesari fosse, riprendendo le parole di Cospito, «non così differente» da ciò che accadeva nella relazione tra città egemoni e città sottomesse nell'ambito greco. O se invece nello spazio del *principatus* sia il consenso accordato, sia le forme della sua richiesta da parte del detentore del potere, dovessero necessariamente – date le premesse giuridiche, politiche e religiose – assumere forme diverse da quelle che potevano assumere nello spazio “aperto” delle relazioni *tra* le diverse *póleis* greche: relazioni cioè tra “pari”, dove la subordinazione era da tutti riconosciuta come fatto politico contingente.

---

<sup>4</sup> «... consenso “spontaneo” dato dalle grandi masse della popolazione all'indirizzo impresso alla vita sociale dal gruppo fondamentale dominante, consenso che nasce “storicamente” dal prestigio (e quindi dalla fiducia) derivante al gruppo dominante dalla sua posizione e dalla sua funzione nel mondo della produzione» (GRAMSCI 1975, p. 1519).

3. Vanno però avanzati alcuni *caveat*. Anzitutto si tratta di individuare non delle corrispondenze perfette, ma «una sorta di traduzione-adattamento in un contesto storico-politico completamente mutato» (COSPITO 2021, p. 11) di concetti riferiti a relazioni che si istituiscono nello spazio pubblico. Dunque, si tratta di capire come e quanto nella traduzione abbia luogo uno slittamento semantico che rende i due termini *parzialmente intraducibili*: credo che l'Autore abbia perfettamente presente questo punto.

In secondo luogo, del tutto errato sarebbe contrapporre l'armonica e democratica *hegemonía* greca al dispotico e teocratico *hegemón* romano, l'«aperto» degli spazi greci (proiettato nel mare) al «chiuso» dello spazio romano (disteso tutto attorno a un mare interno). Per fugare ogni dubbio al proposito, è sufficiente rileggere il discorso ai Melii riprodotto da Tucidide (COSPITO 2021, pp. 20-21). Beninteso, le differenze «intra-egemoniche» tra le diverse e non opposte concezioni dell'egemonia ateniese e spartana, opportunamente discusse da COSPITO (2021, pp. 19-21), stanno lì a dimostrare che il termine è sottoposto a tensioni non secondarie. Rimane però il fatto che la forza (*krátos*) rimane sempre (anche se «nascosta») alla base del potere egemonico. *Hegemonía* significa appunto potere di comando, di guida (si traduce nel latino *imperium*, la *auctoritas* di cui a Roma erano dotati i re, quindi i consoli e infine i Cesari). Il concetto – e i termini in cui si condensa di volta in volta – isolano insomma una funzione distinta rispetto a quella della consultazione e della discussione (anche se la può includere e prevedere): la funzione dell'esercizio del «potere esecutivo», e porta insomma dentro di sé, quasi inevitabilmente, la possibilità e la garanzia della subordinazione violenta.

Fatte queste due precisazioni, possiamo riproporre la domanda: se il *consensus uníversorum* in ambito romano-imperiale (altro discorso andrebbe fatto per quello repubblicano)<sup>5</sup> non debba necessariamente, date le premesse, assumere una forma che sconfinava nell'acquiescenza, quella cioè che Gramsci chiama del «consenso passivo e indiretto» (GRAMSCI

---

<sup>5</sup> Mi riferisco naturalmente all'idea machiavelliana dei tumulti e dell'assorbimento degli «stranieri» come chiave della «potenza» e della «libertà» di Roma, e della conseguente opposizione tra la «forma repubblica» e la «forma impero», quest'ultimo essendo caratterizzato da un residuo di potenza in via di dissipazione e dall'assenza di libertà (*Discorsi*, I, 4).

1975, p. 1771). Detto in altro modo: se ai Melii viene detto, senza troppe circonlocuzioni né il minimo imbarazzo, che il *krátos* del più forte ha il diritto di schiacciare il più debole, qualora questi non accetti la supremazia di fatto del primo, ciò nonostante i Melii possono appellarsi, per loro difesa, a *quelle stesse premesse sbandierate dagli Ateniesi* (un po' al modo degli abitanti delle Antille dinnanzi ai rivoluzionari francesi, con un simile contrasto tra universalismo dei principi e loro realizzazione particolaristica). Ma nell'ambito del potere imperiale romano il *princeps*, pur con tutte le limitazioni autoimposte da Cesare in avanti, è comunque il rappresentante di un potere senza alternative nel tempo e nello spazio. Chi non intenda sottostare a tale potere, è costretto a inventarsi uno spazio di pensabilità del tutto esterno a esso, uno spazio ben rappresentato dal messianismo degli ebrei in rivolta. Si tratta insomma di opporre a Roma qualcosa di "totalmente altro", ché in ogni altro caso si ricadrebbe dentro l'inesorabilità del suo "potere".

Questo tipo di approccio si venne definendo con chiarezza in un periodo successivo al II secolo, a cominciare dalla *Constitutio Antoniniana* di Caracalla del 211, che riconobbe tutti gli abitanti dell'impero come cittadini romani. Da questo momento, con un territorio in cui non vi era più alcuna differenza (statutaria) tra province, ma solo (funzionale) tra città e campagne, si affermò il principio, sancito anche formalmente all'inizio del IV secolo con l'*Edictum Diocletiani* (313), per cui il regime imperiale era pensato come l'organizzazione della

«convivenza umana sull'orbe intero, restituito alla pace grazie alla estinzione delle genti barbare che ne aveva fatto campo delle loro scorrerie. In quanto si pretende ecumenica, una organizzazione di tal genere esclude l'esistenza di altre entità dello stesso tipo, e riduce pertanto gli antagonisti a nemici interni, ribelli all'ordine nel quale sono potenzialmente inseriti e al quale vanno ricondotti con la forza delle armi» (GRELLE 2008, p. 69).

In questo spazio non vi erano più differenze interne, e il potere perdeva il suo carattere propriamente "politico" di risultante contingente di una lotta per la definizione del significato dello spazio pubblico (come era accaduto nella Grecia delle *póleis*, nella Roma repubblicana e infine nei primi due secoli del principato), facendosi istanza di moderazione connaturata e indispensabile alla garanzia della giustizia, in uno spazio

che era concepito come identico al genere umano unificato (cfr. GRELLE 2008, p. 71). Ne risulta che su questo terreno difficilmente risultano pensabili le dinamiche di parità tra stranieri che erano alla base dell'egemonia tra le città greche, e lo stesso scambio tra sicurezza e consenso slitta sempre di più verso un'obbedienza *dovuta* perché priva di qualsiasi alternativa praticabile o anche solo immaginabile.

Dovremmo pertanto distinguere anche all'interno del mondo romano, come in quello greco. Lì, un'egemonia imperialistica e una democratica (COSPITO 2021, p. 19); qui, (almeno?) due forme di egemonia: una che potremmo definire “passiva e indiretta” e l'altra, che appare caratterizzabile come l'ultima soglia della logica egemonica, perché la relazione tra chi comanda e chi obbedisce è stata espulsa dalla sfera politica e trasformata in una relazione amministrativa retta dalla giustizia: una relazione nella quale la disobbedienza è senz'altro immorale.

4. Queste quattro esperienze egemoniche possono essere distinte in base a vari criteri: in relazione allo spazio (aperto per i Greci, chiuso per i Romani), alla politica (con gradi decrescenti da Atene alla Roma del IV sec. d.C.), all'idea di potere del *démos/populus*, al nesso tra consenso e sicurezza, ecc. In questo modo intendo suggerire che l'egemonia, più ancora che rapporto di prevalenza e di guida, si caratterizza in base a differenti forme di organizzazione della società e del potere, che rendono quel rapporto possibile in modi sempre determinati, specifici. Per intenderci, il consenso di cui godeva il potere romano nelle province durante i primi due secoli della nostra era, senza alcun dubbio, legato alla garanzia della pace e di una vita sociale accettabile, e pertanto si configurava come uno “scambio” in cui l'offerta di “sicurezza” svolgeva il ruolo preponderante. Si può dunque parlare, anche in questo caso come in quello delle *póleis* greche, di un «un nesso tra un agente egemone ed elementi subalterni» (COSPITO 2021, p. 11)? Direi di sì; ma a condizione, come si è già detto, di porre in luce *specialmente* ciò che distingue le due situazioni. Altrimenti si corre il rischio di ravvisare la presenza di “egemonia” in ogni circostanza in cui il potere non sia strettamente chiuso, gerarchico, violento e terroristico: in cui insomma ci sia un qualche margine di



“negoziazione” e di “scambio” (come quello, appunto, tra sicurezza e consenso).

Ho fatto cenno qui sopra alla progressiva spoliticizzazione del rapporto di obbedienza. Si potrebbe aggiungere a questo proposito un’ulteriore osservazione, relativa alla differenza tra lo statuto della politica nel mondo greco e in quello romano. Nel libro si mostra come in questo secondo caso la religione, anzi proprio la teologia svolga un ruolo importantissimo (COSPITO 2021, pp. 36-40). Il *princeps* è rappresentante della divinità, il suo potere proviene da questa investitura divina. Dunque, la sua prevalenza egemonica e anche la prevalenza egemonica del potere di Roma sui popoli soggetti si appoggia su questo nodo teologico-politico. Nulla di tutto ciò in Grecia, dove la politica, cioè l’arte di governare e discutere pubblicamente, è indipendente da implicazioni teologico-religiose. Anzi esiste proprio perché se ne è faticosamente (e certo, mai del tutto) separato.

La differenza non è secondaria: essa investe direttamente la questione della politica e del suo rapporto con lo *spazio*. La teologia stoica, fondamentalmente unitaria e universalistica, esclude l’esistenza di uno spazio esterno, mentre l’egemonia greca nasce proprio per “venire a capo” di questo spazio fratturato. Per un verso tutti greci, ma realmente divisi e indipendenti; per un altro, tante nazioni, ma tutte soggette a un unico potere sovrano.

Per concludere su questo punto, mi domando se la rinascita della *parola* – in Germania e Italia – non abbia principalmente a che vedere con la potente suggestione rappresentata dalla *situazione greca* nella sua inconfondibile specificità di una nazione divisa in molti Stati, e pertanto di uno spazio insieme unitario e frammentato; di una funzione di guida, insomma, che avrebbe potuto e dovuto proporsi agli “altri” come un elemento interno e familiare e non come un’istanza sovraimposta con le sole armi. Ciò presuppone, è vero, un’idea di nazionalità sconosciuta, in quella forma, al mondo antico; e un’idea di spazio politico realmente aperto verso l’esterno, cioè non già “totalizzato” e compiuto: insomma, suppone un’idea di politica come arte del produrre corpi politici nuovi. Ed è altrettanto vero che solamente la Grecia, e non certo Roma (neanche quella repubblicana) poteva fornire il termine di ispirazione per un discorso di quel genere, per lo meno a quel livello di astrazione e con quegli

obbiettivi. Tuttavia qualche secolo prima, tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo, nell'Italia sconvolta dalle guerre ma in cui esisteva una qualche forma di coscienza nazionale (diversa da quella post-settecentesca, ma ad essa senza dubbio prodromica: cfr. GILBERT 1954, CHABOD 1957), Machiavelli aveva stretto nel medesimo nesso la fondazione di un nuovo ordine politico con la rigenerazione politica su scala non meramente cittadina ma nazionale. Ed è interessante notare che l'istanza di riattivazione della vita politica nel mondo moderno viene collocata da Machiavelli (COSPITO 2021, pp. 51-52) precisamente in un orizzonte che, in quanto è posteriore alla fine dell'Impero romano, è per ciò stesso capace di tornare a porre in equazione libertà e policentrismo (cioè pluralità di Stati e nazioni), equazione che prima la Repubblica romana col suo espandersi, e quindi l'Impero distruggendo la Repubblica avevano annichilato per molti secoli (cfr. FROSINI 2020a, pp. 173-77).

5. Le considerazioni precedenti possono essere lette come una premessa a un possibile ragionamento sulle *condizioni dell'egemonia*, con ciò intendendo la sua *storicità*. Il problema potrebbe forse essere formulato in prima istanza distinguendo nettamente tra (ci stiamo limitando sempre all'Europa) egemonia come “regime” dominante di funzionamento della politica ed egemonia come “esperienza” più o meno puntuale e sporadica. Si potrebbe ragionare sull'egemonia come Marx nella *Einleitung* del 1857 ragiona del modo di produzione capitalistico in quanto “regime” dominante di produzione e quindi di riproduzione e di funzionamento delle relazioni sociali. Nel mondo antico si possono individuare delle esperienze isolate di funzionamento di categorie tipiche del modo di produzione capitalistico – il denaro, il capitale finanziario, il mercato ecc. – ma è solamente a partire dal XVIII secolo che esse si organizzano in modo coerente. A tale proposito rinvio al testo di Baldacci in questo *dossier*, le cui osservazioni mi sembrano molto pertinenti allo scopo di impostare un ragionamento su – come egli si esprime – «le condizioni d'uso del termine “egemonia”» (si potrebbe aggiungere e precisare, dal punto di vista del discorso che qui si tenta di fare: *del termine e del concetto* di egemonia).

Ma se tutto ciò ha un senso, diventa importante distinguere, sia nel caso delle esperienze egemoniche, sia in quello del regime egemonico, tra diverse manifestazioni e forme dell'egemonia. Della diversità nell'ambito delle esperienze egemoniche si è già detto. Ma un discorso simile, anche se non identico, va fatto anche per il “regime” egemonico. Intanto, perché tale regime si caratterizza – in ciò l'analogia con il modo di produzione capitalistico appare particolarmente calzante – per una lunga storia, che prende le mosse dalla crisi della società feudale e si afferma solamente dopo la Rivoluzione francese. A grandi linee, si può dire che l'egemonia come regime è una tendenza inscritta, per Gramsci, nella “struttura fondamentale” della civiltà *moderna*, cioè della civiltà che si annuncia per la prima volta con i comuni medievali (cfr. a questo proposito la messa a punto ammirevole di DOUET 2021, pp. 211-47). Da quel momento – con numerose deviazioni, interruzioni, retrocessioni – si può ravvisare la tendenza a *regolare egemonicamente* le relazioni di potere nella società, cioè a pensare il potere politico in modo da non presupporre una forma *già data* delle relazioni sociali, come è invece tipico nella struttura castale della società feudale. La comparsa del “borghese” in Europa porta con sé come conseguenza, per il potere, una nuova necessità: quella di “inventare” un nuovo modo di regolazione dei rapporti di forza, che non presupponga una forma già consolidata e legittimata dalla tradizione. In una parola, la formazione della “società civile” come qualcosa di riconoscibile oltre la famiglia e lo Stato, e naturalmente oltre gli “ordini” tradizionali, rende possibile e necessario lo sviluppo del regime egemonico.

Questi sono tutti concetti che hanno una storia: il borghese, la società civile e naturalmente lo Stato moderno. Storie che, come è ben noto, non coincidono tra loro, per cui lungo diversi secoli si hanno borghesia e Stato ma non si ha società civile, la cui formazione è molto più lenta. Sono problemi che Gramsci ha ben presenti e che affronta mettendo a tema l'idea di uno sviluppo della borghesia in Europa (non in Italia) mercè le forme del «potere indiretto» nel seno degli Stati assoluti (GRAMSCI 1975, p. 569) e, accanto a ciò, dell'assolutismo stesso come frutto della lotta tra borghesia unita «al popolo minuto e ai contadini (entro certi limiti, s'intende)» e le «classi feudali» (ivi, p. 647). Quando, nel Quaderno 13, in una variante di seconda stesura, scrive:

«Col Bodin si tende a sviluppare la monarchia assoluta: il Terzo Stato è talmente cosciente della sua forza e della sua dignità, conosce così bene che la fortuna della Monarchia assoluta è legata alla propria fortuna e al proprio sviluppo, che *pone delle condizioni per il suo consenso*, presenta delle esigenze, tende a limitare l'assolutismo» (ivi, p. 1574),

Gramsci ha già messo a fuoco un nesso storico tra Terzo Stato e monarchia assoluta francese, che proietta dinamicamente la borghesia verso la costruzione di un massiccio edificio che, nel suo complesso, è il regime egemonico pienamente dispiegato. Leggiamo ancora in un'altra variante di seconda stesura, stavolta nel Quaderno 12:

«La Francia dà un tipo compiuto di sviluppo armonico di tutte le energie nazionali e specialmente delle categorie intellettuali; quando nel 1789 un nuovo raggruppamento sociale affiora politicamente alla storia, esso è completamente attrezzato per tutte le sue funzioni sociali e perciò lotta per il dominio totale della nazione, senza venire a compromessi essenziali con le vecchie classi, ma invece subordinandole ai propri fini. Le prime cellule intellettuali del nuovo tipo nascono con le prime cellule economiche: la stessa organizzazione ecclesiastica ne è influenzata (gallicanismo, lotte molto precoci tra Chiesa e Stato). Questa massiccia costruzione intellettuale spiega la funzione della cultura francese nei secoli XVIII e XIX, funzione di irradiazione internazionale e cosmopolita e di espansione a carattere imperialistico ed egemonico in modo organico, quindi ben diversa da quella italiana, a carattere immigratorio personale e disgregato, che non refluisce sulla base nazionale per potenziarla ma invece concorre a rendere impossibile il costituirsi di una salda base nazionale» (ivi, pp. 1524-25).

(Si noti l'uso del termine «cellule», che conferma la lettura che ho tentato di proporre in queste pagine).

In secondo luogo, le distinzioni vanno fatte anche *dentro* il regime egemonico, perché l'egemonia, anche quando si generalizza, non è sempre la stessa. Ovviamente pensiamo all'alternativa tra egemonia borghese e proletaria, ma entro la stessa egemonia borghese pienamente dispiegata, dal 1789 in avanti, si possono e si debbono riconoscere diverse varianti (FROSINI 2015, 2016, 2020b). Tutto ciò dipende, ancora una volta, dalle "situazioni", cioè dal modo in cui si equilibrano di volta in volta i "rapporti di forze". Ma una differenza fondamentale, tra le esperienze egemoniche e i regimi egemonici c'è, e sta nel diverso ruolo rivestito dall'egemonia. Nel primo caso si tratta di sporadiche apparizioni entro un

“ambiente” estraneo, nel secondo, al contrario, si ha un regime di funzionamento in presenza di deviazioni e impedimenti secondari. Tuttavia, in entrambi i casi ciò che conta non è, come ben dice Cospito, la presenza o meno del termine, ma il significato che il termine o i suoi “sostituti” assumono nella “situazione”. In questo senso, si potrebbe pensare a una tipologia di queste situazioni, costruita in base ai criteri differenziali che sono venute elencando (attività/passività, potere diretto/indiretto, pubblico/privato, politica/amministrazione, ecc.), come una sorta di “grammatica” dell’egemonia, capace di orientarci in una fenomenologia che altrimenti rischia di rimanere eccessivamente fluida.

### Riferimenti bibliografici

ANDERSON, PERRY, 2017

*The H Word. The Peripeteia of Hegemony*, Verso, London-New York.

ANDREATTA, FILIPPO, 2015

*Potere militare e arte della guerra*, vol. I: *Dalla polis allo Stato assoluto*, Fondazione Bruno Kessler Press, Trento.

BONANATE, LUIGI, 1993

*Egemonia. Relazioni internazionali*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, vol. III, pp. 470-77.

BONGIOVANNI, BRUNO, 1993

*Egemonia*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, vol. III, pp. 461-70.

CHABOD, FEDERICO, 1957

*Alcune questioni di terminologia: Stato, nazione, patria nel linguaggio del Cinquecento* (1957), in ID., *L’idea di nazione*, a cura di A. Saitta ed E. Sestan, Laterza, Bari, 1961, pp. 141-86.

COSPITO, GIUSEPPE, 2021

*Egemonia. Da Omero ai Gender Studies*, il Mulino, Bologna.

DOUET, YOHANN, 2021

*L’Histoire et la question de la modernité chez Antonio Gramsci*, Garnier, Paris.

FROSINI, FABIO, 2015

*Hégémonie : une approche génétique*, «Actuel Marx», 2015/1, n. 57, p. 27-42.

ID., 2016

*De la mobilisation au contrôle : les formes de l'hégémonie dans les «Cahiers de prison» de Gramsci*, "Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines", 128, 2, pp. 1-15 (URL:<http://mefrim.revues.org/2918>; DOI : 10.4000/mefrim.2918).

ID., 2020A

*«Uno esempio domestico e moderno»: Machiavelli, Firenze e l'idea di contemporaneità*, in *Al di là del Repubblicanesimo. Modernità politica e origini dello Stato*, a cura di G. Cappelli, Unior Press, Napoli, pp. 165-88.

ID., 2020B

*Egemonia borghese ed egemonia proletaria nei Quaderni del carcere: una proposta di riconsiderazione*, in *Un nuovo Gramsci. Biografia, temi, interpretazioni*, a cura di G. Francioni e F. Giasi, Viella, Roma, pp. 279-300.

GILBERT, FELIX, 1954

*L'idea di nazionalismo nel «Principe» (1954)*, in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, trad. it. di A. De Caprariis e G. Gozzi, il Mulino, Bologna 1977, pp. 209-22.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

*Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino.

GRELLE, FRANCESCO, 2008

*La forma dell'Impero*, in *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani*, dir. da A. Momigliano e A. Schiavone, Einaudi, Torino, vol. XVIII, pp. 69-82.

VIVANTI, CORRADO, 1978

*Egemonia/dittatura*, in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino, vol. V, pp. 260-301.

## Metropoli ed egemonia. Due questioni a partire da *Egemonia* di Giuseppe Cospito

Giorgio Grimaldi (Università di Urbino)

### 1. *Premessa*

Leggendo *Egemonia* di Giuseppe Cospito, gli elementi che si dispongono per la riflessione sono molteplici, data la ricchezza delle fonti e l'ampia documentazione presentata e discussa. Vorrei, in questa sede, isolare due questioni, distinte, ma che hanno una connessione interna e possono essere tenute insieme e pensate in questa stessa connessione.

La prima è (a) l'origine dell'egemonia, che è nella *polis*/città-Stato/città, nella sua differenza e nel suo rapporto con il territorio circostante, esterno, e la cui analisi e comprensione è possibile se si mantiene costante il *ricordo* che sa che quella creazione politica eccezionale (la *polis*) non è una città, o meglio, non è solo ciò che noi intendiamo oggi con il termine "città" e con il costruito che la costituisce e determina. In questa prospettiva, la questione è l'egemonia della città e il suo rapporto con il proprio esterno, che chiamiamo genericamente "campagna", "montagna", "mondo rurale" etc.

L'egemonia, come destino inscritto nella sua origine, è solo della forma-città, e – oggi – della forma-metropoli?

La seconda questione (b) riguarda l'egemonia come concetto per leggere i rapporti internazionali e interstatali e come dispositivo per la prassi. Nel volume, Cospito fa riferimento a *Ordine mondiale* di Henry Kissinger osservando che questi non fa uso «espressamente [de]l concetto di egemonia»<sup>1</sup>, di cui – possiamo dedurre – fa uso implicito o mediato. Potrebbe risultare interessante approfondire quanto nota Cospito, per giungere alla causa della presenza implicita e non esplicita del concetto di egemonia in Kissinger e, di qui, per porre una questione di carattere generale: è possibile pensare i rapporti internazionali senza tale concetto?

A questo punto (c) è possibile legare le due questioni o, in termini diversi, cercare di coglierne un nesso, espresso dalla domanda: è, anche a

---

<sup>1</sup> COSPITO 2021, p. 167 nota 72.

livello internazionale, la metropoli (la Città) la sola a poter esprimere l'egemonia?

## 2. Città ed egemonia

La prima questione si sviluppa a partire da un problema che è possibile osservare nella prospettiva della lunga durata della storia occidentale. Si tratta del rapporto fra la *polis* e il suo esterno. In questa sede ne prendiamo in considerazione la forma moderna, così come viene interpretata nel *Manifesto del partito comunista*. Da un lato, c'è la celebre espressione di certo non benevola riguardo al mondo campestre: si tratta dell'«idiotismo della vita rurale»<sup>2</sup>; dall'altro, il punto 9 delle «misure» proposte per la prima fase rivoluzionaria: «Unificazione dell'attività dell'agricoltura e dell'industria, misure atte a eliminare [*Beseitigung*] gradualmente l'antagonismo tra città e campagna»<sup>3</sup>. Si tratta di due lati di una medesima posizione, che appare più chiaramente se leggiamo l'intero passaggio in cui compare il primo elemento:

«La borghesia ha assoggettato la campagna al dominio [*Herrschaft*] della città. Ha costruito città enormi, ha accresciuto grandemente la popolazione urbana rispetto a quella rurale, strappando in tal modo una parte notevole della popolazione all'idiotismo della vita rurale [*dem Idiotismus des Landlebens*]. Come ha assoggettato la campagna alla città, così ha reso dipendenti i paesi barbari e semibarbari [*die barbarischen und halbbarbarischen Länder*] da quelli civili, i popoli contadini dai popoli borghesi, l'Oriente dall'Occidente»<sup>4</sup>.

È un brano che contiene alcune valutazioni sulle quali la nostra sensibilità odierna può provare quantomeno disagio. Non solo il giudizio – durissimo – sulla «vita rurale» chiusa in sé stessa e frenante, in un determinato stadio storico, le potenzialità individuali, ma anche (e forse soprattutto) i termini «barbari [...] semibarbari [...] civili [...]», usati con

---

<sup>2</sup> MARX, ENGELS 1999, p. 11.

<sup>3</sup> Ivi, p. 37 = MARX, ENGELS 1977, p. 481.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 11-12 = MARX, ENGELS 1977, p. 466.



questa nettezza, riflettono categorizzazioni che non possono non suscitare perplessità. Tuttavia, per noi il punto è un altro.

Qui è «la borghesia» ad aver prodotto una «dipenden[za]» fra *status* intesi sì in un modo su cui si può e si deve esercitare una riflessione critica, ma che Marx ed Engels intendono mettere radicalmente in discussione. Per un verso, allora, l'uso, ad esempio, del termine «barbari» può persino provocare indignazione, ma è un'indignazione che non comprende che, al di là della “fissità” del termine (“fissità” che di certo occorre rifiutare), è proprio questo *status* che Marx ed Engels intendono rimuovere, e rimuovere senza residui.

Per procedere in questa direzione, a tutti i livelli – cioè per il mondo oltre il capitale – quali sono le coordinate di movimento? Giunti a questa domanda, occorre avere presente (senza minimizzarla) una problematica che interessa dall'interno il pensiero dello stesso Marx, e cioè la sua oscillazione fra negazione determinata (*Aufhebung*) e assoluta (catastrofe del capitalismo, messianismo) come modalità per concepire il superamento del rapporto di capitale. Non possiamo, in questa sede, andare oltre il rilevare questa problematicità in Marx, ma intendiamo, per il tema che ci riguarda, porre un interrogativo che ne evidenzia una delle conseguenze maggiormente decisive: la propulsione al progresso, all'emancipazione, passa per percorsi “obbligati”? Se è vero che è stato poi «l'Oriente» (l'Urss) a tentare di proiettarsi oltre il capitalismo, se è vero che anche oggi è «l'Oriente» (la Cina) a tentare questo oltrepassamento attraverso altre (e molto diverse) strategie, è altrettanto vero che in ogni caso, a Oriente o a Occidente, la costruzione di una società post-capitalista ha dovuto (e deve) confrontarsi con la questione dello sviluppo delle forze produttive, e con la forma che questo sviluppo ha fino a oggi assunto, e cioè con l'industrializzazione (la cui “matrice” è «l'Occidente»). Un'altra via, per ora, non è apparsa. È una via obbligata?

Si tratta di una questione ampia che, qui, possiamo osservare attraverso una delle indicazioni presentate nel *Manifesto*: nel passo che abbiamo riportato vengono descritte prassi concrete della costruzione dell'egemonia borghese, in parte colte nella loro oggettività («città»), in parte colte come autorappresentazione («civili»), ma comunque rispondenti a un progetto storico-politico complessivo, che è, appunto, l'egemonia borghese. Questa egemonia corrisponde con la sua origine – la

*polis*. Deve far riflettere che Marx ed Engels utilizzino la parola «dominio», «*Herrschaft*», per definire il tipo di rapporto che la borghesia di certo non inaugura ma stabilisce (nel senso che rende stabile perché questa stabilità è costitutiva per la propria egemonia) fra città e campagna. È un «dominio» che il proletariato deve «eliminare» perché ne elimina la radice: «l'antagonismo». Se il punto 9 delle «misure» è letto insieme al passo citato, la posizione presente nel *Manifesto* è sufficientemente chiara: oltre il capitale non c'è l'egemonia della città, non c'è l'urbanizzazione tendenzialmente totale, e nemmeno (questo era già evidente) un sogno campestre, ma la natura organizzata nella tecnica, come «attività dell'agricoltura e dell'industria» «unifica[te]».

La questione è: per pensare – e produrre – il movimento che costruisce l'egemonia oltre il capitale, l'egemonia è sempre “fedele” alla propria origine, e cioè alla città, alla *polis*? È in questa il punto più avanzato che può produrre – oggi – egemonia? È costitutivo, e se sì in che misura, il rapporto originario fra egemonia e città?

### 3. *Stati, urbanizzazione ed egemonia*

Per sviluppare e presentare la seconda questione (già il passaggio del *Manifesto* ne mostra una connessione con la prima), occorre tenere distinta la *polis* – che informa la città contemporanea – da quest'ultima in senso stretto. Non soltanto perché non ogni insieme di costruzioni, anche se in uno spazio estesissimo, è una “città” (decisiva è la sua organizzazione interna, la vita sociale che produce), ma perché, com'è noto, la *polis* è stata una città-Stato, o perlomeno è con questa formula che rassicuriamo noi stessi di aver compreso cosa sia stata una *polis*. Non per questo, per la sua estrema lontananza, essa è incomprensibile: lo è se pensiamo di averla “capita” come città, come Stato, come città-Stato, quando la si può capire solo come *polis*. Ed è invece comprensibile proprio nel suo lascito, in ciò che non è ma in cui vi è una sua traccia fra le più decisive: lo Stato e, soprattutto, le sue forme.

Ma non solo. Per un altro verso, essa è concetto-guida non solo per lo Stato ma anche per la città, per la sua *politicità* costitutiva. Non è, naturalmente, una questione di densità di popolazione, ma di qualità della vita

sociale, che, se è di qualità, si esprime in forme che si traducono nel politico.

In ogni caso, appare del tutto rilevante che il livello di potenza e di influenza che uno Stato riesce a conseguire e a mantenere a livello internazionale passa (almeno fino a oggi è stato così) attraverso l'implementazione e l'organizzazione di spazi urbani, particolarmente estesi, orientati a essere centri di produzione (di beni e/o di servizi), di amministrazione e di potere su larga scala. Sappiamo già dalle analisi di Marx ed Engels quanto questo particolare modo di vita ingeneri un vero e proprio cambiamento antropologico<sup>5</sup>, ed è ancora oggi la città – nella forma della metropoli e non solo – uno degli elementi maggiormente trainanti (molto probabilmente ineludibili) per lo sviluppo di una società.

La questione è: la costruzione di un'egemonia oltre il capitale passa per la metropoli, e cioè si sviluppa da essa (come punto eminente, ma non esclusivo), oppure la elude per realizzare un altro Moderno?

La stessa domanda si presenta a livello internazionale, ma procediamo per gradi.

Si potrebbe dire che la questione (a) riguarda un'egemonia come *interno* di uno Stato, mentre la questione (b) il suo lato *esterno*, ma, infine, come a sua volta lato interno a una totalità geopolitica.

In questa direzione, per entrare nel merito, può essere utile fare riferimento a quanto Cospito segnala riguardo a Kissinger e alla sua impostazione. In *Ordine mondiale*, Kissinger non utilizza «espressamente [i]l concetto di egemonia» ed è difficile (con ogni probabilità, è impossibile) che non sia a conoscenza di questo concetto nella specifica formulazione gramsciana. Perché non è presente esplicitamente? Perché – proviamo a dare una risposta – è un concetto estraneo all'impostazione generale del

---

<sup>5</sup> Che non andrebbe, prudentemente, assolutizzato, in sé, come novità del tutto inedita. Occorre ricordare, tenendo conto della diversa demografia, non solo, naturalmente, la *polis* greca, ma anche dinamiche analoghe di urbanizzazione sviluppate da altre civiltà del passato (si pensi a quella mesopotamica, con la città di Ur). Nel contempo, è opportuno precisare l'eccezionalità (anche nel senso proprio del costituire un'eccezione) della forma-*polis* rispetto ai centri urbani dell'«Oriente»: sarà anche da questa differenza, da questa eccezionalità, che scaturirà la possibilità di una politica che può articolarsi secondo le diverse accezioni e forme dell'egemonia, *oltre* la *polis* greca (come Gramsci indica).

pensiero di Kissinger, al suo metodo, alla sua formazione. E questo non è dovuto – com'è ovvio – al fatto che Kissinger non sia marxista e gramsciano (metodo e formazione possono assorbire elementi estranei al proprio orizzonte metodologico e di valori), ma avviene a causa di un'estraneità di fondo a quel tipo di concettualità: Gramsci non compare nell'indice dei nomi, e ciò in qualche modo è in corrispondenza con l'assenza di Carl Schmitt, che è presenza nel sottosuolo – prudentemente e accortamente taciuta – di Kissinger. La nostra è un'affermazione che, proprio per l'assenza di indicazioni esplicite, deve mantenersi a livello di ipotesi, e tuttavia l'impostazione “westfaliana” della politica internazionale ne è una delle tracce più evidenti. Comunque sia, il concetto di egemonia manca in lui in primo luogo perché l'impalcatura concettuale non è quella che coopterebbe un concetto di questo tipo, non è strutturata per pensare con esso, è un'impostazione altra. Ma – e questo è il punto – l'egemonia c'è, ed è quella statunitense. Il sistema differenziato, di equilibrio, di matrice westfaliana ha in Kissinger un centro che sarebbe forse eccessivo chiamare contraddittorio, ma che, *motu proprio*, è egemonico. «“Agire per tutta l'umanità”»<sup>6</sup>: questa espressione di Thomas Jefferson con cui Kissinger dà il nome al capitolo sugli Stati Uniti ci introduce alla sua visione della questione.

Vi sono due piani in cui si articola la modalità operativa in cui si muove Kissinger: «idealismo e realismo»<sup>7</sup>. Il primo si origina dalla «convinzione che i principi americani siano universali»: ciò «ha introdotto un elemento di sfida nel sistema internazionale perché implica che i governi che non li applicano non siano pienamente legittimi»<sup>8</sup>. Tale «convinzione», che diviene il principio-base dell'interventismo democratico (dove, di nuovo *motu proprio*, c'è l'assunto di un principio di identità fra democrazia e Stati Uniti), è appunto il piano dell'«idealismo», che si deve accompagnare, per Kissinger, al «realismo»<sup>9</sup>, il quale consiste in una presa d'atto:

---

<sup>6</sup> KISSINGER 2014, p. 234.

<sup>7</sup> Ivi, p. 329.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 235-36.

<sup>9</sup> Ivi, p. 329.

«ma perché risultino efficaci concretamente, queste aspirazioni della politica [l’“idealismo”] devono essere accompagnate da un’analisi distaccata [*unsentimental*] dei fattori fondamentali, inclusi la configurazione culturale e geopolitica di altre regioni e l’impegno e l’intraprendenza degli avversari che si oppongono agli interessi e ai valori americani»<sup>10</sup>.

Questa consapevolezza della complessità del particolare è ciò che consente a Kissinger la sua *diplomazia*, di essere falco e colomba, di essere un centauro, di progettare le forme dell’egemonia, forza e consenso, cioè studio di come un sistema può essere stabilito per mantenersi – stabile – nel tempo.

Che l’universalismo statunitense, più che essere una realtà, sia una pretesa, è un problema che ci svierebbe dal nostro tema. Il punto, per noi, qui è un altro, e riguarda il fatto che l’egemonia stessa (al di là di essere concepita più o meno universalisticamente) è la costruzione di un *comune*, di qualcosa che abbia carattere generale e condiviso, di un mondo e di una civiltà: è questo il suo obiettivo<sup>11</sup>, se intesa *dopo* Gramsci. Kissinger non la utilizza esplicitamente perché essa è al di fuori del suo orizzonte concettuale, ma in sé, proprio come concetto in senso forte, cioè come struttura di pensiero (in questo caso non esplicita nel soggetto stesso che la esprime), è invece presente, proprio per la politica di equilibrio che informa Kissinger. Quanto questo suo equilibrio corrisponda a realtà, alle scelte concrete operate di volta in volta, è un altro discorso. L’elemento che ci interessa cogliere è che la visione – di certo ideologicamente orientata (ma, se parliamo di egemonia, questo aspetto ci è già noto) – lucida di Kissinger sulla politica internazionale è dovuta sì al suo realismo politico, ma perché è presente il concetto (nel senso che abbiamo specificato) di egemonia.

Al contrario, in Robert Kagan il termine è presente<sup>12</sup>, ma è assente – se inteso in senso gramsciano – il concetto. Possiamo addurre due

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 328.

<sup>11</sup> Senza per questo confondere universale, comune, generale ed egemonico tra loro, ciò che si intende mettere in rilievo è che per pensare l’egemonia e per pensarne la prassi non si può eludere la riflessione su come un particolare esca da sé stesso, dal proprio “idiotismo”, per costituire un ambito più vasto e più elevato in cui sia ancora sé e più di sé.

<sup>12</sup> Cfr. KAGAN 2003, p. 96; ID. 2009, p. 85.

esempi; procedendo a ritroso nel tempo, nel *Ritorno della storia e la fine dei sogni* del 2009, nel capitolo intitolato *I vizi e le virtù dell'egemonia americana* si parla di «*American predominance*»<sup>13</sup>, traducibile con “predominio”, “supremazia” e anche con “egemonia”, dove è chiaro che il senso di quest’ultima e del contesto in cui cogliere il significato di tutti i termini è quello dell’egemonia “classica” e non di certo della sua riformulazione gramsciana. Del resto (ed è il secondo esempio), in *Paradiso e potere* del 2003, Kagan, nel capitolo *Adattarsi all'egemonia*, in nome dell’«idealism[o]», teorizza esplicitamente il ricorso unilaterale (fuori da un consenso condiviso) alla «forza»: «Gli americani sono idealisti. In alcuni casi lo sono più degli europei. Solo che non conoscono altro modo per promuovere gli ideali se non con la forza»<sup>14</sup>.

Con tutta evidenza, in Kagan non c’è traccia dell’egemonia così come la si può intendere da Gramsci in poi. Certo, anche in questo caso si può presupporre che Kagan sia quasi sicuramente al corrente della nozione gramsciana di egemonia, e tuttavia – ed è questa la differenza, rispetto a Kissinger, per cui lo abbiamo chiamato in causa – sarebbe stata un’acquisizione inutile, perché l’egemonia è qui esclusivamente la forza, in un regresso teorico (dal punto di vista gramsciano) che ha ripercussioni concrete.

Al di là, però, delle posizioni – emblematiche – dei due autori, la questione che ne deriva è la seguente: si può pensare la politica internazionale, i rapporti che vi si instaurano, senza il concetto di egemonia?

Proviamo, in questo caso, a dare una risposta, che è negativa e da articolare nei due sensi, quello di Kissinger e quello di Kagan: in entrambi i casi, il concetto di egemonia – pur nelle sue diverse declinazioni – lavora attivamente nella politica e nella storia così come nella teoria. In altri termini, il concetto di egemonia ci risulta come ineludibile (implicito o esplicito, gramsciano o “classico”) per comprendere le relazioni internazionali e la loro prassi.

Possiamo allora, in conclusione, cercare di porre una domanda (c) che ora possiamo formulare sulla base di quanto emerso finora: se la *polis* è il luogo dell’egemonia, sono gli Stati che presentano un’elevata

---

<sup>13</sup> ID. 2009, pp. 86-87 e 93. La formula assume anche carattere apertamente militare: «predominio [*predominance*] navale americano» (ivi, p. 96).

<sup>14</sup> ID. 2003, p. 107.

urbanizzazione a indicare la strada oltre il capitale, oppure questa strada è uno scarto rispetto a *questo* Moderno? Naturalmente, occorre precisarlo, la metropoli non rappresenterebbe comunque una via esclusiva, ma il luogo strategico – egemonico – da cui si irradia la tendenza fondamentale del tempo a venire.

Sono quindi le città, e le metropoli, ad essere i luoghi – pur se non esclusivi ma eminenti – dove si genera l’egemonia per il mondo oltre il capitale? Pur consapevoli che non ogni “campagna” è una Vandea e che non ogni metropoli è la Parigi dei Lumi, è nella Città che si originano le prassi e l’immaginario che improntano il futuro, oppure esso sorge da uno scarto rispetto al corso del Moderno, di cui la città – nella sua configurazione attuale – è uno degli elementi che lo definiscono<sup>15</sup>?

### Riferimenti bibliografici

COSPITO, GIUSEPPE, 2021

*Egemonia. Da Omero ai Gender Studies*, il Mulino, Bologna.

KAGAN, ROBERT, 2003

*Paradiso e potere. America ed Europa nel nuovo ordine mondiale*, Mondadori, Milano.

ID., 2009

*The Return of History and the End of Dreams*, Vintage Books, New York.

KISSINGER, HENRY, 2014

*World Order. Reflections on the Character of Nations and the Course of History*, Allen Lane, London.

MARX, KARL, ENGELS, FRIEDRICH, 1977

*Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), in K. Marx — F. Engels, *Werke*, Bd. 4, Dietz, Berlin.

ID., 1999

*Manifesto del partito comunista* (1848), Laterza, Roma/Bari.

---

<sup>15</sup> Sempre che non si sia oltre il Moderno; ma, anche in questo caso, questo oltrepasamento è continuità (nella differenza) o scarto radicale?

## Le sfide dell'egemonia: ieri e oggi

Benedetta Lanfranchi (Universität Bayreuth)

Ringrazio Giuseppe Cospito e Fabio Frosini per l'invito a commentare il libro di Giuseppe Cospito, *Egemonia. Da Omero ai Gender Studies* (il Mulino, Bologna 2021), un libro che ho letto con grande interesse e anche con grande piacere, grazie alla capacità dell'autore di comunicare abilmente concetti filosofici difficili e passaggi storici complessi attraverso uno stile narrativo elegante ed accessibile, permettendo dunque una lettura scorrevole di questo bel testo.

Giuseppe Cospito offre una prospettiva storica del concetto di egemonia che, come ci dice nella *Prefazione*, è un termine la cui origine risale a tremila anni fa, nell'antica Grecia, per definire la forma di potere che caratterizzava le *poleis*, sia internamente tra i diversi individui e gruppi sociali, sia esternamente nei rapporti tra diverse *poleis*. Leggiamo quindi come il potere egemonico del modello politico delle *poleis* si esercita tra liberi e pari, e prevede sempre un certo grado di consenso da parte di chi si sottopone/sottomette all'*hegemon*.

Nel secondo capitolo Cospito segue le tracce del concetto in età romana evidenziando come non si consolida una traduzione latina del termine greco. Questo viene attribuito alla forma di governo romana della dittatura che sopprime l'aspetto di dialettica tra l'uno e i molti, che era alla base dell'*hegemonia* greca, dialettica che contrassegna il rapporto tra egemonia e democrazia: uno dei quattro elementi che Cospito identifica come costitutivi del concetto di egemonia attraverso la storia. Gli altri tre sono: la compresenza del piano materiale e di quello ideologico nei rapporti di egemonia; la dialettica tra forza e consenso e il nesso tra elemento nazionale e internazionale.

In questo secondo capitolo del libro però leggiamo anche che sia la *dictatura* sia l'*imperium* romani rappresentano una forma di potere politico che si fonda sul consenso e che proprio per questo si differenzia dal dominio dispotico caratteristico delle monarchie autocratiche orientali. Di centrale importanza qui è la cittadinanza romana, che viene estesa anche agli sconfitti dell'impero, e che come ci spiega Cospito, è stata infatti interpretata da alcuni proprio in termini egemonici, come una forma di "democrazia" imperiale territoriale.



Il libro procede seguendo l'evoluzione del concetto di egemonia attraverso e oltre il Medioevo quando

«sarà la ridefinizione del potere (*imperium, potestas civilis*) come unico, assoluto e irresistibile, e non più semplicemente superiore agli altri, con il giusnaturalismo assolutistico di Hobbes e Pufendorf, a portare definitivamente fuori dall'orizzonte del pensiero politico moderno il concetto di egemonia, che riemergerà soltanto due secoli dopo» (p. 54).

La riemersione del concetto avviene nei primi decenni del XIX secolo in ambito europeo e soprattutto in riferimento al problema dell'unificazione tedesca e italiana e al ruolo di Prussia e Piemonte nel processo di unificazione.

Molto interessanti sono i passaggi del quarto capitolo che riguardano le varie traduzioni del termine nelle diverse lingue europee. Qui leggiamo come nel panorama intellettuale tedesco viene privilegiato il concetto di supremazia rispetto a quello di *leadership* che emerge invece nelle traduzioni inglesi del termine.

Nel quinto capitolo Cospito spiega come il termine egemonia faticò ad affermarsi nel lessico filosofico tedesco, e a questo motivo ne attribuisce l'assenza dagli scritti di Marx e Engels, dove figura invece quello di dittatura del proletariato, alla quale viene attribuito una funzione transitoria nella trasformazione da società capitalista a società comunista. Il termine riemerge in maniera esplicita nel dibattito politico russo, culminando nell'importante teorizzazione di Lenin – che sarà anche il punto di partenza di Gramsci – la quale vede il proletariato al comando della lotta politica attraverso l'alleanza con i contadini, dove il proletariato svolge quindi «la funzione di egemone nella rivoluzione popolare». Lenin istituisce un nesso tra egemonia del proletariato e democrazia, proclamando che solo con la contrapposizione della dittatura del proletariato a quella della borghesia ci sarà una trasformazione della democrazia «da menzogna a verità». Questa trasformazione avviene attraverso l'emancipazione dell'uomo dal capitale, che fa della democrazia borghese una menzogna.

A questo punto inizierei a soffermarmi su tre concetti che mi sembra di individuare come concetti chiave e ricorrenti che attraversano il libro di Cospito e cioè quelli di *cittadinanza, alleanza e sostituzione*.

La citazione di Lenin riportata da Cospito nel quinto capitolo del libro, in cui Lenin parla di «sostituire alla democrazia per i ricchi la democrazia per i poveri» (p. 86), sembra infatti presentare una nozione di egemonia molto diversa da quella greca che invece si fondava sulle alleanze. Nell'interpretazione marxista e leninista sembra affermarsi un'idea di egemonia per *sostituzione* – o almeno, di alleanze tra certi gruppi che vanno a sostituirsi ad altri. E qui chiederei a Cospito di elaborare ulteriormente questa differenza tra alleanza e sostituzione, anche in rapporto all'interpretazione gramsciana di egemonia che è al centro del sesto capitolo del suo libro. Gli chiederei anche di spiegare se questa differenza sia rilevante o meno, nella sua opinione, nel rapporto direzione/dominio che contraddistingue l'idea gramsciana di egemonia.

Legato a questo rapporto tra direzione e dominio emerge l'altro concetto centrale di *cittadinanza*, un concetto che sembra essere alla base della possibilità di differenziare egemonia come direzione da egemonia come dominio, in quanto la direzione presuppone rapporti di libertà e uguaglianza che si fondano sulla cittadinanza, quella per esempio goduta dai cittadini delle *poleis* greche ed estesa dai Romani nell'antichità, anche se chiaramente non in maniera universale, in quanto la cittadinanza intesa come universale è una sfida che comincia con l'età moderna.

E qui andrei anche a toccare un ultimo concetto chiave che emerge nella mia lettura del libro che è quello di *solidarietà*, una parola che in realtà compare pochissime volte tra queste pagine (solo due volte in tutto il libro) e che, nonostante ciò, sembra costituire un aspetto fondamentale dell'egemonia nella teorizzazione di Gramsci. Mi rifaccio qui al sesto capitolo del libro, *Il concetto di egemonia in Gramsci* in cui Cospito spiega chiaramente come Gramsci elabori tre diversi momenti in cui si articolano i rapporti di forza che stanno alla base del suo concetto rinnovato di egemonia come «la conquista e l'esercizio del potere da parte di qualunque classe o gruppo sociale» (p. 104), che si discosta dalla sua prima elaborazione più strettamente leninista, tutta concentrata sul proletariato.

Cospito spiega come, spostando l'accento dalla classe al gruppo sociale, Gramsci sposti anche l'accento sugli intellettuali, categoria sociale che egli rileva come fondamentale nel superamento degli interessi meramente corporativi dei vari gruppi sociali, e quindi fondamentali per la formulazione di interessi condivisi da diversi raggruppamenti sociali. È

proprio l'eterogeneità dei raggruppamenti sociali che ambiscono ad una piena cittadinanza a portare la *solidarietà* al centro della lotta per l'egemonia – concetto che, a mio avviso, si distingue dall'alleanza dell'età classica che verteva su una omogeneità sociale e politica già *data*. La sfida della contemporaneità sembra essere proprio quella che Gramsci definisce la «ricerca critica di ciò che è uguale nell'apparente disformità e distinto e opposto nell'apparente uniformità» nella splendida citazione del Quaderno 9 che Cospito riporta nel suo libro. È proprio in questa ricerca – che per Gramsci è caratterizzata da un lavoro continuo, empirico, pratico – che si trova il punto di contatto tra l'elemento nazionale e internazionale, che per Gramsci è il vero e unico senso del progresso storico.

Vorrei dunque chiedere a Cospito un suo ulteriore commento sul rapporto tra egemonia e solidarietà in ambito contemporaneo, attingendo alle interpretazioni di Gramsci a cui accenna nel settimo capitolo e nelle *Conclusioni* del suo libro, intitolati appunto *Egemonia dopo Gramsci* e *Egemonia oggi*. Qui Cospito parla delle interpretazioni in ambito internazionale del pensiero di Gramsci, dove sono emerse correnti di pensiero come i *postcolonial studies* e i *gender studies*, che si sono appellati al concetto di egemonia per dare voce alle lotte di popoli colonizzati, di persone e comunità razzializzate, delle donne, di membri della comunità LGBTQIA+: categorie di persone alle quali non solo è stata storicamente (e in molti contesti viene tutt'ora) negata la cittadinanza come criterio di appartenenza sociale e politica (o alle quali viene concessa una cittadinanza di serie B, C, D ecc.), ma alle quali è stata anche storicamente negata l'appartenenza alla categoria di *umanità*.

Come gestiamo oggi questa eredità? Quale è (se c'è) il rapporto tra egemonia e solidarietà? Come creare alleanze nella disformità, mantenendo invece ciò che è distinto e opposto, anche nel rispetto di quella che nel suo intervento di ieri Augusto Illuminati ha chiamato «pluralità di antagonismi»?

## Brevi considerazioni conclusive

Giuseppe Cospito (Università di Pavia)

È con grande piacere (unito a un certo timore destinato a rivelarsi non del tutto ingiustificato) che ho accettato il generoso invito dell'amico Fabio Frosini prima a presentare il mio libro su *Egemonia* (COSPITO 2021) a Urbino nel 2021, in occasione della quinta edizione del seminario *Egemonia dopo Gramsci: una riconsiderazione*, e poi a intervenire nella discussione pubblica su questa rivista. Il piacere (e la riconoscenza) erano legati al fatto che è stata proprio la partecipazione alle precedenti edizioni del seminario a trasformare quella che era nata come una ricostruzione diacronica del concetto di egemonia in Gramsci (in relazione al più alle sue fonti dirette) in una ricerca sulla storia del termine e del concetto *prima e dopo Gramsci*. Il timore derivava dalla consapevolezza di aver esteso il campo d'indagine ad ambiti tematici e temporali così vasti da richiedere conoscenze e competenze ben maggiori rispetto a quelle di cui dispongo, oltre a uno spazio molto più esteso di quello imposto dalle esigenze editoriali (che imponevano ulteriori limiti all'approfondimento, legati alla natura divulgativa della collana in cui il volume era destinato a comparire).

E d'altra parte l'estensione della ricognizione innanzitutto a periodi sistematicamente esclusi dalle trattazioni canoniche dell'egemonia mi pareva non solo una sfida da raccogliere, ma anche la principale ragion d'essere dell'ennesima pubblicazione su un tema che conosce una letteratura così ricca in ambito sia italiano sia internazionale (i cui punti di riferimento fondamentali sono stati richiamati da alcuni degli intervenuti). In vista di tale intento ho adottato la strategia più rischiosa – e che anche in questa sede ha non a caso suscitato insieme apprezzamenti e perplessità – vale a dire quella di interpretare la *Begriffsgeschichte* come una storia del concetto anche in assenza del termine: è superfluo ricordare che, dopo l'eclissi della civiltà e della lingua greca (che pure, come è stato ricordato anche qui, sopravvivono a Bisanzio fino al XV secolo: Cfr. DI MEO 2022, p. 208), la parola *hegemonia* scompare dai lessici e che dovremo attendere – fatte salve alcune eccezioni da me identificate insieme ad altre che mi sono state segnalate anche in questa sede – la fine del Settecento per iniziare a ritrovarne i calchi nelle lingue europee moderne.

Non soddisfatto della spiegazione consolidata di questa lunga assenza, secondo la quale di egemonia non si parlerebbe per ben più di un millennio perché né la romanità, né l'età medioevale e neppure la prima modernità conoscerebbero uno spazio pubblico in cui si svolgano relazioni inter- e intrastatali non fondate esclusivamente sulla forza, ho tentato di trovare dei controesempi nei contesti più disparati, dalla dittatura "democratica" dei romani<sup>1</sup> al contrattualismo giusnaturalista, passando attraverso le molteplici forme di esercizio del potere nella cosiddetta Età di mezzo.

Nel portare avanti la ricerca ho cercato di servirmi di criteri di inclusione ed esclusione che mi permettessero di evitare di cadere nella tentazione di ritrovare rapporti di tipo egemonico ovunque fosse possibile cogliere elementi di consenso da parte dell'entità territoriale o del gruppo sociale dominato. Se, per rispondere a una delle questioni più importanti sollevate dai miei interlocutori, mi sento di ribadire che il consenso appare la condizione necessaria ma non sufficiente perché si possa parlare di egemonia *stricto sensu*, ciò che finisce per assumere valore è il modo in cui tale consenso viene ottenuto e conservato. Ed è per questo che, per esempio, secondo Gramsci è possibile attribuire il concetto di egemonia a Machiavelli, con riferimento sia ai *Discorsi* sia al *Principe*, nonostante che questi scritti riflettano su contesti in cui non esiste ancora quella *società civile* che non a caso, sia per Hegel sia per Marx, è *bürgerliche Gesellschaft*, la sua esistenza presupponendo quella di una borghesia moderna almeno in via di formazione (anche se, come è stato ricordato, se ne possono ritrovare i "germi" in epoche precedenti<sup>2</sup>) e soprattutto ambiti di discussione pubblica, che si costituiranno solo nel XVIII secolo e preluderanno alla ricomparsa anche del termine *egemonia*. Se così non fosse non si comprenderebbe come Gramsci possa porsi la già ricordata domanda retorica: «Ma è esistito mai Stato senza "egemonia"?» (GRAMSCI 1975, p. 1084), laddove come spesso (ma non sempre) accade, è lo

---

<sup>1</sup> Ma come segnala opportunamente FROSINI 2022, pp. 219-223, su analogie e differenze tra le relazioni egemoniche nel mondo ellenico e situazioni ad esse comparabili in ambito romano l'indagine avrebbe potuto essere più dettagliata e approfondita.

<sup>2</sup> Cfr. TEXIER 1990, citato da BALDACCI 2022, p. 193.

stesso autore a segnalarci con il virgolettato un uso *non standard* (in questo caso molto ampio) del termine in questione<sup>3</sup>.

Ed è possibile, a mio giudizio, parlare in senso «analogico (o debole) di “egemonia”» (BALDACCIO 2022, p. 195) anche in contesti molto lontani da quello originario insistendo, come hanno fatto anche alcuni degli intervenuti a questa discussione, da un lato sul carattere fondamentale relazionale di tale concetto (COLETTI 2022, p. 198), dall'altro sul fatto che, in virtù di un altro fondamentale concetto del pensiero gramsciano, quello di traducibilità, è possibile trasporre e quindi comparare, sia pure in modo parziale e imperfetto (FROSINI 2022, p. 220), forme ideologico-politiche appartenenti a contesti anche molto differenti tra loro, cercando gramscianamente di cogliere «ciò che è uguale nell'apparente disformità e invece distinto e anche opposto nell'apparente uniformità per organizzare e connettere strettamente ciò che è simile, ma in modo che l'organamento e la connessione appaiano una necessità pratica e “induttiva”, sperimentale e non il risultato di un processo razionalistico, deduttivo, astrattistico, cioè proprio degli intellettuali puri (o puri asini)» (GRAMSCI 1975, p. 1635). La possibilità di tale uso analogico è del resto dimostrata empiricamente dall'estrema varietà di contesti e ambiti di ricerca nei quali oggi del concetto di egemonia si fa uso: alcuni, a partire dal settore delle Relazioni internazionali, lo riconducono alla sua sfera originaria (sia pure con una differenza di scala che da quantitativa finisce per diventare anche qualitativa), quella dei rapporti tra le *poleis* greche (ma anche al loro interno, e in questo caso si tratta *lato sensu* di rapporti tra città e campagna<sup>4</sup>). E poco importa che alcuni si richiamino espressamente all'egemonia spesso con esplicito riferimento gramsciano, mentre altri, da von Ranke a Kissinger, facciano scarso o nessuno impiego del termine, laddove lo schema concettuale torna a essere quello della ricerca del necessario punto d'equilibrio tra forza e consenso, affinché il potere venga esercitato nel modo più possibile *soft*, e di conseguenza *durable*, se non addirittura (come ritiene GRIMALDI 2022, pp. 235-236), affinché la stessa

---

<sup>3</sup> Per un'analisi sistematica dell'uso del virgolettato nei *Quaderni* mi permetto di rimandare a COSPITO 2015.

<sup>4</sup> A tale riguardo mi paiono molto convincenti le considerazioni di GRIMALDI 2022, pp. 230-232.

politica internazionale sia pensabile oltre la dimensione rigidamente militare.

Altri aspetti, e mi riferisco innanzitutto alla sfera pedagogica, mi paiono più strettamente legati alla peculiare estensione gramsciana non solo del concetto di egemonia, ma anche di quello di educazione: traducendo, ancora una volta in modo estremamente audace, la terza *Tesi su Feuerbach* sulla reciprocità del rapporto tra educato ed educatore, individuo e società, uomo e ambiente, Gramsci infatti giunge ad affermare da una parte che «questo rapporto esiste in tutta la società nel suo complesso e per ogni individuo rispetto ad altri individui, tra ceti intellettuali e non intellettuali, tra governanti e governati, tra élites e seguaci, tra dirigenti e diretti, tra avanguardie e corpi di esercito», e dall'altra che si tratta sempre di un rapporto «di egemonia», che non si esercita «solo nell'interno di una nazione, tra le diverse forze che la compongono, ma nell'intero campo internazionale e mondiale, tra complessi di civiltà nazionali e continentali» (GRAMSCI 1975, p. 1331). Ma dal momento che, come per Marx, anche per Gramsci non si tratta di interpretare il mondo bensì di cambiarlo, per cui si muove dalla constatazione che finora sono sempre esistiti governanti e governati, ma non se ne deduce la necessità della «perpetua divisione del genere umano», e al contrario «si crede che essa sia solo un fatto storico, rispondente a certe condizioni» (ivi, p. 1752) che si lotta per superare, è legittimo (oltre che, dal mio personale punto di vista, auspicabile) dedurre che tale superamento possa avvenire anche attraverso il progressivo venir meno dell'aspetto conflittuale delle relazioni egemoniche (che come ricorda opportunamente LANFRANCHI 2022, pp. 239-240, è ancora presente nell'impostazione leniniana), in favore di quello solidaristico o cosmopolitico, nel senso del «cosmopolitismo di tipo moderno» per usare un'espressione propria del lessico dell'ultima fase della riflessione carceraria, che abbandona definitivamente gli schemi del marxismo-leninismo ufficiale per esplorare terreni in parte ignoti<sup>5</sup>, salvo interrompersi bruscamente per il definitivo precipitare delle condizioni di salute dell'autore dei *Quaderni*. E non è un caso che, in un altro passaggio risalente allo stesso giro di mesi, Gramsci faccia esplicito riferimento alle «forze che tendono alla costruzione secondo un piano, di pacifica e *solidale* divisione del lavoro» (GRAMSCI 1975, p. 1729, corsivo

---

<sup>5</sup> Il tema è stato affrontato in maniera esaustiva da IZZO 2009 e 2021.

mio), in cui la iniziale solidarietà all'interno delle singole categorie produttive (che egli definisce «economico-corporativa») si estende (o dovrebbe estendersi) progressivamente fino a divenire universale<sup>6</sup>. Ma «unificare tutta l'umanità» (GRAMSCI 1975, p. 750) non significa necessariamente omogeneizzarla, e qui possiamo (come sembra suggerire LANFRANCHI 2022, p. 241) andare anche oltre Gramsci, traducendolo a nostra volta sulla base di una sensibilità per ogni tipo di differenza che non ci possiamo attendere da un *leader* del movimento operaio dei primi decenni del Novecento, per immaginare relazioni fondate non solo sul venir meno delle disuguaglianze sul piano economico-sociale, ma anche e prima di tutto sul reciproco riconoscimento della pari dignità di ogni orientamento (dalla sfera sessuale a quella religiosa) che non sia lesivo del benessere degli altri individui e della collettività tutta.

Come chi mi legge si sarà già reso conto, le pagine che precedono non hanno la pretesa di offrire una replica puntuale alle osservazioni critiche, alle aggiunte e alle vere e proprie correzioni rivolte al libro<sup>7</sup>, che ho trovato tutte utili e pertinenti, e delle quali conto di poter profittare in una ricerca sul tema che ho intenzione di proseguire anche nei prossimi anni. Ho cercato piuttosto di raccogliere e ordinare una serie di spunti e di sollecitazioni ricevute dal complesso degli interventi per cercare di chiarire alcuni punti oggettivamente problematici del mio lavoro. Che ci sia effettivamente riuscito, è tutt'altra questione.

### Riferimenti bibliografici

BALDACCI, MASSIMO, 2022

*Le condizioni d'uso del termine "egemonia"*, "Materialismo storico", 2, pp. 190-197.

COLETTI, SIMONE, 2022

*Il concetto di "egemonia" tra autonomia e subalternità*, "Materialismo storico", 2, pp. 198-207.

---

<sup>6</sup> Sul carattere problematico e tutt'altro che scontato di tale processo si è soffermato COLETTI 2022, pp. 205-206.

<sup>7</sup> Particolarmente ricco e stimolante al riguardo DI MEO 2022.



COSPITO, GIUSEPPE, 2015

*Le cautele nella scrittura carceraria di Gramsci*, "International Gramsci Journal", 1, <<https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol1/iss4/4/>> (ultimo accesso: 19 dicembre 2022).

ID., 2021

*Egemonia. Da Omero ai Gender Studies*, il Mulino, Bologna.

DI MEO, ANTONIO, 2022

*Egemonia. Storia dell'idea in un volume di Giuseppe Cospito*, "Materialismo storico", 2, pp. 208-216.

FROSINI, FABIO, 2022

*Esperienze e regimi egemonici: sulla storicità dell'egemonia*, "Materialismo storico", 2, pp. 217-228.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

*Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

GRIMALDI, GIORGIO, 2022

*Metropoli ed egemonia. Due questioni a partire da Egemonia di Giuseppe Cospito*, "Materialismo storico", 2, pp. 229-237.

IZZO, FRANCESCA, 2009

*Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Carocci, Roma.

EAD., 2021

*Il moderno Principe di Gramsci. Cosmopolitismo e Stato nazionale nei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma.

LANFRANCHI, BENEDETTA, 2022

*Le sfide dell'egemonia: ieri e oggi*, "Materialismo storico", 2, pp. 238-241.

TEXIER, JACQUES, 1990

*Il concetto gramsciano di "società civile" e l'indipendenza personale*, in AA.VV., *Gramsci e il marxismo contemporaneo*, Editori Riuniti, Roma.



# Rivoluzioni riuscite e rivoluzioni mancate

## Le «madrì della patria», i lazzari e la rivoluzione

Federico Martino (Università di Messina)

### «Un coup de dés»

Nei primi giorni di una estate torrida, che preconizza la fine dell'attuale modo di sviluppo "globale", divenuto ecologicamente, oltre che socialmente, insostenibile, il Caso ha lanciato i dadi (fig. 1), allineando, sul tappeto del mercato antiquario, i ritratti di personaggi che, con ruoli diversi e a diverso titolo, si collocano alle origini del disperato tentativo di "modernizzare" il nostro Mezzogiorno. Dal bussolotto, dunque, son venuti fuori un cammeo in corallo, col volto di Maria Carolina, due miniature, rispettivamente, del marito re «lazzarone» e dell'intima (forse, troppo) amica lady Hamilton e un olio su tela raffigurante Maria Antonia Carafa, divenuta, per matrimonio, duchessa di Popoli.

Torneremo subito a parlar di loro, ma dobbiamo dire che il supremo regolatore delle sorti di Uomini e Dei si sarebbe invano affaticato se non vi fosse stata l'attenzione di chi ne ha colto il suggerimento, ha ricondotto i personaggi a una trama ben nota e, oltre a queste e ad altre immagini, ha scelto di riproporre ai lettori (se mai vi saranno) drammatici e sanguinosi eventi che, nella parte meridionale della Penisola, mostrarono la volontà di alcuni di non restare secondi a quanti, in altre zone d'Europa, si affacciavano alla Modernità e, per converso, posero in evidenza la resistenza al cambiamento di molti esponenti dei ceti nobiliari e feudali, di larga parte del clero e della quasi generalità delle masse popolari.

Il fallimento del tentativo nulla toglie alla grandezza degli intenti di chi lo compì, ma pone l'interrogativo se vi siano (e quali siano) tempi e condizioni da rispettare quando si intende cambiare il Mondo. Nel secolo scorso, altre vicende, da quelle citate radicalmente diverse, hanno riproposto il problema e su di esse una spassionata e approfondita riflessione non è stata ancora compiuta. In questa sede, non la faremo neppure noi, limitandoci ad alcune, rapide, considerazioni finali (ma, certo, non conclusive). Torniamo, dunque, agli oggetti, dai quali prendiamo le mosse per accogliere quello che ci è parso un pressante invito.

## 1. Immagini

### 1.1. Il cammeo della regina

Il cammeo è inserito in una moderna montatura a pendente, in argento dorato. Probabilmente, la soluzione è stata adottata onde evitare la dispersione dell'oggetto e assicurarne la migliore fruibilità. Infatti, è plausibile che, in origine, la piccola scultura fosse portata al dito in un anello. La lavorazione è molto accurata e, manifestamente, intende riprodurre l'immagine di un volto ben preciso (fig. 2-3). A nostro parere, non è difficile riconoscere le fattezze della figlia di Maria Teresa d'Austria (fig. 4), andata sposa al sovrano di Napoli nel 1768.

L'identificazione è agevolata dalla notorietà del personaggio, che sedette sul trono di uno dei regni più famosi e artisticamente apprezzati nell'Europa del tempo, e dall'attenzione che la storiografia ha, recentemente, dedicato all'iconografia di Maria Carolina<sup>1</sup>. Per parte nostra, osserviamo una forte somiglianza tra il ritrattino, un pastello di Costanzo Angelini, conservato nel Museo della Certosa di San Martino (fig. 5) e il busto in *bisquit*, attribuito a Filippo Tagliolini, attualmente al Museo Nazionale di Capodimonte (fig. 6). In tutti i casi, si nota lo stesso taglio degli occhi, un lieve, ma visibile, prognatismo della mascella inferiore (tratto distintivo degli Asburgo) e i capelli raccolti alla sommità del capo con una sorta di largo nastro ad ampie e ricche pieghe, secondo la moda dell'epoca.

Meno facile è precisare tempo e luogo di esecuzione e autore (o ambito di realizzazione). Le opere appena ricordate, infatti, si collocano alla fine degli Anni '80 o, forse meglio, nel corso del successivo decennio. Ma il volto che spicca sul cammeo è, apparentemente, più giovanile. Ciò indurrebbe ad operare una retrodatazione (collocando l'oggetto prima del 1780), ma non è possibile escludere che il "ringiovanimento" dipenda da una scelta dell'incisore, il quale, pur mantenendo le peculiarità somatiche necessarie alla individuazione del personaggio, volle compiere un atto di omaggio verso la regina, *rinfrascandone* l'aspetto. Del resto, l'operazione,

---

<sup>1</sup> BREVETTI 2016; STEBLIN 2020; BREVETTI 2016; DE URRIES Y DE LA COLINA 2016; GOUDIE 2016. Tutti i saggi sono corredati da vastissimi richiami bibliografici.

se mai vi fu, non venne condotta con una pesante riscrittura dei lineamenti ed è possibile che quanto vediamo sia mera conseguenza del mezzo tecnico usato, talvolta meno duttile del pennello o della terracotta plasmata dalle mani dell'artista.

Qualche precisazione potrebbe venire da una indagine sull'*atelier* in cui fu prodotto l'oggetto. La notevole qualità del lavoro, l'essere un cameo con il ritratto di una regina, quasi certamente destinato ad un anello, forse, da donare, l'ampio uso del corallo che si fece nel regno tra l'ultimo quarto del '700 e il secolo successivo, suggerirebbero la produzione in un laboratorio legato alla committenza di Corte. Effettivamente, Ferdinando IV operò un tentativo di razionalizzare e potenziare l'arte di scolpire le preziose spore con la promulgazione del c. d. Codice corallino (14 aprile 1790) e la costituzione della Compagnia del corallo (8 ottobre 1790), al fine di impedire l'esportazione a Livorno della materia prima e determinare lo sviluppo di opifici regi a Torre del Greco<sup>2</sup>. Tuttavia, per veder sorgere la nuova attività, si dovette attendere il 1805, quando fu aperta la «Reale fabbrica di coralli» e venne emanata una «privativa» a favore di P. B. Martin, un marsigliese di origini genovesi, che aveva lasciato la Francia in conseguenza della Rivoluzione. Dai suoi laboratori uscirono opere mirabili (come la spada da parata di Napoleone), che, tuttavia, risultano del tutto inutilizzabili per i nostri confronti. In questi anni, infatti, Ferdinando e Carolina erano in fuga in Sicilia e la «Reale fabbrica» non lavorava per i Borbone, ma per Carolina Bonaparte e Gioacchino Murat, nuovi sovrani del regno meridionale<sup>3</sup>. Insostenibile, dunque, è l'ipotesi di una realizzazione ottocentesca del ritratto nel centro partenopeo e dobbiamo pensare ad una produzione isolana (ad es. a Trapani) immediatamente dopo il 1799, o ad una cronologia più risalente, forse nella seconda metà degli Anni Ottanta<sup>4</sup>. Per le stesse ragioni, è impossibile individuare il committente (da cercare, però, negli ambienti di Corte), il destinatario e l'artefice che eseguì il manufatto.

---

<sup>2</sup> SANDON 2020, consultabile *on line*.

<sup>3</sup> TARTAMELLA 1986, consultabile *on line*.

<sup>4</sup> A noi, questa sembra l'ipotesi meglio sostenibile, specie se si considera l'aspetto «giovanile» della sovrana.

## 1.2. Il re «lazzarone»

La prima miniatura (fig. 7)<sup>5</sup> ci tramanda il volto di Ferdinando IV intorno all'età di sessant'anni. Secondo l'attendibile parere dell'esperto venditore, per ragioni stilistiche, va attribuita al pennello di Giuseppe Tresca<sup>6</sup>, attivo alla Corte dei sovrani di Napoli, che accompagnò anche durante il periodo del secondo soggiorno in Sicilia, dove si recarono per sfuggire alla nuova occupazione francese.

Chi realizzò il dipinto rese con notevole abilità il carattere e la psicologia del personaggio: i lineamenti, sottolineati da un grande naso che si allarga in punta e dalle labbra grasse e marcate, caratterizzano una fisionomia sostanzialmente bonaria, come mostrano gli occhi, tondi e larghi, dallo sguardo vivo e penetrante, ma non inquisitorio, né ostile. In effetti, tale fu il profilo intellettuale di re Ferdinando. Qualcuno, forse, si risentirà della definizione di *lazzarone* con la quale lo abbiamo indicato, dimenticando, però, che l'appellativo non fu affatto sgradito allo stesso sovrano.

Nato nel 1751, era il terzo maschio nella linea di successione di Carlo III e, durante la fanciullezza, nessuno pensò che potesse diventare re. Di lui non si presero cura nobildonne o dotti abati, ma venne affidato a una popolana e crebbe in compagnia del figlio di questa, Gennarino, dal quale assimilò l'uso costante del dialetto napoletano, il modo di vestire e il gusto per gli scherzi pesanti e, persino, triviali che lo accompagnò per la vita.

Nel 1759, Carlo ascese al trono di Spagna, e partì lasciando i domini di Napoli e Sicilia a Ferdinando, il quale, a soli nove anni, iniziò a regnare sotto la guida di un Consiglio di Reggenza (divenuto Consiglio di Stato

---

<sup>5</sup> Vendita da Boris Wilnitsky Fine Arts, Schulerstrasse 7, Wien, 1010 Austria.

<sup>6</sup> Nato, probabilmente, a Napoli nella seconda metà del Settecento, morì a Palermo nel 1816. Dipinse, prevalentemente, ritratti di piccole dimensioni. Sue miniature di personaggi della Corte di Napoli vennero inviate ad alcuni sovrani europei, specie agli Asburgo di Vienna, e sono attualmente conservati alla Hofburg; SCHILDLOF 1964; AA VV 1997, p. 155, p. 211. Giuseppe Tresca non va confuso (come talvolta avviene) con un omonimo e contemporaneo pittore saccense, al quale sono attribuibili molti affreschi in chiese siciliane: SIRACUSANO 1986.

con la maggiore età del fanciullo) presieduto da Bernardo Tanucci. In tale frangente, la sua educazione fu assunta dal principe di San Nicandro, il quale curò esclusivamente il fisico del giovanetto (pur dotato di intelligenza e vivacità), instillando in lui una vera ossessione per la caccia, che rimase sempre sua passione principale e quasi esclusiva.

Gli affari di Stato vennero gestiti dal Tanucci, che informava costantemente Madrid e assecondava totalmente gli interessi spagnoli. Per questo, quando furono concordate le nozze tra il giovane e Maria Carolina, la suocera, imperatrice d'Austria, al fine di orientare diversamente la politica napoletana, chiese e ottenne che la regina, immediatamente dopo la nascita di un erede, entrasse nel Consiglio di Stato. Da quel momento, Carolina svolse un ruolo decisivo e si dedicò, con ogni mezzo, a limitare i poteri di Tanucci.

Un interessante documento, che rende con grande vivacità il quadro della Corte napoletana dell'epoca, è la relazione alla madre che il cognato di Ferdinando (il futuro Giuseppe II) (fig. 8-9) inviò in occasione di una visita ai giovani sposi<sup>7</sup>. Secondo il testo, il sovrano è «alto un metro e ottantacinque, scarno, e ossuto, con la schiena curva, dondola sulle gambe troppo deboli per il peso del corpo troppo massiccio. Ha grosse braccia, grossi polsi e grosse mani sempre sudice. La testa è piccola [...]. Il naso via via che si distacca dalla fronte, si gonfia in una palla, fino alla bocca larghissima e col labbro inferiore molto sporgente. Per quanto brutto, non è del tutto repulsivo».

L'aspetto poco attraente, e ancor meno regale, era sottolineato dalle abitudini di cui si compiaceva. La menzionata relazione ci informa di quotidiani esercizi militari, che si svolgevano a Palazzo ed erano da lui presieduti e guidati: «Non riuscii a capire a cosa servissero questi esercizi. I tamburi e i pifferi fanno un baccano infernale, accresciuto dalle urla del re che impartisce ordini ridendo, dimenandosi e assestando piattonate con la sciabola sulla schiena di chi sbaglia. Poi arriva il vivandiere su cui tutti, buttate via le armi, si avventano, strappandosi di mano cibo e vino».

Infine, in un'altra lettera a Maria Teresa, Giuseppe racconta che Ferdinando non abbandonava i gusti plebei neppure a Corte, dove i suoi divertimenti preferiti erano pizzicare le chiappe delle gentildonne,

---

<sup>7</sup> Il testo tedesco è stato recentemente tradotto e pubblicato in italiano: GIUSEPPE IL D'ASBURGO 2001. Da qui traiamo le citazioni.



introdurre topi vivi nelle loro scollature e riempire di marmellata e gelato le tasche delle marsine ricamate dei cavalieri.

Ben si capisce, dunque, che, dopo l'iniziale entusiasmo dello sposo per la giovane e vivace moglie e le aspettative "regali" di quest'ultima, quando emersero diversità di temperamento, tendenze e educazione, i coniugi si sopportassero sempre meno e il costante stato di tensione sfociasse, sovente, in clamorose e pubbliche scenate.

La regina si abbandonò agli intrighi filoasburgici, ispirati dalla madre, e si circondò di un *cerchio magico* costituito dalle sue dame. Ferdinando si disinteressò del governo, riservando il tempo alla caccia e alla assidua frequentazione dell'amatissimo popolo, del quale condivideva lo spirito burlesco, scanzonato, superstizioso e volgare.

In ultima istanza, nei momenti decisivi, la mente politica, che assunse e impose le decisioni più discutibili, fu sempre quella di Carolina, alla quale il re, come accadeva nella vita privata, non volle e non seppe opporsi. Ma, se la regina riuscì facilmente a convincere il già convinto Nelson a violare le capitolazioni giurate con i rivoluzionari, facendoli mettere a morte, a distanza di oltre dieci anni, la sua opposizione al progetto inglese di una Costituzione per la Sicilia non ebbe esito felice e segnò l'inizio di un irrimediabile declino. Nel 1813, l'«austriaca» (come era chiamata) lasciò l'Isola per Vienna, dopo che Ferdinando aveva abdicato in favore del figlio, nominandolo reggente e privando la madre di ogni possibile influenza sul regno<sup>8</sup>.

L'anno dopo, rimasto vedovo per la morte di Maria Carolina nella capitale austriaca, il re «lazzarone» sposò morganaticamente Lucia Migliaccio ed espresse una completa felicità dichiarando che, finalmente, aveva una moglie che non gli ordinava cosa dovesse fare e un primo ministro (Luigi de' Medici) che gli chiedeva di non fare alcunché.

---

<sup>8</sup> Ci piace credere che l'aria soddisfatta di Ferdinando, evidente nella nostra miniatura, sia dovuta alla partenza (o alla concreta aspettativa della stessa) di Maria Carolina. L'ipotesi non è peregrina, poiché nessuno è in grado di escludere che l'indicazione («1810's»), data dal venditore in base al solo aspetto fisico del re, possa estendersi sino al 1812-1813.

### 1.3. Emma Lyon/ lady Hamilton: da una miserabile tana al letto dell'Eroe del Mare

Quando si mette di buzzo buono, il Caso si mostra raffinato ed esigente amante della perfezione. Nessuna meraviglia, dunque, che, oltre ai precedenti, abbia fatto scivolare sotto i nostri occhi, già scintillanti di cupidigia storica, il ritratto di un personaggio minore che, tuttavia, tra l'ultimo quarto del Settecento e il primo dell'Ottocento, fece parlare di sé quanto (e forse più) dei sovrani partenopei: Emma, bellissima e chiacchieratissima moglie di lord Hamilton, ambasciatore inglese a Napoli.

Il medesimo antiquario viennese che ci ha fornito il volto di Ferdinando, nel ricchissimo catalogo di pezzi nella sua disponibilità (alcune decine di migliaia), offriva anche una interessante miniatura, in cornice (non coeva) in legno dorato, di Emma Lyon (fig. 10-11), la cui realizzazione era attribuita a tale *Selvaggio* da una scritta sul rovescio, parzialmente sbiadita, ma ancora leggibile. La fattura era collocata tra il 1795 e il 1800<sup>9</sup>.

Secondo la scheda illustrativa, le informazioni erano state fornite al venditore dall'amico svizzero Dr. Bodo Hofstetter, «world's best specialist in portraits miniatures», che asseriva di conoscere altre opere di *Selvaggio* per averle esaminate, tra la fine degli Anni Ottanta e l'inizio degli Anni Novanta dello scorso secolo, quando prestava opera di esperto nella sede ginevrina della Christie's. L'antiquario, per parte sua, aggiungeva che «this miniature is an altered copy after miniature portraits [...] by Neapolitan Court artist, Frenchman Nicolas François Dun (1764-1832)» e rinviava a un dipinto in suo possesso. Il soggetto di quest'ultimo (fig. 12)<sup>10</sup>, datato negli stessi anni e appartenuto alla collezione del chirurgo viennese Emerich Ullmann (1861-1937), era rimasto ignoto agli editori del Catalogo, che aveva accompagnato la vendita all'asta (1925) di una prima sezione della raccolta. Adesso, l'identificazione era resa possibile dal confronto con il ritratto di lady Hamilton, del medesimo autore, esposto a Greenwich (Londra) nel National Maritime Museum.

---

<sup>9</sup> Boris Wilnitsky Fine Arts, #40464, consultabile *on line*. Alla fig. 11, riproduciamo un coevo camcio su conchiglia, di manifattura siciliana, che, secondo noi, potrebbe raffigurare Emma Hamilton.

<sup>10</sup> Boris Wilnitsky Fine Arts, #41730, consultabile *on line*.

Per concludere, può dirsi che la nostra sia una coeva reinterpreta-zione, fatta dall'ignoto *Selvaggio*, di un prototipo, eseguito dal francese Dun. Naturalmente, la mano è diversa e la qualità anche (ma non eccessivamente). Tuttavia, secondo il ponderato parere del portafogli di chi scrive, a parità di epoca e di rilevanza iconografica e documentaria, l'enorme differenza di prezzo tra i due oggetti (oltre sette volte!) non giustificava l'acquisto del più costoso e induceva a privilegiare la "copia".

La biografia dell'affascinante donna, e in particolare quella dei suoi primi anni, è di difficile ricostruzione, perché sul *cono d'ombra* si sono esercitate diverse e contrastanti passioni, facendo sorgere leggende nere o rosa, a seconda del punto di vista di quanti le crearono e le diffusero.

Siamo, tuttavia, sicuri che Emma sia nata nel 1765, nel Cheshire, da un fabbro di nome Henry Lyon, il quale, oltre ad essere poverissimo, ebbe il cattivo gusto di morire quando la bambina aveva solo due mesi. Crebbe, dunque, in estrema miseria e rimase priva di istruzione sino ai diciassette anni<sup>11</sup>. Precocemente sviluppata, anche sessualmente<sup>12</sup>, la sua vita costituisce una *summa* della Società che andava affermandosi nell'Inghilterra georgiana, sempre più lontana dai modelli dell'*Ancien Régime* e ampiamente pervasa dalla mercificazione di tutti i valori tradizionali<sup>13</sup>. In una realtà che mischiava residui cetuali e forme borghesi di sfruttamento della forza lavoro, la fanciulla, vendendo il proprio corpo come gli operai vendevano la fatica delle proprie braccia, poteva sperare di sopravvivere e, se abile e fortunata, persino di giungere a dominare gli altri. Il prezzo, oltre l'ovvio favore del Caso, era una buona dose di cinismo e spietatezza.

Intorno ai sedici anni, si trasferì a Londra, impersonò la Dea della Salute nello Studio di un ciarlatano<sup>14</sup>, fece da modella all'eccellente pittore George Romney, che la ritrasse in svariate pose ed espressioni, ebbe numerosi e danarosi amanti e, finalmente, divenne la mantenuta di Charles

---

<sup>11</sup> SICHEL 1910, pp. 21-24; SICHEL 1905, pp. 33 ss.

<sup>12</sup> SICHEL 1910, p. 24.

<sup>13</sup> Su questa radicale trasformazione introdotta dal nascente modo di produzione capitalista, si vedano le lucidissime pagine di KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS nel *Manifesto del partito comunista*, scritte alla fine del 1847 e pubblicate per la prima volta nel 1848. Per le immagini settecentesche, il lettore può guardare dipinti e stampe di William Hogarth.

<sup>14</sup> POCOCK 1999, p. 101.

Francis Greville, nipote di sir William Hamilton, ambasciatore inglese presso il trono partenopeo e famoso archeologo e vulcanologo, autore di preziose opere, corredate da splendide incisioni, sui *Campi Flegrei* e le *Antichità Etrusche*. Dopo qualche anno, gli affari di Greville volsero al peggio e il giovane, col pieno consenso di Emma, la offrì allo zio, in cambio di un sostegno finanziario che lo traesse dalle difficoltà. La giovane, dunque, andò a Napoli e, sempre d'accordo con l'amante, convinse il vecchio scienziato a sposarla. Nel 1791, le nozze furono celebrate a Londra, nella chiesa di Saint George<sup>15</sup>. In tal modo, Charles (oltre al denaro) otteneva di impedire un diverso matrimonio dell'anziano parente, di cui aspirava a divenire erede, ed Emma coronava una imprevedibile ascesa sociale per la quale (possiamo ben dirlo) aveva impegnato "tutta sé stessa". Ma il trionfo della miserabile (e bellissima) ragazza, già frequentatrice acclamata dei palcoscenici londinesi, era solo all'inizio: dopo essersi garantita agiatezza e rispettabilità, adesso, poteva decidere le sorti di un popolo e delle vite di centinaia di illustri sognatori.

Quando fu introdotta a Corte, Emma era una giovane, dai modi incantevoli e attraenti, moglie del dotto rappresentante di re Giorgio, che, oltre a possedere grande fascino, godeva della luce riflessa di sir William<sup>16</sup>. Per Maria Carolina, negativamente ossessionata dalla volgarità ostentata del marito, la sua compagnia fu come una ventata d'aria fresca in un ambiente chiuso e greve e la cosa rese facile alla nuova venuta accattivarsi la simpatia e l'affetto della sovrana, divenendone subito amica, confidente, consigliera e, probabilmente, amante<sup>17</sup>.

A Napoli, nella duplice veste di moglie dell'ambasciatore britannico e intima della regina, ebbe modo di frequentare Horatio Nelson (fig. 13), comandante la flotta inglese del Mediterraneo e trionfatore sui Francesi ad Abukir. Le battaglie non erano state senza conseguenze per il fisico del prestante lord (che aveva perso un braccio e l'occhio destro), ma ciò

<sup>15</sup> PALUMBO 1877, pp. 10-12.

<sup>16</sup> Goethe la vide durante il suo *Viaggio in Italia* e le dedica alcune pagine famose: ACTON 1988, pp. 231-232.

<sup>17</sup> L'ipotesi è espressamente formulata da Pietro Colletta, contemporaneo dei personaggi, ma non imparziale, e diffusissima in tutta la pubblicistica dell'epoca. La moderna storiografia, anche sulla base delle documentate relazioni tra Emma e Carolina, è, generalmente, incline a ritenerla vera.

non gli impedì di cedere alle lusinghe della donna, la quale, senza che il marito facesse alcuna difficoltà, ne divenne amante ufficiale. A Corte, era normale incontrare un inseparabile trio, composto dal diplomatico, dalla moglie e da Nelson. Dunque, Carolina conosceva bene l'influenza che la connazionale dell'ammiraglio era in grado di esercitare su di esso ed era ad Emma, legata a lei da strettissimi vincoli e amante di Nelson, che si rivolgeva per ottenere dall'eroico marinaio quanto maggiormente desiderava. La più sanguinosa (e vergognosa) richiesta fu quella di tradire le capitolazioni, concordate dal cardinale Ruffo (fig. 14)<sup>18</sup>, che avevano indotto i rivoluzionari a cedere i forti in cui erano asserragliati in cambio della sopravvivenza.

A Trafalgar, nel 1805, Nelson sacrificò sé stesso per donare alla Patria una vittoria che, escludendo la Nazione rivale dai mari, la consacrò Signora degli Oceani per oltre un secolo. Gli Inglesi, grati, gli intitolarono una piazza e vi eressero, in suo onore, una enorme colonna di bronzo sormontata da una statua. Ma non poterono (o non vollero) impedire che la donna da lui amata sino all'ultimo finisse in prigione per debiti (1813-1814) e morisse esule in Francia (gennaio 1815). I sentimenti non devono ostacolare gli "spiriti animali" del capitalismo. Emma Lyon, che il potere di tali spiriti aveva sfruttato per la sua ascesa, alla fine, lo sperimentò su sé stessa.

#### 1.4. Gaetano de Simone e un nuovo ritratto di Maria Antonia Carafa

Quello che fornisce le coordinate al cui interno collocare tutte le immagini proposteci dal Caso, è il dipinto raffigurante Maria Antonia Carafa.

Negli Anni Ottanta del secolo scorso, Massimo Pisani, anche usando gli inventari napoletani di palazzo Roccella della Spina, è stato in grado di attribuire a Gaetano de Simone, sino ad allora noto solo di nome, alcuni ritratti di personaggi della famiglia Doria d'Angri. Poiché i quadri (oggi di ubicazione sconosciuta) avevano fatto parte della raccolta Carafa Cantelmo Stuart di Roccella, lo studioso riferì al medesimo autore anche le effigi di Giulia e Maria Antonia Carafa, rispettivamente duchesse di

---

<sup>18</sup> Su Fabrizio Ruffo, CASABURI 2003.

Cassano e di Popoli, attualmente in collezione privata partenopea. A suo giudizio, «l'abbigliamento della duchessa Serra di Cassano induce a ritenerla ritratta tra il 1783 e il 1785 mentre quello della duchessa di Popoli tra l'88 e il '90, soprattutto considerando il maestoso *toupet* che sormonta il capo di quest'ultima» (fig. 15)<sup>19</sup>.

La tela adesso posta in vendita (fig. 16)<sup>20</sup> mostra, *ictu oculi*, l'identità del personaggio, attesta l'unicità dell'autore<sup>21</sup> e conferma l'ipotesi cronologica avanzata in base all'acconciatura. Il volto è lo stesso, la medesima mano ha realizzato i due dipinti e il *toupet* è ancor più elaborato, poiché la straordinaria decorazione floreale, disposta a mo' di ghirlanda, sottolinea ed enfatizza la singolare forma "cornuta" della parrucca ostentata da Maria Antonia. Quasi certamente, siamo davanti ad un olio fatto eseguire al de Simone, che si conferma pittore ben introdotto negli ambienti aristocratici napoletani, come già provava un grande ritratto di Domenico Caracciolo, viceré di Sicilia e primo ministro di Ferdinando IV, recentemente attribuitogli dal biografo<sup>22</sup>. Quindi, non ci allontaniamo dal vero se pensiamo che la duchessa di Popoli abbia ordinato la pittura verso il 1790, e comunque prima del fatidico 1799, quando la Corte partenopea – pur udendo il brontolio del tuono che risuonava a Parigi – non ne prevedeva ancora le sanguinose conseguenze nella capitale francese e, men che mai, si attendeva la destabilizzante tragedia che era sul punto di verificarsi a Napoli. Possono essere trascorsi alcuni anni tra la realizzazione della tela esaminata da Pisani e la nostra, e questo darebbe ragione delle minime differenze tra esse, ma rimane estremamente probabile che

<sup>19</sup> PISANI 1991, consultabile *on line*; PISANI 1992, fig. 66.

<sup>20</sup> Tela di cm. 60 x 75, rintelata su telaio antico e inserita in una cornice in legno dorato, di stile Luigi XVI, ma, probabilmente, realizzata nella seconda metà del sec. XIX.

<sup>21</sup> Bisogna avvertire che, nel palazzo Serra di Cassano di Chiaia, la tela era inserita in una *boiserie*, in legno dipinto e laccato in bianco ed oro, con aperture esagonali, nella quale erano altri ritratti (Livia Doria Carafa, Teresa Maria Carafa, Gennaro Maria Carafa: PISANI 1992, fig. 87, 89, 90), tutti attribuiti a F. Fischetti e datati verso il 1777.

<sup>22</sup> PISANI 1991.

l'autore sia Gaetano de Simone ed è certo che quello adesso pubblicato è un nuovo ritratto (il terzo noto) della sorella minore di Giulia Carafa<sup>23</sup>.

## 2. «Un paradiso abitato da diavoli»<sup>24</sup>

### 2.1. Una Società complessa

Naturalmente, la mera curiosità erudita e il legittimo compiacimento per una fortunata scoperta non sarebbero sufficienti motivi per la stesura di queste pagine.

Piuttosto, ci sembra necessario tracciare, in breve, lo scenario di eventi che originarono un dibattito, svoltosi tra Ottocento e Novecento, il quale non si è concluso perché la Storia nasce dal presente e, sin quando ci saranno storici degni del nome, i medesimi eventi saranno sempre “un'altra storia”, a seconda di punti di vista e categorie interpretative generate dall'attualità in costante trasformazione. Per questo, ancora di recente, si è affermato che la vicenda del '99, nonostante la sua breve durata, «fu un momento fondamentale non solo nella storia meridionale ma nella elaborazione della tradizione democratica italiana»<sup>25</sup>. Identica ragione sta a base della varietà di letture che ne vennero fornite nel tempo. Oriani volle minimizzarne il valore, riducendo tutto ad un «melodramma [...] recitato da una compagnia di poeti e scienziati»<sup>26</sup>. Al contrario, studiosi di orientamento laico-democratico ne hanno sottolineato il rilievo, sia pure con

---

<sup>23</sup> Per la prima volta, i ritratti di Giulia e Maria Antonia Carafa, ora discussi e attribuiti da Pisani, erano stati editi da CROCE, CECI, D'AYALA, DI GIACOMO 1899 (fig. 116-117). Allo stesso periodo, in occasione del centenario della Repubblica Partenopea, potrebbero risalire la pulitura, il “rintelo” e la cornice “umbertina” del dipinto adesso apparso sul mercato antiquario. Un ritratto giovanile di Maria Antonia, realizzato dal de Simone prima del 1783-1785, in PISANI 1991 (fig. 11).

<sup>24</sup> L'espressione, riferita a Napoli sin dal Medio Evo e ripresa anche dal Piovano Arlotto, è stata definitivamente consacrata da Benedetto Croce, dal quale la traiamo.

<sup>25</sup> RAO 2021, p.11.

<sup>26</sup> ORIANI 1892, p. 11.

posizioni e valutazioni diverse. Numerosi ne apprezzarono la dimensione ideale, rimarcando l'esiguità dei risultati concretamente ottenuti, ma sottolinearono il contributo alla formazione di una nuova cultura politica e posero in evidenza il sostanziale "scollamento" dal popolo degli oppositori di Ferdinando e Carolina. Molti, poi, riprendendo la tesi di Croce, hanno asserito che i repubblicani di allora furono «i precursori e i primi portabandiera del movimento dell'Unità d'Italia»<sup>27</sup>.

Da un tempo relativamente breve (a partire dal primo dopoguerra e, soprattutto, dopo il secondo), si è cominciato a scavare negli archivi per meglio comprendere e definire le basi materiali della Società meridionale dell'ultimo quarto del Settecento, al cui interno maturò e prese corpo l'esperienza della Repubblica Napoletana.

I contemporanei, infatti, hanno sempre descritto un quadro "bipolare" del Mezzogiorno e della capitale: Vincenzo Cuoco, nel celeberrimo *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, distinse nettamente tra città "alta", ricca e benestante, e città "bassa", dominata dalla miseria e dal bisogno, e Gaetano Filangieri divise la Società regnicola in nobili e masse contadine. Tali suddivisioni sono innegabili, ma, ad un esame più analitico, mostrano una complessità che ne complica la lettura.

La nobiltà era caratterizzata dal possesso di antichi feudi e dei diritti ad essi connessi. Tuttavia, al suo interno, era parzialmente differenziata dalla possibilità di accedere a Corte (compresi i casi di alcuni alti prelati), dall'esercizio di cariche giudiziarie, amministrative e militari e, talvolta, dalla pratica di attività mercantili e commerciali, che non sostituivano, ma affiancavano il feudo.

Il ceto medio era formato da professionisti (avvocati, giuristi, economisti, professori, filosofi, scienziati, etc.), da soggetti arricchitisi col lavoro (ad es., col commercio e la manifattura) e da proprietari terrieri benestanti, che miravano a consolidare e ad accrescere le proprie fortune.

Un variegato e multiforme arcipelago costituiva il "popolo". In esso erano i contadini e gli artigiani, che, a loro volta, si distinguevano in danarosi, cioè forniti di qualche disponibilità finanziaria, e nullatenenti, in condizioni di estrema miseria, che vivevano alla giornata. All'interno di questa galassia, nella capitale (fig. 17), vi erano i lazzari (fig. 18-19), folto gruppo coeso e organizzato, dotatosi di capi riconosciuti, che

---

<sup>27</sup> CIUFFOLETTI 1993, p. 19.



interpretava una “napoletanità” folclorica, teatrale, apparentemente festosa, ma capace, nel momento dello scontro violento e spesso armato (il c. d. «serra, serra») di selvagge azioni di vandalismo, ruberie, saccheggi e, persino, di omicidi e stragi. Nella stragrande maggioranza, esercitavano i mestieri più bassi, poco o per nulla redditizi e, quindi, erano anch’essi condannati ad una profonda indigenza.

*Last, but not least*, vi era il clero, talmente numeroso (circa 90.000 soggetti) che era assolutamente vero quanto asserito da un diplomatico francese: «Non è una casa a Napoli dove non si trovi un prete o una monaca». L’altissimo numero e la capillare diffusione in tutta la Società resero fortissimo e inestricabile il legame dei religiosi con le masse popolari e, in particolare, con i contadini. Ma fu un legame che operò “a doppio senso”. Ben noto, infatti, è il contributo “sanfedista”, pagato dai ceti “bassi”, nella lotta contro i c. d. “giacobini” e la Repubblica, per impulso decisivo del cardinale Ruffo. Ma non bisogna dimenticare gli appelli rivolti da taluni vescovi e preti a sostegno del nuovo governo. Rimangono ancora i «catechismi repubblicani» e le pastorali, con le quali si invitavano i fedeli a sostenere il nuovo Stato e si usavano argomenti che legavano i valori repubblicani ai principi stessi della religione cristiana e invitavano a ritenere Libertà e Uguaglianza i soli valori in grado di combattere «l’ignoranza e la protervia, di trasformare dei sudditi in cittadini».

## 2.2. Un vecchio arcivescovo nella bufera: «sant’ommo» o «scimunito pastore»?

Un esempio emblematico della difficile e contraddittoria condizione in cui venne a trovarsi il clero (anche ai livelli più elevati) durante la Repubblica è offerto da Giuseppe Capece Zurlo, arcivescovo di Napoli in quei mesi travagliati.

Nato a Lecce nel 1711, nel momento di cui parliamo, egli era quasi nonagenario e la cosa non contribuiva, certo, a rafforzare un carattere generalmente considerato piuttosto debole<sup>28</sup>. A partire dal 1782<sup>29</sup>, quando era stato chiamato a ricoprire la cattedra di S. Aspreno, aveva

---

<sup>28</sup> CHIOSI 1975, consultabile *on line*.

<sup>29</sup> PARENTE 2013, p. 44 e ss.

svolto una serie di attività pastorali instancabili, ma insufficienti alle esigenze del tempo. Aveva curato l'istruzione religiosa del popolo, seguendo la tradizione di S. Alfonso de' Liguori, e si era molto occupato della formazione dei sacerdoti, scrivendo un *Regolamento* abbastanza rispettoso della libertà di coscienza dei seminaristi. Naturalmente, queste iniziative non lo trasformavano in "illuminista", e, con esse, lo stesso Capece Zurlo aveva tentato di arginare «il dilagare dell'Enciclopedismo», ritenuto responsabile di sconvolgimenti sociali, politici e religiosi<sup>30</sup>.

Nel '99, dopo avere invano provato a convincere la Corte a non fuggire a Palermo, decise di non usare il prestigio di cui godeva presso i Napoletani per screditare il nuovo governo. Subito dopo l'ingresso in città delle truppe francesi, ordinò l'esposizione del SS. Sacramento in tutte le chiese e, successivamente, emanò una pastorale il cui testo non fu da lui redatto, ma che sottoscrisse. Un ruolo essenziale in questo atteggiamento accomodante lo giocò il tradizionale insegnamento paolino, da sempre propagato dalla Chiesa, dell'obbligo di obbedire alle autorità costituite. Soprattutto, però, voleva evitare ogni situazione capace di compromettere irrimediabilmente le sorti del gregge affidato alle sue cure. Comunque, è interessante vedere come, nella citata pastorale, fosse operato il tentativo (peraltro, non impossibile) di conciliare gli Immortali Principi e i precetti evangelici. La libertà doveva escludere «ogni atto [...] il quale offenda il buon ordine pubblico o privato, la sicurezza delle proprietà, delle sostanze e della vita, la pacifica tranquillità delle famiglie, la decenza de' costumi, la pratica onestà, il decoro della Religione» (corsivo nostro). L'eguaglianza era quella esclusivamente formale, di tutti i cittadini davanti alla legge, che consentiva a ogni individuo di essere «pari a ogni altro nel diritto di aspirare agli impieghi dei suoi talenti, e di essere premiato per le sue lodevoli azioni»<sup>31</sup> (corsivo nostro).

Il medesimo desiderio di salvaguardare i *suoi* sacerdoti e i *suoi* fedeli dalle minacciate rappresaglie francesi lo indusse a "scomunicare" il cardinale Ruffo che, a capo di contadini, briganti (fig. 20) e lazzari, era in marcia verso Napoli. All'arcivescovo era stato riferito che il condottiero "sanfedista", nelle Calabrie, aveva assunto «il nome di Romano Pontefice» e, grazie a questo falso titolo, aveva sollevato quelle terre. Egli,

---

<sup>30</sup> CHIOSI 1975.

<sup>31</sup> CHIOSI 1975.

dunque, invitava il popolo a non seguire gli insorti nell'azione contro il governo repubblicano «organizzato sugli inviolabili e sagri diritti del genere umano»<sup>32</sup>. Il desiderio di generosa protezione dei soggetti a lui affidati fu apprezzato dagli interessati, che ben conoscevano la sua onestà di vita e i costumi intemerati, moneta non sempre corrente nel regno. Per questo, il presule era generalmente considerato «un sant'ommo» e il suo atteggiamento (come quello di tanti altri) accreditò «l'idea che i francesi e le istituzioni repubblicane non fossero ostili alla fede cristiana»<sup>33</sup>.

Al contrario, presso la Corte borbonica in esilio in Sicilia, tale comportamento suscitò la più dura condanna e accese il desiderio di vendetta di Maria Carolina che, molto prima della fine della Repubblica, programmò la sistematica e spietata repressione<sup>34</sup>. Mentre i repubblicani erano ancora in Castel Sant'Elmo, la regina scriveva a Ruffo: «Una delle prime necessariissime operazioni da fare è di smettere e rinchiudere il cardinale arcivescovo in un convento a Montevergine o in altra parte fuori la sua diocesi per scimunito, mentre solo di questo titolo si può diminuire la sua grave reità: e come reo e scimunito non dev'essere più il pastore di un gregge che ha cercato colle sue pastorali indurre in errore [...]»<sup>35</sup>.

Il destino del mite arcivescovo era segnato. Il suo spirito evangelico, la sua ricerca della salvezza del gregge non potevano essere apprezzati da chi cercava vendetta. Fu inviato a Montevergine, sostituito da un vicario suggerito dalla Corte e, poco prima di morire, “convinto” a rassegnare la diocesi, di cui era stato il pastore, nelle mani di Pio VII. L'“affare” non fu né rapido, né semplice e, per mesi, richiese l'attenzione di Acton, ministro di Ferdinando, di Ruffo, plenipotenziario del sovrano presso la Santa Sede, e del cardinale Consalvi, Segretario di Stato e braccio destro

---

<sup>32</sup> CHIOSI 1975.

<sup>33</sup> ROMANO 2014, p. 99. Utilizzando documenti inediti, l'autore analizza le fasi dell'allontanamento di Capece Zurlo e della rinuncia impostagli dalla Corona pochi giorni prima della morte. A queste vicende si riferisce la lettera inedita, con firma autografa di Fabrizio Ruffo, indirizzata ad Acton, da noi riprodotta nella fig. 14 e trascritta in calce.

<sup>34</sup> ROMANO 2014, pp. 99-100.

<sup>35</sup> ROMANO 2014, p. 101 e bibl.

del papa. Ma, nonostante tutto avesse ceduto, il «sant’ommo» non tornò più a Napoli e si spense a Montevergine l’ultimo giorno del 1801<sup>36</sup>.

### 2.3. Un intellettuale “moderno”

A ben guardare, può dirsi che, nei ceti “alti” (nobiltà, proprietari terrieri, borghesia delle professioni, artigiani ricchi, parte del clero), i contrasti di interesse e le esigenze differenziate e persino conflittuali ebbero una sorta di punto di mediazione, sul versante “ideologico”, nelle articolazioni della cultura europea contemporanea, la quale, a Napoli, aveva trovato terreno fertilissimo per attecchire e svilupparsi con connotati e atteggiamenti originali.

Antonio Genovesi proveniva da una famiglia priva di risorse e, per compiere gli studi superiori e intraprendere la professione intellettuale da cui si sentiva attratto, scelse la vita ecclesiastica che, però, non fu mai semplice ripiego, ma occasione di una religiosità profondamente sentita. Allievo dell’anziano Vico, lesse gli autori anglo-olandesi, i neoplatonici di Cambridge, Locke, i giusnaturalisti, Newton. Un newtoniano, come Celestino Galiani, lo avviò all’insegnamento universitario e lo salvò dal Sant’Uffizio. In questi anni, maturò la concezione di un’etica razionalmente fondata, in condizione di definire il quadro di valori di una Società mercantile, i cui problemi stavano assumendo, ai suoi occhi, un ruolo centrale. In tale direzione lo aveva orientato la frequentazione del circolo di Bartolomeo Intriери, che stava elaborando un progetto, basato sul nesso teoria-pratica, diretto allo sviluppo della cultura e dell’economia meridionali<sup>37</sup>. L’Intriери sostenne anche finanziariamente l’iniziativa e riuscì a fare istituire nel centro partenopeo la prima cattedra di Economia politica europea, imponendo che i corsi fossero svolti in lingua italiana e non potessero essere tenuti da membri del clero regolare. Non fu, dunque, per caso che il nuovissimo insegnamento venne affidato al Genovesi il quale, da quel momento, affiancò sistematicamente studi filosofici ed economici. Le *Lezioni di commercio o sia di economia civile*, uscite in tre edizioni (l’ultima, Napoli 1768), sono un compendio del suo pensiero e

---

<sup>36</sup> ROMANO 2014, pp. 176 e ss.

<sup>37</sup> GENOVESI 1753.

costituiscono un esempio di “letteratura militante”. Egli guardava all’economia nel quadro delle dinamiche sociali (antropologiche e psicologiche), in una prospettiva storica originale, che analizzava la condizione del regno. I temi erano la demografia, l’imposizione tributaria, il lusso, la polemica antifeudale e anticuriale. Ma, a mostrare l’ampiezza del retroterra culturale e metodologico dell’autore, venivano esplorati settori come la comunicazione, la lingua e le modalità attraverso le quali poteva divenire asse portante della formazione dell’opinione pubblica. Senza ulteriormente insistere, è abbastanza evidente il taglio peculiare e innovativo di questo illuminismo partenopeo e non suscita alcuna meraviglia che, nel 1790, in questo ambiente, abbia visto la luce la prima (e precoce) traduzione italiana delle *Ricerche sulla natura e le cagioni delle ricchezze delle Nazioni*, di Adam Smith, fondamento della nascente dottrina della divisione del lavoro nel capitalismo industriale, grazie alla quale Marx costruirà la sua teoria del plusvalore.

#### 2.4. L’assolutismo illuminato di Maria Carolina

Nella seconda metà del Settecento, Napoli era una grande metropoli, a buon diritto inserita nel *Grand Tour*, il viaggio di istruzione compiuto dai giovani rampolli delle ricche famiglie europee. Del pari noti e ben documentati sono i contatti (spesso assai stretti) tra intellettuali partenopei e personalità dell’Illuminismo francese e non solo: Cirillo intrattene rapporti con Voltaire, Diderot e D’Alembert; Genovesi con Montesquieu; Filangeri con Franklin; Cimarosa con le principali Corti dell’epoca e Pagano con lo zar di Russia che, quando fu condannato a morte, intervenne per tentare di salvarlo.

Un potente strumento per la penetrazione e la diffusione delle nuove idee era stato la Massoneria che, secondo una narrazione tradizionale, già consolidata nel penultimo quarto del Settecento<sup>38</sup>, sarebbe arrivata con gli ufficiali dell’esercito austriaco presenti nel regno tra il 1707 e il 1734. Nel centro partenopeo, a quanto pare, si distaccò ben presto dal modello hannoveriano (caratterizzato in senso “borghese” e razionalista) e, forse ad opera di Gennaro Carafa Stuart della Roccella, assunse i caratteri

---

<sup>38</sup> LYOI 1780.

dell'obbedienza franco-scozzese, aristocratica e spiritualista. Comunque, è certo che, nel 1750, a capo della Libera Muratoria napoletana era Raimondo di Sangro, principe di Sansevero, figura di spicco della nobiltà e della cultura del tempo<sup>39</sup>. Con il suo assenso, l'anno successivo, venne aperta una Loggia guidata da H. T. Tschudy, cadetto del reggimento svizzero comandato dallo zio. Questi elaborò un proprio "sistema scozzese", esposto nel 1766 nel volume intitolato *L'étoile flamboyante*, in cui, dietro simboli e rituali, si scorgono le radici seicentesche, occultiste e alchemiche, di una versione della Massoneria meridionale che, passando dalla *Freemasonry* inglese alla *Franc-Maçonnerie* francese e continentale ad opera dell'aristocrazia, sostituiva la confraternita di artigiani con l'imitazione della cavalleria e dell'ordine gerarchico, fondati su una presunta saggezza risalente alle origini dell'Umanità, strutturati gerarchicamente. In tal modo, l'ideale egualitario (comunque presente) era velato dalle minuziose e prolisse descrizioni delle decorazioni della Loggia, delle cerimonie di ricevimento del candidato, dei suoi obblighi, del "catechismo" da osservare. Tutto questo, senza scoraggiare l'afflusso dei borghesi (in verità, un po' ridicoli in quel camuffamento da operetta), rese attraente la Massoneria degli Alti Gradi agli occhi della nobiltà e della Corte e la stessa Maria Carolina fu esaltata e blandita dagli esponenti massoni, mentre, per parte sua, usò la difesa della nuova associazione come strumento di attacco contro Tanucci, che uscì sconfitto dallo scontro e fu costretto a lasciare il ministero, aprendo la strada ad una sorta di vero e proprio governo personale della regina<sup>40</sup>.

Ebbe inizio un lungo periodo che vide l'allontanamento di Napoli dalla Spagna, l'avvicinamento all'Inghilterra e, a partire dal 1776, l'ammodernamento dello Stato, con l'apertura verso radicali e sostanziali riforme ispirate dall'Illuminismo<sup>41</sup>. Nel corso degli Anni Ottanta, crebbe il potere di John Acton, già al servizio del Granduca di Toscana, inizialmente chiamato col compito di rinnovare la flotta, che si legò a Carolina

---

<sup>39</sup> Genovesi, che ce ne ha lasciato un vivido ritratto: «Questo signore è di corta statura, di gran capo, di bello e gioviale aspetto, filosofo di spirito, molto dedito alle meccaniche, di amabilissimo e dolcissimo costume, studioso e ritirato, amante la conversazione d'uomini di lettere». GENOVESI 1962, p. 36.

<sup>40</sup> MAFRICI 2016, p. 31 e bibl. cit..

<sup>41</sup> AJELLO 1990, p. 37 e ss.

con una intimità sempre maggiore e ne divenne consigliere ascoltato e indispensabile<sup>42</sup>. Egli si rivelò capace di assecondare e indirizzare l'opera della sovrana, la quale, allora, iniziava a smantellare quanto rimaneva delle istituzioni "spagnole", portava a Corte un «libero spirito di avventura e di genialità fastosa», intraprendeva una politica antifeudale e anticlericale e dava «persino il suo nome alle logge massoniche napoletane»<sup>43</sup>. Sul versante della politica ecclesiastica, si registrò l'abolizione del diritto di asilo nell'intero regno; venne meno l'omaggio della chinea donata dal re al pontefice; fallì la stesura di un nuovo Concordato con la Santa Sede e, in un momento di particolare tensione, fu espulso il Nunzio Apostolico<sup>44</sup>.

Ma, nel contempo, nella mente della regina, iniziò a manifestarsi l'idea che i Francesi, e persino il cognato Luigi XVI (fig. 21), fossero nemici della sua dinastia e si abbandonassero a continue vessazioni contro i Napoletani<sup>45</sup>. Con la Rivoluzione, si aprì una fase nuova che vide drammatici mutamenti. Gli echi della tempesta d'Oltralpe determinarono la condanna della Massoneria, adesso ritenuta «un possibile strumento di propaganda antimonarchica», e l'espulsione di molti Francesi, sospettati di sobillare i Napoletani contro la Corona<sup>46</sup>. «La tragica fine di Luigi XVI e della sorella [Maria Antonietta] innescava nella Regina un meccanismo perverso di rabbia, di vendetta, di odio verso quei "mostri", considerati "una minaccia" per il Regno, ma soprattutto "gli assassini di mia sorella (fig. 22), gli oppressori di tutte le monarchie"»<sup>47</sup>. Con arresti, condanne e repressioni, si chiuse, dunque, la stagione che aveva visto la «collaborazione tra intellettuali e Corona», secondo la filangeriana «filosofia in soccorso de' governi», e si registrò il «tramonto dell'età delle riforme [...] e l'inizio della catastrofe»<sup>48</sup>.

---

<sup>42</sup> MAFRICI 2016, p. 34 e bibl.

<sup>43</sup> MAFRICI 2016, p. 36 e bibl.

<sup>44</sup> MAFRICI 2016, p. 42 e bibl.

<sup>45</sup> MAFRICI 2016. In occasione del terremoto del 1783, in Calabria e a Messina, Maria Carolina respinse il soccorso di 2000 barili di farina inviato nel porto peloritano dal re di Francia.

<sup>46</sup> MAFRICI 2016, p. 43.

<sup>47</sup> MAFRICI 2016, p. 44.

<sup>48</sup> MAFRICI 2016, pp. 45-46.

L'esigenza di cambiare la Società era penetrata profondamente nei ceti colti, ma era rimasta estranea alla popolazione. Lo spirito di rinnovamento, dunque, si era manifestato nella forma dell'assolutismo illuminato<sup>49</sup>. Le importanti e originali riletture del pensiero illuminista non toccarono le masse del centro partenopeo e, mentre Parigi vide un popolo capace di intestarsi gli aspetti più radicali della Rivoluzione e di assicurarne la sopravvivenza, Napoli continuò ad essere «un paradiso abitato da diavoli». I lazzari restarono in piena sintonia con un sovrano che si considerava uno di loro. Furono alcuni nobili, intellettuali ed ecclesiastici a cogliere l'occasione dell'arrivo dei Francesi e della fuga di Ferdinando e Carolina per «fare la rivoluzione» e proclamare la Repubblica.

### 3. «*Imagine*»

#### 3.1. Il cuore oltre la siepe: le «Madri della Patria»

Giulia e Maria Antonia erano nate (rispettivamente, nel 1755 e nel 1763) dal matrimonio di Vincenzo Carafa della Spina, principe di Roccella, e Teresa Cantelmo di Montemiletto. Appartenenti alla migliore nobiltà regnicola, ebbero ottima formazione, furono sempre caratterialmente affini e rimasero tra loro legate, nonostante la differenza d'età e i matrimoni. La maggiore sposò il duca Luigi Serra di Cassano<sup>50</sup>, mentre la secondogenita andò a nozze con Carlo di Tocco, duca di Popoli e principe di Montemiletto<sup>51</sup>. Dopo quanto abbiamo visto della cultura napoletana del secondo Settecento, non fa grande meraviglia che due donne, bene informate degli orientamenti filosofici e politici allora prevalenti, abbiano nutrito convinte speranze di rinnovamento e di trasformazione di una Società che sembrava voler rallentare il tempo. Come molti altri, i salotti di Giulia e Maria Antonia divennero luoghi di discussioni e serrati dibattiti<sup>52</sup>, in attesa che qualcosa costringesse ad abbandonare la teorica

---

<sup>49</sup> PONTIERI 1965.

<sup>50</sup> COVINO 2018, consultabile *on line*.

<sup>51</sup> SHAMÀ 2013, p. 63 e ss.

<sup>52</sup> Giulia, «donna coltissima e di bellezza non comune, fu in pregio presso dotti e letterati come Bernardo della Torre che le dedicava la sua opera sulla religione.



riflessione per passare ad una azione concreta. La campagna militare contro Roma occupata dall'esercito francese, la conseguente fuga del Borbone e di Maria Carolina, le esitazioni e gli errori commessi dal Vicario Generale Pignatelli, che Ferdinando aveva lasciato per fronteggiare la situazione, quasi obbligarono i "giacobini" (che, nella loro maggioranza, tutto erano fuorché tali) ad assumere il potere e a proclamare la Repubblica. Iniziarono pochi (troppo pochi) mesi di febbrile e travolgente entusiasmo, durante i quali, tra speranze e timori, fu possibile disegnare riforme e stendere una Costituzione, ad opera di Mario Pagano, che, se avessero avuto il tempo di essere completate, realizzate e applicate, avrebbero costituito una vera Rivoluzione riducendo, forse, il potere che i «diavoli» esercitavano sul «paradiso» e sull'intero regno.

Le due sorelle sentirono di non potersi sottrarre agli obblighi che la nuova situazione, improvvisamente e in modo pressante, imponeva loro. Per così dire, il Caso (sempre lui!) le lanciò nelle strade e nei vicoli di Napoli. Dopo l'esplosione della Rivoluzione, le sorti dei repubblicani cominciarono a diventare difficili. Nella capitale, i lazzari rimasero ostinatamente legati al re in fuga e ne sperarono il rapido ritorno. Nelle provincie, i contadini non riuscirono a capire i programmi di modernizzazione e, nella loro maggioranza, furono facile preda delle parole d'ordine lanciate da un carismatico cardinale che li organizzò in un temibilissimo esercito, capace di suscitare una generale rivolta armata e di dar filo da torcere anche alle (peraltro esigue) truppe francesi. Assistita da bande di sperimentati assassini e ladroni di strada, guidati da delinquenti ben noti alla polizia borbonica e da anni impuni, l'armata della *Santa Fede*, come si volle denominare, sotto l'abile guida del Principe della Chiesa, si avvicinò sempre più a Napoli. «Vedevasi la città piena di lutto: scarso il vivere, vuoto l'erario e perfino mancanti d'aiuto i feriti. Ma due donne, già duchesse di Cassano e di Popoli, e allora col titolo più bello di "Madri della Patria", andarono di casa in casa raccogliendo vesti, cibo, danari per i soldati e i poveri che negli ospedali languivano. Poté l'opera e l'esempio: altre pietose donne s'aggiunsero e la povertà fu soccorsa»<sup>53</sup>.

---

Nominata dama di corte nel 1768, si racconta che fu poi corteggiata da re Ferdinando IV senza alcun risultato, ma ciò nonostante venne in uggia a Maria Carolina»: CROCE, CECL D'AYALA, DI GIACOMO 1899, p. 56.

<sup>53</sup> COLLETTA 1967. Pare che il titolo, di gusto tutto neoclassico, di *Madri della*

Una valutazione tanto positiva, però, non fu generale. Il 29 maggio 1799, l'avvocato Carlo de Nicola, spettatore diretto di quei drammatici eventi, scriveva nel suo diario: «Giulia e Mariantonia Carafa continuano ad andar mendicando la limosina per la Repubblica. Questa mattina sono passate per casa mia, ed io ho fatto cacciarle grana cinque, dicendo non estendersi più in là le mie finanze. Esse *per dar soggezione* notano i nomi di coloro che niente danno: a me dovranno notare quello che li ho dato. Giulia è la celebre duchessa di Cassano»<sup>54</sup> (corsivo nostro). Il *Tartuffe* del Foro è talmente urtato dal sovvertimento delle regole sociali (*i. e. cetuali*), operato dalle sorelle<sup>55</sup>, da non avvertire che stanno agendo *contro* i propri interessi personali e a favore suo e dei membri della borghesia a cui egli appartiene. Ma i nobili che sposano la causa repubblicana sono uno spettacolo insopportabile e il fatto che siano di sesso femminile lo rende quasi contro natura! L'egemonia ideologica dell'*Ancien Régime* è ancora ben diffusa e trasversalmente radicata in tutta la realtà meridionale. Peraltro, ulteriori recriminazioni del de Nicola ci fanno sapere che le Madri della Patria non si limitarono a organizzare e a rendere operativo il “soccorso rosso”, che suscitava sdegno e ira di conservatori e benpensanti, ma parteciparono attivamente e di persona agli estremi tentativi di difesa militare, posti in atto dai repubblicani, quando fu chiaro che i Francesi erano sul punto di lasciare Napoli. L'undici ottobre, egli annotava: «Fra le sentenze fatte ieri notte dalla Giunta, vi è quella delle due dame sorelle Cassano e Montemiletto, che hanno avuto anni sette di esilio; come *l'hanno fatto a buon mercato*, perché girando questuando per la Repubblica, *carreggiando pietre pel fortino del Molo*, così il pubblico dice che moltissimo denaro dalle rispettive case sia uscito per cucirsi nei loro processi»<sup>56</sup> (corsivo nostro). Dunque, l'attività prestata per sovvertire le regole e l'ordine imm modificabili della Società non meritava perdono o commiserazione: «Continuano gli arresti e le due sorelle Giulia e Mariantonia Carafa [...]»

---

*Patria*, le due sorelle lo avessero ricevuto da Elconora de Fonseca Pimentel sul *Monitore Repubblicano* da lei diretto.

<sup>54</sup> DE NICOLA 1963, p. 194.

<sup>55</sup> Le fonti coeve descrivono le sorelle come se, al di là della differenza di età e di collocazione familiare dovuta ai rispettivi matrimoni, agissero mosse da una uguale visione della realtà e da aspirazioni comuni.

<sup>56</sup> DE NICOLA 1963, p. 415.

sono passate alla Penitenza in Vicaria. Prima furono in due monasteri Nobili, poi passate al Conservatorio di s. Aniello alla Vicaria, indi si mandarono alla Penitenza. *Lo hanno meritato, giacché facevano pompa di loro degradazione*» (corsivo nostro)<sup>57</sup>.

### 3.2. Il tragico risveglio

Le riferite espressioni del *Tartuffe* napoletano sono, di per sé, abbastanza disgustose, ma diventano ripugnanti per chi conosce quanto era avvenuto prima dell'arresto e che è impossibile egli non sapesse, almeno *de relato*.

Quando fu chiaro che la Repubblica era perduta e i rivoluzionari avevano consegnato i castelli a Ruffo, fidando nella buona fede dell'ecclesiastico, del sovrano, della regina e di Nelson, le due donne cercarono scampo a bordo di una delle navi apprestate, secondo i patti di resa, per accogliere quanti erano compresi nelle capitolazioni. Ma le loro figure erano ben note, poiché esse avevano fatto «pompa di loro degradazione», senza timore di proclamare, apertamente e a tutti, la propria fede politica e il proprio sogno. Furono, dunque, riconosciute dai lazzari, ai quali non parve vero trarre vendetta dai corpi delle prigioniere. Portate a terra, denudate e sottoposte ad ogni genere di oltraggio, furono trascinate per le vie sin quando alcuni marinai borbonici ne scoprirono l'identità e, finalmente, le sottrassero agli artigli dei degni compagni di un indegno monarca e le affidarono a più umani e dignitosi carcerieri.

L'esperienza drammatica lasciò tracce indelebili sulla psiche delle sorelle e ne condizionò il resto dell'esistenza. Né fu l'unica tragedia che il Caso aveva tenuto in serbo per loro. Il giovane figlio di Giulia, Gennaro Serra di Cassano<sup>58</sup>, comandante della Guardia Nazionale della Repubblica Napoletana, compreso nelle capitolazioni e, quindi, esente dalla pena di morte, venne decapitato a causa del rifiuto dell'ammiraglio inglese di rispettare i patti giurati dal cardinale anche in nome e per conto suo e del re.

---

<sup>57</sup> DE NICOLA 1963, p. 306.

<sup>58</sup> CARNEVALE 2018, consultabile *on line*.

La madre e la zia, già provate per la violenza, ne furono sconvolte e la prima, per lungo tempo, rimase attonita e incapace di reagire. Il padre, che pure non era stato un repubblicano entusiasta<sup>59</sup>, chiuse il portone del palazzo che guardava verso la reggia, a testimoniare la volontà di rottura con una dinastia di spergiuri e, come la moglie, venne condannato all'esilio<sup>60</sup>. Dopo alcuni anni, a seguito di nuovi e più duraturi mutamenti politici, Giulia seguì il marito che rientrò nel regno quando Ferdinando, per la seconda volta, fu costretto dalle armate francesi a cercare scampo in Sicilia.

María Antonia si rifiutò di tornare nel «paradiso», dove era giocoforza incontrare i «diavoli», e rimase a Firenze. Ma il soggiorno toscano non riuscì a cancellare il ricordo degli oltraggi alla sua persona, né la memoria dell'*omicidio legale* del nipote e dei tanti amici “giacobini” con i quali aveva condiviso un impossibile, ma splendido, sogno di libertà e di riscatto per tutti gli Uomini. Nel 1823, incapace di sopportare i fantasmi del passato, si tolse la vita gettandosi in un pozzo.

#### 4. «*Placet experiri*»: qualche considerazione sulla Rivoluzione

##### 4.1. Modernità e Rivoluzione

Dovremmo arrestarci a questo punto. Non solo e non tanto per la doverosa consapevolezza dei nostri limiti, ma, soprattutto, perché il concetto (per non parlar della pratica) di *Rivoluzione* non è più di moda da decenni. Tuttavia, pur prendendone atto, ci è difficile dimenticare che la nostra esistenza si è dipanata lungo la maggior parte del «Secolo breve» e delle vicende e delle idee di quel tempo si è interamente nutrita. Del resto, ragionando da storici, non possiamo ignorare alcuni fatti che consideriamo difficilmente contestabili.

Il primo, apparentemente ovvio, ma realmente “rivoluzionario”, è la radicale diversità tra l'essere umano e le api o le formiche. Questi insetti

---

<sup>59</sup> Il reazionario de Nicola, riguardo alla condanna delle due sorelle, sottolinea: «Il duca di Cassano fu arrestato coi sette ministri. Questi merita compassione, perché è stato sempre contrario alla moglie e ai figli»: DE NICOLA 1963, p. 306.

<sup>60</sup> COVINO 2018.

sono splendidi costruttori di elaborate architetture e abilissimi attuatori dei propri “sistemi sociali”, finalizzati alla conservazione delle rispettive specie. Ma lo fanno mossi dall’istinto, non dal ragionamento e, quindi, sono incapaci di modificare, coscientemente, la propria vita. È per questo che, mentre esiste la Storia dell’Uomo, non c’è (*non può esserci*) una Storia delle api o delle formiche. Per ragioni che, qui, non possiamo indagare, nel corso della sua evoluzione, *l’Uomo* è divenuto *l’unico punto in cui la Natura è in grado di riflettere su sé stessa* (autocoscienza) e di *auto-determinare* (entro limiti dati) *i propri percorsi e i propri destini*.

Il secondo fatto, altrettanto banale, ma non scontato, l’ha sottolineato il precettore di Alessandro nel IV sec. avanti l’Era Volgare: l’Uomo isolato non esiste se non come mera astrazione, il «robinsonismo» è una ipotesi di scuola, creata per la delizia di qualche economista-filosofo. Gli individui, dei quali possiamo tracciare la Storia o ricostruire la Preistoria, vivono *sempre* in Società (pur piccole o piccolissime), appartengono alla categoria dello «*zoon politikon*» (animale sociale) e le trasformazioni, più o meno programmate e guidate di tali Società, sono *sempre* causa ed effetto delle mutazioni del modo di produzione e dei rapporti istituzionali e culturali *lato sensu* ad esso connessi.

È solo in tempi relativamente recenti che gli esseri umani hanno preso chiara coscienza di tale fenomeno e (così a noi pare) ciò è avvenuto coll’irrompere, sulla scena europea, della Modernità e con la lenta transizione dall’*Ancien Régime* al capitalismo. In tale contesto, tra XVII e XVIII secolo, in Inghilterra e in Francia, sono nati la pratica e il concetto di Rivoluzione, che erano rimasti ignoti all’Età antica e al Medio Evo. Infatti, perché ciò accadesse, era indispensabile un lento, ma deciso, processo di liberazione della Storia dal predominio del Fato, degli Dei o della Provvidenza e la restituzione-riconoscimento agli Uomini di concrete capacità di autodeterminazione e di costruzione di rapporti politici e sociali<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Ci sia consentito notare che quando (1992) F. FUKUYAMA parlò di «fine della Storia» non fece altro che tornare, senza originalità, al paradigma agostiniano-orosiano (di ben maggiore qualità), che ha dominato la cultura occidentale tra V e XV secolo: per Agostino, la Provvidenza aveva consentito l’espansione “globale” dell’Impero dei Cesari affinché il Verbo di Cristo potesse raggiungere ogni angolo del Mondo. Con la conversione di Costantino e dei successori, l’Impero aveva esaurito la sua missione provvidenziale. Per Fukuyama, con la

Nel Cinquecento, la grande Isola atlantica aveva visto la crescita di peso economico, politico e culturale di proprietari fondiari che avevano acquistato e recintato terre e boschi confiscati dalla Corona agli enti ecclesiastici, quando era avvenuta la rottura col Papato ed era stata istituita la Chiesa Anglicana. In tal modo, la *gentry* finì con l'unire condizioni privilegiate, che derivava da un remoto passato medievale, con una gestione della proprietà esclusiva, liberata dai vincoli comunitari "feudali" grazie alla realizzazione delle *enclosures*. Era la nascita (e la crescita) di un ceto medio ancipite, che recava in sé il forte attaccamento alla tradizione e la potente spinta verso una produzione di tipo capitalistico<sup>62</sup>.

La centralità del Parlamento nella imposizione dei tributi, unita con la passione religiosa dei Puritani e con una generale avversione all'ampliamento della *Prerogativa* regia voluto da Carlo I (fig. 23-25), innescò un processo di azione-reazione, che sfociò nella guerra tra sovrano e sudditi (fig. 26). Come sempre, l'elemento fattuale precedette la teorizzazione: la Rivoluzione iniziò prima che qualcuno si rendesse conto di ciò che stava facendo. Naturalmente, la riflessione esplose ben presto e crebbe in maniera esponenziale. Decine di migliaia di opuscoli (più o meno lunghi, più o meno significativi) stanno sugli scaffali della Biblioteca del British Museum a testimoniarlo e ancor migliore prova ne offrono lavori notissimi (*Oceana*, *Leviathan*, *Discourses on Government*, *Two Discourses on government*, etc.). Per la prima volta nella Storia, la Rivoluzione aveva determinato il processo (e la conseguente decapitazione) di un re, giudicato dai sudditi rappresentati nel Parlamento. Ma, soprattutto, aveva definitivamente laicizzato la politica e aveva consentito

---

"fine del Comunismo" e il trionfo "globale" delle "democrazie liberali", la Storia, che del loro conflitto si era nutrita, deve considerarsi conclusa. Lasciando da parte i ripensamenti dell'autore (1999, 2002), che poco ci interessano, notiamo la profonda carica reazionaria del concetto da lui sostenuto: se la Storia è finita, per quanti (e, sul pianeta, sono miliardi!) non godono delle ineffabili delizie del mondo presente, resta solo la tragica rassegnazione, nemmeno rischiarata dalla speranza di una ultraterrena possibilità di remunerazione, come avviene nel pensiero cristiano.

<sup>62</sup> La mescolanza di passato e presente, che guardano al futuro, a noi sembra la chiave di lettura più adatta a comprendere la produzione letteraria inglese dell'età elisabettiana e, soprattutto, l'opera teatrale di quel Titano dell'intelletto che fu WILLIAM SHAKESPEARE.

agli Uomini di decidere modi e forme delle proprie istituzioni. Dalla metà del Seicento, Modernità e Rivoluzione, inscindibilmente unite, occuparono il centro del palcoscenico europeo. Fu uno spettacolo talmente nuovo (e, quindi, sconvolgente) che gli Inglesi non ebbero la forza di reggerlo a lungo. Dopo la morte di Cromwell (fig. 27-28), la corona passò sul capo del figlio del decapitato monarca e ci si affrettò a cancellare persino la parola «Rivoluzione»: il lungo periodo della guerra tra sovrano e Parlamento fu declassato a *Great Rebellion*, mentre l'incruenta passeggiata, compiuta nel 1688 da Guglielmo d'Orange (fig. 29-30) per spingere Giacomo II a lasciare il regno, divenne *The Great Revolution*. I figli di Albione rifiutano tuttora l'idea che un Popolo possa darsi leggi e Costituzioni che non siano la ripetizione di quelle precedenti, mancano di Codici e la loro *Grundnorm* è la *Magna charta libertatum*, cioè il testo contenente usi e consuetudini riconosciuti e concessi da (i. e. strappati a) Giovanni Senza Terra nel 1215. Dunque, la marcia inarrestabile dell'Isola verso il capitalismo avvenne all'interno di una inestricabile mescolanza di tradizioni medievali e traumatici processi di industrializzazione e divisione del lavoro.

Non si ebbe, invece, alcuno scrupolo a definire come Rivoluzione la secessione delle Colonie americane dalla Madrepatria. È, indubbiamente, vero che, dopo più di un ottantennio dall'esperimento inglese, le dottrine elaborate in Europa a partire da quel momento si erano ampiamente diffuse anche oltre Oceano e la rivolta, scatenata da ragioni fiscali, aveva assunto connotati politici realmente rivoluzionari. Fu, soprattutto, il pensiero di Locke<sup>63</sup> a informare la Costituzione degli Stati Uniti, la quale, però, rimase una semplice Carta di Principi, che demandò al futuro l'attuazione degli stessi<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> È interessante ricordare che il diritto di ogni cittadino statunitense a possedere armi trova fondamento nell'idea lockeana dell'*appello a Dio*, cioè del diritto di resistenza armata contro un potere statale che abbia infranto, ripetutamente e costantemente, il *pactum societatis*. Qui, il pensiero liberale moderno, della borghesia *rivoluzionaria* delle origini, ha riconosciuto e sancito il *diritto alla Rivoluzione*.

<sup>64</sup> Per rendere l'idea, rammentiamo che la Costituzione degli Stati Uniti assicura a tutti gli Uomini la Felicità, ma non fa menzione della schiavitù. Sarà solo un secolo dopo la sua approvazione, in conseguenza di una devastante guerra civile,

Spettò alla Francia, giunta ultima sulla scena, cogliere tutta la novità dei tempi e realizzare la più compiuta e articolata Rivoluzione, destinata a divenire modello per quelle che sarebbero venute dopo.

Il ritardo dell'esperienza francese aveva consentito il verificarsi di un paradossale fenomeno: un monarca assoluto, col suo intervento, aveva determinato la vittoria dei sudditi ribelli sulla Corona inglese e la nascita della Repubblica Americana. Pur mettendo nel conto gli interessi geopolitici dell'erede di San Luigi, ciò rendeva evidenti la necessità e l'urgenza di cambiamenti profondi nella Società e nelle Istituzioni. A partire dal 1789, la Rivoluzione esplose suscitando enormi passioni ed acquistando inarrestabile capacità espansiva. Furono gli elementi che ne causarono la centralità paradigmatica nel Mondo.

Per restare al caso nostro, la vicenda d'Oltralpe e il dilagare in Italia degli eserciti repubblicani fecero da catalizzatore per quanti, da tempo, pensavano e speravano di cambiare il regno meridionale. Giulia e Maria Antonia, come i tantissimi amici "giacobini", furono trascinate in una travolgente avventura e nessuno, che abbia intelletto e sentimento, può rimproverarle per non avere soppesato, col bilancino dell'apotecario, gli argomenti favorevoli o contrari alla riuscita dell'impresa. La semplice *possibilità* di restituire ai «diavoli» dignità e coscienza di uomini liberi non consentiva saggia prudenza, né esitazione. Anche a costo di molte vite, la partita *doveva* essere giocata. Persero, ma il sacrificio di tante donne e di tanti uomini divenne momento fondamentale nella formazione della coscienza democratica di un Paese.

#### 4.2. Le analisi di Marx e le speranze di Lenin

Il fatidico '89 non iniziò *una Rivoluzione*, ma aprì un intero *ciclo rivoluzionario, che potrebbe non essere concluso*. La prima fase ha visto la borghesia francese, in lotta contro i residui economici, politici e istituzionali dell'*Ancien Régime*, porsi alla guida di un generico *popolo*, incapace di

---

che la schiavitù verrà formalmente abolita nel Sud, dove la discriminazione razziale perdura ancora adesso. Naturalmente, il fenomeno diventa chiarissimo se si considera che il Padre Fondatore, generale GEORGE WASHINGTON, era il maggiore proprietario di schiavi dell'intera Federazione americana.



capire che i suoi interessi divergevano da quelli di chi lo usava come massa di manovra.

Ancora nel 1830, un famoso dipinto di Delacroix (*La Libertà che guida il Popolo*) mostra *Marianne*, a seno nudo e col tricolore in mano, che ha il giovanissimo *Gavroche* al suo fianco, ma è il borghese ben vestito, col cappello a cilindro, armato di un efficiente schioppo “a luminello”, a capeggiare la folla di individui che brandiscono sciabole e armi d’ogni sorta, raccolte qua e là. Del resto, due anni dopo, la sanguinosa repressione delle sommosse operaie di Lione, effettuata dalla monarchia costituzionale di Luigi Filippo (fig. 31), mostrò con chiarezza cosa dovesse intendersi per «libertà dei Moderni». La Rivoluzione del febbraio 1848 fu sul punto di ripetere il solito schema, ma, adesso, esisteva un proletariato, che stava diventando «classe per sé» e traeva insegnamento anche dalle sconfitte. Quando, con la chiusura dei Laboratori Nazionali, per non morire di fame, privi di capi e senza cannoni, *gli operai parigini furono obbligati a tentare la Rivoluzione*, vennero massacrati dai repubblicani democratici del generale Cavaignac, nonostante, per giorni, opponessero una strenua resistenza a truppe bene armate, bene addestrate e sperimentate nella guerra coloniale. Erano stati sconfitti, ma avevano capito che la borghesia *non poteva* applicare gli Immortali Principi, da essa stessa formulati e consegnati al Mondo, poiché la loro *attuazione universale* avrebbe determinato la sua *scomparsa come classe*: non si trattava di buona o cattiva volontà, ma di una «contraddizione reale». Solo *la presa del potere da parte del proletariato, mediante la Rivoluzione*, poteva sciogliere il nodo<sup>65</sup>.

La borghesia aveva “inventato” la Rivoluzione e l’aveva legittimata usandola ai suoi fini, ma, in tal modo, aveva riconosciuto a *tutti* gli Uomini il diritto di determinare il proprio destino, anche facendo uso della forza, contro ogni forma, violenta o subdola, di sfruttamento e di oppressione. Con la definitiva affermazione della borghesia, il concetto e la pratica rivoluzionari, quasi naturalmente, erano passati al proletariato, cioè al soggetto da essa creato e divenuto suo “necessario” antagonista.

---

<sup>65</sup> La presa di coscienza della (inevitabile) illusorietà degli Immortali Principi maturò rapidamente nelle Giornate di Giugno: tracce chiarissime ne conservano medaglie e “gettoni” conati in quei mesi. Sul punto, ci permettiamo di rinviare a MARTINO, 2021, pp. 204-239.

Nel 1870, la clamorosa disfatta di *Napoléon le petit*, ad opera dei Prussiani, pose termine al Secondo Impero (fig. 32-33) e, l'anno dopo, la vergognosa acquiescenza della Repubblica di Versailles alle pretese tedesche fece insorgere Parigi. Con la Comune, i proletari della capitale scelsero l'insurrezione per salvare la Nazione dall'ignominia e sé stessi dall'aggressione di Thiers, ma tornarono anche a sognare la costruzione di una Società di liberi ed eguali (fig. 34). Di nuovo, furono sanguinosamente battuti dalle truppe repubblicane e democratiche e, di nuovo, il loro esperimento fu breve. Tuttavia, sia pure per poco tempo, il potere venne conquistato e ciò consentì di smontare la macchina statale e di farne una diversa. Il proletariato continuava a imparare dalle sconfitte e l'esempio parigino, analizzato da Marx ed Engels, *provò* che un Mondo alternativo a quello esistente (borghese) era possibile.

Tra gli ultimi decenni dell'Otto e i primi del Novecento, il capitalismo conobbe trasformazioni importanti, che cambiarono l'economia, la geopolitica e gli stessi quadri culturali e mentali dell'Occidente. L'Europa delle nazionalità lasciò posto ai contrapposti nazionalismi. Si affermò l'Imperialismo che, nel suo sviluppo, generò la corsa agli armamenti, l'espansionismo coloniale e, infine, il primo conflitto mondiale. Partendo dai lavori di Hilferding, Lenin studiò a fondo il fenomeno (1916), rendendosi conto, grazie alle categorie tratte dal pensiero marxiano, che *la guerra era inscindibilmente legata al modo di produzione dominante* e, quindi, nessuna (cristiana, kantiana o tolstoiana) predicazione di fratellanza universale, nessuna volontà di pace era in grado di far finire ciò che un papa aveva chiamato l'«inutile massacro». Solo la Rivoluzione, dando il potere al proletariato, poteva por termine alla nuova e più disumana «contraddizione reale».

In Russia, nel 1905, la Rivoluzione era stata repressa duramente, il proletariato era quantitativamente esiguo e Marx stesso aveva ritenuto quasi impossibile che, nel Paese, i processi rivoluzionari avessero successo. Comprensibilmente, dunque, il malcontento causato dalla guerra si era incanalato verso una Rivoluzione democratico-borghese e aveva condotto alla cacciata dello zar e all'assunzione del potere da parte di un Parlamento rappresentativo (la Duma). Non sembrava possibile spingersi oltre, e la partecipazione al governo dei Menscevichi non meraviglia più di tanto. Tuttavia, come Lenin aveva detto, per le loro radici di classe, i

Socialdemocratici non potevano e non volevano cessare le operazioni militari contro la Germania. Erano, invece, i contadini, da tre anni falciati da una guerra che li opponeva ad altri contadini, a rifiutare una condizione insopportabile e, ormai, divenuta assolutamente incomprensibile. Se il proletariato era debole, questi uomini avevano una forza travolgente e, come gli operai, al contrario della borghesia democratica, repubblicana e socialdemocratica, volevano la pace immediatamente e ad ogni costo. Mancavano le condizioni per una Rivoluzione proletaria, ma solo la cacciata dal potere della borghesia imperialista poteva far cessare la guerra. La parola d'ordine «pace subito» mobilitò insieme operai e contadini: cannoni, mitragliatrici e fucili russi non spararono più sui proletari e sui contadini tedeschi, ma sulla Duma. Il primo decreto della vittoriosa Rivoluzione d'Ottobre fu quello sulla pace.

#### 4.3. «Socialismo o barbarie»

Iniziava un nuovo tentativo (questa volta, destinato a durare settant'anni) di realizzare il Socialismo. Il “padre” dell'URSS fu sempre consapevole che, quello da lui inaugurato, era *l'esperimento di una transizione*, dall'esito ignoto e incerto, e, come tale, avrebbe dovuto essere gestito e presentato. Ciò non accadde, perché «gli uomini si ingannano e vengono ingannati»<sup>66</sup>. Il “primo tentativo” diventò il “modello” del Comunismo. Il pensiero marxiano si trasformò nel «marxismo-leninismo» e nacque il «DiaMat» dell'Accademia delle Scienze dell'URSS. Il Comunismo scientifico indossò i panni del dogmatismo. Per questo, subiamo oggi pesanti conseguenze e la sconfitta è resa quasi irrimediabile dalla generale incapacità di riflettere sulle cause del fallimento, cioè dal rifiuto della memoria, che impedisce di imparare dall'esperienza. Ci sottraiamo all'indagine con la rimozione e, così facendo, non solo non individuamo gli errori, ma dimentichiamo i risultati che, nonostante tutto, vennero raggiunti.

---

<sup>66</sup> La frase, parte di un contesto più ampio, è di CINO DA PISTOIA, giurista e poeta contemporaneo di Dante. In latino, suona: «[...] quia homines fallant et fallantur [...]».

Quando si è oscurata la prospettiva di una soluzione laica e razionale delle contraddizioni generate dall'Imperialismo, milioni di donne e uomini sono tornati a cercare il riscatto nell'irrazionale: religioso (integralismo) o culturale e politico (miti autoritari, razziali, xenofobi), o, persino, celato sotto la maschera di una ragione rovesciata nel suo contrario e di una libertà illiberale. Di nuovo, proprio in questi giorni, la guerra insanguina l'Europa, corrompe le coscienze, ottunde le menti: la Storia sembra tornata al primo conflitto mondiale. «El sueño de la razón produce monstruos». Avremmo dovuto saperlo e lo abbiamo ignorato.

Da tempo, il capitalismo attraversa un processo di senescenza dai risultati imprevedibili, ma certamente devastanti. Nessuno meglio di Marx, sin dalla stesura del *Manifesto*, ha lucidamente descritto le radicali novità che esso ha introdotto, liberando grandi potenzialità di conoscenza, di crescita produttiva, di trasformazione sociale. Ovviamente, ciò si è verificato per soddisfarne gli interessi primari e nell'osservanza delle condizioni ad esso connaturate: massimizzazione del profitto e anarchia della produzione. Ma, all'interno di un quadro complessivo di diseguaglianza, sfruttamento, oppressione, sovente accompagnati da spietati massacri e genocidi, è innegabile la crescita (a nostro avviso, non solo quantitativa) che la Società Moderna ha conosciuto rispetto a quella Antica e Medievale. Oggi, il complesso e contraddittorio processo sembra avere perduto la «spinta propulsiva» e non è in grado di assicurare neppure l'abituale sviluppo nutrito di disuguaglianze. Nonostante l'immaginario sforzo di inventare e diffondere un capitalismo totalmente finanziarizzato (*i. e.* virtuale), sappiamo, da fonti assolutamente imparziali, che *nove* soggetti detengono il 50% dell'intera ricchezza del Pianeta. È un fatto che non urta l'etica, ma proclama l'evidente fallimento del modo di produzione dominante. La «caduta del saggio di profitto» sembra inarrestabile e le «crisi cicliche», sempre più frequenti e sempre più lunghe, si congiungono in una generale crisi sistemica.

Le risorse naturali, alle quali la produzione attinge in maniera sfrenata e dissennata per rispondere ad una domanda «drogata» dal bisogno di aumentare il profitto, sono in via di esaurimento e la crisi ambientale avanza, di giorno in giorno, con una accelerazione non prevista.

Dopo la fine dell'esperimento sovietico, un vastissimo processo di proletarianizzazione, in Occidente, ha investito grandi masse di ceto medio

(determinandone l'impoverimento) e, in Oriente, ha trasformato milioni di contadini in operai (spesso, migliorandone le condizioni). La «classe in sé», dunque, è cresciuta, ma la «classe per sé» sembra scomparsa. Privo di antagonisti, il capitalismo è tornato agli antichi fasti dei conflitti inter-imperialisti e l'Europa è piombata in una guerra che, sempre più chiaramente, si annuncia come nucleare.

A noi, che non siamo economisti e non apprezziamo i sociologi, sembra che il modo di produzione sopravvissuto e trionfante abbia, oggi, tre aspetti.

Il più moderno ed elaborato è quello del capitalismo finanziario, che tende ad espandersi, usando, come strumenti di penetrazione culturale, politica ed economica, la libertà (virtuale) della rete e il «pensiero unico», che sta cancellando dalle menti la concretezza della Storia, le sue contraddizioni e la prospettiva della Rivoluzione, come mezzo di riscatto e di costruzione di una alternativa all'esistente.

Il secondo, rozzo, ingenuo e adatto a palati poco esigenti, nell'ultimo quarto di secolo ha connotato quanto restava dell'URSS. È una manifestazione quasi pura degli «spiriti animali» dell'Imperialismo, che unisce sfrenata ricerca del profitto, controllo del potere da parte dei c. d. «oligarchi», rigurgiti della antica politica di potenza dell'Impero zarista.

L'ultimo, più lontano, almeno geograficamente, dal mondo occidentale, caratterizza l'attuale Repubblica Popolare Cinese. A nostro avviso, ancora una volta, si deve parlare di capitalismo. È, infatti, connotato da una vasta diffusione della proprietà privata del capitale di investimento e dalla massiccia compenetrazione di attività industriali e finanziarie. Peraltro, il ruolo di direzione e controllo dell'economia, esercitato (o, almeno, rivendicato dal PCC), che rappresenta una positiva «sopravvivenza del passato», non è chiaro se e in che misura riuscirà ad andare oltre il compimento (in sé, straordinariamente importante) della accumulazione originaria e della modernizzazione del Paese, attualmente in corso. Inoltre, in un futuro non troppo remoto, tutto ciò potrebbe generare dirimpenti contraddizioni di esito ignoto.

In tutti i casi, sembrano scomparsi la capacità di autodeterminazione degli Uomini e il loro «naturale» desiderio di sperimentare vie nuove e alternative a quelle esistenti.

La crisi economica e l'immiserimento culturale avanzano a grandi passi, le diseguaglianze crescono in maniera insostenibile, l'ambiente e il clima indicano la catastrofe imminente. A chi è convinto che tali fenomeni siano «contraddizioni reali» (incancellabili con appelli e operazioni "volontaristiche"), torna in mente una antica affermazione, divenuta attualissima: «Socialismo o barbarie». La realtà oggettiva prova che il rifiuto della Rivoluzione ci respinge in quella parte di Natura che non ha coscienza di sé e la rinuncia di sperimentare un altro Mondo ci consegna alla barbarie. E adesso, molto più che in passato, possediamo le conoscenze tecnologiche per raggiungerla «presto e rapidamente»<sup>67</sup>. Agli albori della Modernità, le *Madri della Patria* fecero una scelta coraggiosa e furono sconfitte, ma quel fallimento ci ricorda che il riscatto non può essere virtuale e la "democrazia" non sta nell'espressione di un voto che, peraltro, è ormai privo di senso.

Messina, 25 settembre 2022.

### Riferimenti bibliografici

AA VV, 1997

*Galanterie: oggetti di lusso e di piacere in Europa tra Settecento e Ottocento. Catalogo della Mostra*, Electa, Napoli.

ACTON, HAROLD, 1988

*I Borbone di Napoli*, Giunti, Firenze.

AJELLO, RAFFAELE, 1990

"L'estasi della ragione. Dall'illuminismo all'idealismo. Introduzione alla *Scienza di Filangieri*", in R. Ajello, *Formalismo medievale e moderno*, Jovene, Napoli.

BOSCO, LORELLA, 2017

"L'immagine che vive. Le *attitudes* nella letteratura dell'età classico-romantica", in A. Costazza (cur.), *Il romantico nel Classico/il classico nel Romantico*, LED, Milano, p. 139 ss.

---

<sup>67</sup> L'espressione «*Gladius Domini super Terram, cito et velociter*» (corsivo nostro), era largamente usata nelle prediche tenute ai Fiorentini da Girolamo da Ferrara prima e durante i giorni della calata di Carlo VIII nella Penisola.

BREVETTI, GIULIO, 2016

“Regina di quadri. L'iconografia pittorica di Maria Carolina”, in G. Sodano, G. Brevetti (cur.), *Io, la Regina. Maria Carolina d'Asburgo-Lorena tra politica, fede, arte e cultura*, “Quaderni di Mediterranea”, 33, pp. 207-240.

Id., 2016

“‘Quella bella dama con il maestoso volto austriaco’. Il pittore Wilhelm Tischbein e la regina Maria Carolina”, in G. Sodano, G. Brevetti (cur.), *Io, la Regina. Maria Carolina d'Asburgo-Lorena tra politica, fede, arte e cultura*, “Quaderni di Mediterranea”, 33, pp. 241-276.

CARNEVALE, DIEGO, 2018

“Serra di Cassano. Gennaro Maria”, *Dizionario Biografico degli Italiani*, 92, Treccani, Roma.

CASABURI, MARIO, 2003

*Fabrizio Ruffo. L'uomo, il cardinale, il condottiero, il politico*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).

CHIOSI, ELVIRA, 1975

“Capece Zurlo Giuseppe”. in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 18, Treccani, Roma.

CIUFFOLETTI, ZEFFIRO, 1993

*Stato senza nazione. Disegno di storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, Morano, Napoli.

COLLETTA, PIETRO, 1967

*Storia del reame di Napoli*, N. Cortese (cur.), LSEI, Napoli.

COVINO, LUIGI, 2018

“Serra di Cassano Luigi”, *Dizionario biografico degli Italiani*, Treccani, Roma.

CROCE, BENEDETTO — CECI, GIUSEPPE — D'AYALA, MICHELANGELO — DI GIACOMO, SALVATORE, 1969 (1899)

*La Rivoluzione Napoletana del 1799*, SEM, Napoli.

DE NICOLA, CARLO, 1963

*Diario napoletano, dicembre 1798-dicembre 1800*, P. Ricci (cur.), Giordano, Bergamo.

DE URRIES Y DE LA COLINA, JAVIER JORDÁN, 2016,

“La memoria visual de Maria Carolina de Austria en España”, in Sodano, Brevetti (cur.), *Io la Regina. Maria Carolina d'Asburgo-Lorena tra politica, fede, arte e cultura*, “Quaderni di Mediterranea”, 33, pp. 277-310.

GENOVESI, ANTONIO, 1962

*Autobiografia, lettere e altri scritti*, G. Savarese (cur.), Feltrinelli, Milano.

LD., 1753

*Discorso sopra il vero fine delle Lettere e delle Scienze*, in Montelatici, U., *Ragionamento sopra i mezzi più necessari per far risorgere l'agricoltura*, di Simone, Napoli.

GIUSEPPE II D'ASBURGO, 2001

*Cortelazzara. Relazione a Maria Teresa su i Reali di Napoli*, L. Gams-Cornides (cur.), di Mauro, Sorrento.

GOUDIE, ALLISON, 2016

"Maria Carolina in miniature: Dressing for a dynastic marriage between the Neapolitan and Spanish Bourbons", in Sodano, Brevetti (cur.), *Io la Regina II. Maria Carolina d'Asburgo-Lorena tra politica, fede, arte e cultura*, "Quaderni di Mediterranea", 33, pp. 311-332.

HOOKE, MOIRA — MACGREGOR, ARTHUR

*England under the Stuarts*, Ashmolean Museum, Oxford 2003.

LIOY, FÉLIX, 1780

*Histoire de la persécution intentée en 1775 aux Francs-Maçons de Naples, Suivie de Pièces Justificatives*, Wentworth, London.

MAFRICI, MIRELLA VERA

"Maria Carolina d'Asburgo-Lorena e la politica internazionale napoletana (1770-1799)", in Sodano, Brevetti (cur.), *Io la regina. Maria Carolina d'Asburgo-Lorena tra politica, fede, arte e cultura*, "Quaderni di Mediterranea", 33, 2016, p. 31.

MARX, KARL — ENGELS FRIEDRICH, 1848

*Manifest der Kommunistischen Partei*.

MARTINO, FEDERICO, 2021

«Contraddizioni reali» della democrazia borghese e parole d'ordine delle «giornate di giugno» 1848. Nel 150° anniversario della Comune di Parigi", "Materialismo Storico", 1, vol. X, pp. 204-239.

ORIANI, ALFREDO, 1892

*La lotta politica in Italia. Origini della lotta attuale 1647-1887*, La Voce, Torino.

PALUMBO, RAFFAELE, 1877

*Carteggio di Maria Carolina Regina delle Due Sicilie con Lady Emma Hamilton. Documenti inediti*, Kessinger, Napoli.

PARENTE, ULDERICO, 2013

"Il cardinale Giuseppe Maria Capece Zurlo, arcivescovo di Napoli (1782-1801)", in P. Scaramella (cur.), *Il cittadino ecclesiastico. Il clero nella Repubblica Napoletana del 1799*, Vivarium, Napoli.



PISANI, MASSIMO, 1991

“De Simone Gaetano”, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 39, Treccani, Roma.

PISANI, MASSIMO, 1991

*Ancora su Gaetano De Simone*, “Prospettiva”, 64, pp. 83-87, fig. 11.

Id., 1992

*I Carafa di Roccella. Storie di principi, cardinali, grandi dimore*, Electa, Napoli.

POCOCK, TOM, 1999

*Nelson's Women*, Lume Books, London.

PONTIERI, ERNESTO, 1965

*Il riformismo borbonico nella Sicilia del Sette e dell'Ottocento*, ESI, Napoli.

RAO, ANNA MARIA, 2021

*La Repubblica napoletana del 1799*, FEDOA, Napoli.

ROMANO, ANTONIO SALVATORE, 2014

«Per l'assenza di Sua Eminenza». *Il governo della diocesi di Napoli durante l'esilio del cardinale Giuseppe Maria Capece Zurlo (1799-1801)*, “Campania Sacra”, 45, p. 99.

SAINI-NON, JEAN CLAUDE RICHARD, 1781

*Voyage pittoresque ou description des royaumes de Naples et de Sicile*, Clousier, Paris.

SANDON, LUCIO, 2020

*La Real Fabbrica di coralli di Torre del Greco*, Teleradio News, domenica, 28 giugno, *online*.

SASSU, ALIGI, 2020

*Disegni 1940-1999. Zeichnungen 1940 -1999*, Prefazione/Vorwort di D. Montalto, Archivio Aligi Sassu, Bari, p. 164.

SCHIDLOF, LEO, 1964

*La miniature en Europe, aux 16e, 17e, 18e et 19e siècle*, I-IV. A-Z, vol. II, Akad, Graz.

SHAMÀ, DAVIDE, 2013

*I di Tocco sovrani dell'Epiro e di Leucade. Studio storico-genealogico*, “Notiziario dell'Associazione Nobiliare Regionale Veneta”.

SICHEL, WALTER, 1905

*Emma Lady Hamilton, from new and original sources and documents*, Constable, London.

Id., 1910

*Memoirs of Emma, Lady Hamilton*, Collier & Son, London.

SIRACUSANO, CITTÀ, 1986

*La pittura del Settecento in Sicilia*, De Luca, Roma.

SODANO, GIULIO — BREVETTI, GIULIO, (cur.), 2016

*Io, la Regina. Maria Carolina d'Asburgo-Lorena tra politica, fede, arte e cultura*, "Quaderni di Mediterranea", 33.

STEBLIN, RITA, 2016

"The Wax Modeler Joseph Deym and the Artistic Link between Vienna and Naples in the 1790s", in G. Sodano, G. Brevetti (cur.), *Io la Regina II. Maria Carolina d'Asburgo-Lorena e il suo tempo*, "Quaderni di Mediterranea", 37. pp. 201-239.

TARTAMELLA, ENZO, 1986

*Corallo. Storia e arte dal XVI al XIX secolo*, Maroda, Palermo.

**Apparato iconografico**



Fig. 1: Aligi Sassu. *Un coup de dés*, acquaforte-acquatinta, 1985, cm. 75 x 100, firma autografa in basso, a d. Cfr. Aligi Sassu, *Disegni 1940-1999. Zeichnungen 1940 -1999*, D. Montalto, Prefazione *Vorwort*, Archivio Aligi Sassu, Bari 2000, p. 164. La composizione è ispirata dai versi di S. Mallarmé (1897; 1914) che iniziano con le parole: «Un coup de dés jamais n'abolira le hasard». Palermo, Collezione privata.



Fig. 2: Intagliatore meridionale (Napoli o Sicilia). *Maria Carolina d'Asburgo Lorena* (1785-1798, circa). Cammeco in corallo mediterraneo, di colore rosso, mm. 8 x 20 x 3, circa. Montatura moderna, in argento dorato, con zirconio intorno al cammeco. Palermo, Collezione privata.



Fig. 3: Particolare ingrandito, con il volto.



Fig. 4: Anonimo pittore austriaco (?). *Maria Teresa d'Asburgo* (1780, circa). Probabilmente, ispirato dal dipinto a figura intera, della Scuola di Anton von Maron (1772), conservato nella reggia di Versailles. Olio su tela, rintelato, cm. 52 x 62, circa. Cornice moderna in legno dorato, cm. 42 x 72, circa. Palermo, Collezione privata.



Fig. 5: Costanzo Angellini, *Maria Carolina d'Asburgo Loreno* (1790, circa). Pastello su carta, cm. 29,2 x 36,9. Napoli, Museo Nazionale della Certosa di San Martino.



Fig. 6: Filippo Tagliolini, *Maria Carolina d'Asburgo Lorena* (1785, circa). Busto in *bisquit*. Napoli, Museo Nazionale di Capodimonte.





Fig. 7: Giuseppe Tresca (attr.). *Ferdinando IV di Borbone* (1811-1813, circa). Olio su lamina di avorio, cm. 4,5 x 5,3, circa. Cornice coeva in avorio, con appiccagnolo pieghevole in rame, in forma di croce potenziata ad imitazione del fiordaliso (?), cm. 8,2 x 10,5. Palermo, Collezione privata.



Fig. 8-9: Anonimo miniaturista austriaco (?). *Giuseppe II d'Asburgo Lorena* (1780, circa). Olio su cartoncino (carta da gioco ritagliata), cm. 4 x 4,5, circa. Cornice coeva in rame, con appiccagnolo ad anello. Il vetro sulle due facce consente di vedere il rovescio della carta, con un asso di picche. Palermo, Collezione privata.



Fig. 10: Selvaggio. *Emma lady Hamilton* (1798-1800, circa). Acquarello su carta, cm. 5,5. Cornice moderna in legno scolpito e dorato, cm. 13 x 14,3. Palermo, Collezione privata.



Fig. 11: Intagliatore della Sicilia Occidentale (Trapani o Palermo). Ritratto femminile di profilo (fine del XVIII sec. – primi anni del successivo). Cammeo su conchiglia, cm. 2,7 x 3,4, circa. Montatura coeva in filigrana d'argento, cm. 4,6 x 6,3 (compreso l'appiccagnolo). Proponiamo all'attenzione dei lettori un cammeo che ha singolari somiglianze col ritratto di Emma Hamilton illustrato ai numeri precedente e seguente. A parer nostro, sono estremamente simili (quasi sovrapponibili) il naso diritto, il taglio delle pinne nasali, le labbra, il mento e la mascella ben marcata. Tenuto conto della differenza di prospettiva e del mezzo tecnico usato, la somiglianza è notevole e lascia supporre che si tratti dello stesso soggetto, del quale è documentata la frequentazione della Corte durante la permanenza siciliana. Infine, il ricco drappeggio potrebbe alludere alle *attitudes*, nelle quali Emma eccelsa durante gli anni trascorsi a Napoli: *supra*, nt. 16; L. Bosco, "L'immagine che vive. Le *attitudes* nella letteratura dell'età classico-romantica", *Il romantico nel Classico/il classico nel Romantico* (A. Costazza cur.), Milano 2017, pp. 139 ss.



Fig. 12: Nicolas François Dun. *Emma lady Hamilton* (1798-1800, circa). Acquarello su lastra di avorio, cm. 5,8 x 7,8. Cornice coeva in legno ebanizzato e decorato con perfilatura dorata, cm. 12 x 13,6. Vienna, Boris Wilnitsky Fine Arts.



Fig. 13: Anonimo ceroplasta inglese. *Horatio Nelson* (1815-1820, circa). Cera avana in contenitore di legno e vetro. Poiché non è possibile aprire l'oggetto senza danneggiarlo, le dimensioni della figura (cm. 4,5 x 6,5) sono approssimative. Teca coeva, cm. 12,5 x 15,5 x 3,5. Palermo, Collezione privata.

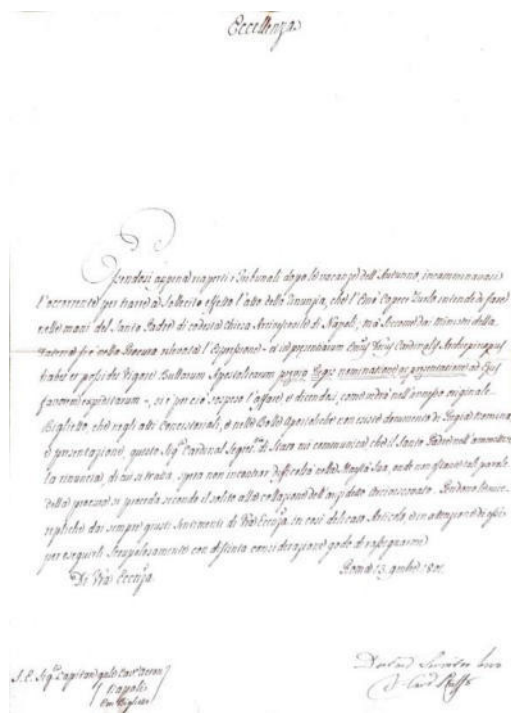


Fig. 14: Lettera, datata Roma, 13 novembre 1801, con firma autografa del cardinale Fabrizio Ruffo, indirizzata a Napoli, al Capitano Generale cav. Acton, relativa alle dimissioni dell'arcivescovo di Napoli Giuseppe Maria Capece Zurlo. Foglio di carta azzurra di cm. 42 x 62, circa, piegato verticalmente al centro in modo da offrire quattro facciate, delle quali solo la prima è scritta. Ulteriormente piegato in quattro e non sigillato. Sulle vicende cui si riferisce il documento, *supra*, nt. 33 e bibl. Messina, Collezione privata.

Trascrizione: «Eccellenza/ Essendosi appena riaperti i tribunali dopo le vacanze dell'Autunno, incamminavasi/ l'occorrente per trarre a sollecito effetto l'atto della rinuncia che l'Eminentissimo Capece Zurlo intende fare/ nelle mani del Santo Padre di codesta chiesa Arcivescovile di Napoli, ma siccome dai Ministri della/ Dateria si è nella procura rilevata l'espressione "et in presentiarum Em(inentissim)us Archiepiscopus/ habet et possidet vigore Bullarum Apostolicarum *previa regis nominatione ac presentatione* ad Episcopatus/ favorem expeditarum", si è per ciò sospeso l'affare, e dicendosi, come vedrà nell'annesso originale/ Biglietto, che negli atti concistoriali, e nelle Bolle Apostoliche non essere documento di Regia Nomina/ e presentazione, questo Sig. Cardinal Segret(a)rio di Stato mi comunica che il Santo Padre nell'ammettere/ la rinuncia, di cui si tratta spera non incontrar difficoltà nella Maestà Sua, onde non ostante tali parole/ della procura si proceda secondo il solito alla collazione dell'anzidetto arcivescovato. Pendono le mie/ repliche dai sempre giusti sentimenti di V(ost)ra Ecc(elle)nza in così delicato articolo, e in attenzione di essi/ per eseguirli scrupolosamente con distinta considerazione godo di rassegnarmi/ Di V(ost)ra Ecc(elle)nza/ Devotissimo Servitor loro/ Fab(rizio) Ruffo/ Roma a 13 9mbre1801/ A S. E. Sig(n)ore Capitan G(e)m(era)le Cav(alier)ie Acton/ Napoli/ Con biglietto».



Fig. 15: Gaetano de Simone (attr.), *Maria Antonia Carafa, duchessa di Popoli* (1788 – 1790). Olio su tela. Cornice ottagonale in legno laccato bianco e dorato. Cfr. *supra*, nt. 20 e bibl. Napoli, Collezione privata.





Fig. 16: Gaetano de Simone (attr.), *Maria Antonia Carafa* (1790 – 1793, circa). Olio su tela, cm 60 x 75, circa, rintelato su telaio coevo. Cornice della seconda metà del sec. XIX in legno dorato, cm. 66 x 81, circa. Palermo, Collezione privata.



Fig. 17: J. Perrier. «Plan de la Ville de Naples» (1781) in basso, al centro; in basso, a s.: «Gravé par Perrier»; in alto, a s. «N. 4». Incisione in rame, tratta da J. C. R. Saint-Non, *Voyage pittoresque ou description des royaumes de Naples et de Sicile*, Paris 1781; misura alla lastra: cm. 23 x 36, circa; misura del foglio: cm. 44 x 51, circa. Palermo, Collezione privata.



Fig. 18: Michele de Vito, *Il mangiatore di maccheroni* (1820-1830, circa). Acquarello su carta, cm. 19 x 23, circa. In basso, a d.: «M.la de Vito»; a s.: «de Vito». Messina, collezione privata.



Fig. 19: Michela de Vito (attr.), *Popolani napoletani* (1820-1830, circa). Acquarello su carta, cm. 30 x 23, circa. Cornice moderna in legno parzialmente dipinto e dorato e *passerpartout* perfilato a inchiostro. Messina, Collezione privata.



Fig. 20: Michela de Vito (attr.), *Il brigante* (1820-1830, circa). Acquarello su carta, cm. 15,8 x 20,3, applicato su cartoncino di cm. 20 x 25. Messina, Collezione privata.



Fig. 21: Anonimo ceroplasta (inglese o francese). *Luigi XVI* (1815-1820, circa). Cera rossa in contenitore di legno ebanizzato e vetro. Per i motivi esposti *supra*, fig. 13, le misure dell'immagine (cm. 3,5 x 5 circa) sono indicative. Teca cm. 12 x 15, circa. Palermo, collezione privata.



Fig. 22: Anonimo miniaturista francese. *Maria Antonietta d'Asburgo Lorena*. Grisaille, cm. 9. Cornice in legno ebanizzato, cm. 15,6. Realizzata nel XIX secolo, la miniatura sembra influenzata dal notissimo schizzo di J. L. David, che ritrasse la sorella minore di Maria Carolina mentre era seduta sulla "carretta" che la conduceva al patibolo (16 ottobre 1793), attualmente conservato a Parigi, Museo del Louvre. La prima riproduzione in facsimile del disegno vide la luce, nel 1868, nell'opera *La Démagogie en 1793 à Paris*, di C. Dauban. Palermo, Collezione privata.



Fig. 23: Anonimo inglese. *Carlo I Stuart* (seconda metà del sec. XVII). Olio su rame, cm.4,5 x 6,5. Cornice posteriore, in legno scuro, cm. 10,5 x 12. La miniatura è chiaramente derivata (o, almeno, ispirata) dai molteplici ritratti del sovrano eseguiti da Van Dyck. Palermo, Collezione privata.





Fig. 24: Monogrammista inglese (?) non identificato. *Carlo I Stuart* (seconda metà del sec. XVII – inizi del secolo successivo). Cammeco in tartaruga, cm. 5 x 7. Cornice con appiccagnolo, cm. 5,4 x 8,7 (appiccagnolo incluso). Firmato, con monogramma, dietro la spalla d. Il cammeco è copia (?) di una medaglia commemorativa di James e Norbert Roettiers, allora attivi nella zecca reale della Torre di Londra (C. Eimer, *British Commemorative Medals and Their Values*, London 2010, n° 162b). La sigla in monogramma sembrerebbe costituita dalle lettere «OR», sormontate da una corona. Senza sciogliere l'attribuzione, non è possibile dire se l'incisione su tartaruga derivi dal conio della medaglia o lo preceda, né sia il "prototipo" e appartenga ai medesimi autori. Messina, Collezione privata.



Fig. 25: Particolare della fig. precedente, con il monogramma.



Fig. 26: Anonimo inglese. *Ruperti del Palatinato* (1649). Olio su rame, cm. 12, 5 x 15, 5. Datato nel campo, a d., dietro la testa: «1649». Cornice coeva (tracce di restauro) in legno dorato, cm. 19 x 21. Rupert, conte palatino e congiunto di Carlo I, venne da lui chiamato come comandante delle truppe regie, confidando nelle sue doti militari che, tuttavia, si rivelarono insufficienti allo scopo e non evitarono la sconfitta e la decapitazione del monarca. Del principe Rupert esistono numerosi ritratti di famosi pittori (ad es., van Dyck, Lely), ma la miniatura, per la sua non eccelsa qualità, può essere più utilmente confrontata con una xilografia del 1643, che illustra un *pamphlet* contemporaneo (*A true relation of Prince Rupert's barbarous cruelty against the towne of Bevingham*), in cui si vede il giovane a cavallo, preceduto da un piccolo cane, di nome Boy, che lo accompagnava sempre e al quale era attribuita natura diabolica. Palermo, Collezione privata.



Fig.27: Anonimo inglese. *Oliver Cromwell* (seconda metà del sec. XVII-inizi del successivo). Olio su tela, rintelato, cm. 68 x 37. Cornice moderna, in quercia, cm. 55 x 86. Il dipinto è copia del ritratto, eseguito nel 1656 da Samuel Cooper, oggi alla National Portrait Gallery di Londra. Probabilmente, fu realizzato, dopo la *Glorious Revolution* di Guglielmo d'Orange (1688), per qualcuno che rimpiangeva i fasti del Lord Protettore. Palermo, collezione privata.

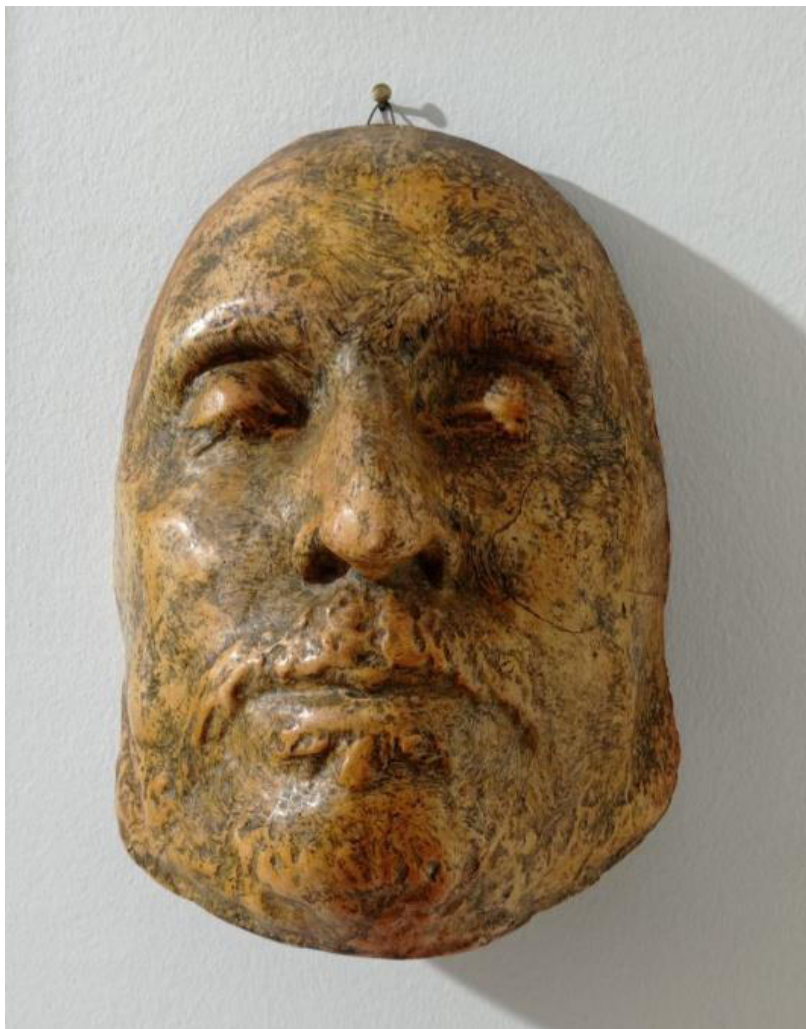


Fig. 28: Anonimo inglese. *Oliver Cromwell* (1800, circa). Maschera funeraria in gesso. Subito dopo la morte di Cromwell, probabilmente ad opera di Thomas Simon, fu realizzata una maschera in cera, tratta dal suo volto, e, ad alcune settimane di distanza, da essa furono ricavate una copia in legno e una replica in cera. Quest'ultima (attualmente conservata al British Museum), con lievi ritocchi, servì come base per successive riproduzioni in gesso, eseguite in pochi esemplari, difficilmente reperibili al di fuori di alcune collezioni pubbliche. Il nostro (cm. 17 x 23, circa) è identico a quelli dell'Ashmolean Museum e del Fitzwilliam Museum, datati intorno al 1800. Cfr. M. Hook, A. MacGregor, *England under the Stuarts*, Oxford 2003, p. 15. Messina, Collezione privata.



Fig. 29: Anonimo fiammingo (?), *Giuglielmo d'Orange* (1680, circa). Olio su zinco, cm. 24 x 31,5, circa. Monogramma non decifrabile, sul rovescio, in basso a d. Non è possibile dire se la sigla si riferisca al pittore o al fabbricante del supporto metallico. Cornice coeva in legno dorato, cm. 28 x 35,5. La datazione è fatta in base all'aspetto giovanile del personaggio, molto simile a quello del ritratto attribuito a Willem Wissing, attualmente nel Rijksmuseum di Amsterdam. Messina, Collezione privata.

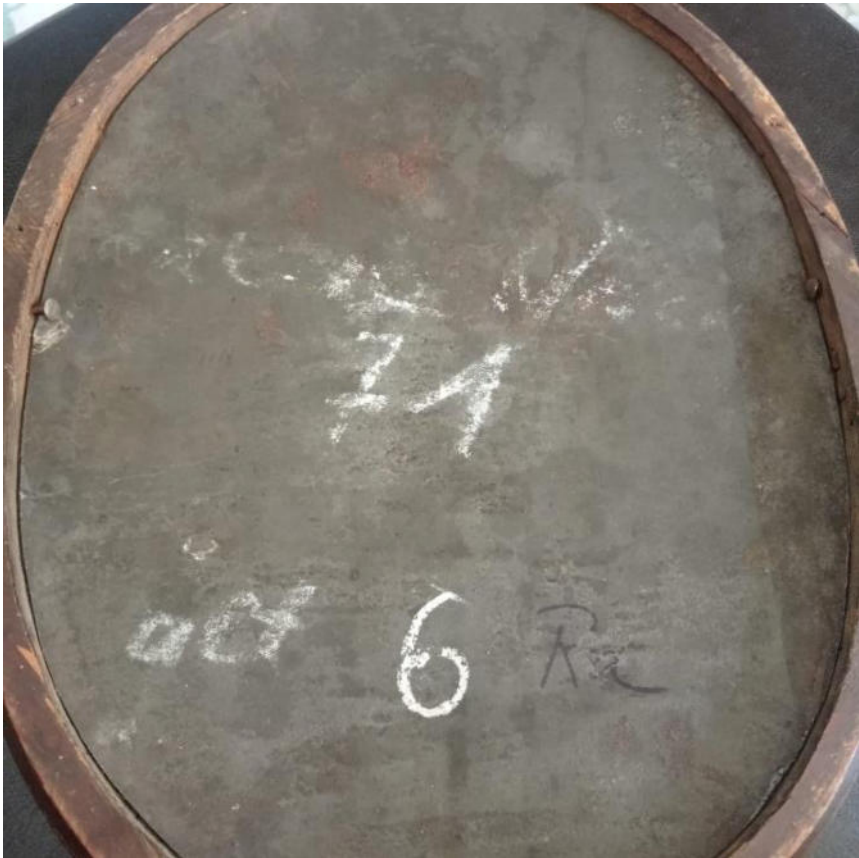


Fig. 30: Rovescio del dipinto di cui alla fig. 29, col particolare del monogramma in lettere scure.



Fig. 31: Anonimo francese. *Luigi Filippo* (1835 -1840, circa). Olio su tela, cm. 46 x 56, circa. Cornice cocva in legno dorato, cm. 56 x 66 , circa. Palermo, Collezione privata.





Fig. 32: Anonimo francese. *La Guerra come cavaliere dell'Apocalisse* (1870, circa). Disegno a china su carta, incollato successivamente su altro foglio (disegno, cm. 14 x 16,5, circa). Quasi certamente, si tratta del lavoro preparatorio per una incisione su rame o acciaio destinata ad illustrare un libro a stampa (da noi non identificato). Si conservano 13 disegni, dei quali questo, che è il primo, sembra costituire una sorta di frontespizio. Messina, Collezione privata.

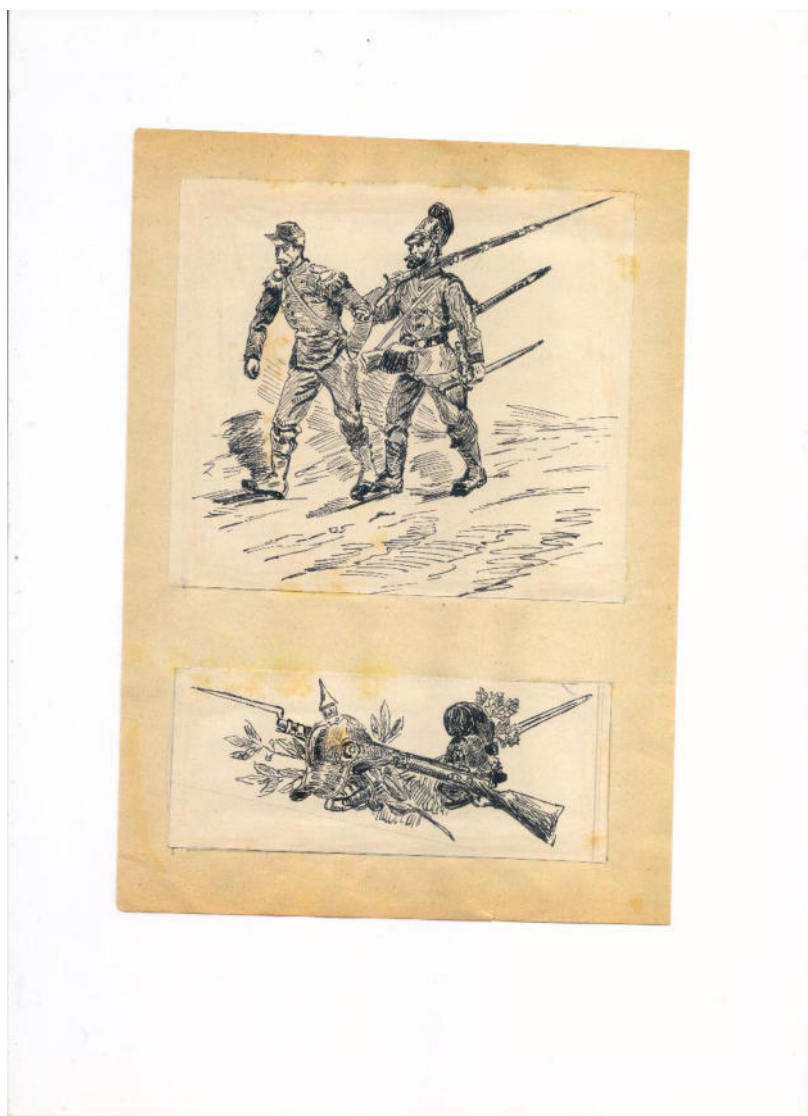


Fig. 33: Anonimo francese. *La disfatta. Emblemi militari* (1870, circa). Disegni a china su carta, ritagliati singolarmente e incollati su altro foglio (primo disegno, cm. 12,5 x 11; secondo disegno, cm. 12 X 6, circa). Sono gli ultimi lavori appartenenti alla serie di cui alla fig. precedente e, verosimilmente, erano collocati nella pagina finale del volume illustrato. Messina, Collezione privata.



Fig. 34: E. Courtaux. «*Soyez tous frères! / L'Armée et la Garde Nationale – Mars 1871*» in bassa, al centro; sotto il riquadro con le immagini, a s.: «G. Deforet & Cesar, Libraires Éditeurs, Rue N(euve) des Petits-Champs»; a d.: «Imp(ri)merie Talons, Marché St. Honoré 19»; in alto, al centro: «La Grande Crucifiée!!! (5)»; nel campo, inciso in lastra: «E. Courtaux / Mars 1871», cm. 26 x 34. Litografia numerata in lastra, acquerellata a mano, appartenente ad una serie di nove, modernamente legate in mezza pelle rossa, con tassello con indicazione di autore e titolo al centro del piatto anteriore. *Ça va sans dire*, l'auspicio espresso da Courtaux, in quanto relativo ad una «contraddizione reale», non poté realizzarsi e, del pari, rimase senza effetto la grandiosa processione massonica che sfilò per molte ore lungo le vie di Parigi, per propiziare una impossibile riconciliazione tra versagliesi e comunardi. Palermo, Collezione privata.



# Hegelomarxiana

## Tappe e percorsi della dialettica hegeliana: la Rivoluzione d'ottobre e il pensiero di Hegel

Giovanni Sgro' (Università Telematica e-Campus, Novedrate)

*The purpose of this paper is to review the studies contained in a recent volume devoted to the influence of Hegel's thought on Russian philosophy and, indirectly, on the philosophical and political foundations of the October Revolution, dwelling also on Soviet philosophy and its comparison with the interpretation of Hegel offered by some representatives of Western Marxism.*

*Hegel; Hegelian philosophy; Russian philosophy; Soviet philosophy; Western Marxism.*

1. I contributi raccolti nel volume che qui si presenta<sup>1</sup>, ricostruiscono dettagliatamente un incontro “epocale” nella storia della filosofia (e non solo della filosofia!) contemporanea: la recezione e l'influenza della filosofia di Hegel nel e sul pensiero filosofico e politico russo. Questo incontro non inizia però – né, tanto meno, termina – con la Rivoluzione d'Ottobre. Infatti, prima ancora che l'opera di Hegel giungesse in Russia, fu l'*intelligencija* russa a recarsi a Berlino per conoscere e studiare l'opera di Hegel<sup>2</sup>. Anzi, come è stato giustamente osservato<sup>3</sup>, lo stesso incontro tra il pensiero di Hegel e gli intellettuali russi è di tipo dialettico: è avvenuto molto presto ma, allo stesso tempo, anche molto tardi. Molto presto cronologicamente, in quanto i primi contatti si sono avuti già all'indomani della morte di Hegel (1831), negli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento (*Vormärz*); ma a un livello di elaborazione molto tardo, in quanto l'immagine di Hegel che gli intellettuali russi assimilarono e che poi si adoperarono a diffondere e a propagandare nel loro paese era profondamente formata e mediata dall'interpretazione dei Giovani hegeliani.

Vissarion Grigor'evič Belinskij (1811-1848), Michail Aleksandrovič Bakunin (1814-1876) e Aleksandr Ivanovič Herzen (1812-1870) distinguevano nettamente il metodo rivoluzionario dal sistema conservatore, consideravano quindi la dialettica hegeliana come un'arma

---

<sup>1</sup> Questa rassegna è la versione rielaborata della mia prefazione SGRO' 2022.

<sup>2</sup> Cfr. FINOCCHIARO 2022.

<sup>3</sup> Cfr. KOUVÉLAKIS 2022.

rivoluzionaria, offrivano un'interpretazione in chiave *dinamica* dei rapporti tra reale e razionale e, nel complesso, aderivano pienamente a una lettura in chiave progressista e rivoluzionaria della filosofia hegeliana<sup>4</sup>. Questa lettura giovane-hegeliana della filosofia e, in particolare, della dialettica hegeliana sarà poi quasi letteralmente riformulata da Engels, più di quarant'anni dopo, nel suo famoso pamphlet di politica culturale, in cui si sofferma sul rapporto suo e di Marx con Hegel e su quell'"anello intermedio" tra la filosofia hegeliana e la concezione materialistica della storia rappresentato da Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872)<sup>5</sup>.

Per quanto riguarda i Giovani hegeliani russi, sarà soprattutto Herzen a valorizzare la categoria della mediazione per pensare – *insieme* a Hegel e *oltre* Hegel – il fallimento delle rivoluzioni del 1848<sup>6</sup>. Ricorrendo a una filosofia della storia profondamente radicata nel presente, che non ammette romantiche fughe nel passato né anticipazioni anacronistiche del futuro, Herzen rappresenta l'anello di congiunzione tra le diverse esperienze delle rivoluzioni europee del 1848 e l'eredità rivoluzionaria russa del *Nachmärz*, ed è il primo a porre il problema della "non-contemporaneità russa"<sup>7</sup>, che costituirà il nodo teorico e politico del grande dibattito tra populismo e marxismo in Russia.

2. Se già nella contrapposizione tra slavofili e occidentalisti si poteva vedere un riflesso della contrapposizione tra destra hegeliana (slavofili) e sinistra hegeliana (Belinskij, Bakunin, Herzen), il costante riferimento alla filosofia hegeliana della storia diventa sempre più frequente ed

---

<sup>4</sup> Su queste tematiche mi permetto di rinviare ai miei seguenti studi: SGRO' 2016; ID. 2017a.

<sup>5</sup> Cfr. ENGELS, 2009, pp. 53-65. Per un'analisi dettagliata del saggio di Engels e per una valutazione storiografica della sua influenza sulla filosofia marxista e sulla storiografia filosofica del Novecento, mi permetto di rinviare a SGRO', 2017b, pp. 65-101 e 144-151.

<sup>6</sup> Cfr. FINOCCHIARO 2022.

<sup>7</sup> Cfr. KOUVÉLAKIS 2022.

evidente nella polemica con i *narodniki* e con la loro lettura in chiave rigidamente evoluzionista dello sviluppo storico ed economico<sup>8</sup>.

Contro tale visione unilineare e deterministica della storia ebbe modo di esprimersi esplicitamente lo stesso Marx<sup>9</sup>. In questa sede sono particolarmente interessanti gli studi di Marx sullo sviluppo capitalistico dell'agricoltura in Russia dopo le riforme del 1860, al cui centro si situa l'interesse per il destino della comunità di villaggio e della proprietà comunitaria della terra<sup>10</sup>.

In una serie di scritti “minori” (sostanzialmente lettere, abbozzi di lettere e qualche breve contributo), l'ultimo Marx si è occupato intensamente della possibilità di una rivoluzione economico-sociale in Russia, più specificamente della questione postagli da un gruppo di giovani rivoluzionari russi circa la *possibilità* per la Russia di evitare la fase capitalistica, passando direttamente e immediatamente da condizioni semifeudali con forme di proprietà comunistiche della terra (*artel', mir, obščina*) a forme superiori di proprietà e di produzione di tipo collettivistico, andando così a “saltare” le conseguenze dell'incipiente sviluppo del capitalismo in Russia.

I giovani rivoluzionari russi – imbarazzati e immobilizzati di fronte al problema della necessità o meno del passaggio attraverso la fase capitalistica da parte di un paese economicamente e socialmente arretrato, quale indubbiamente era la Russia della seconda metà del XIX secolo – furono dunque i primi a porre a Marx, agli inizi degli anni Ottanta dell'Ottocento, il problema dell'“applicazione” concreta a un dato paese, posto in determinate condizioni storico-economico-politiche, dell'analisi teorica del modo di produzione *capitalistico* da lui condotta nel primo libro de *Il capitale*, offrendogli così la – per noi importantissima – occasione di

---

<sup>8</sup> Cfr. FINOCCHIARO 2022. Su queste tematiche si veda anche il prezioso e importante lavoro di AVANZI 2020, pp. 64-89.

<sup>9</sup> Sulla strategia difensiva assunta da Marx ed Engels nei confronti delle critiche che furono loro rivolte, in particolare all'accusa di aver offerto un'interpretazione *economicistica* della storia, che farebbe derivare ogni evento storico e ogni “epifenomeno sovrastrutturale” dal tipo di struttura economica di volta in volta dominante, mi permetto di rinviare a SGRO' 2017b, pp. 103-119; ID. 2019, pp. 59-78.

<sup>10</sup> Al riguardo mi permetto di rinviare a SGRO' 2020, in particolare pp. 69-77.



esplicitare i limiti, *coscienti e voluti*, della sua analisi, nonché il suo ambito di “validità” e di “applicabilità”.

In questi scritti dell'ultimo periodo Marx sviluppa la sua analisi della situazione specifica della Russia e della comune contadina secondo tre direttrici.

Innanzitutto, evidenzia i limiti storico-geografici voluti (e dovuti) dell'oggetto della sua analisi (il modo di produzione capitalistico) fornita nel primo libro de *Il capitale*, dedicata *esplicitamente ed esclusivamente* alla nascita e allo sviluppo del capitalismo nei paesi dell'Europa occidentale a partire dal XV secolo. Un'analisi che potremmo definire storicamente *descrittiva* e non normativamente *prescrittiva*.

In un secondo momento, si sofferma sulla specificità e sulla peculiarità della situazione economico-sociale russa e sulla impossibilità di “applicare” ad essa im-mediatamente (ovvero senza ulteriori mediazioni teoriche) l'analisi, esposta a un elevato livello di astrazione, del primo libro de *Il capitale*.

Infine, soprattutto nei quattro abbozzi di lettera a Vera Ivanovna Zasljuč (1849-1919), che rappresentano in realtà un vero e proprio abbozzo di saggio teorico, Marx analizza e valuta le condizioni di possibilità dello sviluppo della comune contadina russa (*obščina*) per il “salto” dalla proprietà comune della terra a una forma di proprietà e di produzione sociale di tipo collettivistico, salto – o meglio, contrazione della “fase di transizione” fino a un ideale “punto zero” – che sappia fare tesoro delle competenze tecniche e delle conoscenze scientifiche raggiunte dal modo di produzione capitalistico, andando così a godere del «vantaggio dell'arretratezza», secondo la terminologia introdotta dall'economista russo Alexander Gerschenkron (1904-1978) nella sua teoria dell'industrializzazione tardiva.

3. Nonostante alcuni espliciti passi marxiani sulla propria concezione della dialettica e sulla sua radicale differenza da quella hegeliana, l'interpretazione engelsiana della dialettica hegeliana quale elemento *intrinsecamente e costitutivamente* rivoluzionario si affermerà e avrà un peso decisivo sul corso ulteriore del marxismo e ne influenzerà profondamente

il carattere e la struttura<sup>11</sup>. L'intenso e diuturno lavoro di diffusione e di divulgazione da Engels *consapevolmente* condotto in opere quali l'*Anti-Dühring* svolgerà un ruolo di importanza decisiva nella fase "paolina" della diffusione del marxismo su scala planetaria. Non subito, però. Almeno non per quanto riguarda l'armamentario teorico del marxismo di quella Seconda Internazionale (1889-1914), che Engels tanto aveva contribuito a fondare e a organizzare.

Appena quattro anni dopo la morte di Engels (avvenuta il 5 agosto 1895), Eduard Bernstein pubblicherà in "Die neue Zeit" (nel 1897 e nel 1899) due articoli, che confluiranno poi in versione ampliata nel suo famoso volume *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* (1899), in cui egli sostiene senza remore che la dialettica hegeliana è l'elemento infido della dottrina marxista e aggiunge addirittura che quel che di importante hanno realizzato Marx ed Engels, lo hanno raggiunto non mediante, bensì malgrado la dialettica hegeliana.

In tal modo si era aperta e intrapresa la strada del revisionismo dei fondamenti teorici e politici dell'originaria teoria marxiana, che condurrà di lì a poco all'abbandono *tout court* della dialettica (hegeliana, marxiana o engelsiana che fosse) e alla "riscoperta" di Kant nel campo della filosofia (più specificamente nel campo della gnoseologia e dell'etica), nonché all'elaborazione della cosiddetta "teoria del crollo" con la relativa linea politica riformistica e moderata della Seconda Internazionale, che mette in secondo piano, fino quasi ad annullare, il momento "soggettivo" dell'azione e dell'organizzazione *politica* della classe operaia, confidando quasi fideisticamente nelle cause strettamente "endogene", intrinseche e connaturate al sistema capitalistico stesso, quali ad esempio la caduta tendenziale del saggio di profitto e la continua e progressiva proletarianizzazione della società, che dovrebbero condurre inevitabilmente il sistema capitalistico a "crollare" su se stesso<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Cfr. LEMOS PAIVA 2022. Su queste tematiche si vedano AVANZI 2020, pp. 23-39 e ID. 2022. Al riguardo mi permetto di rinviare anche a SGRO' 2017b, pp. 121-125 e 132-144.

<sup>12</sup> Cfr. AVANZI 2020, pp. 39-64. Anche in questo caso mi permetto di rinviare a SGRO' 2017b, pp. 126-131.

4. Proprio contro quegli elementi di materialismo volgare, evoluzionismo darwinista, positivismo scientifico e neokantismo che caratterizzavano il marxismo della Seconda Internazionale si erge Lenin in difesa della dialettica hegeliana<sup>13</sup>.

Nella sua assimilazione critica e ritrascrizione materialistica della dialettica hegeliana, Lenin valorizza enormemente la categoria di contraddizione, ponendo in particolare l'accento sulla sua "oggettività", che consente di considerare la realtà storico-sociale come una totalità concreta di forze in conflitto<sup>14</sup>.

Rispetto a *Materialismo ed empiriocriticismo* (1909)<sup>15</sup>, Lenin opera nel 1914 – grazie all'attenta schedatura dei quattro volumi dell'edizione tedesca del carteggio di Marx ed Engels<sup>16</sup> e allo studio approfondito della *Scienza della logica*, in particolare della terza sezione (dedicata alla logica "soggettiva", alla dottrina del concetto) – una curvatura "prassistica" della precedente teoria gnoseologica del rispecchiamento, che viene ripensata e "dialettizzata" ora alla luce del carattere "ideale" della materia, del suo essere cioè non un semplice "dato", passivo ed empirico, che la coscienza del soggetto si limiterebbe – altrettanto passivamente – a riflettere nel pensiero, bensì il risultato di un processo storico-sociale che coinvolge attivamente il soggetto che produce, conosce e trasforma la realtà<sup>17</sup>.

Le altre categorie che Lenin – sulla scorta dell'ultimo Engels<sup>18</sup> – pone al centro della propria lettura e rielaborazione della logica hegeliana, sono la compenetrazione degli opposti (l'azione reciproca) e il salto qualitativo (l'interruzione di gradualità), da lui contrapposte al pensiero

---

<sup>13</sup> Cfr. AVANZI 2022; FINOCCHIARO 2022; KOUVÉLAKIS 2022. Si veda anche AVANZI 2020, pp. 125-133.

<sup>14</sup> Cfr. AVANZI 2022; FINOCCHIARO 2022.

<sup>15</sup> Cfr. AVANZI 2020, pp. 134-147.

<sup>16</sup> Cfr. LEMOS PAIVA 2022.

<sup>17</sup> Cfr. AVANZI 2022; FINOCCHIARO 2022; KOUVÉLAKIS 2022; VÉLEZ — ROCCO 2022. Si veda anche AVANZI 2020, pp. 149-160. Su queste tematiche mi permetto di rinviare anche a SGRO' 2017b, pp. 155-171; ID., 2019, pp. 23-41.

<sup>18</sup> Cfr. KOUVÉLAKIS 2022; LEMOS PAIVA 2022. Sul sistema dialettico della natura elaborato dall'ultimo Engels si veda SGRO' 2017b, pp. 30-47.

dogmatico, rigidamente ancorato alle antinomie kantiane, che non è in grado di cogliere gli intimi intrecci e i costanti mutamenti della realtà<sup>19</sup>.

Nel complesso, la battaglia filosofica e politica condotta da Lenin in nome della (e grazie alla) logica dialettica riformula all'altezza dei problemi e delle priorità dei suoi tempi la polemica condotta da Hegel contro la logica dell'intelletto astratto e contro le sue caratteristiche genericità e unilateralità<sup>20</sup>.

5. Nella Russia sovietica, negli anni successivi alla Rivoluzione d'Ottobre e per tutti gli anni Venti del Novecento, si accende un ampio dibattito tra i dialettici (la scuola di Abram Deborin), che affidavano alla filosofia il compito di fornire una fondazione teorica della linea politica del partito e di guidare in modo unitario i vari campi delle scienze sociali e naturali, e i meccanicisti (Stepanov, Aksel'rod, Timirijazev), che negavano alla filosofia lo statuto di disciplina autonoma ed unificante, sostenendo che essa dovesse limitarsi a chiarire i concetti e le leggi della scienza senza interferire nelle sue ricerche sulla base di principi stabiliti a priori, andando così a identificarsi essenzialmente con i risultati delle scienze naturali. La fine della controversia tra dialettici e meccanicisti – entrambi accusati di revisionismo filosofico, di mancata ortodossia leninista e di scarsa attenzione per la lotta di classe – coincise con la fine della NEP (1921-1929) e con la definitiva bolscevizzazione della filosofia<sup>21</sup>.

6. Nel "marxismo occidentale", invece, si cerca in quegli stessi anni di valorizzare in modo fecondo e produttivo la lezione del leninismo. Mentre il Lukács dei primi anni Venti del Novecento, tra *Storia e coscienza di classe* (1923) e *Lenin. Unità e coerenza del suo pensiero* (1924), sostiene la necessità di ricollegare Marx direttamente a Hegel, ovvero di riattualizzare l'aspetto rivoluzionario del pensiero di Marx mediante il rinnovamento e lo sviluppo della dialettica hegeliana al fine di pensare la

---

<sup>19</sup> Cfr. ALESSANDRONI 2022b e 2022c.

<sup>20</sup> Cfr. ID. 2022c.

<sup>21</sup> Cfr. FINOCCHIARO 2022.

mediazione tra classe e politica, tra parte e tutto<sup>22</sup>, Gramsci elabora il paradigma della “traducibilità” dei linguaggi per esprimere la possibilità di convertire la sintassi politica in termini filosofici e viceversa. In tal modo Gramsci concepisce il leninismo come l’equivalente sul piano pratico e politico di ciò che la dialettica costituisce sul piano filosofico<sup>23</sup>.

Un’ulteriore tappa dell’influenza di Hegel sulla storia filosofica e politica del Novecento è rappresentata dall’analisi della Rivoluzione bolscevica condotta da Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969) nei termini di un ritorno alla lettura leniniana della *Scienza della logica* al fine di poter articolare teoricamente la prassi possibile<sup>24</sup>.

Completano il volume due contributi che, rileggendo la hegeliana *Fenomenologia dello spirito* (in particolare il capitolo *La libertà assoluta e il terrore*), tracciano una linea di continuità – strettamente concettuale – tra gli esiti della Rivoluzione francese e gli esiti della Rivoluzione d’Ottobre<sup>25</sup>, e una postfazione, che ricostruisce il “momento hegeliano” nella fondazione del partito comunista russo (bolscevico), inteso come un’esperienza collettiva di autocoscienza, che costituisce al tempo stesso la difesa e la messa in pratica di una concezione profondamente hegeliana della politica<sup>26</sup>.

### Riferimenti bibliografici

ALESSANDRONI, EMILIANO, 2022a

*La Rivoluzione d’ottobre e il pensiero di Hegel*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine.

Id., 2022b

“Dialettica hegeliana, oggettivismo e compenetrazione degli opposti. Il pensiero di Lenin tra filosofia e politica”, in ALESSANDRONI 2022a, pp. 19-32.

---

<sup>22</sup> Cfr. VANDER 2022.

<sup>23</sup> Cfr. ALESSANDRONI 2022d. Sul paradigma gramsciano della “traducibilità” dei linguaggi non posso che rimandare all’ottimo studio di GUZZONE 2018.

<sup>24</sup> Cfr. VÉLEZ/ROCCO 2022.

<sup>25</sup> Cfr. LOSURDO 2022; RAIMONDI 2022.

<sup>26</sup> Cfr. AZZARÀ 2022.

ID., 2022c

“Nei *Quaderni filosofici* di Lenin: lo studio della *Logica* e la lettura del proprio tempo”, in ALESSANDRONI 2022a, pp. 147-160.

ID., 2022d

“Traducibilità dei linguaggi: leninismo e dialettica hegeliana nel pensiero di Antonio Gramsci”, in ALESSANDRONI 2022a, pp. 233-247.

AVANZI, COSTANTINO, 2020

*Lenin e la dialettica. Teoria e prassi di un metodo rivoluzionario*, introduzione di E. Alessandroni, Mimesis Edizioni, Milano.

ID., 2022

“Note sullo sviluppo della dialettica tra Hegel e Lenin”, in ALESSANDRONI 2022a, pp. 77-102.

AZZARÀ, STEFANO G., 2022

“Postfazione. Il momento hegeliano nell’organizzazione e nella coscienza politica”, in ALESSANDRONI 2022a, pp. 275-287.

ENGELS, FRIEDRICH, 2009

*Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, introduzione, traduzione e note a cura di G. Sgro’, Edizioni La Città del Sole, Napoli.

FINOCCHIARO, VALERIA, 2022

“L’hegelismo russo fra conservatorismo e rivoluzione”, in ALESSANDRONI 2022a, pp. 203-231.

GUZZONE, GIULIANO, 2018

*Gramsci e la critica dell’economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della “traducibilità”*, Viella, Roma.

KOUVÉLAKIS, STATHIS, 2022

“Lenin lettore di Hegel”, in ALESSANDRONI 2022a, pp. 33-75.

LEMONS PAIVA, MIKHAEL, 2022

“The Engelsian Prism: Roots and Influences of Vladimir Lenin’s Reading of Hegel”, in ALESSANDRONI 2022a, pp. 119-145.

LOSURDO, DOMENICO, 2022

“L’Urss con le lenti di Hegel”, in ALESSANDRONI 2022a, pp. 249-273.

RAIMONDI, EDOARDO, 2022

“Alexandre Kojève: dalla Russia rivoluzionaria alle lezioni sulla *Fenomenologia dello Spirito*”, in ALESSANDRONI 2022a, pp. 161-183.

SGRO', GIOVANNI, 2016

«Ciò che è razionale, diventa reale e ciò che è reale, diventa razionale». *Per una rilettura dell'identità hegeliana di razionale e reale*, "Annuario filosofico", n° 32 (2016), pp. 96-121.

Id., 2017a

*Forgiata con l'«unico metallo della libertà»*. *L'interpretazione e lo sviluppo critico della Filosofia del diritto di Hegel in Eduard Gans*, "Archivio di storia della cultura", XXX, pp. 285-308.

Id., 2017b

*Friedrich Engels e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2017.

Id., 2019

*Natura, storia e linguaggio. Studi su Marx*, Edizioni La Città del Sole, Napoli 2019.

Id., 2020

"Marx e il modo di produzione asiatico", in Massimilla, Edoardo – Morrone, Giovanni (a cura di), *La Germania e l'Oriente. Filologia, filosofia, scienze storiche della cultura*, Liguori Editore, Napoli 2020, pp. 59-77.

Id., 2022

"Tappe e percorsi della dialettica hegeliana", in ALESSANDRONI 2022, pp. 11-18.

VANDER, FABIO, 2022

"Dialettica e rivoluzione. Su Lukács interprete di Lenin", in ALESSANDRONI 2022a, pp. 103-117.

VÉLEZ, MARCELA — ROCCO, VALERIO, 2022

"Lenin tra Hegel e Adorno: una lettura dialettico-negativa della Rivoluzione russa", in ALESSANDRONI 2022a, pp. 185-201.

## «Verità ed errore senza fine». Due linee nella riflessione sull'opinione pubblica e la stampa da Hegel al Novecento

Alberto Destasio (Università di Catania)

*This paper explores the concept and role of public opinion in the modern political world. First of all, we analyse the concepts of öffentliche Meinung and Presse in Hegel's Philosophy of right (§§ 316-319). This hegelian reflexion will have a decisive impact on the further philosophical debate on the same matter. In the second part of this paper, we address the theoretical and political Wirkungsgeschichte of hegelian theory of öffentliche Meinung in in some philosophers of 21st century (Lukács, Adorno Gramsci, Spengler).*

*Hegel; Gramsci; Public Opinion; Ideology; Press.*

### Introduzione

Le riflessioni che seguono intendono ragionare *in termini teoretici* sul concetto e il ruolo dell'opinione pubblica e della stampa nella modernità. Queste considerazioni scaturiranno anzitutto dal commento ai §§ 316-319 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel, collocati a conclusione della sezione sull'assetto interno dello Stato. Successivamente, valuteremo la *Wirkungsgeschichte* teorica e politica della teoria hegeliana della pubblicistica in alcuni filosofi novecenteschi (Lukács, Adorno, Gramsci, Spengler), avendo cura di differenziare due approcci diversi al fenomeno della stampa.

Prima di cominciare, occorre una precisazione sulle ragioni di questo pronunciamento. Durante la pandemia da COVID-19, abbiamo assistito a un'intensificazione del dibattito, oramai decennale, sulla scarsa veridicità dell'informazione giornalistica italiana, alla quale si vuole opporre una *contro-informazione* presumibilmente più vera e oggettiva. La partecipazione al dibattito di noti filosofi e il loro ricorso ai mezzi comunicativi propri dell'opinione pubblica (quali *blog*, portali di approfondimento, giornali cartacei e digitali), hanno contribuito a enfatizzare la portata e i toni della discussione<sup>1</sup>. Di qui la necessità di una riflessione

---

<sup>1</sup> Qui pensiamo anzitutto ai brevi interventi di Giorgio Agamben nel sito della casa editrice Quodlibet e alla "Commissione dubbio e precauzione", un *think*



filosofica sull'essenza della moderna *öffentliche Meinung* e del suo esito scritto, vale a dire la *Presse*.

### 1. *L'opinione pubblica in Hegel. Una cifra della modernità*

Nel § 316 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel individua l'essenza dell'opinione pubblica nella società civile borghese<sup>2</sup>.

«La libertà formale soggettiva, per cui i singoli in quanto tali hanno ed esprimono i loro *propri* giudizi, opinioni e consigli sugli affari generali, ha il suo fenomeno in quell'insieme che si chiama opinione pubblica.

Nell'opinione pubblica, ciò che è in sé e per sé universale – cioè, il *Vero e il sostanziale* – è congiunto col suo opposto, vale a dire col *peculiare e particolare delle opinioni* dei Molti.

Questa esistenza, pertanto, è autocontraddittoria, è la conoscenza in quanto *fenomeno*: l'essenzialità è qui immediata tanto quanto l'inessenzialità»<sup>3</sup>.

La condizione di possibilità dell'opinione pubblica è la *formelle subjektive Freiheit*, vale a dire la libertà inalienabile di ognuno di esprimersi sugli affari pubblici. Questi liberi pronunciamenti riflettono sia il carattere effettuale di una situazione storico-politica, il suo significato universalmente riconosciuto, sia l'opinione privata e singolare dei cittadini su di essa. Senza far ricorso alle mediazioni della riflessione e della scienza, l'opinione pubblica mostra in guisa immediata l'essenza dei fatti pubblici, la loro veridicità, ma anche le considerazioni puramente soggettive (dunque, nell'ottica di Hegel, *inessenziali*) sulla medesima materia. Così, questa auto-contraddittorietà, questa compresenza degli opposti nel suo concetto, rendono l'opinione pubblica una forma di conoscenza solamente apparente e, di fatto, inutilizzabile<sup>4</sup>.

---

*tank* fondato da Agamben, Cacciari, Mattei e Freccero per opporsi allo strumento del *green pass* e alla campagna di vaccinazione.

<sup>2</sup> Sulla teoria hegeliana della *öffentliche Meinung* e della *Presse*, la letteratura non è molto estesa. Qui rimandiamo a MADU 1995; BAVARESCO 2000; LIESEGANG, 2004; HABERMAS 2006, pp. 143-156.

<sup>3</sup> HEGEL 2006, p. 529.

<sup>4</sup> Nel §317 delle *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* secondo la *Nachschrift* di

Nel §317, Hegel illustra il funzionamento di questo meccanismo discorsivo in cui sostanzialità e contingenza, verità e convinzioni soggettive, si mescolano senza posa:

«L'opinione pubblica, pertanto, implica entro sé, per un verso, gli eterni principi sostanziali della giustizia nella forma del sano buon senso, il quale è la base etica che, nella figura di pregiudizi, compenetra tutti gli individui. Per l'altro verso, l'opinione pubblica contiene anche i bisogni autentici e le tendenze corrette della realtà. Quando però questo aspetto interno accede alla coscienza e viene rappresentato in proposizioni generali, a un tempo vi accede anche l'intera accidentalità dell'opinione, la sua ignoranza e inversione delle cose, la sua falsa cognizione e valutazione.

Poiché qui si ha a che fare con la coscienza della *peculiarità* [*Eigentümlichkeit*] dei punti di vista e delle cognizioni, ecco allora che l'opinione è tanto più propria e particolare quanto più cattivo è il suo contenuto. Ciò che è cattivo, infatti, è qualcosa di interamente particolare e peculiare nel suo contenuto, mentre il Razionale è ciò che è in sé e per sé universale: ora, il peculiare è appunto ciò a partire da cui l'opinione presume qualcosa»<sup>5</sup>.

L'opinione pubblica assume i principi sostanziali di uno stato in modo non saputo, non scientifico. Essa conosce le fondamenta spirituali di uno stato (leggi, istituzioni, saperi, ordinanze, decisioni) attraverso il *medium* del buon senso, del pregiudizio tacitamente riconosciuto. In questa assunzione *immediata* della sostanza etica di uno stato, l'opinione pubblica può dunque intercettare, *involontariamente*, il senso della realtà statale. Tuttavia, dal momento che la conoscenza apparente di questi principi non avviene attraverso la lenta e progressiva esperienza della scienza, l'opinione fallace, la più gretta ignoranza, hanno il sopravvento sui residui di veridicità dell'opinione pubblica.

Ora, il perno di tutto il paragrafo, a nostro avviso, è il concetto di *Eigentümlichkeit*<sup>6</sup>. Per Hegel, ciò che rende inessenziale e vuoto il punto

---

Hotho, Hegel esprime la scientificità finzionale dell'opinione pubblica in termini ancora più netti. «Nell'opinione pubblica, infatti, lo stato è il sostanziale, che tuttavia ha nel suo sapere la singolarità casuale, al punto che questo *sapere stesso è casuale*» (HEGEL 1974, p. 819).

<sup>5</sup> HEGEL 2006, p. 529.

<sup>6</sup> La derivazione hegeliana dell'opinione pubblica dal concetto di società civile è

di vista dell'opinione pubblica, è la *rivendicazione* della peculiarità esclusiva dell'opinione personale. L'opinione pubblica è il regno in cui la credenza parziale e soggettiva prevale sulla necessità scientifica, universalmente riconosciuta. La *Eigentümlichkeit* si riferisce a quel diritto di proprietà delle proprie opinioni che, così come la proprietà privata, deve essere *difeso* da una verità universale. Mediante la *Eigentümlichkeit*, l'opinione pubblica attesta il suo diritto di chiudersi nella *Einbildung*, nella fantasia delle presunzioni infondate. Nell'ultimo capoverso di questo paragrafo, Hegel pone infatti una diretta proporzionalità tra l'affermazione della *Eigentümlichkeit* e la potenza della *Einbildung*: più un singolo difende a spada tratta la propria falsità personale, distante se anzi mai dalla sostanza razionale, più le fantasticherie prendono il sopravvento sulle sue potenzialità conoscitive.

L'aspetto più importante di questo paragrafo è dunque la connessione carsica che Hegel sembra voler instaurare tra la *Eigentümlichkeit* delle opinioni personali e lo *eigentümliches Dasein* trattato nei primi paragrafi sulla società civile<sup>7</sup>. La fantasticheria dell'opinione singolare, rivendicata all'interno dell'opinione pubblica, è un *riflesso* sul piano coscienziale del sistema dei bisogni, il quale, per Hegel, è l'ambito del *selbstsüchtige Zweck*, della *zufälliger Willkür* e del *subjektive Belieben*, vale a dire i tre elementi che smembrano dall'interno l'unità sostanziale dello stato. La convinzione personale è un'altra prerogativa delle *Privatpersonen* che curano e mediano i loro interessi individuali all'interno della società civile.

«Non bisogna dunque ritenere che vi sia una diversità di vedute soggettive quando una volta si dice “*Vox populi, vox dei*” e un'altra volta (in Ariosto, per esempio): “Che 'l Volgare ignorante ogn'un riprenda/E parli più di quel che meno intenda”.

Entrambe le cose si trovano a un tempo nell'opinione pubblica. Poiché nell'opinione pubblica verità ed errore senza fine sono uniti in maniera così immediata, infatti, non c'è autentica serietà né in un caso né in un altro.

---

stata già rilevata da HABERMAS 2006, p. 144. In questa sede, tuttavia, affrontiamo questa relazione in termini teoretici e politici differenti da quelli habermasiani.

<sup>7</sup> «Definire la libertà di stampa come la libertà di dire e di scrivere ciò che si vuole, ha il suo parallelo nel dichiarare la Libertà in generale come la libertà di fare ciò che si vuole» (HEGEL 2006, p. 531).

Può sembrare difficile individuare da quale parte sia la serietà, e di fatto, se ci si attiene all'estrinsecazione immediata dell'opinione pubblica, sarà anche così. Tuttavia, poiché il sostanziale è il suo aspetto interno, ecco che soltanto in esso c'è autenticamente serietà; ma ciò non può essere riconosciuto dalla stessa opinione pubblica, bensì, appunto perché esso è il sostanziale, soltanto sulla base di sé stesso e per sé stesso.

Il criterio per stabilire quale sia la cosa con cui si ha effettivamente a che fare, non può consistere nel chiedersi quale sia la passione contenuta nell'opinione, né con quale grado di serietà tale opinione venga affermata o combattuta e disputata. L'opinione pubblica, del resto, non si lascerebbe mai e poi mai convincere che la sua serietà non è affatto seria»<sup>8</sup>.

L'immediatezza inessenziale del vero e del falso nell'opinione pubblica ha come esito la mancanza di *serietà*. Questo Hegel lo aveva già affermato nei due paragrafi precedenti. Ora lo chiarisce con l'utilizzo di due citazioni letterarie sul carattere al tempo divino e miserabile dell'opinione delle masse. Tutto ciò produce una dialettica tra *Ernst* e *Substanzielle* che occorre sciogliere.

Anzitutto, Hegel pensa che se ci fermiamo all'estrinsecazione immediata dell'opinione pubblica, non sappiamo distinguere il vero e il falso, la serietà dalla superficialità del giudizio, l'essenziale e l'inessenziale, il sostanziale e il particolare. L'estrinsecazione dell'opinione pubblica non riesce mai a esprimere la serietà. Perché la serietà è la cifra del sostanziale, vale a dire il principio *interno* dell'opinione pubblica. E il sostanziale, come dice Hegel, è tale «soltanto sulla base di sé stesso e per sé stesso». Esso può esprimersi soltanto attraverso il linguaggio che gli appartiene, ossia le mediazioni concettuali della scienza. Il *vulnus* dell'opinione pubblica è di non riuscire mai né a conoscere propriamente, né a mostrare all'esterno il principio di verità che la abita. Essa è così affaccendata a trovare e imporre le proprie pseudo-verità personali (frutto della *Einbildung*) che non riesce a riconoscere la verità sostanziale al suo interno. Per questa ragione, l'opinione pubblica è il luogo della *Verkehrung*, dell'inversione assoluta delle cose. La *Verkehrung* è il correlato ineliminabile dell'espressione pubblica. Non si tratta di liberare i giudizi seri dell'opinione pubblica dalle passioni con cui vengono manifestati; di emendare

---

<sup>8</sup> HEGEL 2006, p. 531.

e correggere le sue valutazioni facendo ricorso alla base sostanziale. L'opinione pubblica rimarrà sempre e drammaticamente all'oscuro del *Substanzielle*, poiché non ha i mezzi per scorgerlo e portarlo a espressione. Questa impossibilità, lo ripetiamo, è data dal carattere *privato e peculiare* dell'opinione. Il limite dell'opinione pubblica è che essa rivendica e difende le proprie convinzioni *private* contro la verità etica e universale dello stato. La natura *pubblica* di quest'opinione, cioè, è solo una parvenza: in realtà, trattasi di un'opinione assolutamente parziale che si *mostra pubblicamente* attraverso la moderna società civile. Le valutazioni dell'opinione pubblica non muovono dall'essenza generale e necessaria di un fatto, bensì *costruiscono* false astrazioni e generalizzazioni a partire da presupposti personali, scientificamente infondati. Esse sono prive del carattere desultorio, sperimentale, riflesso e paziente della *vera* attività scientifica. Il problema dell'opinione pubblica non sta nella sua incapacità astrattiva, ma nel *modo* ascientifico, non mediato, non ponderato con cui astrae<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Nella voce *Opinione pubblica* compilata da Giuseppe Bedeschi per l'*Enciclopedia delle scienze sociali (Treccani)*, l'autore scrive quanto segue: «assai più arretrata, rispetto a Kant, è la posizione assunta da Hegel sul problema dell'opinione pubblica. Nella *Filosofia del diritto* (1821) egli dice che le Camere (la Camera alta, di casta, e la Camera bassa, formata dai rappresentanti delle corporazioni) devono dibattere pubblicamente. Alla pubblicità dei dibattiti parlamentari Hegel annette grande importanza, come potente strumento di educazione dell'opinione pubblica. Senonché egli esclude il movimento inverso, e cioè che l'opinione pubblica possa esercitare un benefico influsso sulle Camere, trasmettendo a esse il proprio spirito e i propri problemi» ([https://www.treccani.it/enciclopedia/opinione-pubblica\\_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/opinione-pubblica_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/)). Tuttavia, a nostro avviso, il paragrafo cui Bedeschi fa riferimento (il §315), ha un significato ben più profondo e *progressivo*. L'ultimo periodo della frase recita così: «Così come questi talenti, in tale pubblicità, acquistano una potente occasione di sviluppo e uno scenario d'alto onore, analogamente questa pubblicità è a sua volta il rimedio [*Heilmittel*] contro la presunzione dei singoli e della moltitudine, e un mezzo di educazione per costoro, anzi, uno dei mezzi più grandi» (HEGEL 2006, p. 529). Qui Hegel afferma che gli organi di mediazione assembleare, attraverso l'*innesto* di un senso minimo di collettività, sono la cura contro l'arbitrio e l'atomismo della credenza soggettiva. L'idea di Hegel è che l'opinione “dal basso”, prima di essere

In ultimo, quest'incoscienza inemendabile porta l'opinione pubblica a illudersi costantemente circa la serietà dei suoi pronunciamenti. Con le parole di Hegel: «nessuno riuscirà mai a convincere l'opinione pubblica che la sua serietà non è affatto seria».

«L'opinione pubblica, pertanto, merita di essere tanto apprezzata quanto disprezzata: disprezzata, per la sua coscienza ed estrinsecazione concreta; apprezzata, per la sua base sostanziale, della quale in quella concretezza si dà soltanto la parvenza, più o meno offuscata.

Poiché l'opinione pubblica non ha entro sé la misura della differenziazione, né la capacità di sollevare entro sé l'aspetto sostanziale fino al sapere immediato, ecco allora che l'indipendenza dall'opinione pubblica è la prima condizione formale – nella Realtà come nella Scienza – per volgersi a qualcosa di grande e razionale. Quest'ultimo, da parte sua, può stare sicuro che in seguito l'opinione pubblica consentirà con esso, lo riconoscerà e lo farà diventare uno dei suoi pregiudizi»<sup>10</sup>.

In questo paragrafo conclusivo sull'opinione pubblica, troviamo un compendio dei ragionamenti hegeliani fin qui effettuati e, in aggiunta, un'importante indicazione. Proprio perché l'opinione pubblica non riesce a raggiungere un sapere determinato, la *conditio sine qua non* della conoscenza razionale e scientifica della realtà è la più completa indipendenza dalla *öffentliche Meinung*. Ciò significa che, secondo Hegel, il tentativo di emendare l'opinione pubblica e l'informazione, di contrapporre a essa una contro-informazione più vera e virtuosa, implica in ogni caso

---

rappresentata o di influenzare gli organi decisionali, va formata attraverso i dibattiti e gli scontri parlamentari. Le coscienze dei singoli vanno educate *in primis* attraverso un principio di coesione e di pubblicità, giacché un'opinione personale *in quanto tale*, non ancora tradotta su un piano collegiale, è priva di alcuna sostanzialità. Sulle differenti trattazioni di questo paragrafo nel testo a stampa dei *Lineamenti* e nei corsi del 1822/23 e del 1824/5 sulla *Filosofia del Diritto*, cfr. HEGEL 2020, pp. 40-44. «Nel complesso, scrive Losurdo nel suo commento alle diverse versioni del paragrafo in questione, si può dire che il testo a stampa mette l'accento sulla funzione stabilizzatrice della pubblicità dei dibattiti, mentre i due corsi di lezione mettono l'accento sul dinamismo e la vivacità che essa riesce ad imprimere nella vita e nel sistema politico» (Ivi, p. 44).

<sup>10</sup> HEGEL 2006, p. 533.

un rapporto di dipendenza, una mancanza di scienza. Il ricorso di un uomo di scienza ai mezzi dell'opinione pubblica (per es. la stampa, di cui Hegel parlerà a partire dal paragrafo successivo) può sempre avvenire, ma con la consapevolezza che non si riuscirà mai ad attingere la sostanzialità del Razionale. Ne deriva che l'opposizione alla non-veridicità dell'opinione pubblica e della stampa è non solo tautologica (giacché l'opinione pubblica, per definizione, non può *mai* enunciare un giudizio di verità sulla sostanzialità dello stato), ma è ancora *dipendente* dalla stessa opinione pubblica. Secondo Hegel, cioè, lo *stupore* e l'indignazione per la mancanza di razionalità dell'opinione pubblica sono manifestazioni, di fatto, prive di senso, ma soprattutto prive di *Wissenschaft*. L'attività scientifica di un individuo può dunque procedere concretamente senza alcun contatto sia positivo che negativo con l'opinione pubblica, la quale, per Hegel, è sempre pronta a trasformare le verità razionali della scienza in *Vourteilen* assunti attraverso il *gesunden Menschenverstandes*, il sano buon senso (di cui ha già parlato nel §316).

Andiamo ora alla trattazione hegeliana del concetto di *Presse*:

«La libertà della comunicazione pubblica – della quale un mezzo (la stampa) ha sull'altro mezzo (il discorso orale) il vantaggio di incidere più diffusamente, ma per contro gli resta indietro per quanto riguarda la vivacità –, l'appagamento di quell'impulsi incalzare a dire e ad aver detto la propria opinione, ha la sua assicurazione diretta nelle ordinanze e leggi di polizia, si tratti poi di impedire o di punire le sue intemperanze. [...] Pertanto, come l'espressione scientifica ha il suo diritto e la sua garanzia nel proprio materiale e contenuto, così anche l'illecito dell'espressione può ottenere una garanzia, o almeno una tolleranza, nell'essere fatta oggetto di disprezzo. [...] Una parte di tali trasgressioni, di per sé punibili anche legalmente, può essere messa in conto a quella sorta di Nemese esercitata dall'impotenza interna, la quale, sentendosi oppressa dai talenti e dalle virtù che la sovrastano, è spinta a ciò per pervenire a sé stessa contro un tale predominio e per restituire un'autocoscienza alla propria nullità. Allo stesso modo, durante il corteo del trionfo e rivolti ai loro imperatori, i soldati romani esercitavano con canti di scherno una Nemese più innocente per il duro servizio e la dura obbedienza, soprattutto perché il loro nome non arrivava a contare in quell'onore, e così si ponevano in una specie di equilibrio con gli imperatori»<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> HEGEL 2006, pp. 533/537.

Abbiamo volutamente saltato alcuni passaggi del testo dedicati alla libertà d'espressione, ai problemi giuridici legati a questa forma di libertà, alla censura, etc. A nostro avviso, le questioni rilevanti di questo §319 sono ben altre. Anzitutto, il fatto che la stampa è il mezzo più incisivo con cui l'opinione pubblica *appaga* i suoi impulsi espressivi. Senza formulare giudizi di valore, qui Hegel sta affermando che, data l'essenza dell'opinione pubblica e della stampa, ma soprattutto della scienza, è impossibile assegnare piena dignità spirituale a una divulgazione scientifica che si serva della stampa. Tuttavia, questo non significa che la scienza, anche di alto livello, non possa servirsi della stampa a scopi *egemonici*, vale a dire per raggiungere e influenzare le coscienze di un pubblico più ampio. Questa operazione, dotata di un innegabile valenza formatrice e politica, è sempre avvenuta e continuerà ad avvenire. Si pensi al fenomeno della filosofia popolare durante l'illuminismo o alla continua partecipazione di scienziati e filosofi alle riviste culturali<sup>12</sup>. Lo stesso Hegel, in un noto aforisma del periodo jenense, dirà che la lettura dei giornali è «la preghiera mattutina dell'uomo moderno», la quale consente di «situarci quotidianamente nel mondo storico»<sup>13</sup>. Il ricorso al concetto di *preghiera* secolarizzato non è casuale. L'informazione, infatti, è in grado di far *aderire* l'individuo moderno al proprio mondo. Essa ha la forza di mobilitare la partecipazione individuale al mondo attraverso la formazione di un'opinione personale. Anche in questo caso, dunque, Hegel non sviluppa una critica moralistica e soggettiva a un elemento decisivo della modernità, ma analizza concettualmente la *necessità storica*, l'essenza e i limiti dell'informazione pubblica. Il problema non è ignorare l'opinione pubblica e la stampa, ma conoscere i loro limiti effettivi e, soprattutto, la loro differenza essenziale rispetto alla conoscenza concettuale e razionale del mondo.

Nel secondo brano del paragrafo, questa consapevolezza dei limiti dell'informazione consente la retta percezione soggettiva della stampa. Se conosciamo l'essenza dell'espressione a mezzo stampa, possiamo *sopportarla* nel suo *endlose Irrtum* o nei suoi contenuti spesso equivoci e dissimulati, financo diffamatori. Così come i soldati romani, esclusi dagli onori e dalle acclamazioni post-belliche, intonavano dei cori ingiuriosi

<sup>12</sup> Su questo argomento si veda MERKER 1974.

<sup>13</sup> HEGEL 1981, p. 63.



contro gli imperatori per appagare momentaneamente la loro coscienza, le azioni illecite della stampa non sono altro che manifestazioni *sintomatiche* della sua *subalternità* rispetto alla scienza.

Così, il continuo ricorso alla stampa da parte degli uomini di scienza (qualunque sia l'ambito di provenienza), potrebbe essere l'*ennesima* manifestazione di questo sintomo<sup>14</sup>.

## 2. *La stampa in Lukács, Adorno e Spengler*

In questa sezione dello studio intendiamo analizzare le riflessioni che sui medesimi temi hanno proposto Lukács, Adorno e Spengler. Seppur in termini e per fini teorici molto diversi, le posizioni di questi tre autori sono caratterizzate da un *rifiuto* delle potenzialità progressive del mezzo stampa, o in certi casi, da una condanna completa della stampa come tratto regressivo della modernità.

---

<sup>14</sup> Cacciari ha definito la succitata “Commissione dubbio e precauzione” come «un gruppo di contro-informazione serio» (<https://tinyurl.com/4fcntndb>). Tuttavia, dal punto di vista hegeliano, un gruppo di “contro-informazione” non può mai avere il carattere della *serietà*, vale a dire la prerogativa principale della scienza e del sostanziale. Tale serietà scientifica, inoltre, è compromessa dalla presenza, all'interno del *think tank*, di personalità lontane di fatto dall'ambito scientifico direttamente interessato ai problemi epidemici, se non addirittura esterne al mondo della scienza *tout court*, per es. l'ex vice-questore di Roma Nunzia Schillirò, autrice di *La ragazza con una rotella in più*, un romanzo di genere para-scientifico/esoterico edito per i tipi di Byoblu (noto canale di contro-informazione sovente dedito alla diffusione di *fake news*, teorie complottistiche e negazioniste). Il fatto più curioso è che Giorgio Agamben, durante un intervento al gruppo di contro-informazione torinese, ha sostenuto che, al giorno d'oggi, «l'informazione ha preso il posto della scienza». Ma la contro-informazione (che Agamben professa nel *think tank*), se continuiamo a ragionare con le categorie hegeliane, è *perfettamente interna* alla logica pseudo-scientifica dell'informazione. In luogo di ricorrere alla retorica della scienza e della serietà, pertanto, sarebbe preferibile inserire iniziative di tal fatta entro un ambito più coerente con la loro natura. Un ambito che Gramsci, come vedremo a breve, considerava, senza alcuna valutazione negativa, lo strumento decisivo per l'edificazione di *qualsivoglia* coscienza politica: l'*ideologia*.

In una pagina del saggio sulla *Reificazione in Storia e coscienza di classe*, vi è una rapida ma importante considerazione sul giornalismo. La cornice argomentativa, va da sé, è quella della reificazione capitalistica. Secondo Lukács, la struttura della merce, su cui è fondato il modo di produzione capitalistico, si rispecchia senza posa in ogni momento dell'attività coscienziale dell'individuo. Nel capitalismo, il lavoratore non si appropria né dei mezzi di produzione che gli consentono di produrla, né della stessa merce che ha prodotto. Il lavoratore può solo contemplare la merce come un residuo esteriore e inattuabile. La tesi di Lukács è che quest'atteggiamento contemplativo si rispecchia nel rapporto del soggetto col suo mondo. Al modo che il lavoratore non può essere proprietario della sua merce, il soggetto moderno, data la struttura reificata della coscienza, non è capace di operare alcuna trasformazione del mondo storico-sociale in cui vive. Egli può solo *contemprarla*. La reificazione della coscienza, pertanto, determina il funzionamento di *ogni aspetto* della prassi umana. Il soggetto resta inerme non solo di fronte al suo mondo, ma anche «di fronte al funzionamento delle sue proprie facoltà oggettivate e cosalizzate»<sup>15</sup>.

«Questa struttura si rivela sino a raggiungere aspetti grotteschi nel giornalismo, dove la soggettività stessa, il sapere, il temperamento, la capacità di espressione diventano un meccanismo astratto, messo in moto da leggi proprie ed autonome e che è indipendente sia dalla personalità del «possessore» come dell'essenza materiale concreta degli oggetti trattati. L'assenza nei giornalisti di una «autonomia di giudizio», la prostituzione delle loro esperienze vissute e delle loro convinzioni è comprensibile soltanto come punta estrema della reificazione capitalistica»<sup>16</sup>.

In questo brano sono presenti delle tracce, certo rimodulate, della visione hegeliana dell'opinione pubblica e della stampa. Anzitutto, sia per Hegel che per Lukács, la produzione di opinioni e di giudizi pubblici non può essere sciolta dalla struttura sociale degli individui. Per Hegel, la

---

<sup>15</sup> LUKÁCS 1973, p. 130. La bibliografia sul concetto lukácsiano di 'reificazione' ha raggiunto oramai una cospicua estensione. Qui ci limitiamo a rimandare alla recente collettanea curata da SMULEWICZ-ZUCKER 2020.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

difesa incondizionata dell'opinione personale, il bisogno incessante dell'espressione pubblica, sono riflessi coscienziali del carattere *proprietario*. Il singolo tratta la propria opinione come una proprietà privata da tutelare contro le minacce esterne. La libertà formale soggettiva è il fondamento di queste due prestazioni: l'individuo in quanto ha la proprietà esclusiva dei propri oggetti, in tanto si sente in diritto di affermare, volta a volta, il proprio giudizio particolare, per necessità infondato, sui fatti pubblici. Lukács assume questo tema, e attraverso la mediazione marxiana, lo reca a un livello teorico ulteriore. La prospettiva di Lukács è determinata non tanto dall'idea hegeliana della società come sistema dei bisogni privati, ma, *con Marx*, dalle condizioni sociali e materiali della produzione nell'epoca capitalista. Nel capitalismo, se il lavoratore non è proprietario del suo prodotto, l'acquirente si appropria di una merce che non ha prodotto, magari dopo che un'abile campagna pubblicitaria ha determinato la sua volontà. La produzione, la circolazione e il consumo della merce (che per Marx, lo ricordiamo, stanno in un *rapporto di interdipendenza*), si impongono a entrambi come dei meccanismi e delle leggi autonomi e imperscrutabili. Alla base della «prostituzione» giornalistica «delle esperienze vissute», permane dunque l'identificazione hegeliana dell'opinione personale con una merce privata da difendere, promuovere e scambiare per danaro.

Quest'impostazione hegelo-lukácsiana del nostro problema ritorna anche nei passi della *Dialettica dell'illuminismo* sulla stampa moderna:

«Con la proprietà borghese si era diffusa anche la cultura. Essa aveva respinto la paranoia negli angoli bui della società e dell'anima. Ma poiché il rischiaramento dello spirito non ha portato con sé l'emancipazione reale degli uomini, anche la cultura si è ammalata. Più la coscienza colta lasciava indietro la realtà sociale, e più soggiaceva essa stessa a un processo di reificazione. La cultura finì per diventare del tutto merce, diffusa come informazione, senza penetrare nemmeno quelli che ne facevano uso. Il pensiero perde respiro, si limita all'apprensione del fatto isolato. Connessioni teoretiche complesse sono respinte come fatica inutile e molesta. Il momento evolutivo del pensiero, il suo lato genetico e intensivo, è dimenticato e ridotto al presente e immediato, all'estensivo»<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> HORKHEIMER, ADORNO 2010, p. 212.

Questo brano è forse segnato da un eccessivo intellettualismo etico. Per gli autori della *Dialettica dell'Illuminismo*, il pensiero è dotato di una capacità trasformatrice capace di salvarci dalla reificazione e dalla mercificazione della società moderna. Il pensiero non è (solo) la forza che ci consente analizzare e criticare la realtà nei suoi nessi oggettivi, ma un'istanza *genetica*, la quale crea futuro e apre nuovi orizzonti della prassi umana non reificati. Tuttavia, a un'impostazione del genere si potrebbe muovere la stessa critica che Lukács ebbe a rivolgere al suo *Storia e coscienza di classe* (nella nota *Prefazione* del 1967). In entrambi i casi, la potenzialità palinogenetica del pensiero non è supportata da un'analisi delle condizioni materiali in cui dovrebbe avvenire il superamento della reificazione (qualora fosse possibile).

Ad ogni modo, l'aspetto più rilevante del brano è il modo in cui gli autori trattano l'elemento del presente in riferimento all'informazione. Un modo di fatto distante da quello hegeliano. Per Hegel, i giornali sono lo strumento più immediato con cui l'individuo moderno può accedere alla propria realtà e sviluppare una prima forma di coscienza su di essa. Questo accesso al presente mediante la propria opinione, come abbiamo visto, «è un che di Essenziale nel fenomeno del mondo moderno»<sup>18</sup>. L'opinione pubblica, l'informazione e la stampa, non hanno un significato esclusivamente deteriore; in esse alberga una traccia di verità, di sostanzialità. Queste tre forme della modernità accompagnano un momento spirituale di primaria importanza per Hegel: l'ingresso dell'individuo nel *Gegenwart*. Esse, seppur indirettamente, costringono l'individuo ad avere contezza della propria situazione presente e sostanziale. E com'è noto, il compito del pensiero è quello di comprendere il proprio tempo nella molteplicità dei suoi nessi, non allontanare il soggetto in un rifugio extra-mondano, o come nel caso di Adorno-Horkheimer, edificare una dimensione *palinogenetica* futura che abolisca il presente. Per Hegel il pensiero non potrà mai *ridursi* al presente, perché il presente è *la sede* per eccellenza del pensiero<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> HEGEL 1974, pp. 819-820.

<sup>19</sup> «I fraintendimenti si riferiscono precisamente a questa collocazione della filosofia nei confronti della realtà, e con ciò il ritorno a quel che ho osservato prima, ossia che la filosofia, essendo essa lo scandaglio del razionale, appunto perciò è la comprensione del presente e del reale, e non già la postulazione di un

«Il filosofo non si intende di profezie. Dal lato della storia noi abbiamo piuttosto a che fare con ciò che è stato e con ciò che è, mentre nella filosofia non ci occupiamo né di ciò che soltanto. È stato o che soltanto sarà, ma di ciò che è ed è eternamente: – della ragione; e con ciò abbiamo abbastanza da fare»<sup>20</sup>.

Procedendo nel nostro *excursus*, torniamo indietro di qualche decennio e incrociamo la riflessione di Spengler sulla stampa moderna. Nel capitolo conclusivo del *Tramonto dell'Occidente*, Spengler riflette sulla capacità della stampa, controllata dai potentati economici, di determinare senza posa le opinioni politiche delle masse incolte. Per criticare la stampa, Spengler ricorre prevedibilmente ad argomenti relativisti ed elitisti, di marcata ascendenza nicciana. Secondo Spengler, al modo che la verità non ha alcuna consistenza reale e oggettiva, la partecipazione delle masse alla verità pubblica è un elemento *infausto* della modernità. La stampa è un mezzo adeguato alla stolidità delle masse: di qui la necessità di escluderle dai processi di formazione e di decisione politica.

«Non si tratta di diffondere la “libera opinione”, ma di fabbricarla. [...] Che cos'è la verità? Per la massa è ciò che si legge e si ascolta continuamente. Un povero babbeo può sedersi da qualche parte e cumulare principi allo scopo di fissare *la verità* – resta il fatto che si tratta della *sua* verità. L'altra, la verità pubblica, quella del momento, la verità che conta nel mondo effettivo dell'azione e del successo, oggi giorno è un prodotto della stampa. Ciò che essa vuole, è vero. I suoi padroni producono, mutano e scambiano le verità. Bastano tre settimane di lavoro redazionale e tutto il mondo conoscerà la verità. La dinamica della stampa punta invece sugli effetti *durevoli*. Vuole esercitare sugli spiriti una pressione *durevole*. I suoi argomenti sono contraddetti soltanto quando una potenza finanziaria più cospicua si sposta sui principi opposti, imprimendo loro un'accelerazione, i cui benefici raggiungono tutte le orecchie e tutti gli occhi. In quello stesso momento, l'ago magnetico dell'opinione pubblica punta sul polo più forte. Tutti si convincono immediatamente della nuova verità. Come si

---

al di là che Dio solo sa dove dovrebbe essere. [...] Per spendere ancora una parola circa l'ammaestramento di come il mondo debba essere, si tratta di cosa per la quale la filosofia arriva comunque sempre troppo tardi» (HEGEL 2006, pp. 57/65).

<sup>20</sup> HEGEL 1961, p. 234.

destassero di colpo dalle nebbie di un errore. [...] Polvere da sparo e lavoro editoriale procedono di conserva, sono due scoperte che risalgono all'alto gotico, frutto entrambe del pensiero tecnico germanico, in quanto rappresentano *entrambe* i grandi mezzi di cui si avvale la tattica a distanza del faustismo»<sup>21</sup>.

### 3. *Stampa e ideologia in Gramsci*

La teoria hegeliana dell'opinione pubblica e della stampa ha assunto un ruolo paradigmatico. Essa non si limita a rilevare gli aspetti soggettivistici, inessenziali dell'opinione pubblica e dei suoi mezzi di espressione, ma, come abbiamo visto, riesce anche a cogliere e, a tratti, esaltare la funzione *progressiva* di questi due elementi dello spirito oggettivo moderno, la loro capacità di trasmettere collegialità e coesione alle opinioni irrelate e disorganiche dei singoli.

Vogliamo dedicare l'ultima sezione di questo studio al pensatore che ha assegnato all'opinione pubblica e alla stampa un ruolo politico irrinunciabile. Stiamo parlando di Antonio Gramsci.

---

<sup>21</sup> SPENGLER 2019, pp. 595/683. Anche questa analogia tra la polvere da sparo e la stampa è di ascendenza chiaramente nicciana. «Ma la lotta contro Platone o, per esprimerci in modo più accessibile e adatto al «popolo», la lotta contro la secolare oppressione cristiano-ecclesiastica – giacché il cristianesimo è un platonismo per il «popolo» – ha creato in Europa una splendida tensione dello spirito come ancora non si era avuta sulla terra: con un arco teso a tal punto si può ormai prendere a bersaglio le mete più lontane. Indubbiamente, l'uomo europeo avverte questa tensione come una condizione penosa: e già due volte è stato fatto il tentativo in grande stile di allentare l'arco, la prima col gesuitismo, la seconda con l'illuminismo democratico – come quello che, grazie all'aiuto della libertà di stampa e della lettura dei giornali, poteva arrivare realmente a far in modo che lo spirito non sentisse più così facilmente sé stesso come «pena»! (I Tedeschi hanno inventato la polvere – bravissimi! ma hanno anche, per altro verso, pareggiato il conto “– inventarono la stampa). Noi però, che non siamo né gesuiti, né democratici, e neppure abbastanza tedeschi, noi buoni Europei e spiriti liberi, assai liberi – noi la sentiamo ancora, tutta la pena dello spirito e la tensione del suo arco! E forse anche la freccia, il compito, e chissà? la meta...» (NIETZSCHE 1968, pp. 4-5).

Gramsci, sulla scorta di Hegel e Marx, ha impiegato la sua proficua attività di giornalista per partecipare ai dibattiti teorici e organizzativi del comunismo internazionale, all'indomani della Rivoluzione d'Ottobre. La scrittura giornalistica, per Gramsci, è un modello di *pratica teorica in movimento*: l'agilità del mezzo a stampa permetteva all'autore un'attività analitica costante per aprire le questioni teoriche alle esigenze dell'intervento politico. Si pensi, a tal proposito, all'orientamento teorico e pratico fornito dal Gramsci ordinovista negli articoli sul problema del consiliarismo, o alla rilevanza, difficilmente sottovalutabile, degli interventi giornalistici sul fascismo per la comprensione *generale* della lettura gramsciana di tale fenomeno. Si può dire che la maggior parte delle acquisizioni teoriche del periodo del carcere si trovano già *in nuce* nell'attività giornalistica degli anni precedenti: a cambiare, tra i due periodi, è il livello d'astrazione, il ritmo del pensiero. Il tono meditativo degli scritti del carcere, l'attenzione gramsciana per le questioni di *longue durée* (ossia, di fatto, per le questioni fondamentali del pensiero e della politica moderni), possono spiegarsi (anche) con la distanza, tragica e forzata, del recluso dalle agitazioni della lotta<sup>22</sup>.

Ora, molti passi dei *Quaderni del carcere* sono consacrati non solo all'essenza dei giornali nella modernità capitalistica, ma anche al loro utilizzo a fini politici, ossia alla loro capacità di *formare* una coscienza «innovatrice».

«La stampa è la parte più dinamica di questa struttura ideologica, ma non la sola: tutto ciò che influisce o può influire sull'opinione pubblica direttamente o indirettamente le appartiene: le biblioteche, le scuole, i circoli e clubs di vario genere, fino all'architettura, alla disposizione delle vie e ai nomi di queste. Non si spiegherebbe la posizione riservata alla Chiesa nella società moderna, se non si conoscessero sforzi diuturni e pazienti che essa fa per sviluppare continuamente la sua particolare sezione di questa struttura materiale dell'ideologia. [...]

---

<sup>22</sup> «Per questo Gramsci fu giornalista nella misura in cui fu filosofo e fu filosofo nella misura in cui fu politico e fece politica. [...] Egli ritiene che il modello giornalistico, anche quando sembra abbandonarsi a una futile e apparentemente innocua verbosità, tende sempre a comunicare, analizzare contenuti, criteri, modelli specifici determinati, in un complesso meccanismo di propaganda e informazione» (ESCHER 2004, pp. 143/146). Sul Gramsci giornalista, cfr. anche SPRIANO 1965, GERRATANA 1968, CABRAL DONEDA 2004, D'ORSI 2006.

Un tale studio, fatto seriamente, avrebbe una certa importanza: oltre a dare un modello storico vivente di una tale struttura, abituerebbe a un calcolo più cauto ed esatto delle forze agenti nella società. Cosa si può contrapporre, da parte di una classe innovatrice, a questo complesso formidabile di trincee e fortificazioni della classe dominante? Lo spirito di scissione, cioè il progressivo acquisto della coscienza della propria personalità storica, spirito di scissione che deve tendere ad allargarsi dalla classe protagonista alle classi alleate potenziali: tutto ciò domanda un complesso lavoro ideologico, la prima condizione del quale è l'esatta conoscenza del campo da svuotare del suo elemento di massa umana»<sup>23</sup>.

In questo brano del *Quaderno 3*, Gramsci auspica uno studio complessivo dell'organizzazione ideologica della classe dominante mediante la stampa. Le classi dominanti si sono servite di tutti gli organi dell'informazione per sedimentare e rafforzare, sul piano ideologico, il loro dominio. Così, è necessario un lavoro storico-critico preliminare che indaghi i meccanismi di formazione della coscienza della società moderna. L'obiettivo di questo studio è la costruzione di una macchina informazionale e ideologica da *opporre* alla classe dominante. La dinamicità intrinseca della stampa è *un'opportunità* politico-culturale per le classi subalterne. Il problema di Gramsci, cioè, non è il tasso di veridicità dell'informazione, ma la conoscenza della sua *efficacia* politica. La stampa è uno strumento di lotta cui le classi rivoluzionarie non possono rinunciare con distacco moralistico.

Qui il *realismo* hegeliano fa di ritorno e confluisce nella teoria gramsciana dell'ideologia. Uno degli scopi degli intellettuali organici è conoscere criticamente non solo il funzionamento, ma soprattutto la *necessità storica* del «formidabile complesso» egemonico della classe dominante. In altre parole, la stampa va conosciuta e *assunta* nei calcoli strategici e ideologici delle classi subalterne. Nella misura in cui un'ideologia unifica una concezione del mondo e la rafforza, essa ha un ruolo *laicamente religiosi*<sup>24</sup>, perché, attraverso gli organi espressivi dell'opinione pubblica,

---

<sup>23</sup> GRAMSCI 1975, p. 333.

<sup>24</sup> Nella religione, vale a dire «l'unità di fede tra una concezione del mondo e una norma di condotta conforme» (GRAMSCI 1975, p. 1378), Gramsci vede un sinonimo di ideologia. Per un'introduzione generale al concetto, ci limitiamo a rimandare a LIGUORI 2004, pp. 131-149 (cfr. relativa bibliografia). Per il rapporto della teoria gramsciana dell'ideologia con Marx e il pensiero



costituisce l'*adesione* del soggetto a un programma politico. Gramsci, pertanto, non sviluppa alcuna condanna del conformismo e dell'acriticità insiti nell'ideologia, in nome di una verità irriducibile a una concezione del mondo collettiva. Come si evince da un passo del *Quaderno 11*, la «quistione» posta da Gramsci non è quella di opporre verità a ideologia, passività ideologica a elaborazione critica personale, conformismo ad anticonformismo. Gramsci, al contrario, vede con sospetto quelle operazioni culturali tese a rifiutare l'adesione cosciente a una *concezione del mondo*. «Si è conformisti di un qualche conformismo, scrive Gramsci, si è sempre uomini-massa o uomini-collettivi»<sup>25</sup>. L'anti-conformismo mostra tratti di ambiguità, perché esso preferisce una verità elaborata mediante l'esercizio critico individuale a una verità capace di creare coesione tra gli uomini – una verità, cioè, «socializzata».

«Che una massa di uomini sia condotta a pensare coerentemente e in modo unitario il reale presente è fatto filosofico ben più importante e originale che non sia il ritrovamento da parte di un genio filosofico di una nuova verità che rimane patrimonio di piccoli gruppi intellettuali»<sup>26</sup>.

Come abbiamo visto, la stampa è uno degli strumenti principali per influire sulla *Bildung* dell'opinione pubblica, per sedimentare una concezione del mondo. Questo è il tema di un noto passo del *Quaderno 7*:

«Ciò che si chiama «opinione pubblica» è strettamente con nesso con l'egemonia politica, è cioè il punto di contatto tra la «società civile» e la «società politica», tra il consenso e la forza. Lo Stato quando vuole iniziare un'azione poco popolare crea preventivamente l'opinione pubblica adeguata, cioè organizza e centralizza certi elementi della società civile. Storia dell'«opinione pubblica»: naturalmente elementi di opinione pubblica sono sempre esistiti, anche nelle satrapie asiatiche; ma l'opinione pubblica come oggi si intende è nata alla vigilia della caduta degli Stati assoluti, cioè nel periodo di lotta della nuova classe borghese per egemonia politica e per la conquista del potere. L'opinione pubblica è il contenuto politico della volontà politica pubblica che potrebbe essere discorde:

---

contemporaneo (per es. quello di Laclau), cfr. FROSINI 2009 e i numeri 2018/2 e 2019/1 della rivista "Materialismo Storico".

<sup>25</sup> GRAMSCI 1975, p. 1376.

<sup>26</sup> Ivi, p. 1378.

perciò esiste la lotta per il monopolio degli organi dell'opinione pubblica: giornali, partiti, parlamento, in modo che una sola forza modelli l'opinione e quindi la volontà politica nazionale, disponendo i discordi in un pulviscolo individuale e disorganico»<sup>27</sup>.

La lotta per l'egemonia politica è il principio «razionale-funzionale» del giornalismo, il suo fine tattico. Nel § 1 del quad. 24, un piccolo trattato di teoria e metodica del giornalismo, Gramsci conia l'espressione «*giornalismo integrale*» per riferirsi a un'operazione culturale (e politica) che «non solo intende soddisfare tutti i bisogni del suo pubblico, ma intende di creare e sviluppare questi bisogni e quindi di suscitare, in un certo senso, il suo pubblico e di estenderne progressivamente l'area». Gramsci pensa il giornale come una macchina egemonica, come un dispositivo in grado di allargare costantemente la sfera di influenza di una data ideologia. L'integralità del giornalismo si riferisce alla sua capacità di determinare in guisa pervasiva e diffusa tutti gli aspetti dell'attività culturale e politica degli individui cui si rivolge. A partire da una presa egemonica sulle facoltà culturali più elementari del suo pubblico (per es. l'uso della lingua nazionale), il giornale deve unificare in guisa organica il consenso, e al tempo stesso, espandere e far progredire il livello di coscienza del suo pubblico. Esso si “deve creare” i suoi lettori attraverso l'appagamento e la *trasformazione* dei loro bisogni culturali. La ‘razionalità’ di un giornale dipenderà dunque dall'impiego dei mezzi pubblicistici più oculati ed efficaci per il raggiungimento di questi obiettivi, i quali non sono stabili e pre-definiti, ma vanno incontro a un complesso scambio metabolico che interessa anche gli *stessi fini egemonici*. «Durante l'elaborazione del piano, scrive Gramsci, le premesse necessariamente mutano, perché se è vero che un certo fine presuppone certe premesse è anche vero che, durante l'elaborazione reale dell'attività data, le premesse sono necessariamente mutate e trasformate e la coscienza del fine, allargandosi e concretandosi, reagisce sulle premesse conformandole sempre più»<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Ivi, pp. 914-915.

<sup>28</sup> Ivi, p. 2259.

## Conclusione

Per concludere, due riflessioni.

Se teniamo presente i pronunciamenti di Hegel e Gramsci, dovremmo comprendere la *completa insensatezza* di quelle posture di pensiero *paranoiche* per le quali tutto ciò che accade è in realtà una produzione artificiale dei governi e della stampa a essi asservita. Dal punto di vista di Hegel e Gramsci, per es., il testo di Agamben su *L'invenzione di una pandemia*, o la sua poesia *Si è abolito l'amore*, sono dei puri e semplici *flatus vocis* privi di valenza filosofica o anche lontanamente critica. Quando Agamben scrive che «si è abolita la verità/in nome dell'informazione/ma non si abolirà l'informazione», non si rende conto che la verità non può essere né costruita, né abolita. Ammettere l'ipotesi che la verità possa essere abolita, significa muovere da un'idea *volgarmente* costruzionista, o meglio, *complotistica* della verità<sup>29</sup>. L'informazione non intacca l'esistenza della realtà, conoscibile in modo asintotico attraverso le varie forme del sapere<sup>30</sup>, ma la sua *facies* pubblica e politica.

Di conseguenza, il compito del filosofo non è opporre una controinformazione all'informazione, bensì conoscere criticamente la logica e i meccanismi delle pratiche informazionali, le loro relazioni con lo stato attuale della politica, dell'economia e della cultura capitalistiche. Un filosofo degno di questa dicitura, ancor prima di sollevare dubbi e critiche *personali* in una Commissione apposita (per di più in un periodo di grave confusione ideologica), dovrebbe riflettere sui *criteri* e le condizioni di possibilità che rendono *legittimo* l'esercizio critico e lo distinguono *toto*

---

<sup>22</sup> In un testo del 2016 sulla scomparsa di Majorana, Agamben ha riflettuto criticamente sulle conseguenze filosofiche (e politiche) di una realtà che «si eclissa nella probabilità» secondo il modello quantistico (AGAMBEN 2016, p. 52). Tuttavia, le conclusioni (provocatorie) che egli trae dal paradigma probabilistico, ossia che «la scomparsa è l'unico modo in cui il reale può affermarsi perentoriamente come tale, sottraendosi alla presa del calcolo», sono irricevibili. Tale soluzione, infatti, implica una confusione tra il piano ontologico e quello epistemologico, tra la realtà assoluta e le strutture gnoseologiche con cui ci approssimiamo a essa.

<sup>23</sup> Qui, va da sé, ci riferiamo alle posizioni di Engels e Lenin in materia gnoseologica.

*caelo* dall'arbitrio soggettivo. Dacché, con Hegel, l'esercizio personale e presuntivo della critica è la cifra dell'uomo e della donna moderni (qualunque sia il livello culturale di partenza), il filosofo dovrebbe anzitutto distanziarsi da un tenore discorsivo di tal fatta. Un filosofo che rivendica un diritto alla critica, spesso soggettiva e infondata, si identifica senza posa con qualsivoglia individuo privo di capacità speculative.

Il problema del filosofo, semmai, dovrebbe essere la *critica della critica*, o per dirla con Fichte, una *Berichtigung der Urteile des Publikums*<sup>31</sup>.

### Riferimenti bibliografici

AGAMBEN, GIORGIO, 2016

*Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana*, Neri Pozza, Vicenza.

BAVARESCO, AGEMIR, 2000

*La Phénoménologie de l'opinion publique. La théorie hégélienne*, L'Harmattan, Paris.

BEDESCHI, GIUSEPPE

"Opinione Pubblica", in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, Roma, disponibile a <https://tinyurl.com/34v5v5hv>.

CABRAL DONEDA, LUCIANA, 2004

*Il giornalismo secondo Gramsci*, "Critica marxista", 4, pp. 62-75.

D'ORSI, ANGELO, 2006

*Una strategia per la verità. Appunti sul giornalismo del Gramsci torinese*, in *La prosa del comunismo critico* (a cura di L. Durante e P. Voza), Palomar, Bari, pp. 207-248.

ESCHER, ENRICO, 2004

*Il potere nelle parole. Il giornalismo integrale di Antonio Gramsci*, "Annali della facoltà di scienze dell'informazione", pp. 141-167.

FINESCHI, ROBERTO, 2021

*Chi critica la critica? Alla ricerca di soggetti storici*, "L'ospite ingrato", 10, Luglio-Dicembre, pp. 29-34.

---

<sup>31</sup> È il titolo di uno scritto del giovane Fichte in difesa della *Rivoluzione Francese*. Sulla pratica *critica* della critica, si veda FINESCHI 2021, pp. 29-34.

FROSINI, FABIO, 2009

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

GERRATANA, VALENTINO, 1968

*Gramsci giornalista*, "Critica marxista", 3, pp. 171-78.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

*Quaderni del carcere*, vol. I-II-III, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

HEGEL, GEORG, WILHELM, FRIEDRICH, 1961

*Lezioni sulla filosofia della storia. La razionalità della storia*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze.

ID., 1974

*Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho (1822-1823)*, in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831) in sechs Bänden*, Edition und Kommentar von K.-H. Ilting, Fromman-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt.

ID., 1981

*Aforismi jenensi (Hegels Wastebook 1803-1806)*, Feltrinelli, Milano.

ID., 2006

*Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato*, Bompiani, Milano.

ID., 2020

*Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, a cura di Domenico Losurdo, La Scuola di Pitagora, Napoli.

HORKHEIMER, MAX — ADORNO, THEODOR W., 2010

*Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino.

LIGUORI, GUIDO, 2004

*Ideologia*, in *Le parole di Gramsci*, a cura di F. Frosini e G. Liguori, Carocci, Roma.

LIESEGANG, THORSTEN, 2004

*Öffentlichkeit und öffentliche Meinung: Theorien von Kant bis Marx*, Königshausen und Neumann, Würzburg.

LUKÁCS, GYORGY, 1973

*Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano.

MADU, NORBERT D.N., 1995

*Hegels Theorie der öffentlichen Meinung. Ein europäisches Politikverständnis im Kontext anglo-amerikanischer Geistesgeschichte*, Tectum, Marburg.

MERKER, NICOLAO, 1974

*L'illuminismo tedesco: età di Lessing*, Laterza, Roma/Bari.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, 1968

*Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, t. II, Milano, Adelphi.

SPENGLER, OSWALD, 2019

*Il tramonto dell'occidente. Lineamenti di una morfologia della storia universale*, vol. II, Aragno, Torino.

SPRIANO, PAOLO, 1965

*Gramsci e l'Ordine Nuovo*, Editori Riuniti, Roma.

## **Marxismo e democrazia moderna: una riflessione weiliana**

Edoardo Raimondi (Università di Chieti-Pescara)

*The aim of my essay is to show how Eric Weil, in the early 1950s, conceived the concept of modern democracy as a historical product resulting from the conflictual interaction between Liberalism and Marxism. To this end, I'll divide my essay into two parts. In the first one, we'll see how Weil defined the modern paradigm of democracy in general terms. In the second part, however, we'll try to understand why the Liberal democratic model (formal democracy) needs to take account of the Marxist democratic one (popular democracy). Finally, all of this will be useful for briefly outlining the fundamental characteristics of our current political systems.*

*Modernity; Democracy; Liberalism; Marxism; Post-democracy.*

Eric Weil (1904-1977), tedesco di origine ebraica ed emigrato in Francia intorno al 1933, non fu solo un lucido e originale interprete di Kant, di Hegel e di Marx, ma anche un filosofo che cercò di interrogarsi sulla realtà storica e politica del suo presente<sup>1</sup>. I suoi interessi per il marxismo non poterono che maturare nella Parigi degli anni '30, in cui la rinascita degli studi hegeliani fece tutt'uno non solo con lo sviluppo delle correnti fenomenologiche ed esistenzialiste in voga a quel tempo, ma anche con la scoperta della filosofia del giovane Marx<sup>2</sup>. Uditore dei celebri seminari sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel tenuti dal '33 al '39 all'École Pratique des Hautes Études da Alexandre Kojève, durante la Seconda guerra mondiale Weil si arruolò nell'esercito francese sotto falso nome, anche per evitare di essere arrestato in quanto ebreo dopo l'occupazione nazista della Francia. Fu quasi subito catturato: dal '40 al '45 fu recluso

---

<sup>1</sup> Si vedano almeno WEIL 1950a, trad. it. 1997 (d'ora in poi: *LPh*); WEIL 1950b, trad. it. 1988, pp. 37-152; WEIL 1970a, trad. it. 2006; WEIL 1970-1971; WEIL 2003. Sulla vita e sulla formazione culturale di Weil cfr. sicuramente SICHIROLLO 1997; SICHIROLLO 2000, pp. 7-19; PERINE 1987, cap. I; FILONI 2000, pp. 143-147; DELIGNE 2022.

<sup>2</sup> Si consideri, per es., che i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* furono pubblicati per la prima volta nel 1932 – all'apice della famosa *Hegel renaissance* francese iniziata agli albori degli anni '20.

in un campo di prigionia tedesco, duro ma non di sterminio, cui riuscì a sopravvivere organizzandovi una rete di resistenza. Solo cinque anni dopo avrebbe pubblicato sia la *LPh* sia *Hegel e lo Stato*<sup>3</sup>.

E così, nel 1951, Weil dava alle stampe un altro saggio incluso nella raccolta *Democracy in a world of tensions*, edita dall'*Educational, Scientific and Cultural Organization* dell'UNESCO<sup>4</sup>. Dopo gli orrori della guerra, del nazismo e alla luce dell'esperienza sovietica, l'autore volle sviscerare il concetto di democrazia senza per questo cedere a una facile retorica: si trattava, piuttosto, di interrogarsi sulle ragioni di fondo dei conflitti sociali che continuavano a destabilizzare gli stati democratici del suo tempo. A partire da qui, vedremo come in questo studio del '51 Weil abbia cercato di problematizzare in senso costruttivo e privo di pregiudizi ideologici il paradigma liberale e moderno di democrazia, ponendolo in rapporto con le idee fondamentali della teoria marxista. Il tutto, per cercare di mostrare quanto una democrazia di stampo liberale, *formalisticamente* intesa, dovesse pur sempre tener conto delle istanze teoriche e pratiche poste da un modello democratico differente, di tipo *popolare* (non solo formale) e di derivazione marxista. Tutto ciò, infine, sarà utile per delineare brevemente i caratteri fondamentali dei nostri attuali sistemi democratici.

### 1. *Definire la democrazia moderna*

In *Democracy in a world of tensions*, ciò che Weil si chiede subito è: come definire il concetto di democrazia nell'epoca moderna<sup>5</sup>? Sappiamo che la «democrazia formale del XIX secolo [...] si caratterizzava dal punto di vista sociale per la dottrina ortodossa del “laissez-faire”», supponendo che il libero gioco «delle forze e degli interessi» avrebbe contribuito, «grazie a una sorta di necessità naturale», a «promuovere il bene

---

<sup>3</sup> Su queste vicende della vita di Weil cfr. in part. FILONI 2008, pp. 233-240; 2021, pp. 202-212.

<sup>4</sup> Cfr. WEIL 1951, pp. 425-442. Dal momento che il contributo di Weil è stato tradotto in francese solo dopo la sua morte, di seguito farò riferimento all'originale edizione inglese.

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, p. 425.



più grande per un gran numero di persone, all'interno di una società non-violenta». In buona sostanza, la definizione di democrazia come sistema di governo capace di risolvere con mezzi pacifici i conflitti tra individui, trovava la sua ragion d'essere a partire dalla teoria del libero mercato. Secondo la prospettiva liberale da cui Weil prende le mosse, infatti, gli individui in quanto cittadini – già e sempre dei liberi agenti economici – avrebbero la naturale e immediata possibilità di collaborare al controllo diretto o indiretto degli affari pubblici, «in virtù di un diritto garantito e regolato da determinate forme procedurali che tutti si sono impegnati a rispettare» per *contratto*: ecco il formalismo giuridico da cui può derivare la legittimità di una costituzione in cui «ogni ineguaglianza» è formalmente soppressa alla luce di un dichiarato «statuo legale degli individui» come tali. Tuttavia, ci avverte Weil, «può darsi che le norme procedurali siano formulate in tal modo che i diritti che esse dovrebbero garantire diventino illusori». Del resto, a dimostrare l'insufficienza di tale definizione formale di democrazia era stata la storia stessa, tanto più che Weil conclude: «Le insurrezioni e le rivoluzioni del XIX secolo hanno rivelato il carattere erroneo di tale dottrina: essa è stata rifiutata, dal punto di vista teorico, dalle dottrine anti-liberali – ma non necessariamente anti-democratiche – elaborate nella medesima epoca». Ciò che qui occorre sottolineare sono almeno due aspetti della questione: l'insufficienza fattuale di una democrazia concepita esclusivamente in senso formalistico, che intende il singolo individuo come naturale concorrente economico e immediato soggetto giuridico detentore di proprietà; la necessità, proprio per tale ragione, di distinguere il concetto di democrazia da quello di liberalismo, tanto più per il fatto che le dottrine antiliberali non sono «necessariamente anti-democratiche». Piuttosto, per il Weil dei primi anni '50, occorre interrogarsi seriamente sulla possibilità concreta

«che i cittadini siano così ignari degli affari pubblici da non riuscire più a valutare l'importanza di tutte le questioni, perdendo tutta la voglia di esprimere un'opinione a riguardo. Può darsi che le pressioni sociali, soprattutto economiche, seppur prive di ogni fondamento costituzionale, siano così forti da impedire alla maggioranza, o in ogni caso a un gran numero di cittadini, di esprimere apertamente le proprie convinzioni e le proprie preferenze».

Ad ogni modo, sia la democrazia liberale sia quella “rivoluzionaria” nascono a un tempo sul terreno della modernità, alla luce di una concezione progressiva della storia umana. Entrambe, infatti, definiscono un sistema politico «che mira *al progresso* materiale e morale dei membri del corpo politico». Ed ecco il discrimine tra democrazia moderna e democrazia greco-antica: se è vero che quest’ultima ignora il concetto stesso di progresso, la prima, per Weil, non poteva neppure fare affidamento sull’«ottimismo semi-naturalistico del liberalismo del XIX secolo» – fatto che l’autore, nei primissimi anni ’50, reputava persino scontato. La domanda che Weil pone, però, resta ancor più valida: «quale garanzia c’è che i *desideri* dei cittadini e gli interessi della comunità coincidano», se ci affidassimo a un puro e semplice *laissez-faire*?<sup>6</sup> In altre parole: come giustificare, agli occhi dei più, la supposta inevitabilità della democratizzazione progressiva del mondo, laddove l’accesso concreto alla partecipazione alla vita politica dello stato, all’educazione e all’autonomia materiale e morale può essere costantemente negato?

È a tal punto che Weil esplicita la distinzione tra i «partigiani» della democrazia «formale» e quelli della democrazia cosiddetta «popolare», sorti sul medesimo terreno storico del XIX secolo<sup>7</sup>; da un lato i sostenitori di un progresso materiale e culturale inevitabile, capace di innalzare automaticamente i livelli di vita e di benessere degli individui intesi come naturali agenti economici; dall’altro, coloro che pongono la necessità di *dirigere ragionevolmente* questo progresso a vantaggio dei popoli – entità comunitarie concrete e storicamente determinate nelle loro particolarità culturali e morali. Resta il fatto che in entrambi i casi «la democrazia è intesa come sistema di progresso, non violento nella sua essenza, definito

---

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, pp. 425-427 e note 1,2. Si noti che qui Weil, quando si riferisce a simili desideri soggettivi, non sta intendendo affatto meri desideri arbitrari o puramente particolari. Al contrario, esigenze e aspettative di questo tipo sono «pienamente comprensibili», dal momento che testimoniano «la tradizione vivente di una comunità», *morali* concrete e storicamente determinate, che possono sempre «entrare in conflitto con l’idea democratica di progresso scientifico in una società non-violenta». Sulla distinzione weiliana tra morale astratta e morale vivente, tra Morale e morali, cfr. sicuramente WEIL, 1970, trad. it. 1985, pp. 15-46.

<sup>7</sup> Cfr. WEIL 1951, p. 428.

*oggettivamente* (assenza di violenza, livello di vita, aspettativa media di vita, tempo libero, uguaglianza d'accesso ai beni di consumo) e che persegue, *scientificamente*, il fine di realizzare il *bene* e il *contento* [*contentement* anche nell'edizione inglese] di tutti i cittadini»<sup>8</sup>.

In buona sostanza, tanto la democrazia “formale” quanto quella “popolare” condividerebbero il presupposto prettamente antropologico per cui «*L'uomo è un essere ragionevole [reasonable]*». Ciò vuol dire che i problemi con cui l'uomo deve confrontarsi nella comunità, secondo tale prospettiva, «*possono essere formulati e risolti sul piano della scienza*, cioè con l'accordo di tutti gli uomini ragionevoli»<sup>9</sup>. Tale scienza, per Weil, è quella della *discussione* ragionevolmente regolata<sup>10</sup>. È a partire da qui che l'autore può formulare il suo secondo postulato: «*C'è democrazia se tutti i membri della comunità hanno la possibilità di prender parte, su basi egalarie, alla discussione degli affari pubblici*»<sup>11</sup>. Si tratta, in ultima analisi, di conciliare la libertà d'azione dei singoli con l'uguaglianza delle condizioni sociali, la sola a poter permettere l'accesso reale alla discussione ragionevole. È quest'ultima che può così conciliare i desideri dei cittadini con gli interessi di tutta la collettività, secondo una finalità comune che sia coscientemente e universalmente condivisa.

Al fondo di simili considerazioni, però, soggiace un assunto teorico ben preciso. Per Weil, secondo il pensiero moderno in generale, il progresso storico dell'umanità non può che implicare la graduale

---

<sup>8</sup> In tutta la produzione weiliana, il *contentement* differisce dalla semplice *satisfaction* in quanto il “contento” si riferisce a una condizione di benessere né transitoria né accidentale (o puramente materiale) ricalcando così, più precisamente, il concetto aristotelico di εὐδαιμονία.

<sup>9</sup> In tal senso, per *reasonable [raisonnable]* Weil intende tutto ciò che è «compreso, approvato, pensato da individui esprimendosi in quanto soggetti», ponendo una differenza essenziale con la sfera della pura razionalità tecnica [*rationnel*]. Cfr. CANIVEZ 2006, pp. 135-148, in part. p. 147. Sull'argomento, mi sia consentito rimandare a RAIMONDI 2019, pp. 195-212, in part. p. 206.

<sup>10</sup> Nella *LPh*, la categoria della discussione era stata così definita: «La certezza non può affermare il proprio contenuto contro un'altra certezza se non mediante la sua distruzione violenta. Là dove l'uso della violenza è escluso, gli uomini regolano la loro vita in comune grazie al linguaggio formalmente uno: *discutono*». WEIL 1950a, pp. 121-138.

<sup>11</sup> WEIL 1951, p. 432.

riconciliazione di un dualismo essenziale, quello tra desiderio e ragione nell'uomo. Sul piano politico, quindi, ciò comporta di necessità la progressiva riunificazione tra i desideri dei singoli membri di una società e gli interessi ragionevoli dello stato. Ma è proprio su questo piano che quei due modi di pensare la democrazia moderna, ora in senso formalistico ora in senso popolare, finiscono per differenziarsi in modo ancor più netto. Secondo Weil, infatti, se la tradizione democratica liberale ritiene che l'individuo sia *immediatamente* un essere ragionevole in quanto naturale soggetto di diritto, il pensiero democratico popolare afferma, al contrario, che la soggettività umana è ragionevole solo *in potenza*. L'uomo, secondo tale declinazione antropologica, può *farsi* ragionevole soltanto agendo nella storia in vista di una trasformazione rivoluzionaria tanto dei propri modi di agire e di pensare quanto del mondo esterno, le cui condizioni oggettive opprimono ancora buona parte dell'umanità. In tale prospettiva, dunque, il dualismo fondamentale tra desiderio e ragione, tra interesse soggettivo e bene comune, potrà essere riconciliato soltanto dall'«azione storica ragionevole»<sup>12</sup>. L'*educazione* delle masse all'emancipazione democratica, in vista di una sua realizzazione concreta e non solo formale, diventa così estremamente importante<sup>13</sup>. È proprio a tale livello che la tradizione marxista, secondo Weil, si innesta efficacemente nell'alveo della modernità europea e dello stesso pensiero liberale.

## 2. *La democrazia moderna tra liberalismo e marxismo*

Se il metodo democratico «per essenza non è altro che la *discussione*»<sup>14</sup>, resta il problema di come impedire che la libertà dei singoli cittadini si trasformi in puro arbitrio, mettendo a rischio la salvaguardia del

---

<sup>12</sup> Nella *LPh*, non a caso, quella de *L'action* è la categoria marxiana *par excellence*. Cfr. WEIL 1950a, pp 393-412. Per di più in *Filosofia politica*, testo uscito per la prima volta nel 1956, Weil avrebbe considerato la politica *tout court* come ciò che riguarda precisamente «l'azione ragionevole e universale sul genere umano». WEIL 1966, trad. it. 1973, p. 14.

<sup>13</sup> Sul problema educativo nella società moderna secondo il pensiero politico weiliano cfr. sicuramente CASTELO BRANCO 2021, pp. 115-134.

<sup>14</sup> WEIL 1951, p. 428.

bene comune e di quei principi costituzionali su cui si fonda ogni organizzazione democratica della società. È su questo terreno che lo stato moderno, per Weil, deve farsi garante di almeno due condizioni essenziali per preservare non solo metodi democratici di decisione, ma anche la vita stessa della comunità. Esso, dunque, deve garantire tanto spazi di discussione realmente democratici, così da permettere l'effettiva *mediazione* dei conflitti che possono sorgere tra particolari soggettività, determinate e animate da interessi e da valori differenti – è anche per questo che lo stato moderno e democratico deve garantire eguali condizioni sociali di partenza per ognuno; quanto assicurare che il conflitto tra interessi e valori che infine appaiono «irrinconciliabili», sia sul piano della politica interna sia su quello della politica internazionale, «non provochino mai scontri violenti»<sup>15</sup>. È per questa principale ragione che lo stato moderno detiene il «monopolio [...] dell'uso della violenza»<sup>16</sup>. In buona sostanza, ancora una volta, qui si tratta di riconciliare desiderio e ragione per permettere la vera sussistenza della libertà oggettiva, ossia non puramente arbitraria, di tutti i cittadini.

Per chiarire ancor meglio quest'aspetto del problema, sarà utile richiamare un passo di un saggio scritto da Weil nel '48 (pochi anni prima dello studio sulla democrazia qui esaminato) che si interrogava precisamente sul «senso della parola libertà». Occorre dire subito che qui la teoria del libero mercato, quella del *laissez-faire*, non poteva che apparire già totalmente insufficiente per fondare una reale vita democratica imperniata su principi ragionevoli e universalmente accettati. Se infatti, «per la politica», l'uomo «è un essere che vive in società, che si rapporta alla natura esclusivamente attraverso la società, un essere libero dalle catene naturali soltanto grazie alla e nella società, agente nella società e quindi sempre e necessariamente secondo regole e leggi», allora la questione «non è come affrancare l'uomo dalla legge (l'individuo può sempre optare per la solitudine, il silenzio e la morte)», ma piuttosto come «ottenere delle buone leggi, delle leggi ragionevoli [...] poiché liberano l'uomo dalla servitù naturale»<sup>17</sup>. Concludeva Weil: «Per quanto scioccante sia tutto ciò per un sentimentalismo che vuole approfittare della realtà sociale, ma che si

---

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, p. 429.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> WEIL 1948, trad. it. 2006, p. 29.

distanza con orrore dalle sue premesse, non di meno non c'è libertà senza autorità, senza educazione, senza polizia»<sup>18</sup>.

L'educazione alla discussione, a un modo democratico e non arbitrario di pensare e di agire, si mostra qui come prerogativa imprescindibile delle istituzioni pubbliche moderne. In buona sostanza, per Weil, educare alla democrazia significa ingenerare nella coscienza di ogni cittadino il *desiderio di ragionevolezza*, ossia di *emancipazione concreta*, in quanto esigenza politica e sociale apparsa sul terreno della modernità. Si tratta, insomma, della funzione universalizzatrice dell'educazione, che emancipa e libera dalla servitù naturale e dalla violenza i modi di agire e di pensare dei membri di una comunità politica. Essi dovranno imparare, innanzitutto, a escludere l'uso della violenza cieca per risolvere i loro potenziali conflitti, una volta garantito l'accesso universale all'educazione stessa. In una parola, i membri di una data comunità dovranno imparare a discutere in modo ragionevole. Non è un caso che nel suo saggio del '51 sulla democrazia Weil ribadisca che «in principio, tuttavia, ogni sistema democratico si pretende ragionevole; quanto basta, almeno, per far appello non alle passioni o ai sentimenti dell'uomo, ma alla sua ragione. Nel suo stesso principio, esso pretende l'universalità, o (per esser più precisi, a costo di un terribile neologismo) l'«universabilità» [*universalizable*]<sup>19</sup>. Universabilità: si tratta di preservare le condizioni di possibilità per incamminarsi verso l'emancipazione concreta dal proprio stato di passività, di necessità, di inevitabile violenza. Tanto più che l'autore afferma chiaramente che non c'è democrazia reale lì dove il sistema politico «esclude una parte della popolazione dalla discussione sui fini e sui mezzi e fintantoché ciò che decide su questa parte sono tratti distintivi di cui si ritiene che la ragione di coloro che sono così esclusi non potrà mai modificare»<sup>20</sup>.

È proprio considerando questa condizione di esclusione sociale e persino antropologica – fattuale o potenziale che sia, ma comunque sempre possibile in seno alle democrazie moderne occidentali – che Weil introduce la teoria marxista. Vedremo, infatti, come tutte le prerogative dello stato democratico e moderno di cui l'autore ci ha parlato – garanzia di

---

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> WEIL 1951, p. 430.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

uguali condizioni sociali per la popolazione, accesso universale all'educazione, diritto all'emancipazione, garanzia di spazi di discussione sulle decisioni, organismi politici mediatori – non sarebbero potute emergere storicamente nella modernità senza l'apporto delle idee marxiste. Un elemento che Weil certamente riconosce, pur mettendo in guardia dai pericoli dittatoriali cui, di fatto, il marxismo politico aveva condotto durante la prima metà del Novecento europeo (Weil, in questo caso, ha chiaramente in mente l'esperienza sovietica). Torniamo, così, a quella contrapposizione tra democrazia formale e democrazia popolare che ha contribuito a definire – in modo certamente non lineare e persino contraddittorio – la democrazia moderna *tout court*, almeno per come Weil la pensa. Tuttavia, il conflitto reale e teorico tra democratici liberali (democrazia formale) e democratici marxisti (democrazia popolare) è un fatto da cui non si può prescindere. Seppur queste due tradizioni di pensiero condividano l'idea di progresso storico, da cui può scaturire il concetto di democrazia moderna, la teoria politica marxista non può che guardare a coloro che da tale processo restano esclusi e che piuttosto ne sono oppressi, dacché considerati dalle classi dominanti incapaci di assurgere alla vera ragionevolezza. Va da sé che per il marxismo, in realtà,

«il mondo, nella sua condizione attuale, non è mosso dalla democrazia; l'uomo, giacché vive nel bisogno, non è *ragionevole*, esso è dominato dai suoi interessi *particolari* (i suoi desideri) e continuerà ad esserlo sin quando la trasformazione dell'organizzazione sociale e l'incremento della produzione non avrà liberato dal bisogno l'umanità nella sua interezza. Non è realizzabile alcun compromesso tra il desiderio di soddisfazione (tradizionale) e il bene pubblico (oggettivamente definito), tantoché il potere non è nelle mani di un gruppo di uomini che abbia acquisito una comprensione precisa dei differenti sistemi ideologici (per es. delle espressioni pseudo-razionali degli interessi tradizionali) e che, mettendo in opera ogni conoscenza necessaria e oggettiva di cui dispongono, riescano a educare il popolo all'accettazione della libertà secondo ragione»<sup>21</sup>.

In quest'ottica, ciò che in uno stato liberale viene immediatamente posto come bene pubblico non sarebbe altro, in realtà, che l'interesse particolare di determinate classi sociali. Ne consegue che la democrazia

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 436.

formale non può che ridursi a uno *strumento* utilizzabile in vista di un “bene superiore” – espressione ideologica e dunque pseudo-razionale di un interesse, invero, solo parziale (seppur giustificato da una determinata tradizione). Al contrario, il pensiero marxista non può che intendere la democrazia come un *fine*, «il solo che possa realizzare un lento processo di formazione delle masse e di modificazione delle condizioni date»<sup>22</sup>. Si capisce, allora, perché occorra elaborare una teoria rivoluzionaria in grado di trasformare la realtà presente, rimanendo consapevoli che «non è sufficiente rovesciare la vecchia classe dirigente; occorre anche cambiare la mentalità delle masse, imbevute come sono della propaganda dei loro antichi signori»<sup>23</sup>. Ecco che ricompare l’istanza di universalità: si tratta di perseguire il fine democratico promuovendo l’emancipazione dalla subalternità tanto sul piano della coscienza quanto sul piano della realtà. Che ciò implichi una presa del potere finalizzata alla liberazione degli uomini oppressi *per* la realizzazione di una democrazia *sostanziale*, e dunque l’instaurazione di una «dittatura temporanea» capace di liberare le coscienze dei popoli<sup>24</sup>, è un fatto che per Weil non potrebbe scandalizzare neppure il più puro dei democratici liberali:

«Sarebbe ingiusto ritenere che tutto questo significhi rinunciare all’ideale democratico; quest’ideale è mantenuto tale, non solo a titolo decorativo o a fini di propaganda, ma come la base stessa della teoria: la comunità ideale è quella comunità in cui ogni uomo agisce in modo ragionevole; in cui, di conseguenza, lo Stato – in quanto strumento di coercizione – diviene superfluo»<sup>25</sup>.

Del resto, pensare che tutto ciò implichi la scomparsa dell’idea democratica sarebbe ugualmente

«scorretto dal punto di vista storico; il progresso, nella sua forma moderna, non ha potuto prodursi che con la protezione di uno Stato autoritario. In nessun luogo le masse avrebbero accettato *volontariamente* il passaggio dalla vita rurale a quella cittadina, la soppressione della famiglia primitiva o dell’economia patriarcale, o ancora i sacrifici richiesti dalla rapida accumulazione di capitale, ossia

---

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 436-437.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, p. 438.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 437.



il fatto che una parte consistente della ricchezza nazionale sia stata diretta verso l'investimento, al prezzo di una duplice decrescita: quella della produzione dei beni di consumo e quella del tempo libero, che ha solitamente comportato uno sforzo fisico sovraumano. Per la maggioranza della popolazione mondiale, attualmente la situazione è analoga. Se si accetta la definizione oggettiva di progresso, allora occorre, a rigore, ammettere la necessità di ricorrere a governi autoritari in ogni regione "sotto-sviluppata", vale a dire quelle in cui l'accumulazione di capitale non è ancora sufficientemente progredita»<sup>26</sup>.

Il conflitto tra democrazia formale e dittature temporanee finalizzate a realizzarla in modo sostanziale, ossia per attuare «la *parte "moderna"* della definizione della democrazia», «non è perciò un conflitto assoluto». Qui si tratta, infatti, di realizzare non un mondo che sia «sicuro per la democrazia», ma un mondo che sia «maturo per essa», in cui tale dittatura temporanea «si dedicherà così alla trasformazione ragionevole del mondo e delle condizioni della vita materiale in modo da rendere l'uomo capace di sviluppare la ragione in lui e di attualizzare ciò che, in questo momento, in lui è solo in potenza»<sup>27</sup>. D'altra parte sono state le stesse istituzioni statuali moderne, democratiche e liberali – oggettivamente influenzate dalla forza storica dei movimenti marxisti – a far propria questa istanza emancipativa ed educativa in senso globale. Non è un caso che il suffragio universale, l'istruzione pubblica, la garanzia di spazi di discussione collettiva, l'esistenza di corpi intermedi progressivamente riconosciuti come legittimi attori della vita democratica, siano state delle vere e proprie conquiste di movimenti popolari che hanno finito per caratterizzare – almeno dal secondo dopoguerra sino agli anni '70 del '900 – la nervatura stessa della democrazia europea<sup>28</sup>. Basti considerare che «le

---

<sup>26</sup> *Ibidem*. In tal senso Weil ha certamente in mente anche la questione coloniale, avendo essa interessato la maggior parte dei paesi liberali e democratici del mondo moderno. Non a caso, per l'autore, il problema della «cooperazione economica internazionale», ad es. quello di «trasferire i mezzi di produzione dei paesi ricchi verso i paesi poveri» (in un'ottica evidentemente anti-imperialistica), rappresenta precisamente «uno dei problemi chiave per la democratizzazione del mondo». Cfr. *ivi*, p. 437, nota 16. Weil tornerà sistematicamente sulla questione in *Filosofia politica*: cfr. WEIL 1966, trad. it. 1973, p. 85.

<sup>27</sup> Cfr. Weil 1951, pp. 437-438.

<sup>28</sup> Sul perché di tale periodizzazione si vedano sicuramente HARVEY 1990, trad.

democrazie più convinte del loro carattere democratico hanno una coscienza così viva della necessità dell'educazione che costringono i loro cittadini più giovani a dedicare una porzione sempre più importante del loro tempo a una formazione di questo tipo, senza chiedere né il loro parere né quello dei loro genitori»<sup>29</sup>.

D'altro canto, per Weil, è un fatto storicamente innegabile che senza il modello democratico popolare o marxista tutti questi elementi costitutivi della democrazia moderna non sarebbero potuti concretamente emergere, quantomeno nel corso del '900. Tuttavia, per l'autore, è altrettanto giusto riconoscere che senza l'apporto storico della tradizione liberale e della democrazia formale le società europee e occidentali si troverebbero schiacciate da tirannie senza fine e senza un fine, pensabile o definibile in senso universale<sup>30</sup>. A queste sole condizioni, piuttosto,

«il suffragio universale perde nei fatti ogni significato, dal momento che non è possibile eleggere nessuno che sia critico verso il governo, laddove l'uguaglianza di fronte alla legge non è più una garanzia per la libera discussione e la

---

it. 2015; CROUCH 2003, in part. p. 13.

<sup>29</sup> Weil 1951, p. 438. Weil è ancor più chiaro: «Credo che nel dibattito attuale vi sia una tendenza a dimenticare questa necessità così reale: se per ogni cittadino di ogni stato non è necessario comprendere la totalità dei problemi, è però essenziale che gli si possano spiegare le questioni sulle quali deve prendere posizione, e che vi è una tradizione vivente di assemblee di discussione (gruppi locali, sindacali, religiosi, ideologici e industriali) in cui gli individui imparano a comprendere e a formulare i loro interessi come membri di questi gruppi; a considerare gli altri individui come loro portavoce e loro rappresentanti, e a padroneggiare la tecnica della discussione, della negoziazione e del compromesso. Tutto ciò, presuppone una ricchezza sociale sufficiente per lasciare del tempo libero allo studio e alla formazione delle opinioni». L'autore aggiunge in nota: «Una delle funzioni essenziali di questi *corpi intermedi* – partiti, sindacati, gruppi fondati su un interesse comune – è di render chiare le “aspirazioni popolari”, di eliminare i progetti tecnicamente irrealizzabili e di consentire la definizione corretta delle questioni» (cfr. *ibidem*). Insomma, è solo così che è possibile attuare concretamente quello che dovrebbe essere il metodo fondamentale dei moderni organismi democratici, e cioè la discussione ragionevole.

<sup>30</sup> In questo caso, Weil sembra avere in mente non già il liberalismo del XIX secolo, ma il liberalismo francese del secolo dei Lumi.

legge può esser formulata in termini tali che ogni cittadino, in qualsiasi momento, può esser dichiarato criminale. È il Terrore»<sup>31</sup>.

L'ultimo paragrafo di questo testo, d'altronde, è dedicato all'importanza storica del valore della tolleranza<sup>32</sup>, posto che in ogni momento l'uomo può smettere di credere alle istanze universali di libertà e di ragionevolezza, tantoché «è impossibile garantire *a priori* che uno Stato attualmente democratico lo resterà»<sup>33</sup>. Del resto, nota Weil, una tirannia fine a se stessa non può che fondarsi, da un punto di vista teorico, sulla discriminazione antropologica della maggior parte degli uomini, non considerati veramente tali o tacciati di esser naturalmente incapaci di governare e di preservare il "vero" bene. A esser ragionevole, insomma, sarebbe solo un numero molto limitato di persone, cui spetterebbe il compito assoluto di sottomettere i non-umani, ovvero gli esseri essenzialmente irragionevoli. Non sorprende, quindi, che per teorie di questo tipo «o la storia ha definitivamente, o quasi, compiuto il suo corso o essa non ha alcun senso»<sup>34</sup>. In entrambi i casi, infatti, verrebbe meno l'idea principale alla base del concetto di democrazia moderna, quella di progresso storico già e sempre orientabile e universalizzabile.

Ma alla luce di quanto sin qui emerso, è non meno interessante notare come Weil non trovi alcuna difficoltà a distinguere tra diversi tipi di dittature, pur condannandone il comune dispotismo potenzialmente infinito. Facendo agire un autentico pensiero critico, Weil infine afferma, per inciso, che «il sistema sovietico è *nei fatti* una dittatura, seppur essa differisca *radicalmente* dalla dittatura nazista»<sup>35</sup>. Una tirannia, quest'ultima, che sul piano storico nulla aveva avuto a che fare con idee d'emancipazione e di liberazione universali del genere umano. Al contrario, sarebbero stati precisamente tali principi a orientare, più o meno

---

<sup>31</sup> WEIL 1951, p. 439.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, pp. 439-442.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 442.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. p. 435.

Qui Weil sta certamente pensando alla famosa teoria della *fin de l'histoire*, di cui aveva potuto prender nota durante i seminari hegeliani tenuti da Kojève sino al 1939. Cfr. KOJÈVE 1947, trad. it. 1996, in part. pp. 541, nota 1.

<sup>35</sup> WEIL 1951, p. 442.

efficacemente, le istituzioni democratiche moderne del secondo dopoguerra europeo.

Ma cosa accadrebbe se la parte moderna e popolare del concetto di democrazia dovesse dissolversi, senza per questo dar luogo a palesi e dichiarate tirannie? Se la democrazia, rinchiusa in procedure puramente formali, non dovesse più trovare la spinta propulsiva alla sua graduale realizzazione concreta?

Possiamo provare a dare una prima risposta considerando quanto già notava Max Weber – autore caro a Weil – sulla società inglese tra prima e seconda metà dell'Ottocento, nel suo *La politica come professione*<sup>36</sup>. L'Inghilterra, d'altronde, resta l'esempio emblematico di uno stato formalmente democratico e a carattere fortemente liberale in cui, proprio durante il XIX secolo, per Weber vi era «vita politica solo nei periodi elettorali», dove «l'organizzazione di partito fu fino al 1868 quasi esclusivamente un'organizzazione di notabili»<sup>37</sup>. Tale sistema, pertanto, aveva generato nella politica (soprattutto dopo il *leader* liberale Gladstone, chiamato in causa proprio da Weber) «un elemento cesaristico-plebiscitario [...] cioè il dittatore del campo di battaglia elettorale»<sup>38</sup>. In tale situazione, «molto più numerosi» erano «a dire il vero coloro che» collaboravano «alla politica semplicemente come cacciatori di posti o come cointeressati, specialmente all'interno della politica comunale»<sup>39</sup>. Ne conseguiva che nella liberale Inghilterra di quel tempo, al di sopra del parlamento e di macchine-partito con scopi puramente elettoralistici, c'era un «dittatore, di fatto plebiscitario, che per mezzo della “macchina” si trascina dietro le masse, e per il quale i parlamentari sono soltanto dei prebendari politici che stanno al suo seguito»<sup>40</sup>.

Insomma, in mancanza della radice popolare e marxista della democrazia, almeno per come essa si è sviluppata in Europa tra la prima e la seconda metà del Novecento, si tornerebbe precisamente a una

---

<sup>36</sup> Cfr. WEBER 1919, ed. 1995, trad. it. 1997. Sul rapporto tra il pensiero weiliano e quello weberiano cfr. TOSEL 1981, pp. 1157-86; CANIVEZ 1993, pp. 136-137 e 153-156.

<sup>37</sup> Cfr. WEBER 1919, ed. 1995, trad. it. 1997, pp. 70 e 75.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>39</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 79.

“democrazia dei notabili” a carattere «cesaristico-plebiscitario», in cui si affermerebbe inevitabilmente una «dittatura che si basa sullo sfruttamento dell’emotività delle masse»<sup>41</sup>. Del resto, sembrano essere proprio questi i tratti generali dei nostri attuali sistemi politici liberali (o neoliberali), laddove il carattere emancipativo e moderno della democrazia “popolare”, per dirla ancora una volta con Weil, è stato soppiantato da tendenze tradizionaliste e conservatrici di stampo “postmoderno”, “postdemocratico” o, più chiaramente, anti-popolare<sup>42</sup>. Ebbene, in virtù di queste considerazioni finali così come della lezione weiliana sopra analizzata, possiamo capire perché il sociologo Colin Crouch, distinguendo tra una democrazia “piena” e una democrazia “minima”, ossia puramente formale e dogmaticamente liberale, abbia concluso che

«la democrazia prospera quando aumentano per le masse le opportunità di partecipare attivamente, non solo attraverso il voto ma con la discussione e attraverso organizzazioni autonome, alla definizione delle priorità della vita pubblica; quando le masse usufruiscono attivamente di queste opportunità; e quando le élite non sono in grado di controllare e sminuire la maniera in cui si discute di queste cose. È ambizioso pensare che un gran numero di persone partecipi con vivo interesse al dibattito politico vero e proprio e concorra a stabilire i programmi politici, anziché rispondere passivamente ai sondaggi elettorali, e che si impegni consapevolmente nel seguire gli avvenimenti e le questioni politiche. Questa nozione di democrazia è ben più esigente rispetto a quella di democrazia liberale»<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 80. Di un’attuale «democrazia dei signori» (con un conseguente «ritorno del suffragio ristretto») ha parlato, invece, CANFORA 2022. Sul concetto di “cesarismo” (ora in senso progressivo, ora in senso regressivo) si veda certamente GRAMSCI 1932-1934, ed. 2014, vol. III, pp. 1619-1622, § 27.

<sup>42</sup> Si tratta qui della riaffermazione violenta di una democrazia assolutamente formale, gradualmente svuotata di ogni reale contenuto di natura universalistica ed emancipativa. Per un’analisi efficace di tutte queste tematiche alla luce dell’attuale situazione storica nazionale e internazionale, si veda AZZARÀ 2022, pp. 1-24.

<sup>43</sup> CROUCH 2003, p. 6. Per capire quanto i caratteri costitutivi di una tale “democrazia minima” siano strettamente legati agli sviluppi pervasivi dell’odierno capitalismo finanziario, si vedano TUOZZOLO 2020, pp. 379-412; GALLINO 2013.

Eric Weil non può che restare figlio del suo tempo, di un'epoca in cui la fase regressiva della democrazia moderna, per come qui abbiamo tentato sommariamente di descriverla, era ben lungi dal vedere la luce. Ad ogni modo le riflessioni weiliane sulla democrazia, come ho tentato brevemente di dimostrare, possono ancora fungere da efficace "armamentario" concettuale per una comprensione sempre più esaustiva dello *status* attuale dei nostri organismi democratici. Un compito, credo, oggi ancor più necessario di ieri.

### Riferimenti bibliografici

AZZARÀ, STEFANO G., 2022

*Dov'è il fascismo oggi? Processi di concentrazione neoliberale del potere, stato d'eccezione e ricolonizzazione del mondo*, in "Dialettica e Filosofia", settembre, pp. 1-24.

CANFORA, LUCIANO, 2022

*La democrazia dei signori*, Laterza, Roma/Bari.

CANIVEZ, PATRICE, 2006

*La nozione di giustizia in Eric Weil*, in A. Vestrucci (a cura di), *Eric Weil. Violenza e Libertà. Scritti di Morale e Politica*, Mimesis, Milano, pp. 135-148.

Id., 1993

*La politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*, Kimé, Paris.

CASTELO BRANCO, JUDIKAEEL, 2021

*Modernidade e democracia: Eric Weil e a retomada do diálogo na política*, "Perspectivas", 6, 1, pp. 115-134.

CROUCH, COLIN, 2003

*Postdemocrazia*, trad. it. Laterza, Roma/Bari.

DELIGNE, ALAIN, 2022

*L'itinéraire philosophique du jeune Éric Weil. Hambourg – Berlin – Paris*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve D'Ascq (Lille).

FILONI, MARCO, 2000

*Eric Weil. Pensare il mondo. Filosofia, Dialettica, Realtà*, C.R.T., Pistoia.

Id., 2008

*Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino.

ID., 2021

*L'azione politica del filosofo. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino.

GALLINO, LUCIANO, 2013 (2011)

*Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino.

GRAMSCI, ANTONIO, 1932-1934 (2014)

*Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, 4 voll., Einaudi, Torino.

HARVEY, DAVID, 1990

*La crisi della modernità*, trad. it. Il Saggiatore, Milano, 2015.

KOJÈVE, ALEXANDRE, 1947 (1968)

*Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, trad. it. Adelphi, Milano, 1996.

PERINE, MARCELO, 1987

*Filosofia e Violência. Sentido e Intenção da Filosofia de Éric Weil*, Loyola, São Paulo.

RAIMONDI, EDOARDO, 2019

*Eric Weil: Morale e Politica*, "Dianoia", XXIV, 28, pp. 195-212.

SICHIROLLO, LIVIO, 1997

*La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, Il Mulino, Bologna.

Id., 2000

*Eric Weil e la sua opera oggi*, in *Masse e individui storici*, trad. it. Editori Riuniti, Roma, pp. 7-30.

TOSEL, ANDRÉ, 1981

*Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d'Eric Weil*, in *Seminario su Eric Weil*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", serie III, XI, 4, pp. 1157-1186.

TUOZZOLO, CLAUDIO, 2020

*Progresso tecnico, «minor lavoro» e sorti del profitto nel capitalismo contemporaneo*, in Id. (a cura di), *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, 2 voll., Aracne, Canterano (RM), vol. I, pp. 379-412.

WEBER, MAX, 1919 (1995)

*La politica come professione*, trad. it. Armando, Roma.

WEIL, ERIC, 1950a

*Logica della filosofia*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1997.

ID., 1950b

*Hegel e lo Stato*, trad. it. in Burgio, A. (a cura di), *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Guerini e associati, Napoli, 1988, pp. 37-152.

ID., 1951

*Democracy in a World of Tensions. A Symposium prepared by UNESCO*, a cura di R. McKeon e S. Rokkan, *Educational, Scientific and Cultural Organization*, Paris, pp. 425-442, trad. fr. in Aa. Vv. (a cura di), *Cahiers Eric Weil IV. Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1993, pp. 115-132.

ID., 1966 (1956)

*Filosofia politica*, trad. it. Guida, Napoli, 1973.

ID., 1970a (1963)

*Problemi kantiani*, QuattroVenti, Urbino, 2006.

ID., 1970b

*Morale*, trad. it. in L. Sichirollo (a cura di), *Morale e moralità. Con un saggio di Eric Weil*, Editori Riuniti, Roma, 1985, pp. 15-46.

ID., 1970-1971

*Essais et conférences*, 2 voll., Plon, Paris.

ID., 2003 (1982)

*Philosophie et réalité. Essais et conférences*, 2 voll., a cura di G. Kirscher e J. Quillien, Beauchesne, Paris.



# Studi diversi

## **Elementi per uno studio sul tasso di profitto dell'economia francese: 1896-2019**

Rémy Herrera (CNRS, Centre national de la Recherche scientifique),  
Zhiming Long (Qinghua Daxue), Weinan Ding (Tsinghua University)

*Considering that the rate of profit constitutes a key indicator for the analysis of the evolution of capitalist economies, this article aims to study the case of France from 1896 to 2019, i.e. 124 years in total. From a series of productive capital stocks reconstructed for the occasion, a profit rate is calculated at the macroeconomic level within a Marxian conceptual framework. In more than a century, three successive long waves can be identified, part of a secular trend towards the fall of the French profit rate. The latter, however, recovered several times during the three sub-periods, but eventually reoriented downwards, with fluctuations of ever smaller amplitude and an unfolding in a downward spiral of French capitalism. This long-term downward trend is mainly due to the increase in the organic composition of capital.*

*Profit rate; Long Waves; Productive Capital; Organic Composition of Capital.*

### *Introduzione*

L'idea di una tendenza al ribasso del tasso di profitto costituisce una delle proposizioni centrali della teoria marxista dell'accumulazione e delle crisi capitalistiche. Sempre estremamente polemico, il dibattito si è chiesto se questa "legge" sia giustificata sul piano teorico e se sia possibile osservare empiricamente tale tendenza. La letteratura dedicata alle principali economie capitalistiche rivela forti disparità nella stima dei tassi di profitto, dovute in particolare alla metodologia di calcolo, ai diversi perimetri contabili relativi alle variabili utilizzate (compresa quella del capitale) ma anche al problema della trasformazione dei valori.

Nel caso della Francia, esistono anche dati statistiche sufficientemente abbondanti e di qualità per cercare di fare luce su questa questione. Cercando di essere il più fedeli possibile a Marx, presentiamo prima i metodi utilizzati per costruire lo stock di capitale produttivo e per calcolare il tasso di profitto, quindi i nostri risultati, nonché una scomposizione storica del periodo studiata in tre ondate lunghe successive, e infine una breve analisi delle ragioni dell'evoluzione del tasso di

profitto francese secondo il metodo con cui lo calcoliamo. Si precisa che questa riflessione è solo una bozza volta ad individuare alcuni elementi preliminari per un'analisi più approfondita. Ma i nostri risultati sono già sufficientemente coerenti e interessanti per essere presentati ai lettori.

### 1. *Metodi di costruzione dello stock di capitale produttivo e di calcolo del tasso di profitto*

Per il nostro studio empirico dell'economia francese utilizziamo il WORLD INEQUALITY DATABASE (VARI ANNI)<sup>1</sup>, che va dal 1896 al 2019 per le variabili di cui abbiamo bisogno. La definizione di "capitale" utilizzata da questa banca dati statistica comprende non solo le attività estere (nette) ma anche le attività domestiche, che includono, tra l'altro, i terreni agricoli e altre risorse naturali, nonché i beni residenziali presi come somma dei valori delle abitazioni e quelli dei terreni sottostanti.

Secondo Marx, il capitale è fondamentalmente un rapporto di produzione. Le cose sono solo supporti. Chiedersi se un oggetto costituisca o meno capitale equivale quindi a mettere in discussione la natura di questa cosa e il ruolo che essa svolge nel rapporto di produzione. Non riuscendo a distinguere tra essenza e fenomeno, gli autori *mainstream* (neoclassici) sbagliano nel considerare il capitale come un "fattore" di una "funzione di produzione" insieme al lavoro. Affinché si trasformi in capitale, infatti, il denaro deve prima acquistare forza lavoro nonché materiali e strumenti, i quali sono essi stessi prodotti del lavoro passato.

L'interpretazione del capitale presupposta da questa banca dati, che è quella dell'attuale sistema contabile nazionale occidentale e può essere paragonata alla nozione di ricchezza<sup>2</sup>, resta prigioniera di questa visione erronea. È il caso, ad esempio, di quando l'abitazione viene inclusa nel perimetro della capitale. Riteniamo che questa connotazione costituisca un serio problema che obbliga alla ricostruzione di una serie di stock di

---

<sup>1</sup> Insieme ad altri specialisti, Thomas Piketty è stato uno dei progettisti di questo database, su cui si basa in larga misura il suo famoso libro *Le Capital au XX<sup>e</sup> siècle* (2013). Per una critica delle tesi sviluppate da Piketty v.: ANDREANI — HERRERA 2015 e LONG — HERRERA 2018.

<sup>2</sup> V. HERRERA — LONG 2021.

capitale produttivo che sia il più vicino possibile all'intenzione originaria di Marx, anche se i dati disponibili non consentono di separare il lavoro produttivo da quello non produttivo. Dobbiamo quindi cogliere il concetto di capitale dal solo settore produttivo.

In queste condizioni, nel presente studio empirico, per avvicinarci al capitale inteso da Marx dobbiamo procedere a due tipi di correzioni: decidiamo, da un lato, di dedurre dalla serie di attività non finanziarie produttive di schede aggregate della contabilità nazionale alcune componenti, in questo caso inventari, alloggi, sistemi di armamento; e, dall'altro, di trattenere la componente di terreno agricolo coltivato prelevata dalla serie di attività non finanziarie non produttive. Va notato che il capitale qui definito corrisponde a proprietà private – lo Stato francese ha un patrimonio netto pari a zero, o addirittura negativo in alcuni anni.

Mantenendo un'ipotesi di omogeneità dei processi di produzione e circolazione, si calcola un tasso di profitto, alla maniera di LONG — HERRERA 2018 o HERRERA — LONG 2021, come segue:

$$r = \frac{\Pi}{K} = \frac{Y - (Z + T)}{K}$$

dove  $\Pi$  è il profitto,  $K$  il capitale totale anticipato e  $r$  il rapporto di queste due variabili o tasso di profitto. Qua  $\Pi$  è scritto come la differenza tra il prodotto interno lordo (PIL) indicato con  $Y$ , e la somma della retribuzione di tutti i lavoratori  $Z$  e le tasse  $T$  (tasse di importazione incluse). Il capitale anticipato totale  $K$  è esso stesso la somma del capitale fisso  $K_p$ , corrispondente allo stock di capitale produttivo, e del capitale circolante, cioè  $Z + V$  ( $V$  che rappresenta le scorte). I dati utilizzati per calcolare il tasso di profitto sono tutti espressi a prezzi correnti, con i prezzi di mercato stimati nel *World Inequality Database*.

## 2. *Evoluzione del tasso di profitto dell'economia francese in 124 anni (1896-2019)*

Come si può vedere nel *Grafico 1*, il profilo generale dell'evoluzione del tasso di profitto dell'economia francese dal 1896 al 2019 rivela una tendenza al ribasso nel lungo periodo. Ma notiamo anche che questo tasso di profitto oscilla ciclicamente. Il *Grafico 1* mostra infatti tre onde lunghe distinte, del tutto complete, à la KONDRATIEFF 1935. Queste onde, che durano ciascuna quasi quattro decenni (rispettivamente 47, 37 e 39, in ordine cronologico) hanno tutte due picchi e due valli, alternati secondo una sequenza che si può così descrivere: da un punto basso individuato proprio all'inizio del sottoperiodo, il tasso di profitto inizia dapprima salendo più o meno rapidamente verso un picco, che corrisponde al livello massimo dell'onda, per poi spostarsi nettamente verso un secondo punto basso; quindi sale in direzione di un secondo culmine, posto però ad un livello più basso del precedente, ed infine ridiscende per raggiungere un secondo avvallamento (il più delle volte al di sotto del primo).

La prima onda lunga si apre con l'ultimo anno della grave crisi economica che ha segnato la Francia alla fine dell'Ottocento (1897) e si chiude con il punto di svolta della Seconda guerra mondiale (1943). Questo periodo è caratterizzato dall'ascesa della colonizzazione e dal completamento della transizione del capitalismo francese dalla libera concorrenza dei mercati alla concentrazione oligopolistica del capitale. In questo sottoperiodo, il tasso di profitto parte dal livello minimo del 7,5% nel 1897 (crisi terminata nel XIX secolo) per raggiungere il suo massimo del 28,1% nel 1925; poi scende al 12,4% nel 1934 (inizio della Grande Depressione in Francia) e sale al 15,2% nel 1940 (prima che si avvertissero gli effetti devastanti della sconfitta contro la Germania nazista). La seconda ondata va dal 1944 – anno in cui, durante la Seconda Guerra Mondiale, il tasso di profitto toccò il punto basso del 9,8% – fino al 1980, all'alba dell'era neoliberista. Tali limiti corrispondono all'incirca a quelli dei “*Trente Glorieuses*”, la cui caratteristica principale è stato il forte intervento delle autorità pubbliche (anche attraverso la pianificazione) al fine di accelerare il tasso di crescita del PIL e di costituire le istituzioni di protezione sociale. In questo sottoperiodo, il livello massimo è stato

raggiunto nel 1949 al 18,3%, al momento della ripresa postbellica, e il livello minimo nel 1968 al 9,4% (“eventi di maggio”), appena prima del picco secondario del 1971 al 10,5%. La terza ondata del tasso di profitto del capitale francese inizia con il punto basso dell’8,1% nel 1981 e si estende fino alla fine del campione. Questo è il periodo del capitalismo neoliberista, che non era ancora finito nel 2018. Il massimo di questa ondata si trova nel 1995 al 10,2% e il minimo nel 2013 al 5,5%, situato appena al di sotto del secondo picco del 2015 al 6,1%.

La tendenza al ribasso del tasso di profitto dell’economia francese tra il 1896 e il 2018 si riflette nella diminuzione delle sue medie per sottoperiodo: 13,0% dal 1896 al 1943, 11,9% dal 1944 al 1980, 8,0% dal 1981 al 2019. L’ampiezza delle oscillazioni del tasso di profitto si riduce nel tempo: le variazioni più forti si osservano nel primo sottoperiodo, con eventi storici dell’entità delle due guerre mondiali e della grande crisi, poi nel secondo sottoperiodo, con l’episodio del maggio 1968 e i due shock petroliferi degli anni 1970, e infine nel terzo sottoperiodo (disturbi dell’Europa; crisi finanziaria del 2008).

Onde lunghe successive	Periodi	Estremi del tasso di profitto
Prima onda lunga	1897-1943 (47 anni)	Primo calo nel 1897: 7,5% ( <i>minimo dell'onda</i> ) Primo picco nel 1925: 28,2% ( <i>massimo dell'onda</i> ) Secondo calo nel 1934: 12,4% Secondo picco nel 1940: 15,2% <i>Media per il sottoperiodo 1897-1943: 13,1%</i>
Seconda onda lunga	1944-1980 (37 anni)	Primo calo nel 1944: 9,8% Primo picco nel 1949: 18,3% ( <i>massimo dell'onda</i> ) Secondo calo nel 1968: 9,4% ( <i>minimo dell'onda</i> ) Secondo picco nel 1970: 10,5% <i>Media per il sottoperiodo 1944-1980: 11,9%</i>
Terza onda lunga	1981-2019 (39 anni)	Primo calo nel 1981: 8,1% Primo picco nel 1995: 10,2% ( <i>massimo dell'onda</i> ) Secondo calo nel 2013: 5,5% ( <i>minimo dell'onda</i> ) Secondo picco nel 2015: 6,1% <i>Media per il sottoperiodo 1981-2019: 8,0%</i>

Tabella 1. Onde lunghe del tasso di profitto dell'economia francese: periodi, estremi, medie

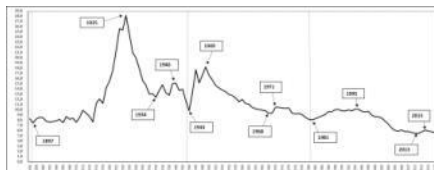


Figura 1. Evoluzione del tasso di profitto dell'economia francese dal 1896 al 2019 (percentuale). Tasso di profitto calcolato dagli autori dal *World Inequality Database* (vari anni).

### *3. Scomposizione del tasso di profitto e spiegazione della sua evoluzione secolare*

Per delineare una spiegazione delle cause di queste variazioni a lungo termine del tasso di profitto utilizziamo un metodo di scomposizione del tasso di profitto ispirato all'analisi proposta da WEISSKOPF 1979 ma calcolando la composizione organica del capitale come il rapporto tra stock di capitale e remunerazione, il più vicino possibile alla visione data da Marx<sup>3</sup>:

$$r = \frac{\frac{\Pi}{Z}}{\frac{K}{Z} + 1}$$

dove  $\Pi/Z$  rappresenta il tasso del plusvalore e  $K/Z$  la composizione organica del capitale.

Si può vedere che la composizione organica del capitale così calcolata per l'economia francese è aumentata tra il 1896 e il 1913 ma che nello stesso tempo il saggio del plusvalore è aumentato ancora di più, cioè a un ritmo molto più alto che logicamente ha portato ad un aumento del saggio di profitto. Negli anni successivi al 1913 il tasso del plusvalore prima diminuì, poi aumentò bruscamente fino al picco del 1926, quando la composizione organica del capitale diminuì notevolmente, così che i due effetti si combinarono determinando l'impennata dal tasso del profitto al massimo del prima onda lunga, raggiungendo il picco dei 124 anni studiati.

Alla fine della Seconda guerra mondiale, che segnò l'inizio della seconda ondata lunga, l'economia francese si riprese abbastanza rapidamente e, con essa, la composizione organica del capitale e il tasso di plusvalore; ma dall'anno 1950 il tasso di plusvalore era orientato verso il basso, mentre la composizione organica ha continuato ad aumentare a buon ritmo fino al 1968, sicché la combinazione di questi due fenomeni ha comportato un calo molto significativo del tasso di profitto.

---

<sup>3</sup> V. MARX 1987.



All'inizio degli anni Ottanta e con la terza ondata lunga, quella dell'era neoliberista, il tasso di profitto francese si è ripreso. In questo stesso decennio, infatti, dal 1981 al 1989, la composizione organica del capitale è aumentata, ma l'aumento ancora più rapido del tasso del plusvalore ha portato a un aumento del tasso del profitto che ha raggiunto il picco nel 1989 – picco quasi alto quanto il picco di questa terza ondata, osservato per l'anno 1995. Avendo il tasso del plusvalore solo leggermente oscillato, però, è principalmente la composizione organica del capitale che, aumentando, spiega la più recente diminuzione del tasso di profitto dell'economia francese.

Nel complesso, osserviamo nel lunghissimo periodo una tendenza al ribasso del tasso di profitto in Francia ma anche diversi intermezzi di rimbalzo o di stabilizzazione temporanea, tanto che si può parlare piuttosto di un dispiegamento a spirale discendente del capitalismo francese. Comprendiamo che la composizione organica del capitale come il tasso del plusvalore riflettono fundamentalmente le contraddizioni tra le forze produttive – quindi anche la produttività – e i rapporti di produzione dell'economia. I successivi tentativi di risolvere queste contraddizioni insite nel sistema capitalistico, attraverso l'azione nel breve o nel medio termine di controtendenze alla caduta secolare del tasso di profitto nel lungo periodo, innescano così la comparsa di onde lunghe che danno all'accumulazione di capitale una traiettoria tortuosa.

### *Conclusione*

Per approfondire questo studio empirico sembra possibile indirizzare la ricerca futura in – almeno – tre direzioni. In primo luogo, potremmo eseguire un filtraggio della serie dei tassi di profitto francesi per separare la sua componente tendenziale dalla sua componente ciclica. Si potrebbe poi riflettere sulle possibilità di scomposizione economica del tasso di profitto, la cui scrittura rischia di assumere forme distinte, così da arricchire l'analisi delle variabili esplicative dell'evoluzione del tasso di profitto (in particolare produttività di capitale o quota di profitto). Infine, sarebbe utile precisare, affinando la periodizzazione proposta in questo articolo, le caratteristiche del sistema capitalistico francese, che,

ovviamente, si è notevolmente trasformato nel lungo secolo che abbiamo studiato.

### Riferimenti bibliografici

ANDRÉANI, TONY — HERRERA, RÉMY, 2015

*Thomas Piketty: “réguler” le capitalisme?*, “La Pensée”, 381, pp. 105-117.

KONDRATIEFF, NIKOLAJ D., 1935

*The Long Waves in Economic Life*, “Review of Economic Statistics”, 17(6), pp. 105-115.

HERRERA, RÉMY — LONG, ZHIMING, 2021

*Dynamique de l'économie chinoise: croissance, cycles et crises de 1949 à nos jours*, Éditions Critiques, Paris.

LONG, ZHIMING — HERRERA, RÉMY, 2017

*Capital Accumulation, Profit Rates and Cycles in China from 1952 to 2014*, “Journal of Innovation Economics & Management”, 23 (2), pp. 59-82.

IID., 2018

The Laws of Capital in the Twenty-First Century in China. Piketty in Beijing. *China Economic Review*, 50(3), 153-174.

MARX, KARL, 1987

*Capital*, vol. I, Progress Publishers, Moscow.

PIKETTY, THOMAS, 2014

*Capital in the Twenty-First Century*, Harvard University Press, Cambridge MA.

WEISSKOPF T., 1979

Marxian Crisis Theory and the Rate of Profit in the Postwar US Economy. *Cambridge Journal of Economics*, 3(4), 341-378.

WORLD INEQUALITY DATABASE, VARI ANNI

Disponibile su: <https://wid.world/fr/donnees/>.

## L'economia politica fra scienza e ideologia. Terza parte

Ascanio Bernardeschi

### 1. *La critica radicale di Sraffa al marginalismo*

La funzione di produzione  $Q=f(L,K)$  implica la conoscenza delle quantità di  $L$ ,  $K$  e  $Q$  (lavoro, “capitale” e prodotto). Se si può supporre che tutti i lavori siano riducibili a lavoro generico e misurabili in tempo di lavoro e che sia possibile una misurazione in termini fisici del prodotto (ove si escluda la produzione congiunta) sorge il problema di misurare il capitale, che è composto da merci eterogenee. Ciò nonostante questa funzione fa ancora da padrona nell'accademia, ove si sorvola anche sulla circostanza che il problema di una misurazione rigorosa del capitale era già stato affrontato da Ricardo, sia pure in modo insoddisfacente, attraverso la finzione della produzione di grano a mezzo di grano. Lo stesso problema, come abbiamo fuggevolmente riferito nel nostro precedente articolo<sup>1</sup>, era stato segnalato da Keynes, per quanto quest'ultimo non ne abbia tratto la conclusione di una rottura con il paradigma marginalista. L'argomento diventerà invece cruciale nel contributo di Piero Sraffa.

Italiano e antifascista, dopo avere svolto l'incarico di direttore dell'Ufficio del lavoro di Milano, vinse nel 1926 il concorso come professore ordinario presso l'Università di Cagliari. Tuttavia, l'anno seguente, dopo la carcerazione di Gramsci e dopo le minacce di cui fu oggetto egli stesso, dovette recarsi in Inghilterra, a Cambridge, chiamato proprio da Keynes, che lo aveva conosciuto in un precedente soggiorno dell'economista italiano in Inghilterra e che gli trovò l'occupazione come bibliotecario della *Marshall library*. Lì rimase fino al 1983, anno della sua morte. A Cambridge accettò, su invito di Keynes, di tenere dei corsi all'Università sulla teoria del valore e sui sistemi finanziari italiano e tedesco. Come è noto fu anche un amico fraterno di Gramsci e fece da tramite fra lui e il PCd'I durante la carcerazione del grande dirigente e intellettuale comunista. Profondo conoscitore di Ricardo, curò l'edizione delle sue opere complete<sup>2</sup>, scrivendone una prefazione divenuta un classico della letteratura

---

<sup>1</sup> BERNARDESCHI 2022.

<sup>2</sup> RICARDO 1951-1955.

economica. Alla teoria di Ricardo – oltre, come vedremo, a quella di Marx – si ispirò la sua opera più famosa, *Produzione di merci a mezzo di merci*<sup>3</sup>, che gli farà conquistare la posizione di caposcuola di un filone in cui si cimenteranno successivamente anche molti economisti italiani, i più importanti dei quali sono Pierangelo Garegnani e Luigi Pasinetti.

## 2. *La critica alla teoria marshalliana.*

Ma prima di questa sua più nota opera Sraffa scrisse una serie di saggi, fra i quali assumono particolare rilievo un paio che espongono una critica penetrante alla teoria degli equilibri parziali di Alfred Marshall e in genere alla scuola neoclassica<sup>4</sup>.

Secondo la teoria marginalista la curva di offerta di un'impresa, come abbiamo già visto<sup>5</sup>, viene costruita a partire dai costi marginali, cioè da relazioni funzionali fra costi e quantità prodotta. Marshall a questo proposito prende in considerazione sia la legge dei rendimenti decrescenti di breve periodo – quella che abbiamo esaminato trattando l'economia neoclassica – sia quella dei rendimenti crescenti sia, infine, quella dei rendimenti costanti.

Sraffa dimostra che i rendimenti decrescenti possono consentire di costruire la curva di offerta aggregata di un settore solo in presenza di un'ipotesi restrittiva che escluda la possibilità che un'impresa si procuri una quantità maggiore del fattore scarso a scapito di altri acquirenti produttori. Inoltre, di norma, in un regime di concorrenza, è ragionevole ritenere che il singolo imprenditore possa acquistare sul mercato il fattore scarso senza incrementarne il costo, dato che, per la stessa definizione standard di concorrenza perfetta, l'incremento della sua domanda ha un peso infinitesimale nel mercato complessivo. Invece, per la validità della teoria marshalliana, serve ipotizzare che ciascun operatore non possa aumentare l'impiego del fattore scarso o lo possa fare sostenendo un costo maggiorato, essendo tale fattore disponibile in una quantità fissa per tutti.

---

<sup>3</sup> SRAFFA 1969.

<sup>4</sup> P. Sraffa, *Sulle relazioni fra costo e quantità prodotta* (1925) e *Le leggi della produttività in regime di concorrenza* (1926) entrambe in SRAFFA 1986.

<sup>5</sup> BERNARDESCHI 2021.

Per Sraffa si tratta di una restrizione rilevante. Anche nel caso che si ipotizzi questa seconda situazione, cioè che l'aumento della quantità prodotta richieda un aumento del fattore scarso tale da provocarne l'aumento del prezzo, tale aumento si ripercuoterà sui prezzi di tutte le altre merci per la cui produzione è esso utilizzato. Crescerà quindi anche il loro costo marginale in misura paragonabile, talvolta maggiore, talaltra minore, alla merce presa in considerazione. In tal modo però lo spostamento del consumo dal bene rincarato agli altri non può che essere in misura ridotta, se non, addirittura, avvenire in senso inverso per le merci la cui produzione utilizza più intensamente il fattore scarso. Viene così violata la condizione del *ceteris paribus*, alla base dell'analisi marshalliana degli equilibri parziali, condizione che consiste nell'analizzare una singola variabile e gli effetti che essa produce nel sistema isolatamente dalle altre, considerate non affette da tale variabile. Tanto più che l'aumento del costo del fattore scarso orienta le imprese verso la modifica del mix di input, sostituendo il primo con uno o più fattori alternativi i quali, di conseguenza, potranno variare anch'essi di prezzo.

Per quanto riguarda i rendimenti crescenti, Sraffa denuncia che essi sono incompatibili con la libera concorrenza se dovuti a economie di scala e alla maggiore divisione del lavoro che l'accresciuta scala della produzione consente. In tal caso infatti l'impresa trae vantaggio, finché sussiste una domanda, ad ampliare indefinitamente la scala della produzione fino a diventare l'unica impresa del settore. Lo stesso Marshall se ne rese conto e nei suoi *Principles*<sup>6</sup> abbandonò questa ipotesi confinando la spiegazione dei rendimenti crescenti al solo caso di economie esterne. Quest'ultima situazione però è poco realistica perché è improbabile che piccole modifiche della quantità prodotta dalle singole aziende, aventi dimensioni trascurabili, determinino economie esterne apprezzabili. Sraffa dimostra inoltre che in tale situazione il costo marginale collettivo è inferiore a quello individuale. Quindi le singole imprese tenderanno a produrre una quantità inferiore a quella che sarebbe ottimale per l'insieme del sistema economico. Dalla divergenza fra il costo marginale individuale e quello sistemico Sraffa trae anche la conclusione che il massimo benessere per la collettività non può scaturire dalla concorrenza. Il motivo è che ogni produttore espande la produzione fino al punto in cui

---

<sup>6</sup> MARSHALL 1987

l'incremento del valore del prodotto eguaglia l'incremento delle spese. Però oltre questo punto ci sarebbe ancora la possibilità di produrre con un beneficio netto per la collettività.

Infine Sraffa evidenzia che i rendimenti possono essere considerati crescenti o decrescenti a seconda del contesto che vogliamo analizzare. Se consideriamo il ramo industriale che utilizza il fattore scarso, troviamo – con le limitazioni viste sopra – i rendimenti decrescenti, mentre se ci occupiamo del ramo che produce quella determinata merce abbiamo rendimenti crescenti in virtù dell'incremento del suo prezzo. Se analizziamo il breve periodo, in cui non può essere aumentato il fattore scarso abbiamo rendimenti decrescenti. Nel lungo periodo avremo invece rendimenti crescenti.

Venendo ai rendimenti costanti, essi possono scaturire sia dal bilanciamento tra le cause che tendono a renderli decrescenti (scarsità di un fattore) e quelle che tendono a renderli crescenti (economie esterne), sia dall'assenza di entrambe. Quindi i rendimenti sono costanti se tutti i fattori produttivi sono impiegati da molte imprese e se esse sono indipendenti fra di loro. Vista l'improbabilità delle due altre situazioni, questa gli parrebbe quella più frequente nell'ambito della concorrenza perfetta.

Però la determinazione del prezzo come incontro della curva di offerta con la curva di domanda è possibile solo se le quantità offerte variano nella stessa direzione dei prezzi. Se cioè c'è una relazione fra costi unitari e quantità prodotta. Cosa che non avviene nel caso più frequente dei rendimenti costanti, quando per ogni quantità domandata i prezzi rimangono gli stessi. Quindi tanto maggiore è la presenza di questi casi tanto meno il prezzo scaturisce dall'incrocio fra domanda ed offerta e gravita in maniera predominante intorno al costo di produzione, cosicché la domanda influenza la quantità prodotta ma solo marginalmente il prezzo<sup>7</sup>. È necessario tornare quindi al paradigma dell'economia classica e di Ricardo in particolare. L'economista italiano, in una controreplica a D.H. Robertson nel corso di un simposio, ha potuto perciò concludere che

*«tale teoria [di Marshall] non può essere interpretata in modo da darle una coerenza logica interna, ed in pari tempo da metterla d'accordo coi fatti che si*

---

<sup>7</sup> Ci permettiamo di notare che tale incrocio è possibile nel caso del monopolio, che per Sraffa è il caso prevalente, con una curva di offerta orizzontale o crescente e una curva di domanda decrescente.

*propone di spiegare [...] la mia opinione è che si debba scartare la teoria di Marshall*<sup>8</sup>.

Nel secondo dei due scritti di cui si è fatto inizialmente cenno, *Le leggi della produttività in regime di concorrenza*, alle suddette critiche si aggiunge quella che riguarda l'assoluta eccezionalità della concorrenza perfetta. Quest'ultima è caratterizzata da due aspetti: 1) la singola impresa non è in grado di incidere sul prezzo di mercato che quindi per essa è un dato; 2) ciascun produttore opera normalmente in regime di costi crescenti.

In realtà spesso le imprese operano a costi individuali decrescenti ed espandono la loro produzione finché possono collocare il loro prodotto nel mercato. Il limite alla loro produzione è dato più dalla domanda che dai costi di produzione. Visto che ciò è incompatibile con la concorrenza perfetta, occorre utilizzare gli strumenti di analisi del monopolio. Anche perché nella realtà la situazione di concorrenza perfetta è una rarissima eccezione. Il mercato di un certo settore è in genere suddiviso in diversi mercati individuali in cui le imprese possono disporre di una loro nicchia di monopolio dovuta a molteplici cause: la conoscenza personale, la fiducia sulla qualità del prodotto, le abitudini, la vicinanza, un marchio prestigioso. In tali casi i compratori sono disposti a sostenere un costo maggiore delle merci senza rivolgersi a imprese concorrenti. La misura di questa maggiorazione che può essere sopportata dal compratore determina il grado di monopolio. In altri termini la domanda può essere più o meno elastica rispetto al prezzo<sup>9</sup>.

Vi sarà quindi una molteplicità di situazioni in cui si va da una elevata prossimità alla concorrenza perfetta a una elevata prossimità al monopolio. Ma in tutte queste sfumature di grigio, che caratterizzano la

---

<sup>8</sup> P. Sraffa, intervento al Simposio su *Rendimenti crescenti di scala e impresa rappresentativa*, "Economic Journal", marzo 1930, pubblicato in SRAFFA 1986, p. 101.

<sup>9</sup> Aggiungiamo che anche dal lato dell'offerta possono esserci disparità dovute al background in cui l'impresa è immersa e che la favorisce rispetto alle concorrenti: la possibilità di ottenere credito a condizioni migliori o l'opportunità di accesso privilegiato a qualche fattore produttivo, dovute a particolari situazioni contrattuali, a rapporti di forza fra operatori ecc.

concorrenza imperfetta l'impresa può incidere in misura più o meno importante sul prezzo nel suo mercato particolare e l'analisi della concorrenza perfetta non è adeguata a dare ragione della realtà.

### 3. *Produzione di merci a mezzo di merci*

Secondo una ricostruzione di Gianfranco Pala<sup>10</sup>, Sraffa fu fra i pochissimi economisti occidentali, se non l'unico, a conoscenza delle opere pionieristiche, ispirate agli schemi marxiani di riproduzione, dell'economista russo Vladimir Karpovič Dmitrev<sup>11</sup>, da cui prenderà le mosse anche la famosa *Input-output analysis* di Wassily Leontief<sup>12</sup>. Questi lavori e quelli dell'economista russo di origine polacca Ladislaus Bortkiewicz<sup>13</sup> gli saranno utili per perseguire il suo proposito di gettare le basi teoriche di una critica della scuola marginalista su un nuovo terreno analitico e di perfezionare la teoria ricardiana del valore. A tal fine costruisce un modello di produzione costituito da un'equazione lineare per ogni processo produttivo i cui parametri sono la tecnologia (le quantità fisiche di ciascuna merce e di lavoro – o input – necessari a ciascuna produzione e la quantità di ciascun prodotto – o output –, permettendo di determinare i prezzi relativi e una delle due variabili distributive, alternativamente il saggio del profitto o il salario, una volta nota l'altra variabile).

Definendo  $a_{ij}$  la quantità della merce  $j$  utilizzata per produrre la merce  $i$ ,  $p_i$  il prezzo della merce  $i$ ,  $r$  il saggio del profitto  $L_i$  il lavoro diretto impiegato per produrre la merce  $i$ ,  $w$  il salario per unità di lavoro, il modello assume la seguente forma<sup>14</sup>:

---

<sup>10</sup> PALA 1988, pp.17-18.

<sup>11</sup> DIMITREV 1972.

<sup>12</sup> LEONTIEF 1951.

<sup>13</sup> BORTKIEWICZ 1999.

<sup>14</sup> Mi sono permesso di utilizzare una notazione dei parametri diversa da quella originale di Sraffa e a mio modo di vedere più elegante, il che non cambia in niente le caratteristiche del modello.



$$\begin{aligned}
 &(a_{11}p_1+a_{12}p_2+\dots+a_{1n}p_n)(1+r)+L_1w=a_1p_1 \\
 &(a_{21}p_1+a_{22}p_2+\dots+a_{2n}p_n)(1+r)+L_2w=a_2p_2 \\
 &\dots \\
 &(a_{n1}p_1+a_{n2}p_2+\dots+a_{nn}p_n)(1+r)+L_nw=a_np_n
 \end{aligned} \tag{1}$$

Il sistema ha soluzioni perché i prezzi sono relativi, cioè in rapporto a uno di essi preso come numerario e perché i prezzi degli input sono identici a quelli degli output, cioè uno per ogni merce, sia che figuri dal lato degli input, sia che figuri da quello degli output. Pertanto, conoscendo una delle due variabili distributive, il numero delle incognite (n-1 prezzi e l'altra variabile distributiva) è pari al numero delle equazioni.

La determinazione simultanea dei prezzi degli elementi del capitale coincidenti con quelli dei prodotti implica che il valore del capitale impiegato possa essere conosciuto solo con la soluzione del sistema e non a priori. Invece le teorie che partono da valori noti dei fattori produttivi, come quella marginalista, non sono quindi compatibili con questo sistema di analisi<sup>15</sup>.

È importante una caratteristica: se il saggio del profitto può essere determinato solo se è conosciuto il saggio del salario e viceversa, le variabili distributive non dipendono dalla produttività dei fattori ma (implicitamente) dai rapporti di forza fra le classi. Infatti la variazione dell'uno, per esempio il saggio del profitto, determina variazioni di segno opposto dell'altro, il salario, anche se il grado di utilizzo del lavoro non è cambiato e quindi neppure la sua produttività.

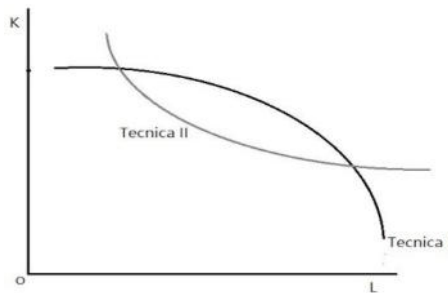
In più Sraffa dimostra che la teoria secondo cui al crescere del costo di un fattore, per esempio il lavoro, diventa sempre conveniente introdurre tecniche che sostituiscono quel fattore, per esempio con il capitale, vale solo se quest'ultimo è composto di un'unica merce e quindi non si presenta il problema di misurarne il valore. Diversamente non vi è sempre una relazione inversa fra salari e domanda di lavoro, ma nel ventaglio delle tecniche disponibili, può accadere che si possa sostituire capitale con lavoro anche nel caso in cui i salari aumentino e viceversa – il cosiddetto *ritorno delle tecniche*<sup>16</sup> – cosa esclusa dalla teoria marginalista in cui gli isocosti relativi a due tecniche alternative hanno un solo punto di

<sup>15</sup> E neppure, come vedremo, con quello marxiano.

<sup>16</sup> SRAFFA 1969, p. 103 sgg.

intersezione che costituisce lo spartiacque per decidere quale delle due è più conveniente.

Più esplicitamente, se a seguito di un aumento dei salari una data tecnica di produzione viene sostituita con un'altra tecnica a più alta intensità di capitale (che risparmia lavoro), può accadere che, a seguito di un ulteriore aumento dei salari, la prima tecnica torni a essere conveniente e soppianti la seconda. Questo può avvenire perché anche i prezzi dei "beni-capitale" variano al variare della distribuzione del reddito e potrebbero aumentare in maniera da non rendere nuovamente più conveniente la tecnica a maggiore intensità di capitale. Ne consegue anche, altro elemento importante, che la disoccupazione può non dipendere dal troppo elevato livello dei salari.



*Fig. 1. Il ritorno delle tecniche*

Un elemento importante di questo schema analitico è la costruzione della merce tipo e del sistema tipo<sup>17</sup>. Cercando di dare una risposta al problema ricardiano di individuare una misura invariabile del valore al variare della distribuzione, viene assemblato opportunamente un mix di tutte le merci prodotte, ciascuna presa in una adeguata proporzione tale che la composizione percentuale degli elementi degli input risulti identica alla composizione degli output. Ciò è possibile utilizzando una ben determinata frazione di ciascuna equazione. In tal modo è come se si producesse un'unica merce composta identica per "dosaggio" a quella impiegata nella produzione e quindi non si pone più il problema di conoscere i prezzi delle singole merci in quanto è sufficiente il confronto fra

<sup>17</sup> Ivi, pp. 23 e sgg.

la quantità dell'input aggregato e quella del corrispondente output che sarà un determinato multiplo della prima. Il prezzo della merce tipo non risente quindi delle variazioni della distribuzione.

Se la struttura tecnica dell'economia reale si approssimasse a quella del sistema tipo, come nel caso di studio di una ideale situazione di riproduzione allargata a tecnologia immutata e completa accumulazione del sovrappiù<sup>18</sup>, potrebbe avere scarsa rilevanza il problema del ritorno delle tecniche<sup>19</sup>.

La soluzione del sistema tipo è identica a quella del sistema reale perché vengono prese a base, sia pure in determinate proporzioni, tutte le equazioni, escluse quelle delle industrie *non base*, cioè che producono beni di lusso, le quali non incidono nella determinazione degli altri prezzi e delle variabili distributive.

Poiché negli input non appaiono solo merci, ma anche lavoro, Sraffa ricorre, per costruire il sistema tipo, all'espedito di rappresentare il salario come un ammontare di merce tipo acquistabile dai lavoratori con la loro retribuzione. Se Marx, e prima di lui Ricardo, misurano il valore delle merci in quantità di lavoro, Sraffa misura il lavoro in merci e propone una sua soluzione all'annoso problema della trasformazione dei valori in prezzi di produzione. Infatti è possibile determinare il saggio di profitto come rapporto tra due quantità fisicamente omogenee: il *sovrappiù*, cioè la quantità di merce tipo prodotta che eccede gli input, e gli input stessi.

Da un certo punto di vista, con questa costruzione, Sraffa fa un passo indietro rispetto a Ricardo. Nella sua introduzione agli scritti del grande economista classico, si dà atto dell'evoluzione della teoria del valore ricardiana, dall'*Essay on the Influence of the Low Price of Corn on the Profits of Stock* a *Produzione di merci*. Nella prima opera usa l'ipotesi

---

<sup>18</sup> Michio Morishima, pur rigettando la teoria del valore di Marx, mostra che i saggi di interesse in termini di prezzi e in termini di valore sono uguali lungo il "percorso di crescita dell'equilibrio equilibrato" (cioè quando tutto il plusvalore viene destinato all'aumento della scala della riproduzione e in assenza di cambiamenti tecnici). Cfr MORISHIMA 1973

<sup>19</sup> Si osserva tuttavia che a ogni modifica della tecnica è necessario rideterminare la merce tipo e quindi la misura *invariabile* del valore è tale rispetto alla distribuzione ma non rispetto alla dinamica del sistema economico.

strumentale di una pura economia di grano, in cui questo cereale funge da unico mezzo di produzione, unico bene di sussistenza dei lavoratori e unico prodotto e in cui pertanto non è necessario conoscere i prezzi per determinare il saggio del profitto, essendo sufficiente un confronto fra le quantità fisiche costituenti gli input e quelle costituenti l'output. Invece nei *Principles* il rapporto fra prodotto e input viene misurato in ore di lavoro, pur nella consapevolezza che i *prezzi naturali*, così denominati da Ricardo, divergono dalle quantità di lavoro qualora il saggio del profitto non sia nullo e i capitali siano impiegati nei diversi rami produttivi per durate temporali differenti. Ma se i prezzi non coincidono più con le quantità di lavoro e dipendono anche dal tempo in cui sono utilizzati gli input, rimane da risolvere il problema di individuare una misura invariabile del valore al variare della distribuzione. Cercando di dare una soluzione questo problema, Sraffa è costretto a inseguire una soluzione che si avvicina alla prima formulazione di Ricardo, alla misurazione in base alle quantità, scartando la determinazione in ore di lavoro.

Potendo ragionare in termini di quantità fisiche a prescindere dai prezzi, diviene visibile la relazione inversa tra salario e saggio del profitto. Se viene designato con  $R$  il rapporto incrementale tra l'intero neovalore, o prodotto netto, e l'input, rapporto che è possibile determinare in termini di quantità fisiche, si ha che con un salario pari a zero (tutto il neovalore va ai profitti)  $R$  sarebbe anche il corrispondente saggio del profitto, cioè  $R$  è il limite massimo che può assumere tale saggio in questa estrema. Ponendo invece  $\omega$  come la quota del prodotto netto che va ai salari, otteniamo che

$$r=R(1-\omega) \quad (2)$$

Nell'intento di generalizzare il suo sistema, Sraffa prende in esame anche il caso della produzione congiunta (più merci prodotte da una medesima industria). In tal caso il numero dei prodotti può eccedere il numero delle industrie e quindi le incognite, i prezzi, sarebbero in quantità superiore a quelle delle equazioni, i processi produttivi. Il sistema non sarebbe risolvibile se egli non avesse ipotizzato per tale caso la possibilità che la produzione di alcune merci realizzate congiuntamente venga effettuata

anche in altri processi con altri metodi di produzione, aggiungendo così nuove equazioni<sup>20</sup>.

La produzione congiunta viene utilizzata da Sraffa anche per trattare il capitale fisso<sup>21</sup>. Infatti basta a tal fine supporre che nell'output figurino, oltre al prodotto, l'insieme di macchine, immobili ecc. utilizzati, aventi però un anno in più di quelli che figurano nell'input, supposto per semplicità che il processo produttivo duri un anno.

Sempre la produzione congiunta costituisce una generalizzazione della produzione singola, essendo possibile costruire un sistema in cui gli output di ciascun processo siano pari al numero complessivo di prodotti. Basta ammettere che fra gli output possano esserci coefficienti uguali a zero.

Sraffa però osserva che in questo contesto emergono alcune complicazioni per la costruzione della merce tipo che richiedono una diversa sua definizione<sup>22</sup>.

Sussistono anche altre complicazioni e cambiano altre proprietà rispetto alla produzione singola, ma non ci sembra il caso di entrare in questi dettagli se non per un aspetto rilevante. Infatti nel sistema con produzione singola una diminuzione del salario in termini di merce tipo implica che nessun prodotto possa diminuire di prezzo in proporzione maggiore di quanto avvenga nel salario. Nel nuovo contesto, invece, il prezzo di una delle merci prodotte congiuntamente può diminuire di più perché quello di un'altra diminuisce di meno o addirittura aumenta. La conseguenza di ciò è che a fronte di tale diminuzione salariale non necessariamente aumenta il profitto<sup>23</sup>. È stato agevole per Ian Steedman individuare un altro corollario: si può pervenire a profitti positivi in presenza di plusvalore negativo e con ciò svanisce anche l'origine del profitto dal plusvalore<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> SRAFFA 1969, pp. 55-57.

<sup>21</sup> Ivi, p. 80 e sgg.

<sup>22</sup> Ivi, p. 59.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 77-79.

<sup>24</sup> STEEDMAN 1980, pp. 157-168.

#### 4. *Il rapporto fra Marx e Sraffa*

La merce tipo è considerata l'unità di misura che consente di determinare in modo esatto il saggio del profitto senza fare alcun riferimento al tempo di lavoro. Tuttavia siamo di fronte non a un diverso metodo per trasformare i valori – espressi in termini di tempo di lavoro – in prezzi, ma a un modo completamente nuovo di determinare i prezzi attraverso i parametri della tecnica, tutti ugualmente influenti a tale scopo, e non a partire dal solo tempo di lavoro diretto e indiretto. Più precisamente, i prezzi potrebbero essere indifferentemente determinati a partire dalle quantità di lavoro contenute nelle diverse merci e nel salario o più semplicemente dalle quantità fisiche delle merci stesse. Perciò, sempre secondo Steedman, diviene superfluo, “ridondante”, il ricorso alle quantità di lavoro che presenta evidenti maggiori difficoltà. Infatti non si parla più di plusvalore, ma di sovrappiù, di una quantità di merci che eccede quella impiegata nella produzione.

È indubitabile che l'approccio di Sraffa, al pari di quelli di Ricardo e Marx, evidenzia la contrapposizione di interessi fra capitalisti e lavoratori, come si evince anche dalla formula (2). Inoltre gli inediti di Sraffa, venuti alla luce in epoca più recente, mostrano chiaramente che egli era un estimatore di Marx e che si proponeva, oltre allo scopo esplicitamente dichiarato di recuperare la teoria di Ricardo, di conferire rigore a quella marxiana e quindi metterla al riparo dai numerosi attacchi che essa stava subendo, con particolare riferimento al problema di derivare i prezzi di produzione dai valori. Se tale proposito non è stato esplicitato in *Produzione*, è probabilmente per motivi di protezione personale: era ebreo e comunista in epoca di maccartismo e ha subito perfino un periodo di confino.

Giorgio Gattei è fra coloro che hanno maggiormente apprezzato gli inediti. Egli, al pari di altri, ha messo il luce<sup>25</sup>, che se al prodotto lordo,  $X$ , togliamo il valore dei mezzi di produzione<sup>26</sup>, rimane il netto,  $Y$ , cioè il neovalore, che Sraffa pone uguale a  $I$ , al pari del lavoro vivo,  $L$ .  $Y$  e  $L$

---

<sup>25</sup> GATTEI, 2021, ma vedi anche gli altri articoli della serie su Maggiorfilosofico, del medesimo autore, riportati in bibliografia.

<sup>26</sup> La differenza fra  $X$  e  $Y$  svolge quindi lo stesso ruolo del capitale costante di Marx, non produce neovalore.

quindi si equivalgono, in accordo con la teoria marxiana del valore, secondo cui solo il lavoro crea nuovo valore. Quest'ultimo, che ora possiamo indifferentemente contrassegnare con  $Y$  o con  $L$ , viene ripartito fra salari e profitti.

$$L=Lw+rK \quad (3)$$

Inoltre, con  $w=0$  e conseguentemente con  $\omega=0$ , è possibile rilevare dalla (3) e con elementari passaggi, che

$$r=R=L/K \quad (4)$$

cioè il saggio del profitto massimo è l'inverso della marxiana composizione organica del capitale e che quindi, anche se i lavoratori campassero d'aria, il saggio del profitto tenderebbe a diminuire con l'aumento della composizione organica del capitale.

La validità della marxiana legge della caduta tendenziale del saggio del profitto sarebbe confermata, però, solo nell'ipotesi che la composizione organica vada effettivamente crescendo, ma non sono chiari i motivi per cui ciò debba avvenire, visto che essa dipende anche dai prezzi delle merci impiegate come capitale. Anzi è evidente che, avendo a che fare con quantità fisiche di merci, qualsiasi innovazione tecnologica vantaggiosa richiederà meno input a parità di prodotto o produrrà più merci a parità di risorse impiegate, e con ciò il saggio del profitto aumenterà, sia quello individuale dell'impresa che introduce l'innovazione, sia quello medio una volta che l'innovazione si generalizzerà. Ciò in quanto in questo contesto non può essere presa in considerazione la circostanza che tali innovazioni determinano una riduzione del lavoro necessario alla produzione e con ciò anche del plusvalore<sup>27</sup>. L'economista giapponese Nobuo Okishio, partendo da un contributo di Samuelson, sulla base di un apparato analitico di derivazione sraffiana<sup>28</sup>, ha potuto dimostrare un famoso teorema che ha preso il suo nome, in base al quale l'innovazione tecnologica introdotta per incrementare il saggio del profitto individuale, non

---

<sup>27</sup> Mi permetto di segnalare che una spiegazione diversa è esposta nell'appendice al mio BERNARDESCHI 2016.

<sup>28</sup> SAMUELSON 1957.

può che accrescere anche il saggio del profitto generale, contrariamente a quanto risulta dalla marxiana legge della caduta tendenziale del saggio del profitto<sup>29</sup>.

Altro elemento che testimonia a favore dell'intenzione di Sraffa di validare, rettificandola, la legge del valore è la possibilità dimostrata di ricondurre i prezzi a quantità di lavoro diretto e indiretto – cioè incluso quello incorporato nei mezzi di produzione – necessarie a produrlo, tenendo conto della distribuzione nel tempo di tali quantità, e applicandovi il saggio di profitto per le annualità intercorse dal dispendio di lavoro ad oggi<sup>30</sup>. Anche in questa costruzione si percepisce l'influsso di Ricardo che considerava nello stesso modo i prezzi naturali.

Tuttavia, come ebbe a sostenere Claudio Napoleoni in un carteggio amichevole con Sraffa, nel caso in cui una parte del sovrappiù eccedente le sussistenze vada ai lavoratori, non siamo in grado di dedurre da questo impianto se è il capitalista che sfrutta il lavoratore sottaeendogliene l'altra parte o se è il lavoratore che sfrutta il capitalista non lasciandoglielo per intero, come quando il lavoratore si accontenti di sopravvivere secondo gli standard storicamente determinati per la classe lavoratrice. Lo stesso Sraffa, secondo la testimonianza di Napoleoni, ebbe modo di ammettere, manifestandolo in forma scherzosa, questa debolezza del suo costrutto.

Altro elemento di differenziazione riguarda i beni di lusso, denominati *non base*, e che per l'algebra di Sraffa non concorrono alla determinazione del saggio del profitto e degli altri prezzi<sup>31</sup>, mentre per Marx il plusvalore prodotto in quei settori va a concorrere alla determinazione del saggio del profitto e con ciò dei rimanenti prezzi di produzione.

I problemi di compatibilità del sistema marxiano con quello sraffiano, e quindi la necessità di rinunciare alla teoria del valore sono asseriti anche da Garegnani il quale, in un contributo del 1981<sup>32</sup>, e in altri scritti ha sostenuto che lo sfruttamento è “un fatto” che resta evidente anche rinunciando a tale teoria.

---

<sup>29</sup> OKISHIO 1961.

<sup>30</sup> SRAFFA 1969, pp. 44 sgg.

<sup>31</sup> Ivi, p. 9.

<sup>32</sup> P. Garegnani, *Valore e distribuzione in Marx e negli economisti classici*, in PANIZZA — VICARELLI 1981.



Abbiamo visto che Sraffa propone l'uguaglianza fra  $Y$  e  $L$ . È evidente la ricezione da Ricardo e soprattutto da Marx di questo assunto. Ma mentre quest'ultimo cerca di spiegare i motivi di tale ipotesi, Sraffa la assume semplicemente. Pare legittimo ipotizzare che la differenza sta nei diversi scopi delle rispettive teorie, l'una per disvelare lo sfruttamento, le contraddizioni e le leggi di movimento del modo di produzione capitalistico, l'altro per conferire maggiore rigore al sistema di analisi del primo.

Altro elemento di differenza con Marx è il pagamento posticipato dei salari. Parrebbe una questione puramente tecnica ma in realtà con questa soluzione diviene meno manifesta l'annessione della forza-lavoro al capitale. Peraltro in Sraffa, applicando al lavoro il proprio prezzo, il salario, neppure esiste la distinzione fra lavoro e forza-lavoro, che Marx aveva dichiarato essere la sua principale scoperta.

Sraffa, al pari di altri marxisti, pare sottovalutare la rottura di Marx con i classici e lo considera l'ultimo e forse il più conseguente classico. Se gli inediti mostrano le reali intenzioni di Sraffa è altrettanto oggettivo che la scuola che si è costituita sulle sue orme ha accentuato il distacco con il Moro e concordiamo con Ernest Mandel quando afferma che

«mentre qualsiasi riabilitazione della teoria del valore-lavoro, anche in una versione premarxista, non può che essere accolta favorevolmente, noi stessi rimaniamo convinti che nessuna vera sintesi è possibile tra neoricardianismo e marxismo. I marxisti contemporanei hanno il dovere di difendere tutti quei progressi decisivi compiuti da Marx su Ricardo, che i teorici neoricardiani stanno ora cercando di annullare» (MANDEL 1999).

Andando oltre le intenzioni, se lo scopo esplicito di Sraffa era porre le basi per una critica della teoria economica marginalista, come recita anche il sottotitolo della sua opera, e quello sottaciuto di dare una veste più rigorosa al contributo marxiano, il suo costrutto teorico è stato utilizzato, suo malgrado, per alimentare la critica, già in campo dopo un tentativo di "correzione" di tale procedimento da parte di Bortkiewicz<sup>33</sup>, al procedimento di Marx di trasformazione dei valori in prezzi di produzione. Quest'ultimo vi aveva evidenziato una discrepanza, cercando di eliminarla con la determinazione dei prezzi in un sistema

---

<sup>33</sup> BORTKIEWICZ 1949.

autoriproduttivo in equilibrio a partire dai valori. Determinazione che però implicava l'abbandono di alcune conclusioni di Marx.

Anche il grande teorico del comunismo parte infatti da valori noti dei mezzi di produzione mentre, sostengono i critici “neoricardiani”, tali valori dovrebbero essere determinati simultaneamente ai prezzi degli output. Se così si facesse si otterrebbero prezzi degli input diversi da quelli presi in considerazione da Marx. Questi economisti hanno anche dimostrato<sup>34</sup> che, così facendo, gli aggregati utilizzati da Marx per determinare il saggio medio del profitto (capitale costante, capitale variabile e plusvalore) in termini di tempo di lavoro sarebbero diversi da quelli espressi in termini di prezzi di produzione e così anche il saggio del profitto sarebbe diverso. Con il che la procedura di trasformazione dei valori in prezzi di produzione sarebbe errata.

Queste critiche a nostro modo di vedere partono da un fraintendimento della teoria di Marx il quale nella sua procedura non utilizza i valori dei mezzi di produzione espressi in termini di tempo di lavoro socialmente necessario alla loro produzione, ma, come espressamente li denomina il Moro, i *prezzi di costo*, cioè il costo effettivamente sostenuto per il loro acquisto e per l'acquisto della forza-lavoro; il valore degli input, secondo diverse recenti interpretazioni<sup>35</sup>, corrisponderebbe perciò al tempo di lavoro rappresentato dal denaro speso per procurarsi tali elementi. Infatti, visto che la metamorfosi del capitale assume la forma  $D-M-D'$ , all'inizio c'è un'anticipazione di denaro per acquistare mezzi di produzione e forza-lavoro – il capitale costante e il capitale variabile, che quindi valgono il loro prezzo di acquisto – e alla fine una quantità maggiore di denaro. Il profitto e il saggio del profitto si determinano a partire da queste grandezze monetarie. È il valore rappresentato da quel denaro anticipato – o, che è lo stesso, di  $C$  e  $V$  ai costi effettivamente sostenuti – che deve essere preso a base per determinare il suo incremento. Si tratta quindi di un valore già trasformato perché i vari elementi occorrenti al ciclo produttivo sono acquistati ai prezzi di mercato, che oscillano attorno ai prezzi di produzione. Marx è anche consapevole che se invece si considerassero i prezzi di costo equivalenti ai valori come formulati al

---

<sup>34</sup> Si veda per tutti STEEDMAN 1999.

<sup>35</sup> Si veda la successiva appendice.

livello di astrazione del libro I del *Capitale*, e cioè in termini di tempo di lavoro, si cadrebbe in errore.

«Si era dapprima partiti dalla supposizione che il prezzo di costo di una merce sia uguale al valore delle merci consumate [...] Per il compratore il prezzo di produzione di una merce si identifica con il prezzo di costo di essa e può entrare come tale nella formazione del prezzo di una nuova merce [...] Il prezzo di costo di una merce può essere superiore o inferiore [...] al] valore dei mezzi di produzione che entrano in quella merce. È necessario tenere presente questo nuovo significato del prezzo di costo e ricordare quindi che un errore è sempre possibile quando, in una determinate sfera di produzione, il prezzo di costo di una merce viene identificato con il valore dei mezzi di produzione in essa consumati. [...] Il prezzo di costo delle merci è un prezzo dato, è un presupposto indipendente dalla produzione del capitalista, mentre il risultato della sua produzione è una merce che contiene plusvalore e quindi eccedenza di valore nei confronti del prezzo di costo di essa»<sup>36</sup>.

Debbono essere considerati inoltre due argomenti: 1) l'economia di Marx è un'economia monetaria e la misura esterna del valore è il denaro<sup>37</sup>; 2) oltre al capitolo 9 del terzo libro del *Capitale*, esiste anche, poco ricordato, il successivo capitolo 10 in cui si mostra come il processo di formazione dei prezzi di produzione passa attraverso il meccanismo dei valori di mercato<sup>38</sup>, dei problemi di realizzazione e dell'influsso della domanda e dell'offerta e non si riduce solamente alla tecnica computistica per incrementare il prezzo di costo col profitto medio. Quest'ultimo, peraltro costituisce una necessaria astrazione rispetto allo sventagliamento nel mondo reale di saggi del profitto settoriali (e anche individuali) che potranno più o meno discostarsi dal saggio medio, considerando che lo spostamento dei capitali da un ramo all'altro dell'economia avviene a posteriori e incontra alcuni attriti.

---

<sup>36</sup> MARX 1989, pp. 205-6.

<sup>37</sup> «Il denaro, come misura del valore, è *necessaria forma fenomenica* della misurazione di valore immanente delle merci, *del tempo di lavoro*» (Marx, 2011, p. 108). È noto che per Marx il denaro è il *rappresentante universale* del tempo di lavoro e la misura *esterna* del valore.

<sup>38</sup> Debbo questa notazione a Roberto Fineschi. Cfr. FINESCHI, 2001, pp. 282-3 e 357.

La procedura di Marx, pur solo abbozzata nei manoscritti poi pubblicati come libro III del *Capitale*, non ci pare quindi necessiti importanti correzioni e l'incoerenza con la costruzione di Sraffa è perché quest'ultimo parte da presupposti e obiettivi completamente diversi.

Il modello di Sraffa, se mette a nudo alcune lacune del marginalismo, si mantiene sul suo terreno a-storico: i prezzi sono relativi, la loro determinazione è simultanea, come in Walras, e non sono presi in considerazione il tempo di produzione e di circolazione. Inoltre si dice ben poco delle problematiche del capitalismo (sovrapproduzione, tendenze storiche, progresso tecnologico...) che non rientrano fra gli oggetti dell'indagine. Né si tratta della durata della giornata lavorativa, dei metodi di estrazione del plusvalore, e così via. Non si parla più di "leggi di movimento" della società capitalistica. Le classi sono solo nominate, ma non analizzate nella loro materiale esistenza, e il capitale, da rapporto sociale è retrocesso a un insieme di beni eterogenei, arretrando così all'originaria impostazione dell'economia politica borghese. Il denaro non esiste o se esiste è solo nella sua funzione di numerario e, tutt'al più di intermediario degli scambi. Quindi anche il capitale finanziario non è oggetto di indagine. Non esiste una teoria del salario come categoria sociale, ma solo come variabile distributiva né una distinzione fra lavoro e forza-lavoro. Non c'è una teoria della domanda e dell'offerta, ma tutto si regge sui parametri esogeni della tecnologia, e sulla conoscenza, senza indagarne la formazione, di una variabile distributiva.

In sostanza, con l'obiettivo di conferire rigore all'impianto ricardiano e a quello marxiano, ci si mantiene all'interno di una visione a cui sfuggono i caratteri storicamente e socialmente determinati del capitalismo. E in più si impiegano alcune espedienti del modello walrasiano, che pure costituisce un pezzo fondamentale della teoria che si vuole criticare: simultaneità, equilibrio generale e determinazione dei soli prezzi relativi.

La cosa di per sé è legittima. L'oggetto di Sraffa non è quello di Marx. Probabilmente, dovendo mostrare le incoerenze interne della teoria marginalista, Sraffa ha scelto combatterla sul suo terreno. Pierangelo Garegnani, suo esecutore letterario, ebbe a dire che, «se Sraffa non si è occupato della determinazione sociale delle condizioni tecniche di produzione e quindi del 'processo lavorativo'», trattate adeguatamente altrove, il motivo è che «non era l'obiettivo di *Produzione di merci per mezzo di*

*merci* affrontare tali argomenti». Tuttavia «non sembra esserci, all'interno dell'analisi "neoricardiana", alcuna difficoltà a trattare il 'processo lavorativo' in termini strettamente simili a quelli di Marx, e quindi rendere trasparente e confermare l'interesse che muove i capitalisti, individualmente e come classe, ad esercitare la loro 'autorità e controllo' allo scopo di aumentare l'intensità del lavoro o per allungare la giornata lavorativa...»<sup>39</sup>. Per Garegnani, quindi, se la trattazione formale, tecnica, "fredda", di *Produzione* non affronta gli aspetti "caldi" adeguatamente sviluppati da Marx, non di meno essa non è in contraddizione con essi. E, di più, oggi le carte inedite mostrano che tali aspetti "caldi", quali l'intensità del lavoro e la durata della giornata lavorativa sono considerate rilevanti da Sraffa anche se lasciate in ombra nella sua opera principale.

Ma tutto ciò non autorizza a sostenere l'esistenza di vizi logici nel *Capitale* di Marx sulla base di un modello a esso estraneo.

### *Conclusioni*

Alla luce degli inediti di Sraffa non può essere messo in discussione il suo approccio favorevole alla teoria marxiana. Tuttavia, abbiamo visto che il suo modello parte da assunti e conduce a risultati non sempre conciliabili con tale teoria. Se ciò dipende dai diversi oggetti delle rispettive ricerche, la scuola di pensiero che si riferisce all'economista italiano ha talvolta posto questioni fuorvianti criticando Marx per l'idea che se ne è fatta e per il suo rapporto con la teoria del sovrappiù, non per quello che effettivamente ha sostenuto. Tanti sraffiani, un po' come lo spettatore resta confuso dal prestigiatore che occulta il suo inganno grazie allo stragemma di distrarre l'attenzione dall'esecuzione del trucco, sono rimasti abbagliati dalla ricerca di soluzioni formali corrette e coerenti con il formalismo del caposcuola, ricerca che ha deviato la loro attenzione dal reale contesto del sistema marxiano. La supposta incoerenza della sua teoria non è interna ad essa ma solo rispetto al modello di *Produzione di merci*, che abbiamo visto avere altri presupposti e altri scopi.

Si assiste invece a neomarxisti postkeynesiani che evitano di occuparsi della teoria del valore, limitandosi a ragionare sulle leggi del movimento

---

<sup>39</sup> GAREGNANI, 2011, p. 87.

del capitalismo, con i limiti dell'impostazione keynesiana che abbiamo già rilevato nel precedente articolo<sup>40</sup>, e a neomarxisti postraffiani che si concentrano sulla determinazione dei prezzi in base al modello di *Produzione di merci* e non sulle dinamiche dell'economia.

### *Appendice: il dibattito sulla teoria marxiana del valore*

Non è possibile qui fornire una ricostruzione dettagliata di tale dibattito che richiederebbe almeno centinaia di pagine. Mi limito ad accennare ad alcuni passaggi che mi paiono più significativi.

Come già accennato le prime critiche sulla base di un'impostazione simil-sraffiana *ante litteram*, vengono formulate a partire dal noto saggio di Bortkiewicz già citato<sup>41</sup>. Una buona rassegna di questa discussione si trova nel volume a cura di Claudio Napoleoni *La Teoria dello sviluppo Capitalistico*<sup>42</sup>. Si tratta della pubblicazione, nella prima parte, di un noto saggio del 1942 di Paul Sweezy e di una serie di contributi, nella seconda, di vari studiosi, tra cui Böhm-Bawerk, Pareto, Meek, Dobb, Lange e Samuelson. Evitiamo di soffermarci sui contributi di Böhm-Bawerk e Pareto che denotano una scarsa comprensione del metodo e della stessa cronologia degli scritti di Marx e che comunque hanno per oggetto una questione che esula dai fini della nostra discussione. Altri contributi evidenziano il senso di spaesamento del campo marxista prodotto dal

---

<sup>40</sup> BERNARDESCHI, 2022

<sup>41</sup> In realtà una prima accusa di contraddizione interna al procedimento di trasformazione marxiano risale al 1905, autore Mikhail Ivanovich Tugan-Baranovsky. Egli parte a ritroso, cioè da una determinazione dei prezzi in denaro con saggio del profitto uniforme. Da questi ricava le quantità di lavoro contenuto e calcola il saggio del profitto che ne scaturirebbe, che risulta diverso da quello in denaro. Poiché nell'economia reale è il secondo che si afferma, ne trae la conclusione che è errato determinare i prezzi a partire dai valori (Cfr. TUGAN-BARANOVSKY 1905). Un anno prima, nel 1904, Vladimir Karpovich Dimitrev, che però non si poneva l'obiettivo di discutere il procedimento marxiano, ma di ragionare sulle teorie di Smith e Ricardo, aveva rilevato l'impossibilità di determinare prezzi di produzione senza conoscere prima i prezzi di produzione degli input (la traduzione italiana del saggio è in DIMITREV 1972).

<sup>42</sup> NAPOLEONI 1970.

dibattito aperto con la pubblicazione del lavoro bortkiewicziano. I tentativi impossibili di risolvere la presunta contraddizione insita nella via marxiana alla trasformazione dei valori in prezzi di produzione e di mostrare la possibilità di renderla compatibile con *Produzione di Merci*, rimanendo però sostanzialmente sul terreno dell'algebra di Sraffa, si accompagnano a interventi miranti ad affermare un'insostenibile negazionismo circa l'evidente incompatibilità fra i due sistemi, mentre all'opposto vi sono denunce di una insopprimibile incongruenza insita nella stessa teoria marxiana del valore tra cui si segnala quella di Paul Samuelson<sup>43</sup>.

Vent'anni dopo la pubblicazione di *Produzione di merci*, nel 1981, è uscita una nuova raccolta di saggi, molti dei quali di studiosi italiani<sup>44</sup>. Qui, pur sviluppando alcune argomentazioni originali, mi pare che si rimanga sostanzialmente all'interno del recinto sraffiano. Mi paiono tuttavia di un certo interesse i contributi di Marcello Cini e di Roberto Panizza che propongono un metodo iterativo – già utilizzato in aggiunta alla soluzione simultanea, a partire dallo stesso Bortkiewicz e prima ancora, nel 1933 da Kei Shibata<sup>45</sup> – per passare, attraverso successive approssimazioni, consentite dal metodo scientifico, dai valori ai prezzi giungendo a un risultato identico a quello della soluzione simultanea.

Cini, che inizia con l'ipotesi strumentale di composizioni uniformi del capitale, ne trae la conclusione che l'analisi in termini di valore dell'economia astratta a composizione di capitale costante (meglio sarebbe dire al livello di astrazione del primo libro del *Capitale*) «rivela le caratteristiche fondamentali del meccanismo di accumulazione del capitale», caratteristiche che rimangono valide anche nell'economia a composizione differenziata ma che «non sarebbero facilmente portate alla luce nel sistema dei prezzi senza la preventiva analisi marxiana», dato che le variabili utilizzate negli schemi di impostazione simultanea non sono «adatte a mettere a nudo i rapporti di produzione capitalistici»<sup>46</sup>.

Panizza ricostruisce la storia di simili approcci e si pone la domanda se, potendo giungere alla soluzione immediata con un sistema simultaneo

---

<sup>43</sup> Paul A. Samuelson, *Una moderna analisi critica dei modelli economici marxiani*, in NAPOLEONI 1970.

<sup>44</sup> PANIZZA — VICARELLI 1981.

<sup>45</sup> SHIBATA 1933.

<sup>46</sup> M. Cini, *Valore e prezzo: Marx aveva torto?*, in PANIZZA — VICARELLI, cit.

senza l'intervento dei valori, questi ultimi siano effettivamente necessari per determinare i prezzi. Tanto più che, anche col metodo iterativo, si può raggiungere il medesimo risultato anche non partendo dai valori ma da altri indicatori, quali le quantità fisiche della matrice della tecnica. Pertanto, egli ricava che la conoscenza dei valori non sia indispensabile per determinare i prezzi, e attribuisce a Marx il «tentativo di offrire un'immagine dinamica del capitalismo e nello stesso tempo [...] ricorrere a strumenti analitici [...] che possono dare soltanto un'immagine statica dei meccanismi economici»<sup>47</sup>. Ciò nonostante, conclude che «il capitalismo può solo considerare il momento finale del processo di valorizzazione, cioè i prezzi» aventi una «natura fenomenica» che può «prescindere dalla categoria del valore», con tutto quello che ne consegue in termini di lettura delle contraddizioni e delle leggi di movimento del sistema economico.

Bisogna giungere al 1984, quando uscì il *Langston Memorial Volume*, a cura di Ernest Mandel e Alan Freeman<sup>48</sup>, per scrutare i primi tentativi di uscire dal recinto del sovrappiù. Se in quella pubblicazione alcuni marxisti persistono nell'arroccamento in posizioni insostenibili, altri, in modo più fecondo, anticipano alcuni avanzamenti che verranno sviluppati negli anni successivi.

Anwar Shaikh<sup>49</sup>, per esempio, evidenzia che il prezzo è «l'espressione monetaria del valore all'interno della sfera della circolazione». Inoltre, sottolinea l'importanza della forma di valore, critica l'approccio di equilibrio e dimostra che il saggio del profitto in termini di valore e quello in termini di prezzi di produzione si muovono insieme: entrambi aumentano all'aumentare del saggio del plusvalore e viceversa.

Paolo Giussani<sup>50</sup>, dopo aver dichiarato l'incompatibilità fra il metodo di Marx e quello di *Produzione di merci a mezzo di merci*, sostiene che il saggio medio del profitto è cosa diversa dal saggio di equilibrio di Sraffa

---

<sup>47</sup> La mia opinione è che sia lontana da Marx l'idea di utilizzare nel procedimento di determinazione dei prezzi gli strumenti analitici borghesi di tipo statico, visto che per lui il sistema è in moto incessante (come l'utilizzo della dialettica hegeliana attesta).

<sup>48</sup> MANDEL — FREEMAN 1984.

<sup>49</sup> IVI, pp. 43-84.

<sup>50</sup> IVI, pp. 115-140.



e che nell'economia reale si afferma il primo e non il secondo. I valori scaturiscono solo dal processo di produzione mentre i prezzi risentono sia di tale processo che di quello di circolazione. Il suo più rilevante contributo a nostro modo di vedere è l'introduzione del fattore tempo che permette di distinguere valori e prezzi alla fine di processi di produzione/circolazione susseguenti.

Mandel<sup>51</sup> evidenzia che l'oro, in un sistema monetario aureo, quale «equivalente generale, entra nel processo di circolazione con un valore e non con un prezzo» e che il valore degli input è dato:

«Il capitalista compra macchine, materie prime, e forza-lavoro a un dato prezzo. Questo prezzo non può cambiare in base a cosa accade a seguito del nuovo ciclo di riproduzione, che inizia quando egli ha già comprato questi input».

Pertanto, se ci sono problemi non risolti nella trattazione marxiana della trasformazione, essi

«non sono quelli sollevati dai suoi critici neo-ricardiani. Ad essi ha alluso Marx stesso nel Capitale e in altri suoi scritti economici e possono essere risolti nel contesto di una rigorosa applicazione della sua teoria del valore».

Anche Salama, trattando delle “correzioni” di Bortkiewicz, sostiene che esse «occupano un differente ambito concettuale rispetto alle intenzioni di Marx» in quanto l'approccio di quest'ultimo non è di equilibrio e non utilizza la riproduzione semplice ma quella allargata, a differenza dell'economista russo-polacco.

Sungur Savran ed Emmanuel Farjoun a loro volta intervengono sulla possibilità, nel caso della produzione congiunta, di valori e plusvalore negativi sulla base dell'impeccabile dimostrazione matematica di Steedman. Per Savran, però, quello che Steedman tratta non è la produzione congiunta vera e propria, cioè la produzione di due merci da un medesimo processo, ma la produzione di tali merci da due distinti processi, come fa anche Sraffa. In questo caso possono esserci valori, e quindi plusvalore, negativi solo se uno dei due processi è nettamente meno produttivo

---

<sup>51</sup> *IVI*, pp. 141-163.

dell'altro. Marx in simili casi sosteneva che siamo di fronte a differenti valori individuali, mentre il valore sociale di quelle merci si afferma sul mercato attraverso un processo di perequazione. Steedman invece non prende in considerazione l'esistenza di valori individuali differenti e, attraverso il sistema di determinazione simultanea dei prezzi, inizia con valori già uguagliati. I valori negativi scaturiscono solo da questa semplificazione che è una «versione caricaturale» della teoria di Marx, la quale è invece ben diversa e, per lo meno nel caso della produzione congiunta, non si presta a essere rappresentata da equazioni simultanee. Farjoun sostiene che in presenza di tecniche di produzione meno efficienti queste non saranno alternative, perché il lavoro sarà trasferito verso tecnica più efficiente e quella meno efficiente non verrà utilizzata.

Altra obiezione può essere fatta per la trattazione del capitale fisso come prodotto congiunto. Sulla base delle equazioni simultanee tale capitale, dal momento che si considera il prezzo finale e non quello effettivamente sostenuto, può cedere al prodotto più del suo valore iniziale e quindi diventare negativo. Ma per Marx il capitale costante, non può cedere più del suo valore. Il modello di Steedman (e di Sraffa) non si presta quindi a rappresentare la trattazione marxiana del capitale fisso.

Anche Alan Freeman sostiene che la presunta inconsistenza della teoria marxiana deriva dal confrontarla con uno schema matematico – le equazioni simultanee – che è l'unico modo per risolvere il problema all'interno di un'impostazione neoricardiana e che tuttavia non rispecchia la teoria che si vorrebbe criticare, la quale tratta non un sistema che si autoreplica immutabilmente, ma i movimenti incessanti che avvengono nel corso del tempo in regime di concorrenza fra i capitali e che determinano disequilibri, almeno temporanei, con conseguenti diminuzioni dei profitti, trasformazioni tecnologiche a cui le imprese non sono a priori preparate ecc. In generale «un'economia squilibrata con un'offerta o una domanda in eccesso in particolari settori distrugge la derivazione formale dei prezzi» di impostazione sraffiana<sup>52</sup>. Le presunte incongruenze della teoria del valore derivano quindi «dai presupposti nascosti di questa [di Sraffa] formalizzazione, non dalla teoria in quanto tale», dal fatto che i prezzi esistenti prima del processo di produzione/circolazione del capitale debbano essere identici a quelli che si realizzano dopo tale processo

---

<sup>52</sup> IVI, p. 226.

e che niente debba mutare. Sraffa stesso ne era consapevole ma, avendo lo scopo di criticare la teoria marginalista, doveva utilizzare un simile approccio in quanto tale teoria «esige che l'attenzione sia concentrata sul cambiamento poiché senza cambiamento [...] non vi può essere né prodotto marginale né costo marginale» che sarebbero «impossibili da trovare»<sup>53</sup>.

Dopo una sequenza di formulazioni, più generali di quelle del modello sraffiano, e di esempi numerici, che non possiamo qui riportare, Freeman conclude appellandosi all'evidenza dei fatti, e cioè che nessuna ricerca empirica dimostra la superiorità dell'approccio neoricardiano rispetto a quello marxiano. E, citando Einstein, conclude: «*può essere vero che questo sistema di equazioni è ragionevole da un punto di vista logico. Ma questo non prova che corrisponda alla natura*»<sup>54</sup>.

In quegli stessi anni si affermano nuovi filoni interpretativi della teoria di Marx che tendono a superare alcune critiche della scuola sraffiana<sup>55</sup>. Iniziamo con la *New Solution* o *New Interpretation*, proposta indipendentemente da Gérard Duménil, Donimique Lévy e Duncan Foley<sup>56</sup>. Il merito di questo approccio è di avere superato la scissione fra i due sistemi, quello dei prezzi e quello dei valori, attraverso la considerazione adeguata del carattere monetario dell'economia. Infatti, viene assunto come valore del capitale variabile il valore dell'esborso monetario per acquistare i salari, cioè la quantità di lavoro astratto rappresentato dal denaro anticipato a tale scopo, e non il lavoro incorporato nei mezzi di sussistenza dei lavoratori. Per definire il lavoro rappresentato dalla moneta, *MELT* (*Monetary Expression of Labour Time*), viene scelto il *numerario* che assicura l'uguaglianza tra neovalore aggregato e valore monetario del prodotto netto aggregato, riprendendo l'uguaglianza  $Y=L$  di Sraffa. In tal modo si presuppone nuovamente che solo il lavoro è la fonte del valore. Il capitale variabile e il valore della forza-lavoro saranno di

---

<sup>53</sup> SRAFFA 1969, *Prefazione*, pp. V-VI.

<sup>54</sup> MANDEL — FREEMAN 1984, p. 264.

<sup>55</sup> Per una rassegna assai rappresentativa dei vari filoni di ricerca si vedano gli atti del seminario internazionale sul III volume del Capitale, tenutosi dal 15 al 17 dicembre 1994 all'Università di Bergamo (BELLOFIORE 1998).

<sup>56</sup> I tre autori hanno successivamente redatto una formalizzazione di questa soluzione (cfr, DUMÉNIL — FOLEY — LÉVY 2009).

conseguenza pari al salario monetario moltiplicato per il valore, in termini di lavoro, della moneta come sopra definito. Pertanto, anche il plusvalore, essendo la differenza tra prodotto netto e capitale variabile, sarà uguale ai profitti aggregati, e il saggio del plusvalore potrà essere calcolato senza errore in termini di quantità di lavoro, a prescindere dai problemi posti dalla trasformazione.

Non viene invece soddisfatta l'altra uguaglianza prospettata da Marx, quella tra prodotto lordo aggregato espresso in termini di prezzi di produzione e valore complessivo della produzione lorda in termini di lavoro. Ciò in quanto il capitale costante è ancora considerato in termini di lavoro incorporato nei mezzi di produzione e non in termini monetari. Quindi anche il saggio generale del profitto, calcolato come rapporto tra quantità di lavoro, non coincide con il saggio monetario. Rimane tuttavia salvaguardato un rapporto di dipendenza del saggio del profitto dal saggio del plusvalore.

La derivazione da Sraffa è evidente sia per l'approccio simultaneo, sia per l'aver posto  $X=L$ . La novità sta nell'introduzione della moneta che fa da ponte fra il sistema dei valori e quello dei prezzi, non più duali come denunciato da Paul Samuelson in un suo noto articolo<sup>57</sup>.

Fred Moseley, Antonio G. Callari, Richard D. Wolff, e altri hanno proposto una generalizzazione della *New Solution*, accolta successivamente anche dagli originari ideatori. Infatti, non c'è ragione di non trattare anche il valore del capitale costante allo stesso modo del capitale variabile, e cioè come valore rappresentato dall'anticipazione monetaria occorrente per acquisire i beni strumentali e le materie prime<sup>58</sup>.

In questo modo vengono recuperate tutte le identità aggregate alla base del procedimento di trasformazione marxiano, e quindi anche il saggio del profitto medio calcolato in termini di valori coincide con quello calcolato in termini di prezzi. Il superamento della dualità dei sistemi è così completo: il valore del capitale risente del sistema dei prezzi, il quale è il risultato del processo di trasformazione.

Tuttavia, non essendo revocata l'impostazione simultanea di Sraffa, il saggio del profitto può essere conosciuto solo contemporaneamente ai

---

<sup>57</sup> SAMUELSON 1970.

<sup>58</sup> Si vedano, per esempio, WOLFF — CALLARI — ROBERTS 1984 nonché MOSELEY 2000.

prezzi di produzione, mentre per Marx veniva determinato precedentemente ai prezzi. Rimangono inoltre tutti gli altri inconvenienti del metodo simultaneo, soprattutto con riferimento alla legge della caduta tendenziale del saggio del profitto.

Riccardo Bellofiore si ripromette di ridefinire la teoria monetaria del valore, allo scopo di ricostruire la teoria marxiana come «teoria macro-sociale e monetaria della produzione capitalistica». Egli propone il superamento delle due distinte definizioni di socializzazione del lavoro, quella immediata nel processo produttivo e quella a posteriori nella circolazione delle merci, trasformando «la teoria monetaria del valore in una macro-teoria monetaria della produzione capitalistica». A tale scopo, in accordo con la teoria del circuito monetario<sup>59</sup>, muove dal «finanziamento iniziale della produzione capitalistica» da parte del sistema bancario che può essere visto come «un atto di socializzazione monetaria anticipata» della forza-lavoro quale «potenziale lavoro in azione; proprio come il lavoro vivo è lavoro astratto in divenire, da convalidare sul mercato contro denaro reale». Il valore del capitale anticipato è pertanto l'espressione monetaria del lavoro necessario mentre la differenza fra questa anticipazione e il prezzo non ancora realizzato, ma atteso, del prodotto determina l'espressione monetaria dello sfruttamento del lavoro vivo che quindi è noto già prima della vendita nel mercato e che il mercato potrà o meno validare a posteriori<sup>60</sup>.

Egli concorda che che in *Produzione di merci* ci si limiti ad analizzare il risultato alla fine del periodo produttivo, e che l'«oggetto di analisi [sia] alquanto diverso e più limitato rispetto a quello di Marx», in quanto non indaga il processo produttivo. Pur rilevando aspetti problematici della teoria marxiana, sottolinea alcuni degli elementi “caldi” che la contraddistinguono, evidenziati anche da Claudio Napoleoni. Per esempio, ma le citazioni potrebbero essere tante,

«l'estrazione di lavoro vivo è [...] può essere contestata nei luoghi di lavoro. Il capitale deve, ogni volta di nuovo, essere in grado di governare e superare questa “incertezza”, da cui non può mai completamente emanciparsi: perché è

---

<sup>59</sup> Si veda fra tutti GRAZIANI 2003.

<sup>60</sup> BELLOFIORE 2018

anche, se non soprattutto, nel processo capitalistico di lavoro che costruisce la sua egemonia»<sup>61</sup>.

Infine, Bellofiore sostiene che quando i salari non si attestano sul livello di sussistenza, essi debbano essere interpretati in termini di “lavoro comandato”, alla maniera di Smith e non di lavoro incorporato (BELLOFIORE 2020: 44-50).

I pluridecennali tentativi di “correzione”, talvolta estremamente distruttivi, della teoria marxiana da parte della corrente sraffiana o addirittura i tentativi di riformulare una teoria del capitale abbandonando la teoria del valore di Marx, appaiono pertanto, anche a Bellofiore, «inadeguati». Peraltro, è singolare che il caposcuola di questa corrente non sia mai intervenuto in merito e dobbiamo rivolgerci agli inediti per ricostruire il suo punto di vista.

Una più netta cesura con l'approccio di Sraffa si ha con la *Temporal Single System Interpretation* (TSSI)<sup>62</sup> di Alan Freeman, Andrew Kliman, Paolo Giussani, Guglielmo Carchedi, Ted McGlone e altri. Al carattere non duale del sistema dei valori/prezzi si aggiunge la critica dell'approccio simultaneo alla determinazione dei prezzi. Secondo questa interpretazione, Marx concepiva sia i valori che i prezzi come grandezze determinate nel tempo in un sistema non in equilibrio a causa delle continue perturbazioni introdotte dall'innovazione tecnologica e dalle strategie delle imprese. Come nell'approccio di Moseley e altri il valore dei mezzi di produzione e della forza-lavoro discende dal prezzo sostenuto per la loro acquisizione e non dal lavoro contenuto ma si nega che tali prezzi coincidano con quelli dei beni prodotti, perché gli uni risultato di periodi produttivi precedenti, gli altri dell'attuale. Fra un periodo e l'altro avvengono cambiamenti importanti e le merci prodotte non sono le stesse immesse nel processo produttivo. Addirittura, in generale, non sono neppure qualitativamente lo stesso tipo di merce.

---

<sup>61</sup> BELLOFIORE, 2007, p. 228. Nello stesso saggio si sottolinea anche il carattere non monetario del modello di Sraffa.

<sup>62</sup> Per una buona rassegna di questa scuola si veda FREEMAN — CARCHEDI 1996. In lingua italiana è disponibile un'altra rassegna a cura di Luciano Vasapollo (cfr. VASAPOLLO 2002).

Viene pertanto proposto un sistema dinamico sequenziale, con l'introduzione del fattore tempo: nel processo produttivo al tempo  $t$ , gli input sono acquistati al prezzo  $p_{t-1}$  scaturente dal processo del periodo  $t-1$ , cioè prima che cominci l'attuale ciclo produttivo, mentre il prodotto sarà venduto al prezzo  $p_t$ . Quindi i prezzi dei mezzi di produzione e della forza-lavoro non sono un'incognita ma sono già noti e diversi da quelli degli output prodotti nel periodo di produzione  $t$ . Pertanto, non è corretto determinarli simultaneamente al prezzo dei beni prodotti.

Kliman e McGlone<sup>63</sup> mostrano che un simile approccio è assai consistente con la teoria marxiana. Infatti, si verifica l'uguaglianza delle grandezze aggregate in termini sia di valori che di prezzi, il saggio del profitto non muta al variare della sua distribuzione fra i capitalisti, i valori non possono essere negativi, la produttività nelle industrie di lusso incide, a differenza di quanto avviene in *Produzione di merci*, sul saggio generale di profitto e le innovazioni che risparmiano lavoro possono causare la caduta del saggio del profitto.

Sul piano dell'evidenza statistica, moltissimi studi econometrici attestano che l'andamento reale dei prezzi di mercato è strettamente correlato sia al tempo di lavoro necessario alla produzione delle merci, sia ai prezzi di produzione marxiani. Quelli di Eduardo Ochoa affermano:

1) I prezzi di mercato sono strettamente correlati ai valori marxiani e ai prezzi di produzione. In particolare, nell'economia Usa dal 1958 al 1972 la deviazione fra i prezzi di produzione marxiani e i prezzi di mercato è stato mediamente inferiore al 13%, analogamente alla deviazione fra valori e prezzi di mercato (poco sopra a 11,2).

2) La trasformazione dei valori in prezzi di produzione e anche in prezzi alla Sraffa fa guadagnare pochissimo in precisione.

3) Gli isocosti, hanno un andamento quasi lineare e nell'arco di 25 anni non hanno mai avuto un andamento tale da far supporre la possibilità del ritorno delle tecniche<sup>64</sup>.

Anwar Shaik mostra che la deviazione media fra i prezzi di mercato e i valori è paragonabile a quella fra i prezzi di mercato e i prezzi di produzione calcolati attraverso il sistema tipo sraffiano e che ancora inferiore è la deviazione fra valori e prezzi di produzione tipo. Egli constata che in

---

<sup>63</sup> KLIMAN — MCGLONE 1999.

<sup>64</sup> OCHOA 1989.

media i valori si discostano dai prezzi di mercato solo del 9,2% e che i prezzi di produzione si discostano dai prezzi di mercato dell'8,2%. La differenza è quindi minima ed è funzione lineare del saggio del profitto (è ovviamente nulla per  $r=0$ )<sup>65</sup>. Queste ridotte differenze potrebbero essere un indizio che le economie reali si approssimano al sistema tipo sraffiano. Infatti se il plusvalore venisse prevalentemente investito per allargare la produzione e la tecnica non venisse modificata significativamente nel breve periodo, si avrebbe che la composizione degli input non si discosterebbe in maniera rilevante da quella degli output. Ma se il sistema reale si avvicinasse al sistema tipo, allora il presunto errore di valutazione del capitale impiegato non sussisterebbe. Sappiano che la realtà non è così, che il sistema è dinamico. Ma delle due l'una: o siamo in presenza di un sistema statico, molto prossimo a quello tipo e allora non è possibile concludere che i prezzi di produzione di Marx possono differire in maniera significativa da quelli di Sraffa, oppure siamo in presenza di un sistema molto più dinamico e in tal caso dovremmo utilizzare una strumentazione differente da quello di *Produzione di merci a mezzo di merci*.

Un'altra spiegazione della molto scarsa rilevanza della deviazione dei prezzi dai valori sta nel fatto che il problema della trasformazione non sussisterebbe se il saggio del profitto fosse uguale a zero, non essendoci in tal caso alcun plusvalore da ripartire fra i vari capitalisti e che lo scostamento fra valori e prezzi di produzione è tanto minore quanto minore è il saggio del profitto. Ma, rispetto alla situazione dell'Ottocento, oggi il saggio del profitto è estremamente più contenuto. Pur nelle oggettive difficoltà di misurare questo indicatore, prendendo come proxy il saggio di aumento del Pil, a sua volta conseguenza del saggio di accumulazione, tutte le statistiche indicano che oggi la crescita è circa pari a 1/3 di quella registrata negli anni 40 del Novecento e presumibilmente ancora più ridotta rispetto a quella dell'Ottocento. Considerato questo trend storico, il problema posto dalla corrente del sovrappiù è divenuto sempre più ir-rilevante.

Partendo dal prezzo di costo, che per il capitalista è «un prezzo dato, è un presupposto», si assume evidentemente una determinazione dei prezzi diversa da quella simultanea di prezzi degli input, degli output e

---

<sup>65</sup> SHAIK 1998.



del saggio del profitto<sup>66</sup>. Alcuni studiosi, difensori del procedimento di Sraffa ribattono che i prezzi dovrebbero essere considerati come prezzi di riproduzione. Cioè per il capitalista non conta tanto quanto ha effettivamente speso, ma quanto dovrà spendere per ricostituire gli elementi del suo capitale consumati nella produzione. In tal modo si giustificerebbe il metodo della determinazione simultanea.

A mio modo di vedere questa seconda impostazione, compatibile con la condizione di equilibrio dell'impresa e con quello generale, presuppone che il capitalista possa comunque realizzare sul mercato i prezzi di riproduzione, adeguando i prezzi di vendita alle esigenze del suo "equilibrio", il che mi pare assai lontano dalla realtà. Non si tiene di conto inoltre che il saggio del profitto così realizzato differisce da quello effettivamente conseguito, che si misura in riferimento ai costi effettivamente sostenuti. Non si considera infine che raramente, con i veloci mutamenti della tecnologia i mezzi di produzione acquistabili oggi sono gli stessi di quelli acquistati anni prima a tuttora e utilizzati.

Vale la pena di fare un esempio. Se questo mio articolo fosse una merce e dovessi stabilirne il prezzo, dovrei calcolare che per scriverlo ho impiegato un computer acquistato 5 anni fa a un prezzo, di 500 euro. Lo stesso tipo di computer oggi – posto che ancora possa trovarsi sul mercato, e non ne sono certo – costerebbe probabilmente la metà. In banali termini ragionieristici, se io caricassi sui prezzi di vendita dei miei articoli il valore attuale del computer, non riuscirei ad ammortizzare la metà il costo effettivamente sostenuto e realizzerei un un minusvalore di 250 euro che determinerebbe la riduzione del mio saggio del profitto o addirittura perdite. L'inverso avverrebbe se il valore dei mezzi di produzione aumentasse. Ma, nel primo caso, considerando il costo storico andrei fuori mercato, visto che ora il computer costa la metà, sempre ammesso che sia reperibile sul mercato? Non mi pare perché non tutti i produttori/autori concorrenti utilizzeranno un computer appena comprato. Ci

---

<sup>66</sup> Di questa opinione sono i teorici della Temporal Single System Interpretation (TSSI) e a noi pare che questa interpretazione sia la più convincente fra quelle che hanno reinterpretato o rielaborato la teoria marxiana del valore a partire dalla discussione suscitata dal lascito sraffiano e dalla nuova edizione critica delle opere di Marx (MEGA<sup>2</sup>). Fra la numerosa bibliografia esistente in merito segnaliamo FREEMAN —CARCHEDI 1996.

saranno alcuni che usano un computer di 5 anni, altri di 4, altri di 3 e così via, cosicché nel mercato è probabile che si affermi un prezzo che risentirà di costi storici attestati intorno a una via di mezzo fra il computer di 5 anni e il computer nuovo di zecca. In sostanza, per analizzare una situazione dinamica, non si può prescindere dalle condizioni di partenza, dai costi storicamente sostenuti e che il sistema di Sraffa non è in grado di prendere in considerazione.

Occorre considerare che per molti tipi di produzione, quali l'agricoltura e l'edilizia, il tempo di rotazione del capitale è assai lungo e comunque per quasi tutti i tipi di produzione industriale, il capitale fisso si ammortizza in un notevole numero di anni, nel corso dei quali possono intervenire «grandi catastrofi».

«Il confronto fra i valori delle merci in due epoche successive, confronto che il signor Bailey considera come una fantasia scolastica, costituisce piuttosto il principio fondamentale del processo di circolazione del capitale»<sup>67</sup>.

Escludendo la determinazione simultanea dei prezzi degli input e di quelli degli output il procedimento di Marx illustrato nel capitolo 9 del libro III del *Capitale* sarebbe internamente consistente, ancorché incompatibile col formalismo sraffiano.

### Riferimenti bibliografici

BELLOFIORE, RICCARDO (A CURA DI), 1998

*Marxian Economics a Reappraisal Essays on Volume III of Capital*, Macmillian Press, 1998.

Id., 2007

*Quelli del lavoro vivo*, in R. Bellofiore (a cura di) *Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, Manifestolibri, Roma, disponibile anche a [http://www.dialetticaefilosofia.it/public/pdf/60quelli\\_del\\_lavoro\\_vivo\\_bellofiore.pdf](http://www.dialetticaefilosofia.it/public/pdf/60quelli_del_lavoro_vivo_bellofiore.pdf).

Id., 2018

*Le avventure della socializzazione: dalla teoria monetaria del valore alla teoria macromonetaria della produzione capitalistica*, Mimesis, Milano.

Id., 2020

*Smith Ricardo Marx Sraffa. Il lavoro nella riflessione economico-politica*, Rosenberg & Sellier, Torino.

---

<sup>67</sup> MARX 1955, p. 547.

BERNARDESCHI, ASCANIO, 2016

*Esiste in Marx una teoria generale e unitaria della crisi?*, “Dialettica e filosofia”, <http://www.dialetticaefilosofia.it/scheda-filosofia-saggi.asp?id=65>.

Id., 2021,

*L'economia politica fra scienza e ideologia. Prima parte*, “Materialismo Storico”, 2 (Vol. XI).

Id., 2022,

*L'economia politica fra scienza e ideologia. Seconda parte*, “Materialismo Storico”, 1 (Vol. XI), Università di Urbino.

BORTKIEWICZ, LADISLAUS JOSEPHOWITSCH (VON), 1949

*On the Correction of Marx's Fundamental Theoretical Construction in the Third Volume of Capital*, in appendice a P.M. Sweezy (ed.), *Karl Marx and the Close of his System*, Kelley, New York.

Id., 1971

*La teoria economica di Marx e altri saggi su Böhm-Bawerk, Walras e Pareto*, Einaudi, Torino.

Id. (CON ALTRI), 1999

*Economia borghese ed economia marxista*, La Nuova Italia, Firenze.

DIMITREV, VLADIMIR KARPOVICH, 1972

*Saggi economici*, Utet, Torino.

DUMENIL, GERARD — DUNCAN FOLEY — DOMINIQUE LÉVY, 2009

*A note on the formal treatment of exploitation in a model with heterogenous labor*, “metroeconomica”, vol. 60.

FINESCHI, ROBERTO, 2001

*Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del «capitale»*, La Città del Sole, Napoli.

FREEMAN, ALAN — CARCHEDI, GUGLIELMO (A CURA DI), 1996

*Marx and Non-Equilibrium Economics*, Edward Elgar Pub.

GATTEI, GIORGIO, 2020

*C'è vita su Marx?* *Cronache MarXZiane n. 1*, “Maggiofilosofico”, <https://tinyurl.com/2ce82j7t>.

Id, 2021a

*Che vita su Marx!* *Cronache MarXZiane n. 2*, “Maggiofilosofico”, <https://tinyurl.com/4zuzpfx7>.

Id, 2021b

*Inside Marx. Viaggio al fondo del pianeta. Cronache marXZiane n. 3*, “Maggiofilosofico”, <https://tinyurl.com/78njkr3>.

ID, 2021c

*Tre Saggi per un pianeta (intervista a Saggio Massimo). Cronache marxZiane n. 4*, “Maggiofilosofico”, <https://tinyurl.com/vcy488ar>.

ID, 2021d

L’anomalia di un pianeta che cresce. Cronache marxZiane n. 5, “Maggiofilosofico”, <https://tinyurl.com/2jhcdwsn>.

ID, 2021e

*Sraffa sul pianeta Marx. Cronache marxZiane n. 6*, “Maggiofilosofico”, <https://tinyurl.com/yrht96t8>.

ID, 2022a

Così parlò Saggio Massimo. Cronache marxZiane n. 7, “Maggiofilosofico”, <https://tinyurl.com/58wsyrwd>.

ID, 2022b

*Pane e tulipani, ovvero così non parlò Piero Sraffa. Cronache marxZiane n. 8*, “Maggiofilosofico”, <https://tinyurl.com/vcxehbus>.

GAREGNANI, PIERANGELO, 2011,

“Neo-Ricardian Theory versus Marxian Theory”, in AA.VV, *Classical Political Economy and Modern Theory: Essays in Honour of Heinz Kurz*, Routledge, Londra.

GRAZIANI, AUGUSTO, 2003

*The monetary theory of production*. Cambridge University Press, Cambridge.

KLIMAN, ANDREW — MCGLONE, TED, 1999,

*A Temporal Single-system Interpretation of Marx's Value Theory*, “Review of Political Economy”, Vol. 11, 1.

LEONTIEF, WASSILY, 1951

*Input-Output Economics*, “Scientific American”, 4 (185), pp. 15-21.

MANDEL, ERNEST, 1999

*Late capitalism*, Verso Books, Londra.

MANDEL, ERNEST — FREEMAN, ALAN, 1984, (A CURA DI)

*Ricardo, Marx, Sraffa. The Langston Memorial Volume*, Verso, Londra

MARSHALL, ALFRED, 1987,

*Principi di economia*, Utet, Torino.

MARX, KARL, 1955

*Storia delle teorie economiche*, Libro II, ed. Einaudi, Torino.

ID, 1989a

*Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro II, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1989b

*Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro III, Editori Riuniti, Roma.

ID, 2011

*Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, a cura di Roberto Fineschi, La città del Sole, Napoli.

MORISHIMA, MICHIO, 1973

*Marx's Economics. A Dual Theory of Value and Growth*, Cambridge University Press, Cambridge.

MOSELEY, FRED, 2000

*The "New Solution" to the Transformation Problem: A Sympathetic Critique*, in *Review of Radical Political Economics*, Volume 32, Issue 2, giugno.

NAPOLEONI, CLAUDIO (A CURA DI), 1970

*La teoria dello sviluppo capitalistico*, Boringhieri, Torino.

OCHOA, EDUARDO, 1979

“Valori, prezzi e curve salari-profitti nell'economia Usa”, in P. Giussani — F. Moseley — E. Ochoa, *Prezzi, valori e saggio del profitto. Problemi di teoria economica marxista oggi*, atti del convegno del 28/03/1988 organizzato a Milano dal Citep e dal Centro Karl Marx, ed. Vicolo del Pavone, Piacenza.

OKISHIO, NOBUO, 1961

*Technical change and the rate of profits*, “Kobe University Economic Review”, vol. 7.

PALA, GIANFRANCO, 1988

*Pierino e il lupo. Per una critica a Sraffa dopo Marx*, La Contraddizione, Roma.

PANIZZA, ROBERTO — VICARELLI, SILVANO (A CURA DI), 1981

*Valori e prezzi nella teoria di Marx. Sulla validità analitica delle categoria marxiane*, Einaudi, Torino.

RICARDO, DAVID, 1951-1955

*Works and correspondence*, a cura di P. Sraffa, 10 voll., Cambridge (il vol. 11 è uscito postumo nel 1973 e contiene gli indici).

RUBIN, ISAAC, 1976

*Saggi sulla teoria del valore di Marx*, Feltrinelli, Milano.

SAMUELSON, PAUL, 1957

*Wages and interest: a modern dissection of Marxian economic models*", *American Economic Review*.

ID., 1970

*The Transformation from Marxian Values to Competitive Prices: A Process of Rejection and Replacement*, *Proceedings of the National Academy of Science*, 67(1).

SHAIKH, ANWAR, 19980

*The Empirical Strength of the Labour Theory of Value*, in Conference Proceedings of Marxian Economics: A Centenary Appraisal, a cura di Riccardo Bellofiore, Macmillan, Londra.

SHIBATA, KEI, 1933

*The meaning of the theory of value in theoretical economics*, Kyoto University Economic Review, Kyoto.

SRAFFA, PIERO, 1969

*Produzione di merci a mezzo di merci. Premessa a una critica della teoria economica*, Giulio Einaudi editore, Torino.

ID, 1986

*Saggi*, Il Mulino, Bologna.

STEEDMAN, IAN, 1980

*Marx dopo Sraffa*, Editori Riuniti, Roma; ed. orig. *Marx after Sraffa*, New Left Books, 1977.

TUGAN-BARANOVSKY, MIKHAIL IVANOVICH, 1905

*Theoretische Grundlagen des Marxismus*, Duncker & Humblot, Leipzig.

VASAPOLLO, LUCIANO (A CURA DI), 2002

*Un vecchio falso problema. La trasformazione dei valori in prezzi nel Capitale di Marx*, Media Print, Napoli.

WOLFF, RICHARD — CALLARI, ANTONIO — ROBERTS, BRUCE, 1984

*A Marxian Alternative to the "Transformation Problem*, "Review of Radical Political Economics", 16 (2-3).

## **Nessun antischiasmismo nel mondo antico. Una posizione da ribadire**

Leonardo Masone (PhD, Universidad Carlos III, Madrid)

*Among Greek philosophers and historians, aristocrats or democrats, slavery has always been considered a necessary social and legal phenomenon. In this paper, which is the first part of two, a range of authors and texts that touch on the Greek idea of slavery are examined, considering philosophical ways of thinking about slaves. However, there are no anti-slavery intellectuals or philosophical currents, not even among those who are considered “nonconformists”. A thesis that confirming it with new remarks on the primary evidence is probably not a pointless exercise. A quick status questionis on the subject is useful to reiterate this basic thesis.*

*Ancient Greece; Slavery; Antislavery; Social Customs.*

### *Introduzione*

Quale posizione occupavano gli schiavi nella riflessioni dei pensatori greci? Il tema della schiavitù nel mondo antico ha registrato nel Novecento un altissimo numero di interventi critici<sup>1</sup>. Analizzando sul piano storico e filosofico una serie di autori, testi e tendenze, si intende

---

<sup>1</sup> Non è possibile, in questa sede, scandagliare rigorosamente tutte le posizioni che hanno animato la discussione all'interno della comunità scientifica nella seconda metà del secolo scorso; sarebbe necessario uno studio più ampio. Tuttavia, si trasmette, di seguito, un ventaglio, con relativa bibliografia, limitato alla fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Ottanta, per fornire una sintesi di quegli studi. Seppur parziale e non esaustivo, da tale elenco si possono evincere le diverse posizioni sul tema dello schiavismo nel mondo antico: da quelle secondo cui, con diverse sfumature, la schiavitù non era un'istituzione indispensabile per i processi economici ma piuttosto fenomeno culturale (OLIVA 1960, pp. 309-319; VLASTOS 1968, pp. 291-295; MUSTI 1978, pp. 147-174; FINLEY 1979a, pp. 21-39; CALVERT 1987, pp. 367-372) a quelle che, invece, pongono l'accento sulla totale irrinunciabilità economica e sociale della presenza del gruppo sociale degli schiavi per il funzionamento complessivo delle società antiche (UTCHENKO 1977, pp. 69-79, VERNANT 1977, pp. 187-204, AUSTIN-VIDAL NAQUET 1977, pp. 205-230, LEPORE 1978, pp. 175-183). Da segnalare, di recente, le interessanti considerazioni in VLASSOPOULOS 2011, pp. 115-130.

qui sottrarre all'oblio un dibattito di notevole rilievo e ribadire – anche alla luce di acquisizioni più recenti – come nel panorama ellenico non ci fosse opposizione sostanziale alla consuetudine che riteneva la schiavitù un fenomeno sociale e legale necessario.

Che non sia stato trasmesso alcuno specifico trattato è già indicativo di come i Greci ritenessero la questione dell'asservimento di uomini e donne secondaria rispetto ad altre tematiche. L'unica dissertazione specialistica pervenutaci dall'Antichità che abbia affrontato il fenomeno schiavistico con un'impostazione più volutamente morale è l'opera *Sulla libertà e la schiavitù*, del filosofo Antistene, di cui sono rimaste poche tracce. Tuttavia, sebbene le riflessioni dei pensatori antichi su questo tema siano state certamente variegatae nel corso dei secoli e alcuni si siano spinti addirittura ad ammettere che gli schiavi subivano ingiustamente la condizione di sottomissione, nessuno ha mai messo in discussione la piena legittimità del fenomeno<sup>2</sup>.

Nel mondo antico si diventava schiavi per due fattori principali: a causa della prigionia, conseguenza di una sconfitta in guerra; oppure tramite la vendita e il relativo acquisto da parte del padrone. In questa contingenza si parla di *chattel-slavery*, ossia *schiavitù-merce*. Le leggi della guerra imponevano di considerare i prigionieri come proprietà del vincitore, al di là del sesso, dell'età e dello *status* giuridico. Mercati di schiavi sono attestati sia alla periferia del mondo greco, come a Tanai alla foce del Don, a Bisanzio, a Efeso, a Pegase in Tessaglia, sia sui principali assi commerciali come Chio, Delo, Corinto, Egina e anche Atene<sup>3</sup>. Alla guerra guerreggiata vanno aggiunte anche le scorrerie piratesche, sia via terra, sia via mare<sup>4</sup>. Lo schiavo non possedeva una vera identità, nessun patronimico, né cognome, o altro elemento propriamente riconoscibile; riceveva semplicemente il nome del suo padrone, di cui era proprietà personale<sup>5</sup>. Potevano essere citati patria o etnia d'origine. Il *doulos* era sovente straniero, ovvero estraneo al luogo nel quale veniva a vivere. Per

---

<sup>2</sup> MILANI 1972, pp. 68-72. La cattura, o meglio la prigionia, sono all'origine della schiavitù, già a partire dai tempi in cui scriveva Omero, testimonianza diretta del sentimento della sua epoca (*Il.*, VI 448-455).

<sup>3</sup> GARLAN 1984, p. 46.

<sup>4</sup> GARLAN 1978, pp. 1-16.

<sup>5</sup> ANDREAU-DESCAT 2009, p. 8.



volontà degli dei o per via della sorte, tali avvenimenti erano considerati irreparabili, ma nessuna condizione di inferiorità era inizialmente legata alla cultura, alla lingua o all'origine etnica.

### 1. *Il periodo classico*

Questo atteggiamento continua a essere prevalente negli autori tragici del V secolo, anche se l'idea dell'inferiorità naturale degli schiavi non tarderà ad imporsi. In questo senso, le prime spiegazioni sulla dimensione naturalistica della schiavitù-merce sono riscontrabili proprio a partire dai primi anni dell'età classica<sup>6</sup>: l'idea diffusa si basava sul fatto che le popolazioni di cultura e lingua "non greca", ossia i Barbari erano maggiormente predisposti alla schiavitù<sup>7</sup>.

Nello scambio di battute tra gli ambasciatori spartani e il persiano Idarne, Erodoto sottolinea la peculiare contrapposizione tra la libertà dei Greci e la tendenza opposta dei rivali:

«tu hai imparato a essere schiavo, ma non hai ancora assaporato la libertà, se sia dolce o no. Se tu l'avessi provata, infatti, non con le lance ci consiglieresti di combattere per essa, ma con le scuri» (VII, 135)<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Per una definizione del concetto, cf. GARLAN 1984, pp. 43-47.

<sup>7</sup> Dai tempi di Omero all'età arcaica, non si riscontrano toni particolarmente dispregiativi nei confronti dei Barbari, ossia di coloro i quali non parlavano la lingua greca (sul tema v. anche BERTI 2003, pp. 365-382 o, anche, FULCRAN 2014, pp. 87-136). Per Eraclito, le «anime barbare», appunto, non potevano comprendere certi messaggi perché rozzi e antropologicamente incapaci di capire il linguaggio più articolato. La convinzione che il Barbaro fosse di natura servile si iniziò a sviluppare proprio a partire dal VI secolo ai tempi di Eraclito, anche perché la maggior parte degli 'schiavi-merce' era di origine non greca. Tucidide (I, 5), invece, assume una posizione più sfumata, di non contrapposizione, poiché la differenza tra Greci e Barbari consiste soltanto nel diverso grado di sviluppo e civiltà, maggiore nei primi rispetto ai secondi (sul tema v. BIRASCHI 2016, pp. 59-82 in particolare pp. 74-80).

<sup>8</sup> Trad. NENCI 2017.

Secondo una tradizione greca, che testimonia il distacco netto e peculiare tra le due culture, i Barbari sono tutti schiavi ad esclusione di uno solo (Eurip., *EL*, v. 276): il riferimento del tragediografo è al Gran Re di Persia. Il fatto è che «i barbari non possedevano il *logos* ellenico, in cui venivano identificati ad un tempo linguaggio e ragione»<sup>9</sup>. Questa condizione rappresenta un *vulnus* insormontabile per i Greci. Durante il V secolo, l'idea intrinseca di inferiorità delle culture non greche non aveva ancora assunto i contorni di una vera e propria teoria argomentata, sebbene tale tendenza ideologica fosse ormai radicata nella mentalità comune. Solo alla fine di quel secolo, nel trattato ippocratico *Delle arie, delle acque e dei luoghi*, si verifica una prima reale formulazione sulla schiavitù basata su argomenti più robusti ed evidenti. Cause di ordine politico sono annoverate per la spiegazione della condizione di inferiorità etnica: ad esempio, nelle monarchie, in particolare in quelle orientali, dove gli animi dei sudditi sono vili, inaffidabili e automaticamente asserviti (*Delle arie, delle acque e dei luoghi*, XXIII)<sup>10</sup>.

Aristotele, nel quadro di un'analisi complessiva circa le parti che compongono la città, formula la spiegazione più compiuta del concetto di schiavitù per natura:

« quanti credono che l'uomo politico, l'uomo regale, l'amministratore della casa e il padrone si identifichino, non si esprimono correttamente; costoro infatti credono che ciascuno di questi differisca dagli altri per maggiore o minore quantità di sottoposti, ma non per specie; per esempio, se è a capo di pochi sarebbe un padrone, se lo è di un numero maggiore di persone, un amministratore, e se poi lo è di un numero ancora maggiore un politico o un re, in quanto una grande casa e una piccola città non presenterebbero alcuna differenza; quanto poi al politico e al re, nel caso che uno sovrintenda da solo, si avrebbe un re, e invece un politico quando uno governa ed è governato a turno secondo i dettami di tale scienza. Ma tutto ciò non è vero; e quel che si viene dicendo sarà chiaro se si indaga sulla scorta del metodo proposto, perché come

---

<sup>9</sup> GARLAN 1984, p. 106.

<sup>10</sup> Alla natura politica, si aggiunge quella climatica: se gli asiatici sono di carattere meno bellicoso e più morigerato, la causa è da attribuire soprattutto alle stagioni che in quelle aree sono certamente più miti (*Delle arie, delle acque e dei luoghi* XVI). Spiegazione ripresa da Platone (*Resp.*, IV 435 a-436) e da Aristotele nella *Politica* (VII, 1327 b).

negli altri casi è necessario dividere il composto fino alle parti semplici – queste sono infatti le parti più piccole del tutto – così, esaminando anche la città nelle parti dalle quali è composta, osserveremo meglio anche riguardo a queste in che cosa differiscano le une dalle altre e vedremo se è possibile dire qualcosa di scientificamente fondato riguardo a ciascuna delle figure sopra dette. Se allora si indagassero le cose evolversi fin dal principio, anche in questi ambiti di ricerca, come negli altri, si potrebbero in questo modo fare le migliori osservazioni. Innanzitutto è necessario accoppiare coloro che non possono sussistere l'uno senza l'altro, come il maschio e la femmina in vista della riproduzione – e ciò non per scelta, ma per il fatto che è naturale, come anche negli altri animali e piante, la tendenza a lasciare un altro essere simile a sé –, e chi comanda per natura e chi è comandato al fine della sopravvivenza. Infatti chi è in grado di fare progetti con l'intelligenza comanda per natura ed è padrone per natura, mentre chi è in grado di eseguire quei progetti servendosi del corpo è comandato ed è per natura schiavo; quindi la stessa cosa giova a padrone e schiavo» (*Pol.*, I, 2, 1252a)<sup>11</sup>.

Lo stagirita arriva a ipotizzare una sorta di gerarchia schiavistica per cui gli asiatici sarebbero “più schiavi” degli egiziani o dei cartaginesi e soprattutto degli europei (*Pol.*, II, 11, 1272b; III, 14, 1285a; VII, 7, 1327b; VII, 2, 1234b). Ad uno “schiavo per natura” corrisponde anche “un padrone per natura”: la schiavitù, però, non è un processo spontaneo, non si afferma con naturalezza, ma abbisogna di un atto violento di asservimento; tuttavia, lo stesso utilizzo della violenza, per condurre alla normalità delle cose, non è separato dalla virtù (1255a 13-16)<sup>12</sup>. La natura stessa, dunque, è in qualche modo artefice di queste singolari predisposizioni, anche per scopi riproduttivi, ai fini della stessa conservazione della specie (*Pol.*, I, 5, 1254b)<sup>13</sup>. Lo schiavo, in fondo, è parte dell'amministrazione della casa e come tale deve essere gestito (*Pol.*, I, 1253b 32-38).

---

<sup>11</sup> Trad. BESSO — CURNIS, 2011.

<sup>12</sup> VEGETTI 2000, pp. 73-74.

<sup>13</sup> FORTENBAUGH 1977, pp. 135-139.

## 2. *Contro la schiavitù per natura*

Stando così le cose, «la schiavitù non potrebbe essere eliminata senza pregiudicare l'armonia del tutto: essa corrisponde, infatti, a una necessità di carattere ontologico»<sup>14</sup>. Già tra il V e il IV secolo, però, si iniziava a dubitare della schiavitù per natura, che si sostanzialmente nella corrispondenza schiavo-barbaro, contrapponendole una sorta di teoria dell'unità naturale del genere umano. Ovviamente, gli schiavi non erano solo Barbari; nella realtà esistevano molti schiavi greci di nascita: Platone, ad esempio, fu condotto a Egina per essere venduto come schiavo (Plut., *Dion.*, 4-5). Contro la concezione della schiavitù per natura si schierarono così via via molti sofisti<sup>15</sup>. Apprendiamo dallo stesso Platone (*Prot.*, 337c), ad esempio, che Ippia d'Elide riteneva che il genere umano fosse omogeneo: gli uomini dovevano relazionarsi tra loro come fratelli, sebbene la legge prescrivesse altro. Antifonte si oppose «appassionatamente all'idea che si riconoscessero tutti i greci come liberi e si dichiarassero i non-greci come schiavi»<sup>16</sup>. Forse, influenzato da questa tendenza sofistica, anche Platone ha dubitato a un certo punto della netta distinzione morale tra Greci e Barbari (*Polit.*, 262d)<sup>17</sup>: tale opposizione, dunque, non è meramente sovrapponibile a quella tra libero e schiavo. In questo senso, il dibattito non escludeva affatto la discriminante radicale tra *chattel-slavery* e schiavitù ilotica: «alla totale inattività politica degli “schiavi-merce” (anche quando essi sono concentrati in masse relativamente consistenti, come nelle miniere del Laurio) si contrappone l'attività politica, particolarmente rilevante, svolta da iloti, penesti, ecc.»<sup>18</sup>. Emblematico

---

<sup>14</sup> GARLAN 1984, p. 108.

<sup>15</sup> ISNARDI PARENTE 1975, pp. 3-26.

<sup>16</sup> VOGT 1974, p. 8. In un frammento giunto fino a noi tramite un papiro egiziano, Antifonte sottolineava come, osservando i bisogni naturali e terreni, Barbari e Greci sono assolutamente uguali tra di loro (Antif., *Pap. Oxyr.*, XI, 1364). Spesso il giusto non combacia con la legge scritta (v. VEGETTI 2010, pp. 62-63). Per uno sguardo complessivo sulle questioni giuridiche interpretate da una certa ottica sofistica, tra gli altri, ROSSETTI 1989, pp. 315-335.

<sup>17</sup> Cf. MIGLIORI 1996, pp. 86-90.

<sup>18</sup> VIDAL NAQUET 2006, p. 189. Si veda, tra gli altri, FINLEY 1979b, pp. 43-64; per una serie di riferimenti anche non concordanti tra di loro MOSSÈ 1961, pp.

risulta l'episodio di Cinadone, ad esempio, il quale all'inizio del IV secolo provava ad organizzare a Sparta i ceti più poveri contro gli *homoioi* e i loro privilegi incondizionati (Xen., *Ell.*, III, 4, 4-11)<sup>19</sup>.

All'origine di queste riflessioni più "critiche" risiede perciò non un intento umanitario o di giustizia ma una ragione di ordine utilitaristico che Platone espone con grande chiarezza: le continue rivolte dei Messeni hanno mostrato quale scarso profitto una città tragga dal possesso di schiavi che costituiscono un gruppo omogeneo e, soprattutto, che parlano la stessa lingua (777c-d)<sup>20</sup>. Se si vuole fare un uso corretto del lavoro servile è opportuno, perciò, che gli schiavi non abbiano né patria, né lingua comune (777d). In altri termini, è necessario che siano stranieri e che siano reclutati in aree geografiche eterogenee, tanto più che la schiavitù era una sciagura che sarebbe potuta capitare a chiunque, a prescindere dall'etnia. È significativo, in questo senso, come in seguito alle riflessioni dei sofisti anche molti altri pensatori greci si siano interessati alla tipologia lacedemone<sup>21</sup>. La questione, infatti, risulta del tutto assente negli scritti di Erodoto prima e di Tucidide successivamente<sup>22</sup>.

---

353-360; WILLETTS 1972/73, pp. 63-74. Lotze, che prova a rilevare le categorie intermedie tra liberi e schiavi, definisce gli Iloti come schiavi-collettivi (LOTZE 1959, pp. 35-42); mentre Oliva, definisce il fenomeno complessivo della schiavitù lacedemone come «undeveloped slavery» (OLIVA 1971, pp. 38-43).

<sup>19</sup> Ma i casi citati possono essere tanti: come riporta Aristotele, quando i Messeni furono liberati dai tebani nel 370 a.C., dopo secoli di sottomissione spartana, pare che il sofista Alcidas abbia affermato che la natura non ha reso schiavo mai nessuno (*Rhet.*, I, 13, 1373 b). Cf. anche CAPORALI 2009, pp. 93-110; cf. anche BERTELLI 1985, pp. 889-901.

<sup>20</sup> LOMBARDO 1987, pp. 611-648.

<sup>21</sup> Tema molto dibattuto anche nell'Antichità: cf. LURAGHI 2002, pp. 229-230.

<sup>22</sup> La testimonianza più precisa si trova, forse, proprio nelle *Leggi* di Platone: (*Leg.*, VI, 776b). La difficoltà, però, non è solamente teorica; non è dovuta esclusivamente al fatto che «l'animale uomo è di carattere difficile» (777b). V., MORROW 1939, pp. 31-46. Cf. anche VLASTOS 1968, pp. 291-295 e CALVERT 1987, pp. 367-372

### 3. Dopo il periodo classico

La schiavitù, insomma, veniva considerata come una disposizione dello spirito, senza necessarie implicazioni per quanto riguarda la natura giuridica dei singoli individui. Nella stessa direzione si orientava il pensiero che affiora da alcune massime e da alcuni motti attribuiti a Diogene, il fondatore della scuola cinica<sup>23</sup>. Il cinico ellenista utilizza il termine *oiketai*, per definire i servitori domestici, e non *douloi*, che, invece, è usato per descrivere gli uomini liberi ma malvagi<sup>24</sup>. Anche nel codice di Gortina si utilizzano due termini per indicare la condizione servile: *doulos* e *woikeus* per descrivere la persona legata all'*oikos*<sup>25</sup>. Stoici ed Epicurei, proprio per quanto riguarda la schiavitù, proponevano argomentazioni identiche.

Non per questo, però, possiamo essere legittimati a credere che nella Grecia antica, alla fine dell'epoca classica, sia comparsa una corrente di pensiero antischiavista: gli stessi pensatori che propagandavano dottrine per l'epoca tanto singolari erano in realtà essi stessi proprietari di schiavi. L'armatura teoretica in sostegno dell'istituzione schiavistica usciva raffinata, perciò, e non certo affievolita dalla critica che i Sofisti e le dottrine a essi susseguenti avevano postulato contro la schiavitù morale. Difatti, il principio che veniva sostenuto dalla matrice sofista, «era quello dell'unità, non dell'uguaglianza del genere umano e ciò consentiva di giustificare l'asservimento di qualsiasi individuo»<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Bione di Boristene, un discepolo della stessa scuola cinica durante il periodo del primo Ellenismo, che scrisse un trattato *Sulla schiavitù*, di cui Stobeo conserva un frammento, riportato due volte all'interno dell'*Antologia*, si spingerà in un paradosso dialettico, secondo cui gli schiavi buoni sarebbero liberi, mentre gli uomini malvagi sarebbero i veri schiavi, poiché avidi di beni materiali. Cf. Stob. III 2, 39 (III, HENSE, p. 187); e III 19, 42 (IV, Hense, p. 429).

<sup>24</sup> Il capitolo 19 del libro III dell'*Antologia* ha per titolo *Padroni e schiavi* (Περὶ δεσπότηων καὶ δούλων): esso consta di 52 citazioni (le prime 41 in poesia, le restanti in prosa), e si conclude con la trascrizione precisa di tre passaggi platonici: *Ep.* VIII, 354e (49), *Leg.* VI 762e (50), *Leg.* 777b-778a.

<sup>25</sup> WILLETTS 1965, p. 97.

<sup>26</sup> GARLAN 1984, p. 111.

#### 4. Verso l'Ellenismo

Dalla fine del IV secolo, in particolare con Eforo e Teopompo, sino alla fine del periodo ellenistico con Posidonio di Apamea, passando per Timeo di Tauromenio, la tematica della sottomissione coatta di intere popolazioni greche emerge con una certa consistenza<sup>27</sup>.

Per l'autore della *Storia di Filippo*, l'espressione schiavo "acquistato" equivale a dire Barbaro, e lo schiavo "arcaico" è identificabile con individuo di stirpe non greca: gli schiavi delle miniere del Laurio, per esempio, sono, soprattutto, individui "non Greci"<sup>28</sup>. Il libro VI dei *Sofisti a banchetto* è un testo pregno di informazioni sul lessico, sulla semantica e sulla storia della schiavitù in Grecia: qui, è riportato un frammento del XVII libro sulla *Storia di Filippo* in cui Teopompo afferma che «gli abitanti di Chio furono i primi tra i Greci, dopo i Tessali e i Lacedemoni, a servirsi di schiavi; ma essi non se li procuravano allo stesso modo di

---

<sup>27</sup> Se Teopompo, come vedremo, insiste sulla compravendita come cause sostanziale per generare la schiavitù, è perché, tra la fine dell'età classica e per il periodo ellenistico, essa fu una pratica commerciale come tante altre (per uno studio generale su Teopompo, cf. CANFORA 1999, pp. 223-262 con annessa bibliografia; su Ellanico, cf. MOMIGLIANO 1966, pp. 134-136; su Eforo, cf. ID. 1975, pp. 683-706).

<sup>28</sup> Teopompo, inoltre, secondo quanto riferito da Eliano, descrive un confronto tra *Eusebe* e *Machimos*. Oltre l'oceano Atlantico, esisteva un'isola chiamata Meropide (per un'interessante e ampia riflessione anche di ordine filologico e storico, v. BULTRIGHINI 2011, pp. 11- 62). I suoi abitanti prendevano il nome di Meropi: erano molto alti e vivevano il doppio rispetto agli uomini normali. Qui c'erano due *poleis*, appunto: la città dei Pii e quella dei Combattivi. I Pii abitavano la città di *Eusebe*, prosperando nell'abbondanza, senza patire né la fame e nemmeno l'obesità: vivevano in un perenne stato di pace e ricchezza, poiché la terra garantiva loro abbondanti raccolti, senza bisogno di aratri e nemmeno di buoi (Eliano, *Varia Hist.*, III, 18). Gli abitanti di *Machimos*, invece, nascevano con le armi e facevano razzie di oro e argento. In nessuna delle due città c'erano tracce di schiavi (anche se la loro esistenza potrebbe essere sottintesa). All'estremità della stessa isola esisteva un luogo, chiamato *Anostos*: questo sito, probabilmente comune alle altre due città, era sempre coperto da spesse nuvole rosse.

quelli» (*Ath.*, VI, 263 a)<sup>29</sup>. Infatti, mentre gli Spartani avevano sottomesso le popolazioni greche ivi presenti, dando loro il nome di Iloti, e i Tessali avevano asservito Perrebi e Magneti, dando loro il nome di Penesti, i conterranei di Teopompo avevano reso schiavi (*oiketai*) alcune popolazioni barbare, pagando per questo un prezzo pecuniario corrispondente (263a).

Archemaco di Eubea racconta di un gruppo di antichi Beoti, i quali – pur di non essere uccisi – si sarebbero sottomessi spontaneamente stipulando un patto con i conquistatori tessali che, invece, volevano scacciarli dal proprio territorio (*Ath.*, VI, 263 c-d)<sup>30</sup>. Questa teoria del contratto di schiavitù tra Beoti e Tessali ha assunto diverse interpretazioni: per esempio, lo storico di età sillana Posidonio di Apamea, come già altri prima di lui, spiega che i Mariandini sono diventati schiavi dei cittadini di Eraclea a patto di non essere espulsi né venduti all'estero.

### *Brevi considerazioni conclusive*

Nel mondo antico non è esistita alcuna netta presa di posizione, o consapevolezza etica, volta a rappresentare gli interessi degli schiavi. Né tantomeno si riscontrano teorie antischiaviste *ante litteram*: sebbene ci siano state posizioni relativamente anticonformiste, esse tendevano ad avere un risvolto strettamente normativo, come era abitudine in molte città greche. Tale atteggiamento aveva cioè l'obiettivo esplicito di rendere armonico, all'interno della prassi giuridica delle *poleis*, il trattamento riservato agli schiavi, in primo luogo nell'interesse della condotta del padrone dello schiavo e della sua condizione all'interno della comunità

---

<sup>29</sup> *FGr.Hist.*, 115, fr. 122 in *Ath.*, VI, 265 b-c. Su Teopompo, in generale, v. ancora, CANFORA 1999, pp. 223-262.

<sup>30</sup> *FGr. Hist.*, 87, fr. 8. Analoghe teorie espresse da Eforo, relativamente all'origine degli iloti, e da Teopompo, per i Mariandini: questo tema è ripreso, con altri, da DUCAT 1978, pp 5-46, in particolare pp 5-11. Su Archemaco (*FGr.Hist.*, 424, fr. 1) e *Ath.*, VI, 264 a-b.



civica<sup>31</sup>. Sovente, infatti, anche i padroni hanno avuto problemi nella gestione degli schiavi e non mancano i testi che sottolineano queste preoccupazioni:

«pare dunque che se nessun'altra lo è, sia certamente difficile la questione del controllo dei sottoposti, cioè in che modo bisogna trattare con loro: se infatti si allenta il controllo, diventano arroganti e si ritengono degni delle stesse prerogative dei padroni; se invece vivono in stato di vessazione, tramano e nutrono odio. È dunque evidente che non hanno scoperto la soluzione migliore coloro ai quali capita questo relativamente agli iloti» (Arist., *Pol.*, II, 8, 1269 b)<sup>32</sup>.

Diversi sono i motivi che hanno spinto non pochi pensatori a giustificare, quanto meno in termini generali, il fenomeno della schiavitù. I filosofi, per lo più, ne avevano bisogno già per la loro immagine smisuratamente nobilitata dell'intellettuale:

«L'uomo dedito alle occupazioni dello spirito, così si diceva, deve poter godere dell'ozio, deve essere quindi esonerato dal lavoro manuale: quest'uomo creativo è guidato dal principio divino dell'anima (τὸ θεῖον ἄρχον, come dice Platone), egli rappresenta lo spirito della saggezza e dell'ideazione (τὸ βουλευτικόν, come dice Aristotele). Ci sono però individui, che non sono guidati dallo spirito, incapaci di un programma di vita secondo ragione: questi uomini non sono in grado di essere autonomi, sono schiavi per natura, ed è meglio per loro essere dominati»<sup>33</sup>.

In questo senso, il pensiero di Aristotele e Platone era rappresentativo dell'approccio consuetudinario al fenomeno e lo stesso vale per gli autori

---

<sup>31</sup> Benché «certi stoici come Posidonio avessero giustificato il rapporto di schiavitù sulla base dell'interesse dello schiavo, ma, naturalmente, dello schiavo in quanto inferiore, non certo in vista della sua emancipazione» (GARLAN 1984, p. 129).

<sup>32</sup> Anche se inclusa in un discorso su Sparta e Creta, questa annotazione vale per ogni tipo di *douloi*: una riflessione non rara nel mondo antico che ci consegna la considerazione da parte del persiano Fearula di dilapidare il proprio patrimonio (Xen., *Cyr.*, VIII, 3, 40-41; su tali preoccupazioni cf. anche Plat., *Leg.*, VI 777c-d e Arist., *Pol.*, II, 10, 16; e VII 1330a).

<sup>33</sup> VOGT 1974, p. 8.

del periodo ellenistico, nonostante a volte si siano profusi in vagheggiamenti immaginari di città o lontane isole prive di schiavi. Parlare di alcuni sofisti o di altri intellettuali dell'antichità come di intellettuali "antischiaivisti" appare dunque fuori luogo, perché in quel contesto questa presa di posizione non poteva appartenere ancora né all'orizzonte mentale dei pensatori aristocratici né a quello dei pensatori di orientamento più democratico.

### **Traduzioni**

BESSO, GIULIANA — CURNIS, MICHELE, 2011  
Aristotele, *Politica*, Libro I, L'Erma di Bretschneider, Roma, 2011

NENCI, FRANCESCA, 2008  
Cicerone, *La Repubblica*, Rizzoli, Milano, 2008.

### **Riferimenti bibliografici**

ANDREAU, JEAN — DESCAT, RAYMOND, 2009  
*Gli schiavi nel mondo greco e romano*, Il Mulino, Bologna, 2009.

AUSTIN, MICHEL — VIDAL NAQUET, PIERRE, 1977  
"Classi e strutture di classe nella società schiavista antica", in VEGETTI 1977, pp. 205-230.

BERTELLI, LUCIO, 1985  
*Schiavi in Utopia*, "Studi Storici", 26, 4, 1985, pp. 889-901.

BERTI, ENRICO, 2003  
*I "barbari" di Platone e di Aristotele*, "Filosofia politica", 3, pp. 365-382.

BIRASCHI, ANNA MARIA, 2016  
*Biraschi, A.M., Greci e barbari in Tucidide*, "Quaderni di storia", 84, pp. 59-82.

BULTRIGHINI, UMBERTO, 2011  
*Quando un'associazione parla. D 1423 e Teopompo*, "Rivista di Cultura Classica e Medioevale", 53, pp. 11- 62.

CALVERT, BRIAN, 1987  
*Slavery in Plato's Republic*, "Classical Quarterly", 37, pp. 367-372.

CANFORA, LUCIANO, 1999

*La storiografia greca*, Mondadori, Milano.

CAPORALI, RICCARDO, 2009

“La schiavitù nel mondo antico”, in T. Casadei — S. Mattarelli (a cura di), *Il senso della Repubblica. Schiavitù*, FrancoAngeli, Milano, pp. 93-110.

DUCAT, JEAN, 1978

*Aspects de l'hilotisme*, “Ancient Society”, 9, pp. 5-46.

FINLEY, MOSES ISRAEL, 1979a

“Un’istituzione particolare?”, in SICHIROLLO 1979, pp. 21-39.

Id., 1979b

“Tra schiavitù e libertà”, in SICHIROLLO 1979, pp. 43-64.

Id., 1981

*Schiavitù antica e ideologie moderne*, Laterza, Bari.

FORTENBAUGH, WILLIAM W., 1975

*Aristotle on emotion*, Duckworth, London.

FULCRAN, TEISSERENC, 2014

*La question barbare: Platon ou Aristote?*, “Revue de Philosophie Ancienne”, XXXII, 1, pp. 87-136.

GARLAN, YVON, 1978

*Signification historique de la piraterie grecque*, “Dial. Hist. Anc.”, vol. 4, pp. 1-16.

Id., 1984

*Gli schiavi nella Grecia antica. Dal mondo miceneo all'ellenismo*, Mondadori, Milano.

ISNARDI PARENTE, MARGHERITA, 1975

*Egualitarismo democratico nella sofistica?*, “Rivista di storia della filosofia”, 30, pp. 3-26.

LEPORE, ETTORE, 1978

Una postilla, in L. Capogrossi, A. Giardina, A. Schiavone (a cura di), *Analisi marxista e società antiche*, Roma, pp. 175-183.

LOMBARDO, MARIO, 1987

*I peridinoi di Platone (Leg. 6, 777 c) e l'etnogenesi brettia*, “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e filosofia”, III, XVII, 1, pp. 611-648.

LOTZE, DETLEF, 1959

*Metaxy Eleutherōn kai doulōn*, University Press, Berlin.

LURAGHI, NINO, 2002

“Helotic slavery reconsidered”, in A. Powell — S. Hodkinson (eds.), *Sparta: Beyond the mirage*, Classic Press of Wales, Swansea, pp. 227-248.

MIGLIORI, MAURIZIO, 1996

*Arte politica e metretica assiologica, Commentario storico filosofico al Politico di Platone*, Vita&Pensiero, Milano.

MILANI, PIERO A., 1972

*La schiavitù nel pensiero politico: dai Greci al Basso Medio Evo*, Giuffrè, Milano.

MOMIGLIANO, ARNALDO, 1966

*Ellanico e gli storici della guerra del Peloponneso*», “Atheanaeum”, 44, pp. 134-136.

ID., 1975

*Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni Storia e Letteratura, Roma.

MORROW, GLENN R., 1939

*Plato's law of slavery, in its relation to greek law*, University of Illinois Press, Urbana.

MOSSÉ, CLAUDE, 1961

*Le rôle des esclaves dans les troubles politiques du monde grec à la fin de l'époque classique*, “Cahiers d'histoire”, 6, pp. 353-360.

MUSTI, DOMENICO, 1978

“Per una ricerca sul valore di scambio nel modo di produzione schiavistico”, in L. Capogrossi — A. Giardina — A. Schiavone (a cura di), *Analisi marxista e società antiche*, Editori Riuniti, Roma, pp. 147-174.

OLIVA, PAVEL, 1960

*Die Bedeutung der antiken Sklaverei (Kritische Bemerkungen)*, “Acta Antiqua Acad. Scient. Hung”, 8, pp. 309-319.

ID., 1971

*Sparta and her Social Problems*. Accademia, Prague.

ROSSETTI, LIVIO, 1989

*La filosofia penale di Ippodamo e la cultura giuridica dei sofisti*, “Riv. Int. di Filosofia del diritto”, serie IV, LXVI, pp. 315-335

SICHIROLLO, LIVIO (A CURA DI), 1979

*Schiavitù antica e moderna. Problemi Storia Istituzioni*, Guida Editore, Napoli.

UTCHENKO, SERGEJ L., 1977

“Classi e strutture di classe nella società schiavista antica”, in VEGETTI 1977, pp. 68-79

VEGETTI, MARIO (A CURA DI), 1977

*Marxismo e società antiche*, Feltrinelli, Milano.

Id., 2000

*Normale, naturale, normativo in Aristotele*, “Quaderni di Storia”, vol. 52, pp. 73-84.

Id., 2010

*L'etica degli antichi*, Laterza, Roma/Bari.

VERNANT, JEAN-PIERRE, 1977

“La lotta di classe nella Grecia antica, in in VEGETTI 1977, pp.187-204.

VIDAL NAQUET, PIERRE, 2006

*Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*, Feltrinelli, Milano.

VLASTOS, GREGORY, 1968

*Does slavery exist in Plato's Republic?*, “Classical Philology”, vol. 63, pp. 291-295.

VLASSOPOULOS, KOSTAS, 2011

*Greek slavery: from domination to property and back again*, “Journal of Hellenic Studies”, 131, pp.115-130.

VOGT, JOSEPH, 1974

*La Schiavitù Antica Nella Storiografia Moderna*, “Quaderni Urbinati Di Cultura Classica”, n. 18, pp. 7-21.

WILLETS, RONALD F., 1965

*Ancient Crete: a social History. From Early Time until the Roman Occupation*, University Press, London.

Id., 1972/73

*Early Cretan social terminology*, “Epètèris”, vol. 6, pp. 63-74.



**Note**

## **Tramutare risorse in capitale: la proposta teorica sul ruolo del diritto di Katharina Pistor**

Juan José Allevi

Lo sviluppo capitalistico è un presupposto della sua codificazione normativa o, al contrario, è il diritto, la legge, che pone le condizioni per l'estensione del capitale? A questo interrogativo, ovviamente semplificato rispetto alla complessità delle problematiche in gioco, offre una serie di risposte, più che un'unica soluzione, l'importante monografia del 2019 di Katharina Pistor, professoressa di diritto comparato alla Columbia Law School, finalmente tradotta nel 2021 in una meritevole collana della LUISS di Roma<sup>1</sup>.

Il volume, nella sua edizione originaria in inglese, è stato sia un successo editoriale, soprattutto tenendo conto dei temi giuridici esaminati (spesso respingenti per il grande pubblico), sia un punto di partenza per svariate riflessioni di ambito più circoscritto e prettamente accademico<sup>2</sup>. Per impatto, metodologia interdisciplinare, ricchezza di riferimenti storici e approccio critico all'esistente, *Il codice del capitale* può essere in qualche misura accostato al celebre *Il capitale nel XXI secolo* di Thomas Piketty, non a caso più volte citato nel volume. Si tratta, in entrambi i casi, di opere che si propongono di proporre una disamina complessiva del reale, presentandosi al contempo quale punto di partenza per ulteriori studi, da un lato, e, dall'altro, come presupposto per un cambiamento dell'esistente, in particolare sul fronte dell'intervento per la riduzione delle disuguaglianze sociali (anche se, come vedremo, le proposte di Pistor sono indubbiamente meno radicali di quelle del francese).

Organizzato in nove densi capitoli, *Il codice del capitale* si propone di argomentare una tesi esposta in maniera apprezzabilmente onesta, chiara

---

<sup>1</sup> PISTOR 2021a.

<sup>2</sup> Si può ricordare, ad esempio, l'intero numero della rivista "Accounting, Economics and Law: A Convivium", dedicato alla discussione nata dal testo qui annotato (vol. 11, 1, 2021); al dibattito sullo stesso volume è stata riservata anche una parte consistente di un recente fascicolo di "Social & Legal Studies" (vol. 30, 2, 2021).



e non allusiva: «il capitale è costituito da due ingredienti di base: una risorsa e la legge»<sup>3</sup>. È tramite la codifica legale<sup>4</sup>, infatti, che determinate «risorse possono trasformarsi in capitale e di conseguenza creare più facilmente ricchezza per chi le detiene». A questo scopo, gli strumenti legali decisivi sono fondamentalmente riconducibili al diritto privato (e non al diritto pubblico), vale a dire: «il diritto patrimoniale, delle garanzie legali, societario e fallimentare», cioè quelli che Pistor chiama i «moduli», con cui a determinati beni (*assets*) vengono conferite una serie di privilegi, di cui beneficiano i detentori di tali risorse. Si tratta, secondo la disamina dell'Autrice, di quattro specifici «attributi», così espressamente denominati, vale a dire la «priorità» (con cui si codifica la gerarchia tra le risorse), la «durevolezza» (che consente alle risorse di mantenere il loro *status* nel tempo), l'«universalità» (che garantisce lo *status* delle risorse nello spazio) e, infine, la «convertibilità» (che comporta la garanzia per i detentori di convertire i propri crediti in moneta pubblica).

Questo complesso di strutture legali, cui Pistor dedica ricche analisi, ma con netta prevalenza per i modelli normativi di matrice anglosassone, fa sì che la legge emerga non come una «spalla» ma come «protagonista dello spettacolo del capitale»<sup>5</sup>. È lecito allora domandarsi, estendendo la metafora dell'Autrice, chi è il regista di questo spettacolo e chi sono i suoi tecnici? Se il primo dubbio non trova risposta, è evidente invece dalla lettura dell'opera che, per la studiosa di origine tedesca, il ruolo principale di questo complessivo processo non è realizzato dagli organi legislativi, né dal potere giudiziario o dagli organismi di regolazione e controllo, ma dagli avvocati, la cui attività è l'unica che «può tramutare una risorsa ordinaria in capitale»<sup>6</sup>. Da questo punto di vista, *Il codice del capitale* rappresenta senz'altro un lavoro originale e provocante. Se il ruolo del diritto e delle istituzioni, infatti, è stato ampiamente valorizzato

---

<sup>3</sup> PISTOR 2021a, p. 14.

<sup>4</sup> A scanso di equivoci è bene precisare che quando Pistor si riferisce a «codice» e «codificazione» non intende l'accezione giuridica più comune in Italia, la compilazione di una raccolta di disposizioni normative, ma un generale processo di elaborazione di norme applicabili a categorie di beni.

<sup>5</sup> PISTOR 2021a, p. 15.

<sup>6</sup> Ivi, p. 17.

da correnti più o meno affini all'impostazione di Pistor<sup>7</sup>, non è facile invece trovare precedenti studi che abbiano attribuito agli avvocati, in modo altrettanto netto, un ruolo così cruciale nello sviluppo della società capitalistica contemporanea (interessante, peraltro, è la ricostruzione storica, fondata soprattutto sull'esperienza anglosassone, della posizione e dell'organizzazione degli avvocati, contenuta nel settimo capitolo, significativamente intitolato "I signori del codice"). Va da sé, tuttavia, che un riconoscimento siffatto del ruolo degli avvocati non può non risentire dei modelli presi come guida e architrave del capitalismo globale, quantomeno nella sua cornice normativa: le leggi inglesi e quello dello Stato di New York (ordinamenti nei quali la creatività normativa degli avvocati, e soprattutto degli organi giurisdizionali, ha spazi ben più ampi di quelli che appartengono, ad esempio, agli avvocati italiani). È necessaria, poi, un'altra precisazione: Pistor non si riferisce evidentemente alla generalità degli avvocati, categoria professionale che presenta una notevole stratificazione interna in termini di potere e redditi percepiti, ma ai *masters* che hanno capacità e mezzi (derivanti dalla loro clientela) per elaborare e imporre «strategie di codifica innovative»<sup>8</sup> all'interno di enormi studi legali che, negli Stati Uniti, superano il migliaio di membri.

Sulla base di questa cornice teorica, i temi affrontati da Pistor sono i più variegati. Chiaramente non è possibile in questa sede dare conto di tutte le questioni in gioco: se ne forniranno alcuni campioni. I lettori potranno trovare, ad esempio, una disamina storico-comparata della codificazione come capitale della terra (nel secondo capitolo), che affianca un interessante *excursus* casistico – relativo a un contenzioso giudiziario deciso dalla Corte Suprema del Belize, e dal forte valore simbolico, che ha opposto comunità Maya e governo del Belize sugli usi e l'occupazione della terra – a un percorso sulla legislazione occidentale in materia di proprietà, sempre con prevalenza per gli ordinamenti anglosassoni, dal Medioevo in avanti.

Con una ben misurata alternanza tra percorsi storici e casistiche più recenti, l'Autrice affronta nel successivo capitolo l'uso capitalistico delle

---

<sup>7</sup> Vedi, ad esempio, anche per i vari richiami contenuti nel libro di Pistor, l'istituzionalismo economico di COMMONS 1982.

<sup>8</sup> PISTOR 2021a, p. 168.

costruzioni elaborate dal diritto per le persone giuridiche, cioè di come, e con quali tipologie, la forma societaria abbia svolto e continui a svolgere un ruolo determinante dentro la globalizzazione dei mercati (con un lungo approfondimento della nota vicenda di Lehman Brothers).

Di taglio tecnico, ma accessibile anche ai non specialisti, è il quarto capitolo, dedicato al debito privato, alla sua trasferibilità e, soprattutto, alla sua convertibilità. Al centro di questa disamina stanno gli istituti del *trust*, della cartolarizzazione, la storia delle cambiali e le più intricate strutture giuridiche del mercato del debito nel XXI secolo, il tutto in applicazione dello schema generale di Pistor, cui la stessa si attiene coerentemente in tutta l'opera: «il diritto di proprietà e il diritto di garanzia stabiliscono un ordine di priorità; il diritto fiduciario e quello societario suddividono gli asset e li scudano da molti creditori; mentre il diritto fallimentare può venire utilizzato per dare ad alcuni soggetti che coniano il debito un vantaggio sugli altri»<sup>9</sup>.

Pistor prosegue poi la propria ricerca affrontando, con il quinto capitolo, le problematiche connesse alla codificazione della conoscenza e della natura. Per un verso, quindi, l'Autrice consente ai lettori di acquisire elementi sui meccanismi per l'estensione dei diritti di proprietà intellettuale e il loro intersecarsi con le risorse naturali (con particolare riferimento alla giurisprudenza della Corte Suprema statunitense, fino alle più recenti decisioni in materia di creazione di DNA sintetico). Per un altro, viene indagata la storia, ancora agli inizi, di un secondo ciclo di *enclosures*, questa volta destinato – secondo Pistor – a guadagnare terreno sul fronte della conoscenza. La prognosi non sembra favorevole: così come a seguito della prima fase larghe masse di popolazione furono scacciate dalle terre recintate, «ora corriamo il pericolo di perdere l'accesso ai nostri dati e al codice della natura solo perché i detentori di alcune risorse vogliono un'ulteriore opportunità di diventare più ricchi a spese di tutti gli altri»<sup>10</sup>. Come evidente, il volume, pubblicato in inglese prima della pandemia mondiale, già poneva alla nostra attenzione problematiche che abbiamo poi visto svilupparsi in modo clamoroso nell'epoca attuale.

---

<sup>9</sup> Ivi, pp. 115-116.

<sup>10</sup> Ivi, p. 138.

La presenza di una pluralità di ordinamenti giuridici, anche se convergenti per molti aspetti nei paesi ad alto tasso di sviluppo, ha prodotto il fenomeno esaminato nel sesto capitolo, cioè la «costruzione di un’infrastruttura giuridica per il commercio globale»<sup>11</sup>, nelle due forme distinte dell’armonizzazione normativa tra diversi ordinamenti e dell’applicazione di una legge straniera (a discapito di quella nazionale) sulla base della disciplina di diritto internazionale privato, cioè delle regole che determinano quale legge nazionale dovrà essere impiegata. Particolare attenzione è dedicata al diritto fallimentare, visto come “*l’intralcio più grosso per un mercato globale senza alcun confine*”<sup>12</sup>. Pistor illustra, a questo proposito, la vincente strategia degli investitori in derivati, organizzati nell’ISDA (International Swaps and Derivatives Association), a favore dell’applicazione globale di una piattaforma contrattuale, il *Master Agreement*, che consentisse la costruzione di un regime derogatorio rispetto alle regole nazionali di diritto fallimentare in materia derivati e *swaps*. Anche in questo caso l’analisi di Pistor è radicale perché dà atto di quei passaggi, di natura di fatto lobbistica, che hanno reso possibile ribaltare «il principio secondo il quale sono i contratti a doversi accordare alla legge che li governa»<sup>13</sup>.

L’ottavo capitolo prende in considerazione il rapporto tra codice del capitale e codice digitale, di cui Pistor paventa una possibile alleanza fondata sui diritti di proprietà intellettuale. L’Autrice non è certamente un’acritica entusiasta delle tecno-utopie. Tutt’altro. Non ritiene che strumenti come la *blockchain* e i contratti *smart* possano essere di per sé la via d’accesso alla liberazione collettiva «dai concetti di gerarchia e potere»<sup>14</sup>. Teme semmai che la riproducibilità dei codici digitali consentirà «a pochi super-codificatori di decidere le regole del gioco per tutti gli altri»<sup>15</sup>. I contratti *smart* sono esaminati come risorsa al contempo affascinante ma non priva di incognite, come la loro effettiva e proclamata immutabilità (messa in dubbio) o capacità di prevedere ogni contingenza futura. Non mancano, come prevedibile, pagine dedicate

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 141.

<sup>12</sup> Ivi, p. 150.

<sup>13</sup> Ivi, p. 158.

<sup>14</sup> Ivi, p. 189.

<sup>15</sup> Ivi, p. 188.

alle criptovalute e, in particolare, a Bitcoin. Senza prendere posizione sul dibattito che si svolge intorno alla natura o meno speculativa di questi fenomeni, Pistor osserva che «le criptovalute promettono di essere più pure della moneta pubblica o privata, ma di fatto sono infettate dagli stessi problemi che riguardano il denaro del mondo reale: credito, instabilità e potere»<sup>16</sup>. Senza ritenerlo un fenomeno secondario, l'Autrice pone come condizione per un futuro salto di rango delle criptovalute, al pari della valuta corrente, un intervento esterno: «qualcuno dovrà volere e potere proteggerne il valore»<sup>17</sup>.

Dopo densi capitoli di analisi critiche, *Il codice del capitale*, come anticipato, non è privo di formulazioni propositive, complessivamente orientate verso quella che Pistor ritiene una possibile nuova direzione democratica della legge: «perché nei sistemi capitalistici le democrazie possano prevalere, la politica deve riappropriarsi della legge, l'unico strumento di autogoverno, compresi i moduli del codice del capitale. Come minimo vanno revocati i molti privilegi legali accumulati dal capitale»<sup>18</sup>. Si tratta, nello specifico, di un piano che contempla otto proposte di vario tipo, sulle quali ovviamente qui non ci si può soffermare in maniera analitica. L'impressione generale è che le iniziative di riforma ritenute necessarie da Pistor siano volte, più che a una ridefinizione della logica di funzionamento del diritto e del capitale (per le quali, del resto, sarebbe arduo immaginare un intervento che si realizzi solo sul piano giuridico), a una limitazione della mobilità e creatività del capitale globale, in una sorta di "ricodificazione" del capitale (sia per contrastare, ad esempio, il fenomeno dello *shopping* normativo, che consente la scelta degli ordinamenti giuridici più convenienti da applicare a favore dei detentori del capitale, sia per ridurre i margini di scelta oggi esistenti dei moduli giuridici). Coerentemente con la massima attenzione riposta da Pistor per i professionisti legali, una delle sue proposte riguarda proprio l'organizzazione dell'avvocatura, che dovrebbe essere rivista per consentire agli avvocati di utilizzare le proprie conoscenze non solo per il capitale ma anche per rendersene davvero indipendenti (ripensando «i finanziamenti all'istruzione e il sistema di pagamento dei principali studi

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 202.

<sup>17</sup> Ivi, p. 204.

<sup>18</sup> Ivi, p. 226.

legali»<sup>19</sup>). L'Autrice, però, nulla ci dice su chi potranno essere i promotori di queste iniziative, segnalando quindi una possibile intrinseca debolezza del suo piano di riforme.

I lettori di questa rivista si saranno resi conto facilmente che le questioni presentate in precedenza, in modo inevitabilmente schematico e incompleto, intersecano vari temi tipici della discussione marxista sul diritto. Pistor non nasconde di confrontarsi più volte con l'elaborazione di Marx e con un generico "pensiero marxista", di cui approva alcune istanze, distanziandosene invece per altri aspetti (ad esempio laddove contesta ai marxisti la considerazione strumentale, e limitante, del diritto come strumento di esercizio del potere<sup>20</sup>). Alcuni di questi punti meritano qualche riflessione più approfondita, utile ad esempio nella prospettiva di una ripresa della riflessione materialista sul diritto, da tempo languente.

Si può partire, ad esempio, dalla definizione della nozione di capitale, questione spinosa e lungamente dibattuta. Secondo Pistor, «il capitale non è una cosa»<sup>21</sup>. È trasparente, qui, la probabile ripresa, parziale, di una delle formule marxiane de *Il capitale*<sup>22</sup>. Ciò che, sotto questo profilo, caratterizza però l'interpretazione dell'Autrice è il contributo specifico che viene assegnato alla forma-sostanza legale: nel processo di trasformazione «la chiave non sta nel processo fisico di produzione, ma in quello di codifica legale»<sup>23</sup>, il capitale, dunque, «è una qualità giuridica che contribuisce a creare e proteggere la ricchezza»<sup>24</sup>. Detto altrimenti, con formula che farebbe senz'altro sobbalzare gli economisti marxisti (e non solo): è la «codifica giuridica a determinare il valore delle risorse, e

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 230.

<sup>20</sup> Ivi, p. 211.

<sup>21</sup> Ivi, p. 22.

<sup>22</sup> «Capitale, terra, lavoro! Ma il capitale non è una cosa; è un determinato rapporto sociale di produzione, proprio di una determinata formazione storica della società, che si rappresenta in una cosa e conferisce a questa cosa uno specifico carattere sociale. Il capitale non è la somma dei mezzi di produzione, materiali e prodotti. Il capitale sono i mezzi di produzione trasformati in capitale, che in sé non sono capitale più che siano denaro, in sé e per sé, oro e argento» (MARX 2013, Libro III, Parte II, Sezione VII, Capitolo XLVIII, p. 2379).

<sup>23</sup> PISTOR 2021a, p. 22.

<sup>24</sup> PISTOR 2021a, p. 24.

pertanto a creare la ricchezza e la sua distribuzione»<sup>25</sup>. Pistor, in sostanza, sembra per certi versi patire di una forma di feticismo legale, una credenza nell'onnipotenza del diritto, demiurgo della ricchezza.

Se è chiaramente percepibile la distonia di questo tipo di riflessioni con l'impostazione marxiana, evidente anche dall'assenza di qualunque riflessione sul ruolo del lavoro nel processo di valorizzazione così come interpretato dall'Autrice<sup>26</sup>, bisogna pur notare che la tesi di Pistor, più che segnare una visione necessariamente alternativa o antitetica a quella marxiana della nozione di capitale, raccoglie solo una parte di quella interpretazione. Se il capitale, nell'accezione marxiana, non è rappresentato dal mero bene materiale, premessa su cui anche Pistor concorderebbe, la qualità giuridica che attribuisce al bene la natura di capitale è in qualche modo forse riconducibile allo specifico carattere sociale di cui discorre Marx, definendo il capitale come rapporto tra persone mediato da cose. D'altra parte, la qualifica giuridica che altro è se non una determinazione sociale applicata al bene? Questo sforzo interpretativo, qui solo abbozzato, viene formulato non per realizzare un inutile tentativo di "ortopedia" marxista alle tesi di Pistor, ma per metterne in luce il contributo che può offrire, con l'attenzione verso il momento legale, al processo di genesi e funzionamento del capitale anche per coloro che si rifanno alla critica dell'economia politica e che, molto spesso, sottovalutano l'importanza della codificazione normativa.

Un altro tema implicato dalla riflessione di Pistor, e legato a uno storico dibattito della tradizione marxista, è quello relativo al ruolo e ai compiti dello Stato nella società capitalistica. Da questo punto di vista, evitando banali tesi sul dileguarsi del ruolo delle strutture statali, l'Autrice ne riafferma il rilievo anche per l'epoca attuale: «la globalizzazione del capitalismo non confuta il fatto che il potere dello stato sia cruciale per la sua esistenza. Perché il capitale si possa spostare

---

<sup>25</sup> PISTOR 2021a, p. 31.

<sup>26</sup> Pistor rivendica questa impostazione, in una più recente replica, ritenendo che il lavoro è sempre meno un fattore creativo di ricchezza, richiamando l'esempio delle banche e della loro possibilità di creare moneta «out of thin air» [dal nulla], senza sfruttare una classe ma risorse collettive come il potere statale e la legge, facendo l'interesse di gruppi non necessariamente provvisti di un'identità di classe (cfr. PISTOR 2021b, p. 76).

a livello globale è necessaria una struttura legale supportata dagli stati»<sup>27</sup>. Più nel dettaglio, mentre gli avvocati sono incaricati di creare le formule più appropriate, «gli stati, da parte loro, offrono i propri sistemi legali come menù dal quale i privati possono scegliere a proprio piacimento».

Se è vero, come noto, che nella tradizione marxista il tema dello Stato ha focalizzato una nutrita quota delle riflessioni di coloro che si sono interrogati sui problemi del diritto, Pistor propone, in modo suggestivo, un allargamento della prospettiva, proponendo un approccio più “decentrato” (e quindi non limitato allo Stato): «i detentori di risorse non hanno bisogno di impadronirsi dello stato direttamente, e ancor meno di vincere una rivoluzione o la lotta di classe; hanno solo bisogno di avvocati che li affianchino e che codifichino giuridicamente il loro capitale»<sup>28</sup>. La stessa Autrice ribadisce più avanti: «al contrario di quanto sostengono i marxisti, non è necessario prendere la Bastiglia per esercitare il potere; basta che i propri avvocati si posizionino ai principali incroci delle vite del capitale per gestire i semafori e trovare sempre via libera»<sup>29</sup>. Simili tesi, formulate con la franchezza che caratterizza apprezzabilmente questo testo, colgono sicuramente una parte dell’effettiva dinamica del reale, ma sembrano viziate allo stesso tempo da una forma di unilateralismo, che porta Pistor a considerare le proprie argomentazioni quasi come unica ipotesi esplicativa dell’esistente. Non c’è dubbio, infatti, che l’esercizio dei poteri dominanti proceda anche in modo decentrato, senza mirare unicamente all’obiettivo della conquista delle strutture centrali di governo, ma sarebbe un grave errore ritenere che queste articolazioni siano sostanzialmente irrilevanti o di poco conto, insieme a quelle delle organizzazioni internazionali o sovranazionali (come l’Unione europea) che pure dispongono di rilevanti prerogative in svariati settori della realtà socio-economica.

Dal punto di vista analitico, infatti, il problema di una simile argomentazione è di lasciare inspiegata l’importanza di tutte quelle forme di influenza che organizzano imponenti mobilitazioni di risorse materiali e ideologiche per orientare in un senso o nell’altro gli apparati deputati alla produzione e applicazione di norme. Per certi versi, quindi, sembra

---

<sup>27</sup> PISTOR 2021a, p. 33.

<sup>28</sup> PISTOR 2021a, p. 219.

<sup>29</sup> *Ibidem*.



scompare dal percorso di Pistor il momento politico nella genesi del diritto (senza peraltro nemmeno ridurlo a puro frutto di interventi “tecnici), così come, per altro verso, si può pure osservare che non si ritrova una spiegazione sviluppata di come il diritto codificato dagli avvocati, nel momento in cui non sia ancora stato fatto proprio dagli Stati, possa poi essere quello per forza vincente in ambito giudiziario qualora emergano contenziosi che lo vedano coinvolto.

Oltre che con Marx, Pistor afferma poi in più occasioni di essersi confrontata con i “marxisti”, anche se – a conti fatti – i riferimenti a singoli autori od opere sono piuttosto sporadici e sommari. A questo proposito sarebbe stato senz’altro interessante vedere l’Autrice discutere un noto testo, scritto per la prima volta nel 1904 e poi rivisto nel 1929, dell’austromarxista Karl Renner e relativo proprio a tematiche affini a quelle trattate da Pistor: *Gli istituti del diritto privato e la loro funzione sociale*<sup>30</sup>. Partendo da presupposti diversi rispetto all’Autrice, vale a dire ritenendo che «il diritto è pur sempre una condizione per l’economia ma non la causa della modificazione e dello sviluppo della situazione economica»<sup>31</sup>, Renner, che fu il primo presidente austriaco dopo la fine della seconda guerra mondiale, ha sviluppato un’importante tesi, secondo cui i principali istituti giuridici del diritto privato (ad esempio la proprietà o i negozi di credito) possono rimanere pressoché invariati nel tempo, nella loro struttura formale, pur mutando in misura significativa le funzioni concretamente esercitate nella società. Sarebbe dunque stato utile testare l’ipotesi di Renner, che aiuta l’osservatore a interpretare i momenti di sviluppo ineguale tra il momento giuridico e quello economico, e dunque a valutare quali ulteriori elementi debbano essere tenuti in conto, con lo schema a «moduli» e «attributi» di Pistor. Quest’ultima, infatti, pur evitando meritoriamente di schiacciare la propria analisi sul solo presente, offrendo anzi una ricca varietà di casi storici, non dà rilievo a quei momenti in cui il capitale, a seconda dei casi seguito o anticipato dalla codificazione legale, si è trovato a fare i conti nel XX secolo con rapporti di forza ad esso non del tutto favorevoli, spesso poi formalizzatisi in dispositivi normativi statali che, pur con molte contraddizioni, attestavano mutamenti sociali di portata storica.

---

<sup>30</sup> RENNER 1982.

<sup>31</sup> Ivi, p. 30.

Allo stesso tempo, in direzione storica completamente diversa, è interessante notare ne *Il codice del capitale* l'assenza, che solo difficilmente può essere considerata casuale, di riferimenti alla svolta neolibertista, fenomeno consolidato e tutt'altro che privo di riflessi e manifestazioni in ambito giuridico. La nozione di stessa di neoliberalismo non appartiene al testo di Pistor, la quale semmai si riferisce a una grande e plurisecolare epoca del capitale, quasi lineare e apparentemente con poche discontinuità storiche (a favore o contro l'avanzata del capitale). Ci si può domandare se questo approccio sia del tutto completo: se è vero, infatti, che l'analisi dell'Autrice consente di trattare fenomeni che partono dal Medioevo e arrivano alle criptovalute, forse avrebbe meritato un proprio spazio di analisi il cambiamento segnato dall'epoca neoliberalista. Un'analisi di questo tipo, per esempio, avrebbe consentito di mettere in luce, probabilmente, anche i presupposti che hanno consentito, in altre fasi storiche, quel diverso bilanciamento degli assetti sociali, e dei rapporti di forza connessi, cui si faceva riferimento in precedenza, così contribuendo a spiegare la crescente disuguaglianza esistente, considerata con preoccupazione dalla stessa Autrice.

Come si spera di aver lasciato trasparire, molti sono i temi di interesse dell'opera di Pistor. Tra i meriti principali vi è sicuramente quello di ribadire l'importanza del diritto, e del suo studio critico, all'interno delle società contemporanee, non già come una costruzione sociale che interviene solo, per così dire, *post festum*, ma in qualità di elemento essenziale da valutare addirittura come capace di direzionare il processo di formazione e sviluppo del capitale nell'epoca attuale, di cui non viene sottolineato solo l'aspetto negativo (come l'aumento delle disuguaglianze) ma anche quello positivo (la creazione di ricchezza).

Varie, poi, sono le direzioni di approfondimento che potranno partire da *Il codice del capitale*, esaminando quegli ambiti che la sua cornice teorica potrebbe consentire di affrontare. Se ne segnalano alcune: analizzare il ruolo degli stati e delle organizzazioni internazionali nel recepimento del codice del capitale (valutando anche le possibilità di orientamenti di tipo diverso rispetto a quelli descritti dall'Autrice); approfondire il ruolo del costituzionalismo contemporaneo, pressoché mai richiamato da Pistor, ma certamente non estraneo al tema della disuguaglianza; verificare se e come altri rami del diritto, scarsamente

considerati da Pistor (che pure ha il merito di focalizzare l'attenzione su settori spesso ritenuti di minore rilievo nella discussione non specialistica), possano aver partecipato o meno a questo processo di codificazione del capitale e se i “moduli” e gli “attributi” individuati dall'Autrice possano essere ritenuti applicabili anche a questi diversi settori o in che misura ne vadano individuati di diversi (in particolare il diritto del lavoro, il diritto penale, il diritto tributario, il diritto pubblico e il diritto amministrativo). Volendo andare ancora più in là con le ipotesi, è plausibile immaginare un lavoro per certi versi speculare a quello di Pistor, che prenda in considerazione il capitale laddove prospera *contro* il diritto, senza dunque fare ricorso alla sua codificazione: i risultati potrebbero essere sorprendenti.

In definitiva, al netto di alcuni punti critici, *Il codice del capitale* è un lavoro teorico indubbiamente meritevole di lettura e di analisi. Non si fa fatica a ipotizzare che nei prossimi anni il percorso promosso da Pistor verrà irrobustito e approfondito da lei stessa e da quanti si interrogano criticamente sull'esistente.

### Riferimenti bibliografici

COMMONS, JOHN ROGERS, 1982

*I fondamenti giuridici del capitalismo*, introduzione di G. Rebuffa, tr. it. di E. Pisani, il Mulino, Bologna; ed. or. *Legal Foundations of Capitalism*, Macmillan, New York 1924.

MARX, KARL, 2013

*Il capitale*, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, UTET, Torino; ed. ted. MEW, Bd. 25, Dietz Verlag, Berlin, 1964.

PISTOR, KATHARINA, 2021a

*Il codice del capitale. Come il diritto crea ricchezza e disuguaglianza*, tr. it. di P. Bassotti, postfazione di F. Di Ciommo, S. Di Nola e M. Vatiere, LUISS University Press, Roma; ed. orig. *The Code of Capital. How the Law Creates Wealth and Inequality*, Princeton University Press, Princeton 2019.

EAD., 2021b

*Theorizing Beyond “The Code of Capital”: A reply*, in *Accounting Economics and Law: A Convivium*, vol. 11, n. 1, 2021, pp. 65-80.

RENNER, KARL, 1981

*Gli istituti del diritto privato e la loro funzione sociale. Un contributo alla critica del diritto civile*, introduzione di A. Agnelli, tr. it. di C. Mittendorfer, il Mulino, Bologna 1981; ed. or. *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion – Ein Beitrag zur Kritik des bürgerlichen Rechts*, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr «Paul Siebeck» 1929.

# Recensioni

Domenico Losurdo, *La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*, a cura e con una intr. di G. Grimaldi, Carocci, Roma 2021, pp. 7-206, Isbn 9788829011025

«Non c'è dubbio: i focolai di guerra aumentano, i pericoli di guerra su larga scala si aggravano. Si fermerà al di qua della soglia nucleare il conflitto devastante che ormai comincia a profilarsi all'orizzonte?» (184). Siamo nel 2018, anno della scomparsa del filosofo Domenico Losurdo e questa affermazione ricorre alla fine di uno dei suoi ultimi lavori, pubblicato postumo, grazie all'attenta ricostruzione e cura di Giorgio Grimaldi e dall'inattuale titolo *La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*. Quando Losurdo lavorava a queste pagine, il mondo non aveva ancora vissuto l'esperienza della pandemia che avrebbe spostato per circa due anni lo sguardo altrove. Ma adesso che siamo usciti dalla reclusione – neanche troppo metaforica – quei problemi sono tornati e questa volta non più sotto forma di profezia, ma nella loro stringente attualità. E allora può tornare utile riprendere le fila da dove le ha lasciate il filosofo italiano.

Quelle considerazioni compaiono alla fine di una riflessione sulla *questione* comunista. Ma in che modo veniva ripresa e declinata la *storia e il futuro* di quell'idea, che sembrava e sembra oramai espunta dalle riflessioni politiche e filosofiche, per rispondere invece a problemi che si mostrano più che mai attuali?

Sebbene filosofo di formazione e grande storico del pensiero, Losurdo non ha mai creduto possibile confrontarsi con i concetti facendo astrazione dalla dialettica oggettiva nella quale si producono e dal contesto storico nel quale si sviluppano. Analizzare la questione comunista doveva perciò significare confrontarsi con la configurazione che negli ultimi decenni ha assunto la politica internazionale. Come nella sua presentazione giustamente Grimaldi sottolinea, Losurdo non intende “partire da una teoria che andrebbe ricondotta a una ‘purezza’ originaria”. Nelle sue analisi egli tende piuttosto a considerare «l'intreccio – nella realtà anche tragica – di teoria e prassi, e cioè la tensione della teoria che si fa prassi in un contesto storico determinato» (21). Una lezione di cui probabilmente Losurdo era debitore a uno dei suoi principali autori, Hegel, che proprio nell'idea della concretezza aveva individuato l'implicazione reciproca tra piano teorico e realizzazione pratica e che avrebbe segnato una linea del marxismo a cui il filosofo italiano costantemente sarebbe ritornato.

C'è però un altro tratto che in questo volume appare forse ancora con maggiore evidenza che altrove, ed è la sua capacità di essere controcorrente (come lo definirà in occasione della sua scomparsa il gruppo de “il Manifesto”). Senza preoccuparsi di essere etichettato – di dogmatismo, stalinismo, veterocomunismo, etc. – anche in un clima da caccia alle streghe, quale quello che si è generato negli ultimi decenni nei confronti della tradizione comunista, egli ha continuato a voler dimostrare la validità di quel progetto. Meno complicato sarebbe stato proclamarsi marxista, dal momento che, come lo stesso filosofo riconosce, negli ultimi anni si è assistito a una *Marx Renaissance*. In essa egli coglieva però il rischio di travisare l'immagine di Marx, così che «l'apostolo salvatore del mondo» avrebbe preso «il sopravvento sul militante e teorico della rivoluzione» (186).

E questo libro, che è non solo un testamento filosofico, ma anche una consegna politica, si pone l'obiettivo di difendere quel progetto da una doppia accusa, da un lato dallo stigma morale connesso alla sua equiparazione ai totalitarismi, dall'altro dalla sua declinazione, salottiera, utopica o ribellista.

La prima parte del libro si presenta perciò come una sorta di *pars destruens* volta a dimostrare la fallacia di entrambe le prospettive. Partiamo dalla prima: il comunismo come «parola indicibile» (40 sgg).

Losurdo riprende qui una delle sue tesi principali: la critica all'idea di totalitarismo. Come argomentava già in *Towards a Critique of the Category of Totalitarianism*, «it is possible to construct a general category (totalitarianism) and to highlight the presence of this phenomenon in the two countries. However, to transform this category into a key to explain the political processes that took place in the two countries is an unjustifiable leap» (“Historical Materialism”, vol. 12/2, 25-55, qui a p. 50). Se, infatti, ribadisce il filosofo, il comunismo nella sua forma realizzata ha commesso degli errori, questo non può significare porre quell'esperienza accanto al nazismo: «E' un mistero come si possa mettere sullo stesso piano da un lato l'accanimento a conservare il “vecchio mondo” del capitalismo, del saccheggio e dei massacri coloniali e delle guerre imperialiste, e dall'altro lo “sforzo mal concepito” di lasciarsi alle spalle questo orrore» (169).

L'analisi della situazione geopolitica occidentale (tra cui spiccano per straordinaria attualità le riflessioni sull'Ucraina) lascia anzi emergere la natura ideologica di questa equiparazione. «Affermatasi nel corso dell'offensiva neoliberista e neocolonialista, la dottrina di Stato antitotalitaria mira a colpire in primo luogo le idee comuniste» (34).

La seconda critica consiste nella presa di distanza dalla declinazione utopica del progetto comunista. Come del resto viene attentamente messo in luce anche nella presentazione di Grimaldi, per Losurdo sarebbe un errore sostanziale individuare il comunismo come un'utopia (e tantomeno un'utopia “capovolta”, che da paradiso promesso si sarebbe trasformato in inferno). Come l'Autore ribadisce in più occasioni, il comunismo è piuttosto un progetto politico concreto che «agitando il motivo dell'uomo nuovo», mette «radicalmente in discussione rapporti sociali che erano fondati sull'oppressione più brutale e che tuttavia erano spacciati dall'ideologia dominante come naturali ed eterni» (61). Si tratta quindi di fare i conti con le opposizioni su cui il progetto liberista moderno ha costruito le sue basi teoriche e cioè quelle tra naturale e artificiale, sviluppo e ambiente, rivoluzione e potere, giustizia e libertà.

Il secondo capitolo, *Liberalsocialismo o comunismo?*, si pone pertanto l'obiettivo di riesaminare tali categorie, in particolare la presunta alternativa, frutto del binomio da cui muove questa riflessione, tra libertà e giustizia. Di che libertà si parla e che rapporto c'è tra questi due termini? Opponendosi alla loro contrapposizione, in poche battute Losurdo ricostruisce in modo efficace le due tradizioni di libertà proprie della modernità, servendosi della classica categorizzazione di Berlin (che già Hegel aveva del resto esposto nella sua critica a Kant): una libertà negativa, quale “libertà da”, e una positiva, come “libertà di”, sottolineando come nella tradizione comunista si sia privilegiata la seconda rispetto alla prima, considerando possibile la rinuncia ad alcune libertà formali per garantire i diritti concreti di giustizia sociale ad ampie porzioni di popoli e di continenti che vi restavano esclusi sulla base di sesso, razza e condizione economica. Ma questo, prosegue Losurdo, non giustifica la contrapposizione tra giustizia e libertà, opposizione che ha del resto portato al fallimento del progetto liberalsocialista. Quando, a seguito dell'89, “alla rimozione della questione coloniale e neocoloniale” si sarebbe intrecciato «il disorientamento su come affrontare la questione sociale», l'ipotesi del liberalsocialismo sarebbe approdata alla sua fine e neanche la sua rinascita in chiave ecologica riuscirà a porre rimedio alla natura imperialista delle sue premesse teoriche.

In che modo allora, per riprendere il titolo del terzo capitolo, si può pensare a una *Maturazione del progetto comunista*? Il modello di comunismo elaborato da Losurdo intende superare sia il nostalgico atteggiamento della “miseria socializzata”, da cui si sarebbero generate le varie forme di luddismo, sia l’idea di decrescita. È pertanto chiaro che egli consideri sbagliato e infruttuoso pensare a un progetto politico che cerchi la soluzione in un percorso *à rebours*. Ma ancora più interessante è il rapporto con le religioni e segnatamente con le forme di messianesimo che attraversano anche la storia del marxismo, alle quali il filosofo contrappone l’idea del socialismo scientifico (136). Maturazione significa liquidazione della componente messianica che ha segnato i movimenti comunisti, sia nella forma del totalmente Altro – di cui non sono scovre neanche le riflessioni di Marx ed Engels – sia del messianesimo dell’Attesa – che inevitabilmente ci porta a pensare a Walter Benjamin – sia nell’attesa dell’“evento” rivoluzionario – come in Badiou o in Žižek. Tale superamento si coagula per Losurdo attorno al problema del potere e alla controvertosa questione dell’estinzione dello Stato.

È cioè possibile attardarsi intorno all’idea dell’evento rivoluzionario che abolirà completamente il potere statale o non si tratta piuttosto, per usare l’espressione di Lin Piao al IX congresso nazionale del PCC citata da Losurdo, di «riprendere quella parte del potere usurpata dalla borghesia, esercitare la dittatura totale del proletariato nella sovrastruttura, compresi tutti i settori della cultura» (148)? Detto in altre parole, se l’assalto al potere ha un elemento di esaltazione ed eroismo, l’affermazione di un diverso ordine sociale non può sottrarsi al confronto molto meno entusiasmante – e decisamente più pernicioso – con il potere e lo Stato.

Senza infingimenti, né falsa coscienza, rinunciando a giocare all’anima bella o all’*enfant terrible*, Losurdo si confronta quindi in modo schietto con la necessaria ripresa della *questione comunista*. Questo percorso che ripropone posizioni per le quali con coerenza il filosofo si è battuto in tutta la sua vita, lascia una perplessità di natura teorica e che forse andrebbe ulteriormente meditata: il confronto con il liberalismo. Tale confronto ai suoi occhi sembra rappresentare un antidoto al messianesimo, a quello spirito utopico che segna i movimenti comunisti fin dai loro esordi. Tra le tante domande che lascia aperte questo volume – e che ha decisamente il merito di riproporre una discussione considerata chiusa – è perché tale antidoto debba essere cercato proprio lì, perché non all’interno del movimento comunista, che come sottolinea a più riprese lo stesso Losurdo, non pone al di fuori di sé la libertà ma la porta sin da principio come sua parte integrante.

*Stefania Achella*



Gabriele Schimmenti, *L'arte contesa. L'estetica, la sinistra hegeliana e il giovane Marx*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021, pp. 336, € 26,00, ISBN 978-88-9314-288-5

Principale merito del libro di Gabriele Schimmenti *L'arte contesa. L'estetica, la sinistra hegeliana e il giovane Marx* è quello di approfondire i nessi che legano l'eredità dell'estetica hegeliana alla riflessione sull'arte tra i cosiddetti "giovani hegeliani", in particolare nel pensiero del primo Marx. In tal modo, il libro offre un contributo fondamentale su campi di indagine poco battuti e approfonditi.

Sebbene l'arte non fosse il principale oggetto di indagine degli eredi della scuola hegeliana, sarebbe nondimeno fuorviante dedurne una sua marginalità. Al contrario, la tesi al centro del libro di Schimmenti, come si evince fin dal titolo, afferma la centralità dell'estetica e della filosofia dell'arte all'interno dello scontro politico-culturale dell'epoca. L'eredità dell'estetica di Hegel si pone, da questa prospettiva, quale condizione per un processo di *politizzazione dell'arte* (*Politisierung der Kunst*), dove il genitivo va assunto sia in senso oggettivo che soggettivo. In altri termini, l'arte diventa tanto un *oggetto* conteso, quanto un *campo stesso di contesa*, attraversato sì da una *propria interna politicità*, ma strettamente legato ai dolori e alle lotte dell'epoca. Questa prospettiva di ricerca permette all'autore di articolare un ventaglio di temi ampio e variegato, mostrando la complessità della critica estetica interna alla sinistra hegeliana. A caratterizzare questa esperienza vi è dunque, da un lato, uno stile argomentativo mosso da grande forza politica e da una capacità espressiva e letteraria degna delle migliori stagioni filosofiche, dall'altro, la capacità di utilizzare l'arte e l'estetica quali potenti strumenti di critica della politica culturale di Federico Guglielmo IV. Questa dimensione impegnata dell'estetica permette di tenere assieme interessi che ad uno sguardo rapido e superficiale possono sembrare eterogenei. Il conflitto tra arte e fede, le molteplici critiche alla *Romantik*, quelle agli ideali di un'arte nazionale, oppure i temi dell'emersione della soggettività dell'artista, del ruolo dell'arte nella *formazione* etica ed estetica del cittadino moderno, ecc..., tutto ciò forma un nucleo magmatico che l'autore interpreta nella sua interna tensione unitaria, ossia nella torsione politica che esso assume nei vivaci dibattiti dell'epoca.

Tracce significative di questi temi le troviamo anche nel giovane Marx. Il libro, in particolare, si sofferma sulla *Tesi* di Marx (e sulle sue *Vorarbeiten*), sui *Quaderni di Bonn* e sugli articoli pubblicati all'interno della "Gazzetta renana", prestando particolare attenzione anche al carteggio. A testimonianza dell'impatto di tali questioni sulla "prima vita intellettuale" di Marx vi è senz'altro il *Saggio* che egli avrebbe voluto dedicare al rapporto tra *arte e religione* (e a noi non pervenuto), sulle cui tracce indaga il saggio di Schimmenti. Questo non semplice obiettivo, a cui è dedicato in particolare l'ultimo capitolo del libro (*Il saggio scomparso ovvero sulla preistoria estetica del feticismo*, pp. 201-316), non risponde ad una sola (e pur meritoria) ragione filologica. Bensì, addentrandosi nei quaderni di appunti ed estratti – i cosiddetti *Quaderni di Bonn*<sup>1</sup> - l'autore ha il grande merito di

---

<sup>1</sup> I *Quaderni di Bonn* (*Bonner Hefte*) sono raccolti in MEGA<sup>2</sup> IV/1, pp. 293-379; K. Marx, F. Engels *Gesamtausgabe*, Berlin-Moskau: Dietz Verlag, 1975; dal 1990 al 2012: hrsg. von IMES, Akademie Verlag, Berlin, dal 2013-sgg: De Gruyter Verlag, Berlin/München/Boston; d'ora in poi solo MEGA<sup>2</sup>, seguita dal numero della sezione (I-IV) e dal numero di volume in numeri arabi, per le traduzioni in lingua italiana, K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1972-in corso, dal 2008: La Città del Sole, Napoli, d'ora in poi solo MEOC, seguito dal numero del vol. e da quello di pagina).

tracciare una genealogia teorica del concetto di feticismo. Proprio quest'ultimo concetto, nella prospettiva dell'autore, andrebbe compreso all'interno di un lessico categoriale impregnato della riflessione hegeliana e giovane-hegeliana.

Prima di approfondire il tema del feticismo e alcune delle acquisizioni del libro, è tuttavia il caso di presentare alcune tra le principali tesi che sostengono l'architettura dell'opera. Innanzitutto, fin dal primo capitolo, dedicato *Al problema dell'arte da Hegel alle riflessioni posthegeliane*, l'autore sottolinea il carattere ambiguo, o meglio «anfibolico» della produzione estetica hegeliana: «se l'arte è parte integrante della storia universale, essa è al contempo una delle forme di autocomprensione dello spirito» (37). Una duplicità che rappresenta, più che «una pietra d'inciampo», il vero e proprio tratto fertile e originale della riflessione estetica hegeliana. Tale ambiguità si specchia nella cognizione che l'arte «deve svincolarsi dall'orizzonte religioso che ne imbriglia l'origine» così da formare un «oggetto estetico dotato di caratteristiche autonome e non quale mera ombra del divino o del religioso»<sup>2</sup>.

Le celebri tesi circa la «morte dell'arte» e «il suo carattere passato» assumono in tale prospettiva un peculiare connotato critico. L'arte stessa può *intuire* e rappresentare nelle sue forme i processi irreversibili che caratterizzano il moderno. L'arte e il sapere estetico riflettono la separazione del moderno: «un taglio preciso divide l'io dal mondo»<sup>3</sup>, la cui ricomposizione non può avvenire richiamandosi ad un passato mitologico. L'opera d'arte, dunque, riflette l'istanza universalistica e cosmopolitica del moderno e, proprio per questo, la «morte dell'arte» funziona come critica di ogni tentativo di ricondurre la produzione artistica ad un passato originario, all'immagine mistificante del Medioevo come pievezza contrapposta alla decadenza moderna, o all'unità tra fede e sentimento nazionale. Tali coordinate filosofiche vengono ulteriormente radicalizzate nelle differenti correnti degli intellettuali posthegeliani, nel solco di una comune *politicizzazione* dell'arte e dell'estetica. Altrimenti detto, attraverso l'arte e l'estetica viene messo in discussione l'ordine esistente e i riferimenti di senso che ne fanno da sostrato. Ciò spiega anche la scelta dell'autore di soffermarsi maggiormente sulle opere polemiche e giornalistiche dei giovani hegeliani, dove si avverte più chiaramente il tono politico del richiamo all'arte e all'estetica, a scapito dei testi più sistematici.

Su questo punto, nei primi due capitoli, l'autore ha il merito di dipingere un quadro ricco e completo dell'esperienza filosofica giovane hegeliana, ricostruendo, da un lato, la molteplicità di autori e posizioni differenti, mentre, dall'altro, vengono esplicitati alcuni processi comuni. Ciò che è ampiamente condiviso all'interno della sinistra hegeliana è senz'altro la critica alla *Romantik*, il bisogno di strappare l'estetica e la riflessione sull'arte dalle concezioni reazionarie, attive nella politica culturale guglielmina e nel richiamo allo Stato cristiano. È il caso di Köppen e della critica alla mitologia dei *Symboliker*, dove un *Ur-volk* proietta su un'ipotetica origine mitologica le fratture del presente, con l'effetto di eternizzare contraddizioni storiche e determinate; ma il medesimo impegno è testimoniato da Arnold Ruge, Bruno Bauer e dallo stesso Marx.

Se questo costituisce l'humus condiviso dei giovani hegeliani, Schimmenti fornisce anche alcune chiavi interpretative per intendere le diverse traiettorie interne a questi gruppi. In particolare, l'autore cerca di sottolineare il peso della territorialità sullo sviluppo dei

---

<sup>2</sup> Ivi, p. 36.

<sup>3</sup> LUKÁCS 1999, p. 23.

diversi filoni, distinguendo le differenti posizioni del gruppo di Berlino (Bauer, Marx, Rutenberg) e del gruppo di Halle (la cui figura di spicco è senz'altro Arnold Ruge). Una differenza che si materializza, oltre che in una differente conoscenza dei materiali estetici di Hegel, anche nello sviluppo di due riflessioni estetiche diverse. Ruge, da un lato, esplicita il ruolo del «comico», della «commedia storica» come congiungimento di arte e critica, dunque di arte e filosofia. Bruno Bauer, dall'altro lato, muove da una originale interpretazione del tema della «morte dell'arte», sottolineando come ciò implichi il riconoscimento di una forza negatrice e di dissoluzione che opera all'interno dell'arte. Proprio a Bruno Bauer è dedicato il secondo capitolo del volume, che descrive l'interesse del filosofo berlinese per i temi estetici a partire dalla dissertazione giovanile *Sui principi del bello* (*De pulchri principiis*), scritta in latino ma pregna di nozioni estetiche apprese direttamente dalle lezioni di Hegel e dai suoi scritti. Con Bauer assistiamo ad una progressiva esplicitazione delle capacità annichilenti e dissolutive della sfera estetica. Il sentimento estetico, stimolato dall'arte, non può essere ridotto alla mera contemplazione, ma coinvolge un processo attivo e dinamico: l'arte, con il suo carattere formativo, va posta in tensione con le questioni dell'emancipazione e della liberazione dello spirito dalle forme di eteronomia. Ciò significa che l'arte deve liberarsi dal rapporto di sudditanza con il divino e con la religione. Assistiamo così all'idea di un *sublime in lotta*, per citare il titolo di uno dei paragrafi dell'*Arte contesa*. «L'esperienza del sublime non immobilizza i suoi soggetti nel modo della contemplazione [...]. Essa piuttosto li incita a esercitare le loro forze» (170)<sup>4</sup>.

Oltrepassando queste pur rilevanti differenze, *L'arte contesa* sottolinea un ulteriore tratto peculiare dell'esperienza della sinistra hegeliana, ossia il tentativo di formare e indirizzare una «nuova sfera pubblica» (60)<sup>5</sup> attraverso l'esercizio della critica filosofica. Un esperimento guidato dalla volontà, per molti aspetti forzata da censure ed esclusione dall'accademia<sup>6</sup>, di portare il sapere filosofico fuori dalle aule universitarie impegnandolo in una critica dell'esistente. È, infatti, all'interno di questo sforzo che le *forme culturali e artistiche* aprono a diverse possibilità di prefigurazione del futuro e acquistano vigore politico. L'interpretazione della «morte dell'arte» quale figura della dissoluzione gioca un ruolo importante anche nella formazione e nella prima produzione del giovane Karl Marx, cui l'autore dedica gli ultimi due capitoli del libro. Di particolare rilievo è la ricostruzione storico-concettuale dei temi estetici nella *Tesi* marxiana dedicata alla *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro* e nelle sue *Vorarbeiten* a nostra disposizione. In questo contesto, non solo Marx si appoggia abbondantemente ad Hegel e alla sua riflessione sulla differenza tra antico e moderno, ma utilizza categorie estetiche dal contenuto fortemente critico e politico. I *Materiali preparatori* ci mostrano, infatti, le riflessioni politiche sottese ad un lavoro che solo una lettura superficiale può ridurre a mera esercitazione accademica. Al contrario, la situazione spirituale dell'epicureismo permette a Marx di pensare il moderno con le lenti dell'antico: la difficoltà di fare filosofia dopo Hegel e, con ciò, il bisogno di portare la filosofia ad informare di sé le strutture oggettive del mondo sociale e politico. Di fronte ad un presente politico e spirituale (quello tedesco)

<sup>4</sup> Cit. da MOGGACH 2003, p. 34.

<sup>5</sup> Sulla dimensione di gruppo dei giovani hegeliani v. EßBACH 1988.

<sup>6</sup> Come nel caso più eclatante di Bruno Bauer, sulle restrizioni universitarie nei confronti dei giovani hegeliani si veda anche RAMBALDI 1966.

gravato da profonde contraddizioni, caratterizzato da «lotte titaniche», Marx riflette sulla necessaria metamorfosi del sapere filosofico. La filosofia è «degnata di commiserazione se assomiglia ai secoli che zoppicano nella scia di grandi epoche artistiche», se cioè si limita a «riprodurre in cera, gesso e rame ciò che balzò dal marmo di Carrara proprio come Pallade Atena dalla testa di Giove, padre degli dei». La filosofia deve piuttosto cercare di adombrare i tratti di «nuova dea», la quale è tuttavia avvolta dall'«oscura figura del destino»<sup>7</sup>. L'estetica di Hegel non offre solo materiale colto per adornare la scrittura dello studente, ma fornisce immagini concettuali necessarie a dare figurazione a quel tramonto epocale, alla crisi del proprio tempo, contro cui il giovane Marx intende contrapporre la filosofia in quanto gesto critico di trasformazione dell'esistente.

D'altro canto, l'interesse marxiano per l'estetica hegeliana è dimostrato da numerose constatazioni. Egli avrebbe dovuto contribuire assieme al suo amico e maestro Bruno Bauer alla *Hegels Lehre von Religion und Kunst aus Standpunkt des Glaubens aus beurteilt*, pensata come continuazione della *Posaune*, e che verrà pubblicata nel 1842 firmata dal solo Bauer. Tale materiale, seguendo la dettagliata ricostruzione di Schimmenti, non sarebbe stato abbandonato da Marx, che infatti lo avrebbe riproposto ad Arnold Ruge nella forma di un *Saggio sull'arte cristiana*. Di tutto ciò, tuttavia, non è rimasta nessuna base testuale. Eppure, tracce di questo studio sono riscontrabili nei cosiddetti *Bonner Hefte*, i quaderni dove Marx prendeva nota delle sue letture.

In particolare, vale la pena di ricordare il *Quaderno 3*<sup>8</sup>, in cui si trovano gli estratti marxiani presi da De Brosses<sup>9</sup> e Böttiger<sup>10</sup>. Da questi emerge l'attenzione marxiana verso il concetto di feticismo. Nello specifico il feticismo designa un tipo particolare di idolatria, direttamente legato all'*aspetto materiale* dell'oggetto di culto. Il feticismo non indica dunque il culto di un'immagine o di qualsiasi rappresentazione, ma quello della cosa stessa (sia essa inanimata o un animale), della cosa stessa come dotata nella sua dimensione materiale di un suo particolare potere. Con ciò, senz'altro Marx accoglie e fa proprio il concetto elaborato da De Brosses<sup>11</sup>, ma pure – va subito chiarito – non ne eredita la mentalità coloniale ad esso sottesa. Il feticismo, infatti, nel momento in cui indicava l'infantile atteggiamento religioso del “primitivo” rispetto all'osservatore occidentale, cristallizzava la presunzione di superiorità storica dell'Europa, fornendo strumenti di giustificazione del colonialismo. Al contrario, Marx usa proprio un esempio preso da De Brosses per rovesciare questa rappresentazione. Faccio ovviamente riferimento alla chiusa finale degli articoli dedicati ai *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, dove sono «i selvaggi di Cuba» ad osservare e attestare la credenza feticistica della Dieta renana nel legno, metafora delle astrazioni della proprietà privata. Fin da questo uso marxiano, il concetto di feticismo

<sup>7</sup> MEOC, vol. I, p. 522

<sup>8</sup> MEGA<sup>2</sup> IV/1, p. 320-334.

<sup>9</sup> Gli estratti marxiani sono tratti da C. De Brosses, *Du culte des Dieux fétiches*, apparso anonimo nel 1760, che Marx studia nella traduzione tedesca di Pistorius dal titolo *Über den Dienst der Fetischengötten* del 1785, e il testo di C. A. Böttiger, *Ideen zur Kunst-Mythologie* del 1826, in particolare Marx prende appunti solo dal primo dei due volumi.

<sup>10</sup> In realtà l'autore cerca più volte di sottolineare anche l'importanza di alcuni testi di storia dell'arte come le *Italienische Forschungen* di K. F. von Rumohr e il testo di K. K. Grund, *Malerei der Griechen*, che tuttavia non possono essere approfonditi in questa sede.

<sup>11</sup> Cfr. IACONO 2016.

pratica un'inversione, cessa di asserire una presunta superiorità storica dell'occidente, poiché mostra la presenza della credenza feticistica nel cuore dell'Europa, come un suo nascosto segreto, un presupposto recondito che è possibile osservare solo collocandosi fittiziamente all'esterno del fenomeno osservato<sup>12</sup>, ma che attiene il centro pulsante della civiltà occidentale. Questo uso della nozione di feticismo permette a Marx di conquistare una propria originalità, tanto rispetto a Hegel e a Bauer, quanto in rapporto a Feuerbach, sebbene tale concetto debba essere posto in relazione con altre nozioni figlie della riflessione estetica hegeliana, come ad esempio il concetto di *Tierreligion*.

Da queste riflessioni, l'autore sviluppa e contrappone due distinte traiettorie del concetto, o meglio della costellazione attinente al feticismo. Un «Feticismo I», di matrice marxiana, e un «Feticismo II», legato al nome di Feuerbach. Questa seconda traiettoria si concentra sul ruolo della facoltà dell'immaginazione nei processi di credenza, che ha, invece, un peso marginale in questo Marx. Secondo tale concezione del feticismo, cristiani e pagani, ebrei e gentili adorerebbero sempre e soltanto un "effetto di immaginazione", una parvenza misteriosa la cui origine, come è noto, è antropologica. Di segno opposto invece la traiettoria, in questi anni solo abbozzata, del feticismo marxiano. In questa prospettiva, infatti, è la materialità dell'oggetto ad avere "effetti di realtà" sulla credenza. Sono le qualità della cosa ad essere venerate senza intervento rappresentativo alcuno. Biforcando queste due traiettorie del feticismo, l'autore riesce non solo a mostrare i punti di divergenza tra questo Marx e il Feuerbach degli stessi anni, ma è anche in grado di mettere a fuoco la peculiarità della *costellazione concettuale del feticismo*. Ma, soprattutto, con il concetto di feticismo Marx si riferisce a fenomeni che si svolgono su più piani. Non solo quello estetico alla sua origine, ma anche un piano politico, epistemologico-culturale e sociale<sup>13</sup>. Con ciò, il feticismo indica un processo pluridimensionale. Una tesi, questa, che ha un immediato valore genealogico, riconoscendo che fin da subito per Marx tale concetto non designa una semplice illusione, né un processo meccanico o puramente cognitivo, ma che si svolge, al contrario, intrecciando più dimensioni della materialità storico-sociale. Il futuro "feticismo della merce" sviluppa e articola questa linea di pensiero, in parte abbozzata in questi anni, non solo indicando come i rapporti sociali siano "conficcati" e nascosti nelle merci, bensì sottolineando la «necessità» per cui i rapporti sociali «prendono forma di cose e si esprimono attraverso di esse»<sup>14</sup>.

Questa prospettiva permette all'autore di cogliere gli elementi di originalità del pensiero ancora *in formazione* del primo Marx, deducendo con precisione i debiti marxiani verso i dibattiti dell'epoca, ma anche le traiettorie di sviluppo che contrassegnano il suo *stile di pensiero*. Una parabola che si chiude con gli articoli marxiani sulla "Gazzetta renana", ossia alle soglie di quell'anno cruciale che è il 1843. Sarebbe molto interessante, in conclusione, comprendere come questa parabola teorica abbia come approdo l'esigenza di una resa dei conti con la filosofia di Hegel. Non meno interessante sarebbe anche comprendere sistematicamente lo spazio della critica estetica nella critica dell'economia politica, a partire da e oltre le celebri "Robinsonate". Questi sono solo alcuni dei molteplici spunti di ricerca lasciati aperti dal libro per futuri approfondimenti, resi possibili proprio dalle conquiste genealogiche e storiografiche dell'*Arte contesa*, che rendono il libro di

<sup>12</sup> Ivi.

<sup>13</sup> Ivi, p. 318.

<sup>14</sup> RUBIN 1976, p. 6.

fondamentale importanza per la ricerca scientifica sul primo Marx e su dibattiti e autori del suo tempo.

*Paolo Murrone*

### **Riferimenti bibliografici**

IACONO, ALFONSO MAURIZIO, 2016,  
*The History and Theory of Fetishism*, Palgrave-Macmillan, Basingstoke-New York.

LUKÁCS, GYÖRGY, 1999,  
*Teoria del romanzo* (1920), a cura di G. Raciti, SE, Milano.

MARX, KARL, 1976,  
*Bonner Hefte* in K. Marx, F. Engels *Gesamtausgabe*, Berlin-Moskau: Dietz Verlag, Berlin.

MOGGACH, DOUGLAS, 2003,  
*The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge University Press, Cambridge.

RAMBALDI, ENRICO, 1966,  
*Le origini della sinistra hegeliana. H. Heine, D. F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer*; La Nuova Italia, Firenze.

RUBIN, ISAAK, IL'IJČ, 1976,  
*Saggi sulla teoria del valore di Marx*, trad. it A. Vigorelli, Feltrinelli, Milano.

Gabriele Mastrolillo, *La dissidenza comunista italiana, Trockij e le origini della Quarta Internazionale 1928-1938*, Carocci 2022, 242 pp., Isbn 9788829016402

Confrontati alla straripante letteratura sul movimento operaio “ufficiale” e alla sua declinazione italiana nel Pcd'I-Pci, gli studi e le ricerche sulle varie “dissidenze comuniste” degli anni Trenta del Novecento sono ben poca cosa, il più delle volte portate avanti con passione politica dai vari aderenti, seguaci e simpatizzanti delle stesse. La questione potrebbe presentarsi come fisiologica, data l'importanza che i partiti comunisti legati a Mosca ebbero nei diversi paesi europei. Eppure Gabriele Mastrolillo specifica opportunamente che tale «esiguità degli studi» è un fatto quasi solo italiano. Altrove, e anche in Francia – luogo d'azione dell'altro grande partito comunista occidentale, il Pcf – la produzione storiografica è ben più vasta, articolata, problematica. Una possibile spiegazione può risiedere nell'irrelevanza che il trockismo e il bordighismo ebbero in Italia negli anni tra il 1923 e la Resistenza, vittime reali della repressione fascista, da un lato, e vittime indirette dell'azione del Pcd'I, dall'altro. Come che stiano le cose, questo lavoro di Gabriele Mastrolillo, giovane storico dell'Università di Roma la Sapienza, si pone come ricerca originale di questa specifica problematica storiografica: l'evoluzione della “dissidenza comunista” in Italia negli anni tra l'espulsione “dei tre” (Pietro Tresso, Alfonso Leonetti e Paolo Ravazzoli) dal Pcd'I (giugno 1930) e la nascita della Quarta Internazionale, contrattare trockijsta al Comintern (1938).

La ricerca, frutto del percorso dottorale dell'autore, non si propone come sintesi degli studi e delle vicende in oggetto, ma come avanzamento specialistico su di una “storia minore” del movimento operaio italiano, ma – secondo l'autore – non irrilevante nelle potenzialità storiche e politiche di alternativa allo stalinismo e all'autoritarismo comunista sovietico. L'uso delle fonti, sia primarie che secondarie, è abbondante e, a volte, fin troppo esibito. La ricerca si fonda su di una vasta documentazione tipica delle ricerche di storia politica (verbali di riunioni, articoli in riviste di battaglia politica, epistolari di varia natura, informative di polizia eccetera), conservata in archivi sia italiani che esteri (Usa, Francia, Paesi Bassi), che rafforza una ricognizione bibliografica anch'essa compiutamente transnazionale. È decisamente, questo, il punto di forza della ricerca, che l'autore valorizza a tal punto da rimanerne a volte un po' sottomesso. I problemi storici (siano essi sociali, politici o ideologici) a monte della ricognizione archivistica faticano a trovare il giusto rapporto con la vicenda evocata, producendo una narrazione spesso esoterica, che rimanda a problemi che non trovano sempre chiara spiegazione. Nonostante ciò, la ricerca mette in luce talune dinamiche del comunismo “di sinistra” degli anni Trenta molto interessanti.

Alla radice della contrapposizione (e della divisione) del movimento comunista non sembra esserci tanto (o solo) lo scontro interno al partito bolscevico russo, che nella lotta per la successione di Lenin svilupperà una dialettica tra maggioranze e opposizioni (maggioranze e opposizioni peraltro assai mobili) che si riverbererà nella lotta politica alle varie sezioni nazionali dell'Internazionale comunista. Più importante sembra essere la “svolta” del 1928-1929, sterzata politica che – sulla scorta delle analisi sul “terzo periodo” – giudicherà nuovamente all'ordine del giorno (dopo la fase di stabilizzazione relativa degli anni 1921-1928) la rivoluzione come processo insurrezionale collegato alla crisi capitalista. La svolta, come ampiamente risaputo, comportò almeno due drastiche conseguenze operative: sul piano organizzativo, il rilancio dell'azione rivoluzionaria nei paesi

occidentali, ovvero il rientro in Italia di una parte del gruppo dirigente comunista (immediatamente oggetto di repressione da parte del regime fascista); sul piano analitico, la teoria del “socialfascismo” – ovvero della contiguità oggettiva tra socialdemocrazia e fascismo in funzione controrivoluzionaria – stroncava la politica di fronte unico con le altre organizzazioni socialiste (partiti e sindacati), convergenza tattica maturata sin dal terzo congresso del Comintern del 1921 e resa ancor più urgente dall’avvento del fascismo in Italia. Per quanto la si voglia connotare negativamente, tale “svolta” avrebbe potuto essere meglio circostanziata. Dirigenti del prestigio di Amendola e Secchia (da punti di vista diversi), o storici di vaglia quali Paolo Spriano e Aldo Agosti, nel corso delle loro memorie e dei loro studi hanno provato, se non a giustificare, quantomeno a inquadrare storicamente le ragioni di questa soluzione politica, a metterne in luce anche i controversi aspetti positivi. Come avrebbe detto Amendola anche in questo caso, gli «errori provvidenziali» seguiti alla svolta. In primo luogo, la riaffermazione del comunismo come principale motore dell’antifascismo italiano ed europeo, dopo gli sbandamenti e le drammatiche sottovalutazioni della direzione bordighista tra il 1921 e il 1923.

Ad ogni modo l’autore, pur esprimendo una generale simpatia per l’oggetto di studio, mette bene in evidenza i limiti e le difficoltà incontrate dal movimento trockijsta italiano e internazionale, riunito dal 1923 nella sigla Opposizione di sinistra internazionale (Ogi, in acronimo francese) e dal 1933 in Lega comunista internazionalista (Lci). La declinazione italiana (la Noi – Nuova opposizione italiana, fondata sulla spinta dell’espulsione di Tresso, Leonetti e Ravazzoli dal Pcd’I) «fu sostanzialmente impegnata in una triplice polemica su tre fronti indipendenti: contro il Pcd’I, contro la Frazione di sinistra e contro la Lc» (p. 93). Il problema dunque, tipico di ogni “eresia salvifica”, fu quello di vivere di luce riflessa, di organizzare la propria azione in opposizione alla Chiesa madre cominternista o in relazione ad altri massimalismi in competizione, come quello bordighista. Il tarlo dell’estremismo e del settarismo contraddistinguerà l’azione del comunismo “di sinistra”, riducendolo a opzione intellettuale slegata da ogni vero contatto con le masse: «era ormai evidente sia a Trockij sia al SI che la LCI era rimasta un’organizzazione dedicata alla propaganda, formata specialmente da intellettuali e da pochi quadri operai e priva di un consistente seguito» (p. 157). Di fatto, secondo l’autore il trockijismo italiano degli anni Trenta era composto da non più di «trenta membri» (riportando cifre citate in un libro di Leonetti, cfr. p. 170), mentre a livello internazionale – al momento della fondazione della Quarta Internazionale (1938) – contava questo circa cinquemila aderenti in tutto il mondo (p. 216). Troppo poco per renderlo alternativa credibile all’egemonia cominternista sul movimento operaio, come pure pretendeva di porsi. Proprio per ricercare un contatto con le masse operaie, a partire dal giugno 1934 il trockijismo elaborò una nuova teoria operativa, quella dell’«entrismo» nei partiti socialdemocratici, che nel frattempo si stavano spostando a sinistra. Una soluzione ambigua, contraddittoria e che in buona sostanza fallì immediatamente, portando all’espulsione dei trockijsti nel frattempo entrati nei vari partiti di sinistra non comunisti, a cominciare dalla Sfió francese (pp. 160-169). Una soluzione che, peraltro, comportò polemiche interne e ripensamenti politici, come quello dello stesso Alfonso Leonetti, che non aderì alla Quarta Internazionale e rientrò, nel 1962, nel Pci.

Ma se la “svolta” e la rottura del fronte antifascista fu l’acceleratore di una certa “dissidenza comunista”, la “controsvolta” cominternista del 1934-35 – ovvero la nuova politica di fronte popolare definita al VII Congresso dell’Internazionale comunista – confuse



ulteriormente sia la dialettica interna ai partiti comunisti, sia l'opposizione trockijsta. Quest'ultima, condannando la "controvolta" come «neoriformista», paradossalmente faceva propria la lettura cominternista degli anni precedenti: si era in presenza di una radicalizzazione dello scontro di classe (soprattutto in Francia) e bisognava dunque aumentare la conflittualità con la socialdemocrazia, piuttosto che cercare appeasement in chiave antifascista (cfr. pp. 176-177). Insomma, i fronti popolari venivano condannati in nome di una politica di "fronte unico dal basso", differenza però difficilmente percepibile nell'Europa di metà anni Trenta stretta tra fascismo in Italia e ascesa di Hitler in Germania, e dove in gioco vi era la sopravvivenza stessa del movimento operaio.

In conclusione, data l'impossibilità di contendere la leadership staliniana nel Comintern, il movimento trockijsta decise di fondare un'altra internazionale comunista, la Quarta appunto. Un movimento organizzato marginale, che secondo Trockij era morto prima ancora di nascere (p. 215): «eccessivo intellettualismo e scarso pragmatismo resero la Quarta Internazionale e le sue sezioni essenzialmente dei circoli di discussione teorica e di politica internazionale» (p. 216), secondo Mastrolillo, mancando l'appuntamento decisivo dell'incontro con la classe operaia, in grado di vivificarne le posizioni politiche alternative allo stalinismo. Uno stalinismo che però, a partire dallo scoppio della Seconda guerra mondiale, era destinato a vivere il suo momento di massima auge politica, tanto in Urss e nel movimento operaio quanto nei confronti dei partner internazionali. Dopo la guerra, e nonostante il processo di destalinizzazione a partire dal 1956, trockijismo e bordighismo rimasero raffinate opzioni intellettuali, utili allo sviluppo teorico del marxismo ma sempre incapaci di rappresentare una valida alternativa politica tanto al Pci quanto ai movimenti della nuova sinistra.

*Alessandro Barile*

## Persone

STEFANIA ACHELLA è professore associato di filosofia morale presso l'Università di Chieti-Pescara dove insegna etica. I suoi interessi di ricerca si sono concentrati da sempre sull'idealismo tedesco e in particolare sul pensiero di Hegel al quale ha dedicato numerosi articoli e alcune monografie, di cui la più recente, uscita nel 2019 dal Mulino, *Pensare la vita*.

JUAN JOSÉ ALLEVI: avvocato, esercita la professione forense nell'ambito del diritto amministrativo.

GIULIO AZZOLINI è professore associato di Filosofia politica all'Università Ca' Foscari di Venezia, dove fa parte del Consiglio direttivo del "Centro di Teoria critica e politica". Tra le sue pubblicazioni ricordiamo *Capitale, egemonia, sistema. Studio su Giovanni Arrighi* (Quodlibet 2018) e *Dopo le classi dirigenti. La metamorfosi delle oligarchie nell'età globale* (Laterza 2017).

MASSIMO BALDACCINI è professore ordinario di Pedagogia generale presso l'Università di Urbino Carlo Bo. Ha all'attivo numerosi volumi, saggi e articoli. Dirige la rivista «Pedagogia più Didattica» (Erickson) e la collana editoriale *Il mestiere della pedagogia* (Franco Angeli). Tra gli incarichi accademici svolti, è stato Preside della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Urbino e ivi Prorettore ai processi formativi, oltre a dirigere il dottorato di ricerca in Pedagogia della cognizione. Attualmente è direttore del Centro Studi sul Problematicismo pedagogico dell'Università di Urbino. Ha ricoperto il ruolo di Presidente della Siped – Società italiana di pedagogia nel triennio 2006-2009.

JAVIER Balsa (PhD, La Plata 2004) è Professore titolare di Sociologia, Direttore dell'Instituto de Economía y Sociedad en la Argentina Contemporánea della Universidad Nacional de Quilmes e Ricercatore principale del CONICET (Argentina). I suoi interessi di ricerca vertono principalmente sulla teoria dell'egemonia. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Strategies Against the COVID-19 Pandemic and the Crisis of Hegemony*, «Notebooks: The Journal for Studies on Power»; *Il popolo in Marx* (dal giovane Marx al 18 Brumaio di Luigi Bonaparte), «Consecutio Rerum»; *Crisis? What Crisis? Los tipos de crisis en Gramsci y la interpretación de la crisis de hegemonía actual*, «Materialismo Storico»; *The Concept of Hegemony in Discourse Analysis*, in *Cultural Hegemony in Scientific World*, ed. by M. Badino and P. Omodeo, e *Estado, universalização e as formas de hegemonia: o problema de manter a revolução (ou a reforma) em permanência a partir do próprio aparelho estatal*, «Novos Olhares Sociais».

ALESSANDRO BARILE, storico, ricercatore presso il dipartimento di Comunicazione e ricerca sociale (Coris) della Sapienza Università di Roma, è Primo ricercatore presso l'Istituto di Studi Politici "S. Pio V", dove coordina l'area "Territorio e Società".

ASCANIO BERNARDESCHI: nato nel 1947, laureato in Scienze economiche presso l'Università di Siena con una tesi premiata dalla rivista del Pci "Politica ed Economia". Autore di articoli e saggi su diverse riviste marxiste, responsabile della rubrica Economia e lavoro del settimanale online "La Città Futura".

SIMONE COLETTI, laureato in Scienze filosofiche presso l'Università degli studi di Pavia e in Scienze storiche presso l'Università degli studi di Milano, ha partecipato come studente alle edizioni 2018 e 2021 della Ghilarza Summer School. In seguito a queste esperienze ha pubblicato un contributo al libro collettaneo *Crisi e rivoluzione passiva. Gramsci interprete del Novecento* (Ibis Edizioni 2021) dal titolo *Per un'archeologia della crisi. Gramsci e le temporalità discordi*. Nel 2018 ha pubblicato per "Critica Marxista" un articolo intitolato *Sapere è politica, politica è sapere. Il problema della storia in Gramsci*. Attualmente è vicedirettore della rivista trimestrale "La Tigre di Carta", per la quale si occupa della rubrica Politica.

GIUSEPPE COSPITO è professore associato di Storia della filosofia all'Università di Pavia. L'oggetto privilegiato della sua ricerca è costituito dal pensiero filosofico e politico italiano tra i secoli XVI e XX, con particolare riferimento a Machiavelli, Vico, Cattaneo e Gramsci, nelle sue relazioni con i principali filoni della riflessione europea. Tra le sue pubblicazioni più recenti si segnalano i volumi *Egemonia. Da Omero ai Gender Studies* (il mulino 2021) e *Introduzione a Gramsci (Il melangolo 2022)*. Insieme a Gianni Francioni e Fabio Frosini sta curando la pubblicazione dei *Quaderni del carcere* nell'Edizione Nazionale degli *Scritti di Antonio Gramsci*, di cui finora sono usciti i *Quaderni di traduzioni* (2007) e il primo tomo dei *Quaderni miscellanei* (2017).

ALBERTO DESTASIO è dottorando e cultore della materia in Filosofia Teoretica presso il DISUM di Catania, nonché borsista di formazione presso l'IISF di Napoli. Ha consacrato la tesi triennale al concetto di differenza in Hegel e Deleuze e la tesi magistrale alla teoria heideggeriana della *Bewegtheit* storica. Attualmente lavora a una ricerca di dottorato dal titolo *Ricerche filosofiche sulla governamentalità. Il problema del governo degli uomini in Hegel e Foucault*. È responsabile della traduzione italiana dei seminari di Alain Badiou per conto della casa editrice Orthotes. È autore di saggi su Heidegger, Schelling, Gentile, Hegel, Marx, Lukács, Foucault e Agamben, pubblicati e in corso di pubblicazione presso le principali riviste filosofiche italiane (*Filosofia politica*, *Paradigmi*, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, *Archivio di storia della cultura*, *Lo Sguardo*, *Politica e società*, *Etica & Politica*).

ANTONIO DI MEO, storico della scienza e della cultura, si interessa anche dei rapporti fra scienza e letteratura, in particolare nell'opera di Giacomo Leopardi e di Primo Levi. Svolge studi anche sul pensiero di Antonio Gramsci. Pubblica su riviste italiane ed internazionali e ha collaborato alla *Histoire du vocabulaire scientifique* (Institut de la langue française - CNRS). È stato autore e redattore della *Storia della scienza* edita dall'Istituto della Enciclopedia Italiana. Ha coordinato anche come autore la *Storia della scienza nel Mezzogiorno dall'Unità d'Italia a oggi* (Accademia dei XL 2011). Partecipa alle attività di numerose istituzioni italiane e straniere. Ha tenuto "Séminaires Solvay" di storia della scienza su invito del premio Nobel per la chimica Ilya Prigogine. Ha

insegnato nelle Università di Macerata, Roma La Sapienza e nella Scuola Superiore di Studi Storici dell'Università di S. Marino. Dal 1980 al 1996 è stato vicedirettore della Fondazione Istituto Gramsci. Tra le sue pubblicazioni *Il chimico e l'alchimista* (1981); *Circulus aeterni motus. Tempo ciclico e tempo lineare nella filosofia chimica della natura* (1996); *Leopardi copernicano* (1998); *Scienza e Stato* (2003); *Primo Levi e la scienza come metafora* (2011); *Decifrare Gramsci. Una lettura filologica* (2020); *Essere e non essere. Felicità, natura e conoscenza nel pensiero di Leopardi* (2021).

FABIO FROSINI è professore associato di Storia della filosofia all'Università di Urbino Carlo Bo. È membro della Commissione per l'*Edizione Nazionale dei Manoscritti e dei Disegni di Leonardo da Vinci*, dirige la Ghilarza Summer School - Scuola internazionale di studi gramsciani e fa parte della Commissione scientifica per l'*Edizione Nazionale degli Scritti di Antonio Gramsci*. I suoi interessi di ricerca si concentrano sulla storia della filosofia del Rinascimento e sul marxismo. Tra i suoi libri più recenti: *“Artefiziosa natura”*. *Leonardo da Vinci dalla magia alla filosofia* (Edizioni di Storia e Letteratura 2020) e *La costruzione dello Stato nuovo. Scritti e discorsi di Benito Mussolini (1921-1932)* (Marsilio 2022). Insieme a Gianni Francioni e Giuseppe Cospito sta curando la pubblicazione dei *Quaderni del carcere* nell'*Edizione Nazionale degli Scritti di Antonio Gramsci*, di cui finora sono usciti i *Quaderni di traduzioni* (2007) e il primo tomo dei *Quaderni miscellanei* (2017).

ANXO GARRIDO, PhD in Filosofia presso l'Università Complutense di Madrid e post-doctoral researcher presso la stessa università. È stato visiting researcher presso le università di Bologna, Urbino e presso il Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Il suo campo di studio è costituito dalla filosofia politica contemporanea e dalla filosofia della storia. Si è concentrato principalmente su problemi circoscritti alla tradizione marxista e, più specificamente, sullo studio dell'aspetto linguistico dell'opera di Antonio Gramsci, nonché della sua influenza sul post-marxismo e sui cultural studies. Ha curato diverse opere collettive e dossier in riviste scientifiche. È membro del Progetto di Ricerca “La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault”. È segretario di «Ingenium. Revista electrónica de pensamiento moderno». È membro dell'Asociación Española de Estudios Gramscianos. Fa parte del Comitato di Coordinamento dell'International Gramsci Society e del Comitato Scientifico dell'«International Gramsci Journal».

GIORGIO GRIMALDI (PhD in Filosofia) svolge attività di ricerca e di didattica presso il DISTUM (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo). È autore di numerosi articoli pubblicati in Italia e all'estero e delle monografie: *Leviatano o Behemoth. Totalitarismo e franchismo* (Morlacchi 2009), *Tolleranza e diritto* (Morlacchi 2012), *Oltre le tempeste d'acciaio. Tecnica e modernità in Heidegger, Jünger, Schmitt* (Carocci 2015). Ha curato l'edizione del libro postumo di Domenico Losurdo *La questione comunista. Storia e futuro di un'idea* (Carocci 2021).

RÉMY HERRERA (France) is a researcher at the National Center of Scientific Research (CNRS). He is or has been associated with: the Third World Forum (Dakar), the Union of Radical Political Economics (New York), the International Initiative for Promoting

Political Economics (London), the Sociedad de Economía Política Latinoamericana (São Paulo), and the Asociación Nacional de Economistas de Cuba (Havana). He was the World Forum of Alternatives (WFA)'s executive secretary. He is also member of the Global University for Sustainability and of the International Crisis Observatory. He organizes the “Marx in the Twenty-First Century” seminar at La Sorbonne. He works with the Centre Europe-Tiers Monde (Geneva), supporting it in its advisory role to the Human Rights Council of the United Nations.

BENEDETTA LANFRANCHI è ricercatrice postdoc all'Università di Bayreuth, dove sta lavorando a un progetto monografico intitolato “Writing and Speaking Freedom in Uganda. Contemporary Politics and Digital Genres” all'interno del bando ERC “Philosophy and Genre: Creating a Textual Basis for African Philosophy”. Ha conseguito il dottorato di ricerca in filosofia Africana presso la SOAS di Londra e ha lavorato come docente di storia del pensiero politico alla Makerere Institute of Social Research (MISR) di Kampala. Tra le sue pubblicazioni più recenti, “Does this Mean that there is Philosophy in Everything?” *A Comparative Reading of Henry Odera Orika's and Antonio Gramsci's First and Second Order Philosophy*, in Kai Kresse Oriare and Nyarwath (eds.), *Rethinking Sage Philosophy* (Lexington Books 2022) e il volume, edito insieme a Alena Rettová e Miriam Pahl, *Critical Conversations in African Philosophy. Asixoxe – Let's Talk!* (Routledge 2022).

PIETRO MALTESE è Professore associato di Pedagogia generale e sociale presso il Dipartimento di Scienze umanistiche dell'Università di Palermo. Si è occupato di questioni inerenti al pensiero di Antonio Gramsci, alla torsione neoliberale dei sistemi di istruzione contemporanei, ai movimenti studenteschi. Tra le sue pubblicazioni: *L'università postfordista. Nuovi modi di produzione e trasmissione della conoscenza* (ETS 2014); *Gramsci, dalla scuola di partito all'Anti-Bucharin* (Istituto Poligrafico Europeo 2018); *La Pantera. Il primo movimento contro l'università neoliberale* (Istituto Poligrafico Europeo 2021).

FEDERICO MARTINO professore ordinario di Storia del Diritto italiano all'Università di Messina fino al pensionamento. È stato Assessore ai Beni culturali della Regione Sicilia nella XII legislatura.

LEONARDO MASONE, laureato in Storia con una tesi in storia delle dottrine politiche, poi in Filologia moderna e Filosofia. Consegue il dottorato di ricerca *cum laude* in Filologia Classica all'Università di Madrid Carlos III con un tesi sul pensiero politico antico, in particolare sulla schiavitù nelle *Leggi* platoniche. È stato docente a contratto di Antropologia Culturale. (Attualmente, insegna Letteratura italiana e latina nei Licei).

SAMUELE MAZZOLINI è ricercatore in Scienze politiche presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. In precedenza è stato ricercatore presso l'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli e l'Università della Calabria, e docente presso l'Università di Bath (UK). La sua ricerca si è concentrata sul pensiero di Ernesto Laclau, con particolare riferimento alle nozioni di populismo ed egemonia, argomenti sui quali ha pubblicato diversi articoli.

Ha inoltre svolto ricerca empirica sul populismo di sinistra in America Latina e in Europa.

CHIARA META è ricercatrice presso il Dipartimento di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi Roma Tre, dove insegna Storia della pedagogia e Storia dei processi culturali e formativi. Studiosa di storia dell'educazione, ha al suo attivo, fra le pubblicazioni più recenti: *La Pedagogia familiare di Antonio Gramsci. L'educazione dei figli attraverso le lettere dal carcere*, in *Memoria, infanzia, educazione. Modelli educativi e vita quotidiana fra Otto e Novecento*, a cura di F. Borruso (Roma Tre Press 2021); *Narration and identity construction in the practice of autobiography. Two cases of female narratives: Ida Baccini and Elena Raffalovich Comparetti*, in «History of Education & Children's Literature» (2022); *Un quarantennio di studi su marxismo e educazione* in C. Covato, *L'itinerario pedagogico del marxismo italiano. Nuova edizione* (Edizioni Conoscenza 2022).

PAOLO MURRONE è dottorando in Filosofia presso l'Università di Pisa e l'Università degli Studi di Firenze. La sua ricerca si incentra sul concetto marxiano di *Stoffwechsel*, ricambio materiale, di cui ricostruisce tanto la genealogia filosofica e scientifica, quanto il ruolo critico nella teoria de *Il Capitale*. Ha co-curato il volume: *Ragione e politica. Alleanze, paradigmi e conflitti*, ETS, Pisa 2022. Ulteriori interessi di ricerca vertono sul rapporto tra Marxismo ed Ecologia, sulla filosofia del giovane Marx e sui dibattiti post-hegeliani.

EDOARDO RAIMONDI è dottore di ricerca (PhD) in Studi Umanistici – Filosofia (titolo conseguito presso l'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo). I suoi interessi di ricerca si concentrano prevalentemente sulle recezioni di Hegel nel Novecento francese ed europeo. È *Research fellow* presso l'Università degli Studi G. d'Annunzio di Chieti-Pescara. Ha svolto periodi di ricerca all'estero presso L'Institut Eric Weil dell'Università di Lille 3, partecipando a convegni nazionali e internazionali. Ha pubblicato per diverse riviste scientifiche, tra cui “Archivio di Filosofia” (XC, 1, 2022), “Itinerari” (I, 1, 2019), “Dianoia” (XXIV, 28, 2019) e “Materialismo storico” (1, IV, 2018). Suoi contributi sono apparsi per ETS, Carabba e Mimesis.

WEINAN DING (China), economist, is Ph.D student in Tsinghua University, with a thesis dissertation on France's economy.

ZHIMING LONG (China), economist, is associate professor at the School of Marxism at the Tsinghua University in Beijing. He supervises researches since 2017 in this same institution. Since 2018, he is Tang Scholar full professor. He has a Ph.D. in economics of the University of Paris 1, as well as two Master degrees in economics from the Universities of Paris 1 and 10. He is a specialist in growth theory, statistics, and (time-series analysis) econometrics.



# MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

**A lungo protagonista del dibattito filosofico e storiografico, il materialismo storico non ha oggi più casa nell'accademia italiana e sembra definitivamente relegato al ricordo di una stagione conclusa.**

**Questa rivista vuole contribuire alla riscoperta e al rinnovamento della più originale versione italiana del marxismo e del suo legame con il pensiero dialettico di ispirazione hegeliana, rafforzando in tal modo anche il pluralismo del dibattito culturale nelle università.**

**Proponendo agli studiosi una riscoperta e un rinnovamento del metodo storico-materialistico e aprendosi alle più ampie proposte di collaborazione – e guardando in particolar modo a una nuova generazione di ricercatori che in Italia come altrove si avvicina con interesse a queste problematiche – “Materialismo Storico” vuole infine contribuire all’arricchimento del patrimonio culturale e al prestigio scientifico dell’Università di Urbino e del Dipartimento di studi umanistici.**

