

MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

UNIVERSITÀ DI URBINO - DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

2017 / 1

Giugno

info@materialismostorico.it

> EDITORIALE

> SAGGI

> STUDI

> NOTE

> RECENSIONI

Frosini, Cospito, Burgos,
Cortès, Mc Nally, Sotiris,
Maltese, Candiotti e altri.
Gli ultimi testi di André Tosei
e Alessandro Pandolfi.
Un ricordo di Sergio Manes.

L'EGEMONIA DOPO GRAMSCI: UNA RICONSIDERAZIONE

a cura di Fabio Frosini

INTERNATIONALE GESELLSCHAFT HEGEL-MARX FÜR DIALEKTISCHES DENKEN

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

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

Direttore responsabile: Anna Tonelli (Univ. di Urbino).

Redazione

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

Comitato scientifico

Presidente: Domenico Losurdo

Filosofia. José Barata-Moura (Universidade de Lisboa), Giuseppe Cacciatore (Univ. Federico II di Napoli), Mario Cingoli (Univ. di Milano Bicocca), Roberto Finelli (Univ. di Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. di Bari), Wolfgang Fritz Haug (Historisch-kritische Wörterbuch des Marxismus *HKWM*), Giacomo Marramao (Università di Roma Tre), Nicola Panichi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Stefano Petrucciani (Univ. La Sapienza di Roma), João Quartim de Moraes (Universidade Estadual de Campinas, SP, Brasil), Jan Rehmann (Union Theological Seminary, New York), Tom Rockmore (Duchesne 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), Vladimiro Giacché (Presidente del Centro Europa Ricerche, Roma; Vicepresidente Ass. Marx XXI).

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

Materialismo Storico. Rivista di filosofia, storia e scienze umane è una pubblicazione dell'Università di Urbino con il patrocinio della Internationale Gesellschaft Hegel-Marx.

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

E-ISSN in assegnazione (Online).

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



Se non diversamente indicato, i contenuti di questa rivista sono pubblicati sotto licenza [Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

2017/1, vol. II
(giugno)

L'egemonia *dopo* Gramsci:
una riconsiderazione (3)

Dal seminario di Pavia, 13-15 settembre 2016

a cura di Fabio Frosini

Internationale Gesellschaft



Hegel - Marx

für dialektisches Denken

SOMMARIO

EDITORIALE

EGEMONIA DOPO GRAMSCI

Fabio Frosini

5-13

SAGGI

INTERPRETAZIONI DEL CONCETTO DI EGEMONIA IN ITALIA E
IN FRANCIA (1948-1975)

Giuseppe Cospito

16-39

ETICA, PROGRESSO, MARXISMO

IL NODO LATINOAMERICANO DELL'EGEMONIA: DA "PASADO
Y PRESENTE" AL SEMINARIO DI MORELIA (1980). PER I
QUARANT'ANNI DI *LOS USOS DE GRAMSCI* DI JUAN CARLOS
PORTANTIERO

Raúl Burgos

40-77

"IL TEMPO DELLA POLITICA": L'EGEMONIA IN JOSÉ ARICÓ
Martín Cortés

78-92

THE NEO-GRAMSCIANS IN THE STUDY OF INTERNATIONAL
RELATIONS: AN APPRAISAL

Mark McNally

93-114

ALTHUSSER AND POULANTZAS: HEGEMONY AND THE STATE
Panagiotis Sotiris

115-163

GRAMSCI E FOUCAULT, FOUCAULT E GRAMSCI

Pietro Maltese

164-202

FOUCAULT: BIOPOTERE, BIOPOLITICA E EGEMONIA

Alessandro Pandolfi

203-219

STUDI DIVERSI

EL IDEALISMO MORAL REVOLUCIONARIO INHERENTE AL
MATERIALISMO PRÁCTICO DE KARL MARX

Miguel Candiotti

222-296

HENRI LEFEBVRE LETTORE DI ANTONIO GRAMSCI?
André Tosel 297-322

GOVERNARE LO SVILUPPO: IL PCI E LA PROGRAMMAZIONE
ECONOMICA NEGLI ANNI SESSANTA
Mattia Gambilonghi 323-359

FRA SCIENZA E POESIA: IL METODO STORICO DEL *COMMUNIST
PARTY HISTORIANS' GROUP*
Alberto Pantaloni 360-381

I PRIMI INSEDIAMENTI ARABI IN CALABRIA
Antonio Maurizio Loiacono 382-400

NOTE

WOLFGANG FRITZ HAUG, LA NEUE MARX-LEKTÜRE E LA
«PRASSEOLOGIA»
Alessandro Cardinale 402-409

SERGIO MANES, UN RICORDO
Gianni Fresu 410-412

RECENSIONI

Commisso (*Cavallo*), Bodei (*Finocchiaro*), Byung-Chul Han
(*Giangrande*), Mészáros (Bifone) 414-442

PERSONE 443-446

Egemonia dopo Gramsci

Fabio Frosini

After a retracement of the history of the seminar on Hegemony after Gramsci: A Reassessment, and a reconstruction of its origin and purposes, the paper presents the special issue hosted by this journal. The articles included in this section deal with a wide series of topics, ranging from the contributions on the category of hegemony produced in Italy and France in the first decades after the publication of Gramsci's Prison Notebooks, to the Gramsci/Foucault connection, Portantiero's and Aricó's interpretations of hegemony, translatability and the notion of conjuncture; Althusser's and Poulantzas's contributions to the theory of the State; and the so called "neo-gramscian" school in the study of international relations. More generally, this issue intends to be a first contribution to the more general aim of the seminar, that is, to realise a meticulous and possibly complete mapping of the uses of hegemony after Gramsci.

Keywords: Hegemony after Gramsci, Latin American Gramsci.

1. Il progetto, il seminario

I testi raccolti in questa sezione hanno un'origine comune: il seminario su *Egemonia dopo Gramsci: una riconsiderazione*, tenuto a partire dal 2014 da un gruppo di studiosi che fanno riferimento a istituzioni prevalentemente, ma non esclusivamente, italiane. L'idea originaria del seminario risale al 2013, e può essere riassunta nell'esigenza di "fare il punto" sulla straordinaria diffusione che la categoria di egemonia ha conosciuto nell'ultimo mezzo secolo all'interno delle discipline più diverse e in relazione a contesti geografici e culturali disparati. Una prima seduta si celebrò nell'ottobre 2014 a Urbino, seguita, presso la stessa università, da una analoga riunione nell'ottobre 2015 e da una terza, ospitata nel settembre del 2016 dall'Università di Pavia (e co-organizzata, insieme a quello pavese, dagli atenei di Urbino e Milano Bicocca).

L'iniziativa di avviare il seminario, vale a dire l'esigenza di esplorare le intricate vicissitudini della categoria di egemonia, trae la sua origine da un'esigenza che chi scrive condivise inizialmente con un piccolo gruppo di amici e colleghi. Il progetto è stato quindi sottoposto sia alla Fondazione Gramsci, sia alla International Gramsci Society Italia, ricevendone l'appoggio. Grazie a questo legame, il convegno su

Egemonia e modernità. Il pensiero di Gramsci in Italia e nella cultura internazionale, organizzato da queste due istituzioni in collaborazione con l'Istituto della Enciclopedia Italiana, e tenutosi a Roma dal 18 al 20 maggio 2017¹, ha recepito in buona parte lo schema della ricerca tracciato dal seminario nelle sue prime tre sessioni di lavoro.

Questo è, per sommi capi, il contesto nel quale il seminario su *Egemonia dopo Gramsci* è nato e si è sviluppato. Al gruppo iniziale si è venuta aggiungendo, nel corso degli anni, una nutrita schiera di altri ricercatori, fino a formare una *équipe* molto ampia e articolata sia geograficamente, sia dal punto di vista disciplinare, e che anche per questa ragione aspira a rappresentare uno sviluppo coerente della ricerca su questo argomento. L'obiettivo finale del progetto consisterà nella realizzazione di un manuale che possa utilmente orientare il lettore desideroso di ricostruire la complessa storia dell'egemonia dopo (e a partire da) Gramsci, una storia nella quale si intrecciano e sovrappongono slittamenti semantici, innovazioni e salti teorici, interferenze disciplinari e transiti geo-culturali. Rispetto a questo obiettivo, la pubblicazione di questo *dossier* rappresenta un primo abbozzo e raccolta di materiali, che possa servire, per il momento, a far conoscere una parte del lavoro che il gruppo di ricerca ha svolto nell'ultimo triennio.

2. Lo scenario

Come si è accennato, nel dibattito teorico attuale “egemonia” è un termine utilizzato in numerose discipline, con due accezioni prevalenti, rispettivamente come “egemonia culturale”, in quanto potere di persuasione degli apparati ideologici rispetto ai comportamenti delle grandi masse di consumatori, e come “prevalenza” sul terreno geopolitico. Mentre la nozione di “egemonia culturale” deriva originariamente dall'elaborazione di Gramsci, con successive

¹ Se ne veda il programma all'indirizzo: <http://www.fondazionegramsci.org/convegni-seminari/egemonia-e-modernita/>. La videoregistrazione completa dei lavori è disponibile nel sito della Enciclopedia Italiana, all'indirizzo: http://www.treccani.it/webtv/videos/Conv_Gramsci_80.html.

modificazioni e arricchimenti, non sempre omogenei; quella di “prevalenza” geo-politica risale alla cultura italiana e tedesca della metà del secolo XIX. Tuttavia, essa è presente anche nei *Quaderni del carcere*, anzi si può dire che un tratto di originalità del contributo di Gramsci consiste appunto nell’aver prodotto un collegamento organico tra la dimensione “nazionale” dell’egemonia culturale e quella “internazionale” dell’egemonia come equivalente di superiorità geo-politica. Di questa integrazione è testimone il fatto che nel dibattito italiano, e soprattutto in quello internazionale, dell’ultimo sessantennio, tra le due accezioni si è andato istituendo un intreccio molto stretto.

Prendendo in considerazione il periodo successivo alla prima pubblicazione, in edizione tematica, dei *Quaderni del carcere* (1948-1951), si osserva che, a una prima stagione, soprattutto italiana, derivata dal suo pensiero e dalle interpretazioni a esso relative (negli anni Cinquanta e Sessanta), sono seguiti e in parte si sono sovrapposti almeno *cinque* snodi di riflessione sull’egemonia, che qui schematicamente elenco: a) quello *francese* (anni Sessanta-Settanta), con L. Althusser, N. Poulantzas, P. Bourdieu e M. Foucault; b) quello *inglese* (anni Sessanta-Settanta), con R. Williams e S. Hall; c) quello *latino-americano* (anni Settanta-Ottanta), con J. C. Portantiero, J. Aricó, R. Zavaleta Mercado, E. Laclau; d) quello *indiano* (anni Ottanta), con la cosiddetta “scuola di Calcutta” dei “subaltern studies” (R. Guha, P. Chatterjee, D. Arnold); e) quello *nordamericano* (anni Ottanta-Novanta), con la scuola neo-gramsciana di studio delle relazioni internazionali e dell’economia politica internazionale (R. Cox, S. Gill), e per altro verso le nuove indagini su linguistica e materialismo (P. Ives).

In ciascuno di questi cinque snodi si sono riflesse preoccupazioni e interessi determinati (gli apparati ideologici e formativi/repressivi dello Stato nel neo-capitalismo; la potenza della cultura come mezzo di controllo della massa di consumatori; il nesso tra egemonia e costruzione del popolo-nazione; l’articolazione di popolo, nazione e Stato in contesti “periferici”, cioè non riconducibili al classico schema evolutivo dello Stato nazione moderno; lo spostamento della società civile sul piano internazionale; il nesso tra linguaggio, ideologia e senso comune. In seguito, a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta e fino a questo ultimo quindicennio, il concetto si è arricchito e differenziato ulteriormente. Nuove elaborazioni si sono avute nella

teoria politica², che hanno inaugurato la riflessione sull'egemonia nell'ambito della "teoria del discorso" e che a sua volta ha avuto numerose derivazioni (con M. Angenot, T. van Dijk, N. Fairclough), nell'antropologia, nello studio del sistema sesso/genere (con R. Connell), nella nozione di "contro-egemonia" o addirittura, da qualche anno, di "post-egemonia", ecc. Su questa vicenda esistono già alcune indagini ed esplorazioni parziali³, ma manca tuttora una ricerca complessiva e che si proponga di ricostruire tutti i suoi snodi fondamentali, dal periodo immediatamente successivo alla pubblicazione dei testi di Gramsci fino al momento attuale

3. Oltre la vulgata

Per poter affrontare questa ricostruzione, è però necessario fare chiarezza, in via preliminare, su un aspetto che riguarda almeno uno dei presupposti che orientano la discussione internazionale sull'egemonia. Mi riferisco all'idea che l'egemonia sta alla sovrastruttura come la critica dell'economia politica sta alla base. Questa idea fu formalizzata da Norberto Bobbio nel 1967⁴, ma essa risale almeno al modo in cui, nel corso degli anni Cinquanta, Eugenio Garin presentò la concezione gramsciana degli intellettuali e prolungò nel decennio seguente la sua analisi critica della storia d'Italia e della questione degli "intellettuali"⁵. In questa luce, Gramsci sarebbe il marxista che, ponendo l'accento sulla cultura, ha non solo arricchito la dottrina, ma l'ha infine sottoposta a una completa eversione, rovesciando – così Bobbio – l'ordine di determinazione tra base e sovrastruttura⁶.

Questa lettura si lega a due diverse e alternative interpretazioni di Gramsci: quella, secondo la quale la teoria dell'egemonia si riferisce a un paese arretrato e quindi trae origine dal modello negativo offerto dal Risorgimento, contrastato con quello positivo rappresentato dalla

² Cfr. LACLAU AND MOUFFE 2001.

³ Cfr. p. es. HOWSON AND SMITH (EDS.) 2008, LANGENSIEPEN 2009, OPRATKO 2012.

⁴ BOBBIO 1969-1970.

⁵ Cfr. GARIN 1969-1970.

⁶ Cfr. BOBBIO 1969-1970, pp. 88-91.

politica giacobina tra il 1789 e il 1794; e quella che individua nel concetto di egemonia la chiave per intendere i processi politici nelle società occidentali, “complesse” e “democratiche”, in alternativa a quelle orientali. Da una parte, dunque, il marxismo come teoria dello sviluppo ineguale, dall'altra, come teoria della rivoluzione democratica; da una parte il “nazional-popolare” come strategia di recupero dell'incompiuto processo di formazione dello Stato nazione; dall'altra la politica delle alleanze nella società civile come effetto del passaggio dalla guerra di movimento alla guerra di posizione.

La lettura di Bobbio e quella di Garin vanno bene per entrambe le interpretazioni, perché esse condividono precisamente *l'accentuazione della cultura* come momento decisivo per la formazione di un'unità più ampia della classe. Che ciò sia dovuto all'arretratezza italiana, o alla differenza specifica occidentale, per fare la rivoluzione è necessario coinvolgere le masse, il popolo, formando un'aggregazione che va o verso i contadini, o verso i ceti medi, comunque fuori della classe operaia intesa in senso stretto. Ma per fare ciò, è necessario indebolire la determinazione economica, e la logica che la sorregge, spostando nella sovrastruttura il luogo di un'unità che non è già data nella dinamica dello sviluppo, vuoi perché questo è troppo stentato (prima variante), vuoi perché questo si è complicato in modo tale da offuscare il rapporto diretto tra economia e politica (seconda variante).

Con questa distinzione tra due distinte immagini «apparentemente contraddittorie» di Gramsci, e con una proposta di soluzione, inizia il capitoletto a lui dedicato nel libro *Hegemony and Socialist Strategy* di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe⁷. La soluzione proposta dai due autori è la seguente: dato che sia nei paesi arretrati, sia in quelli avanzati, «le condizioni della lotta politica si allontanavano sempre più da quelle immaginate dallo stadialismo ortodosso, le categorie gramsciane si adattavano allo stesso modo a entrambi i casi». Conclusione teorica: «La [...] rilevanza» di queste categorie «dovrebbe pertanto essere collocata al livello della teoria generale del marxismo, e non riferita a contesti geografici specifici»⁸.

⁷ LACLAU AND MOUFFE 2001.

⁸ Ivi, p. 66.

Questo è esattamente il punto a partire dal quale Laclau e Mouffe interpretano la nozione gramsciana di egemonia come una logica dell'articolazione (come alternativa alla logica della rappresentazione), o per dirla in maniera più precisa, come una logica *generale* dell'articolazione. Articolare significa combinare politicamente elementi eterogenei, il cui nesso è pertanto esterno alla rispettiva natura e anzi la modifica. Da ciò segue che le "classi" esistono solo dentro il discorso che le articola nel popolo o nella massa democratica, e quindi esistono solo in maniera dileguante in una totalità più vasta.

Le conseguenze di questa riformulazione della teoria dell'egemonia nei termini di una teoria del discorso sono abbastanza note: anti-essenzialismo, congedo dal concetto di classe e di politica di classe, da quello di determinazione in ultima istanza, affermazione dell'autonomia della politica e della sua natura ontologica, rispetto a quella ontica del potere. Più in profondità, la conseguenza è il postulato della trascendenza tra piano ontologico e ontico. Infatti, come si è appena letto, il fatto che le categorie gramsciane si adattino sia alle situazioni "arretrate", sia a quelle "avanzate", alla periferia come alla metropoli, testimonia secondo Laclau e Mouffe del fatto che esse sono «teoria generale». Siamo di fronte a una precisa concezione del nesso tra generale e particolare: generale è ciò che è puro, trascendentale; di conseguenza, l'egemonia gramsciana stabilisce le condizioni di possibilità dell'agire politico, che poi, di volta in volta, si riempiono empiricamente con le circostanze concrete. La «politica» è un'ontologia nel senso kantiano, come delimitazione delle condizioni a priori, anche se il nesso tra ontologico e ontico non viene pensato come riempimento, ma, seguendo Heidegger, Lacan e Derrida, come produzione di un'unità impossibile e assente (di qui anche la precarietà di ogni formazione egemonica, di ogni tentativo di "suturare" il sistema sociale mediante un ordine simbolico). Ma in ogni caso il nesso tra logica politica e storia effettiva rimane quello che passa tra l'essere e l'evento: un nesso trascendente e contingente.

4. *Il dossier*

Quello qui sopra illustrato è, a grandi linee, il presupposto implicito di un'amplissima gamma di letture dell'egemonia. Esso infatti si ritrova non solamente nelle interpretazioni che da Laclau e Mouffe immediatamente discendono, ma in buona parte dei *cultural studies* e, in forma ancora più marcata, in tutto ciò che si definisce come approccio *decolonial* o nella seconda stagione dei *subaltern studies*, quella cioè successiva all'intervento di Spivak. Per altro verso, l'idea che l'egemonia sia essenzialmente *culturale*, per cui essa rinvia a un'idea di società civile come luogo nel quale si ricerca e conquista il *consenso*, è anche alla base, in modo più generico, dello studio delle contro-culture, della nozione di società civile internazionale, ecc. In definitiva, si è in presenza di un riferimento all'egemonia come luogo opposto da una parte all'economia, dall'altra agli apparati statali di repressione e coercizione. L'egemonia ritaglierebbe cioè dentro la società una sorta di zona franca, nella quale sono possibili negoziazioni su molteplici livelli, e nella quale è possibile alimentare e irradiare focolai di protesta e costruzione "contro-egemonica".

Esattamente questo presupposto, così influente nella storia delle interpretazioni, è stato posto in questione nel modo stesso in cui il seminario è stato impostato. Esso infatti ha da subito puntato a risalire alle origini di questa svolta concettuale, a metterla in discussione e a presentare tutto l'elenco delle alternative che, in questo modo, erano state messe in sordina. Il saggio di Cospito su *Interpretazioni del concetto di egemonia in Italia e in Francia (1948-1975)* è in questo senso molto utile, nel mettere in luce la ricchezza di temi e motivi che alimentano il dibattito italiano e francese nel primo trentennio post-bellico, e che troveranno nel libro di Christine Buci-Glucksmann su *Gramsci et l'Etat* in qualche modo una sintesi e un punto di svolta. Tutto questo dibattito è senza dubbio alla base del libro già ricordato di Laclau e Mouffe, ma esso va posto anche alla radice, e in un modo assai differente, dei contributi che dall'Argentina iniziarono proprio negli anni Settanta a profilarsi. I contributi di Burgos e di Cortés – dedicati rispettivamente al gruppo di «Pasado y Presente» e, più particolarmente, a Juan Carlos Portantiero, e a José Aricó – esplorano questa congiuntura, mostrando come in questo caso la nozione di

“specificità” storica e sociale, e il nesso tra egemonia, specificità e teoria marxista, trovino una declinazione del tutto alternativa rispetto a quella di Laclau, che del resto ha la stessa origine intellettuale, nell’Argentina degli anni Cinquanta e Sessanta.

Con il saggio di Mark McNally (*The Neo-Gramscians in the Study of International Relations: An Appraisal*) ci spostiamo verso altre latitudini, ma non verso un’altra problematica. Infatti McNally mostra come nella scuola *neogramsciana* degli studi sulle relazioni internazionali sia attiva una concezione cosmopolitica sia del potere, sia della resistenza a esso, complice una concezione dell’egemonia e della società civile che non riesce ad articolare in modo coerente il nesso nazionale/internazionale. Il ritorno alla questione gramsciana del “nazionale popolare” potrebbe, secondo l’A., aiutare a sviluppare in modo più realistico e coerente la ricerca delle alternative politiche al potere del capitale globalizzato. Il testo di Panagiotis Sotiris (*Althusser and Poulantzas: Hegemony and the State*) sviluppa invece il versante “continentale” della storia dell’egemonia, a partire dai risultati esposti da Cospito. Sotiris mostra come la diade formata da Althusser e Poulantzas in relazione alla problematica gramsciana dello Stato e dell’egemonia sia rappresentativa di una serie di mancati incontri. La questione degli apparati ideologici in Althusser, come la teoria dello Stato in Poulantzas, sono straordinariamente prossimi alle elaborazioni di Gramsci, ma in entrambi i casi, probabilmente per l’altra prossimità – di Gramsci con l’elaborazione del PCI e poi del campo eurocomunista – questo legame obbiettivo non riesce a convertirsi in un vero e aperto confronto storico e teorico.

Il dossier è chiuso da due articoli, rispettivamente di Pietro Maltese e di Alessandro Pandolfi, dedicati al versante foucaultiano. Quello del rapporto di Gramsci e Foucault è un capitolo in gran parte inesplorato. Nella sua accurata rassegna Maltese mostra infatti che la ricchissima messe di scritti che in qualche modo, negli ultimi decenni, hanno proposto una relazione dei due (a partire dal primo o dal secondo), si orientano quasi esclusivamente verso un tentativo di integrare, comparare e assimilare (o arricchire), ma non si preoccupano di mettere a fuoco le genealogie che hanno prodotto questa parziale somiglianza. Anche il testo di Pandolfi, proprio in quanto mette in evidenza la presenza, in Foucault, di una problematica che può essere definita in

senso generale “egemonica”, apre numerosi interrogativi circa i modi in cui la sensibilità verso il potere non solo coercitivo, ma di interpellazione, di formazione e promozione, degli apparati non solamente statali, ma sociali nel senso più ampio, si è affermata nella cultura francese e ha trovato espressione nelle pagine di Foucault.

Riferimenti bibliografici

BOBBIO, NORBERTO, 1969-1970

Gramsci e la concezione della società civile, in *Gramsci e la cultura contemporanea*. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, 2 Voll., a cura di P. Rossi, Editori Riuniti, Roma, Vol. 1, pp. 75-100.

GARIN, EUGENIO, 1969-1970

Politica e cultura in Gramsci (il problema degli intellettuali), in *Gramsci e la cultura contemporanea*. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, 2 Voll., a cura di P. Rossi, Editori Riuniti, Roma, Vol. 1, pp. 37-74.

HOWSON RICHARD AND SMITH, KYLIE, 2008

Hegemony: studies in consensus and coercion, Routledge, New York and London.

LACLAU, ERNESTO AND MOUFFE, CHANTAL, 2001

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

LANGENSIEPEN, ANDREAS, 2009

Hegemoniediskurs. Kommentierte Bibliographie, Universität Konstanz, Exzellenzcluster «Kulturelle Grundlagen von Integration»

OPRATKO, BENJAMIN, 2012

Hegemonie. Politische Theorie nach Antonio Gramsci, Westfälisches Dampfboot, Münster.

Saggi

Interpretazioni del concetto di egemonia in Italia e in Francia (1948-1975)*

Giuseppe Cospito (Università di Pavia)

This essay aims at understanding the different “uses” of the concept of hegemony in Italy and abroad by reconstructing how such term has been interpreted in the different moments (and fortunes) of the reception of Antonio Gramsci’s thought. A limited portion of such history will be analyzed: Italy from 1948 to 1975, i. e. from the publication of the first volume of the thematic edition of Gramsci’s Prison Notebooks to the publication of the critical edition by Valentino Gerratana, and France from 1953 to 1975, i. e. from the first anthology of Gramsci’s writings to the presentation in Paris of the critical edition of the Notebooks. A recognition of the remarkable amount of secondary literature dealing with such subject will highlight some tendencies of the first decades of the debate in Italy and France. Such tendencies can be traced in a pattern which includes the growing awareness of the importance of the concept of hegemony, in the whole of Gramsci’s writings, as well as the issue of the relation between hegemony, dictatorship and democracy, direction and dominion; and, further than this, the mapping of the various field of application of the concept of hegemony.

Keywords: France; Hegemony; History of interpretations; Italy; Marxism.

Lo scopo del presente lavoro non è quello di proporre una personale ricostruzione storico-critica del dibattito su Gramsci e l’egemonia, su cui disponiamo ormai di numerosi e preziosi strumenti critici¹, dei quali ci avvarremo per cercare di mettere in rilievo – al di là dei singoli autori e testi citati, che vanno intesi come rappresentativi di posizioni più ampie e articolate – alcune linee di tendenza di medio-lungo periodo già

* Nel rivedere per la pubblicazione la mia relazione al seminario *Egemonia dopo Gramsci: una riconsiderazione (2)*, Urbino 6-8 ottobre 2015, ho tenuto conto delle osservazioni dei partecipanti alla discussione. Colgo l’occasione per ringraziarli collettivamente.

¹ Si vedano almeno, per il dibattito italiano, CHIAROTTO 2008 e LIGUORI 2008, per il periodo rispettivamente prima e dopo il 1956-58; e, ancora, le numerose pagine dedicate alla questione da LIGUORI 2012. Anche per il côté francese faccio riferimento studi ormai consolidati, dalle *Note su Gramsci in Francia* di TEXIER 1975 ai *Malintesi dell’egemonia* (titolo di per sé già significativo) di TOSEL 1995a (e cfr. anche TOSEL 1995b), fino alle più recenti ricostruzioni di DI MAGGIO 2013 del dibattito su Gramsci tra gli intellettuali più o meno vicini al PCF.

presenti nei primi decenni di discussioni intorno alla questione. Il nostro intento è anche quello di contribuire a comprendere meglio, per analogia e/o per differenza, il dibattito attuale sull'egemonia e, più in generale, i diversi "usi"² ai quali i testi gramsciani sono stati sottoposti dal loro primo apparire e fino ai nostri giorni.

1. *Il dibattito italiano (1948-1975)*

Per quanto riguarda l'Italia, fissiamo come termini *post quem* e *ante quem* del nostro discorso rispettivamente l'uscita del primo volume dell'edizione tematica dei *Quaderni del carcere*³ e la loro pubblicazione nell'edizione critica, a cura di Valentino Gerratana⁴. Questa delimitazione temporale si giustifica per il fatto che, prima del 1948, non si può parlare di una reale conoscenza delle opere di Gramsci al di là della cerchia ristretta di coloro che erano stati a diretto contatto con lui; mentre dopo il 1975 il dibattito sul concetto di egemonia si avvale dei nuovi strumenti filologici messi a disposizione dall'opera di Gerratana e dalle discussioni da questa suscitate (esemplare la seconda parte di Francioni 1984 a confutazione delle presunte *Antinomies of Gramsci* denunciate da Anderson 1977), si inserisce in un contesto teorico-politico in rapido mutamento (il dibattito tra intellettuali comunisti e socialisti tra 1976 e 1977, l'apogeo e successiva crisi della proposta politica dell'eurocomunismo nello stesso giro d'anni) e si allarga ad ambiti fino allora trascurati (per esempio il nesso tra egemonia e pedagogia, o egemonia e linguistica: il primo anticipato da Urbani 1967 e Broccoli 1972⁵; il secondo messo per primo in rilievo da Lo Piparo 1979⁶). Pertanto, pur consapevoli dei rischi di

² Il riferimento è ovviamente al celebre saggio di PORTANTIERO 1977.

³ GRAMSCI 1948.

⁴ GRAMSCI 1975a.

⁵ Il tema, pur di grande interesse, non rientra nel taglio prescelto per la nostra trattazione, per cui ci limitiamo a rimandare alla ricostruzione proposta da MALTESE 2000.

⁶ Su questo e sui successivi interventi dell'autore sull'argomento, al di là dell'unilateralità dell'interpretazione proposta (che lo induce a misconoscere il rapporto con la tradizione marxista e soprattutto leninista in favore di una

semplificazione, superficialità e generalizzazione che ogni schematizzazione porta necessariamente con sé, proponiamo di rileggere il periodo preso in considerazione sotto cinque aspetti, che peraltro appaiono strettamente intrecciati tra loro:

- la progressiva presa di consapevolezza dell'importanza del concetto di egemonia nel complesso dell'opera di Gramsci;
- la questione del rapporto di tale concetto con il pensiero di Marx e soprattutto con quello di Lenin e con il leninismo (continuità, sviluppo, traduzione più o meno libera, superamento, rovesciamento);
- il problema della relazione tra l'egemonia gramsciana e la tradizione comunista successiva, nazionale e internazionale (incarnate da Togliatti e Stalin, *in primis*, e dai rispettivi successori): continuità, discontinuità, tradimento ecc.;
- il tema del nesso tra egemonia e, da una parte, dittatura (del proletariato), e dall'altra democrazia: sinonimia, dialettica, contrapposizione, negazione;
- la scoperta della polisemicità e complessità del concetto di egemonia, a partire dal nesso fondamentale tra direzione e dominio.

Oggi quella di egemonia è considerata una delle fondamentali categorie teorico-politiche del pensiero di Gramsci, se non la più importante in assoluto, alla quale si lega buona parte della sua fortuna in ambito soprattutto internazionale: basti pensare al fatto che la *Bibliografia gramsciana on line*, su un database di poco più di 20000 titoli, risponde attualmente alla ricerca per egemon* con 1355 *records* e che *Egemonia* risulta largamente al primo posto per frequenza nell'ordinamento per soggetto⁷. Tale consapevolezza si è tuttavia diffusa pienamente solo a partire dagli anni Settanta, cioè dalla fine del periodo da noi preso in considerazione, mentre appare decisamente più precoce il riconoscimento della figura di Gramsci come grande intellettuale

derivazione univoca del concetto di egemonia da quello di “prestigio” proposto dal glottologo italiano Graziadio Isaia Ascoli), cfr. SCHIRRU 2008.

⁷ Cfr. <http://bg.fondazionegramsci.org/biblio-gramsci/bibliografia> (ultima consultazione, 5 maggio 2017).

nazionale, combattente e martire antifascista, oltre che, ovviamente, leader del movimento operaio italiano e internazionale.

Tutto questo appare legato anche alle particolari modalità di svolgimento di quella che è stata definita *Operazione Gramsci*⁸, a partire dalla pubblicazione di una prima scelta di *Lettere dal carcere*⁹ e quindi dei già ricordati volumi tematici dei *Quaderni*. Prendiamo per esempio i §§ 43-44 del Quaderno 1, in cui compare per la prima volta il concetto di egemonia negli scritti del carcere, manifestando già due fondamentali innovazioni rispetto alla concezione leniniana, fatta propria dal Gramsci politico fino al 1926 (come si evince ancora dal saggio sulla *Questione meridionale*¹⁰ e dalla Lettera al CC del Pcb¹¹, scritti che precedono di poche settimane il suo arresto). In queste pagine, vergate nel febbraio-marzo 1930¹², non si parla più di «egemonia del proletariato», ma di «egemonia politica» (poi si dirà «civile»: Q 8, § 52), che una classe o un ceto (in questo caso quello di cui erano espressione i moderati nel corso del Risorgimento italiano) esercita sugli altri anche prima della conquista del potere politico ed economico; il che implica un'estensione del concetto di *egemonia* dal piano strategico-tattico a quello teorico e storico-politico. Inoltre, già a quest'altezza, esso appare destinato a superare la dicotomia tra direzione e dominio, forza e consenso, per comprendere e riassumere in sé entrambi gli aspetti¹³. Le note in questione, che il lettore dell'edizione critica incontra quasi in apertura del primo volume, essendo i primi appunti di una certa lunghezza oltre che di spessore teorico del Quaderno 1, verranno trascritte da Gramsci nel Q 19, §§ 24 e 26. Chi aveva a disposizione l'edizione tematica (che ignorava le note di prima

⁸ Per una ricostruzione accurata della modalità e delle scelte relative alle prime pubblicazioni di scritti gramsciani, cfr. CHIAROTTO 2011 e la letteratura ivi discussa.

⁹ GRAMSCI 1947.

¹⁰ GRAMSCI 1930.

¹¹ GRAMSCI 1971, pp. 125-31.

¹² Per la datazione delle note carcerarie mi avvalgo delle indicazioni cronologiche contenute in numerosi lavori di Gianni Francioni, da me riassunte nell'*Appendice* a COSPITO 2011b, pp. 896-904.

¹³ Su questo tema mi permetto di rimandare a COSPITO 2011a, pp. 77-126, oltre che a VACCA 2017, pp. 21-93.

stesura), trovava solo queste seconde versioni nel bel mezzo del volume sul *Risorgimento*¹⁴ che seguiva, oltre al citato *Materialismo storico*, quelli su *Gli intellettuali* e *Machiavelli*¹⁵, e quindi difficilmente riusciva ad apprezzare la centralità e il carattere fondativo di queste pagine. E si potrebbe allargare il discorso a molte altre note significative, come il § 38 del Quaderno 4, sui *Rapporti tra struttura e superstrutture* (trascritto nel Q 13, §§ 17-18, e quindi destinato a confluire nel volume tematico su Machiavelli¹⁶), o a numerosi appunti del Quaderno 6 – quello che solo molto più tardi verrà riconosciuto come «il quaderno dello Stato»¹⁷ – sul nesso tra egemonia, Stato e società civile.

Anche per questo, ancora nel 1958 (data del primo convegno gramsciano), qualcuno rilevò il fatto che il concetto di egemonia non fosse stato ancora «sufficientemente studiato ed approfondito»¹⁸. In effetti una riflessione specifica sul tema si può dire abbia inizio solo dopo i traumatici eventi del 1956 (rapporto Chruščëv, repressione della rivolta ungherese), ma soltanto negli anni Settanta si assisterà a un vero e proprio salto qualitativo della ricerca, con la prima monografia sull'argomento, pubblicata da Luciano Gruppi nel 1972, che raccoglieva un ciclo di lezioni tenute sul tema dall'autore all'Istituto Gramsci, precedute da un saggio di qualche anno prima¹⁹. Quindi, dopo la pubblicazione dell'edizione critica dei *Quaderni*, si aprirà una nuova stagione, i cui primi episodi significativi sono il già ricordato dibattito su *Egemonia e democrazia* tra intellettuali comunisti e socialisti (1976-77) – in cui non è tanto in questione Gramsci quanto la legittimità dei suoi presumibili eredi e prosecutori di aspirare al governo di una nazione occidentale – e i convegni del 1977 (quarantesimo anniversario della morte di Gramsci), che preludono alla grande fortuna internazionale del pensiero gramsciano e, in particolare, del concetto di egemonia, oggi al centro di diversi filoni di ricerca (*Cultural Studies*,

¹⁴ GRAMSCI 1950, pp. 69-89 e 124-34.

¹⁵ GRAMSCI 1949a, 1949b.

¹⁶ GRAMSCI 1949b, pp. 41-50 e 29-36.

¹⁷ Cfr. BUCI-GLUCKSMANN 1975, pp. 89 sgg.

¹⁸ TAMBURRANO 1958, p. 276.

¹⁹ Cfr., rispettivamente, GRUPPI 1972 e 1967.

Subaltern Studies, *Postcolonial Studies* e così via), proprio mentre in Italia il gramscismo conosceva una lunga stagione di eclissi²⁰.

È Gramsci stesso nei *Quaderni* ad attribuire «la teorizzazione e la realizzazione dell'egemonia» a Lenin, definendo tale operazione «anche un grande evento “metafisico”» (Q 7, § 35); altrove egli sostiene peraltro che «l'aspetto etico-politico della politica o la teoria dell'egemonia e del consenso, oltre all'aspetto della forza e dell'economia», sarebbe «contenuto», sia pure «in nuce», nello stesso Marx (Q 10,II, § 41.X), nei cui scritti peraltro il termine non compare. Per quanto riguarda il significato da dare a queste e altre simili espressioni, nel periodo da noi preso in considerazione sono state fornite le interpretazioni più disparate, a partire da chi, come Carlo Ottino, vi ha visto la riprova di quella rigorosa ortodossia marxista-leninista che egli riteneva di cogliere in tutti i *Concetti fondamentali nella politica di Gramsci*²¹. Ma tesi analoghe sono state sostenute, in quegli anni e nei successivi, anche con intento valutativo opposto, allo scopo di negare l'originalità della proposta gramsciana, riconducendola a una mera variante lessicale dell'inviso marxismo sovietico: è il caso per esempio di Rodolfo Mondolfo, che con Gramsci aveva polemizzato fin dal 1917 (a proposito della rivoluzione bolscevica), e che al più è disposto a riconoscere, in alcuni passi dei suoi scritti, «un Gramsci profondamente marxista, che insorge con noi contro quello leninista e stalinista»²². Tra coloro che si sono sforzati di collocare Gramsci nel solco dell'opera di Lenin, riconoscendogli tuttavia elementi di originalità e innovazione, va ricordato innanzitutto Palmiro Togliatti che, nel convegno del 1958, parlò in proposito di «un nuovo capitolo» del leninismo, mettendolo in relazione agli sviluppi ulteriori del movimento operaio internazionale²³.

Negli anni successivi vi è stato inoltre chi, come Ernesto Ragionieri, ha insistito su come il pensiero dello stesso Lenin riguardo all'egemonia

²⁰ Sulla questione rimando a COSPITO 2015 e alla letteratura ivi discussa.

²¹ Cfr. OTTINO 1956, in part. pp. 69 sgg., ma l'intero volume risponde all'obiettivo di ricondurre Gramsci alla linea genealogica Marx-Lenin-Stalin.

²² MONDOLFO 1955, p. 61.

²³ TOGLIATTI 1958, p. 35; nel solco di questa interpretazione si collocano i saggi di GRUPPI 1967 e 1972 (quest'ultimo più attento a segnalare gli elementi di originalità della posizione di Gramsci rispetto a Lenin).

conosca sviluppi e fasi differenti, ponendo particolarmente l'accento sull'ultima, coincidente con il soggiorno moscovita dello stesso Gramsci (1922-23), nella quale prevarrebbe la preoccupazione su come conservare ed estendere il consenso per il regime sovietico, corrispondente sul piano politico con l'avvio della tattica del fronte unico e della nuova politica economica; non è casuale che solo a partire dal 1924 Gramsci inizi a utilizzare il concetto di «egemonia del proletariato» sui contadini nell'ambito di una politica di alleanze tra ceti popolari urbani e rurali²⁴. Altri interpreti, pur non negando l'influenza leniniana nella genesi del concetto di egemonia in Gramsci, hanno sottolineato l'audace ibridazione tra questa e altre fonti del suo pensiero: e così Nicola Matteucci, autore della prima monografia in assoluto dedicata all'autore dei *Quaderni*, ha richiamato l'importanza anche sotto questo profilo della filosofia crociana, senza proporre un «sincretismo di Croce e di Lenin, o un Croce che spiega Lenin e un Lenin che critica Croce, ma sviluppi sintetici»²⁵ tra il marxismo e il neo-idealismo, che costituirebbero l'aspetto più originale e fecondo dell'opera di Gramsci. Negli stessi anni Valentino Gerratana chiamava invece in causa la figura di Antonio Labriola, nei cui scritti il termine *egemonia* non compare testualmente, ma è in qualche modo sotteso all'attenzione per gli aspetti "sovrastrutturali" delle dinamiche storico-politiche e al loro nesso non meccanico né deterministico con la struttura economica²⁶.

All'estremo opposto rispetto a coloro che hanno insistito sulla rigorosa ortodossia leninista della concezione gramsciana dell'egemonia vi sono infine quegli interpreti che hanno sottolineato la distanza tra le rispettive impostazioni, ma ancora una volta con intenti valutativi opposti. Separare Gramsci da Lenin ha infatti significato, per l'antigramscismo cosiddetto di sinistra, a partire da Bordiga (che pure spesso, come già a suo tempo Trockij, leggeva Lenin *pro domo sua*, sorvolando e minimizzando su divergenze e contrasti), rifiutare come

²⁴ RAGIONIERI 1969, in part. pp. 116-19.

²⁵ MATTEUCCI 1951, p. 141; ma una simile argomentazione è sottesa a CAROCCI 1948, di cui diremo poco più avanti.

²⁶ GERRATANA 1955. Su *Antonio Labriola e l'egemonia*, nonché sul rapporto con Gramsci, si veda ora PUNZO 2008.

non marxista la concezione gramsciana dell'egemonia²⁷. D'altro canto, per tutta una tradizione liberal-socialista, il cui rappresentante esemplare da questo punto di vista è il primo Norberto Bobbio, separare Gramsci dalla matrice marxista e soprattutto leninista era funzionale a una sua interpretazione non incompatibile con la tradizione democratica occidentale²⁸.

Strettamente connessa alla questione del rapporto con il marxismo e il leninismo appare quella della continuità o meno tra l'egemonia gramsciana e le strategie successive del partito comunista italiano; esemplare sotto questo profilo la linea interpretativa tracciata da Togliatti, tesa a rivendicare tale continuità con accenti differenti nelle diverse fasi della vita politica nazionale e internazionale: dalla pubblicazione del saggio di Gramsci su *Alcuni temi della quistione meridionale*, dove per la prima volta il concetto di egemonia assume accenti destinati a essere sviluppati nei *Quaderni*, nel 1930, alla commemorazione di *Antonio Gramsci capo della classe operaia italiana* (e «primo leninista italiano») subito dopo la sua morte, nel 1937, dalla prima messa in circolazione delle *Lettere* e dei *Quaderni* nell'ambito della già ricordata *Operazione Gramsci*, al fondamentale saggio su *Gramsci e il leninismo* del 1958, fino al Gramsci antesignano della “democrazia progressiva” e precursore della via italiana al socialismo delineata negli scritti togliattiani degli ultimissimi anni²⁹. La stessa continuità che, nel corso dei decenni, viene denunciata dalla sinistra bordighista, trockista, operaista ed extraparlamentare, che vede in quello che definisce *gramscismo* il tradimento del classismo sul piano politico e una forma di revisionismo su quello teorico³⁰.

²⁷ Su *La critica di Bordiga alla nozione gramsciana di egemonia* cfr. BORRELLI 2008.

²⁸ Si veda in particolare BOBBIO 1969; successivamente lo stesso Bobbio, come molti altri intellettuali di area liberalsocialista, ha insistito maggiormente sulle analogie piuttosto che sulle differenze tra Gramsci e Lenin, modificando almeno in parte le proprie posizioni precedenti in chiave di polemica anticomunista.

²⁹ Cfr. rispettivamente GRAMSCI 1930, TOGLIATTI 1937 e 1958, nonché la raccolta di tutti gli interventi su Gramsci in TOGLIATTI 2011 (e l'introduzione di Guido Liguori).

³⁰ Cfr. ancora COSPITO 2015 e la letteratura ivi citata.

Altrettanto divergenti le ragioni di chi sottolinea le differenze tra Gramsci, Togliatti e la tradizione successiva (e quindi il “tradimento” dell’eredità di Gramsci da parte dei suoi eredi), a seconda che questo avvenga da “sinistra”, fino agli entusiasmi per il Gramsci “maoista”³¹, oppure da “destra”, da parte di liberali e socialisti, allo scopo di sottolineare le potenzialità democratiche dell’egemonia gramsciana, che non sarebbero state sviluppate dalla politica del PCI nel dopoguerra. Negli anni Settanta, infine, diversi “intellettuali organici” al partito comunista, come Leonardo Paggi o Paolo Spriano, iniziano a sottolineare la crescente distanza, innanzitutto di contesto storico-politico, tra il pensiero di Gramsci degli anni Venti-Trenta e la linea attuale del partito, da cui la necessità di andare «oltre Gramsci», pur senza ovviamente rinnegarne l’eredità³², mentre altri, come il già menzionato Gerratana, continuano a ritenere non incompatibile «una realtà pluralistica con l’esercizio di una qualche forma di egemonia»³³.

Venendo alle interpretazioni del concetto di egemonia, fin dal più volte ricordato intervento di Togliatti su *Gramsci e il leninismo* (1958) emerge la consapevolezza della problematicità del suo nesso con la dittatura (del proletariato), che non appare né di semplice sinonimia (o sostituzione per ragioni di censura carceraria) né di mera contrapposizione: lo stesso Togliatti ammetteva che «una differenza vi è, ma non di sostanza. Si può dire che il primo termine si riferisca in prevalenza ai rapporti che si stabiliscono nella società civile e quindi sia più ampio del secondo», ma si tratterebbe, per dirla in termini gramsciani, di una distinzione «soltanto metodologica, non organica. Ogni Stato è una dittatura, e ogni dittatura presuppone non solo il potere di una classe, ma un sistema di alleanze e di mediazioni»³⁴; ne consegue un ancor più problematico rapporto tra egemonia e democrazia. Ciononostante vanno registrati precoci tentativi di leggere l’*egemonia* gramsciana come differente se non contrapposta alla *dittatura* marxista, leninista e stalinista, a partire da quello di Giampiero Carocci che già nel 1948 (l’anno della pubblicazione del primo volume

³¹ Cfr. BONOMI 1973 e soprattutto MACCIOCCHI 1974, che vede un parallelo tra il concetto di egemonia e la rivoluzione culturale cinese.

³² Si vedano per esempio PAGGI 1970 e SPRIANO 1977.

³³ GERRATANA 1977, pp. 59-70.

³⁴ TOGLIATTI 1958, p. 34.

dei *Quaderni*) sosteneva come in Gramsci «il concetto duramente politico di dittatura si risolve in quello di egemonia, in cui all'elemento politico (la forza) si affianca quello genericamente culturale (la "società civile")», che a sua volta comporta una ridefinizione del concetto di intellettuale³⁵. Tentativi che si moltiplicheranno soprattutto dopo i già ricordati fatti del '56, per opera di ex comunisti come Antonio Giolitti, che subito dopo aver lasciato il partito in dissenso con la linea adottata rispetto all'invasione sovietica dell'Ungheria, giustificava la propria opzione riformista richiamandosi proprio al concetto di egemonia, inteso come «un altro modo per conquistare il potere ed esercitarlo, adeguato a una situazione del tutto diversa da quella per la quale era stata elaborata la dittatura del proletariato»³⁶; interpretazione che trovava d'accordo, pur con diverse sfumature d'accenti, oltre al socialista Tamburrano, una serie di intellettuali accomunati da una lettura non ortodossa dei testi gramsciani, di cui è esemplare il volume collettivo del 1959 *La città futura*³⁷.

La distinzione/opposizione tra egemonia e dittatura, che questi e altri autori utilizzano con una valutazione di segno positivo, era già stata impiegata, con un giudizio opposto, da Bordiga fin dagli anni Venti per accusare la concezione gramsciana di volontarismo, idealismo, gradualismo, soggettivismo e così via³⁸. Negli anni che ci interessano questa differenza viene negata o quantomeno ricondotta a un piano strategico-tattico, non solo come abbiamo visto dagli intellettuali rimasti legati al Pci, a partire dal suo *leader* Togliatti, ma anche da una serie di pensatori socialisti, liberali e cattolici che, pur riconoscendo la distanza dell'egemonia gramsciana rispetto alla teoria e soprattutto alla pratica della dittatura staliniana, ne denunciano il potenziale rischio "totalitario", sottolineandone il carattere antidemocratico o comunque la sua estraneità rispetto all'orizzonte della democrazia parlamentare³⁹:

³⁵ CAROCCI 1948, p. 441.

³⁶ GIOLITTI 1957, p. 29; come ricorda LIGUORI 2012, p. 138, alle posizioni espresse di Giolitti fece seguito un intervento del vicesegretario del Pci Luigi Longo, «con un *pamphlet* di replica, in cui tra l'altro si respingeva in modo scolastico la contrapposizione tra egemonia e dittatura del proletariato».

³⁷ TAMBURRANO 1958; CARACCIOLO, SCALIA 1959.

³⁸ Cfr. ancora BORRELLI 2008.

³⁹ Si vedano, per esempio, GAROSCI 1954; NARDONE 1971; JOCTEAU 1973.

un tema che verrà ripreso e sviluppato dagli intellettuali vicini al PSI nel già menzionato dibattito su egemonia e democrazia del 1976/77.

Il limite comune a tutte queste letture – pur così diverse tra loro dal punto di vista sia teorico sia politico – è stato quello di sovrapporre schemi concettuali lontani nel tempo e nello spazio: termini come *dittatura* (in Marx più vicina all'antica magistratura romana, circoscritta nel tempo e negli scopi, oltre che generalmente esercitata in favore e con il consenso delle classi popolari, che alle forme di governo autoritario novecentesche), *totalitario* (che all'epoca – da Mussolini a Gramsci – conosce un'accezione neutra se non positiva, ed è usato prevalentemente in senso descrittivo, a differenza di quanto non avverrà a partire dalla metà del Novecento) e così via hanno negli anni Venti e Trenta un significato diverso se non opposto a quello assunto in seguito alle drammatiche esperienze storiche di regimi che l'autore dei *Quaderni* fa appena in tempo a vedere sorgere, come il nazismo e lo stalinismo. E un discorso analogo andrebbe fatto per *democrazia*, che solo nel secondo dopoguerra è stata intesa, almeno nel *mainstream* del pensiero politico occidentale, come sinonimo di parlamentarismo (del quale a sua volta Gramsci e i suoi contemporanei avevano un'esperienza ben diversa rispetto all'attuale: suffragio ristretto, subordinazione del legislativo all'esecutivo, forti limitazioni della libertà di espressione e di stampa e così via).

Più interessanti appaiono pertanto i primi tentativi di storicizzare la riflessione gramsciana sull'egemonia nelle sue diverse fasi in relazione all'evoluzione dello scenario nazionale e internazionale (tentativi relativamente tardivi rispetto alle sistemazioni basate sull'analisi dei soli *Quaderni*, la prima pubblicazione parziale degli scritti precedenti la carcerazione essendo iniziata soltanto nel 1954⁴⁰): dagli scritti giovanili (progressiva acquisizione del marxismo dall'articolo del 1917 sulla *Rivoluzione contro il "Capitale"* in avanti), in cui mancano sia il termine sia il concetto di *egemonia*, a quelli ordinovisti (i Consigli di Fabbrica, valorizzati da una parte della sinistra operaista), nei quali almeno implicitamente è presente il concetto, alla fase leninista (sulla cui valutazione – come già visto – le interpretazioni divergono), in cui finalmente Gramsci parla apertamente di «egemonia del proletariato»,

⁴⁰ GRAMSCI 1954 (che contiene una prima raccolta degli scritti del periodo ordinovista).

agli scritti del carcere nei quali secondo alcuni si assisterebbe all'abbandono della prospettiva rivoluzionaria in favore di una strategia riformista e democratica. Il rischio tuttavia è quello di irrigidire le singole tappe di un'evoluzione che appare invece coerente e continua⁴¹, pur in presenza di momenti di svolta decisivi, a partire dal soggiorno moscovita di Gramsci⁴².

La questione del rapporto tra *egemonia* e *dittatura* si lega al nesso fondamentale, all'interno del concetto stesso di egemonia, tra il momento della *direzione* (e quindi del consenso) e quello del *dominio* (esercitato *anche* con la forza), che fin dalla prima ricezione dei testi gramsciani, anticipando ancora una volta questioni attualmente oggetto di discussione, alcuni videro contrapposti, altri semplicemente giustapposti e comunque strettamente interconnessi. L'ambivalenza era del resto presente negli stessi *Quaderni*, laddove Gramsci sottolinea fin dalla prima occorrenza del termine *egemonia* che «una classe è dominante in due modi, è cioè “dirigente” e “dominante”», rispettivamente delle classi alleate e avversarie (Quaderno 1, § 44), salvo poco dopo distinguere tra un «esercizio “normale” dell'egemonia nel terreno divenuto classico del regime parlamentare [...] caratterizzato da una combinazione della forza e del consenso che si equilibrano, senza che la forza soverchi di troppo il consenso» (egemonia come *direzione* + *dominio*), e situazioni in cui «l'apparato egemonico si screpola e l'esercizio dell'egemonia diventa sempre più difficile», per cui la lotta per conquistare o riconquistare l'*egemonia-direzione* appare subordinata all'esercizio del *dominio-forza* (Quaderno 1, § 48)⁴³.

Mentre chi, come abbiamo visto in precedenza, avvicinando se non sovrapponendo il concetto di egemonia alla dittatura del proletariato, sottolineava la prevalenza dell'elemento del dominio, sia pure in qualche modo mascherato dagli apparati ideologici di propaganda, insistettero sull'elemento della direzione (che a sua volta si svolgerebbe

⁴¹ Esemplare da questo punto di vista la ricostruzione di SPRIANO 1967-1969, ma ancor più le posizioni unilaterali di tutti coloro che contrappongono il Gramsci *buono* di una certa fase a quello *meno buono* (se non addirittura *cattivo*) di altre fasi, precedenti e successive.

⁴² Cfr. ancora il lavoro per molti aspetti pionieristico di PAGGI 1970.

⁴³ Mi permetto di rimandare al riguardo ancora a COSPITO 2011a, in part. pp. 81-85.

su un piano prevalentemente culturale o comunque sovrastrutturale) autori come Bobbio, che considerava in Gramsci «il momento della forza strumentale, e quindi subordinato al momento dell'egemonia», mentre in Lenin «dittatura ed egemonia procedono di pari passo, e comunque il momento della forza è primario e decisivo»⁴⁴. Il prevalere del momento del consenso – e quindi dell'organizzazione culturale mediata dagli intellettuali – era stato peraltro già messo in evidenza da studiosi di parte comunista come Mario Alicata e Paolo Spriano, attenti tuttavia a sottolineare l'aspetto anche materiale-strutturale di tale organizzazione⁴⁵, e in seguito da Nicola Auciello, che proprio contro Bobbio ribadirà «il fondamento economico-strutturale della egemonia», in quanto «il grado di espansività egemonica di un gruppo sociale è anzitutto di carattere *obiettivo*, relativo cioè alla sua posizione economica»⁴⁶.

Più attento alla compresenza di direzione e dominio, che come abbiamo visto si manifesta fin dalle prime occorrenze del concetto di «egemonia politica» nei *Quaderni*, e alle oscillazioni a riguardo presenti nei testi successivi, si mostrò invece il già citato Gruppi, secondo cui «per Gramsci il concetto di *egemonia* comprende, di norma, quello di *direzione* e di *dominio* insieme»⁴⁷; a suo giudizio, inoltre, questo poteva essere compreso solo alla luce di una rilettura del rapporto tra Stato e società civile. Un altro tema, questo, destinato a grande sviluppo e che era stato anticipato, all'inizio degli anni Cinquanta, da un saggio del giurista Vezio Crisafulli, che da una parte aveva sottolineato la «distinzione» e insieme l'«unità dialettica» tra i due piani e dall'altro il fatto che in Gramsci lo Stato inteso «come società integrale, come “unità storica fondamentale” di società politica e società civile», comprende anche il momento dell'egemonia, intesa come «ordinamento morale e intellettuale, oltre che giuridico ed economico di una determinata società»⁴⁸.

⁴⁴ BOBBIO 1969, p. 61; ma una tesi analoga si trova già in TAMBURRANO 1958.

⁴⁵ Cfr. almeno ALICATA 1956 e SPRIANO 1958; aveva peraltro già definito l'egemonia come «consenso della direzione culturale» lo storico socialista Franco Catalano (CATALANO 1949, p. 39).

⁴⁶ AUCIELLO 1974, pp. 119-20.

⁴⁷ GRUPPI 1967, p. 78.

⁴⁸ CRISAFULLI 1951, pp. 583 sgg.

2. *L'egemonia in Francia (1953-1975)*

Per quando riguarda le letture francesi dell'egemonia, riteniamo più proficuo seguire un criterio cronologico (pressappoco per decenni), rispetto a quello tematico utilizzato per l'Italia; restano ovviamente valide le precisazioni di cui sopra riguardo al carattere inevitabilmente semplificato e approssimativo di questa come della precedente schematizzazione.

La nostra ricognizione può prendere le mosse dal 1953, anno di pubblicazione della prima «raccolta molto epurata»⁴⁹ di *Lettres de prison*: come accaduto in Italia qualche anno avanti, infatti, il primo contatto del grande pubblico con la figura di Gramsci avviene tramite l'epistolario carcerario che però, in questo caso, viene pubblicato da un editore di partito – le Éditions Sociales del PCF – e con una prefazione del segretario dell'omologo partito italiano, Togliatti. Ne risulta un Gramsci non solo marxista-leninista, come allora quello togliattiano (nel quale pure cominciavano a emergere differenziazioni, destinate come si è visto ad accentuarsi nei successivi interventi del Migliore, a partire dal saggio del 1958), ma stalinista come era allora (e resterà a lungo) il partito francese, che peraltro continuerà per molto tempo a manifestare «una ostilità sorda e costante» nei suoi confronti, che andrà di pari passo con il mancato riconoscimento della sua originalità⁵⁰. Da questo punto di vista può essere considerato esemplare il saggio di Richet 1954, uno dei primi lavori in assoluto usciti su Gramsci in Francia, in cui il concetto di egemonia viene equiparato esplicitamente a quello di dittatura del proletariato, per il quale si rimanda, oltre a che Lenin, alle *Questioni del leninismo* di Stalin. Dopo il '56 Richet diventerà ferocemente anticomunista, ma anche in chi rimarrà fedele al PCF cadrà il riferimento almeno esplicito al leader georgiano: per esempio l'intellettuale e parlamentare comunista Georges Cogniot, nell'introduzione all'antologia di *Oeuvres choisies*, uscita sempre presso le Éditions Sociales nel 1959, definirà Gramsci «un disciple de Lénine», per quanto «véritablement créateur», che lavorava per la costruzione di un nuovo blocco sociale dominante formato da operai industriali e

⁴⁹ TOSEL 1995b, p. 6, con riferimento a GRAMSCI 1953.

⁵⁰ TOSEL 1995b, p. 5.

lavoratori agricoli,⁵¹ cercando di «rinchiudere la tematica dell'egemonia nella strategia di fronte popolare ed arginare il revisionismo attribuito a Togliatti, ritenuto fedele interprete di Gramsci», come testimoniano le «numeroso note correttive (dovute forse a Cogniot medesimo), che prendono le distanze dall'idealismo della filosofia della prassi, riaffermano la realtà del mondo esterno, l'anteriorità della natura rispetto al pensiero» e riducono l'egemonia «a persuasione preferibile alla coercizione»⁵².

Negli anni Sessanta anche in Francia cresce l'interesse per il concetto gramsciano di egemonia nell'ambito di una più vasta *Gramsci-Renaissance*⁵³. Inizialmente questo avviene per opera degli studenti di sinistra in polemica con il partito e degli intellettuali gauchisti che saranno tra gli ispiratori del Sessantotto, anche in reazione ai fatti di Praga: esemplare la figura di Roger Garaudy, da tempo esponente eterodosso del PCF, che di qui a poco ne verrà espulso, che immagina il movimento giovanile di protesta come portatore di un «nuovo blocco storico» e legge l'egemonia in chiave di politica di alleanze⁵⁴. Agli anni Sessanta risale anche il primo incontro con Gramsci da parte di Althusser, che da un lato ne riconosce la grandezza e l'originalità, soprattutto per quanto riguarda la teoria politica, ma dall'altro ne rifiuta come idealistica la matrice filosofica storicistica e umanistica del suo marxismo⁵⁵. Per certi aspetti vicino ad Althusser, e per altri attento a prendere le distanze da certe sue rigidità, Nicos Poulantzas tenta una (difficile) sintesi tra gramscismo e althusserismo, sottolineando l'importanza del concetto di egemonia, anche in relazione alla questione strategica delle alleanze, salvo poi criticare Gramsci per aver insistito eccessivamente sull'elemento della direzione a scapito di quello della

⁵¹ G. Cogniot, *Une grande figure marxiste*, in GRAMSCI 1953, pp. 7-13.

⁵² TOSEL 1995b, pp. 7-8.

⁵³ PULINA 1978.

⁵⁴ Cfr. almeno GARAUDY 1969.

⁵⁵ Cfr. ALTHUSSER 1965 e ALTHUSSER ET AL. 1965, in part. pp. 320-37. Non potendo addentrarmi nella complessa questione dei rapporti tra Althusser, althusserismo e Gramsci, rimando al recente numero monografico della rivista «Décalages», vol. 2, n. 1 (2016), <http://scholar.oxy.edu/decalages/>, e alla bibliografia ivi discussa.

forza⁵⁶. Probabilmente anche sulla spinta di questi lavori, successivamente lo stesso Althusser 1970 riprenderà il confronto critico con Gramsci, mettendo in relazione la propria teoria degli apparati ideologici di stato con gli apparati egemonici, pubblici e privati, di cui si discute ampiamente nei *Quaderni*. A partire dalla fine del decennio un altro intellettuale marxista come Texier 1969 mette al centro della sua analisi questa categoria per comprenderne, all'interno del «blocco storico», il carattere anche strutturale, economico-sociale, e non solo politico-ideologico, che altrimenti si ridurrebbe a mera strategia per la conquista del consenso elettorale (come tendevano a fare alcuni esponenti revisionisti del PCF, per questo ribattezzati *les italiens*⁵⁷). Texier inoltre polemizza espressamente contro l'interpretazione di Bobbio 1969 discussa in precedenza, ed è significativo che, forse per la prima volta, le letture francesi su Gramsci escano dai confini nazionali, perdendo così il loro carattere per così dire “d'importazione”, e si confrontino direttamente (la discussione con Bobbio si svolse durante il convegno del 1967) con quello che ancora rappresenta il centro degli studi gramsciani, vale a dire l'Italia, dove del resto nello stesso giro d'anni, in seguito alla traduzione di *Leggere il Capitale*, si inizia a discutere – spesso in modo polemico – la lettura althusseriana di Gramsci.

Nel decennio successivo tali discussioni procedono con Portelli 1972 (subito tradotto in italiano, a conferma di quanto dicevamo poco prima), che, oltre a sottolineare le differenze tra egemonia e dittatura del proletariato, diversamente da Texier insiste sul primato dell'elemento ideologico rispetto a quello economico-sociale nell'ambito del «blocco storico». Tuttavia, nell'introduzione a una nuova scelta di scritti di Gramsci, sempre per l'editore del Partito francese, François Ricci scrive ancora nel 1975 che “filosofia della prassi” ed “egemonia” sono sostanzialmente sinonimi di “marxismo” e “dittatura del proletariato”, ai quali verrebbero preferiti solo per ragioni legate alla censura carceraria (rappresentando al più delle *nuances* rispetto a questi⁵⁸), oltre a riproporre la tradizionale lettura “frontista” della strategia politica gramsciana. Nel frattempo un gruppo di intellettuali

⁵⁶ Cfr. POULANTZAS 1965 e 1968.

⁵⁷ Cfr. DI MAGGIO 2013, pp. 58-59 e 69-74.

⁵⁸ *Introduction* a GRAMSCI 1975b, p. 16.

legati al PCF (alcuni dei quali destinati a uscirne in seguito), prendono a simpatizzare per l'eurocomunismo (interpretandolo per lo più da "sinistra") e per il PCI, giungendo così ad approfondire il pensiero di Gramsci, a torto o a ragione considerato ancora la fonte ispiratrice della politica del partito italiano⁵⁹. Esemplare a riguardo la figura di Christine Buci-Glucksmann, che pure proveniva dall'althusserismo e che, tra il 1972 e il 1983, pubblica una serie di importanti lavori su Gramsci, culminati nel volume del 1975, anch'esso immediatamente tradotto in italiano⁶⁰. Qui, oltre a sottolineare contro Bobbio l'importanza degli «apparati» per la conquista e soprattutto la conservazione dell'egemonia (che quindi non può essere esclusivamente o prevalentemente culturale) e a insistere sul leninismo di Gramsci, svolge un'indagine pionieristica sull'evoluzione del concetto stesso di egemonia, identificandone l'origine (pur in mancanza del termine) negli scritti ordinovisti, la prima occorrenza nel 1924 dopo il soggiorno russo, insistendo sull'importanza dello scritto sulla *Questione Meridionale* e soprattutto sull'evoluzione interna del manoscritto carcerario (che è tra le prime a leggere almeno parzialmente nell'edizione critica): dal Primo Quaderno, ancora legato agli scritti politici precedenti la carcerazione, al Quaderno 4 in cui emerge la teoria delle superstrutture, al Quaderno 6, il già ricordato «quaderno dello Stato» (da intendersi in senso integrale, nel suo nesso dialettico con la società civile), alle successive serie di *Appunti di filosofia* nei Quaderni 7 e 8 e così via. Sia pure con tutte le rigidità e gli schematismi tipici di una certa temperie culturale, Buci-Glucksmann 1975 costituisce uno dei primi esempi di quella lettura diacronica dei *Quaderni* oggi diffusa in Italia ma non ancora a sufficienza all'estero (esemplare per differenza il di poco successivo e già ricordato saggio di Anderson 1977 sulle *Antinomies* di Gramsci, che non a caso incontrerà l'approvazione dell'Althusser che in quegli anni vedeva nell'*egemonia* gramsciana il fondamento teorico dell'eurocomunismo a lui invisibile), e che ancora oggi appare fondamentale per affrontare un tema complesso e diffuso come quello dell'egemonia a partire dalle modalità con le quali si è venuto costituendo nella mente e negli scritti di Gramsci.

⁵⁹ Cfr. a riguardo FABRE ET AL. 1977, nonché i numeri monografici su Gramsci delle riviste «Dialectiques» (3/4, 1974) e «Temps Modernes» (343, 1975).

⁶⁰ Sul complesso della lettura gramsciana di Buci-Glucksmann, cfr. COSPITO 2016.

Nello stesso 1975, la prima presentazione – a Parigi anziché in Italia – dell'edizione critica dei *Quaderni*, segnava uno dei punti più alti dell'interesse per Gramsci (e per l'egemonia) in Francia, destinato a declinare rapidamente negli anni successivi, come testimonia la stessa lentezza con cui verrà portata a termine la traduzione integrale dei *Cahiers de prison*, iniziata nel 1978 e terminata soltanto nel 1996.

Riferimenti bibliografici

AA.VV., 1958

Studi gramsciani, Atti del Convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma.

AA.VV., 1977a

Egemonia e democrazia. Gramsci e la questione comunista nel dibattito di Mondoperaio, "Quaderni di Mondoperaio", VII, 1977.

AA.VV., 1977b

Egemonia, stato, partito in Gramsci, Atti del seminario di studio presso l'Istituto P. Togliatti, 27-29 gennaio 1977, Editori Riuniti, Roma, 1977.

ALICATA, MARIO, 1956

Troppo poco gramsciani (il dibattito sulla cultura marxista), "Il contemporaneo", n° 26, pp. 6-7.

ALTHUSSER, LOUIS 1965

Pour Marx, Maspéro, Paris.

ID., 1970

Idéologie et appareils idéologiques d'État, "La Pensée", n° 151, pp. 3-30.

ALTHUSSER, LOUIS ET AL., 1965

Lire le Capital, Maspéro, Paris.

ANDERSON, PERRY, 1977

The Antinomies of Antonio Gramsci, "New Left Review", n° 100, pp. 5-78.

AUCIELLO, NICOLA, 1974

Socialismo ed egemonia in Gramsci e Togliatti, De Donato, Bari.

BOBBIO, NORBERTO, 1969

Gramsci e la concezione della società civile, in ROSSI 1969, vol. I, pp. 75-100.

BONOMI, GIORGIO, 1973

Partito e rivoluzione in Gramsci, Feltrinelli, Milano.

BORRELLI, FRANCESCO SAVERIO, 2008

“La critica di Bordiga alla nozione gramsciana di egemonia”, in D’ORSI 2008, pp. 236-52.

BROCCOLI, ANGELO, 1972

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

BUCI-GLUCKSMANN, CHRISTINE, 1975

Gramsci et l’État. Pour une théorie matérialiste de la philosophie, Fayard, Paris.

CARACCILO, ALBERTO, SCALIA, GIANNI (a cura di), 1959

La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci, Feltrinelli, Milano.

CAROCCI, GIAMPIERO, 1948

Un intellettuale tra Lenin e Croce, recensione a GRAMSCI 1948, “Belfagor” III, 4, pp. 435-45.

CATALANO, FRANCO, 1949

Il concetto di egemonia in Gramsci, “Quarto Stato”, 8-9, pp. 38-39.

CHIAROTTO, FRANCESCA, 2008

“I primi dieci anni (1948-1958). Note sulla ricezione del Gramsci teorico politico: la fortuna dell’egemonia”, in D’ORSI 2008, pp. 65-76.

ID., 2011

Operazione Gramsci. Alla conquista degli intellettuali nell’Italia del dopoguerra, Bruno Mondadori, Milano.

COSPITO, GIUSEPPE, 2011a

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

ID., 2011b

Verso l’edizione critica e integrale dei «Quaderni del carcere», “Studi Storici”, LII, n° 4 (ottobre-dicembre), pp. 881-904.

ID., 2015

Gramsci nella crisi del marxismo italiano. Tra gramscismo e antigramscismo, in VACCA 2015, pp. 193-206.

ID., 2016

Christine Buci-Glucksmann tra Althusser e Gramsci (1969-1983), “Décalages”, vol. 2, n° 1 (2016), <http://scholar.oxy.edu/decalages/>.

CRISAFULLI, VEZIO, 1951

Stato e società nel pensiero di Gramsci, “Società”, n° 4, pp. 583-609.

D’ORSI, ANGELO (A CURA DI), 2008

Egemonie, Dante & Descartes, Napoli.

DI MAGGIO, MARCO, 2013

Les intellectuels et la stratégie communiste. Une crise d'hégémonie (1958-1981), Les Éditions sociales, Paris[ma si veda anche "Les 'malentendus de l'hégémonie'. Gramsci dans le parti communiste français (1953-1984)", in AA.VV., *La Gramsci renaissance*, Éditions Sociales, Paris, in corso di stampa, che ho potuto leggere in anteprima grazie alla cortesia dell'Autore].

FABRE, JEAN *ET AL.*, 1977

Les communistes et l'État, Les Éditions Sociales, Paris.

FRANCIONI, GIANNI, 1984

L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere», Bibliopolis, Napoli.

GARAUDY, ROGER, 1969

Le grand tournant du socialisme, Gallimard, Paris.

GAROSCI, ALDO, 1954

"Totalitarismo e storicismo nel pensiero di Gramsci", in *Pensiero politico e storiografia moderna*, Nistri-Lischi, Pisa, pp. 193-257.

GERRATANA, VALENTINO, 1955

L'opera di Gramsci nella cultura italiana, "Rinascita", XI, pp. 749-753.

ID., 1977

Intervento, in AA.VV. 1977a, pp. 59-70.

GIOLITTI, ANTONIO, 1957

Riforme e rivoluzione, Einaudi, Torino.

GRAMSCI, ANTONIO, 1930

Alcuni temi della questione meridionale, "Lo Stato operaio", a. IV, n° 1, ora in *Disgregazione sociale e rivoluzione. Scritti sul mezzogiorno*, a cura di F.M. Biscione, Liguori, Napoli, 1996, pp. 1-66.

ID., 1947

Lettere dal carcere, Einaudi, Torino.

ID., 1948

Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, Einaudi, Torino.

ID., 1949a

Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura, Einaudi, Torino.

ID., 1949b

Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno, Einaudi, Torino.

ID., 1950

Il Risorgimento, Einaudi, Torino.

ID., 1953

Lettres de prison, traduit par J. Noaro, préface par P. Togliatti, Éditions Sociales, Paris.

ID., 1954

L'Ordine Nuovo (1919-1920), Einaudi, Torino.

ID., 1959

Œuvres choisies, traduction et notes de G. Moget et A. Monjo, préface de G. Cogniot, Éditions Sociales, Paris.

ID., 1967

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

ID., 1971

La costruzione del partito comunista, Einaudi, Torino.

ID., 1975a

Quaderni del carcere, Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino [citati direttamente nel testo secondo l'ordinamento in quaderni – Q – e paragrafi – § – stabilito dal curatore].

ID., 1975b

Gramsci dans les textes. De l'avant aux derniers écrits de prison (1916-1935), sous la direction de F. Ricci en collaboration avec J. Bramant, Éditions Sociales, Paris.

ID., 1978-96

Cahiers de prison, trad. de l'italien par Monique Aymard, Françoise Bouillot, Paolo Fulchignoni, Gérard Granel, Nino Negri, Pierre Laroche, Claude Perrus. Avant-propos et notes de Robert Paris, 5 voll., Gallimard, Paris.

GRUPPI, LUCIANO, 1967

Il concetto di egemonia, "Critica marxista", Quaderni, n° 3, pp. 78-95.

ID., 1972

Il concetto di egemonia in Gramsci, Editori Riuniti, Roma.

HOBBSBAWN, ERIC J. (a cura di), 1995

Gramsci in Europa e in America, Laterza, Roma-Bari.

JOCTEAU, GIAN CARLO, 1973

Sul concetto di egemonia in Gramsci e Togliatti, "Rivista di storia contemporanea", n° 1, pp. 1-39.

LIGUORI, GUIDO, 2008

L'egemonia e i suoi interpreti, in A. D'ORSI 2008, pp. 45-64.

ID., 2012

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

LO PIPARO, FRANCO, 1979

Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci, Laterza, Roma-Bari.

MACCIOCCHI, MARIA ANTONIETTA, 1974

Pour Gramsci, trad. it. *Per Gramsci*, il Mulino, Bologna.

MALTESE, PIETRO, 2000

Lecture pedagogiche di Antonio Gramsci, Anicia, Roma.

MATTEUCCI, NICOLA, 1951

Antonio Gramsci e la filosofia della prassi, Giuffrè, Milano.

MONDOLFO, RODOLFO, 1955

Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi, Edizioni di Critica sociale, Milano.

NARDONE, GIORGIO, 1971

Il pensiero di Gramsci, De Donato, Bari.

OTTINO, CARLO LEOPOLDO, 1956

Concetti fondamentali nella teoria politica di Antonio Gramsci, Feltrinelli, Milano.

PAGGI, LEONARDO, 1970

Gramsci e il moderno principe. I. Nella crisi del socialismo italiano, Editori Riuniti, Roma.

PORTANTIERO, JUAN CARLOS, 1977

“Los usos de Gramsci”, in A. GRAMSCI, *Escritos políticos 1917-1933*, Ediciones Pasado y Presente, México, pp. 11-82.

PORTELLI, HUGUES, 1972

Gramsci et le bloc historique, Presses universitaires de France, Paris; trad. it. *Gramsci e il blocco storico*, Laterza, Roma-Bari 1973.

POULANTZAS, NICOS, 1965

Prolégomènes à l'étude de l'hégémonie, “Temps Modernes”, n° 234 e 235, pp. 862-96 e 1048-69.

ID., 1968

Pouvoir politique et classe sociales, Maspéro, Paris.

PULINA, PAOLO, 1978

La ricezione di Gramsci in Francia, “Bollettino per biblioteche. Rivista dell'assessorato ai servizi culturali dell'Amministrazione provinciale di Pavia”, n° 19, pp. 54-71.

PUNZO, LUIGI, 2008

“Antonio Labriola e l'egemonia”, in D'ORSI 2008, pp. 27-43.

RAGONIERI, ERNESTO, 1969

“Gramsci e il dibattito teorico nel movimento operaio internazionale”, in ROSSI 1969, vol. I, pp. 101-147.

RICHET, DENIS, 1954

Gramsci et l'histoire de France, «La Pensée», 55, pp. 61-78.

RIGHI, MARIA LUISA (a cura di), 1995

Gramsci nel mondo, Atti del convegno internazionale di studi gramsciani, Formia 25-28 ottobre 1989, Fondazione Istituto Gramsci, Roma.

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, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma.

SCHIRRU, GIANCARLO, 2008

“La categoria di egemonia e il pensiero linguistico di Antonio Gramsci”, in D’ORSI 2008, pp. 397-444.

SPRIANO, PAOLO, 1958

Intervento, in Aa.Vv. 1958, pp. 537-542.

ID., 1967-69

Storia del partito comunista italiano, vol. I, *Da Bordiga a Gramsci*; vol. II, *Gli anni della clandestinità*, Einaudi, Torino.

ID., 1977

Intervento in Aa.Vv. 1977a.

TAMBURRANO, GIUSEPPE, 1958

Gramsci e l’egemonia del proletariato, in Aa.Vv. 1958, pp. 277-86.

TEXIER, JACQUES, 1969

Intervento, in ROSSI 1969, vol. I, pp. 152-157;

ID., 1975

Note su Gramsci in Francia, “Critica marxista”, n° 1, pp. 111-46.

TOGLIATTI, PALMIRO, 1937

Antonio Gramsci capo della classe operaia italiana, “Lo Stato operaio”, IX, n° 5-6, pp. 237-89.

ID., 1958

Il leninismo nel pensiero e nell’azione di Gramsci e Gramsci e il leninismo, in Aa.Vv. 1958, pp. 15-35 e 419-44.

ID., 2001

Scritti su Gramsci, a cura di G. Liguori, Editori Riuniti, Roma.

TOSEL, ANDRÉ, 1995a

I malintesi dell’egemonia. Gramsci in Francia (1965-1989), in RIGHI 1995, pp. 55-60.

ID., 1995b

In Francia, in HOBSBAWM 1995, pp. 5-26.

URBANI, GIOVANNI, 1967

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

VACCA, GIUSEPPE (a cura di), 2015

La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta, Carocci, Roma.

ID., 2017

Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci, Einaudi, Torino.

Il nodo latinoamericano dell'egemonia: da "Pasado y Presente" al seminario di Morelia (1980). Per i quarant'anni di *Los usos de Gramsci* di Juan Carlos Portantiero

Raúl Burgos

The primary purpose of this article is to discuss the theoretical and political role of the hegemony and political alternatives seminar, organised by the Institute of Social Research of the National Autonomous University of Mexico in Morelia Michoacán in February 1980 (The Morelia Seminar). The meeting is considered to be a high point (empirically and symbolically) in the synthesis of the discussion on the Gramscian concept of hegemony in Latin America, concept destined to be a central to the profound process of political and cultural renewal of the Left in Latin America. Secondly, among the historical set of events and theoretical discussions condensed in the seminar, the article highlights the strategic importance of the text "The Uses of Gramsci" by Juan Carlos Portantiero, forty years after its publication. The essay of this Argentinean Gramscian sociologist is considered, in the paper set before the reader, as a basic text for the renewal of the theoretical foundations for a revolutionary project in Latin America, based on the consideration that socialism means an expansion and radicalisation of democratic practices in all spheres of social life.

Keywords: Morelia Seminar; Hegemony; The uses of Gramsci; Juan Carlos Portantiero; Latin American Left.

Il titolo suggerito dagli organizzatori – *Il nodo latinoamericano dell'egemonia: da "Pasado y Presente" al seminario di Morelia (1980)* – e che ho accettato volentieri è carico di significati polemici che farò in modo di esplicitare brevemente in questo lavoro. Il sottotitolo è mio, e cerca di mettere in evidenza un testo che considero cruciale per la definizione di questo "nodo" sulla *praxis* dell'egemonia in America Latina, e che di questi tempi sta compiendo 40 anni¹. Infine devo sottolineare che, dato che la mia posizione sul tema è stata costruita sul libro *Los Gramscianos Argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*² (2004), rimanderò per molte mie considerazioni a elementi già trattati nel Capitolo 5 del libro, "L'esilio messicano e la rivoluzione concettuale della sinistra".

¹ PORTANTIERO 1977. Posteriormente è stato ripubblicato, come parte di un'antologia di lavori di Portantiero, nel volume *Los usos de Gramsci*, Folios, México 1981.

² BURGOS 2004.

Volevo anticipare fin da ora quelle che considero le componenti principali che costituiscono i contorni di questo “nodo”, data la prospettiva suggerita per questo seminario.

In termini temporali, e esprimendo il titolo di questo lavoro, potrei suggerire un processo *simbolicamente* datato tra il 1975 e il 1980. Del 1975 è l'elaborazione del corpo fondamentale del saggio *Gli usi di Gramsci*³ del sociologo argentino Juan Carlos Portantiero, come detto dall'autore in un'intervista rilasciata a luglio del 1998; infine, il testo è stato pubblicato nel 1977, come introduzione al numero 54 dei “Cuadernos de Pasado y Presente” dedicato alla pubblicazione degli scritti politici di Gramsci. E, chiaramente, il 1975 è l'anno di pubblicazione dell'edizione Critica dei Quaderni, di importante ripercussione in America Latina riguardo il tema di cui ci occupiamo.

Nel 1979 trionfa un'originale rivoluzione in Nicaragua, capeggiata dal Fronte Sandinista di Liberazione Nazionale, con novità teorico-politiche di straordinarie conseguenze per il nostro tema: in particolare l'idea di *egemonia del popolo*, inciterà un rinnovamento nelle atrofizzate discussioni sul *soggetto della rivoluzione*, contribuendo a un'inusitata rottura degli schemi anteriori.

Infine, il 1980 rappresenta un anno particolare per la discussione della questione, con tre assi cruciali che vorrei evidenziare.

I) Nel mese di febbraio, viene realizzato il seminario “Hegemonía y alternativas políticas en América Latina” a Morelia, Michoacán, dedicato alla discussione del concetto di egemonia, che può essere visto anche in modo *simbolico* come lo sbocco di una discussione teorica precedente: il seminario è come una specie di cassa di risonanza teorico-politica, la consacrazione del cammino che porta alla *Teoría dell'Egemonía* come asse strategico centrale negli anni successivi, certamente in maniera graduale, però crescente⁴.

³ Anche se il libro non è stato pubblicato in lingua italiana, il lettore ha accesso al capitolo 5 di tale lavoro in *Perché Gramsci?*, pubblicato in VACCA-KANOUSI-SCHIRRU 2011, pp. 79-98.

⁴ Non solo come effemeride estremamente importante per il tema che ci riguarda, vale la pena menzionare che nello stesso mese di febbraio 1980 nasceva a São Paulo il Partito dei Lavoratori (PT), destinato a svolgere un ruolo storico rilevante nella discussione latino-americana sull'*egemonía*.

II) Ad aprile si tiene a Sinaloa, Culiacán, il primo Colloquio internazionale su “Mariátegui y la revolución latinoamericana” che rappresenta un momento culminante della *riscoperta* dell’“Amauta” José Carlos Mariátegui, preceduto da una densa produzione tra il 1978 e il 1980.

III) In terzo luogo, viene pubblicato a Lima, Perú (non a caso, tenendo conto del punto precedente) il libro *Marx y America Latina*, di José María Aricó.

In questo bivio cruciale viene elaborato un insieme di discussioni che vorrei riassumere qui di seguito, ovviamente senza pretendere che sia una lista esauriente di temi:

1) Riflessione della sinistra politica in generale e della “nuova sinistra rivoluzionaria” sorta negli anni Sessanta, in particolare sulla sconfitta sofferta e la *vía crucis* del ciclo di dittature militari.

2) L’emergenza di un “nuovo modello di vittoria” (l’esperienza del “fronte”, della unità delle organizzazioni rivoluzionarie) sorto con l’esperienza della Rivoluzione Sandinista e l’insieme di discussioni teorico-politiche aperte dalle novità che portava questo “nuovo tipo di rivoluzione”.

3) La riscoperta di Mariátegui come “primo marxista dell’America” e il suo ruolo nel processo di “traduzione” del marxismo verso le realtà nazionali latino-americane.

4) Il nuovo livello della riflessione su Gramsci (clima dell’epoca dopo il 1975) [ARICÓ 1988: 12] estende all’America Latina l’espressione che Marco Aurélio Nogueira aveva coniato per lo stesso periodo in Brasile, rilevando che le idee di Gramsci «esplosero come un vulcano».

5) Ri-lettura di Marx dall’America Latina nel segno dell’ennesima “crisi del marxismo”, in dibattito durante quel contesto storico: in quella crisi il “marxismo” (della Seconda Internazionale) e il “marxismo-leninismo” (stalinismo) sono messi sotto scacco.

6) L’emergenza definitiva del concetto di *egemonía* come asse strategico della *praxis rivoluzionaria* in America Latina.

7) Il recupero e l’introduzione permanente del concetto di democrazia come asse strategico del progetto socialista e le relazioni organiche tra *egemonía* e *democracia* in terra latino-americana.

Non è un dato minore che questa costruzione teorica sia stata elaborata sullo sfondo delle più terribili dittature militari in America Latina, e non è strano, in questo senso, che il Messico sia stato un luogo fondamentale per lo sviluppo di questa riflessione.

1. Portantiero: «*Los usos de Gramsci*»

Nel suo saggio, Portantiero mette l'accento sul Gramsci "teorico dell'egemonia", spostando, riordinando e completando i due *principali* codici di lettura elaborati nella tappa argentina dal gruppo di Pasado y Presente, cioè: il Gramsci della tematica "nazional-popolare" e il Gramsci "dei consigli". Proverò a sintetizzare gli elementi centrali del suo intervento.

a) Traducibilità. Lo sfondo e il punto di partenza analitico di Portantiero è il concetto gramsciano di "traducibilità" dei linguaggi scientifici, anche se nel testo non si dilunga su questo concetto.⁵ Questo punto è fondamentale, dato che era necessario spiegare la possibilità di scavalcare le distanze storiche e culturali che potevano interferire nell'uso dello strumentale gramsciano e su ciò è bene ricordare la posizione del suo compagno di strada, José Aricó, nel suo testo sul pensiero di Gramsci e il suo itinerario in America Latina:

«Se la traducibilità suppone che una fase determinata della civiltà abbia un'espressione "fondamentalmente" identica, anche se il linguaggio è storicamente distinto in quanto è determinato dalle tradizioni specifiche di ogni cultura nazionale e da tutto ciò che viene da essa, *Gramsci potrebbe essere tradotto in chiave latino-americana se fosse possibile stabilire qualche tipo di similitudine o sintonia storico-culturale tra il suo mondo e il nostro*»⁶.

⁵ «La traducibilità presuppone che una data fase della civiltà ha una espressione culturale «fondamentalmente» identica, anche se il linguaggio è storicamente diverso, determinato dalla particolare tradizione di ogni cultura nazionale e di ogni sistema filosofico, dal predominio di una attività intellettuale o pratica ecc.» (GRAMSCI, Q. 11, p. 1468).

⁶ ARICÓ 1988: 88; traduzione e corsivo nostri. È importante notare che questa tesi di "somiglianza" era stata sollevata vent'anni prima da Héctor Pablo Agosti per il caso argentino. I suoi discepoli ribelli lo riformularono, possibilmente in termini più precise, nei testi citati. Cfr. AGOSTI 1986.

Nel tentativo di pensare alla possibilità di questa “traduzione”, Portantiero mette in dubbio l’idea, diffusa principalmente in Europa, che l’uso dei concetti gramsciani sia pertinente solo, o in maniera privilegiata, nelle società capitaliste avanzate, nell’“Occidente”⁷ sviluppato; cioè, la stigmatizzazione di Gramsci come “teorico della rivoluzione in Occidente”, in *quell’Occidente*, resa classica dal libro di Maria Antonietta Macciocchi⁸. Per questo, Portantiero ricorre a una distinzione stabilita dallo stesso Gramsci, nelle società capitaliste europee, tra un «capitalismo avanzato» e un «capitalismo periferico», introducendo una sfumatura nel concetto di Occidente. Infatti, in uno dei suoi ultimi lavori pre-carcere, Gramsci tematizza una differenza tra paesi europei di capitalismo avanzato e una serie di paesi che ha chiamato «Stati periferici»:

«La conclusione di queste osservazioni che naturalmente dovranno essere perfezionate ed esposte in forma sistematica, mi pare possa essere questa: realmente noi entriamo in una fase nuova dello sviluppo della crisi capitalistica. Questa fase si presenta in forme distinte nei paesi della periferia capitalistica e nei paesi di avanzato capitalismo. Tra queste due serie di Stati la Cecoslovacchia e la Francia rappresentano i due anelli di congiunzione. Nei paesi periferici si pone il problema della fase che ho chiamata intermedia tra la preparazione politica e la preparazione tecnica della rivoluzione. Negli altri paesi, Francia e Cecoslovacchia comprese, mi pare che il problema sia ancora quello della preparazione politica»⁹.

Pertanto, dice Portantiero (1977: 67), a partire da queste indicazioni Gramsci autorizza a pensare all’esistenza di due grandi tipi di società «occidentali», definite principalmente nei termini delle «caratteristiche che in esse assume l’articolazione tra società e stato, dimensione che

⁷ Portantiero mette in guardia contro una lettura “topologica” di Oriente e Occidente in Gramsci. Si tratta, secondo lui, di «metafore per operare fenomeni storici»: «Oriente non é per Gramsci [...] una zona geografica, ma la metafora per alludere a una situazione storica; equivale alle “condizioni generali economiche-culturali-storiche di un paese dove i quadri della vita nazionale sono in embrione o staccati, e non possono trasformarsi in trincea o fortezza» (PORTANTIERO 1977, p. 19; traduzione nostra).

⁸ MACCIOCCHI 1980.

⁹ GRAMSCI 1967.

nitidamente appare in Gramsci come privilegiata per specificare differenze dentro l'unità tipica di un modo di produzione». Abbiamo così, da un lato, un «Occidente puro», Occidente «in senso classico», ossia:

«Quella situazione in cui l'articolazione tra economia, strutture di classe e Stato assume forma equilibrata, come anelli intrecciati di una totalità. Si tratta di un modello fortemente sociale [“societal” nell'originale] di sviluppo politico nel quale una classe dominante nazionale integra il mercato, consolida il suo predominio nell'economia come frazione più moderna e crea lo Stato. La politica prende la forma di uno scenario regolamentato, nel quale le classi articolano i loro interessi, in un processo crescente di costituzione della propria cittadinanza attraverso espressioni organiche che culminano in un sistema nazionale di rappresentazione che incontra il suo punto di equilibrio in un ordine considerato legittimo attraverso l'intersezione di una pluralità di apparati egemonici»¹⁰.

E, dall'altro lato, un Occidente «periferico» nel quale, diversamente dall'“Oriente” classico, si potrebbe parlare di:

«forme sviluppate di articolazione organica degli interessi di classe che circondano, come un anello istituzionale, lo Stato, però nella quale la società civile così conformata, anche se complessa, è disarticolata come sistema di rappresentazione, così la società politica mantiene nei suoi confronti una capacità d'iniziativa molto superiore rispetto al modello classico. Società, infine, dove la politica ha un'influenza enorme nella configurazione dei conflitti, modellando in qualche modo la società, in un movimento che può essere schematizzato come inverso a quello del caso precedente. Qui, la relazione tra economia, struttura di classe, politica, non è lineare ma discontinua»¹¹.

Concludendo la sua argomentazione su questo punto, Portantiero osserva che, in verità, la proposta analitica gramsciana è pensata molto più in questa seconda prospettiva che nella prima: «basta ripassare le caratteristiche dell'Italia degli anni Venti e Trenta sulle quali lui ha lavorato, per confermare questa ovvietà non sempre notata dai

¹⁰ PORTANTIERO 1977, p. 67.

¹¹ *Ibidem*.

commentatori che lo sacralizzano come il teorico dell'”Occidente” più sviluppato»¹².

Nella sua “traduzione” dell’argomento per il caso latino-americano, Portantiero mette una serie di società latino-americane nella situazione di questo secondo “Occidente”.

«Società con più di un secolo e mezzo di autonomia politica, con una struttura sociale complessa, in cui, inoltre, ci sono stati movimenti politici nazionalisti e populistici di grande portata e in cui esiste una storia organizzativa delle classi subalterne di lunga data, queste società latino-americane entrano solo per comodità classificativa nella categoria generale di “terzo mondo”, categoria residuale che, forse, può descrivere molto meglio alcune società agrarie dell’Asia e dell’Africa. Paragonabili per il loro tipo di sviluppo, differenziabili come formazioni storiche “irripetibili”, questi paesi hanno ancora a questo livello dei tratti in comune: questa America Latina non è “Oriente”, è chiaro, però si avvicina molto all’“Occidente” periferico e in ritardo. Ancora più chiaramente che nelle società di questo secondo “Occidente” che si costituisce in Europa alla fine del XIX secolo, in America Latina sono lo Stato e la politica a modellare la società. Però uno Stato – ed ecco una delle determinazioni della dipendenza – che mentre tratta di costituire la comunità nazionale, non raggiunge i gradi di autonomia e sovranità dei modelli “bismarckiani” o “bonapartisti”»¹³.

b) Una nuova concezione della rivoluzione. Dimostrata la pertinenza di questa “traducibilità” dell’analisi gramsciana per alcune situazioni particolari dell’America Latina – condivise, vale la pena notare, non solo da José Aricó, ma anche da un altro dei più stimati gramsciani latino-americani, Carlos Nelson Coutinho¹⁴, – Portantiero lavora sulla

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, pp. 69-70.

¹⁴ Il brasiliano Carlos Nelson Coutinho aderisce alla posizione di Portantiero. Dice lui stesso; «Nel suo eccellente saggio su Gramsci, Juan Carlos Portantiero si pone la questione della caratterizzazione dell’America Latina come “Oriente” o “Occidente”. Partendo da un’acuta distinzione tra i due tipi di “Occidente” in Gramsci, Portantiero afferma l’impossibilità di trattare come società “orientali” i paesi più sviluppati dell’America Latina [...], che sono per lui casi tipici di un “Occidente” periferico e in ritardo. Sono completamente d’accordo con questa conclusione. Però credo che il fatto indubitabile della “occidentalizzazione” di questi paesi non escluda che, in un certo periodo della

pertinenza di una serie di concetti gramsciani per, da un lato, spiegare la dinamica delle società latino-americane e, dall'altro, pensare strategie nazionali di trasformazione sociale adeguate per queste dinamiche e ipotizza due grandi assi interpretativi per la lettura dei *Quaderni del Carcere*: se «l'antieconomicismo è il principio teorico ordinatore dei suoi quaderni del carcere»¹⁵, l'unità dell'insieme dell'opera di Gramsci è definita da «una concezione sulla rivoluzione e da questo punto di vista (non viceversa) dev'essere letto il suo apparato concettuale»¹⁶.

La concezione gramsciana della rivoluzione è trattata da Portantiero in questo testo come la più coerente elaborazione di strategia politica che, dopo le sconfitte nell'occidente europeo, cominciò a essere elaborata nel III e IV Congresso della Terza Internazionale. In essi si provava a «spiegare nelle successive “tesi sulla tattica”, la svolta che era necessario produrre, “dall’assalto all’assedio”»¹⁷, cioè, si tentava di superare la dogmatizzazione del «modello insurrezionale» – che, nella sua versione estrema, venne trasformata molte volte in una concezione “golpista” (o più rigorosamente “blanquista”) della conquista del potere – e produrre una nuova riflessione strategica. Dopo la morte di Lenin, nel 1924, questa nuova visione, che si pensava necessaria per la nuova tappa, venne abbandonata dall'Internazionale, ma non da Gramsci: «tutta l'opera di Gramsci, da allora fino alla sua morte, dev'essere impostata su questa matrice», afferma Portantiero¹⁸.

Dunque, incontriamo nel lavoro di Portantiero l'affermazione della pertinenza, per l'America Latina, di un nuovo modello di “rivoluzione” costruito sul percorso del pensiero gramsciano, nel quale il posto centrale è occupato dal concetto di *egemonía*.

loro storia, abbiano presentato tratti prevalentemente “orientali”, anche se – come vorrei dimostrare per il caso brasiliano – siamo davanti a un “Oriente” abbastanza peculiare, data la presenza, dall'Indipendenza, di elementi “occidentali”» (COUTINHO 1988, p. 120).

¹⁵ PORTANTIERO 1977, p. 29.

¹⁶ *Ivi*, p. 17.

¹⁷ *Ivi*, p. 18

¹⁸ *Ibidem*.

Per poter interpretare correttamente questo nuovo modo di pensare il processo trasformatore, Portantiero ci invita a un'adeguata comprensione dei concetti gramsciani di *Stato, potere e crisi*¹⁹.

c) Stato, potere e Crisi. Prima di tutto, abbiamo in Gramsci un'elaborazione teorica nella quale, dal punto di vista istituzionale, lo Stato capitalista è integrato da «l'insieme di istituzioni volgarmente chiamate "private", raggruppate nel concetto di società civile e che corrispondono alle funzioni di egemonia che il gruppo dirigente esercita sulla società»²⁰. Pertanto, lo Stato dovrà essere inteso come «il complesso di attività pratiche e teoriche con cui la classe dirigente non solo giustifica e mantiene il suo dominio, ma riesce anche ad ottenere il consenso attivo dei governati»²¹.

In secondo luogo, a partire da queste premesse iniziali è possibile segnalare due elementi di base della concezione gramsciana di potere, secondo l'interpretazione di Portantiero. Primo, il *potere* è un insieme di rapporti sociali, quindi è disseminato nella intera società. Ossia, il potere dev'essere concepito come «un rapporto di forze sociali da modificare, e non come un'istituzione che dev'essere "presa"»²². Secondo, il potere non è un "luogo", un apparato o un insieme di apparati che va "preso" attraverso un "assalto", perché «non è concentrato in una sola istituzione, lo Stato-governo, ma è disseminato in un'infinità di trincee»²³.

In terzo luogo, Portantiero mette in risalto il rapporto dei punti anteriori con una nuova "teoria della crisi". Partendo dalla premessa gramsciana che «nelle società capitaliste in cui la società civile è complessa e resistente e le sue istituzioni sono come "il sistema delle trincee nella guerra moderna", la rottura del sistema non si produce con

¹⁹ È pertinente indicare che vari di questi elementi per la costruzione di una nuova concezione dello Stato e del potere erano già in embrione nella seconda fase della rivista "Pasado y Presente", nel 1973, quando il gruppo era impegnato nell'elaborazione di una strategia rivoluzionaria vincolata alle organizzazioni del peronismo di sinistra.

²⁰ PORTANTIERO 1977, pp. 56-57

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*, p. 22.

²³ *Ivi*, p. 20

lo scoppio di crisi economiche», afferma: «la concezione gramsciana dello Stato non appare in tutta la sua dimensione se non si vincola alla sua concezione di crisi [...]. Quando si può dire che un sistema è entrato in crisi? Solo quando questa crisi è sociale, politica, ‘organica’. Solo, infine, quando si presenta una crisi di egemonia, “crisi dello Stato nel suo insieme”»²⁴.

Nonostante in Gramsci la presenza di una crisi di egemonia non garantisca un esito rivoluzionario, segnala Portantiero, «i suoi risultati possono essere diversi, dipendono dalla capacità di reazione e riadattamento dei diversi strati della popolazione, insomma, dalle caratteristiche che adottano i rapporti di forza»²⁵.

Dunque abbiamo un’interpretazione più adeguata alla complessità del processo di scomposizione delle vecchie strutture sociali, della “crisi” della società, che permette l’elaborazione, da parte di Gramsci, di una teoria della rivoluzione come *processo di costruzione di una nuova egemonia e di riorganizzazione totale della vita sociale a partire dalla crisi organica del sistema*, il che esige la costruzione di un nuovo *blocco sociale intellettuale e morale*, capace di dare forma a una nuova società, a un nuovo *blocco storico*. Per questo, Portantiero indica che per Gramsci:

«La rivoluzione è così un processo sociale, in cui il potere si conquista attraverso una successione di crisi politiche sempre più gravi, in cui il sistema di dominio si disgrega a poco a poco, perdendo appoggio, consenso e legittimità, mentre le forze rivoluzionarie concentrano sempre di più la loro

²⁴ *Ivi*, p. 58.

²⁵ *Ivi*, p. 58. Portantiero segnala in Gramsci quattro possibili uscite dalla crisi: 1) se i rapporti di forze sociali e gli strumenti politici necessari sono costituiti, la crisi può condurre a una «rivoluzione delle classi subalterne»; 2) se ciò non accade, e nessuna forza sociale è, o si considera, adatta per dirigere un’uscita dalla crisi, può condurre al «cesarismo»; 3) la crisi può finire con la «ricostruzione pura e semplice del controllo che avevano gli antichi rappresentanti delle classi dominanti»; 4) infine, la risposta può essere un’uscita di tipo «trasformista», cioè, «la capacità che le classi dominanti possiedono per decapitare le varie direzioni delle classi subalterne e per integrarle a un processo di rivoluzione-restaurazione» (p. 58).

egemonia sul popolo, accumulano forze, conquistano alleati, cambiano, infine, i rapporti di forza»²⁶.

Perciò, si tratta di una pratica politica che si inserisce nella logica della crisi del sistema, nelle sue tendenze disaggregatrici più profonde, per portarla a consumarsi e alla costituzione di un'altra formazione sociale. Così, secondo Portantiero «la teoria della crisi si allaccia [...] alla strategia per la costituzione di un “blocco storico” alternativo, capace di sostituire il dominio vigente e instaurare un nuovo sistema egemonico»²⁷.

d) Il nuovo modello di articolazione organizzativa delle classi subalterne proposto da Gramsci

Un altro insieme di problemi che Portantiero affronta si riferisce ai fattori “soggettivi” della trasformazione. In questo senso, abbiamo in Gramsci un nuovo modo di pensare al problema dei rapporti tra i gruppi che possono partecipare alla costruzione di un nuovo tipo di società, riassunto nei concetti di *blocco sociale intellettuale e morale*, *gruppo egemonico e blocco storico*:

«L'egemonia ha come spazio costitutivo la politica: gruppo egemonico è quello che rappresenta gli interessi politici dell'insieme dei gruppi che dirige [...]. Egemonia e alleanze si complementano in un'unità concettuale: ogni blocco suppone l'articolazione politica tra classi fondamentali e classi ausiliari. Inoltre: l'asse di strategia della classe subalterna fondamentale consiste nello spiazzare dall'interno di un blocco egemonizzato da se stessa, da coloro che agiscono come classi ausiliari del blocco al potere»²⁸.

Pertanto, nel caso del gruppo che mira ad una nuova egemonia, l'asse della sua strategia si costituisce intorno alla capacità che ha di «costruire un programma di transizione che implichi un nuovo modello di società e che articoli la totalità delle pratiche istituzionali delle classi, frazioni, categorie e estratti della popolazione che formano una

²⁶ *Ivi*, p. 20.

²⁷ *Ivi*, p. 59.

²⁸ *Ivi*, p. 60.

determinata tappa storica, il “popolo”»²⁹. Così, l’egemonia appare come «la capacità di unificare la volontà delle classi subalterne disgregata dal capitalismo, [che] implica un compito organizzativo capace di articolare diversi livelli di coscienza e orientarli verso uno stesso fine»³⁰.

D’altra parte, Portantiero sottolinea la centralità radicale della classe operaia nel nuovo blocco rivoluzionario: «Il blocco politico delle classi subalterne include, come principio ordinatore della sua struttura, la capacità egemonica della classe operaia industriale sull’insieme del popolo [...]. Senza egemonia il blocco non esiste, perché questo non è solo un aggregato meccanico di classi»³¹.

Tuttavia, in questa egemonia della classe operaia, viene sviluppato un nuovo rapporto tra le istituzioni organizzative delle classi subalterne. Secondo Portantiero, questa concezione, basata sulle forme organizzative presenti nei settori subalterni, suppone in Gramsci *una nuova teoria dell’organizzazione*, una «teoria dell’articolazione organica delle distinte forme istituzionali in cui si raggruppano le classi popolari» che, come tale, si presenta come critica verso la vecchia teoria dell’organizzazione rivoluzionaria leninista, classica dal *Che fare?*. Questa teoria, secondo Portantiero, «sta agli antipodi della metodologia dell’organizzazione rivoluzionaria che sottovaluta l’autonomia delle istanze non partitiche delle classi popolari»³². Questa concezione infatti «si basa sul fatto che partito e sindacati non possono abbracciare la totalità del popolo, e senza la partecipazione delle masse inquadrare dentro istituzioni specifiche, la rivoluzione è impossibile»³³.

Secondo l’opinione di Portantiero, sviluppando le posizioni formulate nella seconda serie della rivista “Pasado y Presente”, il partito e i sindacati, in quanto istituzioni «private», mantengono con il «nuovo Stato» rapporti di autonomia: non saranno assorbite dal nuovo Stato, ma dovranno mantenersi «autonome», come «organo di propulsione» (il partito) e «organi di controllo» (i sindacati). I «consigli», come entità pubbliche, rappresentano il «rapporto dello Stato» più importante. Così, indica Portantiero, «l’importanza che Gramsci attribuisce ai

²⁹ *Ivi*, p. 79.

³⁰ *Ivi*, p. 30.

³¹ *Ivi*, p. 60.

³² *Ivi*, pp. 32-33.

³³ PORTANTIERO 1978, p. 52.

consigli (e non solo a quelli di fabbrica) è perché questi devono costituire la trama dello stato, come organismi che abbracciano la totalità delle classi popolari»³⁴.

Così, se il partito è la principale guida politica, le organizzazioni di massa devono essere «la trama complessa dentro cui la totalità delle classi popolari sviluppa la sua iniziativa storica». In questo punto, indica Portantiero, possiamo trovare «il contributo più originale di Gramsci» per quanto riguarda i «fattori soggettivi» della trasformazione. Cioè «La sua teoria circa l'autonomia dei movimenti di massa rispetto al partito e la sua caratterizzazione della rivoluzione come un fatto "sociale" prima che "politico" [...], *in relazione al resto degli apparati sociali che sono il nucleo del popolo, il suo ruolo [del partito] è secondario, perché la trama istituzionale del nuovo Stato è in quelli e non nei partiti*»³⁵.

In questo senso, la «teoria del partito» non è una questione di «organizzazione tecnica», ma del suo rapporto con la classe operaia e con l'insieme del popolo: «La teoria dell'organizzazione in Gramsci è molto più di una teoria del partito: è una *teoria delle articolazioni che devono collegare tra di loro la pluralità delle istituzioni in cui si esprimono le classi subalterne*»³⁶.

Dunque, osserva Portantiero, «il modello di articolazione organizzativa proposto da Gramsci appare come la forma più realista per abbracciare le energie delle masse in una lotta costante per modificare i rapporti di forza»

«Questo ventaglio istituzionale comprende dagli strumenti per realizzare l'egemonia operaia (partito, consigli di fabbrica, frazioni sindacali), fino al resto dei movimenti di massa "non operai" (di quartiere, studenteschi, agrari, ecc.) articolandoli in un movimento unico attraverso il quale "il popolo" ricostruisce la sua propria storia e supera la frammentazione in cui lo mettono le classi dominanti»³⁷.

e) Sulla *centralità* della classe operaia in *Los usos de Gramsci*. Vorrei fare un'ultima osservazione sul problema della centralità della classe

³⁴ PORTANTIERO 1977, p. 31.

³⁵ *Ivi*, p. 80; corsivo nostro.

³⁶ *Ivi*, p. 52; corsivo nostro.

³⁷ *Ivi*, p. 79.

operaia nella strategia gramsciana basata sul concetto di egemonia, in *Los usos de Gramsci*. In primo luogo, la posizione di Portantiero in *Los usos de Gramsci* è conforme, come abbiamo già affermato, allo spirito del pensiero gramsciano. Sebbene gli agenti collettivi della trasformazione siano le “volontà collettive”, nazional-popolare – il “popolo”, inteso come una specifica articolazione politica delle classi subalterne –, il principio egemonico articolatore alternativo dell’egemonia borghese (il progetto socialista) è legato alla classe operaia, non solo come posizione strutturale, ma come costruzione politica, come tradizione, come progetto alternativo di società. Credo che questa distinzione tra *soggetto collettivo* e principio di articolazione (principio egemonico) possa essere una chiave interpretativa rilevante che si può dedurre dalla formulazione del sociologo argentino (anche se lui non lo fa esplicitamente) senza cadere in una sorta di essenzialismo.

Qualunque tentativo di diluire l’importanza che per il filosofo sardo della prassi aveva questo settore sociale nella costruzione di una egemonia fondata sulle classi subalterne, forzerà in maniera non corretta i suoi concetti. Tuttavia, le sue riflessioni sulla volontà collettiva offrono una nuova logica per pensare alla questione dell’agente della trasformazione, che rende possibile la sua estensione verso una *teoría general de la hegemonía* che non abbia bisogno di sostenere la centralità di nessun soggetto privilegiato in una forma a priori, *essenzialista* o *deduttivista* nell’espressione di Aricó; questa sarà, per esempio, la proposta di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, presto esposta nel seminario di Morelia, in cui la questione della *centralità essenziale* della classe operaia nel processo di costruzione egemonica nei processi politici latino-americani viene contestata. Infatti, secondo quello che riporta Aricó circa le discussioni del seminario, in quest’ultimo venne contestato, secondo Aricó «il privilegio concesso in modo deduttivista al proletariato»³⁸.

³⁸ ARICÓ 1985, p. 14: «*el privilegio deductivista del proletariado*». «Un problema che è emerso in modo particolarmente acuto nel seminario», continua nella stessa pagina Aricó, «fu quello della validità del principio teorico e politico del proletariato come la classe fondazionale, come supporto storico e sociale di una nuova forma di società. Alcuni esponenti hanno analizzato in modo molto chiaro i pericoli di cercare di dedurre dalle posizioni che si occupano nei rapporti di produzione determinati comportamenti sociali

In secondo luogo, come abbiamo visto, se la classe operaia mantiene in *Los usos de Gramsci* il suo posto strategico, lo fa cambiando il modo di esercitare la sua funzione nel modo costituito nella tradizione della seconda e terza internazionale, ed esprimendosi *politicamente* nel concetto di egemonia e *organicamente* in ciò che Portantiero denomina «modello di articolazione organizzativa», o «articolazione organica» delle classi subalterne, che a loro volta si condensano nei concetti gramsciani di «blocco sociale intellettuale e morale» e «blocco storico»³⁹.

che stabiliscono per se stessi la costituzione di soggetti sociali che sarebbero supporti di trasformazioni radicali. La concezione di soggetti sociali “precostituiti”, che deriva da una lettura ingenua del pensiero di Marx, ma ancora prevalentemente dominante nel senso comune marxista, diventa così la matrice essenziale del riduzionismo economicista, limitazione che con diversa enfasi i partecipanti al seminario tendevano a considerare come l’ostacolo fondamentale per la riconquista della capacità esplicativa e proiettiva del marxismo».

³⁹ In America Latina, troviamo un modello di costruzione di un progetto egemonico centrato sul ruolo fondamentale della classe operaia come settore subalterno fondamentale nel caso del Partido dos Trabalhadores (PT) in Brasile. Con riferimento al “progetto egemonico” che ipotizza e costruisce il PT, incontriamo un tessuto complesso di rapporti relativamente autonomi e, al tempo stesso, relativamente subordinati a un progetto unitario. Il ruolo fondamentale del movimento operaio – organizzato nella Central Única dos Trabalhadores (CUT) – e del partito come articolatore di diversi interessi è evidente nell’esperienza del PT. Però anche una serie di altri movimenti fondamentali dei settori subalterni è vincolata, “articolata” insieme a questo progetto: in primo luogo il Movimento dos sem Terra (MST, “Movimento dei Senza Terra”) e una parte importante dei movimenti popolari urbani delle grandi città, ma anche una serie di altre espressioni di interesse dei settori subalterni (movimento negro, movimenti femministi, movimenti ambientalisti – sempre “in tensione” al interno del partito –, degli invalidi, ecc.) trovano o lottano per trovare un posto in questo progetto. D’altra parte, il partito coordina obiettivi “di Stato” in varie istanze: Consigli Deliberativi, Camere dei Deputati Provinciali, Camera dei Deputati Nazionale e Senato Nazionale; sindaci, governatori e, con l’elezione dell’ex operaio metallurgico Luiz Inácio Lula da Silva come presidente della nazione brasiliana nelle elezioni del 2002, il progetto egemonico costruito dal PT raggiunge una nuova e inusitata

In terzo luogo, è stata questa la concezione gramsciana sull'organizzazione del blocco trasformatore vincolato alle classi subalterne che ha reso possibile sviluppi teorici che hanno portato, successivamente, a "indebolire" parzialmente la centralità della classe operaia nel modo di concepire il processo trasformatore. Questo "indebolimento" della centralità operaia nel mondo del pensiero filogramsciano, non è, come molte volte si afferma in maniera sbagliata, conseguenza della "diminuzione" della dimensione di questo settore sociale nel mondo contemporaneo. Non è solo una reazione esterna alle modifiche successe nel mondo della produzione. Questo indebolimento è conseguenza immanente di un approfondimento di questo "modello" organizzativo.⁴⁰

Dall'analisi precedente è chiaro che questo influente testo di Juan Carlos Portantiero, scritto nel periodo 1975-1977 e pubblicato in quest'ultimo anno, continua il lavoro di produzione teorica iniziato nella tappa argentina ancora con la prospettiva di una strategia "rivoluzionaria" per la sinistra.

influenza. La costruzione politica descritta si avvicina al modello elaborato da Portantiero nel testo che stiamo analizzando.

Il progetto politico del PT è stato aspramente criticato dal lato sinistro del ventaglio politico e, al giorno d'oggi, questa costruzione sta venendo messa a dura prova storica dal colpo parlamentare-giudiziario-mediatico di destra che ha destituito del potere esecutivo il presidente eletto, Dilma Rousseff.

⁴⁰ Coloro che hanno portato più lontano il ragionamento gramsciano di «articolazione organizzativa» – rendendo centrale per il loro modello l'idea di «articolazione» – sono stati, secondo la mia percezione, Chantal Mouffe e Ernesto Laclau, teorizzando sistematicamente, negli anni '80, le conseguenze teoriche della "pluralità del sociale". Non è questo il contesto per dilungarci su questi concetti; vorremmo indicare solamente come in questo modello più ampio, suggerito da Mouffe e Laclau, la classe operaia non perde la sua importanza e attributi *specifici*, però perde la *centralità essenziale*, il privilegio esclusivo dell'«articolazione egemonica». In questo modello, le azioni anticapitaliste focalizzate verso un socialismo pensato come «radicalizzazione della democrazia» possono essere egemonizzate – cioè, dirette e coordinate intellettualmente, moralmente e anche organicamente – dal segmento subalterno che, eventualmente, per il gioco di rapporti di forza sociali, si trovi in condizione di occupare questo posto.

L'aspetto fondamentale evidenziato da questo testo è il passaggio dal campo di Lenin a quello di Gramsci in questi problemi. La resa dei conti con la concezione leninista dell'organizzazione, costituita a partire dal *Che fare?* in dogma con la sinistra, ha una lunga storia nel lavoro del gruppo di "Pasado y Presente", che inizia con la pubblicazione dei "Cuadernos di Pasado y Presente", numeri 7 e 12 (*Teoría marxista del partido político* 1 e 2), entrambi del 1969, raggiunge un momento critico importante con la pubblicazione del saggio *La concezione del partito rivoluzionario in Lenin*, dell'italiano Antonio Carlo, nel numero 2/3 della rivista "Pasado y Presente" apparsa nel dicembre del 1973⁴¹, e finisce di prendere forma nel testo che stiamo analizzando, dove Portantiero presenta una coerente «teoria gramsciana dell'organizzazione».

f) Egemonia e socialismo. Così, le riflessioni di Gramsci ci forniscono, secondo Portantiero «il disegno di una strategia non riformista né insurrezionalista della conquista del potere»⁴², una strategia che «implica una modifica degli strumenti classici dell'azione politica». Questa nuova comprensione della trasformazione sociale implica una critica alla comprensione strumentalista, reificata, del potere, e ha come risultato una concezione di *rivoluzione* come processo complesso di costruzione di nuovi rapporti sociali.

⁴¹ Nella presentazione di questo numero della rivista, gli editori indicano che «L'articolo di Antonio Carlo rivendica gli aspetti più validi di questa eredità teorica e politica, però ne evidenzia a sua volta i limiti e i pericoli: il fatto che sia stato incluso vuole precisare l'atteggiamento di "Pasado y Presente" rispetto agli contributi del grande rivoluzionario: un atteggiamento che non suppone ossequio ma recupero critico del suo lascito storico» ("Pasado y Presente" n° 2/3 1973, p. 178).

Nel suo testo, Antonio Carlo realizza una dettagliata critica alle posizioni del libro *Che fare?*, e descrive i diversi giri teorici e politici di Lenin sulla questione dell'organizzazione rivoluzionaria della classe operaia. Criticando l'adesione acritica della sinistra al *Che fare?*, le cui posizioni, indica, sono state «superate dalla storia e relegate dall'autentico», che è anche il Lenin «protagonista di due grandi rivoluzioni (1905-1917)». D'altra parte, orienta la «nuova sinistra» verso un'«elaborazione autonoma» della questione.

⁴² PORTANTIERO 1977, pp. 18-20.

Pensando anche a partire dall'universo concettuale gramsciano, il brasiliano Carlos Nelson Coutinho elabora una concezione *processuale* della rivoluzione per il Brasile, che chiama «riformismo rivoluzionario»: «essa è riformista sul piano della tattica, ma è rivoluzionaria sul piano della strategia». È rivoluzionaria perché «ha come obiettivo ultimo non migliorare il capitalismo, ma effettivamente superarlo nel senso di una società socialista». In questa strategia Coutinho evidenzia due compiti fondamentali:

«Primo, rafforzare la società civile; per questo, si tratta di organizzare la popolazione, di organizzare partiti realmente rappresentativi, di rafforzare il movimento sindacale, gli apparati privati di egemonia in generale. In questo livello, è possibile e necessario un accordo e un'intesa con i settori liberali moderni. E un secondo compito fondamentale, è quello di costruire un blocco delle sinistre, interessato a trasformazioni sociali profonde, che cambino la correlazione di forze nel senso della progressiva conquista dell'apparato statale da parte delle forze legate al mondo del lavoro»⁴³.

Il *socialismo gramsciano* che Portantiero presenta in questo testo non solo non può essere pensato come un atto trascendentale di qualche «avanguardia», ma è pensato come il prodotto della «realizzazione di una volontà collettiva nazionale e popolare», come una realizzazione del popolo. Lungi dall'essere un fatto di carattere essenzialmente economico, «il socialismo appare come una nuova cultura, come un fatto di coscienza sostenuta dalla storia di ogni popolo-nazione»⁴⁴. Pertanto, troviamo in Gramsci la «lenta costruzione» di «Una visione della politica i cui assi saranno la volontà storica, il ruolo delle idee come sostenitrici di grandi emozioni collettive, il rispetto dei sentimenti profondi delle masse, *la definizione del socialismo come un nuovo tipo di vita morale*»⁴⁵.

Vediamo ora, brevemente, come questi elementi teorici gramsciani si sono fusi con la critica del marxismo dominante nella sinistra latino-

⁴³ COUTINHO 1986, pp. 133-134; traduzione nostra.

⁴⁴ PORTANTIERO 1977, p. 30.

⁴⁵ *Ivi*, p. 23; corsivo nostro.

americana, e la riscoperta del «primo marxista dell'America», l'«Amauta»⁴⁶, José Carlos Mariátegui.

2. *La scoperta di Mariátegui. Mariátegui e Gramsci*

Un fatto rilevante del processo di rinnovamento, di apertura del pensiero di sinistra in America Latina, è stata l'inedita diffusione e discussione dell'opera del marxista peruviano José Carlos Mariátegui negli anni Settanta, per diverse ragioni, scarsamente diffuso fuori dal Perù. Tuttavia, la sua scoperta ha portato un impulso rinnovatore al pensiero della sinistra politica, in particolare quando è stato associato al fiorente pensiero gramsciano di questi anni.

Sui rapporti tra i due pensatori nel contesto latino-americano, questo testo di Aricó è chiarificatore:

«Non dovremmo dimenticare che la resa dei conti con le forme acquisite dal marxismo nella nostra regione si è nutrita fundamentalmente di Gramsci e anche di Mariátegui per portare avanti un tentativo di aggiornamento [...] Entrambi dimostrano di essere produttori di un certo tipo di marxismo – non riducibile al leninismo – la cui vocazione è di radicarsi in realtà nazionali che si riconoscono come specifiche e si esprimono in una pratica teorica e politica differenziata. [...] Se in Perù il riavvivarsi del dibattito su Mariátegui ha fatto irrompere la figura di Gramsci, tuttavia è abbastanza possibile che sia stata la diffusione del pensiero dell'autore dei *Quaderni del carcere* ciò che ha contribuito decisamente alla riscoperta di Mariátegui. Ho il sospetto che l'«insularità» in cui è stata chiusa la figura dell'Amauta per motivi ideologici e politici, sia tuttavia un fatto recente – grazie all'effetto erosivo sulla tradizione finalmente costituita che ha avuto la conoscenza di Gramsci»⁴⁷.

La ricerca sugli effetti teorici e politici di ciò che Aricó denomina «l'incontro fortunato nella posterità» di questi due autori, deve ancora realizzarsi, nonostante una buona parte del lavoro teorico basico sia iniziato a partire dai lavori pionieristici di Robert Paris⁴⁸. L'opera dello

⁴⁶ «Maestro», in quechua, era il soprannome con cui veniva chiamato Mariátegui dai peruviani.

⁴⁷ ARICÓ 1988, pp. 123-125; traduzione nostra.

⁴⁸ PARIS 1983a e 1983b.

stesso Aricó è d'interesse fondamentale in questa direzione. La perspicace introduzione alla sua antologia di testi *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*⁴⁹ è, in se stessa, un brano che merita particolare attenzione. L'importanza che Mariátegui riveste per Aricó si esprime negli apprezzamenti sotto:

«I *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* [...] costituiscono il più grande sforzo teorico realizzato in America Latina per introdurre una critica socialista dei problemi e della storia di una società concreta e determinata [...] Con tutti gli errori e limitazioni che possano contenere i *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* continuano a essere, a cinquant'anni dalla loro pubblicazione, l'unica opera teorica significativa del marxismo latino-americano»⁵⁰.

Se la figura eccezionale di Mariátegui è riuscita a elevarsi fino a un punto in cui pochi sono arrivati, è stato, da un lato, per il fatto di aver assunto un rapporto adeguato con la cultura dell'epoca. Queste caratteristiche particolari del marxismo di Mariátegui lo mettono in un posto privilegiato nella storia del marxismo come tale e non solo del "marxismo latino-americano".

«Come altri pensatori marxisti, lui appartiene alla stirpe dei *rara avis* che in una tappa difficile e di cristallizzazione dogmatica della storia del movimento operaio e socialista mondiale, si sono sforzati di stabilire un rapporto inedito e originale con la realtà. È per questo, e non solo per la sua formazione italiana, anche se questa è stata decisiva, o per la sua morte prematura o i suoi limiti fisici, che la sua figura evoca irresistibilmente quella del grande rinnovatore della teoria politica marxista che è stato Antonio Gramsci»⁵¹.

L'opera principale di Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, è una vera mostra di questa eterodossia e della sua originale forma d'interpretazione marxista della realtà. Ma, dall'altro lato, se una caratteristica marchia a fuoco la sua originalità, questo è il tipo di soluzione che Mariátegui trova per la questione delle forze sociali e delle "fonti storiche" per il socialismo peruviano. Sfidando una

⁴⁹ ARICÓ 1978a.

⁵⁰ ARICÓ 1978, p. XIX; corsivo nostro.

⁵¹ *Ivi*, p. XII.

tradizione dalla quale non erano riusciti a scappare i suoi colleghi latino-americani, non pensava al socialismo come risultato storico di uno sviluppo precedente e necessario del capitalismo interno, di un “progresso liberale” dello sviluppo dell’industria, che avrebbe portato alla formazione della classe operaia, “portatrice” e costruttrice storica del socialismo. Mariátegui ha individuato nella terra e nell’ancestrale cultura agraria dell’impero Inca (il *Tawantinsuyo*) il «terreno organico» del suo sviluppo; negli indios e nella tradizione inca, le forze motrici storiche del socialismo peruviano; e nella «comunità rurale» (l’*Ayllu*) l’istituzione fondamentale di questa trasformazione socialista. Così, nota Mariátegui, «il socialismo appare nella nostra storia non per sfortuna, imitazione o moda, come spiriti superficiali suppongono, ma come una fatalità storica»⁵², cioè, conseguenza della stessa trama storica peruviana.

«Penso che l’ora di provare in Perù il metodo liberale, la formula individualista, sia già passata [...] Considero fondamentalmente questo fattore incontestabile e concreto che dà un carattere peculiare al nostro problema agrario: la sopravvivenza della comunità e di elementi del socialismo pratico nell’agricoltura e nella vita indigene»⁵³.

Basato sulla sopravvivenza, attraverso i secoli, di questa forma culturale fondamentale che è la comunità rurale indigena in Perù, il «socialismo peruviano» dovrebbe fondarsi su questa, che si «ricreerebbe» a partire dal socialismo. Se la cultura del comunismo incaico e la sua principale istituzione socio-economica, la comunità (*ayllu*), saranno i pilastri di questo socialismo peruviano, se il cammino verso il socialismo passa dalla soluzione del problema della terra (e la soluzione del problema della terra è la soluzione del problema dell’indio), e, infine, se «la soluzione del problema dell’indio dev’essere una soluzione sociale» nella quale «i suoi realizzatori devono essere gli stessi indios»⁵⁴, allora è chiaro che il ruolo che corrisponde alla massa

⁵² MARIÁTEGUI 1987, p. 38.

⁵³ *Ivi*, p. 54.

⁵⁴ *Ivi*, p. 49.

indigena maggioritaria nella costruzione della futura società socialista e, con ciò, l'assoluta originalità del *socialismo peruviano* di Mariátegui⁵⁵.

È comprensibile come questa vera “scoperta” di Mariátegui si sia amalgamata, in seno alla discussione resa possibile in Messico, all'impresa teorico-politica di formulazione di una nuova visione del marxismo, del socialismo, della sinistra, delle future costruzioni politiche, formulazioni centrate su una rilettura della storia nazionale, in un nuovo rapporto tra cultura nazionale e politica e, in particolare, tra le costruzioni strategiche dei settori subalterni e degli intellettuali «in quanto rappresentanti di tutta la tradizione culturale di un popolo»⁵⁶. La scoperta di Mariátegui, dunque, avrà per l'intellettualità impegnata in questo dibattito, la forza di una scoperta che si assomiglia a quella di Gramsci in un'epoca anteriore; allo stesso tempo, gli autori che hanno studiato i rapporti tra il peruviano e l'italiano sembrano essere d'accordo con l'idea che «la conoscenza di Gramsci servirà sempre per una comprensione più piena di Mariátegui».

All'interno di questo processo, e come parte di questo rinnovamento, José María Aricó intraprenderà un'indagine meticolosa sulle possibili cause dell'«incomprensione di Marx» nella realtà latino-americana e del “disincontro” tra la dottrina marxista e queste realtà. L'indagine di Aricó, come dirò brevemente in seguito, condurrà una vera riscoperta dello stesso Marx.

3. Aricó: Marx e America Latina

In questo lavoro, il più acuto intervento teorico del più importante – senza ombra di dubbio – diffusore del marxismo in America Latina, Aricó si propone un ambizioso progetto di “disincrostazione” dalla matrice “marxiana” dei detriti perversi del “marxismo” (usando la differenziazione di termini adottata da Aricó). Nel suo libro, sotto il grande *leitmotiv* dell'indagine dei motivi del “disincontro” tra i concetti

⁵⁵ È un'ovvietà, ma imprescindibile, menzionare che i processi politici attuali in paesi come Bolivia ed Ecuador, marcati per la quantità delle popolazioni originarie e delle sue istituzioni economiche politici e culturali, sono un esempio irrefutabile della precisione dell'analisi di Mariátegui.

⁵⁶ ARICÓ 1978, p. LI.

marxisti e i movimenti storicamente concreti delle classi subalterne in America Latina – o, detto in altre parole, dell'inefficacia storica di questi concetti per operare nella realtà del nostro subcontinente –, Aricó si rivolgerà criticamente allo stesso Marx e alle sue conosciute posizioni dispregiative sui popoli, sulla società e i leader politici (in particolare Simón Bolívar) dei giovani stati nati dopo l'indipendenza: il libro *Marx e America Latina*. Come nota l'Autore «ciò che ci interessa è indagare le ragioni che hanno potuto portare Marx a non dare attenzione o a mantenere un certo atteggiamento di indifferenza davanti alla natura specifica, propria, delle società latino-americane»⁵⁷.

Aricó chiama «paradosso marxiano» il fatto che Marx abbia avuto questo atteggiamento con l'America Latina «nello stesso momento in cui intraprendeva il complesso compito di determinare la specificità del mondo asiatico, o più in generale, delle formazioni non capitaliste tipiche»⁵⁸. Dato che la risposta più comune per spiegare la posizione di Marx è stata l'ipotesi di un'ideologia “eurocentrica”, Aricó, sospettando la futilità di questa risposta, si dedicherà alla critica di questa posizione e alla determinazione delle ragioni più adeguate per tale disattenzione da parte di Marx.

La soluzione che Aricó costruisce come risposta al “paradosso” citato lo porterà a una revisione critica della costituzione del “marxismo”, alla fine del secolo scorso.

Il «marxismo», cioè, «l'ideologia che i socialdemocratici europei della fine del secolo» hanno costruito, secondo Aricó, in base a frammenti del pensiero marxista, si è basato su alcuni testi di Marx ed Engels pubblicati all'epoca: fondamentalmente il *Manifesto del Partito Comunista*, l'*Introduzione alla Critica dell'Economia Politica*, il volume I del *Capitale* e l'*Anti-Dühring*. L'origine del concetto «marxismo» e la sua definizione sono vincolati al lavoro di sistematizzazione del pensiero di Marx realizzato da Karl Kautsky e, a questo – e al lavoro di trasformazione di questo «marxismo» in «ideologia di partito» da parte dei socialdemocratici tedeschi –, sarebbero associate non solo la «dogmatizzazione» delle idee di Marx come «sistema», ma anche l'inclusione di questo sistema di un insieme di concetti che

⁵⁷ ARICÓ 1980a, p. 40.

⁵⁸ *Ibidem*.

«sfigurerebbero» e contraddirebbero «quello che realmente venne scritto e pensato da Marx»⁵⁹.

Nella fondazione di questa prospettiva, Aricó studia un insieme di lavori di Marx circa le aree periferiche del sistema capitalista (testi riferiti a Spagna, Russia e Irlanda, principalmente a queste ultime due), nei quali si verifica una «svolta» del suo pensiero e che permettono di stabilire l'esistenza di nuovi codici per una lettura di Marx distante da quella sistematizzata in forma di dottrina, soprattutto dal «marxismo» della fine del XIX secolo, e dopo dal «marxismo-leninismo» come «filosofia ufficiale dello Stato sovietico»⁶⁰.

Mettendo in risalto questi elementi come costituenti della «svolta» del pensiero di Marx, Aricó indica in che modo i testi che contengono questa trasformazione concettuale sono stati «relegati all'abbandono», considerati come «testi circostanziali», di congiuntura e poco rigorosi. O, in un tono più critico, «distorti, screditati o direttamente silenziati dall'*intelligentia* marxista»⁶¹, tali testi non hanno contribuito ad offrire una lettura più complessa dell'universo teorico di Marx, evitando, o perlomeno flessibilizzando, la lettura semplicistica e meccanicistica costruita a partire dalla sistematizzazione socialdemocratica.

Così, afferma, «una prospettiva critica come quella che abbiamo adottato presuppone necessariamente una rilettura globale dell'opera marxiana, dalla quale potrebbe emergere un Marx che «sarebbe abbastanza lontano dall'immagine stereotipata e “scientificista” alla quale ci ha abituato il marxismo ufficiale»⁶².

Non potendo dilungarmi nella trama teorica di Aricó, vorrei semplicemente evidenziare nel testo un movimento concettuale che si configura nella seguente maniera:

- 1) partendo dall'equivoco evidente delle analisi marxiste sull'America Latina, Aricó cerca di esplicitare le ragioni di questa «cecità» di fronte alla realtà latino-americana;

- 2) mette in questione e critica la tradizionale spiegazione di questa «cecità» basata sull'idea di «eurocentrismo» di Marx. Marx avrebbe superato il naturale eurocentrismo delle sue teorie scoprendo l'unità del

⁵⁹ *Ivi*, p. 56.

⁶⁰ Aricó prende questa tesi da LEVRERO 1979, p.15.

⁶¹ ARICÓ 1980a, p. 50.

⁶² *Ivi*, p. 76.

processo di costruzione capitalista del «mercato mondiale» e percependo, in questo nuovo momento di sviluppo del capitale, nuove regolarità della lotta rivoluzionaria che evidenziano le possibilità trasformatrici dei popoli non europei (come la Cina o i popoli turchi) o europei «periferici» (come l'Irlanda o la Russia);

3) segnala, nelle nuove indagini marxiste su tali casi, una serie di nuove posizioni teoriche (già riassunte sopra) che formano nell'insieme una «svolta» nel pensiero di Marx, che distanzierebbe lo stesso Marx dal «marxismo» tanto della II come della III Internazionale;

4) pertanto, le spiegazioni di ciò che chiama «paradosso marxiano» incontrano altri corsi. Le ragioni della «cecità» di Marx saranno individuate in un insieme di «sistema teorico» e «eredità hegeliana» che, sotto forma di pregiudizio, si sommano alla sua posizione politica profondamente «antibonapartista», culminando in una visione falsa della realtà latino-americana.

Tuttavia, un risultato fondamentale di questo lavoro teorico-critico della visione marxista dell'America Latina è, sorprendentemente, una rivendicazione del pensiero di Marx. Il lavoro critico ha portato all'emergere o alla scoperta di ciò che Aricó chiama «filoni di un pensiero nascosti per anni nella tradizione socialista». Ovvero, questi nuovi elementi potrebbero contribuire a smontare la costruzione del marxismo come «sistema chiuso», come dogma, recuperando l'opera di Marx come un'opera aperta, flessibile, dinamica. Lungi da ogni «abbandono del marxismo», ciò che abbiamo è un'inusitata rivendicazione del pensiero di Marx. Lungi dall'«anti-marxismo», in quel momento latino-americano cruciale dell'inizio degli anni Ottanta, quando cominciava il movimento che avrebbe scatenato una nuova discussione sulla «questione democratica», ciò che abbiamo nel pensiero di Aricó in questo lavoro fondamentale è la sintesi di un lungo percorso editoriale, politico e teorico, in cui arriva alla maturità un insieme di posizioni costruite in un incrociarsi virtuoso di tradizioni che si riferiscono a Marx.

In questo senso, l'amalgama tra la rilettura di Gramsci⁶³ sul fondamentale concetto di egemonia, la scoperta del «socialismo indio»

⁶³ Vale la pena ricordare la seguente posizione di Aricó riguardo il rapporto tra la diffusione del pensiero di Gramsci e il rinnovo delle letture di Marx: «Se negli anni Sessanta il pensiero di Gramsci appariva in realtà come un

di Mariátegui e la scoperta di un Marx diverso da quello stabilito dall'eredità "marxista", permette di costruire una visione radicalmente nuova e produttiva della realtà latino-americana e della sua trasformazione. Una visione che, per la portata del cambio di prospettiva, rappresenta una vera rivoluzione concettuale dentro l'universo teorico e politico del marxismo latino-americano.

4. *Socialismo e democrazia.*

Questa trasformazione nella cultura politica della sinistra latinoamericana si esprime, in questo "nodo" storico fondamentale, nella riscoperta teorica, però fondamentalmente politica, del concetto, metodo e prassi della *democrazia come inerente al patrimonio culturale del movimento socialista*. Tra gli intellettuali argentini in esilio, questo movimento di recupero avrà un inizio vigoroso nelle polemiche della rivista "Controversia para el examen de la realidad Argentina", apparsa nell'ottobre del 1979 e completata nell'agosto del 1981.

Nel dibattito sulla "questione democratica", lungo i tredici numeri pubblicati, questo si distingue come il problema centrale da affrontare e risolvere in un futuro superamento della fase dittatoriale. E non solo in

"correttore" del discorso leninista, oggi potremmo affermare che entra tutto intero in un marxismo in riformulazione, del quale vengono messi in discussione i suoi elementi religiosi. Le idee di Gramsci formano parte di una proposta più generale di rinnovamento della cultura politica della sinistra socialista, che aspira a restituirle la sua capacità perduta di rendere conto dei fenomeni reali della società e a partire, quindi, dalle esperienze, tradizioni e lotte concrete di una pluralità di soggetti per i quali hanno significato concreto gli ideali di libertà e uguaglianza che definiscono il socialismo. Da questa prospettiva, che concepisce il socialismo come un movimento interno allo stesso processo di costituzione dei soggetti politici e che lotta per mettere in pratica i valori di autonomia e di auto-costituzione che lo definiscono come corrente ideale, il marxismo può continuare a compiere una funzione propulsiva nella misura in cui sia in condizioni di mettere permanentemente alla prova le sue ipotesi fondamentali» (ARICÓ 1988, pp. 114-15).

questa dimensione congiunturale, ma anche in una dimensione più essenziale del rapporto tra socialismo e democrazia.

«L'ideale socialista si sostiene come tale solo a condizione di ammettere il metodo democratico come cammino della sua effettuazione. Solo così il mondo incontenibile del diverso e del complesso può farsi strada in una maniera non negativa, ma positiva, come una nuova forma di vita morale e culturale delle masse [...] La pluralizzazione del sociale e pertanto il metodo democratico di risoluzione delle differenze in eterno processo di apparizione e scomparsa (i "nuovi soggetti sociali"), sembrano così i fondamenti sui quali il socialismo può farsi strada»⁶⁴.

La conclusione centrale per la pratica politica che emergerà dal gruppo a partire dall'esperienza messicana sarà quella della precedenza *sine qua non* della democrazia politica su qualunque altro tipo di ragionamento sul sociale. Questo sarà il contrassegno della controversa vicinanza del gruppo all'esperienza di governo del primo presidente post-dittatura, Raúl Alfonsín.

Non vorrei concludere questa breve parte del lavoro senza menzionare che, nella stessa epoca in Brasile, e in un asse simile di riflessioni, Carlos Nelson Coutinho pubblicava un'opera che avrebbe avuto enorme ripercussione nelle discussioni della sinistra brasiliana nella lunga transizione brasiliana: il saggio *A democracia como valor universal*, pubblicato nel marzo del 1979. Le conclusioni di Coutinho saranno rigorosamente identiche al nucleo delle conclusioni della discussione che abbiamo brevemente esposto. Nella breve prefazione alla seconda edizione Coutinho esprime la sua convinzione che «il futuro dipende non solo dal pieno riconoscimento del valore universale della democrazia, ma anche – come diretta conseguenza di ciò – della sua capacità di effettuare una *crítica radical* (nel senso marxiano dell'espressione) del modello sociale autoritario imposto ai paesi del cosiddetto "socialismo reale"»⁶⁵. Sui termini degli aspetti organizzativi che esigerebbe tale trasformazione concettuale, Coutinho afferma di avere la speranza che il suo libro possa aiutare nel compito di «immaginare e costruire un partito che, abbandonata qualunque velleità

⁶⁴ ARICÓ 1980b, p. 16; corsivo nostro.

⁶⁵ COUTINHO 1984, p. 13.

“golpista” o “avanguardista”, assuma come parametro fondamentale della sua organizzazione interna e della sua linea politica l'accettazione del valore strategico e permanente della democrazia pluralista nella lotta per la trasformazione socialista del nostro paese».

Anni dopo, Coutinho farà alcune modifiche nel suo modo di vedere la questione («democratizzazione» come valore universale, dirà) le quali, a mio modo di vedere, non cambiano il nucleo delle sue posizioni teorico-politiche.

5. *Sul seminario di Morelia*

Nella pulsante vita politica e intellettuale messicana dell'epoca – descritta in innumerevoli documenti, libri, interviste dell'epoca – molti importanti seminari hanno svolto un ruolo rilevante nella diffusione e discussione di questi temi. Sono stati particolarmente importanti sul tema qui trattato il già citato Colloquio di Culiacán su Mariátegui – finora, credo, non c'è un libro scritto a partire da questo incontro – e il seminario di Morelia, Michoacán, febbraio 1980. Non conosco lavori specifici sul seminario, né sulle singolarità della sua organizzazione, né sui suoi risultati teorici espressi nel libro che con un ritardo di cinque anni viene pubblicato dall'editrice Siglo XXI con i principali interventi del seminario⁶⁶.

Il libro ha un'introduzione di Julio Labastida (il principale organizzatore dell'evento) e un prologo di José Aricó. Nel prologo, Aricó si esprime circa lo scopo dell'incontro:

«L'obiettivo del seminario era di rompere questa specie di divario aperto tra analisi della realtà e proposte teoriche e politiche di trasformazione. Per questo c'era bisogno di cercare un avvicinamento alla politica che, senza fuorviare la natura di un seminario di scienziati sociali dove si discute di teoria politica, si era sforzato di trovare un livello di mediazione con la realtà in cui le frontiere troppo rigide tra l'“accademico” e il “politico” si sono sfocate [...] Il seminario, [...] non si è proposto di analizzare come e attraverso quali cammini si è imposta storicamente l'egemonia delle classi dominanti nelle nazioni latino-americane, ma, piuttosto, come e attraverso quali processi e ricomposizioni

⁶⁶ LABASTIDA 1985.

teoriche e pratiche si può costruire un'egemonia proletaria, o popolare [...] capace di provocare una trasformazione radicale secondo le aspirazioni democratiche delle classi lavoratrici del continente. *È precisamente questa prospettiva delle classi popolari quella che si voleva sottolineare*⁶⁷.

Da parte sua, Julio Labastida, coordinatore del libro e direttore, all'epoca del seminario, dell'Instituto de Investigaciones Sociales della UNAM, ente che ha organizzato l'evento, esprime nell'introduzione al libro:

«I processi politici che hanno condotto nel passato a una conquista transitoria del potere, per non esser stati il risultato di una reale e effettiva unificazione sociale e politica delle masse popolari, si sono mostrati immaturi per risolvere i difficili compiti che presuppone la totale trasformazione economica, sociale e politica di un paese, non sono riusciti a mantenere il pieno consenso delle masse popolari e hanno condotto rapidamente a soluzioni autoritarie. Il fatto che spesso nell'analisi di queste esperienze le sinistre socialiste tendano a far ricadere su fattori "esterni" al proprio processo la responsabilità fondamentale del fallimento, rivela i limiti delle ipotesi strategiche. In definitiva, a un estremo volontarismo della teoria corrisponde una pratica che dicotomizza le proposte democratiche e socialiste. In questo senso, l'obiettivo del seminario è stato di riflettere sulle possibilità di stabilire un campo di analisi integrato per quello che nella realtà e nella teoria appare disarticolato e addirittura contrapposto. Questo suppone la riconsiderazione critica delle categorie analitiche utilizzate finora»⁶⁸.

Il tema dell'invito e la qualità e varietà delle posizioni dei lavori presentati nel seminario, lo hanno fatto diventare un momento storico del dibattito sulla questione dell'egemonia in America Latina⁶⁹.

⁶⁷ ARICÓ 1985, pp. 11-12; corsivo nostro.

⁶⁸ LABASTIDA 1985, pp. 9-10.

⁶⁹ Il libro è stato organizzato in tre parti: 1) Problemi teorici di concettualizzazione; 2) Ricomposizione politica e crisi di egemonia; 3) "egemonia e alternative politiche in America Latina. I lavori presentati, secondo il paese d'origine furono:

Messico: SERGIO ZERMEÑO, *Los referentes históricos y sociológicos de la hegemonía*; PABLO GONZÁLEZ CASANOVA, *Los trabajadores y la lucha por la hegemonía en América Latina*; CARLOS PEREYRA, *Hegemonía y aparatos ideológicos del Estado*; CARLOS MARTÍNEZ ASSAD, *La hegemonía como*

L'importanza del seminario e delle sue conclusioni sta nel fatto che, da un lato, esprimeva il segno della massima espansione dell'influenza del pensiero gramsciano tra gli intellettuali latino-americani, stabilendo un codice di lettura integrale di Gramsci centrato sul concetto di egemonia che permetta di articolare adeguatamente l'insieme dei suoi scritti, del carcere e precedenti. Dall'altro lato, la matura riflessione sulla problematica dell'egemonia ha aperto una prospettiva adeguata perché la sinistra potesse recuperare per sé un concetto prezioso della tradizione socialista che era stato abbandonato e dato irresponsabilmente all'"ideologia borghese": il concetto di democrazia.

ejercicio de la dominación; ROLANDO CORDERA CAMPOS, *Política económica y hegemonía*.

Argentina: ERNESTO LACLAU, *Tesis acerca de la forma hegemónica de la política*; LILIANA DE RIZ e EMILIO DE IPOLA, *Acerca de la hegemonía como producción histórica*; JUAN CARLOS PORTANTIERO, *Notas sobre crisis y producción de acción hegemónica*; FRANCISCO DELICH, *Estructura agraria y hegemonía en el despotismo republicano*.

Cile: NORBERT LECHNER, *Aparato de Estado y forma de Estado*; LUIS MAIRA, *Racionalidad y límites de las construcciones ideológicas en la política de los Estados Unidos hacia América Latina*; FERNANDO FAJNZYLBER, *Sobre la reestructuración del capitalismo y sus repercusiones en América Latina*; MANUEL ANTONIO GARRETÓN, *Problemas de hegemonía en regímenes autoritarios*.

Perù: HÉCTOR BÉJAR, *Aproximación a nuevos puntos de partida para la izquierda en América Latina*; JULIO COTLER, *Democracia, movilización popular y Estado militar en el Perú*.

Venezuela: TEODORO PETKOFF, *Alternativa hegemónica en Venezuela*.

Brasile: FERNANDO HENRIQUE CARDOSO, *Los partidos políticos y la participación popular en un régimen de excepción*; REGIS CASTRO DE ANDRADE, *Política social y normalización institucional en el Brasil*.

Bolivia: RENÉ ANTONIO MAYORGA, *Empate histórico y debilidad constructiva: la crisis del proceso de democratización en Bolivia*.

Guatemala: EDELBERTO TORRES-RIVAS, *El Estado contra la sociedad: las raíces de la revolución nicaragüense*.

Spagna: JORDI BORJA, *Sobre la izquierda y la hegemonía en los países de Europa del sur*; LUNDOLFO PARAMIO e JORGE REVERTE, *La crisis de hegemonía de la burguesía española*.

Belgio/Gran Bretagna: CHANTAL MOUFFE, *Hegemonía, política e ideología*.

Senza alcuna pretesa di realizzare un bilancio critico del seminario, volevo solo segnalare alcune curiosità che mi sembrano di rilevanza particolare per la trama di questo lavoro.

1) La “messa in orbita” in grande stile del concetto di egemonia come centrale per l’elaborazione della strategia trasformatrice in America Latina;

2) L’assenza in Morelia dei “Gramsciani brasiliani” più notevoli. Hanno partecipato autori di peso – soprattutto il sociologo Fernando Henrique Cardoso – ma poco rilevanti dal punto di vista del pensiero gramsciano: non conosco i motivi di quest’assenza (che meritano un’indagine specifica)⁷⁰.

3) Ancora in relazione col punto anteriore, è visibile l’assenza nella tematica discussa di un tema gramsciano centrale della discussione di Gramsci in Brasile, perlomeno dalla pubblicazione del libro di Luiz

⁷⁰ È fondamentale evidenziare che l’importanza di Gramsci nel subcontinente sarebbe inspiegabile senza tenere in conto la diffusione del pensiero gramsciano realizzata in Brasile da diversi gruppi di *gramsciani brasiliani*, tra i quali è necessario ricordare il lavoro diretto da Carlos Nelson Coutinho, Marco Aurélio Nogueira e tanti altri, e le pubblicazioni dell’editrice Civilização Brasileira. Certamente altri approcci importanti possono essere citati, tra i quali è da notare la corrente che si riconosce nelle posizioni di Edmundo Fernandes Dias. Per una panoramica completa del gramscismo brasiliano, vedere Bianchi, 2011. L’indagine sul tema permette di affermare che un caso esemplare di *incorporazione nazionale* dei concetti gramsciani in America Latina si trova in Brasile, in un processo che potremmo delimitare tra le prime pubblicazioni di Civilização Brasileira (1966) e l’incorporazione, nel 1991, come “strategia politica”, nel programma di uno dei partiti di sinistra più importanti e di successo dell’America Latina: il Partido dos Trabalhadores. La strategia politica definita nel primo Congresso del PT nel novembre 1991, centrata sul processo di “costruzione di egemonia”, è la più esplicita e, al tempo stesso, più riuscita incorporazione della strategia elaborata da Gramsci in un partito latino-americano.

In questi giorni, dal mio punto di vista, il colpo di stato parlamentare-giudiziario-mediatico in Brasile, manifesta appunto la reazione della destra di fronte alla capacità di questa posizione strategica di vincolarsi e contribuire alla costituzione del «nuovo popolo brasiliano». Su questa nozione di un «nuovo popolo brasiliano» mi rimetto all’articolo *Blocco storico, crisi organica e emergenza del nuovo popolo brasiliano* (Burgos, 2016).

Werneck Vianna *Liberalismo y sindicato en el Brasil*.⁷¹ la questione della “Rivoluzione Passiva”, centrale per l’interpretazione dei brasiliani sulla propria storia.⁷²

4) L’esposizione dei primi abozzi della *Teoría Política del Discurso* che Ernesto Laclau e Chantal Mouffe esporranno in forma definitiva nel libro *Hegemonía y Estrategia Socialista* (1985), in germe nei testi presentati nel seminario da questi autori. Su questo punto, una curiosità è dovuta al fatto che tanto il libro con i risultati del seminario, quanto il libro di Laclau e Mouffe sono stati pubblicati nel 1985: se il lettore leggesse i testi all’unisono troverebbe in uno gli elementi in embrione di ciò che si trova sviluppato nell’altro.

5) È curioso, dalla prospettiva di questo lavoro, che mentre (a partire da presupposti simili) Laclau e Mouffe iniziarono a ipotizzare il passaggio al «post-marxismo», Aricó progettava un «nuovo marxismo», capace di impugnare strumenti che possano affrontare le sfide del presente, posizione che avrebbe mantenuto fino alla morte nel 1991.

In questo senso, vorrei discutere brevemente, a partire da una critica recente, un’opinione persistentemente fraintesa sul supposto “abbandono della tradizione marxista” da parte di Aricó.

6. Critica di una lettura prevenuta di Aricó.

Vediamo in questo senso il seguente commento nella rivista “Ideas de Izquierda. Revista de política y cultura”, in rapporto evidente con il tema discusso in questo articolo:

⁷¹ WERNECK VIANNA 1976.

⁷² La questione della *rivoluzione passiva* è stata certamente affrontata in maniera “esuberante” in Brasile, per quanto riguarda la sua incidenza nell’America spagnola. Il concetto è stato appropriato nei modi più diversi dagli intellettuali gramsciani brasiliani ai fini dell’interpretazione della storia e processi politici del suo paese. Il lavoro su questi diversi usi del concetto di rivoluzione passiva in Brasile, in forma comparata e ampia, deve ancora essere realizzato, anche se abbiamo un ottimo inizio in BIANCHI 2006. In contrasto con il caso del Brasile, gli intellettuali gramsciani argentini hanno usato poco questo concetto; il concetto di egemonia fu onnicomprensivo in questo senso, per questi autori. Nell’America spagnola si distingue KANOUSI-MENA 1985.

«E così durante gli anni '60 e '70 abbiamo avuto un Gramsci delle Nuove Sinistre (guevarismo, operaismo, maoismo, movimenti giovanili del '68, sinistre guerrigliere latino-americane); dalla fine degli anni Settanta un Gramsci della “riflessione sulla sconfitta” e dall’inizio degli anni Ottanta, un Gramsci della “trasformazione democratica della società”, con un punto di riferimento nel “mitico” seminario di Morelia del 1980. La scommessa dei “gramsciani argentini” per il governo di Alfonsín era la “traduzione” verso il terreno politico dell’aggiornamento in chiave “democratica” dell’interpretazione del pensiero di Gramsci.

In Brasile è successo un processo simile, però con caratteristiche specifiche. Carlos Nelson Coutinho, che ha introdotto Lukács in Brasile ed eccezionale intellettuale gramsciano, ha realizzato un itinerario simile a quello dei gramsciani argentini quanto alle loro distinte tappe politiche, soprattutto quella che rilanciava il socialismo come radicalizzazione della democrazia.

Tuttavia, a differenza del principale esponente di *Pasado y Presente* José Aricó, che dalla metà degli anni '80 si posizionava “pensando con Marx però fuori dal marxismo”, Coutinho si è sempre mantenuto dal punto di vista teorico dentro una rivendicazione della prospettiva marxista, anche se provando, con questa, a gettare le fondamenta di una strategia di tipo “gradualista”. Coutinho è stato anche, dopo la sua militanza nel PCB, parte del PT. L’esperienza di questa formazione politica, oggi immersa in una crisi profonda per la sua impotenza davanti al golpe istituzionale in corso in Brasile, è stata anche attraversata dagli intenti di teorizzare la sua pratica, usando certi strumenti gramsciani da un’ottica “socialdemocratica”, come si può constatare in alcuni dei suoi documenti fondamentali⁷³.

Il testo porta una serie di questioni che potremmo discutere, cominciando da quella del carattere di «gradualismo» nella proposta politica di Carlos Nelson Coutinho alla luce della proposta di «riformismo rivoluzionario» di questo autore dove il carattere «processuale» del processo rivoluzionario non si equivale a «gradualismo». Tuttavia, vorrei concentrarmi sulla critica ad Aricó. Certamente Aricó progetta il bisogno del superamento del “marxismo”

⁷³ “IDEAS DE IZQUIERDA” 2016: v. *Antonio Gramsci. Interpretaciones y debates sobre los Cuadernos de la cárcel*. Dossier especial, aprile 2016. Presentazione. Disponibile in: <http://www.laizquierdadiario.com/ideasdeizquierda/antonio-gramsci-interpretaciones-y-debates-sobre-los-cuadernos-de-la-carcel/>.

(della II Internazionale) e del “marxismo-leninismo” (quella costruzione specifica dello *stalinismo*) e il recupero di *Marx*, però questo è già realizzato da Aricó nello stesso modo e nello stesso senso con cui parliamo in Gramsci del passaggio dal “materialismo storico” alla “filosofia della prassi”. In questo “passaggio” non si trova nessun “abbandono” dell’eredità di *Marx*, né di tutta la tradizione legata al suo nome, come si suggerisce nel testo citato: al contrario, seguendo l’esatto cammino gramsciano, Aricó si propone di “recuperare *Marx*” precisamente per *salvare* la tradizione.

Sfortunatamente, con un immediatismo critico ingiustificato, si associa senza la dovuta cura e precisione critica, la sua riflessione “marxiana”, come la chiama Aricó, alle vicissitudini della pratica politica del Gruppo centrato nella sua figura (un “Pasado y Presente” estremamente esteso ormai, istituzionalizzato nel Club de Cultura Socialista), nella complessa situazione argentina di uscita dalla dittatura e della sua adesione all’alfonsinismo: un tema il cui dibattito non si chiude tra gli argentini. In questo senso, troviamo nell’argomento della rivista un trattamento manicheo di un problema che non è soltanto complesso in termini teorici, ma con enormi conseguenze politiche.

Il tema è presentato come se Aricó (il cattivo) rappresentasse il “non marxismo” e Coutinho (il buono), il “marxismo”. Questa posizione non può sostenersi né teoricamente né storicamente, qualunque sia lo sforzo fatto dai sostenitori di questa tesi per creare un Aricó “non marxista”. Tuttavia, la conseguenza fondamentale di questo manicheismo potrebbe essere l’impossibilità di un dialogo teorico e politico tra gramsciani circa la complessa realtà latinoamericana; su questo punto sostengo la necessità di “convivere con le differenze interpretative” e ciò non si ottiene dividendo il nostro campo tra buoni e cattivi, ma dibattendo argomenti teorici e politici robusti e ben costruiti.

Contrapponendosi a questa lettura prevenuta, è appropriato citare in questo testo nuove ricerche in cui appare una visione più complessa del *gramsciano cordobés*. È il caso evidente del libro di Martín Cortés *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*⁷⁴, dove l’autore, esponendo il risultato di un’approfondita ricerca, rivela la complessità del lavoro di Aricó nella sua ricerca per la

⁷⁴ CORTÉS 2015.

rifondazione del marxismo latinoamericano. Nel suo ultimo libro, “*José Aricó: los tiempos latinoamericanos*”⁷⁵, Cortés sintetizza e specifica elementi fondamentali della sua ricerca. Nella stessa direzione dobbiamo menzionare gli articoli scritti da Sebastian Malecki (2013) e da Juan Jorge Barbero (2015).

È possibile un Aricó «pensando al di fuori del marxismo», come corrente teorica e politica universale? Penso di no. Ovviamente, il marxismo di Aricó era un marxismo che aveva già assimilato intensamente l’incisiva critica gramsciana, cosa che dispiace a molti interpreti, ma mettere la discussione in questi termini dell’articolo criticato è chiaramente un’extrapolazione interpretativa. In questo senso, non si può semplicemente fare di Aricó un *postmarxista*. Credo che l’atteggiamento corretto di una sinistra teorica e politica che pretenda sintonizzarsi con il presente complesso dell’America Latina, lungi dall’allontanarsi dall’eredità di Portantiero, di cui abbiamo omaggiato il testo in questo lavoro, e principalmente, da Aricó, dev’essere di incorporarla al suo stesso patrimonio. Loro appartengono al nostro lato⁷⁶.

Riferimenti bibliografici

AGOSTI, HÉCTOR PABLO, 1986 (1961)

“Prólogo a la edición argentina”, in GRAMSCI 1986.

ARICÓ, JOSÉ MARÍA (a cura di), 1978a

Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano, Cuadernos de Pasado y Presente n° 60, Pasado y Presente/Siglo XXI, México.

ID., 1978b

“Introducción”, in ARICÓ 1978a

ID., 1980a

Marx y América latina, Cedep, Lima.

ID., 1980b

Ni cinismo ni utopía, “Controversia”, n° 9-10, Diciembre, México.

ID., 1985

“Prólogo”, en LABASTIDA MARTIN DEL CAMPO 1985a, Siglo XXI, México.

⁷⁵ CORTÉS 2016.

⁷⁶ Per una lettura diversa dell’eredità di Aricó, consiglio di consultare: CORTÉS 2015, BARBERO 2015, MALECKI 2013.

ID., 1988

La cola del diablo, Puntosur, Buenos Aires.

BARBERO, JUAN JORGE, 2015

José Aricó y la "crisis de civilización": la búsqueda de una imbricación democrático-socialista para un desarrollo de la "dilatación de la subjetividad" (1979-1986), "Cuestiones de Sociología", n° 13. Disponibile a: <http://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSn13a07>.

BIANCHI, ÁLVARO, 2006

Revolução passiva: o futuro do pretérito "Crítica Marxista", n° 23, pp. 34-57.

ID., 2011

Gramsci in Brasile, in VACCA-KANOUSI-SCHIRRU 2011.

BURGOS, RAÚL, 2004.

Los Gramscianos Argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente, Siglo XXI, Buenos Aires.

ID., 2016

Bloco Histórico, Crise Orgânica e Emergência do Novo Povo Brasileiro, "Práxis e hegemonia popular", n° 1, settembre 2016. Disponibile in: http://igsbrasil.org/praxis/artigos/burgos_seminarioUFF2016.php?id=burgos.

CORTÉS, MARTÍN, 2015

Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual, Siglo XXI / Ediciones del CCC, Buenos Aires.

ID., 2016

José Aricó: los tiempos latinoamericanos, Ediciones UNGS, Los Polvorines.

COUTINHO, CARLOS NELSON, 1979

A democracia como valor universal, "Encontros com a Civilização Brasileira" n° 9, marzo, Rio de Janeiro.

ID., 1984 (1980)

A democracia como valor universal e outros ensaios, Salamandra, Rio de Janeiro.

ID., 1986

Intervento alla tavola rotonda *A estratégia da revolução brasileira*, "Crítica Marxista" n° 1, Jorúês, São Paulo.

ID., 1988

"As categorias de Gramsci e a realidade brasileira", in COUTINHO-NOGUEIRA 1988.

COUTINHO, CARLOS NELSON; NOGUEIRA, MARCO AURÉLIO (a cura di), 1988

Gramsci e a América Latina, Paz e Terra, Rio de Janeiro.

GRAMSCI, ANTONIO, 1967

Un esame della situazione italiana, luglio-agosto 1926. La prima parte del testo venne pubblicata nel 1928 ("Lo Stato Operaio", marzo 1928) mentre la pubblicazione integrale avvenne su "Rinascita" del 14 aprile 1967. Fonte della traduzione:

https://archive.org/stream/GramsciAntonioSulFascismo/Gramsci,%20Antonio%20-%20Sul%20Fascismo_djvu.txt.

ID., 1977

Escritos Políticos (1917-1933), Cuadernos de Pasado y Presente n° 54, Pasado y Presente/Siglo XXI, México.

ID., 1984

Cuadernos de la cárcel, edición crítica del Instituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Era, México.

ID., 1986

Literatura y vida nacional, Juan Pablos, México.

“IDEAS DE IZQUIERDA”, 2016

Antonio Gramsci. Interpretaciones y debates sobre los Cuadernos de la cárcel. Dossier especial, abril 2016. Presentazione. Disponibile a: <http://www.laizquierdadiario.com/ideasdeizquierda/antonio-gramsci-interpretaciones-y-debates-sobre-los-cuadernos-de-la-carcel/>.

KANOUSI, DORA; MENA, JAVIER, 1985

La revolución pasiva: una lectura a los cuadernos de la cárcel, Universidad Autonoma de Puebla, Puebla.

LABASTIDA MARTIN DEL CAMPO, JULIO (a cura di), 1985a

Hegemonía y alternativas políticas en América Latina, Siglo XXI, México.

ID., 1985b

“Introducción”, in LABASTIDA MARTIN DEL CAMPO 1985a.

LACLAU, ERNESTO; MOUFFE, CHANTAL, 1987 (1985)

Hegemonía y estrategia socialista, Siglo XXI, Buenos Aires.

LEVRERO, RENATO, 1979

Marx, Engels y la cuestión colonial, “Cuadernos de Pasado y Presente”, n° 72, Siglo XXI, México.

MACCIOCHI, MARIA ANTONIETTA, 1980 (1974)

Gramsci y la revolución en occidente, Siglo XXI, México.

MALECKI, SEBASTIÁN, 2013

Difundir, traducir, producir. Aricó y la difusión del marxismo problemática, “Revista de Filosofía”, Córdoba. Disponible a: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/viewFile/7642/8626>.

MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS, 1987

7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, Biblioteca “Amauta”, Lima.

PARIS, ROBERT, 1983a

La formación ideológica de José Carlos Mariátegui, “Cuadernos de Pasado y Presente”, n° 92, Pasado y Presente/Siglo XXI, México.

ID., 1983b

Mariátegui y Gramsci: prolegómenos a un estudio contrastado de la difusión del marxismo, “Socialismo y Participación”, n° 23, Lima.

PEREYRA, CARLOS, 1982

En la hora del PSUM. Partido y sociedad civil, “Nexos”, n° 49. Disponible a: <http://www.nexos.com.mx/?p=3999>

ID., 1986

Democracia y revolución, “Nexos”, n° 97. Disponible a: <http://www.nexos.com.mx/?p=4580>.

PORTANTIERO, JUAN CARLOS, 1977

Los usos de Gramsci, in GRAMSCI 1977.

VACCA, GIUSEPPE; KANOUSI, DORA; SCHIRRU, GIANCARLO (a cura di), 2011

Studi gramsciani nel mondo. Gramsci in America Latina, il Mulino, Bologna.

WERNECK VIANNA, LUIZ, 1976

Liberalismo e sindicato no Brasil, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

“Il tempo della politica”: l’egemonia in José Aricó

Martín Cortés (Universidad Nacional de General Sarmiento – CONICET)

The paper examines José Aricó’s approach to the problem of hegemony between the end of the seventies and the beginning of the eighties, in the context of his exile in Mexico. We argue that Arico’s work on the concept of hegemony is framed in a quest for elements that provide Marxism with a strong political theory, against the economicist tendencies that dominated the tradition. In this context, re-reading Gramsci enables Aricó to emphasize that the temporality of politics is not reducible to an economic determination, since it involves a series of specific dilemmas, in which hegemony articulates conceptually with the state, democracy and political subjects. In the same period, and in the same pursuit of a strong dense conceptualization around the political, Aricó oversees the collection “El tiempo de la política” [The time of politics] in the publishing house Folios. This collection, visibly influenced by the work of Mario Tronti in Italy, published texts on Gramsci, but also anthologies of Weber and even “The concept of the political”, of Carl Schmitt. Our purpose is to show the originality of Arico’s work in combining these diverse inputs in order to defend the need for a Marxist political theory.

Keywords: José Aricó; Hegemony; Politics; Time; Marxism.

La vita di José Aricó è stata segnata dal mestiere di traduttore ed editore, che comincia negli anni ‘50 con il suo lavoro per la pubblicazione di Gramsci in Argentina. La sua traiettoria – anche come autore – mostra un esercizio di tensione delle frontiere interne ed esterne del marxismo che ha pochi paragoni. Tra i “Cuadernos de Pasado y Presente” (compilati tra il 1968 e il 1983) e la “Biblioteca del Pensamiento Socialista” (che ha diretto durante il suo esilio in Messico, tra il 1976 e il 1983) della casa editrice Siglo XXI, per menzionare solamente le sue due esperienze editoriali più significative, è possibile riunire quasi duecento titoli. Che permettono di affermare in maniera categorica che in virtù del suo intervento Marx e il marxismo assumono, nella lingua castigliana, un’ampiezza totalmente rinnovata.

Osservando la questione un po’ più da vicino, l’edizione del *Capitale* di Siglo XXI – que Aricó inizia nel 1975 in Argentina e continua poi in Messico – è riconosciuta in maniera quasi unanime come la migliore in lingua spagnola, mentre i *Grundrisse* – pubblicati addirittura prima del *Capitale* – includono le note dell’Istituto Marx-Engels di Mosca, elemento che fa di quella edizione la più completa tra quelle in

circolazione a metà degli anni '70. A questo potrebbero aggiungersi i testi di Marx ed Engels sul colonialismo, sull'America Latina, sull'Irlanda e sulla Russia (su questi ultimi, specialmente importanti, torneremo). Ma anche numerosi documenti della Seconda e, in particolare, della Terza Internazionale, oltre a testi di vario tipo di personaggi centrali nella tradizione marxista come Rosa Luxemburg, Trotsky, Lukacs, Althusser e, ovviamente, Gramsci¹.

Questo immenso compito di traduzione deve essere letto nel senso gramsciano della "traducibilità": non una mera trasposizione tra lingue ma una grande operazione culturale che implica la *produzione* di novità concettuali e analitiche, perché non esiste traduzione letterale ma sempre un lavoro di attualizzazione motivato dai dilemmi teorici e politici del presente. Or bene, l'ampiezza del marxismo di Aricó permette anche di verificare criticamente un presupposto consolidato sulla sua figura, associata al nome dei "gramscianos argentinos".

Gramsci è tradotto da Aricó e anche questo lavoro editoriale è una grande impresa politico-culturale "gramsciana", anche se forse sarebbe più preciso descrivere il suo marxismo come "italianeggiante": questo convolge il pensatore sardo e la sua eredità ma anche il marxismo italiano più distante e critico dal gramscismo, almeno in termini filosofici. Negli anni '60, appaiono tra i lavori di cui è editore testi di Galvano della Volpe, Lucio Colletti, Cesare Luporini e il primo operaismo (di cui una delle figure principali, Mario Tronti, ci interessa particolarmente in questo lavoro). Bisogna ricordare qui che il primo numero di "Pasado y Presente", del 1963, pubblica una parte importante del dibattito filosofico apparso su "Rinascita" l'anno precedente. Per questo "Pasado y Presente" era un centro di diffusione del pensiero di Gramsci ma anche di quella parte del pensiero italiano critico della filosofia gramsciana, per lo meno per come questa era stata "stabilita" dal PCI.

Ci interessa questa tensione presente nella traiettoria di Aricó perché si gioca con una forte intensità in quelli che consideriamo i suoi anni più prolifici in quanto a scrittura ed edizione: il periodo del suo esilio in Messico (tra il 1976 e il 1983). Quegli anni costituiscono un laboratorio di complessa sperimentazione teorico-politica che mette in gioco la

¹ Per un approfondimento nella biografia intellettuale de José Aricó e del gruppo *Pasado y Presente* si rinvia a BURGOS 2004 e CORTES 2015.

rivisitazione produttiva di molti problemi classici delle sinistre latinoamericane, così come del marxismo in generale. Anche se a volte, forse per il peso delle ricostruzioni degli stessi intellettuali coinvolti, si caratterizza questo periodo come il momento di uno spostamento dalla “rivoluzione” alla “democrazia” (e con questo dal marxismo all’universo liberale), consideriamo che il rinnovamento di prospettive avvenuto in quell’epoca sia comunque assai interessante e che contenga, soprattutto, un validissimo lavoro sulla teoria politica del marxismo e, con questa, sulla questione dell’egemonia. L’animato contesto che includeva l’esistenza di spazi inediti di scambio tra intellettuali di diversi paesi dell’America Latina e con intellettuali europei, così come la presenza di eventi teorici e politici rilevanti – per esempio: la rivoluzione in Nicaragua nel 1979, l’eurocomunismo e i dibattiti sulla *crisi del marxismo* nell’Europa latina – avevano infatti rappresentato un impulso per riflessioni teoriche assai approfondite.

1. *Il tempo dell’egemonia*

Anche se l’egemonia come problema teorico-politico è presente già nei testi precedenti di Aricó, durante l’esilio messicano questa tematica assume un rilievo particolare, nella misura in cui è usata come una chiave di lettura del problema generale della politica nel marxismo. Prendiamo come punto di partenza le sue “Nueve lecciones de economía y política en el marxismo”, un corso del 1977. Il proposito generale del corso è mostrare la complessità della relazione tra economia e politica nel marxismo classico – da Marx a Gramsci –, cercando di sottolineare quei testi e momenti dove si sviluppa una critica di ogni forma di riduzionismo o di *trasparenza* tra le due dimensioni. Nella lezione dedicata a Gramsci, Aricó afferma che nel rivoluzionario sardo «appare per la prima volta, delimitata con nitidi tratti di autonomia, una teoria marxista della politica».

Qual è l’importanza di questa «autonomia» della teoria marxista della politica? Questa si deve al fatto che, afferma Aricó, dalle «leggi generali del sistema capitalista» non si deduce *immediatamente* una teoria della rivoluzione o una scienza della politica:

«Nella legge della caduta tendenziale del saggio di profitto, in cui Marx trova il limite del sistema capitalista, non sono presenti tutti gli elementi per la costituzione della teoria politica. [...] La scienza della politica deve misurarsi permanentemente con la specificità della forma della contraddizione. [...] La critica dell'economia politica può fondare scientificamente la pratica rivoluzionaria di trasformazione. Ma la scienza della politica deve andare più in là: [...] deve poter indicare le modalità specifiche che la contraddizione assume in ogni opportunità, nel seno della morfologia delle diverse fasi di sviluppo del sistema capitalista»².

Una delle grandi preoccupazioni di Aricó era in quel momento la necessità di criticare le interpretazioni del marxismo come filosofia della storia. Non solo per la concezione lineare del tempo che quella lettura supponeva ma soprattutto perché questa impostazione implicava un centro – per esempio, lo sviluppo delle forze produttive – al quale tutta la complessità del sociale, e alla fine anche della politica, dovrebbe ridursi. Su questo punto, il problema dell'egemonia è anche il problema della produzione di soggetti politici. Nella misura in cui i settori subalterni in lotta sono l'effetto di pratiche politiche e non del processo produttivo, l'egemonia presuppone la capacità del proletariato di convincere altri segmenti delle classi popolari e presuppone dunque anche la *trasformazione* di tutti i settori coinvolti in un soggetto politico di tipo nuovo (Aricó afferma che la politica *produce* i soggetti trasformatori, *non* li *rappresenta* né li *esprime*).

Se la relazione tra classe e partito – tra economia e politica – non ha una risoluzione teorica, è imprevedibile il modo concreto in cui si costituirà quel soggetto. Si tratta però di eludere le tentazioni deterministiche che assegnano il carattere rivoluzionario a soggetti economici che non lo hanno reclamato sul piano dell'azione politica: «Gramsci pensava che il nemico fondamentale della costituzione di un movimento proletario autonomo e con capacità egemonica era l'economicismo, il determinismo storico»³.

C'è un tempo della politica, quindi, che non è riducibile al tempo dell'economia o al tempo del capitale. L'egemonia si gioca in quella

² ARICÓ 2011, pp. 325-26

³ *Ivi*, p. 269

temporalità propria della costituzione dei soggetti politici, in un'analisi che Aricó associa con il «primato della politica»:

«È per quello che la fondazione scientifica della politica si presenta oggi come una condizione imprescindibile per analizzare e costituire in maniera scientifica una teoria del processo di transizione al socialismo. È pertanto il primato della politica ciò che tende a privilegiarsi oggi a partire dal superamento dell'economicismo come ostacolo fondamentale per la costituzione della teoria marxista. Questa primazia del politico non può diventare una nuova filosofia politica che sostituisca la filosofia economicista anteriore; è importante comprendere che attualmente la politicità è il modo di essere del processo stesso del capitalismo colto in tutta la sua complessità»⁴.

Torneremo sull'idea che nel capitalismo di quella fase (siamo alla fine degli anni '70) la complessità stessa del reale si giocasse nella sua politicità. Vedremo che questa espansione del politico è quella che collega direttamente Aricó con le tesi di Mario Tronti. Ora ci interessa però enfatizzare due questioni: da una parte, la speciale produttività della nozione di egemonia in America Latina e, dall'altra, il vincolo organico che Aricó propone tra l'egemonia e la problematica della transizione.

In primo luogo, postulando una politica che articola in sé i diversi modi concreti in cui appaiono i settori subalterni, l'egemonia assume una speciale pertinenza in formazioni sociali come quelle latinoamericane, caratterizzate dalla presenza di molteplici ceti intermedi, con le conseguenti varietà di conflitti non riducibili immediatamente alle classi fondamentali. Ne è prova la grande ricezione che questo concetto di Gramsci ha avuto in America Latina, come dimostra il Seminario di Morelia del 1980 (Labastida, 1985). Aricó scrive il prologo alla pubblicazione del seminario, enfatizzando la potenza esplicativa e politica dell'egemonia come processo di costituzione di soggetti politici al di là della nozione di "alleanza di classi", tratta frequentemente da Lenin in maniera estremamente letterale – e con poco successo organizzativo – dalle sinistre in America Latina. In questo modo, l'egemonia non solo era capace di pensare in maniera più produttiva i soggetti politici in America Latina ma anche,

⁴ *Ivi*, pp. 328-29

partendo da lì, di invertire la rotta di permanenti mancati incontri tra il marxismo e il movimento popolare di quella regione. In questa riflessione sull'egemonia sono molti i lavori degli intellettuali latinoamericani che possono essere avvicinati, anche se con diverse sfumature, alle riflessioni di Aricó: pensiamo per esempio ai testi di Juan Carlos Portantiero (1981)⁵ o di René Zavaleta Mercado (1986).

Rispetto alla questione della transizione, è importante sottolineare l'idea che l'egemonia implica una trasformazione dei soggetti che integrano il blocco egemonico, in modo che questa è sempre implicata nel processo di costituzione del movimento rivoluzionario. Allo stesso tempo, dato che questo processo non è anteriore alla lotta di classe ma è il suo modo concreto di esistenza, entrano in gioco lì anche i problemi dello Stato e della democrazia. In altre parole, non si tratta di un soggetto che si costituisca al di fuori del confronto di classe ma di un attore che è in quel terreno sul quale prende corpo la possibilità di costituzione di un blocco egemonico delle classi subalterne. Per questo motivo la lotta egemonica deve essere capace, nel suo sviluppo, di produrre una visione del mondo alternativa:

«La concezione dell'egemonia in Gramsci è, prima di ogni altra cosa dal punto di vista del proletariato, una concezione della democrazia e della forma dello Stato nel processo di transizione. [...] La guerra di posizione non sopprime il momento della rottura ma lo subordina alla possibilità dell'assalto, alla stessa guerra di posizione come un momento tattico [...] della strategia generale. L'egemonia appare come la forma politica della transizione, posto che non consiste semplicemente nell'accumulare più forze per preparare l'assalto finale, secondo gli schemi classici»⁶.

Così, l'egemonia non è intesa come una composizione di soggetti che si realizza *prima* della loro entrata sulla scena della lotta ma come il modo stesso in cui questi soggetti stabiliscono una *differenza* rispetto alla dominazione borghese. Se l'egemonia non è solo una forma di organizzazione e direzione delle masse ma anche un modo di esercizio

⁵ Sull'egemonia in Portantiero si può leggere il testo di Fabio Frosini presentato a Urbino al primo incontro del seminario Seminario "Egemonia dopo Gramsci: una riconsiderazione" e dopo pubblicato nella rivista "Décalages" (FROSINI 2016).

⁶ ARICÓ 2011, pp. 271-72.

della democrazia e della costruzione di un'alternativa politica, si pone il problema della relazione tra socialismo e democrazia. Questa relazione appare come una dialettica tra egemonia e Stato, parti integranti di un processo di transizione che trasforma simultaneamente il soggetto popolare e le relazioni di forza al livello al livello della società:

«È questa dialettica tra egemonia e momento statale, egemonia come democrazia e come esercizio della democrazia e forma di Stato ciò che rompe la separazione tra democrazia e socialismo, come momenti interrotti e radicalmente differenziati che esisteva nella tradizione marxista anteriore»⁷.

Aricó ritiene che a partire da questi contributi di Gramsci si possa capovolgere la concezione strumentale dello Stato nel marxismo, per concepire quest'ultimo come un complesso sistema di dominazione sociale e non come una macchina o un mero apparato di oppressione. Così, solo un insieme di soggetti sociali che implicano un soggetto politico di *tipo nuovo* può mettere in pratica un processo di trasformazione sociale, cosa che contribuisce a svuotare del carattere strumentale il problema della transizione. La rivoluzione è pensabile solo quando le masse portano avanti una forma *radicalmente* differente di azione politica:

«Questa è la caratteristica che distingue l'esercizio dell'egemonia borghese e del proletariato; quella la esercita sulla base di un consenso che ottiene attraverso la manipolazione, la frammentazione, la distruzione della capacità egemonica del proletariato; questo, invece, può diventare egemone solo attraverso l'esercizio pieno della democrazia, che è il pieno esercizio della stessa volontà creatrice delle masse»⁸.

Da questo punto di vista, socialismo e democrazia sono legati in maniera organica, perché l'unico modo di misurarsi con l'egemonia borghese è mediante una pratica politica costitutivamente antagonista, che Gramsci scopre attraverso la nozione di «autogoverno» delle masse: bisognava individuare una relazione radicalmente diversa tra economia e politica, visto che la dimensione politica della transizione al socialismo

⁷ *Ivi*, pp. 272-73.

⁸ *Ivi*, p. 274.

non poteva essere pensata come un effetto automatico della socializzazione dei mezzi di produzione.

In un testo pubblicato sulla rivista “Controversia” nel 1980, Aricó riprende il problema delle concezioni “produttiviste” della transizione, che secondo lui costituivano una chiave di lettura della disarticolazione tra socialismo e democrazia, e cioè di una manifesta carenza che pesava sulla teoria politica della rivoluzione. Analizzando l’ambiguità del legame tra i due termini nelle tradizioni socialiste, spiega:

«Cercando di non abbandonare il campo della democrazia, i socialdemocratici si sono dimenticati il socialismo. Afferrati al mito del socialismo come superatore della democrazia, i comunisti hanno finito per installare un’autocrazia. Ciò che è rimasto è tutto, meno socialismo [...] perché ogni proposta di transizione, nella misura in cui è situata *necessariamente* su un piano produttivista, è *essenzialmente autoritaria* e genera tensioni che finiscono per spegnere la democrazia»⁹.

Nel centro del dilemma c’è, nuovamente, la relazione tra economia e politica. Nella misura in cui la democrazia è vista come mera *espressione* di una modifica nell’ordine delle relazioni di produzione, non si riesce a uscire da una logica deterministica che diluisce la specificità del politico.

2. *Il tempo della politica*

La indagine sul problema dell’egemonia devono essere intese nella cornice di una questione più generale che gira proprio intorno alla specificità del politico. Questione che rivela l’ampiezza del marxismo di Aricó a cui ci siamo riferiti e che lega la tradizione gramsciana ad altre prospettive molte volte lette come contrapposte o incompatibili. In questa cornice si iscrive la partecipazione di Aricó alla casa editrice Folios, una piccola impresa portata avanti tra amici socialisti argentini. Aricó dirige in Folios la collana “El tiempo de la política”, chiaramente inscritta nei dibattiti sulla crisi del marxismo, e interroga da diversi angoli prospettici la teoria politica del socialismo. La collezione ha

⁹ ARICÓ 1980, p. 15.

pubblicato in totale cinque titoli: *Los usos de Gramsci*, di Portantiero, nel 1981; il volume collettivo *Discutir el Estado*, in Messico nel 1982 e a Buenos Aires nel 1983; gli *Scritti Politici* di Max Weber, in due volumi, nel 1982 in Messico; gli *Scritti Politici* di Karl Korsch, anche questo in due tomi e pubblicato in Messico lo stesso anno e, infine, *Il concetto del politico* di Carl Schmitt, pubblicato in Messico e a Buenos Aires nel 1984. Inoltre, in una nota a piè di pagina al testo di Louis Althusser che apre il volume *Discutir el Estado*, si rimanda al testo di Biagio de Giovanni “Diffusione della politica e crisi dello Stato” (presente in *La teoría marxista del Estado*, Città del Messico, Folios 1982: un libro che alla fine non è stato pubblicato).

È risaputo come ci sia una complessa composizione di autori e tradizioni che sembrano voler rispondere a uno stesso problema, che possiamo riassumere come il mistero della teoria politica del socialismo. In questo senso, anche se non potremmo documentarlo, data l'affinità di Aricó con il mondo italiano e la sorprendente rapidità con cui riusciva a stare al passo con le novità che lì si discutevano, appare normale che la collana di Aricó avesse preso il nome del libro “Il tempo della política”, pubblicato da Mario Tronti nel 1980. Questa ipotesi è rafforzata dalla chiarezza con cui Aricó condivideva un'ipotesi presente in Tronti fin dal testo *Sull'autonomia del político* (1977) e inclusa da lui nel Post-scriptum di *Operai e capitale*. L'idea che il capitalismo si trovasse nel mezzo di una grande trasformazione politica spinta dalle lotte operaie e che in quella trasformazione fosse stata la flessibilità della politica ad avere salvato il capitalismo o a funzionare come «materiale antisismico»¹⁰. Da qui la necessità di rompere con tutta la lettura organicistica della società e di riconoscere la differenza tra ciclo del capitale e ciclo politico. Non solo non c'è sincronia tra struttura e superstruttura, ma si tratta addirittura di due storie parallele e in permanente tensione (continuità economica e discontinuità o salto politico, afferma Tronti). Il *ritardo* del politico opera quindi come uno spazio di controllo e smussamento della crisi. Qui non c'è solamente un appello a comprendere questa differenza ma anche ad assumere il politico come terreno privilegiato di lotta.

¹⁰ TRONTI 1980, p. 6.

Aricó condivide con Tronti l'idea che l'espansione della soggettività ha prodotto un soggetto molteplice irriducibile alla logica comunista classica, quindi «tanto lo Stato quanto il partito hanno perso il monopolio della politica». Condivide però anche il timore che questa novità implichi lo scollamento dell'organizzazione e l'abbandono dei grandi principi. Non è nostra intenzione sviluppare le ricerche di Tronti in questa direzione ma mostrare l'affinità con le ricerche che appaiono nel lavoro di Aricó durante il periodo che stiamo qui analizzando. Va tuttavia segnalato come una porzione dell'epilogo di *Marx y América Latina*, scritto nel 1982, riprenda da vicino le preoccupazioni trontiane di un articolo pubblicato su *Crítica marxista* all'inizio dello stesso anno: "Il partito dei soggetti".

In che modo opera la collana di Folios in questa ricerca? Se *Los usos de Gramsci* richiamava il pensatore italiano per affrontare i problemi di teoria politica marxista, *Discutir el Estado* si articolava intorno a Louis Althusser con un proposito esplicitamente simile. Il libro è una traduzione di un dibattito organizzato da "Il Manifesto" sull'articolo di Althusser "Il marxismo come teoria finita". Questo testo è citato numerose volte da Aricó, specialmente in *Marx y América Latina*, soprattutto per appoggiare le sue critiche alle interpretazioni del marxismo come filosofia della storia. Allo stesso tempo, il libro nel suo insieme presenta alcuni dei principali elementi della *crisi del marxismo*, in particolar modo la tesi della teoria politica e la teoria dello Stato come *punti ciechi* nell'opera di Marx. Il che suppone una debolezza che deve essere affrontata in relazione delle profonde trasformazioni che attraversavano le società capitalistiche sviluppate nel contesto della crisi dello Stato Sociale (Althusser, 1982). Il libro non contiene alcuna avvertenza dell'editore, ma nella quarta di copertina si intuisce la penna di Aricó:

«Le trasformazioni sofferte dallo Stato nel XX secolo hanno ampliato le sue funzioni e hanno articolato le sue ramificazioni rispetto alla società, mentre la forma-stato ereditata dal capitalismo degli anni '30 è oggi in crisi e con quella è invecchiata la concezione marxista dello stato-strumento, esterno, alle relazioni di produzione. Nasce da qui la "crisi del marxismo" e la necessità di discutere

sulla capacità esplicativa del funzionamento effettivo degli apparati del potere delle forme nuove dello Stato»¹¹.

Questo dibattito invitava a rivedere tutti i grandi postulati politici del marxismo. Senza la prospettiva di abbandonare tale tradizione (cammino effettivamente intrapreso in seguito da molte delle figure coinvolte, come effetto della “crisi” del marxismo stesso), ma mettendola in gioco e in discussione per quanto riguardava gli elementi più sensibili di fronte alle grandi trasformazioni dell’epoca e prendendo tutto quanto era necessario da altre tradizioni. In questa stessa direzione può essere letta la pertinenza di pubblicare Weber che Aricó spiega nella presentazione dei suoi *Escritos políticos*:

«La nostra edizione, che non ha nessuna pretesa critica, tenta solamente di coprire meglio possibile un’assenza che si è fatta sentire fortemente nel nostro ambiente. In un momento di evidente recupero dell’interesse per un classico del pensiero politico moderno e del pensiero filosofico occidentale, siamo fiduciosi che la nostra edizione possa schivare, anche se transitoriamente, l’ostacolo che fino adesso ha impedito la frequentazione di un pensiero di sorprendente attualità per l’interpretazione della crisi delle società moderne»¹².

La presenza di Weber e Schmitt nella collana rende conto di una ricerca che evidentemente lega Aricó a Tronti: la lettura dell’epoca implica la conoscenza della politica moderna nei suoi grandi testi. Nel caso de *Il concetto del politico*, Aricó pubblica il testo preceduto da una lunga presentazione nella quale Marx e Schmitt si incontrano per tornare costantemente al *primato del politico*, in una discussione che si pone in discontinuità con quelle letture nelle quali il “marxismo” è incappato in un racconto lineare della storia. Dice Aricó:

«Sarà forse un po’ avventato segnalare Carl Schmitt – quel novantenne testardo che ancora oggi è considerato l’unico vero discepolo di Weber – come uno dei “prosecutori” di Marx. Si ammetta questo paradosso che vuole essere qualcosa più che una provocazione. Come critico “di destra” della società borghese Schmitt è un pensatore reazionario che considera le conquiste illuministe come errori gravemente pericolosi per l’umanità. In tal senso si

¹¹ ARICÓ 1982a, quarta di copertina.

¹² ARICÓ 1982b, p. 10

trova agli antipodi di Marx. Ma anche con propositi radicalmente opposti ai suoi, Schmitt si situa nel pieno riconoscimento di quello che per noi caratterizza il contributo epocale che Marx ha prodotto: la determinazione essenzialmente politica dell'economia»¹³.

Se Schmitt è uno strumento utile per ripensare il marxismo in un'epoca di crisi, non è solamente per la sua critica all'economicismo. L'interpellazione fatta attraverso questa figura controversa guarda anche a tutte le tradizioni che più o meno apertamente accettano una rigida scissione tra politica ed economia che permette di pensare il processo economico come una forma del tecnico, e non come uno spazio che è conflittuale, e cioè costitutivamente politico, anche quando appare neutralizzato dal discorso della scienza economica. Questo punto, che secondo Aricó riunisce i due autori tedeschi, non sempre è stato tenuto in considerazione dalle sinistre. Non è molto rilevante se, come afferma Schmitt, Marx avesse effettivamente empatia con il discorso illuminista della borghesia, quanto rendere conto criticamente delle letture che hanno insistito nel situare e intrappolare il marxismo sul terreno economico. In quei casi, la critica della politica poteva solo essere pensata come «emanazione diretta della critica della economia politica»¹⁴.

3. *La singolarità di Aricó*

Per chiudere questa presentazione, vorremmo suggerire due elementi sui quali è possibile continuare a lavorare, entrambi legati alla collocazione singolare di Aricó nella cornice dei marxismi e dei gramscismi latinoamericani. Il primo si relaziona con la sua epoca: come dicevamo all'inizio, il momento dell'esilio ha implicato per molti intellettuali una forte revisione delle posizioni marxiste e una riconsiderazione della questione democratica. In questo modo, si è giunti a leggere il Gramsci di quei tempi in opposizione alla tradizione comunista e, in alcuni casi, nell'orizzonte di opzioni liberali. Aricó partecipa senza dubbio al dibattito sulla democrazia ma lo fa su uno

¹³ ARICÓ 1984, p. XI.

¹⁴ *Ivi*, p. XII

sfondo diverso. Non si tratta, per lui, di una questione orientata dalla coppia dittatura-democrazia, che domina i dibattiti degli anni '80 in occasione delle cosiddette transizioni alla democrazia che hanno seguito le dittature che avevano governato buona parte dell'America Latina durante gli anni '70. Si tratta invece dell'indagine su un *pensiero forte* del politico che sia all'altezza delle grandi trasformazioni del capitalismo del XX secolo.

La singolarità di questa posizione fu evidenziata dalla scarsa – e molto critica – ricezione che ebbe la sua pubblicazione di Schmitt negli anni '80. Il motivo deriva dal fatto che il problema di Aricó era dislocato rispetto all'epoca: Schmitt veniva chiamato in causa per discutere con il marxismo riduzionista e ridare una teoria politica sostanziale a Marx, ma già all'inizio degli anni '80 le orecchie del dibattito argentino e latinoamericano erano sempre meno interessate alle discussioni interne all'universo marxista e scontavano ormai una sempre più chiara tendenza a essere egemonizzati dal “pluralismo” liberale. E, più ancora, erano assolutamente disinteressate a leggere Schmitt, associato facilmente a un universo autoritario da cui si pretendeva di uscire.

Questo ci conduce al secondo elemento di singolarità in Aricó: la sua capacità di leggere in comune autori, testi o tradizioni che appaiono, a prima vista incompatibili o che appartengono a universi teorici che si contrappongono. Questo è evidente già nella composizione delle sue imprese editoriali, che includevano una grande diversità di autori. Ma lo è anche nelle sue fonti teoriche, specialmente nel periodo che qui analizziamo. Gramsci appare quindi a fianco di Althusser e anche a fianco di Tronti. E non si tratta qui di eclettismo ma di un'operazione teorica che ha come punto di partenza i dilemmi e le sfide del presente: in questo caso le sfide di una misteriosa specificità del politico che per essere compresa ha bisogno di tutti questi autori.

È a partire da quanto l'attualità suggerisce che si apre lo spazio per convocare le diverse linee di pensiero che possono contribuire ad affrontarla. Per questo, Aricó suggerisce varie volte che il suo lavoro non ha niente di filologico ma cerca sempre e comunque di iscriversi in una ricerca che ha a che fare con l'emancipazione, per quanto in una ricerca che rimane sempre incompleta. Questa seconda questione ci rimanda così al nostro presente: se oggi assistiamo per fortuna a un

lavoro molto più spregiudicato di incrocio tra tradizioni – basti pensare al modo in cui negli ultimi anni sono stati articolati Gramsci e Althusser, per esempio nella rivista “Décalages” – dobbiamo pensare ad Aricó come a un pioniere o, per lo meno, un precursore.

Riferimenti bibliografici

AA.VV., 1982

Discutir El Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser, Folios Ediciones, México.

ALTHUSSER, LOUIS, 1982

“El marxismo como teoría finita”, in AA.VV. 1982.

ARICÓ, JOSÉ, 2011

Nueve lecciones de economía y política en el marxismo (1977), El Colegio de México, México.

ID., 1980

Ni cinismo ni utopía, “Controversia” n° 9-10, México, p. 15.

ID., 1982a

Quarta di copertina di AA.VV, 1982.

ID., 1982b

“Advertencia editorial”, in WEBER, MAX, *Escritos políticos*, Folios Ediciones, México.

ID., 1984

“Presentación”, in SCHMITT, CARL, *El concepto de lo político*, Folios Ediciones, México.

BURGOS RAUL, 2004

Los gramscianos argentinos: cultura y política en la experiencia de “Pasado y Presente”, Siglo XXI, Buenos Aires.

CORTÉS, MARTÍN, 2015

Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual, Siglo XXI, Buenos Aires.

FROSINI, FABIO, 2016

Surdeterminazione, egemonia e storia: il Gramsci “althusseriano” di Juan Carlos Portantiero (“Los usos de Gramsci”), “Décalages” n° 1 (II).

LABASTIDA, JULIO, 2015 (a cura di)

Hegemonía y alternativas políticas en América Latina. Seminario de Morelia. Prologo de José Aricó, Siglo XXI, México.

PORTANTIERO, JUAN CARLOS, 1981
Los usos de Gramsci, Folios Ediciones, México

TRONTI, MARIO, 1977
Sull'autonomia del politico, Feltrinelli, Milano.
ID., 1980
Il tempo della politica, Editori Riuniti, Roma.

ZAVALETA MERCADO, RENÉ, 1986
Lo nacional-popular en Bolivia, Siglo XXI, México.

The Neo-Gramscians in the Study of International Relations: An Appraisal¹

Mark McNally (University of the West of Scotland)

In this article I provide an appraisal of the neo-Gramscian approach to the study of international relations by focusing on three of its major exponents: Robert Cox, Stephen Gill and Adam Morton. I argue that neo-Gramscians have yet to adequately address some important challenges and criticisms of their method around its overly “top-down” mode of analysis, its neglect of forms of resistance and its excessively global and cosmopolitan account of neoliberal hegemony and especially resistance. I maintain that a return to the letter of Gramsci’s writings on hegemony and its national-popular and democratic character would not only allow neo-Gramscians to address more effectively these weaknesses, but also strengthen their approach and align it more effectively with trends in contemporary politics.

Keywords: Gramsci; International Relations; Hegemony; National-Popular.

1. Introduction

Since Robert Cox’s seminal interventions in the 1980s², Antonio Gramsci has become a familiar presence in the study of international relations (IR) and international political economy (IPE)³. In fact, a whole “school” of study in IR developed on the back of Cox’s ground-breaking work throughout the 1990s and into the new millennium where neo-Gramscians remain today an important alternative to more mainstream and traditional approaches in this field – principally (neo) realism and liberal internationalism.

In this article, I provide an appraisal of neo-Gramscian scholarship in the study of IR by focusing on the work of three of its leading proponents: Robert Cox, Stephen Gill and Adam Morton. The first section explores the unique nature of this neo-Gramscian intervention

¹ This article is the product of a paper delivered at the “Egemonia dopo Gramsci” Conference in September 2016 at the University of Pavia. I am grateful to the organizers of the conference for their support and to its contributors for comments on an earlier draft.

² COX 1981, 1983, 1987.

³ International political economy is treated in this article as a sub-field of international relations.

in IR with reference mainly to Cox and to a lesser extent Gill and Morton. I focus in particular on the principal Gramscian concept of hegemony, demonstrating how it provided these scholars with the conceptual apparatus to make a welcome and important contribution to the field of IR that had become entrenched in an uncritical “problem-solving” positivist mode of enquiry. This provides the context for the appraisal which follows where I give a more personal evaluation of the approach, raising three key criticisms or challenges for neo-Gramscian IR specialists which, it seems to me at least, they have so far failed to address adequately. I conclude by arguing that a retrieval of the «national-popular» character of Gramsci’s hegemony would allow neo-Gramscians to address these shortcomings and strengthen and develop their framework of analysis so it is more aligned with the contemporary world.

2. The Impact of the Concept of Hegemony in International Relations

There is little doubt that the introduction of the Gramscian concept of hegemony in the study of IR has made a welcome transformative contribution to scholarship in this area. Its innovation lies in the fact that its authors seek to develop in IR studies a critical theory tradition, whose origins can be traced to Marxist Historical Materialism and the Frankfurt School⁴. They therefore refuse to take for granted or to *naturalize* power relations and the states that direct and anchor them. Indeed, neo-Gramscians reject the positivist, “problem-solving” approaches of conventional IR – particularly of a (neo-)realist variety – since the latter are embedded in an epistemology that provides little more than explanation. The goal of neo-Gramscians, by contrast, is *not* to explain the current world order but to *transform* it by calling into question how state power and global orders come into existence historically, and how they might be subject to challenge by emerging social and political forces of opposition⁵.

⁴ For the relationship of Gramsci’s thought to the wider critical theory tradition see, HOLUB 1992.

⁵ COX 1981, pp. 128-29; GILL 2012.

The critical leverage is achieved primarily by drawing on the class and ideological analysis at the core of Gramsci's account of hegemony. For, unlike in the work of their realist or liberal internationalist predecessors, as Morton puts it, «class struggle is ...faced rather than effaced in this historical materialist conceptualization of critical theory» and accordingly, their work takes the form of «an enquiry into distinct capitalist relations corresponding to forms of property ownership, state power, and *un*freedom»⁶. The neo-Gramscian project is primarily orientated, however, around a reliance on Gramsci's account of hegemony.

Firstly, they effectively employ the Gramscian notion that dominant social forces achieve hegemony by a combination of force *and consent*⁷ to reject conventional usage of the term in IR that privileges a limited conception of the state and its monopoly of coercion. Here it is important to note, however, that the domination achieved through military and economic power is not simply rejected for the moment of consent, but rather wedded to it in a manner that recognizes that force or domination is an integral component of any hegemonic order⁸. As Cox puts it, dominance is «a necessary but not a sufficient condition of hegemony»⁹, and force is in fact employed resourcefully since «Hegemony is enough to ensure conformity of behaviour in most people most of the time»¹⁰.

This shift in focus away from the concerns of traditional IR by drawing on the idea at the core of Gramsci's concept of hegemony that power is also exercised by *relations of conformity and consent*, opened up the study of international relations to a broader and richer framework of analysis. In fact, it redirected attention to the ways in which states, state formations and world orders are sustained through ideological struggle. The manufacturing of consent at the global level

⁶ MORTON 2007, p. 118. See too MORTON 2006.

⁷ GRAMSCI 1975, Q1, §48, pp. 58-9; GRAMSCI 1992, pp. 155-56. All references to the Prison Notebooks are to the Gerratana critical edition (1975) followed by the relevant English language translation.

⁸ GRAMSCI 1975, Q1, §44, pp. 40-2; GRAMSCI 1992, pp. 136-38. See too, THOMAS 2009, pp. 162-65.

⁹ COX 1981, p. 139.

¹⁰ COX 1983, p. 164.

was a particularly important advance. World hegemony, according to Cox, is established through global institutions such as the International Monetary Fund (IMF), the World Bank (WB), the World Trade Organization (WTO), the European Union (EU) and the Organization for Economic Cooperation and Development (OECD). International organization on this scale:

«functions as the process through which the institutions of hegemony and its ideology are developed. Among the features of international organization which express its hegemonic role are the following: (1) the institutions embody the rules which facilitate the expansion of hegemonic world orders; (2) they are themselves the product of the hegemonic world order; (3) they ideologically legitimate the norms of the world order; (4) they co-opt the elites from peripheral countries; (5) they absorb counterhegemonic ideas»¹¹.

The manufacture of ideology that reproduces and normalizes class-based conceptions of the world links the neo-Gramscians not only to Gramsci, but wider constructivist tendencies in critical and cultural theory including the Frankfurt School and currents of critical poststructuralism¹². A certain tension exists though within the various strands of neo-Gramscianism, between those who are prepared to push this latter route to the point at which it threatens the foundationalism of the neo-Gramscian approach in a Historical Materialist analysis of the socio-economic and political order.

Neo-Gramscians also draw innovatively on the «relations of forces» element of Gramsci's account of hegemony in a manner that moves beyond Gramsci, while nonetheless capturing the central Gramscian principle at its heart that power should not be analyzed as some unified, homogenous top-down phenomenon, as is typical in some realist approaches to IR. Accordingly, the state and the world order are not conceived by neo-Gramscians as the expression of one social class, but rather complex and sometimes contradictory power configurations of class and ideological alliances that span the economic, political and cultural spheres. They in fact follow Gramsci in assuming that hegemonic forces can and do «lead» in hegemonic orders, but it is

¹¹ COX 1983, p. 172.

¹² GILL 2012, p. 507.

always in the context of a dynamic set of «relations of forces». This means that leading groups must continually consolidate and forge new relations of hegemony with subordinate or subaltern forces in a process that aims at «not only a unison of economic and political aims, but also intellectual and moral unity»¹³.

Crucially, what the «relations of forces» element does for the neo-Gramscians, is that it allows them to fully exploit the vital *strategic* dimension of hegemony in Gramsci that eschews simplistic class sectarian and «economic-corporate» accounts of capitalist power or resistance¹⁴. This captures effectively the way in which social forces that arise from particular modes of production build alliances with other social forces at the state and international level by making concessions and compromises. Hegemony thus presents itself as a «universal» programme in the interests of *all* sections of society, or indeed, the global community¹⁵.

In fact, Cox, in a move that resonates with a famous passage in the *Prison Notebooks* on the relations of forces in the structure and superstructure¹⁶, sets out three mutually conditioning «spheres of activity» that must be addressed in the analysis of any historical structure:

social forces – the social groups that are engendered through particular ways of organizing production;

forms of state – understood in the Gramscian sense as «state/society complexes» or «historical blocs»;

world order – a historically contingent configuration of forces at the global level that can be characterized by stability or conflict.

He then identifies three further mutually conditioning realms of the relations of forces within each of these spheres of activity:

ideas – widely shared «intersubjective meanings» on the nature of social relations as well as conflicting «collective images of social order

¹³ GRAMSCI 1975, Q13, §17, p. 1584; GRAMSCI 1971, p. 181.

¹⁴ SASSOON 1987, pp. 116-19.

¹⁵ COX 1996, p. 99.

¹⁶ GRAMSCI 1975, Q13, §17, pp. 1583-86; GRAMSCI 1971, pp. 180-85.

held by different groups of people» that incorporate «differing views as to both the nature and the legitimacy of prevailing power relations»;

material capabilities – technological and organizational capabilities and stocks of accumulated industrial and military resources and the wealth that can command them;

institutions – «particular amalgams of ideas and material power which in turn influence the development of ideas and material capabilities»¹⁷.

On one level, it is arguable that there seems to be a kind of linear determinism and economism at work here. This is particularly evident in Morton's statement that Cox's framework «focuses on how power in *social relations of production* may give rise to certain *social forces*, how these social forces may become the basis of power in *forms of state* and how this might shape *world order*»¹⁸. However, neo-Gramscians are at pains to point out the reciprocal and dialectical relationship between various levels of the social and global orders (national, regional and international). They thus reject charges of abstract determinism emphasizing the historically specific and partially open-ended constitution of structures and social forces that leaves space for human agency and diversity of experience¹⁹. While tensions remain between the deterministic and dialectical/historicist character of the framework, the outcome is arguably a sophisticated relational account of hegemony that once again captures the essence of Gramsci's concept.

Neo-Gramscians also follow Gramsci in recognizing that no hegemonic order is unassailable. They thus incorporate into the «relations of forces» the historically unique forms of national and international resistance engendered from within. It is here where the potential for change and transformation is often located. Morton, for example, explores how the uneven development of global capitalism affects its periphery where attempts at hegemony often take the form of «passive revolution». In effect, passive revolutions are elite and state-led social upheavals that produce a «restoration» of the current order in a new arrangement of social forces. They can take the form of externally

¹⁷ COX 1981, pp. 135-38.

¹⁸ MORTON 2007, p. 117.

¹⁹ COX 1981, pp. 134-35; GILL 1993, pp. 26-7; MORTON 2013, p. 143.

motivated and assisted ruptures with little popular involvement in which elites employ the state apparatus to intervene economically to institute a radical «catch up» strategy with the capitalist core. Alternatively, they can also present as relatively far-reaching social transformations that are engendered by deep popular unrest in which elites successfully use state intervention to head-off serious revolutionary resistance and change by co-optation and compromise. Crucially, both aim to extend or restore capitalist relations of production, but achieve only a «minimal form of hegemony» due to the lack of genuine popular involvement. Popular resistance can thus either grow and triumph in the longer term or – as has traditionally been the case – be absorbed and tamed in the passive revolutionary dialectic of «revolution and restoration»²⁰. Morton, for example, explores in great detail the Zapatista (EZLN) resistance in Mexico²¹, demonstrating the potential of this neo-Gramscian approach to explore resistance within the ambit of national and global hegemonic politics.

The final step in the neo-Gramscian acquisition and reconfiguration of Gramsci's hegemony in IR involves the translation of its theoretical framework and particularly its novel concept of «world order» to the actual historical development of states and global inter-state relations. According to Cox and others, there have in fact been two major «world order» in the post-Second World War period. The first is usually defined as a US-led hegemonic world order or *Pax Americana* that lasted until the 1970s. The *social forces* it engendered developed out of a Fordist accumulation model with high levels of production and consumption and a mixed economy. Stability and relative industrial peace were secured by tri-partite agreements involving government, business and labour unions. Its corresponding *form of state* was the Keynesian Welfare State with its developed welfare system and its moderate interventionism that aimed at high levels of employment. This world order was promoted ideologically by the principles of «embedded liberalism» which defended the free market and free trade on the Bretton Woods model of fixed exchange rates, but recognized

²⁰ MORTON 2007, pp. 63-73; MORTON 2013, pp. 18-40. For more recent discussions of the concept of «passive revolution» in Gramsci that broadens our understanding of this key category see ANTONINI 2016; MODONESI 2016.

²¹ MORTON 2013, pp. 199-236.

that domestic stability required state intervention and some redistribution of wealth. States – and especially the United States – were its key institutional anchoring points in the global order and they enjoyed considerable autonomy. Other emerging international institutions – the IMF and WB – promoted and protected its mode of production, ideas and form of state globally²².

The second world order was initially described by Cox and others as the era of «globalization», though it is defined in more recent neo-Gramscian work as a world order characterized by a virulent form of globalized and increasingly authoritarian «neoliberalism»²³. It emerged from the economic crisis and breakdown of the post-War consensus in the 1970s when the *Pax Americana* was deeply destabilized by the internationalization of production and the state²⁴. This global restructuring of production, characterized by the spread of transnational corporations (TNCs) and the territorial dispersion of single productive processes across states, threw up new *social forces*. Both Capital and Labour tended to divide between those elements whose interests lay in sustaining and protecting domestic industries and others who acquired new wealth and advantages in this more open global market economy. The major change here was the increasing dominance of Finance Capital and the emergence of a «transnational managerial class» who drove the process of economic globalization from beyond the reach of the state²⁵. The *form of state* that sustains this world order, according to Cox, is a «hyperliberal form of state»²⁶ that becomes in effect a «transmission belt» for neoliberalization «from the global to the national economy»²⁷. Morton, however, is somewhat less convinced of the extent of this globalization and weakening of the nation-state²⁸. Gill, by contrast, describes this world order in Foucauldian terms as a «global panopticon» that institutes a «new

²² COX 1987, pp. 211-67; MORTON 2007, p. 123; GILL AND LAW 1988, pp. 79-80.

²³ BIELER, BRUFF AND MORTON 2015; BRUFF 2014.

²⁴ COX 1987, pp. 273-85.

²⁵ COX 1987, p. 271; MORTON 2007, p. 124.

²⁶ COX 1987, pp. 286-88.

²⁷ COX 1996, p. 302.

²⁸ MORTON 2007, p. 125.

constitutionalism» in which the rules and prescriptions of neoliberalism are meticulously surveyed and regulated across states where deviance is disciplined and punished. Indeed, power is employed efficiently as states and other institutions self-regulate, developing increasingly exploitative and efficiency-driven practices of heightened observation and control over citizens and workers, attuned to survival in the wider neoliberal world order. From this perspective, transnational political and economic institutions such as the IMF, G7, WB, WTO and the European Union (EU) and its European Central Bank (ECB) become increasingly more fundamental to the maintenance of this new neoliberal world order. They disseminate, normalize and regulate an ideology of uncompromising neoliberalism committed to market fundamentalism and a «rolling back» of state intervention in the economy for *dirigiste* or welfare purposes. The imposition of the conditions of neoliberal world order on nation-states thus challenges democratic governance in more fundamental ways and in turn gives birth to new forms of national and global resistance²⁹.

3. *Three Challenges for Neo-Gramscians in IR Studies Today*

Having sketched out a brief account of the approach of neo-Gramscians, I want to turn now to consider three important criticisms or challenges that it seems to me they have so far failed to address adequately in their analysis of IR. The criticism raised here should not, however, be conflated with some familiar critiques raised in an earlier period. For while it clearly owes something to them, I am also skeptical of many of the arguments raised in these earlier critiques. They in fact tended to focus on three key issues: the neo-Gramscians' apparent lack of Marxist materialism³⁰; their adherence to a *passé* mode of Marxist analysis that provides an excessively reductionist – class and economic – account of international relations³¹; and finally, their supposed decontextualization and misreading of Gramsci's thought that illicitly

²⁹ GILL 1995.

³⁰ BURNHAM 1991 and 1994.

³¹ ASHLEY 1989; HOBSON 1998; SPEGELE 1997. For similar criticism from within a broadly Historical Materialist approach see too WORTH 2011.

converts him into a theorist of the international when his analysis was firmly orientated towards the nation-state³², and the Italian nation-state in particular³³. It seems to me at least, that while the latter two criticisms of these three have some justification, they are on the whole grossly overstated. In what follows I therefore sail a course between these early critiques and neo-Gramscian responses to them to highlight what I regard as three important shortcomings of neo-Gramscian analysis that appear particularly pertinent today.

The first of these concerns the tendency of neo-Gramscians to theorize the spread of the neoliberal world order in terms of an all-powerful «transnational managerial class» imposing neoliberal globalization on nation-states from above. This criticism was first raised by Leo Panitch who contested in particular the unrealistic «top-down» nature of the analysis typified in Cox's depiction of modern states as «transmission belts» for the implementation of neoliberal policies devised in transnational institutions³⁴. The problem with this approach is that it not only undervalues the continuing importance of nation-states as loci of considerable power in the modern world, but also, fails to adequately appreciate the impact of class struggle and conflict within them that can cut across and thwart global class alliances.

This critique is not new and neo-Gramscians have gone some considerable way to address it. For example, Cox's reformulation of world order as a decentered impersonal «*nébuleuse*» dominated by finance capitalism in a form of «governance without government»³⁵ is unquestionably less hierarchical than in his earlier work. Morton's empirical work, moreover, has a decidedly more state-centric approach and he is himself critical of neo-Gramscians who give too much weight to transnational elites in a top-down orientation that fails to appreciate how local interests build alliances to initiate and drive forward capitalist accumulation and neoliberalization at the periphery³⁶. It is arguable, however, that Morton's reliance on a Trotsky-inspired focus on «uneven and combined development» of capitalist economics means

³² FEMIA 2005 and 2009; GERMAIN AND KENNY 1998; SAURIN 2009.

³³ BELLAMY 1990; BELLAMY AND SCHECHTER 1993.

³⁴ PANITCH 1994; see too, BAKER 1999; WORTH 2009.

³⁵ COX 1996, pp. 298-99, 301.

³⁶ MORTON 2013.

the *primary* determinant for passive revolutions or «minimal forms of hegemony» at the periphery is the external capitalist *international core* and in that sense his approach remains – structurally at least – overly top-down in its mode of analysis³⁷.

Moreover, this top-down critique seems particularly relevant today in a world in which nation-states are reasserting their capacity to strategically limit the processes of globalization in response to popular demands and the survival of cross-class alliances at the national level. The capacity to resist is for sure uneven, but is typified by the 2016 decision by public referendum of the United Kingdom to leave the EU (and its free market of goods, labour and services), and indeed, the protectionist and anti-immigration politics that are on the rise all over the world. The latter have of course found new expression in the United States with Donald Trump's commitment to build a «beautiful border wall». What these contemporary political developments illustrate is, that assumptions among neo-Gramscians that nation-states are merely «transmission belts» for neoliberal globalization imposed by transnational classes seem more than ever in need of serious revision.

A second major challenge to neo-Gramscian IR concerns its continuing failure to move beyond a mode of critical political economy aimed at neoliberal globalization to consider seriously forms of resistance. As early observers also pointed out, there is in fact a propensity to concentrate on and present the formation and structures of neoliberal hegemony in such an all-powerful light that little space is left to theorize and investigate convincingly how resistance is – and might be – formed to oppose it³⁸. It is certainly true that neo-Gramscians have gone some way to addressing this weakness by extending the focus on forms of resistance³⁹, but overall the field remains predominantly preoccupied with exploring the mechanisms of neoliberal hegemony internationally. Thus, one is bound to remain sceptical about the capacity of this theoretical model to make good on

³⁷ Of the three neo-Gramscians I consider Morton's theoretical proximity to Gramsci and his consequent rich and detailed analysis of state, class and spatial relations within the nation-state (mainly Mexico), make him less susceptible to the criticisms I am raising here.

³⁸ CAMMACK 1999; DRAINVILLE 1994, 1995; STRANGE 2002.

³⁹ See, for example, GILL 2000, 2012; MORTON 2013; BIELER 2011.

its claims to move beyond the explanation of its predecessors into the realm of *critical praxis*.

This, in fact, leads me to the final and most important challenge I wish to raise here which relates to the excessively globalized and cosmopolitan manner in which neo-Gramscians theorize neoliberal hegemony and especially resistance to it. Among the three authors focused on here, there is little doubt that it is Gill in particular who has provided the most influential account of potential resistance in his Gramsci-inspired conception of the «postmodern Prince». Written in the direct aftermath of the Battle of Seattle (1999), Gill's initial account of the postmodern Prince identified it with an alternative «politics of globalization» and «global democratic collective action» led principally by transnational protest movements like the Alternative Globalization Movement (AGM) and the World Social Forum (WSF)⁴⁰. In 2012 he returned to the idea of the postmodern Prince incorporating now the emerging movements of the Arab Spring and the then expanding Bolivarian Alternative for the Americas (ALBA)⁴¹. In the early years of the millennium Gill's optimism that these movements might eventually mature into «something akin to a postmodern transnational political party»⁴² was perhaps understandable, but from the contemporary perspective this attempt to theorize and investigate a credible resistance within primarily transnational movements appears signally unconvincing. For today we can see that the projected potential of these movements like the AGM, the WSF, the Arab Spring and ALBA have not only failed to materialize, but are everywhere in retreat and are in effect being outflanked by a wave of populist movements that are deeply embedded in national contexts.

In these circumstances, neo-Gramscian attempts to theorize resistance and neoliberalism in excessively globalized terms is in serious need of revision. Indeed, its future development requires in my view a return to the letter of Gramsci's writings and particularly his emphatically *bottom-up* account of hegemony under the category of the «national-popular». However, it is not the intention here to re-rehearse the arguments advanced by Germain and Kenny and Femia noted

⁴⁰ GILL 2000, p. 140.

⁴¹ GILL 2012.

⁴² GILL 2000, p. 138.

above that Gramsci was essentially a theorist of the nation-state whose ideas have no serious bearing on international politics. In fact, as I have maintained elsewhere against this critique, Gramsci is at once a theorist of the national and international (*internationalism*) and his concept of hegemony and especially the «national-popular» are inscribed with an essential international perspective⁴³. Thus, while the *Prison Notebooks* and hegemony are open to a range of contested interpretations⁴⁴, what seems relatively clear is that throughout their pages Gramsci *continued* to treat capitalism (and the working class) as he had done in 1919 as «a world historical phenomenon»⁴⁵. He *continued* to regard both as developing an increasingly international character, and despite his rejection of the Stalinist Comintern, he *continued* to believe in the necessity for forces of resistance embedded in national contexts to build an international movement of coordination and support⁴⁶. In fact, Gramsci convincingly argues in the *Quaderni* that there are no nationally specific forms of economics, politics or culture in absolute terms, since «international relations intertwine with ...internal relations of nation-states,' though in this process they do create at the level of the nation-state 'new unique and historically concrete combinations»⁴⁷.

Neo-Gramscian IR scholars have rightly emphasized these aspects of Gramsci's thought, but they have also overplayed the international dimension of Gramsci's hegemony in my view, undervaluing – in theory and application – its «national-popular» character. Here, it is particularly important to grasp the *strategic* coordinates of Gramsci's account of hegemony as a political and ideological struggle to build a series of «national-popular» relations that articulates classes to local historically grounded mass ideologies and identities. In effect, Gramsci inflects his internationalism to give *strategic primacy to the national struggle* while continuing to maintain the necessity for integrated coordination and support at the international level. This is important since it is a move that links his thought to democracy; democracy, that is, understood not in any abstract sense as a set of principles and

⁴³ McNALLY 2009.

⁴⁴ LIGUORI 2015, pp. 176-91.

⁴⁵ GRAMSCI 1977, p. 69.

⁴⁶ McNALLY 2009: pp. 64-5; see too, IVES AND SHORT 2013.

⁴⁷ GRAMSCI 1975, Q13, §17, p. 1585; GRAMSCI 1971, p. 182.

institutions, but in its radical historical concrete sense as *democratic praxis*, or the awakening and effective mobilization of the popular masses without which no subversion of elite-dominated societies can take place⁴⁸.

The «national-popular» is thus a critical concept in Gramsci that guides the working class movement and its various intellectual strata to undergo an ideological transformation without which hegemony over the working masses cannot be achieved. This required above all the rejection of an internationalism characterised by abstract «cosmopolitanism» and the application of a universalized conceptual armoury that had little more than «“geographical” seats» in each nation⁴⁹. In fact, in what is perhaps one of the most important passages in the *Notebooks* he makes clear how he conceives hegemony as both international and national-popular in character praising the Bolsheviks – not for abandoning internationalism – but «purging internationalism of every vague and purely ideological (in a pejorative sense) element, to give it a realistic political content». He then provides a vital insight into how he conceives of hegemony in relation to the international and national strategies.

«It is in the concept of hegemony that those exigencies which are national in character are knotted together... A class that is international in character has – in as much as it guides social strata which are narrowly national (intellectuals), and indeed frequently even less than national: particularistic and municipalistic (the peasants) – to “nationalise” itself in a certain sense»⁵⁰.

The leading group’s ideology, according to Gramsci then, should also be «nationalised» since «non-national concepts (i.e. ones that cannot be referred to each individual country) are erroneous» and «have led to passivity and inertia...»⁵¹.

⁴⁸ LACLAU 2005.

⁴⁹ GRAMSCI 1975, Q10, §61, p. 1361; GRAMSCI 1971, p. 117. For an analysis of Gramsci’s critique of abstract cosmopolitanism in the Quaderni in favour of a «cosmopolitismo di tipo nuovo», see, IZZO 2016.

⁵⁰ GRAMSCI 1975, Q14, §68, pp. 1729-30; GRAMSCI 1971, pp. 240-1.

⁵¹ *Ibidem*.

However, for a hegemonic group to nationalise its intellectual and conceptual armoury was not enough for Gramsci. For he makes clear that hegemony also requires *emotional* understanding and expression of the demands of the populous among the leading group's intellectuals. In other words, a hegemonic class should have organic intellectuals embedded in the culture of the masses who «know and sense their needs, aspirations and feelings' so that they actually «feel tied to them» and their movement becomes in effect «an articulation with organic functions of the people themselves»⁵². In fact, Gramsci sums up the «entire work» of the Modern Prince (i.e. the Party) as «intellectual and moral reform» aimed at «the formation of a *national-popular collective will* [my italics], of which the modern Prince is at one and the same time the organiser and the active operative expression...»⁵³. Significantly, his model here was not only the Bolsheviks, but also, the radical bourgeoisie in the French Revolution (i.e. the Jacobins). Their slogans «stirred up» the «great popular masses» with the aim of placing themselves «at the head of all the national forces... identifying the interests and the requirements common to all the national forces, in order to set these forces in motion and lead them into the struggle»⁵⁴.

Finally, in Gramsci's conception of the national-popular there is an emphatically realist strategic account of democracy that he acquired from his United Front experience and that taught him that hegemony is a battle for the masses in which every advance of one's own mass forces is a weakening of the opposition⁵⁵. A successful «national-popular» struggle for hegemony must therefore be attuned to the dynamics of mass politics in the national and regional context and the necessity to deprive the opposition «of every zone of passivity in which it would be possible to enrol Vendee-type armies»⁵⁶. This above all would require emerging forces of resistance to fully appreciate for strategic purposes

⁵² GRAMSCI 1975, Q21, §5, p. 2117; GRAMSCI 1985, p. 209.

⁵³ GRAMSCI 1975, Q13, §1, pp. 1560-61; GRAMSCI 1971, pp. 132-33.

⁵⁴ GRAMSCI 1975, Q19, §24, pp. 2028-29; GRAMSCI 1971, p. 78. For a further discussion of the affective relationship between democracy and hegemony in the *Quaderni* that captures the elements of mass praxis and the emotive mobilizing quality of Machiavellian myth, see, FROSINI 2016.

⁵⁵ MCNALLY 2015; PAGGI 1984.

⁵⁶ GRAMSCI 1975, Q19, §24, p. 2029; GRAMSCI 1971, p. 79.

that while «the line of development is towards internationalism... the point of departure is “national” – and it is from this point of departure that one must begin»⁵⁷. Neo-Gramscians are fond of quoting this passage from Gramsci to emphasize his internationalist credentials, it seems to me however that they have not fully appreciated the primary force of its intentions. This was not in fact a declaration of internationalism *per se*, but of a particular kind of internationalism inscribed with a national-popular strategy – as outlined above – which would allow the emerging working class resistance to mount a credible strategic challenge for hegemony. To deprive hegemony of this national-popular mass democratic character as neo-Gramscians do is therefore to depart from Gramsci in a manner that adds no value to their mode of analysis. On the contrary, it undermines their capacity to account for the enduring quality of forms of capitalism (including its virulent neoliberal variety today), and more importantly, it negates hegemony’s critical and radical potential as a guide to understanding the potential for mass democratic resistance.

4. *Conclusion: Retrieving the National-Popular*

Indeed, I would argue that a retrieval of the «national-popular» character of Gramsci’s account of hegemony in neo-Gramscian scholarship would allow them to meet all three challenges outlined above. For the «national-popular» in Gramsci indicated a rejection of excessively top-down accounts of capitalism, it foregrounded resistance, and above all it indicated how *effective* resistance must eschew abstract cosmopolitan internationalism and adopt an internationalism that fully appreciates how capitalism has embedded itself in local and national contexts. Accordingly, it required the forces of resistance to develop a more profound and strategically advanced national-popular strategy that is capable of superseding capitalist hegemony.

This appraisal and its emphasis on the national-popular will no doubt appear to some all too pessimistic, or perhaps another attempt to criticize from some mythical vantage position of insight into the one

⁵⁷ GRAMSCI 1975, Q14, §68, p. 1729; GRAMSCI 1971, p. 240.

true meaning of the *Prison Notebooks*. It is well therefore to restate the arguments raised at the beginning of this article and to reconnect with them here in concluding.

I have argued that neo-Gramscian scholarship has already made a transformational and progressive contribution to the study of IR in providing a framework of analysis informed by Gramsci's hegemony that is uniquely critical and sensitive to the ways in which power is exercised in international politics through a combination of (inter-)state and economic coercion and ideological forms of national and global consent-building. It has also developed its accounts of resistance in response to earlier criticism and shows signs of a greater determination to make good on its critical potential in this area. Insofar as its proponents depart from Gramsci, I am broadly sympathetic with such moves as long as they are acknowledged and can be justified in terms of sharpening and updating its conceptual tools in light of the change of context from the world in which Gramsci developed hegemony to our own.

However, the failure to assimilate fully the national-popular character of Gramsci's hegemony and his complementary conception of internationalism as *nodal* – to use a term coined from Morton⁵⁸ – is manifestly not of this order. For despite globalization, the masses remain today embedded in national and local political cultures and look primarily to the institutions at this level – national, regional and local governments – to address their demands as they did in Gramsci's own time. It is indeed a mistake to underestimate how neoliberalism is interwoven into the fabric of mass national-popular cultures and institutions at this level, and to underestimate their continuing power and resilience. Nor should we imagine its decapitation by some assault on a fictitious centre. I have argued above that Gramsci's account of the national-popular teaches us to eschew such illusions for a strategy of hegemony that aims to dismantle it at its dispersed foundations. The invocation here to retrieve the national-popular coordinates of

⁵⁸ MORTON 2007, p. 122. Morton maintains that «it is within this nodal “national” context that hegemony is initially constructed, prior to outward expansion on a world scale» (p. 123). I would argue rather that in Gramsci this is a structural characteristic of global hegemony – political, economic and cultural – that should not be confined to explaining its initial stages.

Gramsci's hegemony are, moreover, by no means an attempt to dismiss neo-Gramscian scholarship. On the contrary, it is rather an effort to contribute to an ongoing discussion which will hopefully lead to the further development and enriching of its method.

References

ANTONINI, FRANCESCA, 2016

"Il vecchio muore e il nuovo non può nascere": cesarismo ed egemonia nel contesto della crisi organica, "International Gramsci Journal", 2(1), pp. 167-84.

ASHLEY, RICHARD K., 1989

"Living on Border Lines: Man, Poststructuralism and War", in DER DERIAN, JAMES AND SHAPIRO, MICHAEL J. (EDS.), *International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics*, Lexington Books, Toronto, pp. 259-321.

BAKER, ANDREW, 1999

Nébuleuse and the "Internationalisation of the State" in the UK?, "Review of International Political Economy", n° 6 (1), pp. 79-100.

BELLAMY, RICHARD, 1990

Gramsci, Croce and the Italian Political Tradition, "History of Political Thought", 11(2), pp. 313-37.

BELLAMY, RICHARD AND SCHECHTER, DARROW, 1993

Gramsci and the Italian State, Manchester University Press, Manchester.

BIELER, ANDREAS, 2011

Labour, New Social Movements and the Resistance to Neo-liberal Restructuring in Europe, "New Political Economy", n° 16 (2), 163-83.

BIELER, ANDREAS; BRUFF, IAN AND MORTON, ADAM D., 2015

"Gramsci and 'the International': Past, Present and Future", in McNALLY, MARK (ED.), *Antonio Gramsci*, Palgrave-Macmillan, Basingstoke, pp. 137-55.

BRUFF, IAN, 2014

The Rise of Authoritarian Neoliberalism, "Rethinking Marxism", n° 26(1), pp. 113-29.

BURNHAM, PETER, 1991

Neo-Gramscian Hegemony and the International Order, "Capital and Class", n° 15 (3), pp. 73-92.

ID., 1994

Open Marxism and Vulgar International Political Economy, "Review of International Political Economy", n° 1 (2), pp. 221-31.

CAMMACK, PAUL, 1999

Interpreting ASEM: Interregionalism and the New Materialism, "Journal of the Asia Pacific Economy", n° 4 (1), pp. 13-32.

COX, ROBERT W., 1981

Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory, "Millennium", n° 10 (2), pp. 126-55.

ID., 1983

Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method, "Millennium", n° 12 (2), pp. 162-75.

ID., 1987

Production, Power and World Order: Social Forces in the Making of History, Columbia University Press, New York.

ID., 1996

Approaches to World Order, Cambridge University Press, Cambridge. [with SINCLAIR, TIMOTHY J.].

DRAINVILLE, ANDRE C., 1994

International Political Economy in the Age of Open Marxism, "Review of International Political Economy", n° 1 (1), pp. 105-32.

ID., 1995

Of Social Spaces, Citizenship and the Nature of Power in the World Economy, "Alternatives", n° 20 (1), pp. 51-79.

FEMIA, JOSEPH, 2005

Gramsci, Machiavelli, and International Relations, "The Political Quarterly", n° 76 (3), pp. 341-49.

ID., 2009

"Gramsci, Epistemology and International Relations Theory", in McNALLY AND SCHWARZMANTEL 2009, pp. 32-41.

FROSINI, FABIO, 2016

L'egemonia e i "subalterni": utopia, religione, democrazia, "International Gramsci Journal", n° 2 (1), pp. 126-66.

GERMAIN, RANDALL AND KENNY, MICHAEL, 1998

Engaging Gramsci: International Relations Theory and the new Gramscians, "Review of International Studies", n° 24 (1), pp. 3-21.

GILL, STEPHEN, 1993

"Epistemology, Ontology and the 'Italian School'", in Gill, S. (ed.) *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 21-48.

ID., 1995

The Global Panopticon? The Neoliberal State, Economic Life, and Democratic Surveillance, "Alternatives: Global, Local, Political", n° 20 (1), pp. 1-49.

ID., 2000

Toward a Postmodern Prince? The Battle in Seattle as a Moment in the New Politics of Globalisation, "Millennium", n° 29 (1), pp. 131-40.

ID., 2012

Towards a Radical Concept of Praxis: Imperial 'common sense' Versus the Post-modern Prince, "Millennium", n° 40 (3), pp. 505-24.

GILL, STEPHEN AND LAW, DAVID, 1988

The Global Political Economy: Perspectives, Problems and Policies, Harvester Wheatsheaf, Brighton.

GRAMSCI, ANTONIO, 1971

Selections from the Prison Notebooks, ed. and trans. Q. Hoare, and G. Nowell-Smith, Lawrence and Wishart, London.

ID., 1975

Quaderni del carcere, Vols. I-IV, ed. Gerratana, V. Einaudi, Torino.

ID., 1977

Selections from Political Writings 1910-1920, ed. Q. Hoare, Lawrence and Wishart, London.

ID., 1985

Selections from Cultural Writings, ed. D. Forgacs, and Q. Hoare, Lawrence and Wishart, London.

ID., 1992

Prison Notebooks, Vol. I, ed. Buttigieg, J.A., and trans. J.A. Buttigieg and A. Callari, Columbia University Press, New York.

HOBSON, JOHN M., 1998

For a "Second-Wave" Weberian Historical Sociology in International Relations: A Reply to Halperin and Shaw, "Review of International Studies", n° 5 (2), pp. 355-65.

HOLUB, RENATE, 1992

Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Postmodernism, Routledge, London.

IVES, PETER AND SHORT, NICOLA, 2013

On Gramsci and the International: A Textual Analysis, "Review of International Studies", n° 39 (3), pp. 621-42.

IZZO, FRANCESCA, 2016

Il "cosmopolitismo di tipo nuovo" nei Quaderni del carcere, "Rivista di Studi Italiani", Anno XXXIV, n° 3, pp. 185-98.

LACLAU, ERNESTO, 2005

On Populist Reason, Verso, London.

LIGUORI, GUIDO, 2015

Gramsci's Pathways, trans. D. Broder, Brill, Amsterdam.

McNALLY, MARK, 2009

"Gramsci's Internationalism, the national-popular and the Alternative Globalization Movement", in McNALLY AND SCHWARZMANTEL 2009, pp. 58-75.

ID., 2015

"Gramsci, the United Front Comintern and Democratic Strategy", in McNALLY, MARK (ED.), *Antonio Gramsci*, Palgrave-Macmillan, Basingstoke, pp. 11-33.

McNALLY, MARK AND SCHWARZMANTEL, JOHN (EDS.), 2009

Gramsci and Global Politics: Hegemony and Resistance, Routledge, London/New York

MODONESI, MASSIMO, 2016

Subalternità e progressività: una rilettura del concetto di rivoluzione passiva di Gramsci, "Critica Marxista", n° 4 (5), pp. 81-90.

MORTON, ADAM D., 2006

The Grimly Comic Riddle of Hegemony in IPE: Where Is Class Struggle?, "Politics", n° 26 (1), pp. 62-72.

ID., 2007

Unravelling Gramsci: Hegemony and Passive Revolution in the Global Political Economy, Pluto Press, London.

ID., 2013

Revolution and State in Modern Mexico: The Political Economy of Uneven Development, Rowman & Littlefield, Lanham.

PAGGI, LEONARDO, 1984

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

PANITCH, LEO, 1994

"Globalisation and the State", in PANITCH, LEO, AND MILIBAND, RALPH (EDS.) *The Socialist Register: Between Globalism and Nationalism*, Merlin Press, London. pp. 60-93.

SASSOON, ANNE SHOWSTACK, 1987

Gramsci's Politics, 2^a ed., Hutchinson, London.

SAURIN, JULIAN, 2009

"The Formation of Neo-Gramscians in International Relations and International Political Economy", in AYERS, ALISON J. (ED.), *Gramsci, Political Economy, and International Relations Theory: Modern Princes and Naked Emperors*, Palgrave, New York, pp. 23-43.

SPEGELE, ROGER D., 1997

Is Robust Globalism a Mistake?, "Review of International Studies", n° 23 (2), pp. 211-39.

STRANGE, GERAARD, 2002

Globalisation, Regionalism and Labour Interests in the new IPE, "New Political Economy", n° 7 (3), pp. 343-65.

THOMAS, PETER, 2009

The Gramscian Moment, Brill, Amsterdam.

WORTH, OWEN, 2009

"Beyond World Order and Transnational Classes: The (re)application of Gramsci in Global Politics", in McNALLY AND SCHWARZMANTEL 2009, pp. 19-31.

ID., 2011

Recasting Gramsci in International Politics, "Review of International Studies", 37(1), pp. 373-392.

Althusser and Poulantzas: Hegemony and the State

Panagiotis Sotiris

The aim of this paper is to examine Althusser's and Poulantzas's confrontation with the work of Antonio Gramsci regarding in particular questions of hegemony and State theory. I try to retrace their various encounters and missed encounters with the work of Gramsci in order to show both the profound influence it had upon them but also how they both in fact misinterpreted crucial aspects of Gramsci's work. Regarding Althusser, I stress the influence Gramsci had upon his conceptualization of the Ideological Apparatuses of the State but also his inability to discern the non idealist and non teleological character of Gramsci's historicism and his tendency to underestimate the complexity of the notion of hegemony and Gramsci's conception of the integral State. Moreover, I try to see this in the context of Althusser's interventions in the debates on the State and strategy of the 1970s. Regarding Poulantzas, I stress his continuing dialogue with Gramsci, and how Gramsci influenced his theory of the State. I also stress that one of the contradictions of Poulantzas's work was that the closer he came to thematic and conceptualization that were compatible with Gramsci's theory of hegemony and the integral State, the more critical he tended to be towards Gramsci. Based on this elaboration, I try to stress the need for new theorizations of both State and strategy based upon both Gramsci and the work of Althusser and Poulantzas.

Key words: Althusser; Poulantzas; Gramsci; Hegemony; Integral State.

Introduction

Both Louis Althusser and Nicos Poulantzas in their theoretical trajectories confronted the work of Gramsci, saw it as an important theoretical and political challenge, criticized it and the same time were forced to enter into a dialogue with it. In this article I try to revisit their confrontation with Gramsci's conceptualization of hegemony, going back to a series of encounters and missed encounters with Gramsci that also bring forward important tensions running through Marxist theory.

1. *Althusser: the missed encounter with Gramsci?*

1.1. Althusser encounters Gramsci

Althusser's encounter with the work of Gramsci in the early 1960s was an important event in his theoretical development. Althusser

discovered Gramsci along with Machiavelli¹ and was initially enthusiastic about these discoveries. We know from his correspondence with Franca Madonia that he read Gramsci during the summer of 1961² and that he returned to Gramsci during the preparation of his 1962 course on Machiavelli³. On January 1962 during the preparation of the course on Machiavelli, the ‘forced writing’ as he describes it, he again remembers «that ease [*aisance*] that I had found in Gramsci»⁴. This first course on Machiavelli was intense for him, both on a philosophical and on a personal level, with Althusser insisting that «it was about me that I had spoken: the will of realism (will of being someone real, to have something to do with real life) and a “de-realising” [*déréalisante*] situation (exactly my present delirium)»⁵. Althusser maintained this respect for Gramsci’s reading of Machiavelli, making positive references to Gramsci in *Machiavelli and Us*, his 1970s manuscript on Machiavelli, in which he basically accepts Gramsci’s position that the theoretical and political challenge Machiavelli faced was that of the formation of a national state in Italy⁶. The importance of this initial encounter with Gramsci is evident in “Contradiction and Overdetermination”.

«[T]he *theory of the specific effectivity of the superstructures and other “circumstances” largely remains to be elaborated*; and before the theory of their effectivity or simultaneously (for it is by formulating their effectivity that their *essence* can be attained) there must be elaboration of *the theory of the particular essence of the specific elements of the superstructure*. Like the map of Africa before the great explorations, this theory remains a realm sketched in outline, with its great mountain chains and rivers, but often unknown in detail beyond a few well-known regions. Who has *really* attempted to follow up the explorations of Marx and Engels? I can only think of Gramsci»⁷.

¹ MORFINO 2015, p. 62.

² See the reference in his 28 November 1961 letter (ALTHUSSER 1997, p. 122).

³ In ALTHUSSER 2006b.

⁴ ALTHUSSER 1997, p. 161.

⁵ *Ivi*, p. 163.

⁶ ALTHUSSER 1999, p. 11.

⁷ ALTHUSSER 1969, pp. 113-14. One could also see the reference that Althusser makes to Gramsci in a letter to Hélène Rytman in August 1962, during the preparation of “Contradiction and Overdetermination”. Althusser there refers to his need to proceed with real «*discoveries* [...] in the line of what Gramsci

In a footnote on the same passage Althusser opposes the originality of Gramsci to the Hegelianism of Lukács:

«Lukács's attempts, which are limited to the history of literature and philosophy, seem to me to be tainted by a guilty Hegelianism: as if Lukács wanted to absolve through Hegel his upbringing by Simmel and Dilthey. *Gramsci* is of another stature. The jottings and developments in his *Prison Notebooks* touch on all the basic problems of Italian and European history: economic, social, political and cultural. There are also some completely original and in some cases genial insights into the problem, basic today, of the superstructures. Also, as always with true discoveries, there are *new concepts*, for example, *hegemony*: a remarkable example of a theoretical solution in outline to the problems of the interpenetration of the economic and the political. Unfortunately, at least as far as France is concerned, who has taken up and followed through Gramsci's theoretical effort?»⁸.

I think that this reference to Gramsci in "Contradiction is very important". At the moment that Althusser presented a highly original anti-teleological and anti-metaphysical reading of historical materialism, based upon the singularity of conjunctures and the complexity of determination, he thought of Gramsci and hegemony as a crucial conceptual innovation to deal with these questions. The same line of reasoning regarding the importance of Gramsci as a thinker of the superstructures is evident in Althusser's elaboration on the concept of the Ideological State Apparatuses (with its analogy with the concept of hegemonic apparatuses). Althusser cites Gramsci as an important influence in the development of the concept of Ideological State Apparatuses.

«To my knowledge, Gramsci is the only one who went any distance in the road I am taking. He had the "remarkable" idea that the State could not be

had started to make» (ALTHUSSER 2011, p. 411). For a reading of Gramsci in relation to the analysis of the conjuncture see Juan Carlos Portantiero "Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas)", in PORTANTIERO 1981. For a reading of Althusser's references to Gramsci in *For Marx* see FROSINI 2006.

⁸ ALTHUSSER 1969, p. 114.

reduced to the (Repressive) State Apparatus, but included, as he put it, a certain number of institutions from “*civil society*”: the Church, the Schools, the trade unions, etc. Unfortunately, Gramsci did not systematize his institutions, which remained in the state of acute but fragmentary notes»⁹.

However, in many instances Althusser chose Gramsci as a theoretical opponent. First, with his attack on Gramsci’s historicism in *Reading Capital* and then with his attack on Gramsci’s theorization of hegemony in the 1970s.

1.2 The attack on “historicism”

In *Reading Capital* Althusser feared that Gramsci’s attempt towards a theorization of the historicity of social forms would undermine his own project of bringing back scientific rigour to Marxism. The interconnection between a theory of ideology and a theory of the scientificity of Marxism and Marxist philosophy seemed to him incompatible with Gramsci’s conception of theory.

«Gramsci constantly declares that a scientific theory, or such and such a category of a science, is a “superstructure” or a “historical category” which he assimilates to a “human relation”. [...] To make science a superstructure is to think of it as one of those “organic” ideologies which form such a close “bloc” with the structure that they have the same “history” as it does! [...] As for science, it may well arise from an ideology, detach itself from its field in order to constitute itself as a science, but precisely this detachment, this “break”, inaugurates a new form of historical existence and temporality which together save science [...] from the common fate of a single history: that of the “historical bloc” unifying structure and superstructure. Idealism is an ideological reflection of the temporality peculiar to science, the rhythm of its development, the kind of continuity and punctuation which seem to save it from the vicissitudes of political and economic history in the form of a historicity and temporality; in this way it hypostasizes a real phenomenon which needs quite different categories if it is to be thought, but which *must be thought* by distinguishing between the relatively autonomous and peculiar history of scientific knowledge and the other modalities of historical existence

⁹ ALTHUSSER 1971, p. 142.

(those of the ideological and politico-legal superstructures, and that of the economic structure)»¹⁰.

In a July 1965 letter to Franca Madonia Gramsci is praised for his political outlook and criticized for his positions on philosophy and ideology

«G. had never read *Capital* and it was manifest that he did not know the content of the Book, he almost never talks about political economy [...] He is political 100%: the Machiavelli of modern times, he reads Lenin through Machiavelli and also Machiavelli through Lenin [...] His analysis remains purely formal [...] he does not pose the question *for what reason* an ideology (philosophy) can be organically diffused into the people and become “historical”»¹¹.

Therefore Gramsci was to be considered an important theoretician of the superstructures and of questions of state ideological apparatuses, but he was accused of lacking the necessary theoretical rigour and of reproducing idealist and historicist elements. Althusser's distinction between «practical concepts»¹² – and proper theoretical concepts in the sense of what he termed Generalities III – helped this critical inclusion of certain Gramscian notions without excluding the philosophical polemic. In a March 1965 letter to Franca Madonia we find a mixture of political admiration and philosophical critique regarding Gramsci:

«the disrespect I have for Gramsci is purely philosophical, because he was a master spirit, without a rival in his theoretical insight in the domain of history»¹³.

Althusser could not accept the complexity and full force of Gramsci's elaborations and his attempt to think the philosophy of

¹⁰ ALTHUSSER AND BALIBAR 1970, p. 133.

¹¹ ALTHUSSER 1997, p. 624. In the same letter, he insists that Gramsci's writings have «profound weaknesses», that he held the Catholic Church as the model for philosophy as world-view and that his theory of ideology is purely formal. On Althusser's reading and misreading of Gramsci see THOMAS 2009 and THOMAS 2013.

¹² ALTHUSSER 1969, pp. 243-45.

¹³ ALTHUSSER 1997, p. 609.

praxis as theoretical form that transcends the philosophy/scientific theory dichotomy, as an actual historical materialism, a laboratory of concepts that would enable us to think the complex and over-determined histories and historicities traversing the terrain of social praxis, that had to be conceptualized and at the same time transformed. Despite the analogies with Althusser's own attempts at that period to think over-determination and plural historical times condensed in the singularity of the conjuncture, it was impossible for him to incorporate the full force of Gramsci's investigations.

However, this was based upon a surface reading of the notion of absolute historicism in Gramsci. Gramsci's historicism had nothing to do with any teleological and metaphysical conception of history. Gramsci's own detailed references to the complex, uneven and multi-temporal character of the process of the emergence of bourgeois hegemony attest to this. Instead of a grand narrative of a linear historical tendency, what we have are histories of many singular processes and practices. Gramsci's conception and emphasis on the molecular also point to this direction¹⁴. Historical tendencies, such as the emergence of the hegemony of a class, are the result of molecular processes. The "social ontology" underneath Gramsci's historicism is in fact an ontology of singularities and encounters, closer in this sense to Deleuze or Althusser's own later aleatory materialism¹⁵, rather than Hegel. The following passage exemplifies the distance between Gramsci and any teleological historicism:

«It would be possible to study concretely the formation of a collective historical movement, analysing it in all its molecular phases –a thing which is rarely done, since it would weigh every treatment down. Instead, currents of opinion are normally taken as already constituted around a group or a dominant personality. This is the problem which in modern times is expressed in terms of the party, or coalition of related parties: how a party is first set up, how its organisational strength and social influence are developed, etc. It requires an extremely minute, molecular process of exhaustive analysis in every detail, the documentation for which is made up of an endless quantity of books, pamphlets, review and newspaper articles, conversations and oral

¹⁴ On the notion of the molecular in Gramsci see FORENZA 2009; FILIPPINI 2015, pp. 96-102.

¹⁵ See the texts in ALTHUSSER 2006a.

debates repeated countless times, and which in their gigantic aggregation represent this long labour which gives birth to a collective will with a certain degree of homogeneity-with the degree necessary and sufficient to achieve an action which is coordinated and simultaneous in the time and the geographical space in which the historical event takes place»¹⁶.

This distrust is also related to Althusser's fear that Gramsci underestimated the importance of the relation of philosophy to sciences. Even after abandoning his initial conceptualization of a potential «Theory of theoretical practice» Althusser insisted on the specific relation of philosophy to the sciences. This is evident in his 1968 letter to "Rinascita" on Gramsci's thought:

«Because Gramsci did not think the specific relation that philosophy establishes with the sciences, he constantly tends to reduce and completely assimilate "philosophy" to a "worldview," leaving only a simple formal difference to distinguish them»¹⁷.

Consequently for Althusser, what «is authentic in Gramsci's historicism is the affirmation of the political nature of philosophy, the thesis of the historical character of social formations (and of the modes of production of which they are composed), the correlative thesis of the possibility of revolution, the demand for the unification of theory and practice»¹⁸. However, in his manuscript *Philosophy for non-philosophers* Althusser has a more positive appreciation of Gramsci, especially when discussing the question of the spontaneous conception of philosophy people tend to have:

«Here I am simply summarizing the thought of the Italian Marxist philosopher Gramsci on this point. You can see, from this example, how a materialist philosopher reasons. He doesn't "tell himself stories"; he doesn't make lofty speeches; he doesn't say that "everyone is a revolutionary". He lets people talk and he tells things the way they are»¹⁹.

¹⁶ GRAMSCI 1971, p. 194; GRAMSCI 1977, p. 1058; Q8, § 195.

¹⁷ ALTHUSSER 2016a, p. 4.

¹⁸ *Ivi*, p. 5.

¹⁹ ALTHUSSER 2017, p. 25.

Although Althusser has in *Philosophy for Non-Philosophers* a conception of philosophy as theoretical laboratory²⁰, which is reminiscent of Gramsci's conception of «philosophy of praxis», in the sense of philosophy's ability to forge and adjust concepts, he nevertheless confines it to philosophies associated with dominant ideologies, maintaining for the materialist practice of philosophy the more deconstructive role of undermining the idealism of dominant philosophical forms. This is the tension running through other texts of that period such as the 1976 "Transformation of Philosophy":

«To support our argument by comparison with the revolutionary State, which ought to be a State that is a "non-State" – that is, a State tending to its own dissolution, to be replaced by forms of free association – one might equally say that the philosophy which obsessed Marx, Lenin and Gramsci ought to be a "non-philosophy" – that is, one which ceases to be produced in the form of a philosophy, whose function of theoretical hegemony will disappear in order to make way for new forms of philosophical existence. And just as the free association of workers ought, according to Marx, to replace the State so as to play a totally different role from that of the State (not one of violence and repression), so it can be said that the new forms of philosophical existence linked to the future of these free associations will cease to have as their essential function the constitution of the dominant ideology, with all the compromises and exploitation that accompany it, in order to promote the liberation and free exercise of social practices and human ideas»²¹.

Althusser insisted on a distinction between philosophy, science and political practice and on a certain conception of philosophy as under-labourer of revolutionary practice and theory that made it impossible to fully endorse something like Gramsci's philosophy of praxis as a theoretical laboratory producing new forms of theoretical and political thinking at the intersection of philosophy, science and politics²².

²⁰ *Ivi*, pp. 168-76.

²¹ ALTHUSSER 1990, pp. 264-5.

²² For a more detailed comparison between Althusser's and Gramsci's conceptions of philosophy see SOTIRIS 2016.

1.3 The difficult confrontation with the notion of hegemony

Althusser returns to the notion of hegemony in the texts on ideology and in particular “Ideology and Ideological State Apparatuses”. Althusser preferred hegemony, as a notion, rather than domination when referring to the ideological level: «*no class can hold state power over a long period without at the same time exercising its hegemony over and in the Ideological State Apparatuses*»²³. However, there are also references to political hegemony²⁴. Similar references to hegemony can be found in other texts of the 1970s such as his 1975 “Soutenance d’Amiens”²⁵ or his 1976 “Note on the ISAs”²⁶. There is also a reference to hegemony in the lectures that were later published as *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*: «We are speaking here of an enterprise of *hegemonic* character (Gramsci): obtaining the *consent* of the masses through the diffusion of ideology (through the presentation and inculcation of culture)»²⁷. However, in all these references to hegemony he did not attempt to think more thoroughly its content, treating “hegemony” as just a form of exercise of power that was not limited to coercive political domination.

In the second half of the 1970s Althusser became even more critical of Gramsci. The target now was not Gramsci’s historicism but his conception of hegemony. As Vittorio Morfino has stressed, Althusser «[i]n 1965, he attacks historicism as a paradoxical [...] form of justification of Stalinism. In 1977-78 he attacks the concept of hegemony as the inspiring concept for Eurocommunism»²⁸.

An entire section of his 1978 *Marx in his Limits* is devoted to criticism of Gramsci and his notion of hegemony²⁹. This criticism is over-determined by political considerations. Althusser’s interventions in

²³ ALTHUSSER 2014, p. 245

²⁴ *Ivi*, p. 249.

²⁵ In ALTHUSSER 1976.

²⁶ In ALTHUSSER 2014.

²⁷ ALTHUSSER 1990, p. 93.

²⁸ MORFINO 2015, p. 81.

²⁹ ALTHUSSER 2006a, pp. 139-149. Aspects of this criticism can also be found in other texts of the same period. See for example his 1977 intervention on the Crisis of Marxism (ALTHUSSER 1998, pp. 267-80).

the late 1970s were an effort to fight against what he perceived as a right-wing eurocommunist turn away from a revolutionary politics of smashing the State apparatus³⁰. This critique was intensified in another unpublished text by Althusser from the same period, entitled *Que faire?*, in which Althusser accuses Gramsci's concepts as being tainted by an idealist and normative conception of the state and the different political forms³¹.

Althusser insisted on the distinction between his own conception of ideological State apparatuses and Gramsci's notion of the *hegemonic apparatuses*, stressing that Gramsci defined these apparatuses on the basis of their result, whereas Althusser insisted on the need to define them on the basis of their cause:

«Gramsci, in sum, defines his apparatuses in terms of their effect or result, hegemony, which is also poorly conceived. I, for my part, was attempting to define the ISAs in terms of their “motor cause”: ideology»³².

This is also related to the metaphor of the machine that Althusser used for the theorization of the State. If the State is a machine transforming social force into political power and force of law, then it is important to examine the particular “energy” that is being transformed in every apparatus: «a petrol engine runs on petrol; an Ideological State Apparatus runs on ideology; but what does a hegemonic apparatus run on?»³³. Althusser criticizes Gramsci for his conception of civil society, since for Althusser it is as if Gramsci on the one hand maintains the distinction between the “private” and the “public” realms and on the other confuses all of them in the State. For Althusser this is the problem with the «adventures of *hegemony*»:

«Furthermore, Gramsci affirms that the hegemonic apparatuses are part of “civil society” (which is nothing but the whole set of them, unlike traditional civil society, which is all of society minus the state), on the pretext that they are

³⁰ For Althusser's political and theoretical considerations of that period, see GOSHGARIAN 2006.

³¹ MORFINO 2015a, pp. 77-81.

³² ALTHUSSER 2006a, p. 139.

³³ *Ivi*, p. 140.

“private”. Thinking, as he does, in terms of the distinction between public (the state) and private (civil society), Gramsci nevertheless does eventually come round, in one of those stupefying reversals that make one dizzy because they contradict, word for word, a formula he defends in the same breath, to saying that “civil society... is the State” [...]. When one thinks in this perspective, one embarks on the adventures of, not the dialectic (Gramsci had plenty of them, and to spare – adventurous verbal manipulations, at any rate), but hegemony»³⁴.

Althusser thinks that the starting point for Gramsci’s conception of hegemony (which he considers contradictory, referring positively to Perry Anderson’s “Antinomies of Antonio Gramsci”³⁵) remains trapped in a classical conception of power as force and consent, in fact reproducing the Machiavellian image of the Prince as centaur, man and beast. The consequence is that for Althusser Gramsci does not define hegemony:

«He has the state, with its two “moments” or “elements”: namely, Force, and hegemony or consensus. He has “civil society”, which, for him, comprises the whole set of “hegemonic apparatuses”; we do not know what they run on (a petrol engine runs on petrol; an Ideological State Apparatus runs on ideology; but what does a hegemonic apparatus run on?). And that is all! That is all; for Gramsci, who cannot be unaware of the existence of the “infrastructure”, hence of production and the state-determined [étatique] conditions of production law, currency and control over the reproduction of social relations, hence of the class struggle, in the interests of the dominant class), does not discuss them»³⁶.

Althusser accuses Gramsci of over-generalizing the notion of hegemony and of underestimating the role of force. «The point is that, *in Gramsci, the “moment” of Force is ultimately swallowed up by the moment of hegemony*»³⁷. Althusser tends to treat hegemony in opposition to force: «Similarly, Gramsci proposes a long series of

³⁴ *Ivi*, p. 139.

³⁵ Althusser refers to «contradictions that Perry Anderson has analysed extremely well» (ALTHUSSER 2006, p. 140). For a criticism of Anderson’s reading of Gramsci see Thomas 2009.

³⁶ ALTHUSSER 2006a, p. 140.

³⁷ *Ivi*, p. 141.

equivalents for Hegemony: consensus, agreement, voluntary consent and nonviolent leadership, with all the possible variants (active, passive, and so on)»³⁸. He refuses to see in Gramsci a theory of the State, treating Gramsci's positions as being extensively over-determined by the open political exigencies of his time. Instead of a theory of the State, what we have is «a political examination of the “nature”, hence of the “composition” or internal arrangement [dispositif] the states of the day, undertaken with a view to defining a political strategy for the workers' movement after all hope that the schema of 1917 would be repeated had faded»³⁹. The result is that «the absorption of political and civil society by the single category of “Hegemony”»⁴⁰. For Althusser,

«The novelty that Gramsci introduces is, rather, the idea that Hegemony can, as it were, be representative of the whole constituted by (1) “civil society”, (which is its domain); the state as Force or coercion; and (3) the effect, also called Hegemony, that results from the functioning of the state as a whole, comprising, be it recalled, Force and Hegemony»⁴¹.

Althusser criticizes Gramsci not for insisting on the need for a long-term strategy for the hegemony of the working class over its allies –a position he considers part of the Marxist tradition– but exactly for using hegemony as the central concept. Althusser accuses Gramsci of inscribing hegemony twice or thrice in the same schema. The initial hegemony, of private hegemonic apparatuses, is one of the moments of the State, the other being force. The second hegemony is «the effect of the hegemony of the state itself considered in its entirety – that is to say, the effect of the “well-balanced” union, in a proper state, of Force and Hegemony»⁴². Here we have hegemony enveloping force. There is also a third hegemony, that of that of the party of the working class. Consequently,

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ivi*, p. 142.

⁴¹ *Ivi*, p. 143.

⁴² *Ibid.*

«everything can be played out at the level of Hegemony: first, the Hegemony of the working class, its party, and its allies; second, the Hegemony exercised by the dominant class by means of the state; and, finally, the Hegemony-effect that the dominant class derives from the unity of Force and Hegemony in its state (“civil society”))»⁴³.

Althusser realizes that hegemony has a much broader reference than simple consensus, comprising all forms of class domination. «[Hegemony]clearly designates class domination, that is to say, what Marx and Lenin called class dictatorship, either bourgeois or proletarian»⁴⁴. However, he is afraid that this will come at the theoretical cost of a «strange silence about the reality of the economic, political and ideological class struggles» and of «the absolute idealism of a Hegemony lacking a material basis, with no explanation of the Coercive Apparatuses which nevertheless play an active part in engendering the Hegemony-effect»⁴⁵. For Althusser such a conception underestimates the economic structure and downplays the role of the State and coercion, thus opening the way for right-wing and reformist interpretations of Gramsci:

«In reality, this ambiguity has pushed most of Gramsci’s commentators into making “right-wing interpretations”, which are, moreover, authorized by the fact that Gramsci almost completely hides the infrastructure behind the arbitrary concept of a private “civil society”, and therefore also hides both reproduction and the class struggle, with its different levels and its stake, the state. The Force of the state is accordingly regarded as virtually nil, since it is fully integrated into the Hegemony-effect»⁴⁶.

As Vittorio Morfino has shown in his reading of Althusser’s unpublished manuscript on Gramsci, entitled *Que faire?*, Althusser – who at that time used the Gerratana edition, instead of the compilations – was theoretically very critical of Gramsci’s concept of the historical bloc considering it to be a problematic replacement of the concept of

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ivi*, p. 144.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

*mode of production*⁴⁷. Althusser felt unease with Gramsci's *strategic* notions such as historical bloc and hegemony. Consequently, in *Marx in his limits* Althusser accused the Gramscian notion of hegemony for not being able to incorporate both the reality of production and exploitation and the role of law and the State, thus leading to an idealist conception:

«the idea that it is possible to decipher everything about the terribly material nature of production and exploitation (hence of the class struggle in production) and the terribly material nature of the constraints and practices of the law, of the political and ideological class struggles, by referring exclusively to the reality that Gramsci christens Hegemony (without telling us just what the word might mean!) is an astoundingly idealist notion»⁴⁸.

For Althusser this process of «*process of the sublimation of the state into Hegemony*»⁴⁹ suggests a rather idealist conception of the political party and the state as an educator and of emancipation as education:

«We must trace matters further back: to the old Hegelian idea, adopted by Croce and Gentile, that the state is, by its nature, an educator, and that men become men, that is to say, are educated, only under constraint – an argument that can be defended; but also that mass education [Bildung] is the ideal which humanity sets itself as its ultimate task»⁵⁰.

The danger for such a conception is to underestimate Force in favour of consent, education and culture, thus underestimating exactly the violence of the State that for Althusser is exactly the point of confrontation for a potential revolutionary strategy:

«Force, however, is as discreet as it is only because there are better things to do than to use or display it: Hegemony (H I) is far superior, since it obtains the same result of “training” (Gramsci’s word) as Force, at lower cost, and, what is more, simultaneously anticipates the results of “culture” itself In hegemony

⁴⁷ MORFINO 2015, pp. 79-80.

⁴⁸ ALTHUSSER 2006a, p. 145.

⁴⁹ *Ivi*, p. 146.

⁵⁰ *Ibidem*.

(that of the “apparatuses of civil society”), one learns without violence and solely by virtue of one’s recognition of... the truth»⁵¹.

For Althusser this is what leads to Gramsci’s problematic conception of communism as a «regulated society» which for Althusser comes directly from this conception of Hegemony as education and mass “bildung”:

«The End and Task of this “modern Prince” is the “regulated society” (!) known as communism. But it will not attain it unless it plays, as a party, its pre-state role, by educating its members and the masses over whom it extends its “leadership”, its “hegemony”. Just like the state, the Party has to educate men, with a view, once the revolution has been made and “the party has become the state”, to ensuring the triumph of the End of humanity in this regulated society in which Hegemony, its Hegemony, will continue to rule, until it vanishes before the end result of universal cultivation become self-cultivation: the infinite development of free individuals in free association»⁵².

It is obvious that Althusser failed here to fully appreciate the force of Gramsci’s references. «Regulated society» as absorption of political society by civil society points towards communism as collective emancipation and self-determination and not towards some end of politics. At the same time the references to «education» have more to do with the establishment of new forms of mass critical intellectuality, in the sense of the cultural revolution envisaged by Lenin during the NEP period⁵³. Instead, Althusser saw here an underestimation of class struggle but also of the role of the State as a special «machine»:

«The specific reality of the state clearly does disappear in a formula in which Hegemony = Force + consensus, or political society + civil society, and so on. When the realities of class struggle are treated in the guise of Hegemony-effects alone, it is obviously no longer necessary to scrutinize either the nature or the function of the state as a “special machine”»⁵⁴.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ivi*, p. 147.

⁵³ On this see FROSINI 2003, pp. 95-97 and THOMAS 2009, pp. 232-34.

⁵⁴ ALTHUSSER 2006a, p. 147.

Althusser was afraid that such a conception of Hegemony, along with what he designates as Gramsci's «little formulas» will make it impossible to think of the specific materiality of the state and its role in class reproduction. Moreover, he was afraid that in such a conception there is no possibility to theorize the state and at the same time it opens up the way for reformist deviations:

«It does not much matter which arguments are brought to bear here. They all boil down to the fact that, since Gramsci talks about a “crisis of Hegemony”, and thus about Hegemony itself as if it were the last word on the state, the effect of his little formulas is to hide the question of the material nature of the state-machine behind a hyper-allusive invocation of Hegemony. This breeds all manner of misunderstanding. It can also give rise to every imaginable sort of reformist lucubration about the nature of the state and the “development of the party into the state”»⁵⁵.

Moreover, he thinks that Gramsci's conception of culture will make it impossible to have a theory of ideology and such a replacement of ideology with culture will underestimate class struggle and reproduce an elitist conception of cultural hegemony:

«For if ideology rather quickly comes to mean ideological struggle, hence an inevitable, necessary form of class struggle, the notion of culture leads straight to the ecumenism of the notion that an elite (in the Party as well as in bourgeois society) is the guardian of culture's own values of “production” (“creators”) and consumption (“connoisseurs”, “art-lovers”, and so on)»⁵⁶.

Althusser also fears that such a conception of Hegemony could also lead to a variation of the «autonomy of the political or of politics» position, which he thinks that it cannot offer a way to conceive of politics. This referred to the debates within the Italian Communist Party at the period of the “Historic Compromise”. It is exactly here, on the question of politics, that Althusser's manuscript ends. The final phrase seems like a confrontation with the open question of communist politics:

⁵⁵ *Ivi*, pp. 148-49.

⁵⁶ *Ibidem*.

«For to ask what politics might be implies that one state one's views on the Party. But what does one do in the Party, if not politics?»⁵⁷.

In his recently published lecture of the dictatorship of the proletariat, from 1976, we also see such a dialogue with Gramsci. Turning his attention to the abandonment of the dictatorship of the proletariat by Western Communist Parties, Althusser criticized the tradition of Italian Communism to abandon the dictatorship of the proletariat, in the name of the concept of hegemony, and in particular the conception that there could be hegemony of the proletariat over society (and not just its allies) before taking power. For Althusser this leads to what he defines as a «vicious circle», since it implies that hegemony could exist «*before the historical conditions – meaning the economic, political and ideological conditions – for its own existence [...] even before the seizing of state power*»⁵⁸. Regarding the absence of the concept of the dictatorship of the proletariat in the *Quaderni*, Althusser thinks that if Gramsci had the full liberty of expression he would have used the notion of the dictatorship to refer to the dictatorship of the proletariat and not hegemony.

For Althusser, speaking in term of class domination or of class hegemony cannot account for this idea of an «absolute power», beyond any law, that the notion of dictatorship implies. Consequently, the dictatorship of the proletariat entered explosively into the theoretical and the political stage «as violent language, as a violent language to express the violence of class rule»⁵⁹. But since the notion of class dictatorship does not limit itself to the proletariat, we must turn to the dictatorship of the bourgeoisie in order to understand the dictatorship of the proletariat and the distinction between class dictatorship and the political forms it would take, forms that, in the case of the dictatorship of the bourgeoisie could even be even democratic:

«because class relations are, in the last instance, extra-juridical (with a force distinct from right and laws), and these are thus “above the law”, and because

⁵⁷ ALTHUSSER 2006a, p. 150.

⁵⁸ ALTHUSSER 2015, p. 154. Althusser also included this lecture in his manuscript *Les Vaches Noires* (ALTHUSSER 2016b).

⁵⁹ ALTHUSSER 2015, p. 161.

they are, in the last instance, relations of force and violence (whether openly so or otherwise), the rule of one class in the class struggle must “necessarily” be thought as “power above the law”: dictatorship»⁶⁰.

However, in another lecture from the same period, again delivered on Spanish soil, the “Transformation of Philosophy” lecture in Granada, Althusser speaks much more positively of Gramsci:

«The constitution of a dominant ideology is, for the dominant class, a matter of class struggle; in the case of the nineteenth-century bourgeoisie, a matter of class struggle on two fronts. Now, this is not all. It is not simply a question of manufacturing a dominant ideology because you have need of one, by decree; nor simply of constituting it in a long history of class struggle. It must be constructed at the basis of what already exists, starting from the elements, the regions, of existing ideology, from the legacy of the past, which is diverse and contradictory, and also through the unexpected events that constantly occur in science as well as politics. An ideology must be constituted, in the class struggle and its contradictions (on the basis of the contradictory ideological elements inherited from the past), which transcends all those contradictions, an ideology unified around the essential interests of the dominant class in order to secure what Gramsci called its hegemony»⁶¹.

In all these interventions, we find the contradiction running through all the interventions by Althusser in the second half of the 1970s. A deep and agonizing apprehension of the dangers associated with the right-wing turn West European Communist Parties along with an inability to confront the full complexity of both the capitalist “integral State” but also of any potential revolutionary strategy, exactly the subject matter of Gramsci’s own agonizing work-in-progress.

1.4 The many encounters and non encounters of Althusser and Gramsci

Are we are dealing here with an important “missed encounter”? What is obviously missing is a confrontation with the depth of hegemony as a theorization of the complex modalities of power in

⁶⁰ *Ivi*, p. 162.

⁶¹ ALTHUSSER 1990, p. 258.

capitalist social formations. Although the evolution of left wing politics in Europe and the strategic impasses that Eurocommunist parties faced from the end of the 1970s onwards, seems to retrospectively justify Althusser's criticism, at the same time his critique of Gramsci is based on a miscomprehension of the latter's conceptualizations. Althusser fails to realize that hegemony refers to the complexity of the exercise of power in capitalist social formations and not simply to consent. He also fails to realize that Gramsci confronted the question of the complexity of the revolutionary process, including the *longue durée* of the transition to a «regulated society», and was not proposing some form of reformist or gradualist approach.

Moreover, lacking a concept close to Gramsci's *integral State*, that would offer a much more dialectic conception of the relation of social movements to the State, through a theorization of the expansion of both the State and of the forms of organization of the subordinate classes and the «mutual interpenetration and reinforcement of “political society” and “civil society”»⁶², Althusser is pushed to a rather schematic distinction between the State as a machine for political power and the space of social movements and consequently to his theoretical and political limits of his externality to the State position. In a way what is missing in Althusser is exactly this insight that subordinate classes and their movements are already always within and outside the State, exactly because the State is neither a fortress nor simply a machine but a complex an expanded network of relations, practices and apparatus that is traversed by class struggles. So the question is not one of simple externality; what is need is a political strategy that would make this necessarily contradictory and uneven relation antagonistic and transformative. Such a conception of the *integral State*, which was beginning to emerge in the series of readings of Gramsci that followed Valentino Gerratana's critical editions of the *Quaderni di Carcere* such as Christine Buci-Glucksmann's *Gramsci and the State*⁶³, could have helped Althusser answer both the question of the defeats of the Left (the actual extent and depth of bourgeois hegemony even in a period of social radicalization), but also the challenges for Left strategy. These challenges could not be answered simply by a combination of a turn

⁶² THOMAS 2009, p. 137.

⁶³ BUCI-GLUCKSMANN 1980.

towards the strength of the popular movement. They demanded a hegemonic project, a strategy for a new historical bloc, a strategy to transform radicalization into a coherent strategy both at the level of civil society (emerging new social forms and forms of organization) and the State (new political forms) beyond simply taking up governmental power. Instead, Althusser offered lines of demarcation but the theoretical choices he made regarding the theory of the State, however welcome they were as criticism of electoralism and reformism, fell short from providing answers.

However, the question remains. Why did Althusser choose such an open attack on Gramsci, taking into consideration that other Marxist thinkers of “historicist” tendencies, such as Lukács and Korsch do not have the privilege of such an attack (even though *History and Class Consciousness* seems as being the “absent opponent” in many instances in *Reading Capital*). I think that there are two reasons for this insistence. The first is actually Althusser’s interest in Gramsci, which is contemporary with his own attempt to theorize a break with idealism and economism. The second had to do with Althusser’s particular political and theoretical strategy in the early 1960s. As it is a well-known page in the history of Marxism, Althusser’s initial project was to induce a left-wing correction of the political line of the communist movement, during a period of right-wing reformist deviation, through a theoretical turn towards a much more scientific version of Marxism. The scientific character of this redefined Marxism would guaranty, in its fusion with political leadership, the making of correct political decisions. This scientific character would itself be guaranteed by the development of a Marxist materialist philosophy, including a Marxist materialist epistemology, which would provide the necessary protocols of scientificity, what Althusser termed the «Theory of theoretical practice». In its turn, this Marxist «science of sciences» was not to be considered an arbitrary theoretical construction, but it was already existing in a practical, latent form in Marx’s mature works and especially *Capital*, thus all this insistence on a return to Marx. Gramsci posed a very important challenge to this endeavour. While Gramsci did not by any means support a typical historicist – metaphysical conception of a messianic Subject of history, or an all-encompassing substance at the centre of historical dialectics, which seemed to be the

main targets of Althusser's attack on Hegelian Marxism, he did insist on Marxism being not a science in the positivist sense of the term. Instead, he insisted on the need for a different theoretical modality for historical materialism. This was expressed in his call for a philosophy of praxis. As Peter Thomas correctly points out:

«The philosophy of praxis therefore insists upon its necessarily partial and incomplete nature, as the theoretical expression of an historical subjectivity that wants to help create the conditions of a genuinely human objectivity, that is, a "universal subjectivity". Its truth, in other words, is located in the world rather than transcending it. As a mode of knowing the world from within it, "immanently", it challenges both the metaphysical materialism of Bukharin and the idealist traditions of Western Philosophy by offering a radically alternative conception of the relation between thought and Being»⁶⁴.

This was something that Althusser obviously thought that it posed a very important challenge to his strategy of a scientific correction of a political line. In addition, Althusser was highly sceptical of any attempt to historicize both social reality and the concepts used to theorize it, despite his insistence on the co-existence of different historical times and their specific structures of historicity⁶⁵, which, at least in my opinion, opens the way for a highly original conception of historicity. Here Althusser's negative position is also over-determined by his

⁶⁴ THOMAS 2009, p. 306.

⁶⁵ «[I]t is only possible to give a content to the concept of historical time by defining historical time as the specific form of existence of the social totality under consideration, an existence in which different structural levels of temporality interfere, because of the peculiar relations of correspondence, non-correspondence, articulation, dislocation and torsion which obtain, between the different 'levels' of the whole in accordance with its general structure. It needs to be said that, just as there is no production in general, there is no history in general, but only specific structures of historicity, based in the last resort on the specific structures of the different modes of production, specific structures of historicity which, since they are merely the existence of determinate social formations (arising from specific modes of production), articulated as social wholes, have no meaning except as a function of the essence of those totalities, i.e., of the essence of their peculiar complexity» (ALTHUSSER AND BALIBAR 1970, p. 108-09).

identification of any reference to historicity with a historicist conflation of real history and theory and with a humanist vision of human actors as the authors of their destiny⁶⁶. This aversion towards historicization marks both his conception of science and of a potential scientific «Theory of theoretical practice». Even his more political conception of «philosophy as in the last instance class struggle in the field of theory»⁶⁷ is presented more as a negative turn towards a materialist deconstruction of idealist position than as a positive construction of concepts and theories.

If this can offer an explanation of Althusser's rejection of Gramsci's supposed historicism, the question remains regarding the rejection of the notion of the hegemony. To try and understand this we must also return to Althusser's own theoretical and political self-critique that started in the second half of the 1960s. This included a new emphasis on the materiality of apparatuses and practices (instead of latent structures), on the effectivity of class struggle and popular movements, and on the need to insist on a revolutionary strategy of "smashing the state". At the same period Althusser elaborated a new approach to the question of materialism, a materialism of the encounter, rejecting all forms of teleology and historical metaphysics. However, Althusser continued to be critical of Gramsci, continued to be unable to incorporate the conceptualization of hegemony and the historical bloc.

⁶⁶ «It must be said that the union of humanism and historicism represents the gravest temptation, for it procures the greatest theoretical advantages, at least in appearance. In the reduction of all knowledge to the historical social relations a second underhand reduction can be introduced, by treating the *relations of production* as mere *human relations*. This second reduction depends on something "obvious": is not history a "human" phenomenon through and through, and did not Marx, quoting Vico, declare that men can, know it since they have "*made*" all of it? But this 'obviousness' depends on a remarkable presupposition: that the 'actors' of history are the authors of its text, the subjects of its production. But this presupposition too has all the force of the "obvious", since, as opposed to what the theatre suggests, concrete men are, in history, the actors of roles of which they are the authors, too. Once the stage-director has been spirited away, the actor-author becomes the twin-brother of Aristotle's old dream: the doctor-who-cures-himself» (ALTHUSSER AND BALIBAR 1970, p. 139).

⁶⁷ ALTHUSSER 1976, p. 72.

This has to do also with Althusser's inability to realize that Gramsci's "social ontology" is also strongly anti-teleological and anti-metaphysical. Moreover, he also misses the point that hegemony emerges through a complex and over-determined series of singularities in the form of multiple histories and historicities, exactly what expresses the central notion of the molecular in Gramsci. What is more impressive is that as we showed Althusser in fact had already realized in "Contradiction and Over-Determination" that hegemony is the missing conceptual link, only to abandon it.

The other reason is more political. Althusser almost never discusses a single theory or theorist; he always discusses a debate, to be more precise, a theoretical and political conjuncture. In the conjuncture of the 1970s, with the debates on the Left on the question of political power, Althusser felt that the main enemy was a reformist conception of politics which also included a certain use of the notion of hegemony, thus this strong criticism. Moreover, focused as he was on the need for a confrontation with the State, instead of a reformist conception of a "re-appropriation" of the State, Althusser could not come in terms with the complexity of the Gramscian notion of the integral State which was beyond and simple "outside/inside" dichotomy.

2. Poulantzas, Gramsci and the quest for a Marxist theory of the State

Nicos Poulantzas' work in his entire theoretical trajectory from his encounter with Gramsci and Althusser to his highly original relational conception of State power and the materiality of State apparatus as condensed social relations has been one of the most important contributions to a possible Marxist theory of political power and the State. In contrast to other representatives of the broader Althusserian tradition, Poulantzas never avoided the dialogue with Gramsci's concepts and questions. At the same time, he never fully confronted the theoretical and philosophical implications of Gramsci's elaborations and during the last phase of his work he was critical of Gramsci, despite the fact that he was moving closer to Gramsci's problematic.

2.1 Poulantzas reading Gramsci

Both the Althusserian ambivalence towards Gramsci and a strong influence by Gramsci is manifest in Poulantzas's writings. Although he was never a member of the Althusserian inner circle, Poulantzas was one of the first Althusserians actually to work on Gramsci. Gramsci along with Althusser was an important aspect of Poulantzas' turn away from his original influence by Sartre and Goldman⁶⁸. Poulantzas's own militancy in the Greek Left made him interested in the debates regarding political strategy and a potential renovation of communist strategy. Besides, as it is evident in his reading of Sartre's *Critique of Dialectical Reason*⁶⁹, what initially draw Poulantzas towards Sartre was exactly the latter's complex attempt at a materialist and dialectic historical ontology. Poulantzas presentation and criticism of Althusser in his 1966 article on *For Marx*⁷⁰ is not only an expression of his turn towards Althusser but also of his continuing theoretical debt to Sartre⁷¹.

Poulantzas's 1965 text on hegemony in "Les Temps Modernes"⁷² offers evidence of the strong influence of Gramsci upon Poulantzas and

⁶⁸ As Poulantzas noted in a 1979 interview: «Developing an interest in Marxism through Sartre, I was much influenced by Lucien Goldmann and by Lukács. My doctoral thesis was undertaken in the philosophy of law, in which I tried to develop a conception of law drawing on Goldmann and Lukács. It was published in 1964; but from the moment it was published I began to feel the limitations of that orientation within Marxism. At this time I began to encounter Gramsci through "Critica Marxista" which was the most important journal of Marxism at that time. I began also to work with Althusser, while still being influenced – as I always am – by Gramsci – which created a kind of agreement and disagreement, from the beginning, with Althusser» (POULANTZAS 2008, pp. 387-88).

⁶⁹ POULANTZAS 2008, pp. 47-73.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 139-65.

⁷¹ «[T]ogether with Sartre's *oeuvre*, which pertains to a different interpretation of Marxism, and alongside the works of the Italian theoreticians, Althusser's enterprise is of capital importance. It marks a milestone in the history of Marxist theory; it is already an essential instrument of work for every Marxist researcher» (POULANTZAS 2008, p. 165).

⁷² I disagree with Bob Jessop's downplaying of the importance of Gramsci's influence in this text (JESSOP 1985, pp 53-57).

his critique of the vulgar Marxist theory of the State, with its oscillation between economism and voluntarism. For Poulantzas «[t]he Marxist problematic of an objective relationship between the objective structures and practices of the base and the superstructure is conjured away in favour of *a radical division in the respective status of the base – economism – and the superstructure – voluntarism*»⁷³. To this, he opposed the theory of the capitalist state that we can deduce from Marx's mature work, and the specific modality of domination it represents:

«The structure of domination is not some unchanging “socioeconomic interests of the dominant classes + state as repression”, but corresponds to a universalizing, mediated form which these interests must assume with respect to a political state that at the same time has the *real* function, while remaining a class state, of representing a formal and abstract “general interest” of society»⁷⁴.

For Poulantzas this specific form of the political marks the «scientific field of constitution of the concept of hegemony»⁷⁵. This has to do specifically with both the institutionalized political structures and the political practices of the dominant classes. For Poulantzas the hegemonic aspects of contemporary states comprise, firstly, «at the specific political level of class struggle, a guarantee of certain of the dominated classes' economic-corporate interests – a guarantee in accordance with the hegemonic constitution of the class in power, whose political interests are asserted by the state»⁷⁶. Secondly, «[t]he concept of hegemony assumes major importance in connection with the study of the function, the specific effectivity, and the political character of ideologies in the context of hegemonic class exploitation»⁷⁷. To this Poulantzas adds his own definition of the mystifying nature of political ideologies, a definition that combines Althusser's early conception of

⁷³ POULANTZAS 2008, p. 77.

⁷⁴ *Ivi*, p. 86.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ivi*, p. 92.

⁷⁷ *Ivi*, p. 93.

ideology as a lived or imaginary relation to real conditions⁷⁸ and Marx's insistence on the inverse relation between formal political equality and freedom and real social inequality and oppression:

«The specific role of ideologies consists in resolving, through numerous mediations, the real division of men-producers into private beings and public beings, in presenting – and this is what their “mystifying” character consists in – their real relations in civil society as a replica of their political relations, in persuading them that what they are globally is their political relations in the state»⁷⁹.

For Poulantzas contemporary “mass society” ideologies that exemplify the evolving relation between civil society and the state in monopoly capitalism. Moreover, he stresses Gramsci's elaborations on the question of intellectuals insisting on the need to examine their role in the reproduction of ideologies and their importance in the organization of capitalist production. Poulantzas insists that the concept of hegemony can account for the complexity in the exercise of political power, insisting that «[r]elations of direct oppression develop into political relations of hegemony»⁸⁰. It is in relation to the necessary relation of coercion and consent that Poulantzas criticizes Gramsci, insisting that an element of coercion of force exists along intellectual and moral leadership even in those social practices that seem to have to do more with obtaining consent. However, one might think that Poulantzas's criticism of Gramsci is more in line with Gramsci's own conception of hegemony as a complex form of social and political leadership and domination and not simply a combination of coercion and consent. Poulantzas also takes from Gramsci elements of his conception of *power bloc*. Hegemony has also to do with the way a fraction of the dominant classes becomes hegemonic through the state:

«[T]he *class fraction which accedes to institutionalized power only attains it by constituting itself as a hegemonic fraction. In other words, despite the contradictions that separate it from other dominant fractions, it succeeds in*

⁷⁸ ALTHUSSER 2005, pp. 233-34.

⁷⁹ POULANTZAS 2008, p. 95.

⁸⁰ *Ivi*, p. 99.

concentrating them “politically” by organizing its own specific interests into the common general interest of these fractions»⁸¹.

It is in this way that the dominant classes are constituted politically into a «power bloc». This allows Poulantzas to account for the development of capitalist forms of domination, the emergence of managerial strata and their organizing role, and for the increasingly regulatory function of the capitalist state, which is an important aspect of the capitalist state's hegemonic function:

«The state's “social” public activities correspond to the general interest of the dominant fractions which, in their entirety, benefit both from the concrete results in the production process and from the fact that these activities render the capitalist system more tolerable for the dominated classes. Considered within the political relations of domination of a class-divided society, the state's organizing practice with respect to “society as a whole” can thus be globally related to the state's hegemonic role with respect to the dominant classes and fractions»⁸².

Consequently, this text shows how from the beginning Poulantzas was influenced by Gramsci, especially his search for a theory of class power and/as state power, in break with traditional Marxist instrumentalist conception of state power. Hegemony refers to the complexity of class domination, the combination of force, direction and consent, to the formation of the power bloc (hegemony within the leading classes) and to the role of State.

2.1 Poulantzas's contradictory relation to the work of Gramsci

In light of the above, *Political Power and Social Classes* strikes a rather different note. A “tour de force” of theoretical rigour and the most Althusserian in terms of epistemology of all Poulantzas's books, at the same time includes strong criticisms against Gramsci. Poulantzas feels the need to distance his problematic from Gramsci, at the exact time that he is trying to tackle the same open questions regarding class

⁸¹ *Ivi*, p. 104.

⁸² *Ivi*, p. 119.

hegemony. However, he limits the use of the notion of hegemony only to the relation of the dominant classes within the power bloc, and the political practices of the dominant classes:

«Because of his particular relation to Lenin's problematic, Gramsci always believed that he had found the concept in Lenin's writings, especially those concerning the ideological organization of the working class and its role of leadership in the political struggle of the dominated classes. But in reality he had produced a new concept which can account for the *political practices of dominant classes in developed capitalist formations*. Gramsci admittedly uses it in this way but he also incorrectly extends it so that it covers the structures of the capitalist state. However, if we severely restrict the application and constitution of the concept of hegemony, his analyses of the subject are very interesting»⁸³.

Poulantzas insisted that hegemony is a notion reserved only for the political practices of the dominant classes and not of the dominated: «we shall apply [the concept of hegemony] only to the political practices of the dominant classes»⁸⁴. It refers to how the political interests of these classes are constituted as representative of the general interests of society and to how a fraction or class becomes hegemonic in the power bloc.

Such a theorization of hegemony fails to see the importance in Gramsci of the relation of hegemony and the State and of the importance of hegemonic apparatuses. As Christine Buci-Glucksmann has stressed, «Poulantzas's reduction of the concept of hegemony [...] involves further consequences that [...] displace Gramsci's dialectic»⁸⁵. Poulantzas thinks that Gramsci's reference to the possibility of a class

⁸³ POULANTZAS 1973, p. 137-38.

⁸⁴ *Ivi*, p. 140. Some of the formulations of Gramsci's concepts might seem as justifying such a conception of hegemony. «A social group dominates antagonistic groups [...] it leads kindred and allied groups» (GRAMSCI 1971, p. 57; GRAMSCI 1977, p. 2010 Q19, § 24, [GRAMSCI 1977, p. 41; Q1, § 44]). However, as Peter Thomas has noted «[l]eadership-hegemony and domination are therefore conceived less as qualitatively distinct from one another, than as strategically differentiated forms of a unitary political power» (THOMAS 2009, p. 163).

⁸⁵ BUCI-GLUCKSMANN 1980, p. 60. See also LIGUORI 2015, pp. 180-81.

being at the same time politically dominated and ideologically hegemonic is misguided, insisting that Gramsci misreads Lenin who insisted on the ideological organization of the proletariat as a means to combat a dominant ideology that even after the conquest of power by the proletariat remains «bourgeois and petty bourgeois»⁸⁶. What Poulantzas misreads is exactly Gramsci's dialectical distinction between two forms of leadership⁸⁷. In contrast Buci-Glucksmann insisted on the broader scope of Gramsci's concept of hegemony:

«The Gramscian concept of hegemony is far more than a shade removed from the critical left-wing functionalism that speaks of consensus, integration and norms so as to challenge the power of the bourgeoisie as a “social order”. For a dominant class is hegemonic, in its progressive historical phase, because it really does carry the whole of society forward: it has a universalist aim, and not an arbitrary one. The arbitrary moment, recourse to the more direct or more concealed forms of authoritarianism and coercion, mark a “developing crisis of hegemony”, to take up a formulation of Poulantzas»⁸⁸.

For Poulantzas, hegemony as fusion of leadership with an ideological relation founded on consent can bring us back to a historicist problematic of the class-subject of history. Moreover, he criticizes Gramsci's notion of the «historical bloc» as the unity of ideology, science and structure for being an example of historicist «expressive totality»⁸⁹. We find here the shortcomings of “High Althusserianism” with its insistence on different «instances» of the social whole having very specific functions and attributes and on the inability to have concepts of practices that refer to more than one instance of the social whole. As Jessop notes, Poulantzas criticizes Gramsci «for failing to locate the specificity of the various regions of capitalist society in terms of its particular institutional matrix»⁹⁰. However, Poulantzas praises

⁸⁶ POULANTZAS 1973, p. 205.

⁸⁷ «The first is a hegemony that tends towards, or forms the preconditions of, a future position of dominance; the second is a moment within such achieved dominance that assures that it is maintained» (THOMAS 2009, p. 163).

⁸⁸ BUCI-GLUCKSMANN 1980, pp. 57-8.

⁸⁹ POULANTZAS 1973, p. 200.

⁹⁰ JESSOP 1985, p. 193. For an example of Poulantzas' criticism see the following extract: «in this use of the concept of hegemony, Gramsci conceals

Gramsci's notion of ideology as "cement" of a society and insists that a «*symptomal reading*»⁹¹ of Gramsci would bring forward the scientific and original features of his work. In similar line, we can say that a «symptomal reading» of Poulantzas's references to Gramsci in *Political Power and Social Classes* would bring forward his theoretical debts to Gramsci despite the attempt to impose a strictly Althusserian methodology.

Poulantzas' analysis of fascism and the positions adopted by the Third International in *Fascism and Dictatorship* necessarily imply a reading of Gramsci's writings on fascism. He stresses the importance of Gramsci's references to a catastrophic equilibrium and to the crisis of hegemony, but he thinks that he is «wrong on one essential point»⁹², namely the fact that for him throughout the rise of fascism in Italy and Germany the bourgeoisie did not face catastrophic equilibrium, insisting more on the clear-sightedness of Trotsky on this subject. However, he insists on the *crisis of hegemony* as being an important aspect of the rise of fascism, based upon the definition of *hegemony* as having to do mainly with the possible hierarchy within the dominant classes. Poulantzas refers positively to the importance of Gramsci in theorizing the State ideological apparatuses and their role in the organization of hegemony, following on this point Althusser's own positive appreciation and open acknowledgment of theoretical debt towards Gramsci in his article on Ideology and the Ideological State Apparatuses:

«Gramsci repeatedly pointed out in great detail that the State should not be seen only in the "traditional" way as an apparatus of "brute force", but also as the "organizer of hegemony"»⁹³.

precisely those real problems which he analyzes in the schema of the separation of civil society and the state. These problems, which actually imply the specific autonomy of the instances of the CMP and the effect of isolation in the economic, are masked» (POULANTZAS 1973, p. 139).

⁹¹ POULANTZAS 1973, p. 201.

⁹² POULANTZAS 1974, p. 60.

⁹³ *Ivi*, p. 299.

Poulantzas is critical of Althusser, insisting that he underestimated the importance of the economic role of the State and the ideological role of «units of production»⁹⁴. In all *Fascism and democracy* marks an important point in Poulantzas' relation to Gramsci. Contrary to the highly critical tones of *Political Power and Social Classes*, here he enters into a much more direct dialogue with Gramsci, including the greater emphasis on the role of the State in the organization of Hegemony.

Classes in Contemporary Capitalism marks a turning point in Poulantzas' work. Contrary to the rather abstract and even theoreticist tone of *Political Power and Social Classes*, here the importance of class struggle and of particular class strategies in the articulation of social and political domination is stressed. We find in this book the first thorough presentation of his conception of the State as the condensation of a relation of class forces that marks his turn towards a more strategic-relational and less abstract-structural conception of state apparatuses: «The state is not an instrumental entity existing for itself, it is not a thing, but the condensation of a balance of forces»⁹⁵. Moreover, Poulantzas insists on the role of the State in the organization of hegemony, an aspect strongly underestimated in *Political Power and Social Classes*. He also stresses the fact that the bourgeois State as a whole and not the bourgeois political parties assume this organizing role:

«In Gramsci's profound intuition, it is the capitalist state with all its apparatuses, and not just the bourgeois political parties, that assumes an analogous role, with respect to the power bloc, to that of the working-class party with respect to the popular alliance, the "people"»⁹⁶.

The Gramscian overtones are not limited to the new emphasis on the role of the State as the political organizer of hegemony but also to the conception of the working-class party. The working-class party is not presented as an «expression» or political translation of the working-class consciousness and strategy, but as the organizer of a wider popular bloc in an analogy to Gramsci's conception of the working-class party

⁹⁴ *Ivi*, p. 304.

⁹⁵ *Ivi*, p. 95.

⁹⁶ POULANTZAS 1975, p. 98.

as the «Modern Prince» of a new popular unity and potential hegemony⁹⁷.

Social Classes in Contemporary Capitalism offers a more complex theory of the State. He rejects the simplistic conception of the State as having to do only with coercion and ideological mystification which cannot account for the organizing role of the State in social production and reproduction. The State is indispensable in guaranteeing the necessary conditions of capitalist production. The relative autonomy of the State guarantees the hegemony of monopoly capital and at the same time the long-term reproduction of the interests of the bourgeoisie as a whole, in a complex process of strategic adjustments:

«This relative autonomy here refers to the specific role of the state and its various apparatuses in elaborating the political strategy of monopoly capital, in organizing its hegemony in the context of its “unstable equilibrium of compromise” *vis-à-vis* non-monopoly capital, and establishing the political cohesion of the class alliance in power. The scope of this relative autonomy can be grasped by contrasting it to the thesis of fusion and the single mechanism. Just as the state does not belong to this or that monopoly group, [...] nor does it tend to be their “common property”, for the state is not a thing but a relation, more exactly the condensation of a balance of forces. The relative autonomy of the state must be understood here as a relationship between the state on the one hand, monopoly capital and the bourgeoisie as a whole on the other, a relationship which is always posed in terms of class representation and political organization»⁹⁸.

In his detailed analysis of the new petty bourgeoisie Poulantzas chooses Gramsci as his main theoretical interlocutor, especially in the question of intellectuals and the importance of the division between mental and manual labour. Poulantzas offers a complex and concrete analysis of class fractions and the strategic results of their different class positions, much more on line with Gramsci's insistence on particular historical analyses. The influence of Gramsci on Poulantzas is also

⁹⁷ «In the end, the modern Prince should focus entirely on these two basic points: the formation of a national popular collective will, of which the modern Prince is the active and operative expression, and intellectual and moral reform» (GRAMSCI 2007, p. 249; GRAMSCI 1977, p. 953; Q 8, § 21).

⁹⁸ POULANTZAS 1975, p. 161.

evident on his insistence that politics and the political balance of forces is always a question of forming (and undermining the formation) of alliances and the relation of hegemony within these alliances⁹⁹.

2.3 From crisis of the State to strategy

Beginning with the text on the crisis of the State and then with *State Power and Socialism*, Poulantzas confrontation with the questions that Gramsci also faced is even more evident. The attempt to theorize the role and crisis of the State in a period of capitalist crisis and transformation necessarily leads to a more broad conception of the state and its relation to hegemony. The concepts that have to do with political crisis, crisis of representation, crisis of authority and crisis of the State were an important theoretical consideration for Poulantzas in the 1970s. The reasons were not only theoretical but also political. The capitalist crisis of 1973-74, the fall of European dictatorships (Greece, Portugal, Spain)¹⁰⁰, the intensification of class struggles and the possibility of Left-wing governments, the turn towards «authoritarian statism» in advanced capitalist formations, made such questions urgent. One could witness at the same time a crisis of the State and the strategies materialized there, an aspect that opened the possibility of an intervention by the Left, and a series of transformations leading to the reinstatement of bourgeois power and the neoliberal turn of the 1980s. In a dialogue with other currents within Marxism, such as the German derivation school, and in opposition to the PCF's theory of State Monopoly Capitalism, Poulantzas insisted on the complex political, ideological and economic role of the State.

This brings Poulantzas close to the questions associated with Gramsci's conceptualization of the integral State, namely «the entire

⁹⁹ This is exemplified not only in his many references to the “people” as a potential alliance of the subaltern classes but also in his insistence that we are always dealing with power blocs, alliances under the hegemony of the dominant fraction of monopoly capital and not simply with the direct domination of the monopolistic fraction as it was suggested by the PCF analyses in the 1970s concerning “state-monopoly capitalism”. For Poulantzas' criticism of such positions see POULANTZAS 1975, pp. 103-06.

¹⁰⁰ POULANTZAS 1976.

complex of practical and theoretical activities with which the ruling class not only justifies and maintain its dominance, but manages to win the active consent of those over whom it rules»¹⁰¹. As Peter Thomas has stressed:

«With this concept, Gramsci attempted to analyze the mutual interpenetration and reinforcement of “political society” and “civil society” [...] within a unified (and indivisible) state form. According to this concept, the state (in its integral form) was not to be limited to the machinery of government and legal institutions [...] Rather the concept of the integral state was intended as dialectical unity of the moments of civil society and political society»¹⁰².

Poulantzas's 1976 introduction to a collective volume on the Crisis of the State he edited¹⁰³ is important. Contrary to the economism of the traditional Marxist analysis of the capitalism crisis and the economism of the tendency to think of the economic crisis as leading directly to the political crisis, Poulantzas insists that it is the class struggle that matters. Poulantzas tries to distinguish his conception of a political crisis from the fatalist conception of capitalism always facing economic and political crisis, insisting that the economic crisis can be turned into a «*crisis of hegemony, following Gramsci, or structural crisis, following a current term*»¹⁰⁴ only in certain specific conjunctures related to the escalation of social and political struggles:

«In other words, we must make the very notion of structural crisis relative: if the current economic crisis distinguishes itself from the simple cyclical economic crises of capitalism, it does not constitute a structural crisis or a crisis

¹⁰¹ GRAMSCI 1971, p. 244; GRAMSCI 1977, p. 1765; Q 15, § 10. As Christine Buci-Glucksmann notes the *Prison Notebooks* must «be seen in their full temporal dimension, isolating the various modalities of a work leading from a deeper investigation of the intellectuals [...] to a new problematic of the state as *integral state*» (BUCI-GLUCKSMANN 1980, p. 24).

¹⁰² THOMAS 2009, p. 137.

¹⁰³ POULANTZAS (ED.) 1976. English translation of Poulantzas' introduction in Poulantzas 2008.

¹⁰⁴ POULANTZAS 2008, p. 299.

of hegemony except for certain capitalist countries where it translates itself into a political-ideological crisis in the proper sense of the term»¹⁰⁵.

However, even in the second half of the 1970s Poulantzas insisted on considering hegemony a notion that is not rigorous enough and on using it only when referring to the relations inside the dominant bloc. This is evident in an interview he gave to David Kaisergruber for *Dialectiques* in 1977, where he insisted that «I continue to think that the term of hegemony is not a term that could be applied in a rigorous manner, namely a non-descriptive way, to the State [...] the problem of hegemony designates a real problem: the leading role of a class fraction inside of an alliance of classes and fractions in power»¹⁰⁶. That is why Poulantzas refused to apply the notion of crisis of hegemony at the State itself, preferring to speak of «crisis of hegemony inside the power bloc that manifests itself as crisis of the State»¹⁰⁷.

Despite such reservations and distances from the part of Poulantzas, I think that there are important Gramscian elements in his approach, beginning with the way he avoided the easy identification of economic and political crisis and at the same time to point to particular manifestations of this crisis especially in those capitalist social formations that were experiencing not only the effects of the economic crisis, but also an escalation of struggles. This emphasis on the class struggle as the element determining whether we enter an open crisis of hegemony or not, is also politically motivated. Contrary to a reformist gradualist conception of conditions maturing for socialism, which was a central tenet of the reformist conception of «peaceful-democratic transition to socialism», Poulantzas insists both on the need to radicalize struggles that would aggravate the political crisis and the crisis of the State, especially if State Apparatuses are material condensations of the balance of class forces.

This new emphasis on the class struggle leads Poulantzas to a much more complex conception of how class strategies determine political strategies articulated by the State.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 299.

¹⁰⁶ POULANTZAS 1977, p. 58.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 59.

«[W]hat is really at work is a process of structural selectivity: a contradictory process of decisions and of “non-decision”, of priorities and counterpriorities, each branch and apparatus often short-circuiting the others. The politics of the state are therefore established by a process of interstate contradictions insofar as they constitute class contradictions»¹⁰⁸.

Poulantzas links the crisis and the restructuring of the State to an attempt to re-establish hegemony against an increased militancy of the dominated classes that is itself an aspect of the political crisis¹⁰⁹, insisting on the organic relation of the State to the economy, materialized in increased State intervention and especially in the activation of counter-tendencies to the tendency of the rate of profit to fall.

*State Power and Socialism*¹¹⁰ remains Poulantzas's most advanced confrontation with the question of a possible historical materialist theory of the State and the closest he come to an actual dialogue with the questions posed by Gramsci's concepts. We can say that at that period, it was at that period the closest someone came to a theorization of the integral State, in all its complex production of strategies, knowledges, discourses, forms of subjectification, divisions, and hegemonic projects.

Firstly, Poulantzas criticizes the tendency to think of the State only in terms of either ideology or repression. On the contrary, he insists on the active role of the State in the constitution and reproduction of social relations of production, thus enlarging the very scope of State intervention:

¹⁰⁸ POULANTZAS 2008, p. 309.

¹⁰⁹ «We return to the political crisis. For the dominated classes this manifests itself (here again, it is necessary to distinguish between various sorts of political crisis) in a considerable intensification of their struggles: these struggles are politicized and the relations of force between the power bloc and dominated classes are modified; the relations of the power bloc and supporting classes are broken and emerge as effective social forces; ideological crisis enables the dominated classes to challenge the “consensus” of the dominant classes and their representation-regimentation biased by the state apparatuses» (POULANTZAS 2008, p. 312).

¹¹⁰ POULANTZAS 2000.

«Right from the beginning the State marks out the field of struggles, including that of the relations of production: it organizes the market and property relations; it institutes political domination and establishes the politically dominant class and it stamps and codifies all forms of the social division of labour – all social reality – within the framework of a class-divided society»¹¹¹.

Secondly, Poulantzas tries to locate the specific «institutional materiality»¹¹² of the State. He stresses the way the State is constitutive of the division of between intellectual and manual labour and its role in the production of discourses and knowledge, beyond the simple political control of ideological apparatuses, thus introducing a much wider conception of the State's role in the production of socially constituted forms of intellectuality¹¹³.

Thirdly, he offers a highly original theory of the nation-state, presenting at a spatiotemporal matrix that leads to the «*historicity of a territory and the territorialization of a history*»¹¹⁴. Poulantzas insistence on the «spatiality and historicity of each working class»¹¹⁵, in ways analogous to Gramsci's meticulous attention to specific national histories, is the basis of his insistence that only a national road to socialism is possible:

«Only a national road to socialism is possible: not in the sense of a universal model simply adapted to national particularities, but in the sense of a multiplicity of original roads to socialism, whose general principles, drawn from the theory and experience of the worker's movement, cannot be more than signs on the road»¹¹⁶.

¹¹¹ *Ivi*, p. 39.

¹¹² *Ivi*, p. 49.

¹¹³ See in particular POULANTZAS 2000, pp. 54-62. Poulantzas acknowledges here a certain intellectual debt to Gramsci when he stresses that «Gramsci had a presentiment of this when he saw in the general organizational role of the capitalist State the supreme realization of intellectual labour separated in characteristic fashion from manual labour» (POULANTZAS 2000, p. 56).

¹¹⁴ POULANTZAS 2000, p. 114.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 118.

¹¹⁶ *Ibidem*.

Fourthly, Poulantzas' formulation of the State as a *material condensation* of a relationship of forces among classes and fractions of classes, which here appears in its fullest elaboration, marks exactly an attempt to think of State apparatuses not in terms of "functions" or "wills" but in terms of a relational conception of power, of class strategies and practices. This brings Poulantzas closer to Gramscian themes, even though, as Peter Thomas has argued, one can find in Gramsci an even broader conception of political power¹¹⁷.

Fifthly, Poulantzas' elaborations on the economic role of the State and the countertendencies to the law of the fall of the profit rate it activates, also offer valuable insights on the workings of hegemony as class leadership. Both his emphasis on the extensive interventions in the reproduction of labour power subsumed to the imperatives of capital accumulation and the various forms of compromises with the dominated class attest to this.

Sixthly, Poulantzas expands his analyses of the political crisis and insists that the «*hidden but permanent instability of the bourgeoisie's hegemony*»¹¹⁸ is the basis of the turn towards *authoritarian statism*, expresses in the increased role of state administrative bureaucracy, the displacement of decision making away from the legislative towards the executive and the politicization of the administration. It is worth saying that Poulantzas insights concerning this authoritarian turn did indeed grasp a tendency that was later also expressed in the authoritarian character of the neoliberal project.

On the other hand, Poulantzas rejected a Leninist approach to the transition to socialism according to which «[t]he State must be entirely destroyed through frontal attack in a situation of *dual power*, to be replaced by a second power – soviets – which will no longer be a State

¹¹⁷ «[F]or Gramsci, political power is immanent not simply to the state as a condensation of power relations (relations between classes), as it arguably is for the late Poulantzas. Rather it is immanent to the hegemonic projects by means of which classes constitute themselves as classes (relations within classes) capable of exercising political power (as opposed to an incoherent mass of "corporative" interests confined to the terrain of civil society)» (Thomas 2009, p. 226).

¹¹⁸ POULANTZAS 2000, p. 212.

in the proper sense of the term»¹¹⁹. For Poulantzas this conception not only underestimates the difficulties of the transition period but also can lead, despite the evocation of the withering away of the State, to a new form of Statism, originating in the conception of the dual power as an anti-State, a displacement evident in both Stalinist and social-democratic statism. This criticism is directed against Gramsci as well:

«Gramsci was also unable to pose the problem in all its amplitude. His famous analyses of the differences between war of movement (as waged by the Bolsheviks in Russia) and war of position are essentially conceived as the application of Lenin's model/strategy to the "different concrete conditions" of the West»¹²⁰.

For Poulantzas Gramsci's war of position entails the same conception of the State as a castle or a fortress either to be taken by frontal assault (the Leninist war of movement) or by siege (the war of position). As he puts it in his 1977 interview with Henri Weber:

«What does Gramsci mean by the war of position? The war of position is to surround the strong castle of the state from outside with the structures of popular power. But in the end it's always the same story. It's a strong castle, right? So either you launch an assault on it – war of movement; or you besiege it – war of position. In any case, there is no conception in Gramsci's work that a real revolutionary rupture, linked to an internal struggle, can occur at this or that point of the state apparatus. It doesn't exist in Gramsci»¹²¹.

As Peter Thomas has argued¹²², Poulantzas seems here to pay little attention to Gramsci's conception of the integral State, despite the fact that Christine Buci-Glucksmann, a close collaborator of Poulantzas, was one of the first Marxists to bring forward the importance of this conception in her *Gramsci and the State*¹²³. According to Thomas, Poulantzas «is incorrect to argue that Gramsci posits a terrain outside

¹¹⁹ *Ivi*, p. 252.

¹²⁰ POULANTZAS 2000, p. 256.

¹²¹ POULANTZAS 2008, p. 341.

¹²² THOMAS 2011.

¹²³ BUCI-GLUCKSMANN 1980. The French original was published in 1975.

the state on which a new political power could emerge»¹²⁴. Thomas also insists that Lenin's original conception of dual power refers mainly to an exceptional historical situation, where the bourgeois form of State co-existed, in antagonistic relation, with the emerging new forms of state power based upon popular initiatives. In this sense, Gramsci's concept of «war of position» attempts to think of the ways, after a period of defeat, to regroup the forces «that would make possible the return of such a dual power situation»¹²⁵. Gramsci's conception of hegemony and of the transition to the «regulated society» indeed has indeed as starting point the question of revolution and Gramsci's own experience in the worker's councils but Poulantzas's reading underestimates all the complexity of Gramsci's confrontation with the challenges of a revolutionary strategy in advanced capitalist formations and the actual limitations that rendered impossible a simple repetition of an "October" sequence.

These positions by Poulantzas are also related to the entire debate around democratic road to socialism that took part in the second half of the 1970s. From the abandonment of the notion of the dictatorship of the proletariat by the French Communist Party to the debates inside the Italian Communist Party and the hopes created by the possibility of left-wing governments, many communist intellectuals argued in favour of the possibility of such a democratic transition. Althusser and Balibar chose to oppose this tendency, Althusser publicly in his text on the 22nd Congress¹²⁶ but also in unpublished manuscripts such as *Les Vaches Noires*¹²⁷ and *Marx in his limits*¹²⁸, and Balibar in his book on the dictatorship of the proletariat¹²⁹. Poulantzas on the other hand, along with other intellectuals such as Christine Buci-Glucksmann attempted to offer left-wing versions of such a democratic road to socialism. The reformism of some of the contributions to this debate was evident

¹²⁴ THOMAS 2011, p. 288.

¹²⁵ *Ivi*, p. 290.

¹²⁶ ALTHUSSER 1977.

¹²⁷ ALTHUSSER 2016b

¹²⁸ In ALTHUSSER 2006a.

¹²⁹ BALIBAR 1977. See also the round table on this book in an issue of *Dialectiques* from 1977 (BALIBAR ET AL. 1977).

especially those coming from the tradition of Italian communism¹³⁰, yet other were more complex.

Moreover, the relation between democracy and socialism in socialist transition was an open question ever since the big debate inside the international workers' movement after the dissolution of the Constituent Assembly in 1918. Lenin and Trotsky might have offered answers to Kautsky's criticism, especially since the latter was based upon a certain conception of the inherent superiority of parliamentarism and a rejection of any conception of revolutionary violence, yet the questions posed by Rosa Luxemburg's critique remained in a certain way unanswered especially those relating to socialism as a period of increased political freedom for workers to experiment with new social forms and practices:

«The socialist system of society should only be, and can only be, an historical product, born out of the school of its own experiences, born in the course of its realization, as a result of the developments of living history, which – just like organic nature of which, in the last analysis, it forms a part – has the fine habit of always producing along with any real social need the means to its satisfaction, along with the task simultaneously the solution. However, if such is the case, then it is clear that socialism by its very nature cannot be decreed or introduced by *ukase*. [...] The whole mass of the people must take part in it. Otherwise, socialism will be decreed from behind a few official desks by a dozen intellectuals»¹³¹.

However, such questions did not receive the attention they deserved. In most cases, it was assumed that a combination of parliamentarism with forms of participative democracy could offer the answer, whereas in most cases opposition to these positions took the form of a simple invocation of the need for a correct application of a soviet form of power, one that could be described as soviets with democratic freedoms¹³². Even in the most advanced confrontations with such questions, such as the Theses on Communism by Il Manifesto in the early 1970s¹³³, the advanced positions on the maturity of communism

¹³⁰ See for example GRUPPI 1977.

¹³¹ LUXEMBURG 1922.

¹³² See for example MANDEL 1976.

¹³³ IL MANIFESTO 1970.

and on the need to rethink the practice of council organizing did not fully confront such questions.

In this sense it is important to make a distinction between Poulantzas's political choices and his theoretical work. In *State, Power and Socialism* we find a richer analysis of the extensive, complex, uneven and ridden with contradictions character of State power as class power, as the material condensation of class strategies and resistances. This dialectical relation between the extended intervention of the State and a multitude of resistances and struggles, which are at the same time internal and external to materiality of the State, makes necessary a more complex conception of revolutionary practice¹³⁴. His call for the introduction of a combination of representative democratic institutions and direct democracy should not be read as a negation of the need to work for the «withering away of the State», but as an attempt to think such a process in advanced capitalist formations:

«There can be no question of a statist transformation of the State apparatus. *Transformation of the state apparatus tending towards the withering away of the State* can rest only on increased intervention of the popular masses in the State. [...] it cannot be confined to democratization of the State [...] This process should be accompanied with the development of new forms of direct, rank-and-file democracy and flowering of self-management networks and practices»¹³⁵.

In this sense, it is interesting to stress the affinities between such researches and Daniel Bensaïd's attempts of that period towards a more “problematized” conception of the relation between direct and representative democratic forms within the revolutionary process¹³⁶.

In light of this, we must also say that despite his criticism of Gramsci and his treating of the war of position as a variation of the «State as fortress» position, Poulantzas complex and uneven conception of the articulation of struggles within and outside the State is the closest he

¹³⁴ «The State is neither a thing instrument that may be taken away, nor a fortress that may be penetrated by means of a wooden horse, nor yet a safe that may be cracked by burglary: it is the heart of the exercise of political power» (Poulantzas 2000, p. 257-58).

¹³⁵ POULANTZAS 2000, p. 261-62.

¹³⁶ Bensaïd 1977.

came to Gramsci's own preoccupations regarding a possible revolutionary strategy in an age of bourgeois «passive revolution».

By this we do not want to underestimate Poulantzas's own contradictions. The way that Poulantzas opted to present his analyses under the thematic of a «democratic road to socialism» along with his optimism concerning «unity of the Left» governments as the possible starting points for processes of social transformation, which was sadly negated by the experience of the Mitterrand government in 1981 or the PASOK experience in Greece, should not make us miss the very force of his analysis. Poulantzas easy acceptance of some form of parliamentary democracy as the «representative» aspect of a democratic road, his conception of a «crisis of hegemony» as crisis inside the power bloc that could easily lead to the temptation of thinking of potential alliances with factions of the bourgeoisie¹³⁷, his over-emphasis on the contradictions inside the State and thus of the possibility of a self-transformation (in a way his underestimation of the integral character of the State), all these are obvious limitations. Yet at the same time the very complexity and richness of his analysis indeed point towards the theoretical importance of his mature work and of the fact that a return to such works along with the richness of Gramsci's insights remains an indispensable starting point.

Conclusion

In the case of both Althusser and Poulantzas we are dealing with theorists who at the same time were profoundly influenced by Gramsci, in certain aspects more than they ever admitted, and actually

¹³⁷ To be fair, Poulantzas himself warned insisted in the need to avoid such alliances. He stressed the «deep ambiguities associated with any process of alliance with fractions of the bourgeoisie, a process through which the domestic bourgeoisie most often succeeds in imposing its hegemony». He also stressed that they «prove, if proof is needed, that it is far better to avoid having to take this route at all – better not to wait until the popular movement is on the defensive, when various kinds of “historic compromise” appear as a possible recourse» (POULANTZAS 1976, p. 132).

confronted the notion of hegemony, even though they remained critical of it. There are many reasons for this. Some of them were philological, that is, the relatively late appearance of Gerratana's critical edition. Some of them were political, that is, the association between Gramsci and post-war Italian Communism that made the critique Gramsci part of the critique of Togliattism initially and Eurocommunism later. Some of them were historical, that is, apart from Italy, most of the "Italian" tendencies in other European communist parties were "right-wing" and were the target especially of post-1968 leftism (including in Italy itself the anti-gramscism of segments of the Far-Left and in particular *Operaismo*). And some of them were theoretical: In a theoretical debate marked by the cleavage between structural and humanist-teleological readings of Marx and in particular Marxist philosophy, Gramsci's highly idiosyncratic "historicism" (which in fact was a highly original, non-metaphysical, non-idealist, non-teleological, materialist theory of politics in their complex and over-determined historicity) run the constant risk misinterpretation.

However, both Althusser and Poulantzas in a profound way confronted the questions that Gramsci also faced, namely the very complexity of political power in advanced capitalist formations and at the difficulty of a revolutionary strategy. The limitations of the positions of both Althusser and Poulantzas, also had to do with their reluctance to confront some of the important insights that we can find in the work-in-progress of the *Quaderni*.

However, there have been other readings that have shown that such a missed encounter was far from inevitable. From the ground-breaking work of Christine Buci-Glucksmann in France and the important work done on Gramsci in Latin America by writers such as Juan Carlos Pontatiero in the 1970s to the continuous confrontation with the work of both Althusser and Gramsci by writers such as the late André Tosel¹³⁸, along with more recent readings of Gramsci such as the ones offered by Peter Thomas, there has been the possibility of a different dialogue

The new readings of Gramsci currently being produced, which bring forward Gramsci's highly complex and original conception of

¹³⁸ TOSEL 2016.

hegemony and the integral state and his reformulation of historical materialism away from both idealism and naturalistic materialism, offer the possibility to pick up this dialogue and also to expand it towards other debates that have emerged in contemporary social and political battles such as questions regarding the relation between crisis of neoliberalism and crisis of hegemony, the forms of political organization, the social alliances, the relation between horizontality and representation, the potential for the formation of new historical blocs. The global capitalist crisis and the intense political crisis along with and new intensified forms of struggle and contention, along with the emergence of new forms of right-wing or even extreme right-wing “populism” make the confrontation with such questions more urgent than before. Moreover, the question of power and hegemony has returned to contemporary discussions of the Left. The complexity of the articulation of economic and political dynamics and struggles along with emerging new form of political practices, from new forms of democracy from below to the open question of “left governance”, especially after the exhaustion of the “pink tide” in Latin America and the tragic capitulation of SYRIZA in Greece, all these have made our time more “Gramscian” than ever.

References

ALTHUSSER, LOUIS, 1969

For Marx, translated by Ben Brewster, London: Allen Lane, The Penguin Press.

ID., 1971. *Lenin and philosophy and other essays*, translated by Ben Brewster, Monthly Review Books, New York.

ID., 1976

Essays in self-criticism, translated by Grahame Locke, New Left Books, London.

ID., 1990

Philosophy and Spontaneous Philosophy of the Scientists and other essays, translated by Gregory Elliot *et al.*, Verso, London and New York.

ID., 1997

Lettres à Franca (1961-1973), Stock/IMEC, Paris.

ID., 1998

Solitude de Machiavel, edited by Yves Sintomer, PUF, Paris.

ID., 1999

Machiavelli and Us, translated by Gregory Elliot, Verso, London.

ID., 2006a

Philosophy of the Encounter. Later Writings 1978-86, translated by G.M. Goshgarian, Verso, London.

ID., 2006b

Politique et Histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure 1955-1972, Seuil, Paris.

ID., 2011

Lettres à Hélène, Grasset/IMEC, Paris.

ID., 2014

On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses, translated by G.M. Goshgarian, Verso, London.

ID., 2015

Some Questions Concerning the Crisis of Marxist Theory and of the International Communist Movement, translated by David Broder, "Historical Materialism" n° 23, pp. 152-78.

ID., 2016a

A Letter from Louis Althusser on Gramsci's Thought, "Décalages", Vol. 2: Iss. 1. <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss1/18/>.

ID., 2016b

Les vaches noires. Interview imaginaire, edited by G.M. Goshgarian, PUF, Paris.

ID., 2017

Philosophy for Non-Philosophers, edited and translated by G.M. Goshgarian, Bloomsbury, London.

ALTHUSSER, LOUIS AND BALIBAR, ÉTIENNE, 1970

Reading Capital, New Left Books, London.

BALIBAR, ÉTIENNE ; BUCI-GLUCKSMANN, CHRISTINE ; ABELES, MARC ; KAISERGRUBER, DAVID ; GUILHAUMOU, JACQUES AND LABICA, GEORGS, 1977

Table-ronde: sur et autour de la dictature du prolétariat, "Dialectiques" n° 17.

BENSAÏD, DANIEL, 1977

Eurocommunisme, austromarxisme et bolchevisme, "Critique Communiste"», n° 18-19, http://danielbensaid.org/IMG/pdf/1977_10_00_db_278.pdf.

BUCI-GLUCKSMANN, CHRISTINE, 1980

Gramsci and the State, Lawrence and Wishart, London.

DIFFENBACH, KATJA; FARRIS, SARRA R.; KIRN, GAL; THOMAS, PETER D. (EDS), 2013

Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought, Bloomsbury, London.

FILIPPINI, MICHELE, 2015

Una politica di massa. Antonio Gramsci e la rivoluzione della società, Carocci, Roma.

FORENZA, ELEONORA, 2009

“Molecolare” in LIGUORI AND VOZA 2009.

FROSINI, FABIO, 2003

Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere, Carocci, Roma.

ID., 2006

Lenin e Althusser. Rileggendo «Contraddizione e surdeterminazione», “Critica marxista”, n° 6, pp. 62-70

GALLAS, ALEXANDER; BRETTHAURER, LARS; KANNANKULAM, JOHN; STÜTZLE, INGO (EDS), 2011

Reading Poulantzas, Merlin Press, London.

GOSHGARIAN, GEOFFREY M., 2006,

“Introduction”, in ALTHUSSER 2006.

GRAMSCI, ANTONIO, 1971

Selections from Prison Writings, (translated and edited by Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith), Lawrence and Wishart, London.

ID., 1977

Quaderni di carcere, edited by V. Gerratana, Einaudi, Torino.

ID., 1978-1996

Cahiers de Prison, Gallimard, Paris.

ID., 2007

Prison Notebooks, vol III, edited and translated by Joseph A. Buttigieg, Columbia University Press, New York.

GRUPPI, LUCIANO, 1977

Il concetto di egemonia in Gramsci, Editori Riuniti, Roma.

JESSOP, BOB, 1985

Nicos Poulantzas. Marxist Theory and Political Strategy, Macmillan, Houndsmill.

KAUTSKY, KARL, 1919

Terrorism and Communism. A contribution to the natural history of revolution, translated by W.H. Kerridge,
<https://www.marxists.org/archive/kautsky/1919/terrcomm/index.htm>.

LENIN, VLADIMIR ILIC, 1972

The Proletarian Revolution and the renegade Kautsky, Foreign Languages Press, Pekin.

LIGUORI, GUIDO AND VOZA, PASQUALE (eds.), 2009

Dizionario Gramsciano 1926-1937, Carocci, Roma.

LUXEMBURG, ROSA, 1961

The Russian Revolution and Leninism or Marxism, translated by B. D. Wolfe, University of Michigan Press, Ann Arbor.

MANDEL, ERNEST, 1976

A Political Interview, translated by Patrick Camiller, "New Left Review", I/100.

IL MANIFESTO, 1970

Tesi per il comunismo, <http://luciomagri.com/rivistauno/tesicomunismo/>.

MORFINO, VITTORIO, 2015a

Althusser lecteur de Gramsci, "Actuel Marx", n° 57, pp. 62-81.

POULANTZAS, NICOS, 1973

Political Power and Social Classes, New Left Books, London

ID., 1974

Fascism and Dictatorship. The Third International and the Problem of Fascism, New Left Books, London.

ID., 1975

Classes in Contemporary Capitalism, New Left Books, London.

ID., 1976

The Crisis of Dictatorships. Portugal, Greece, Spain, translated by David Fernbach, Verso, London.

ID., 1977

L'état, le pouvoir et nous. Entretien entre David Kaisergruber et Nicos Poulantzas, "Dialectiques", n° 17.

ID., 1978

Political Power and Social Classes, Verso, London

ID., 1979

Fascism and Dictatorship. The Third International and the Problem of Fascism, Verso, London.

ID., 2000

State Power Socialism, Verso, London and New York.

ID., 2008

The Poulantzas Reader, (edited by James Martin), Verso, London and New York.

ID., (ed.) 1976

La crise de l'État, PUF/politiques, Paris.

THOMAS, PETER, 2009

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

ID., 2011

"Conjuncture of the integral state? Poulantzas's reading of Gramsci", in GALLAS-BRETHAURER-KANNANKULAM-STÜTZLE 2011.

ID., 2013

"Althusser's last encounter: Gramsci", in DIFFENBACH-FARRIS-KIRN-THOMAS 2013.

TOSEL, ANDRÉ, 2016

Étudier Gramsci. Pour une critique continue de la révolution passive capitaliste, Kimé, Paris.

Gramsci e Foucault, Foucault e Gramsci

Pietro Maltese (Università di Palermo)

The purpose of this essay is to analyze the scientific literature that has argued about the presence of possible relationships and similarities between Gramsci and Foucault. In particular, I will focus on the notions of hegemony, power, governmentality, ideology, discourse.

Keywords: Hegemony; Governmentality; Power; Ideology; Discourse.

Obiettivo di questo intervento è di presentare una mappatura – ovviamente non esaustiva – di alcuni tentativi di combinare i risultati della filosofia gramsciana della praxis (in specie le nozioni di egemonia e ideologia) e quelli della genealogia e dell'analitica del potere foucaultiane (in particolare le nozioni di governamentalità, potere, discorso). Si tratterà di prendere in esame una letteratura oramai non più esigua, trasversale sotto il profilo disciplinare, principalmente di area anglofona (ma non solo) e che ha evidenziato analogie su cui sarà d'uopo soffermarsi. Come affermano i sostenitori d'una vicinanza tra le tematiche sviluppate da Gramsci e quelle affrontate da Foucault, esse convergerebbero, infatti, nell'illuminazione di processi di direzione e di governo irriducibili alla mera coercizione e in entrambi i percorsi di ricerca il nesso tra politica e verità, potere e verità, risulterebbe centrale¹. Per usare le parole della filosofa femminista Cocks, Gramsci e Foucault condividerebbero alcune «ossessioni analitiche»².

Ciò detto, le operazioni combinatorie ora esibiscono una *gramscizzazione* di Foucault – talvolta sorvolando sulla questione della compatibilità dei presupposti metodologici di marxismo e post-strutturalismo –, ora una *foucaultizzazione* di Gramsci, magari fondata sulla convinzione della presenza, nei *Quaderni*, di anticipazioni dell'impostazione post-strutturalista. In entrambi i casi il rischio di forzature interpretative è dietro l'angolo. Anche in ragione di queste criticità, sono germogliati studi impegnati a problematizzare le possibilità combinatorie, cui sono avvicinabili sia lavori che denunciano presunti esiti totalitari del discorso egemonico, sia lavori che segnalano

¹ Cfr. DEMIROVIC 2009; ID. 2015.

² COCKS 1989, pp. 26-27.

l'inconsistenza della proposta foucaultiana, la sua incapacità di prefigurare percorsi di *agency* o di pensare globalmente le articolazioni di un regime egemonico.

Infine, ci si soffermerà sui tentativi di arruolare Gramsci nei ranghi dell'*Italian Theory* e di farne un pensatore biopolitico, o almeno un anticipatore di certa riflessione biopolitica. Da qui gli inviti, per un verso, a leggere la biopolitica foucaultiana attraverso occhiali gramsciani, per l'altro a comprendere la biopolitica gramsciana (ricavabile dalle meditazioni industrialiste del *Quaderno 22* e non solo) alla luce di quella foucaultiana – il che, per inciso, apre un'inedita prospettiva ermeneutica sul non-sempre-idilliaco-rapporto tra Gramsci e l'operaismo e sulle (eventuali) radici gramsciane di quest'ultimo, di cui, qualche anno addietro, s'è occupato Boni³.

1. *Egemonia e governamentalità*

Uno degli obiettivi delle operazioni combinatorie, che riposizionano idee foucaultiane all'interno di un paradigma neo-gramsciano o innestano elementi della teoria dell'egemonia nella cornice di un'interpretazione post-strutturalista della contemporaneità, è di cartografare le forme della governamentalità neoliberale⁴ – non infrequentemente reputata alla stregua di un *panopticon globale*⁵ – e spesso le giustificazioni della combinazione muovono dall'opinione della fecondità di tenere insieme l'orientamento al macro, proprio di un punto di vista il cui perno è il concetto di egemonia, e l'indagine microfisica foucaultiana. Ciò anche per palesare collegamenti tra macro-opzioni contro-egemoniche e micro-resistenze regionali. Secondo questa letteratura, se la teoria dell'egemonia sanerebbe i *deficit* di parte dei *governmentality studies* in ordine alla concettualizzazione di macro-percorsi di *agency*⁶, il prisma della governamentalità rettificherebbe la consuetudine degli approcci basati sull'egemonia a scorgere

³ Cfr. BONI 2010.

⁴ Cfr. HUBER 2012.

⁵ Cfr. GILL 1995.

⁶ Cfr. STEPHAN; ROTHE e METHMANN 2014, p. 60.

intenzionalità consapevoli dietro qualsivoglia «outcome» sociale⁷ – vale a dire che lo «strutturalismo semiologico» che conduce Foucault a comprendere gli agenti sociali quali operatori discorsivi di sintassi che si agitano sullo sfondo⁸ de-antropologizzerebbe proficuamente l'umanesimo storicista gramsciano. Insomma, gli studi caldeggianti l'opportunità di abbinare egemonia e governamentalità partono sovente dal presupposto che tali nozioni si potenzino a vicenda. Non si tratta, nella maggior parte dei casi, di realizzare sintesi organiche, bensì, come ha scritto Kenway, di adoperare, integrandole, le conclusioni gramsciane e foucaultiane, applicandole a casi specifici e usandole come un'intercambiabile cassetta degli attrezzi⁹.

Ovviamente, lo si diceva, alla base delle opzioni combinatorie sta l'idea dell'accostabilità tra la configurazione gramsciana dell'egemonia e quella foucaultiana del potere, e vi è chi è arrivato a credere che alcuni tratti della filosofia della praxis sarebbero più vicini alla teoria di Foucault che alle riflessioni di Marx¹⁰. Quella dell'accostabilità è, per

⁷ Cfr. JOSEPH 2014.

⁸ Cfr. HONNETH 2002 (1986).

⁹ Cfr. KENWAY 1990, secondo l'A., che vede Gramsci e Foucault convergere nel rifiuto di immaginare il potere localizzato e localizzabile in un unico e definito apparato centrale oppure emergente da un'«essenza essenziale» – essendo, esso, un dispositivo relazionale rintracciabile «in tutti i punti della totalità sociale» – (p. 180), l'approccio foucaultiano risulterebbe deficitario relativamente all'illuminazione delle relazioni tra i discorsi e le «strutture sociali di dominio». Per questo, propone di combinarlo e completarlo con la teoria dell'egemonia. Difatti, a suo parere, differentemente da Foucault, Gramsci si concentra sui «processi attraverso cui l'egemonia» si afferma socialmente e può riprodursi, una volta assunta la società alla stregua di un «intero»; in ragione del riconoscimento dell'importanza della cultura e della relativizzazione dell'esistenza di qualcosa come una identità di classe, le meditazioni gramsciane avrebbero, inoltre, il merito di non ridurre il tema del dominio a faccenda solo economica (pp. 176-77); cfr. pure KENWAY 1995, p. 31.

¹⁰ Cfr. QI 1997, p. 15; complessivamente, il saggio di QI giunge a conclusioni che risolvono il materialismo storico in una specie di determinismo economico in cui il modo di produzione detta *sic et simpliciter* l'andamento della totalità sociale (pp. 4-5).

altro, tesi diffusa, di recente, ad esempio, ripresa da Gallino¹¹, ma che risale alla fine degli anni '70. Già Mouffe, nel '79, rimarcava importanti similitudini, sorprendendosi della convergenza delle traiettorie di alcuni rappresentanti di quella che da lì a poco sarebbe stata chiamata *French Theory* con il «pensiero di Gramsci»¹². E ancora, agli inizi degli anni '80, Mercer rilevava punti di contatto, persuaso che l'idea foucaultiana dell'insufficienza di ragionamenti innanzitutto centrati sulla repressione fosse da collegare al concetto di egemonia, così da dar vita a una «teoria relazionale del potere statale»¹³ (invero già in Poulantzas¹⁴), quasi che le differenze tra i due autori fossero «terminologiche», non di «contenuto»¹⁵. Secondo parte della letteratura, infatti, entrambi raffigurerebbero un potere che opererebbe in modi irriducibili alla dimensione del politico *stricto sensu*¹⁶: un potere capillarmente disseminato, percepito come naturale e spontaneo (pur essendo storicamente determinato)¹⁷, incorporato in formazioni discorsive

¹¹ Cfr. GALLINO 2013a, p. 31; ID. 2013b, pp. 209-10; sul tema cfr., inoltre, COIN 2012.

¹² MOUFFE 1979, p. 201.

¹³ MERCER 1980b, pp. 105-06; inoltre cfr. ID. 1980a, p. 6.

¹⁴ Cfr. POULANTZAS 1979 (1978).

¹⁵ DALDAL 2014, p. 163.

¹⁶ Cfr. IVES 2004, pp. 141-42: «Foucault and Gramsci [...] see power as operating in complex ways in venues often not understood as political, strictly speaking. For them, politics as the operation of power is not just about governments, elections, or even the police and the army. Rather, politics occurs daily in everybody's lives [...]. Some of the most crucial operations of power occur at the micro or molecular level. Moreover, both Foucault and Gramsci see that power rarely operates in a simple unidirectional manner, with one person or group of people holding power and using it against another who is totally powerless».

¹⁷ Cfr. ETERS E LOFTUS 2008, pp. 706-07: «Overall, whilst Foucault and Gramsci deploy different conceptualisations of power in their work, in both cases power circulates throughout the socionatural fabric. For Foucault, this is clearly an explicit part of his work, which cannot be said to be true for Gramsci. A circulatory understanding of power is, however, implicit within Gramsci's oeuvre. [...] The point of convergence is that both theorists insist on the historical specificity of the operation of power, as can be seen in Foucault's detailed genealogical studies and Gramsci's close examinations of historical conjunctures».

funzionali alla costruzione di consenso¹⁸ e senso comune, connesso con il sapere¹⁹, pedagogicamente²⁰ «riprodotto» negli «interstizi della vita quotidiana»²¹. Insomma, pensatori complementari, capaci di lasciarsi alle spalle il modello del «governo attraverso lo Stato» (inteso in modo ristretto)²² e di ispirare ricerche in molteplici ambiti. Basti citare il lavoro di Amhed Mah, il quale, occupandosi del sistema di istruzione superiore somalo, combina l'egemonia con la nozione di discorso per ricostruire i processi di marginalizzazione delle «conoscenze delle popolazioni indigene»²³. Oppure, nel campo geografico, menzionare gli studi di Larner²⁴, Watts²⁵, Ekers e Loftus. Questi ultimi, muovendo dal

¹⁸ Cfr. ATTACK 2006, secondo l'A., mentre la teoria gramsciana dell'egemonia aiuterebbe a «comprendere le origini del consenso individuale» verso una qualche forma di potere «nel contesto di strutture economico-politiche» eccedenti la sfera del singolo e appartenenti a dimensioni *macro*, quella foucaultiana offrirebbe un contributo per esaminare l'origine del consenso verso qualche forma di potere nel «contesto di relazioni [...] più localizzate» e regionali (p. 87).

¹⁹ Cfr. JESSOP E SUM 2006a, p. 163.

²⁰ Sull'«essenza pedagogica del governo» tanto in Gramsci quanto in Foucault cfr. SEVILLA E BUITRAGO 2017, p. 171.

²¹ HOLUB 1992, p. 28: «Foucault and Gramsci agree [...] on one issue: that power is not imposed from above, but that the operations of power and their success depend on consent from below. For both Foucault and Gramsci, power is produced and reproduced in the interstices of everyday life, and for both, power is ubiquitous. However, contrary to Foucault, Gramsci does not evoke the imagery of unqualifiable and unquantifiable ubiquities of power. If power is everywhere, it is not everywhere in the same form and to the same degree. [...] So while Gramsci agrees with Foucault in his assessment of the ubiquity of power relations, he differs from him when he specifies the equally ubiquitous uneven relations of power. [...] From Foucault we can learn for one thing that we are all implicated in power [...]. From Gramsci's complex analyses we can adopt, on the other hand, the notion that we are indeed part of many different "structures of feeling", of many different loci which inherently carry diverse functions and effects in relation to other sites of power or powerlessness».

²² Cfr. STEPHAN; ROTHE e METHMANN 2014, p. 59.

²³ MAH 2000, pp. 54-55.

²⁴ Cfr. LARNER 2000.

²⁵ Cfr. WATTS 2013; ID. 2003.

case study della distribuzione delle risorse idriche nella congiuntura neolibérale, enfatizzano il ruolo dialetticamente «centralizzato» e diffuso dello Stato nella teoria gramsciana, che spiegherebbe i modi di consolidamento del potere a mezzo «di istituzioni di norma considerate extra-statali»²⁶. Il che, a loro dire, avrebbe evidenti somiglianze con la governamentalità. D'altronde, argomentano, benché il punto d'abbrivio delle meditazioni del Foucault degli anni '70 fossero le «pratiche [...] e i saperi» che giorno per giorno rafforzano situazioni di dominio, sua intenzione non era di sottodimensionare l'importanza dello Stato, quanto di sbarazzarsi del problema del fondamento della sovranità e di decentralizzare, desostanzializzandolo, lo stesso Stato, riconducendo il problema dello Stato a quello della conduzione delle condotte²⁷ e facendo della governamentalità una teoria alternativa dello Stato²⁸. E, secondo Ekers e Loftus, siffatto tentativo «troverebbe un antecedente nello sforzo gramsciano di tematizzare lo Stato integrale»²⁹.

Se in ambito geografico quello di Ekers e Loftus sinora rimane uno degli studi più importanti, nel settore delle ricerche sulla *governance* vanno annoverati i lavori di Mc Guirk, Bulkeley, Dowling, Schroeder, Okereke, che coniugano alcune conclusioni degli approcci neo-gramsciani con l'analisi sviluppata in seno ai *governmentality studies*, intendendo il sociale quale esito dell'intrecciarsi di «progetti egemonici» e «programmi governamentali» in concorrenza gli uni con gli altri e guidati da discordanti razionalità³⁰. È a partire da tali premesse che Mc Guirk, Bulkeley e Dowling spiegano la *new carbon governance* australiana, mentre per Bulkeley, Okereke e Schroeder la combinazione tra gli esiti della riflessione gramsciana e quelli delle meditazioni foucaultiane potrebbe risultare utile a sviscerare la *governance* legata ai

²⁶ EKERs E LOFTUS 2008, pp. 702-703. Sull'importanza della figura dello *Stato integrale* negli *urban studies* cfr. DAVIES 2010, che, muovendo una «critica simpatetica agli approcci foucaultiani e neo-gramsciani», caldeggia un ritorno a una sorta di gramscismo «ortodosso» (stimolato dalla lettura del *Gramscian Moment* di Thomas), a suo dire utile per concettualizzare i rapporti tra Stato (in senso *allargato*) e società civile; cfr. pure DAVIES 2013.

²⁷ Cfr. EKERs E LOFTUS 2008, p. 703.

²⁸ Cfr. ALAM 2015.

²⁹ EKERs E LOFTUS 2008, p. 704.

³⁰ Cfr. MC GUIRK; BULKELEY E DOWLING 2014.

cambiamenti climatici, offrendo strumenti per illustrare le strategie del potere nell'arena internazionale³¹, nonché per leggere e prefigurare percorsi di *agency* situati in una società civile globale³² movimentata dall'interazione tra attori pubblici e privati³³.

Infine, uno dei tentativi più impegnativi di combinare «creativamente»³⁴ dispositivo egemonico e governamentalità anche per esaminare le mutazioni neoliberali è rappresentato dal programma di ricerca di Jessop e Sum, sostenitori dell'urgenza di coniugare analisi semiologica e critica dell'economia politica, in modo da dare forma a una *cultural political economy* (CPE), cioè a un campo di studi «post-disciplinare»³⁵ attento a quelle produzioni di «senso» e alla «strutturazione» di quelle «relazioni sociali» che stabilizzano le aspettative comportamentali, così riducendo la complessità³⁶, e adeguato a indagare tempi di crisi, ossia a mettere a fuoco i procedimenti attraverso cui gli attori sociali, resisi conto della bassa capacità delle strutture esistenti di governare la complessità, sperimenterebbero nuove «interpretazioni» e inedite strategie di intervento³⁷. Come si può intuire, l'approccio si focalizza sulla forza egemonico-veridizionale e sul «potere performativo»³⁸ degli immaginari, considerati «ensemble semiotic[al]» in mancanza dei quali gli individui non potrebbero affrontare il mondo e le organizzazioni innescare piani di azione. In questa visione, gli immaginari vanno reputati il risultato di pratiche tanto semiotiche quanto materiali³⁹. L'approccio in chiave CPE potrebbe, dunque, solo in parte inquadrarsi all'interno dei *cultural turns* degli ultimi decenni⁴⁰, differenziandosi da alcuni di essi per il

³¹ Cfr. OKEREKE E BULKELEY 2007; OKEREKE; BULKELEY E SCHROEDER 2009.

³² Cfr. OKEREKE E BULKELEY 2007, p. 23.

³³ Cfr. BULKELEY E SCHROEDER 2011, p. 744; STEPHAN; ROTHE e METHMANN 2014.

³⁴ SUM 2012, p. 58.

³⁵ JESSOP 2004.

³⁶ Cfr. SUM E JESSOP 2013, p. 3.

³⁷ Cfr. CATERINA 2014, pp. 2-3.

³⁸ JESSOP E SUM 2006a, p. 173.

³⁹ Cfr. SUM E JESSOP 2013, pp. 165-66.

⁴⁰ Secondo Sum e Jessop il *cultural turn* dell'economia politica caldeggiato dal modello CPE sarebbe un «cultural return» visto che economia politica classica o materialismo storico marxiano già includevano il «momento culturale», che

riconoscimento della salienza d'una realtà extradiscorsiva⁴¹ e per la riconduzione d'ogni operazione significativa all'«interazione tra elementi semiotici e non»⁴². Uno dei suoi obiettivi è, così, di evitare tanto la volatilizzazione della «specificità materiale delle categorie economiche e politiche», quanto l'abitudine a essenzializzarle, ignorandone il carattere contingente⁴³. Benché per Jessop qualsivoglia pratica sociale possieda tratti semiotici, nessuna di esse è, infatti, riducibile a questa sola dimensione e tra discorso e realtà vi sarebbe un nesso dialettico, la cui codificazione coadiuverebbe quella della riproduzione dei fatti economici, innovando la tradizionale critica dell'ideologia⁴⁴. Ovviamente, tra le fonti dell'approccio vi sono le pagine gramsciane⁴⁵, da Sum e Jessop interpretate in maniere non banali: mentre rimarcano la centralità, nei *Quaderni*, del momento culturale, essi non ridimensionano l'importanza, negli scritti carcerari, della riflessione economico-politica⁴⁶ e fanno riferimento ai paragrafi sull'americanismo, dove l'affermazione del fordismo è compresa prendendo congiuntamente in considerazione: 1) la ristrutturazione dell'intera forma di vita sociale implicata in questo passaggio epocale⁴⁷; 2) la costruzione di un nuovo «immaginario economico»⁴⁸; 3) l'intervento dello Stato. Della teoria gramsciana, in particolare, Sum e Jessop accolgono la critica all'idea di un'economia pura⁴⁹, nonché categorie come quelle di mercato determinato o Stato integrale⁵⁰, che, a loro dire,

comincia a essere viepiù espulso dall'analisi economica a seguito della progressiva formalizzazione della disciplina, la quale, specializzandosi, si matematizza (SUM E JESSOP 2013, p. 72).

⁴¹ Cfr. JESSOP 2004.

⁴² SUM E JESSOP 2013, pp 140-41.

⁴³ JESSOP E SUM 2006a, p. 157.

⁴⁴ *Ivi*, p. 159; JESSOP 2004.

⁴⁵ Cfr. SUM E JESSOP 2013, p. 22.

⁴⁶ Cfr. SUM 2015, p. 32.

⁴⁷ Cfr. SUM E JESSOP 2013, p. 77.

⁴⁸ JESSOP 2004.

⁴⁹ Cfr. JESSOP E SUM 2006b, pp. 355-56.

⁵⁰ Cfr. JESSOP E SUM 2006a, p. 159; JESSOP 2005.

farebbero del sardo non solo un «proto-regolazionista»⁵¹, ma pure un «post-regolazionista», un pioniere del modello CPE⁵². Non meno importante, poi, la fonte foucaultiana, letta in modo originale⁵³ e ritenuta foriera di spunti in ordine al nesso tra analisi del discorso e critica dell'economia politica⁵⁴. Ebbene, secondo Jessop e Sum, vi sarebbero, tra Gramsci e Foucault, analogie relative 1) alla «natura produttiva delle concezioni del mondo» e dei «regimi di verità»; 2) al carattere «diffuso» delle relazioni di potere; 3) all'insistenza sui rapporti «tra il discorso [...] la soggettività e l'egemonia»; 4) al contrassegno «selettivo dell'egemonia e dei processi di produzione di sapere»⁵⁵. Analogie che ratificherebbero il «potenziale teoretico ed euristico intrinseco»⁵⁶ a una combinazione utile⁵⁷ a penetrare le parole-chiave

⁵¹ SUM E JESSOP 2013, pp. 72-73.

⁵² JESSOP E SUM 2006b, p. 348; JESSOP 2005.

⁵³ Jessop e Sum relativizzano l'idea di un Foucault esclusivamente impegnato nella ricerca del *come* delle micro-tecnologie disciplinari, oppure disinteressato alla questione dello Stato. Cfr. SUM 2015, pp. 35-37, in particolare p. 37: «Foucault is well known, especially in Anglo-Foucauldian circles, for his abjuring of the state as a sovereign subject and of state theory as an autonomous field of inquiry. This does not mean that he rejected all concern with state power. On the contrary, he proposed an alternative account based on the state's role in the strategic codification and institutional integration of power relations at different sites and scales of social organization. Compared to his earlier work on the microphysics of power, Foucault presents [*his*] later work on (neo-)liberalism as a scaling up of his previous micro-analytics of power to macro-level questions about the cumulative effects of the exercise of private and public power within and beyond the state [...]. This is translated into concern with the statification of government and the governmentalization of the state [...]. This process is both intentional and non-subjective. It is intentional because no power is exercised without a series of aims and objectives, which are often highly explicit at the limited level of their inscription in local sites of power [...]. But it is also non-subjective because the overall outcome of the clash of micro-powers cannot be understood as resulting from the choice or decision of an individual, group, or class subject».

⁵⁴ Cfr. SUM E JESSOP 2013, p. 22.

⁵⁵ *Ivi*, p. 207.

⁵⁶ *Ivi*, p. 197.

⁵⁷ Cfr. SUM 2015, p. 38: «The French philosopher of discursive and extra-discursive practices has more to offer in regard to the specific technologies of

dell'immaginario neoliberale⁵⁸ e contrassegnata da un «doppio movimento»: *governamentalizzazione* di Gramsci da un lato, *marxianizzazione* di Foucault dall'altro⁵⁹.

2. *Egemonia, potere, discorso, ideologia*

Non sono, d'altra parte, pochi gli studiosi che, magari giudicando le somiglianze tra Gramsci e Foucault superficiali⁶⁰ o «apparenti»⁶¹, sovente sottolineano presunte insufficienze della teoria dell'egemonia, in alcuni casi nel convincimento che i mutamenti dell'oggi abbiano depotenziato la *toolbox* gramsciana⁶², in specie per quel che concerne i suoi elementi più direttamente riconducibili alla macchina teorica marxiana. Su tale falsariga, già nel 1983 Smart ragionava sull'accostamento proposto da Mouffe, ritenendo che «l'identificazione d'una convergenza» tra il pensatore francese e l'intellettuale italiano schiudesse due possibilità: 1) quella della compatibilità *tout court* di genealogia e marxismo; 2) quella della presenza, nella filosofia della praxis, di elementi compatibili con la teoria foucaultiana perché elaborati per oltrepassare i «limiti [...] dell'analisi marxista». Qualora si «sottoscrivesse» la prima ipotesi, non verrebbero, per Smart, contemplate «soluzioni esterne ai [...] problemi [...] del marxismo». Ove si adottasse la seconda, si smetterebbe (a parere di Smart in fondo proficuamente) di cercare rimedi ai *deficit* del marxismo e bisognerebbe andare oltre Marx. Risulterebbe, quindi, proficuo, a dire di Smart, combinare Gramsci e Foucault, a patto, però, di liberarsi, per

[...] power. Conversely, Gramsci offers a richer vocabulary for thinking about the shifting agential forces and the scope for alliances in a changing [...] equilibrium of compromise compared to Foucault's emphasis on the dispersion of microrevolts and the particular forms of resistance».

⁵⁸ Cfr. SUM 2009, p. 185.

⁵⁹ Cfr. SUM E JESSOP 2013, p. 197; cfr., inoltre, SUM 2009.

⁶⁰ Cfr. DITTMER 2010, pp. 32-33.

⁶¹ BENNETT 1990, p. 243.

⁶² Sul tema cfr. GUNN 2006.

così dire, delle incrostazioni marxiane presenti nel primo⁶³. Più dubbioso in merito all'accostamento di Gramsci e Foucault è, invece, Bennett, nome di punta dei *cultural policy studies*⁶⁴, secondo il quale chi vedesse nell'egemonia una «variante» della microfisica del potere giungerebbe a conclusioni «fuorvianti»⁶⁵; e forse ancor più radicali sono Danaher, Schirato e Webb, che, nel loro *Understanding Foucault*, differenziano microfisica del potere ed egemonia offrendo un'interpretazione a tratti discutibile di quest'ultima, che lavorerebbe quasi plagiando le menti al fine di far accettare uno *status quo* dai risvolti oppressivi⁶⁶. Differente, ma, secondo chi scrive, sotto certi aspetti controverso, è, altresì, il ragionamento proposto da Hardt negli anni '90, allorquando questi, sottolineando la rielaborazione gramsciana, rispetto a Hegel, del rapporto tra Stato e società civile⁶⁷,

⁶³ Cfr. SMART 1983, pp. 41-42.

⁶⁴ Per una riflessione sull'uso di Foucault in questo filone di studi cfr. BARNETT 1999; STERNE 2002, pp. 66-67.

⁶⁵ BENNETT 1998, pp. 68-69: «it would be misleading to see the Gramscian position as a variant of Foucault's understanding of "microphysics of power" in view of the degree to which, in the former, power is understood as arising from a highly unified and centralized origin rather than being dispersed in its operation and constitution. Positing a centre of and for power in the ruling class or power bloc, the Gramscian theory of hegemony is concerned to analyze the descending flows of cultural and ideological power and the degree to which these are successfully countered by countervailing cultural and ideological influences arising from the conditions of life of the popular classes. The field of culture is thus viewed as being structured by the bipolar contest between, on the one hand, the descending flows of hegemonic ideologies as they are transmitted from the organizing centres of bourgeois cultural power and relayed through society via ideological apparatuses of the state and civil society and, on the other, the putatively ascending flows of counter-hegemonic ideologies arising out of the situation of the subordinate class». Inoltre cfr. ID. 2007, p. 9.

⁶⁶ Cfr. DANAHER; SCHIRATO E WEBB 2000, p. 48.

⁶⁷ Cfr. HARDT 1995, p. 30: «The Hegelian conception of civil society persists in various forms throughout modern and contemporary social and political theory. When we survey the work of the wide variety of twentieth-century authors who in some form or another take up this notion of civil society, we quickly recognize that the social dialectic of civil society is presented in two guises, one more democratic and the other more authoritarian. [...] Gramsci

implicitamente si avvicina a quelle letture *culturalistiche* che nel corso dei decenni hanno in modo più o meno diretto reiterato l'immagine (un po' unilaterale) del Gramsci *teorico delle sovrastrutture*. Un Gramsci, di fatto, contrapposto a un Foucault che nelle «istituzioni» della società civile scorgerebbe il «terreno» di dispiegamento delle configurazioni moderne del potere disciplinare e che, soprattutto, rigetterebbe la distinzione tra Stato e società civile, proponendo una nozione diffusa

has perhaps gone furthest in theorizing the democratic and socialist potential of civil society. He insists repeatedly [...] on the importance of the Hegelian distinction between civil society and political society for any liberal or progressive political theory, but in effect he inverts the relationship between these two concepts [...]. Hegel conceives the end of social movement and conflict, in both logical and historical terms, as gathered together, subsumed, and thus realized in the ends of State, the actuality of the ethical Idea. Gramsci casts the historical movement or flow in the opposite direction, proposing instead “that the State’s goal is its own end, its own disappearance, in other words, the re-absorption of political society within civil society” [...]. The term re-absorption indicates a reversal of the social flow: what according to the Hegelian process of subsumption flowed from society toward the State now is reversed from the State to civil society as a sort of inverted subsumption. Gramsci is able to understand the process of the withering or disappearance of the State as a process of re-absorption because he conceives the State as existing only secondarily, as if it were a placeholder filling the structural void left by a not fully developed civil society. When civil society does manage fully to fill its role, the State as such will no longer exist; or rather, State elements will continue to exist only as subordinated agents of civil society’s hegemony. In effect, Gramsci has taken what he finds to be democratic in Hegel’s conception of civil society and has privileged those aspects, turning the system upside-down. Expanding [...] the scope and powers of the various segments and institutions of civil society is thus central to a Gramscian strategy of social progress, which will eventually reverse the flow of the Hegelian process and fill the dictatorial and coercive spaces now occupied by the State with democratic forces organized in terms of social hegemony and consent. This hegemony is grounded finally on an Hegelian form of education, which gives the revolutionary class or party its ability to [...] “assimilate all of society” in the name of general interests. When the State has been effectively subsumed, Gramsci claims, the reign of civil society, or self-government, will begin».

del potere⁶⁸. Ma qui forse Hardt non coglie appieno né il carattere metodico, nei *Quaderni*, della separazione tra società politica e civile [Q. 4, p. 460], né il carattere sostanzialmente ubiquitario del dispositivo egemonico. Uno dei pezzi più citati in ordine alla messa in discussione delle opzioni combinatorie è, in ultimo, di Barnett⁶⁹, secondo il quale l'innesto nel ceppo del marxismo di elementi post-strutturalisti non ne colmerebbe «i limiti [...] di lettura delle trasformazioni» odierne e le difficoltà di conciliare egemonia e governamentalità risulterebbero strutturali, dovute a peculiarità paradigmatiche dei rispettivi autori. Per Barnett, inoltre, la consuetudine a pensare in negativo il neoliberalismo come egemonia genererebbe narrazioni semplicistiche⁷⁰, frutto, per di più, d'una forzatura di Foucault, posizionato nel campo degli oppositori al neoliberalismo nonostante la mancanza, a suo dire, nel corso sulla *Nascita della biopolitica*, d'una critica palese della razionalità neoliberale⁷¹. In sintesi, a parere di Barnett, le combinazioni sarebbero un «matrimonio di convenienza»⁷².

Se posizioni come quelle or ora accennate negano l'accostabilità di teoria dell'egemonia e analitica del potere adducendo presunte arretratezze della prima, vi sono studi che, sostenendo anch'essi una certa incompatibilità tra Gramsci e Foucault, si concentrano su presunti *gap* della seconda e insistono sul carattere in ultima istanza panottico dei dispositivi, che renderebbe la resistenza di fatto impossibile⁷³, o sull'abbandono di categorie dialettiche dirimenti per qualsivoglia teoria critica (come è quella di contraddizione), che, tra le altre cose, condurrebbe a uno scetticismo incapace di far differenza «tra un potere esercitato dall'alto e uno esercitato dal basso»⁷⁴. In altre parole, il pessimismo di Foucault, a dispetto delle sue constatazioni circa la fattura nient'affatto totale del dominio⁷⁵ o le facoltà resistenziali dei

⁶⁸ *Ivi*, pp. 32-33.

⁶⁹ Sulle prese di posizione di Barnett cfr. FLEW 2012; ID. 2014; SPARKE 2006.

⁷⁰ Cfr. BARNETT 2005. Sul tema cfr. pure BOAS; GANS E MORSE 2009.

⁷¹ Cfr. BARNETT 2011.

⁷² Di «marriage of convenience» discute, invero, un decennio prima BENNETT 1990, pp. 245-46.

⁷³ Cfr. GREEN 1999, p. 28.

⁷⁴ MARTÍNEZ GUILLEM 2013, pp. 184-85.

⁷⁵ Cfr. CAREY 2008, p. 358.

singoli⁷⁶, gli farebbe descrivere gli attori sociali come «recettori passivi» di un potere onnipervasivo, privi di motivazioni normativamente cogenti per preferire una forma sociale a un'altra⁷⁷.

Nel complesso, infine, uno degli ostacoli maggiori per le ipotesi di combinazione è stato individuato nel carattere radicalmente relazionale, in Foucault, del potere e, di contro, nel fatto che l'egemonia vada conquistata e i suoi detentori siano localizzabili⁷⁸. Cionondimeno, come ha scritto Olssen, quantunque la relazionalità del potere esibita dal pensatore francese sia tale da non permettere sempre di localizzarne la fonte, ciò non invaliderebbe le opzioni combinatorie, ma le rinforzerebbe, facendo della teoria dell'egemonia un correttivo di quella foucaultiana⁷⁹ e la convergenza si giustificerebbe per l'essere, entrambe le prospettive, forme di materialismo critico nei riguardi del realismo ingenuo⁸⁰, nonché di storicismo assoluto⁸¹. Da qui la possibilità di coniugarle, dando vita a un «materialismo storico», ben intesi, «non-marxista»⁸², utile a tematizzare le relazioni tra «struttura» e «agency»⁸³.

Nonostante queste precisazioni, per ogni ipotesi combinatoria resta il problema del rifiuto foucaultiano della nozione di ideologia, sostituita con quella di discorso. E benché per spiegare i processi di produzione della conoscenza che irrobustiscono relazioni asimmetriche di potere, parte della teoria sociale contemporanea abbia spesso usato discorso e ideologia come «concetti [...] interscambiabili»⁸⁴, non si può trascurare

⁷⁶ Cfr. EGBO 2004, p. 246.

⁷⁷ *Contra* SCHULZKE 2015, secondo il quale non è opportuno calcare l'accento sul pessimismo del filosofo di Poitiers, non facendo quest'ultimo altro che palesare la problematicità di opporsi a un potere non immediatamente identificabile in una specifica figura. Per altro, dal punto di vista foucaultiano, proprio perché frammentario e reticolare, il potere diviene paradossalmente accessibile, i punti, i luoghi e i tempi dove e durante (eventualmente) resistere si moltiplicano, le falle aumentano esponenzialmente (p. 61).

⁷⁸ Cfr. DALDAL 2014, p. 149.

⁷⁹ Cfr. OLSEN 1999, p. 35.

⁸⁰ *Ivi*, pp. 94-95.

⁸¹ *Ivi*, pp. 98-99.

⁸² *Ivi*, p. 89.

⁸³ *Ivi*, p. 102, inoltre cfr. pp. 91-92.

⁸⁴ PURVIS E HUNT 1993, p. 473; inoltre cfr. WEMYSS 2009; STODDART 2007, p. 192.

il fatto che mentre un'analisi del discorso si incentri sulle «dimensioni linguistiche e semiotiche» che pre-strutturano dall'interno l'agire sociale, una in chiave di critica dell'ideologia diriga di norma l'«attenzione a fattori», per così dire, «esterni», interrogando i modi in cui «l'esperienza vissuta» (la coscienza) «è collegata a posizioni» e a «interessi» distinguibili da essa⁸⁵. Ciò detto, tali puntualizzazioni non necessariamente implicano una messa fuori gioco delle opzioni combinatorie. Vi è, in tal senso, chi suggerisce di «vedere nell'ideologia non tanto un set particolare di discorsi, quanto [...] di effetti all'interno dei discorsi»⁸⁶; chi ritiene che la riflessione foucaultiana «arricchirebbe» la teoria gramsciana dell'ideologia⁸⁷; e vi sono studiosi come Purvis e Hunt che propongono di completare una teoria del discorso con una dell'ideologia, purché si intenda quest'ultima diversamente da Marx e ci si riferisca ad autori quali Hall, Laclau-Mouffe e, naturalmente, Gramsci⁸⁸. Sono, queste, soluzioni di cui si può (eventualmente) disquisire solo dopo una sintetica ricostruzione dei tragitti gramsciani e foucaultiani in merito. Foucault mette in discussione la fungibilità della

⁸⁵ PURVIS E HUNT 1993, p. 476.

⁸⁶ EAGLETON 1991, p. 194. Sul tema cfr. pure CAREY E FOSTER 2011.

⁸⁷ STODDART 2005, p. 51.

⁸⁸ Riferendosi a Larrain, Purvis e Hunt distinguono una concezione *negativa* dell'ideologia (intesa quale coscienza falsa e «distorta») e una *positiva* (per cui le ideologie determinerebbero i processi di costruzione della «coscienza sociale»). Mentre la prima sarebbe propria di Marx, la seconda verrebbe sviluppata da alcuni autori del marxismo occidentale. Purvis e Hunt complessificano, poi, tale schema, sottolineando come ogni ideologia possieda un contrassegno direzionale, lavori, cioè, sempre «a favore di alcuni e a svantaggio di altri» (PURVIS E HUNT 1993, pp. 477-78), e preferendo parlare di una concezione *critica* dell'ideologia e di una, invece, *sociologica* (positiva), la quale possiederebbe un carattere «reale», «materiale» non necessariamente articolato a partire da una posizione di classe. Il problema, secondo Purvis e Hunt, è che i marxismi occidentali che hanno adottato, accanto a una concezione critica/negativa dell'ideologia, una concezione positiva/sociologica, avrebbero occultato la distinzione tra ideologie e discorsi. Occultamento tanto più importante quanto più le versioni positive e sociologiche dell'ideologia si sono poste il compito di superare la distinzione vero/falso caratterizzante le concezioni negative e critiche e di problematizzare il fenomeno della mistificazione (p. 479).

nozione di ideologia per almeno quattro ragioni: 1) essa implicherebbe una netta distinzione tra ciò che è vero e ciò che è falso; 2) sarebbe legata alla problematica dell'uomo; 3) presupporrebbe qualcosa che la determina, essendo una sorta di derivato; 4) un'analisi ideologica soffrirebbe di un deficit di materialismo⁸⁹. Nel corso della traiettoria di Foucault, questa categoria è, per altro, sempre più problematizzata⁹⁰, e si tratta di un esito forse prevedibile, scontato, non essendo, secondo alcuni commentatori, egli «interessato a vagliare i contenuti dei sistemi di conoscenza»⁹¹. Il rigetto dell'ideologia, pertanto, quale maggiore punto di attrito con Gramsci?⁹² Può darsi. Sennonché, nei *Quaderni* non troviamo una declinazione solo negativa dell'ideologia⁹³, al limite una distinzione tra ideologie storicamente organiche e ideologie «nel senso di arbitrarie speculazioni individuali». Per Gramsci, le ideologie non dipenderebbero meccanicamente da una dimensione infrastrutturale, non andrebbero decifrate a partire dalle griglie di intelligibilità vero/falso, non dovrebbero essere ricondotte al piano delle mere credenze, bensì analizzate sulla base della loro «effettività storica»⁹⁴, costituirebbero delle forze materiali⁹⁵, non degli epifenomeni⁹⁶. E queste peculiarità garantirebbero, secondo non pochi autori, un dialogo virtuale con Foucault, come sottolineato agli inizi

⁸⁹ Cfr. DALDAL 204, pp. 165-66.

⁹⁰ Cfr. IRRERA 2015.

⁹¹ Cfr. ZHAO 1993.

⁹² Cfr. DALDAL 2014, p. 165: «In formulating his “theory of power” Foucault sets for himself some methodological constraints. He prefers to start analysing power from the points where it produces its real effects. In other words he engages in an “ascending” analysis of power. Foucault separates ideology from the analysis of power. He maintains that power puts into circulation apparatuses of knowledge which are not ideological constructs [...]. This is the major point of divergence between Gramsci and Foucault: While Gramsci sees power as directly linked to the ideological hegemony of the dominant classes, Foucault separates the apparatuses of knowledge that power creates from ideology».

⁹³ Cfr. LIGUORI 2004.

⁹⁴ MERCER 1980b, pp. 122-23.

⁹⁵ Cfr. EAGLETON 1991, pp. 115-16.

⁹⁶ Cfr. MOUFFE 1979.

degli anni '80 da Lears⁹⁷ o Mercer⁹⁸. Pur essendo discorso e ideologia nozioni distanti, non vi sarebbe, tra esse, «necessaria opposizione», piuttosto una «relazione di continuità»⁹⁹ tale da permettere un collegamento in chiave di «completamento» reciproco¹⁰⁰? È in tal senso che possono intendersi alcune riflessioni di Ives¹⁰¹, studi come quelli di Cowburn¹⁰² e Peet¹⁰³ o il programma di ricerca di Norman Fairclough di cui qui non si può discutere estesamente per ovvie motivazioni.

3. *Potere, resistenza, intellettuali*

Vi è, certo, un filone genericamente rubricabile come neo-foucaultiano che, nonostante tutto, ha negato l'ipotesi della combinabilità tra ideologia gramsciana e discorso, considerando il secondo più adeguato a cogliere le specificità dell'esercizio di potere dell'oggi¹⁰⁴. Si pensi a Bennett¹⁰⁵, che, appoggiandosi a considerazioni già esibite da Smart agli inizi degli anni Ottanta¹⁰⁶, ritiene (a parere di chi scrive non esattamente a ragione) Gramsci condizionato da una «concezione marxista dell'ideologia che s'opponesse alla conoscenza vera»¹⁰⁷ e, in Foucault, scorge un modello di egemonia che non si risolve in una «lotta psicologica» per conquistare coscienze, ma nella realizzazione di «forme [...] di coesione sociale» caratterizzate da un'efficace gestione «della popolazione»; non nel procacciamento del consenso, ma in una politica della verità¹⁰⁸. Che, tuttavia, di

⁹⁷ Cfr. LEARS 1985, p. 569.

⁹⁸ Cfr. MERCER 1980b, pp. 122-23.

⁹⁹ STODDART 2007, p. 193.

¹⁰⁰ PURVIS E HUNT 1993, pp. 496-98.

¹⁰¹ Cfr. IVES 2004, p. 140: «Both Foucault's "discourse" and Gramsci's 'grammars' are connected with how one views the world and organizes its contents».

¹⁰² Cfr. COWBURN 2005.

¹⁰³ Cfr. PEET 2002, p. 55 e segg. Inoltre cfr. ID. 2009.

¹⁰⁴ Per una critica cfr. CAREY E FOSTER 2011.

¹⁰⁵ Cfr. BENNETT 1998, pp. 62-63.

¹⁰⁶ Cfr. SMART 1983; sulla proposta di Smart cfr. HILL 1998, pp. 79-80.

¹⁰⁷ BENNETT 1990, p. 243.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 267.

quest'ultima possa individuarsi anche una versione autenticamente resistenziale è, comunque, questione aperta e dibattuta. Gill, non a caso, avverte l'esigenza di integrare la teoria foucaultiana della resistenza con quella gramsciana in quanto, per lui, la prima non permetterebbe di immaginare macro-politiche contro-egemoniche articolate attraverso entità collettive dotate di progettualità a lungo termine¹⁰⁹, mentre una parte della letteratura che si spinge più avanti nel formulare riserve imputa al francese di declinare la resistenza quale manifestazione di un generico «plebeian instinct»¹¹⁰ o di esaurirla in progetti esistenziali orientati alla realizzazione di forme di vita altre. Caratteristiche, queste, secondo molti estremizzate in taluni approcci neo-foucaultiani, i quali, stando, ad esempio, a quanto sostiene Murray Li, proporrebbero raffigurazioni «anemiche» delle «politics practices»¹¹¹. Nel suo *The Will to Improve*, dove sono indagati i processi di modernizzazione capitalistica di un'area indonesiana, Murray Li tira, a titolo esemplare, in ballo *Powers of Freedom* di Rose, in cui questi, per l'autrice non casualmente, relega alle sole conclusioni una discussione sulle pratiche politiche e rifiuta, per ragioni «teoretiche e metodologiche», l'uso congiunto di analisi governamentale e analisi in chiave di storia sociale tesa all'individuazione di gruppi portatori di antagonismo. Ben intesi, ella si guarda dal confondere i due «stili di indagine»; aspira, piuttosto, a «porli in dialogo», così da comprendere sia i modi di produzione dei «programmi governamentali», sia come e da chi essi siano eventualmente «contestati»¹¹². E grosso modo nella medesima direzione si muovono le considerazioni di Shamsul Alam, il quale, nella sua ricostruzione dei conflitti che hanno attraversato il Bangladesh coloniale e post-coloniale, rimarca le difficoltà dell'analisi foucaultiana di spiegare trasformazioni governamentali effetto di istanze contro-egemoniche ed è dell'opinione che le resistenze cui allude il filosofo di Poitiers non

¹⁰⁹ Cfr. GILL 2008, p. 128; inoltre, *ex multis*, cfr. HUNT 1990, p. 315: «Although neither hegemony nor counter-hegemony are concepts used by Foucault, a Foucauldian approach can be helpful in emphasizing the “small” or micro-constituents which constitute “shifts” in the dominant hegemony or in a developing counter-hegemony».

¹¹⁰ Cfr. JESSOP E SUM 2006a, p. 164.

¹¹¹ MURRAY LI 2007, p. 26.

¹¹² *Ivi*, p. 27 e p. 270.

sfocino mai in prassi politiche di liberazione dalla subalternità¹¹³, quasi che la dialettica potere-resistenza non riuscisse a giungere a una sintesi (pur provvisoria) all'insegna dell'emancipazione. Il problema risiederebbe nel rifiuto di «valutazioni» morali, da cui originerebbe una «tensione» tra un «agnosticismo» programmatico e uno «stile di scrittura» e di indagine «critico e impegnato»¹¹⁴? Rispetto a quella che è stata definita (in un modo filologicamente non ineccepibile) contro-egemonia gramsciana, l'«anti-egemonia» intrinsecamente presente nei lavori foucaultiani e post-foucaultiani mancherebbe d'una prospettiva emancipativa globale¹¹⁵ e non si tradurrebbe in una «resistenza trasformativa»? D'altronde, «sempre Foucault» avrebbe evitato la formulazione di «programmi [...] sistematic[i]», limitandosi all'invito al mantenimento di un'«attitudine» scettica¹¹⁶. Ed è per questo che Gill ritiene vantaggioso riposizionarne le categorie all'interno di un «historical materialist framework» al fine di illuminare la «promozione di azioni collettive volte alla costruzione di forme di società alternative», di teorizzare cambiamenti non circoscritti a dimensioni locali, di andare oltre alla frammentazione delle opposizioni al neoliberalismo¹¹⁷; di prefigurare, insomma, l'avvento di un *Principe postmoderno* segnato dal pluralismo e proteso alla «costruzione» di un altro ordine globale¹¹⁸. Al di là della genericità, negli anni la letteratura s'è esercitata su tali suggestioni. Si pensi a Sanbonmatsu, che intitola una monografia del 2004 *The Postmodern Prince* e, tuttavia, sin dall'introduzione manifesta il bisogno di distinguersi da Gill. Se per quest'ultimo l'emergenza di un Principe postmoderno potrebbe riconoscersi in «tendenze» già agenti in «pratiche collettive», sì, regionali e però inclini a una «latente unità», derivante dall'essere sfide alla razionalità neoliberale, per Sanbonmatsu tale ottimismo andrebbe ridimensionato¹¹⁹. Critico verso la *French ideology*, egli attacca Foucault e il suo rifiuto di pensare in termini di

¹¹³ Cfr. ALAM 2015.

¹¹⁴ STODDART 2005, p. 55.

¹¹⁵ Cfr. CARROLL E RATNER 1994, pp. 12-13; CARROLL 2007; GILL 2008, pp. 128-29.

¹¹⁶ CAN GÜRCAN E BAKINER 2015, pp. 135-36.

¹¹⁷ GILL 2008, pp. 129-30.

¹¹⁸ ID. 2000, p. 140.

¹¹⁹ Cfr. SANBONMATSU 2004, pp. 18-19.

totalità, il suo anti-umanesimo, il suo presunto disinteresse per un'azione pedagogica¹²⁰ orientata a un *progresso intellettuale di massa*, il suo rigetto d'una prospettiva normativa, elementi, questi, da cui deriverebbe l'impossibilità di pensare un collegamento tra differenze in ultima istanza feticizzate o di comprendere la dialettica tra le forze sociali. Le prospettive foucaultiane e post-strutturaliste non potrebbero, cioè, costituire il punto di avvio per progetti etico-politici, e ciò nonostante i numerosi tentativi di rinnovare il vocabolario della sinistra e del campo progressista in genere ricorrendo a esse. È contro queste *utopie letali*, per dirla con Formenti, che Sanbonmatsu suggerisce un ritorno a Gramsci, il cui merito riposerebbe nella messa in chiaro delle coordinate per la costruzione di un discorso contro-egemonico potenzialmente globale, affidato a un *Principe postmoderno* che non oblitera le differenze, ma le articola dialetticamente in unità attraverso la strategia del centralismo democratico. Su tale falsariga, egli compara le figure del *Principe* e dell'*Archeologo*, cioè i diversi orizzonti prassici rintracciabili, a suo dire, in Gramsci e Foucault, connettendole alle differenti esperienze da essi avute della violenza del dominio¹²¹. Per lui, mentre Gramsci «difenderebbe una politica di massa» strategicamente orientata, Foucault si farebbe alfiere di un'«anti-politica» in odor di bohème, consistente in «tattiche locali e disperse» attraversate da una spontaneità a-strategica che nega l'intrascendibilità della *leadership* sulla base di sentimenti populistici, giustificati dall'idea della capacità delle masse di muoversi indipendentemente da una guida intellettuale¹²².

Vi sono, al contrario, autori che considerano l'egemonia un dispositivo totalitario che annichirebbe le differenze, cifre portanti dei movimenti resistenziali contemporanei. Impossibile, a riguardo, non citare Day, il cui fortunato Gramsci is Dead¹²³ si iscrive in un filone (il post-anarchismo) che rimarca la fecondità della mescolanza di *French Theory* e pensiero libertario¹²⁴. La critica della rappresentanza, la predilezione verso un'immediatezza volta qui e ora alla realizzazione di

¹²⁰ Cfr. ID. 2011, pp. 225-26.

¹²¹ Cfr. ID. 2004, p. 128.

¹²² *Ivi*, p. 131.

¹²³ Cfr. DAY 2005.

¹²⁴ Cfr. MAY 1998 (1994); ROUSSELLE E EVREN 2011; AA.VV. 2009.

esistenze alternative e liberate, la valorizzazione di differenze non riconponibili, la propensione per tipologie di conflitto e di vita comunitarie fondate sulla logica dell'*affinità* e, al contempo, il convincimento del radicamento della strategia egemonica nella sfera dei vecchi movimenti incardinati nel contesto dello Stato-nazione, costituiscono l'ossatura di questo testo, il cui non piccolo problema è, a parere dello scrivente, di presentare un Gramsci estremamente semplificato e di distorcere, così, la sua riflessione¹²⁵.

Come è ovvio, la questione della resistenza al congegno neoliberale, che, in fondo, costituisce il filo rosso che lega posizioni antitetiche quali quelle di Day o Sanbonmatsu, si connette a quella della funzione degli intellettuali e anche a tal proposito vi è sia chi ha proposto parallelismi tra le disamine di Gramsci e Foucault¹²⁶, i quali, scrivono Kurzman e Owens, avanzerebbero una «class-bound theory» dell'intellettuale¹²⁷, sia chi ha messo in evidenza irriducibili distanze. Si pensi, relativamente a questo secondo atteggiamento, a Saccarelli, che, in un saggio del 2011, dopo aver spiegato il respingimento di Foucault verso ogni affiliazione con la sua idea di autore, stigmatizza questa attitudine facendo suoi gli argomenti usati da Gramsci per criticare gli intellettuali tradizionali e nel francese individua, incarnata, una «tipologia di nomadismo politico» propria di un intellettuale inquieto e però, al postutto, compatibile con il complesso ideologico borghese¹²⁸. Sul tema, comunque, uno dei testi più citati e noti è di Radhakrishnan, il quale nella caratterizzazione foucaultiana dell'intellettuale nota contraddizioni strutturali e si concentra su una celebre conversazione tra Foucault e Deleuze del marzo del 1972. In quella occasione, Deleuze e Foucault ratificano la fine della funzione dell'*intellettuale universale*, coeva all'«obsolescenza della rappresentanza», e l'avvento dell'*intellettuale specifico*, proponendo uno scenario, secondo Radhaksrishnan, che poco ha a che vedere con la storicità concreta. Certo, questi scrive alla fine degli anni '80 e da allora gli schemi politologici tradizionali sono entrati sempre più in crisi. Non è casuale che da anni parte della letteratura che

¹²⁵ Per una critica a Day cfr. PATNAIK 2008; CARROLL 2007, p. 32; PURCELL 2012; LIGUORI 2008.

¹²⁶ Cfr. DEMIROVIC 2015, p. 17.

¹²⁷ Cfr. KURZMAN E OWENS 2002.

¹²⁸ Cfr. E. SACCARELLI 2011, pp. 770-72

aspira a formulare teorie critiche in grado di ispirare prassi insista sull'ingresso in una sfera post-democratica, evocando pratiche esodanti, nomadi figlie di certo post-strutturalismo francese. Senonché, per Radhakrishnan, tali strategie destituenti, già al momento della stesura del saggio qui preso velocemente in esame, in vero, abbastanza dibattute, sarebbero ben lungi dal produrre effetti non circoscritti a dimensioni locali o a trasformazioni esistenziali, mentre la declinazione foucaultiana e deleuziana dell'intellettuale per un verso gli appare una specie di resa da parte di «frange intellettuali» che hanno «scelto di essere marginali» per «timore» di diventare «complici», per l'altro una «versione anarchica» della strategia della «rivoluzione permanente» inspiegabile senza il '68, esempio della capacità dei movimenti «di parlare per sé»¹²⁹. In questione è il mito di un rapporto diretto tra vita e politica rintracciato tra le barricate del Quartiere Latino. Ma l'assunzione del Maggio francese a spartiacque epocale¹³⁰ potrebbe costituire la cifra di un malcelato eurocentrismo e ciò che ci si può chiedere rispetto alla conversazione tra Deleuze e Foucault è chi effettivamente sta parlando? A che titolo? Mentre denunciano la «violenza epistemica» del parlare per conto di propria degli intellettuali universali, Foucault e Deleuze parlerebbero in vece di altri? Quanto all'*intellettuale specifico*, sarà anche vero che, al pari di quello organico, esso è socialmente situato, ma qui per Radhakrishnan terminerebbero le somiglianze¹³¹, essendo, a suo parere, tale figura sprovvista di possibilità di collegarsi a intenzionalità prassiche macropolitiche; il che sarebbe una conseguenza della mancata distinzione tra tipi «di rappresentanza legittimati» da una dialettica egemonica con le masse o i gruppi sociali di riferimento e tipi basati su «coercizione»¹³² o inganno. D'altro canto, continua Radhakrishnan, nell'ottica di Foucault, dopo Gulag, stalinismo, etc., la «collettività significa organizzazione, l'organizzazione totalizzazione, la totalizzazione tirannia». Ci sono, in questo schema, da un lato l'«individuo», dall'altro le «masse» e ogni individuo è un «gruppuscolo» irrepresentabile a meno di non commettere soprusi nei

¹²⁹ RADHAKRISHNAN 1990, pp. 66-67.

¹³⁰ *Ivi*, p. 73.

¹³¹ *Ivi*, p. 80.

¹³² *Ivi*, p. 73.

suoi riguardi¹³³. In definitiva, la principale differenza tra Gramsci e Foucault in ordine al ruolo degli intellettuali concernerebbe la diversa idea di politica¹³⁴ e le diadi intellettuale organico/intellettuale tradizionale e intellettuale specifico/intellettuale universale non sarebbero giustapponibili né reciprocamente traducibili o convertibili. Ora, anche ammettendo la plausibilità di queste posizioni, non si può sorvolare sul fatto che esse non considerino – né potevano farlo approfonditamente per ragioni anche solo specificamente editoriali – il cosiddetto Foucault della *parresia*, che mostra un rinnovato interesse per la funzione pedagogica dell'intellettuale all'interno d'una generalizzabile *etica della verità*. È, a tal proposito, opinione di scrivere che lo scavo sul Foucault degli anni '80 potrà, nei prossimi anni, condurre a nuove interpretazioni in ordine alla questione dell'intellettuale e della sua funzione, nonché a studi che potrebbero apportare contributi non trascurabili relativi al tema oggetto di questo saggio.

4. *La post-strutturalizzazione di Gramsci e il Gramsci biopolitico*

Andando a concludere, oltre alle ermeneutiche italiane che hanno insistito sul carattere biopolitico di parte delle riflessioni gramsciane, restano da trattare (assai brevemente) le letture che hanno talmente *postmodernizzato*¹³⁵ Gramsci da intendere i *Quaderni* quale testo quasi-post-strutturalista in ragione della relativizzazione, lì presente o lì avvertita, dell'idea della realtà del mondo esterno, della sua esistenza oggettiva e indipendente (da connettersi, nello specifico della ricerca carceraria, tra le altre cose, alla polemica nei confronti del materialismo buchariniano). Sul tema, di recente ripreso da Demirovic¹³⁶, uno degli studi più importanti è di Morera. In un articolo del 2000, questi problematizza, infatti, l'immagine di un Gramsci «pensatore post-moderno» impegnato a smantellare il «mit[o]» dell'«oggettività della conoscenza». Prende, così, le mosse da un testo del *Quaderno* 11 dove

¹³³ *Ivi*, p. 76.

¹³⁴ *Ivi*, p. 87.

¹³⁵ Cfr. HARRIS 1992, pp. 30-32.

¹³⁶ Cfr. DEMIROVIC 2015.

si sottolinea come il «pubblico popolare» non possa neppure concettualizzare la possibilità di porre il problema della realtà del «mondo esterno» e, in questa coriacea convinzione, si rintraccia un'«origine religiosa» [Q. 11, pp. 1411-1412]. Trattasi di un passaggio carcerario che meriterebbe un'attenzione specifica che in questa sede non è possibile riservare. Basti solo dire che qui, come spiega Morera, sovente viene, presso certa letteratura, trovata la «prova» del palese rifiuto di un'epistemologia realista e materialista e della presenza, invece, d'una sensibilità postmoderna¹³⁷: affermando la fattura «universalmente soggettiva» dell'oggettività, Gramsci si avvicinerebbe, cioè, a una specie di relativismo che afferma il primato del discorso e nega «oggett[iv] pre-esistent[iv]» alla pratica teorico-discorsiva¹³⁸. A sostegno dell'ipotesi dell'abbandono di una epistemologia realista e della messa in soffitta della distinzione tra ideologia e verità, scienza e ideologia¹³⁹, non è, poi, infrequente, sottolinea Morera, che si tirino in ballo le meditazioni relative al fatto che gli uomini prendano coscienza del loro essere sociale sul terreno delle ideologie, vale a dire quei passi molto noti dei *Quaderni* in cui la *Prefazione* del '59 viene rielaborata in modo originale, per certi versi addirittura forzata. E, prevedibilmente, l'autore di area post-strutturalista più vicino a *questo* Gramsci è Foucault. In sintesi, due sembrerebbero gli elementi che ratificano l'immagine di un Gramsci «implicitamente [...] post-modernista»: 1) la presunta «fondazione metanarrativa d'ogni conoscenza»; 2) l'attenzione alla relazione e alla tensione tra verità e potere alla base del funzionamento del dispositivo egemonico. Sennonché, avverte Morera, talora i paragrafi carcerari sulla questione che qui interessa hanno sullo sfondo due obiettivi polemici: lo storicismo crociano e l'economicismo reputato fatalista e meccanicista di alcune correnti marxiste: verso le seconde si tratterebbe di stigmatizzare cadute scientiste pregne di perniciose conseguenze politiche, verso il primo di ridimensionare l'«enfasi sull'unicità degli eventi storici». Sta qui, secondo Morera, un punto di divergenza con Foucault¹⁴⁰. In tal senso, egli fa riferimento ad alcuni testi carcerari dove, tra le altre cose, è possibile leggere che una

¹³⁷ Cfr. MORERA 2000, pp. 17-18.

¹³⁸ Ivi, pp. 20-21.

¹³⁹ Ivi, p. 23.

¹⁴⁰ Ivi, pp. 27-28.

«teoria della storia» dovrebbe muovere dal presupposto che «se i fatti sono sempre individuati e mutevoli nel flusso del movimento storico, i concetti possono essere teorizzati; altrimenti non si potrebbe neanche sapere cosa è il movimento o la dialettica e si cadrebbe in una nuova forma di nominalismo» [Q. 11, p. 1433]. Differentemente da Foucault, restio (stando a un'immagine diffusa del pensatore francese e in verità da porre, probabilmente, almeno in parte in discussione) a incasellare qualsivoglia singolarità evenemenziale all'interno di un quadro coerente e organico, vi sarebbe, secondo Morera, una tensione gramsciana totalizzante impegnata, per altro, a cercare faticosamente di distinguere, nel flusso dello sviluppo storico, il contingente dal permanente. Da qui la differenza tra la genealogia e il modo proprio di procedere dello «storico integrale» [Q. 25, p. 2284]¹⁴¹. Per non dire che, a parere di Morera, la questione che Gramsci pone rispetto alla relazione fra «materialismo e religione» non investirebbe «la giustezza della posizione realista, ma la sua origine». Questi non aderirebbe, quindi, «alla tesi dell'identità di natura e storia» che fa della prima un costrutto socio-discorsivo, rendendo, invece, «chiara» la presenza di due distinti «interrogativi». Sicché, bisognerebbe differenziare «l'esistenza naturale degli oggetti» dalla loro trasformazione «in oggetti per gli esseri umani [...] storicamente attivi», sottolineare la distanza di Gramsci dall'ipotesi d'una costituzione narrativa del mondo naturale e rimarcare l'adesione all'idea che la natura esterna rimanga tale quantunque la nostra concezione di essa muti a fronte e a seconda della sua utilizzazione strumentale¹⁴². Che ogni teoria sia storicamente determinata significa

¹⁴¹ *Ivi*, p. 29: «In contrast to Foucault's concept of genealogy, Gramsci's integral history is not concerned with unique or merely individual characteristics, but only with those elements that shed light on the structure of historical blocs – that is, those elements that help to explain their origin, evolution and eventual transformation. This contrast is clearly shown by their respective guiding principles. For Foucault, the search for origins is equivalent to the search for essences, thus a deviation from the principal task of genealogy which is [...] the recovery of the “most unique characteristics” of events [...]. For Gramsci, a guiding principle to which he often refers in the *Quaderni* is Marx's dictum that no society disappears before it has developed all the forms of life implicit in it».

¹⁴² *Ivi*, pp. 38-39.

che le «idee [...] possano essere impiegate come strumenti di potere»¹⁴³, non che «condizioni storiche» e «condizioni di verità» siano identiche. Gramsci, spiega Morera, non riduce «la scienza al potere», né annulla la differenza «tra la funzione sociale della scienza [...] e il valore veritativo delle teorie scientifiche»¹⁴⁴, per cui andrebbe considerato pensatore cautamente realista, critico nei confronti degli «usi semplicistici [...] delle ipotesi scientifiche»¹⁴⁵ e (solo) in questo senso anticipatore di problematiche dipoi al centro della riflessione post-moderna¹⁴⁶.

Per finire, è d'uopo un necessariamente breve cenno – benché ben altro spazio il tema meriterebbe – a un filone interpretativo principalmente italiano, che accosta le riflessioni industrialiste gramsciane alla biopolitica foucaultiana¹⁴⁷. Difatti, secondo l'Esposito di *Pensiero vivente*, un'attenta lettura del *Quaderno 22* rivelerebbe un sottofondo biopolitico. Ciò in quanto in Gramsci l'americanismo non rappresenterebbe solo un nuovo modo di produzione, dandosi quale *mutazione antropologica* relativa alla produzione della vita e impiantata in un movimento di *fabbrichizzazione della società* che fa di quest'ultima, per dirla con Tronti, «un'articolazione della produzione»¹⁴⁸. Descrivendo una politica della vita e della popolazione che investe sfere come «natalità, nutrizione, salute, immigrazione» e sessualità¹⁴⁹, Gramsci affronterebbe materie poi tematizzate da Foucault e le note sulla biopolitica fordista costituirebbero «i presupposti della discussione che diversi decenni dopo» avrebbe portato l'*Italian Theory* al centro del dibattito internazionale. Parte di questa lavora su Foucault, e per il filosofo campano è verosimile che, «senza averle direttamente incontrate», essa abbia avuto «alle spalle le [...] intuizioni di Gramsci»¹⁵⁰. Ci troveremmo, perciò, al cospetto del non detto di alcune letture italiane di Foucault? A tal proposito, Esposito si sorprende che la curvatura biopolitica delle meditazioni americane e l'affinità con i

¹⁴³ *Ivi*, p. 42.

¹⁴⁴ *Ivi*, pp. 39-40.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 41.

¹⁴⁶ *Ivi*, pp. 44-45. Inoltre cfr. MORERA 1990.

¹⁴⁷ Cfr. RODRIGUES FACIOLI 2011; PIZZA 2012, p. 96.

¹⁴⁸ TRONTI 1962, p. 20.

¹⁴⁹ ESPOSITO 2010, pp. 189-90.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 191.

teoremi foucaultiani non siano state sufficientemente indagate. In ogni modo, segnala due precedenti: un intervento di Balibar a un convegno del 1989, alcuni passaggi in un saggio del 2006 di Fistetti, il quale rimprovera alla gramsciologia di non aver fatto incontrare Gramsci e Foucault e ritiene che l'analisi carceraria dell'americanismo potrebbe «gettare luce sull'approccio foucaultiano alla governamentalità»: giacché il fordismo esaminato nel *Quaderno 22* costituirebbe una «grammatica totalizzante di regolazione dei comportamenti», se ne dovrebbe dedurre che ciò che in Gramsci si chiama egemonia in Foucault prende il nome di governamentalità¹⁵¹. E se per Fistetti bisognerebbe studiare Foucault a partire da Gramsci, per Negri sarebbe ora che qualcuno studiasse Gramsci a partire da Foucault. Questa apertura, preannunciata in un opuscolo del 2005 intitolato *La Differenza italiana*¹⁵², avviene in una recensione di un volume su Gramsci di Thomas del 2009¹⁵³ che, per Negri, è l'occasione per innestare il pensiero del sardo lungo il solco biopolitico dell'*Italian Theory*. A suo parere, lo svolgimento di Thomas del tema della rivoluzione passiva avrebbe il merito di collocarla su una piattaforma biopolitica in virtù di una descrizione attenta ai «passaggi molecolari» che la determinano e «incidono [...] sulle strutture e sulle soggettività del processo storico»¹⁵⁴. Per Negri e Hardt, Gramsci andrebbe addirittura considerato un «profeta del diagramma biopolitico»¹⁵⁵ giacché la sua analisi integrerebbe «momenti di estrema preveggenza nel considerare l'egemonia proletaria come radicamento su un contesto biopolitico [...] ovvero – di contro – come espressione [...] che dallo Stato investe la società, [...] come “biopotere”». Questa considerazione si spiega con la distinzione negriana tra una biopolitica affermativa e un biopotere impegnato a ingabbiare la potenza della vita, distinzione in virtù della quale si comprende la collocazione dell'egemonia su due versanti contrapposti (biopotere e rivoluzione passiva, egemonia biopolitica costituente). Come precisa Negri: «solo il [...] concetto di egemonia [...] di classe», riferibile a un piano di biopolitica affermativa,

¹⁵¹ FISTETTI 2006, pp. 33-36.

¹⁵² Cfr. NEGRI 2005.

¹⁵³ Cfr. THOMAS 2009.

¹⁵⁴ NEGRI 2011.

¹⁵⁵ HARDT E NEGRI 2010 (2010), pp. 364-65.

«contiene quella potenza costitutiva che lo rende un dispositivo ontologico»¹⁵⁶. Dunque, per un verso Negri individua nella filosofia della praxis un punto d'accesso per cartografare il governo dei corpi e delle vite in una chiave di ingabbiamento della potenza moltitudinaria; per un altro rifiuta di intendere l'egemonia esclusivamente alla stregua di una categoria analitica, vedendovi, invece, il fulcro di un'ontologia della prassi costituente¹⁵⁷. Il filosofo padovano sembra, insomma, indicare un programma di ricerca che potenzia le intuizioni di Esposito (per altro ribadite nel recente *Da fuori*¹⁵⁸) e che, oltre a proporre una sorta di consonanza tra biopolitica gramsciana e biopolitica foucaultiana, in un certo senso suggerisce (più o meno esplicitamente) di approfondire il nodo del problematico rapporto tra Gramsci e l'operaismo, su cui, con buone probabilità, c'è ancora molto da scrivere.

Riferimenti bibliografici

AA. VV., 2009

Anarchismo post-anarchismo neo-anarchismo, numero speciale del "Bollettino Archivio G. Pinelli", n° 34.

ALAM, S. M. SHAMSUL, 2015

Governmentality and Counter-Hegemony in Bangladesh, Palgrave Macmillan, New York.

ATACK, IAIN, 2006

Nonviolent Political Action and the Limits of Consent, "Theoria", n° 53.

BALL J. STEPHEN (a cura di), 1990

Foucault and Education. Discipline and Knowledge, Routledge, London-New York.

BARNETT, CLIVE, 1999

Culture, Government and Spatiality. Reassessing the "Foucault Effect" in Culture-Policy-Studies, "International Journal of Cultural Studies", n° 3.

ID., 2005

The Consolations of "Neoliberalism" "Geoforum", n° 1.

ID., 2011

Is Governmentality a Dirty Word?, "Pop Theory", 15 novembre.

¹⁵⁶ NEGRI 2011.

¹⁵⁷ ID. 2008 (2006), p. 34.

¹⁵⁸ Cfr. ESPOSITO 2016, p. 62.

BONI, LIVIO, 2010

Un Gramsci minore. Il «Quaderno 22» attraverso e oltre le riletture operaiste, "Critica Marxista", n° 3-4.

BENNETT, TONY, 1990

Outside Literature, Routledge, London-New York.

ID., 1998

Culture. A Reformer's Science, Sage, London-Thousand Oaks-New Delhi.

ID., 2007

Critical Trajectories. Culture, Society, Intellectuals, Blackwell, Malden-Oxford-Victoria.

BOAS C., TAYLOR E GANS-MORSE, JORDAN, 2009

Neoliberalism: from New Liberal Philosophy to Anti-Liberal Slogan, "Studies in Comparative International Development", n° 1.

BULKELEY, HARRIET E SCHROEDER, HEIKE, 2011

Beyond State/non State Divides: Global Cities and the Governing of Climate Change, "European Journal of International Relations", n° 4.

BULKELEY, HARRIET E STRIPPLE, JOHANNES (a cura di), 2014

Governing the Climate. New Approaches to Rationality, Power and Politics, Cambridge University Press, New York.

CAN GÜRCAN, EFE E BAKINER, ONUR, 2015

"Post Neo-Liberal Regional Integration in Latin America. Alianza Bolivariana Para los Pueblos de Nuestra América (ALBA)", in KREPS 2015.

CAREY, MALCOM, 2008

The Quasi-Market Revolution in the Head. Ideology, Discourse, Care Management, "Journal of Social Work", n° 4.

CAREY, MALCOM E FOSTER, VICTORIA, 2011

Social Work, Ideology, Discourse and the Limits of Post-Hegemony, "Journal of Social Work", n° 3.

CARROLL, WILLIAM, 2007

Hegemony and Counter-Hegemony in a Global Field, "Studies in Social Justice", n° 1.

CARROLL, WILLIAM E RATNER, S. ROBERT, 1994

Between Leninism and Radical Pluralism: Gramscian Reflections on Counter-Hegemony and the New Social Movements, "Critical Sociology", n° 3.

CATERINA, DANIELA, 2014

Construing and Managing the Crisis: a Cultural Political Economy Perspective on the Italian Labour Market Reform 2012, "Deutsches Forschungsinstitut für Öffentliche Verwaltung", Discussion Papers, n° 78.

CHILTON, PAUL; TIAN, HAILONG E WODAK, RUTH (eds.), 2012
Discourse and Socio-Political Transformations in Contemporary China, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia.

COCKS, JOAN, 1989
The Oppositional Imagination. Feminism, Critique, and Political Theory, Routledge, London-New York.

COIN, FRANCESCA, 2012
Il tempo degli ossimori, "Orwell" (supplemento culturale di "Pubblico" 24 novembre).

COWBURN, MALCOM, 2005
Hegemony and Discourse. Reconstruing the Male Sex Offender and Sexual Coercion by Men, "Sexualities Evolution and Gender", n° 3.

DALDAL, ASLI, 2014
Power and Ideology in Michel Foucault and Antonio Gramsci. A Comparative Analysis, "Review of History and Political Science", n° 2.

DANAHER, GEOFF; SCHIRATO, TONY E WEBB, JENN, 2000
Understanding Foucault, Allen S. Unwin, St. Leonards.

DAVIES S. JONATHAN, 2010
Neoliberalism, Governance and Integral State, Critical Governance Conference, University of Warwick, 13/14-12.

ID., 2013
Whatever Happened to Coercion? A Gramscian Critique of Metagovernance, Political Studies Association, 27-03.

DAY J. F. RICHARD, 2005
Gramsci is Dead. Anarchist Currents in Newest Social Movements, Pluto Press, London.

DEMIROVIC ALEX, 2009
Foucault, Gramsci and Critical Theory. Remarks on their Relationship, on line www.lancaster.ac.uk/cperc/docs/CR-Demirovic-Foucault.pdf.

ID., 2015
"The Politics of Truth. For a Different Way of Life", in KREPS 2015.

DE GOEDE, MARIEKE (a cura di), 2006
International Political Economy and Poststructural Politics, Palgrave Macmillan, New York.

DITTMER, JASON, 2010
Popular Culture, Geopolitics, and Identity, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth.

EAGLETON, TERRY, 1991

Ideology. An introduction, Verso, London-New York.

EGBO, BENEDICTA, 2004

“Intersections of Literacy and Construction of Social Identities”, in PAVLENKO-BLACKLEDGE 2004.

EKERS, MICHAEL E LOFTUS, ALEX, 2008

The Power of Water: Developing Dialogues between Foucault and Gramsci, “Environment and Planning D: Society and Space”, n° 4.

ESPOSITO, ROBERTO, 2010

Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana, Einaudi, Torino.

ID., 2016

Da fuori. Una filosofia per l'Europa, Einaudi, Torino 2016.

FISTETTI, FRANCESCO, 2006

La crisi del marxismo in Italia. Cronache di filosofia politica (1980-2005). Un abbozzo di storia degli intellettuali, Il Melangolo, Genova.

FLEW, TERRY, 2012

Michel Foucault's 'The Birth of Biopolitics' and Contemporary Neo-Liberalism Debates, “Thesis Eleven”, n° 1.

ID., 2014

Six Theories of Neliberalism, “Thesis Eleven”, n° 1.

FLOYD, RITA E MATTHEW, RICHARD (a cura di), 2013

Environmental Security. Approaches and Issues, Routledge, London-New York.

FOUCAULT, MICHEL, 1998

Bisogna difendere la società (1997), tr. it. Feltrinelli, Milano.

ID., 2005

Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978 (2004), tr. it. Feltrinelli, Milano

ID., 2005

Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979 (2004), tr. it. Feltrinelli, Milano.

ID., 2008

Discipline, poteri, verità. Detti e scritti 1970-1984 (1994), tr. it. Marietti 1820, Genova-Milano.

ID., 2014

La volontà di sapere. Storia della sessualità I (1976), tr. it. Es, Milano 2014.

FROSINI, FABIO E LIGUORI, GUIDO (a cura di), 2004

Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere, Carocci, Roma.

GALLINO, LUCIANO, 2013a

“La costruzione dell’*homo oeconomicus*”, in TOSCANO E CIRILLO ANTONELLA 2013.

ID., 2013b

Il colpo di Stato di banche e governi. L’attacco alla democrazia in Europa, Einaudi, Torino.

GILL, STEPHEN, 1995

The Global Panopticon? The Neo-Liberal State, Economic Life and Democratic Surveillance, “Alternatives: Global, Local, Political”, n° 1.

ID., 2000

Toward a Postmodern Prince? The Battle in Seattle as a Moment in the New Politics of Globalization, “Millennium. Journal of International Studies”, n° 1.

ID., 2008

Power and Resistance in the New World Order, Palgrave Macmillan, New York.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

Quaderni del carcere, Einaudi, Torino.

GREEN, STEPHEN, 1999

A Plague on the Panopticon. Surveillance and Power in the Global Information Economy, “Information, Communication & Society”, n° 1.

GUNN, SIMON, 2006

From Hegemony to Governmentality: Changing Conceptions of Power in Social History, “Journal of Social History”, n° 3.

HARDT MICHAEL, 1995

The Withering of Civil Society, “Social Text”, n° 45.

HARDT, MICHAEL E NEGRI, ANTONIO, 2010

Comune. Oltre il privato e il pubblico, tr. it. Rizzoli, Milano.

HARRIS, DAVID, 1992

From Class Struggle to the Politics of Pleasure. The Effects of Gramscianism on Cultural Studies, Routledge, London-New York.

HILL, DEBBIE, 1998

Neo-Liberalism and Hegemony Revisited, “Education Philosophy and Theory”, n° 1.

HOLUB RENATE, 1992

Antonio Gramsci. Beyond Marxism and Postmodernism, Routledge, London-New York.

HONNETH, AXEL, 2002

Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas (1986), tr. it. Dedalo, Bari.

HUBER, MATTEW, 2012

Refined Politics. Petroleum Products, Neoliberalism, and the Ecology of Entrepreneurial Life, "Journal of American Studies", n° 2.

HUNT, ALAN (a cura di), 1980

Marxism and Democracy, Lawrence & Wishart, London.

ID., 1990

Rights and Social Movements. Counter-Hegemonic Strategies, "Journal of Law and Society", n° 3.

IRRERA, ORAZIO, 2015

"Michel Foucault e la critica dell'ideologia nei Corsi al Collège de France", in VERNAGLIONE 2015.

IVES, PETER, 2004

Language & Hegemony in Gramsci, Pluto Press, London.

JESSOP, BOB, 2004

Critical Semiotic Analysis and Cultural Political Economy, "Critical Discourse Studies", n° 2.

ID., 2005

Gramsci as a Spatial Theorist, "Critical Review of International Social and Political Philosophy", n° 4.

JESSOP, BOB E SUM, NGAI-LIM, 2006a

"Towards a Cultural International Political Economy: Poststructuralism and the Italian School", in DE GOEDE 2006.

ID., 2006b

Beyond the Regulation Approach. Putting Capitalist Economies in their Place, Edward Elgar, Cheltenham-Northampton.

JOSEPH, JONATHAN, 2014

Combining Hegemony and Governmentality to Explain Global Governance, "Spectrum Journal of Global Studies", n° 1.

KENWAY, JANE, 1990

"Education and the Right's Discursive Politics. Private vs State Schooling", in BALL 1990.

EAD., 1995

"Having a Postmodernist Turn or Postmodernism Angst. A Disorder Experienced by an Author Who is Not Yet Dead or Even Close to It", in SMITH E WEXLER 1995.

KREPS, DAVID (a cura di), 2015

Gramsci and Foucault. A Reassessment, Ashgate, Farnham-Burlington.

KURZMAN, CHARLES E OWENS, LYNN, 2002

The Sociology of Intellectuals, "Annual Review of Sociology", vol. 28.

LARNER, WENDY, 2000

Neo-Liberalism: Policy, Ideology, Governmentality, "Studies in Political Economy", n° 63.

LEARS, T. J. JACKSON, 1985

The Concept of Cultural Hegemony. Problems and Possibilities, "The American Historical Review", n° 3.

LIGUORI, GUIDO, 2004

"Ideologia", in FROSINI E LIGUORI 2004.

ID., 2008

Gramsci è morto?, "Critica Marxista", n° 5

LILLEY, SASHA, 2011

Capital and Its Discontents. Conversations with Radical Thinkers in a Time of Tumult, PM Press, Oakland

MAH, AHMED, 2000

Marginalizing African Indigenous Knowledges in Education and its Impact on Development. The Case of Somalia, "Education and Society", n° 2.

MARTÍNEZ GUILLEM, SUSANA, 2013

Rethinking Power Relations in Critical/Cultural Studies. A Dialectical (Re)Proposal, "The Review of Communication", n° 3.

MAY, TODD, 1998

Anarchismo e post-strutturalismo. Da Bakunin a Foucault (1994), tr. it. Eleuthera, Milano.

MC GUIRK, PAULINE; BULKELEY, HARRIET E DOWLING, ROBYN, 2014

Practices, Programs and Projects of Urban Carbon Governance: Perspective from the Australian City, "Geoforum", n° 52.

MERCER, COLIN, 1980a

After Gramsci, "Screen Education", n° 36.

ID., 1980b

"Revolutions, Reforms or Reformulations? Marxist Discourse on Democracy", in HUNT 1980.

MORERA, ESTEVE, 1990

Gramsci's Historicism. A Realist Interpretation, Routledge, London-New York

ID., 2000,

Gramsci's Critical Modernity, "Rethinking Marxism", n° 1.

MOUFFE, CHANTAL, 1979

Gramsci and Marxist Theory, Routledge & Kegan Paul, London, Boston and Henley (v. il capitol "Hegemony and Ideology in Gramsci").

MURRAY LI, TANIA, 2007

The Will to Improve. Governmentality, Development and the Practice of Politics, Duke University Press, Durham & London.

NEGRI, ANTONIO, 2005

La differenza italiana, Nottetempo, Roma.

ID. 2008,

Fabbrica di porcellana. Per una nuova grammatica politica (2006), tr. it. Feltrinelli, Milano.

ID., 2011

Ricominciamo a leggere Gramsci, "Il Manifesto", 19 febbraio.

OKEREKE, CHUKWUMERIJE E BULKELEY, HARRIET, 2007

Conceptualizing Climate Change Governance Beyond the International Regime: a Review of Four Theoretical Approaches, "Tyndall Centre Working Paper", n° 112.

OKEREKE, CHUKWUMERIJE; BULKELEY, HARRIET E SCHROEDER, HEIKE, 2009

Conceptualizing Climate Change Governance Beyond the International Regime, "Global Environmental Politics", n° 1.

OLSEN, MARK, 1999

Michel Foucault. Materialism and Education, Bergin & Garvey, Westport, Connecticut-London.

PATNAIK KUMAR ARUN, 2008

Gramsci is Dead but Resurrected, "Economic and Political Weekly", n° 50.

PAVLENKO, ANETA E BLACKLEDGE, ADRIAN (a cura di), 2004

Negotiation of Identities in Multilingual Contexts, Multilingual Matters LTD, Clevedon-Buffalo-Toronto-Sydney.

POULANTZAS NICOS, 1979

Il potere nella società contemporanea (1978), tr. it. Editori Riuniti, Roma.

QI JIE, 1997

Problematising the "Taken for Granted" in Educational Issues. Karl Marx, Antonio Gramsci and Michel Foucault, Paper presentato al meeting annuale della "American Educational Research Association", Chicago 24-28/03.

PEET, RICHARD, 2002

Ideology, Discourse and the Geography of Hegemony: from Socialist to Neoliberal Development in Postapartheid South Africa, "Antipode", n° 1.

ID., 2009

Unholy Trinity. The IMF, World Bank and WTO, ZED, London-New York.

PIZZA, GIOVANNI, 2012

Second Nature: on Gramsci's Anthropology, "Anthropology & Medicine", n° 1.

PURCELL, MARK, 2012

Gramsci is Not Dead. For a "Both/And" Approach to Radical Geography, "ACME. An International E-Journal for Critical Geographies", n° 3.

PURVIS, TREVORE HUNT, ALAN, 1993

Discourse, Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology..., "The British Journal of Sociology", n° 3.

RADHAKRISHNAN, RAJAGOPALAN, 1990

"Toward an Effective Intellectual: Foucault or Gramsci?", in ROBBINS 1990.

ROBBINS, BRUCE (a cura di), 1990

Intellectual. Aesthetics, Politics, Academics, University of Minnesota Press, Minneapolis.

RODRIGUES FACIOLI, LARA, 2011

Da adaptação psicofísica aos micro-poderes: a modernidade em Gramsci e Foucault, "Revista Urutágua", n° 23.

ROUSSELLE, DUANE E EVREN, SUREYYA (eds.), 2011

Post-Anarchism. A Reader, Pluto Press, London.

SACCARELLI, EMANUELE, 2011

The Intellectual in Question, "Cultural Studies", n° 6.

SANBONMATSU, JOHN, 2004

The Postmodern Prince. Critical Theory, Left Strategy, and the Making of a New Political Subject, Monthly Review Press, New York.

ID., 2011

"Postmodernism and the Politics of Expression", in LILLEY 2011.

SCHULZKE, MARCUS, 2015

"Power and Resistance. Linking Gramsci and Foucault", in KREPS 2015.

SEVILLA-BUITRAGO, ALVARO, 2017

Gramsci and Foucault in Central Park: Environmental Hegemonies, Pedagogical Spaces and Integral State Formations, "Environment and Planning D: Society and Space", n° 1.

SMART, BARRY, 1983

Foucault, Marxism and Critique, Routledge, London-New York.

SMITH, RICHARD E WEXLER, PHILIP (a cura di), 1995

After Postmodernism. Education, Politics and Identity, Falmer Press, London-Washington D.C.

SPARKE, MATTEW, 2006

Political Geography: Political Geographies of Globalization – Governance, “Progress in Human Geography”, n° 3.

STEPHAN, BENJAMIN; ROTHE, DELF E METHMANN CHRIS, 2014

“Third Side of the Coin: Hegemony and Governmentality in Global Climate Politics”, in BULKELEY E STRIPPLE 2014.

STERNE, JONATHAN, 2002

Cultural Policy Studies and the Problem of Political Representation, “The Communication Review”, n° 5.

STODDART, C. J. MARK, 2005

The Gramsci-Foucault Nexus and Environmental Sociology, “Alternate Routes”, n° 21. ID., 2007

Ideology, Hegemony, Discourse. A Critical Review of Theories of Knowledge and Power, “Social Thought & Research”, n° 28.

SUM, NGAI-LING, 2009

The Production of Hegemonic Policy Discourses: ‘Competitiveness’ as a Knowledge Brand and its (Re-)Contestualizations, “Cultural Policy Studies”, n° 2.

EAD., 2012

“A Cultural Political Economy of Transnational Knowledge Brands. Porterian “Competitiveness” Discourse and Its Recontextualization in Honk Kong/Pearl River Delta”, in CHILTON; TIAN E WODAK 2012.

EAD., 2015

“Rethinking the Gramsci-Foucault Interface: a Cultural Political Economy interpretation Oriented to Discourses of Competitiveness”, in KREPS 2015.

SUM, NGAI-LING E JESSOP, BOB, 2013

Towards a Cultural Political Economy. Putting Culture in its Place in Political Economy, Edward Elgar, Chaltenham-Northampton.

TOSCANO, MARIO ALDO E CIRILLO, ANTONELLA (a cura di), 2013

Sulla razionalità occidentale. Processi, problemi, dialettiche, Franco Angeli, Milano.

THOMAS, D. PETER, 2009

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

TRONTI, MARIO, 1962

La fabbrica e la società, “Quaderni Rossi”, n° 2.

VERNAGLIONE, B. PAOLO (a cura di), 2015

Michel Foucault. Genealogie del presente, Manifestolibri, Roma.

WATTS, MICHAEL, 2013

“A Political Ecology of Environmental Security”, in FLOYD E MATTHEW 2013.

ID., 2003

Development and Governmentality, “Singapore Journal of Tropical Geography”, n° 1.

WEMYSS, GEORGIE, 2009

The Invisible Empire. White Discourse, Tolerance and Belonging, Routledge, London-New York.

ZHAO, YUEZHI, 1993

The “End of Ideology” Again? The Concept of Ideology in the Era of Post-Modern Theory, “Canadian Journal of Sociology”, n° 1.

Alessandro Pandolfi (1955-2017)

Pubblichiamo in questo numero della rivista l'ultimo contributo scritto di Alessandro Pandolfi, docente di Storia delle dottrine politiche presso l'Università di Urbino "Carlo Bo", morto l'11 maggio di quest'anno all'età di 61 anni.

Laureatosi in Filosofia alla Università Cattolica di Milano alla fine degli anni '70 con una tesi su Michel de Certeau, Alessandro arrivò a Urbino nel 1988 come ricercatore presso la Facoltà di Giurisprudenza, divenendo professore associato nel 2001; nel 1994, intanto, aveva ottenuto il titolo di Docteur ès Lettres presso l'Université de Paris VIII (St. Denis). Fu tra coloro che nel 1992 contribuirono alla nascita della Facoltà di Scienze politiche, insieme a Gian Paolo Calchi Novati e ad altri giovani studiosi.

Alessandro ha sempre saputo coniugare al meglio un grande impegno didattico con la passione per la ricerca e l'impegno militante. Per questa ragione tra le sue opere più significative va certamente inclusa l'ideazione e la realizzazione di un manuale di storia del pensiero politico profondamente innovativo nel metodo e nei contenuti, visto che compaiono anche saggi sul pensiero politico islamico e sulle vicende delle rivoluzioni caraibiche dell'Ottocento (*Nel pensiero politico moderno*, Manifestolibri, Roma 2004, poi ripubblicato con nuovi interventi, suoi e altrui, con il titolo *Ordine e mutazione. Figure, concetti e problemi del pensiero politico moderno*, Ombre Corte, Verona 2014). Anche la traduzione e la cura della trilogia di Michael Hardt e Antonio Negri (*Impero, Multitudine, Comune*, pubblicati per Rizzoli rispettivamente nel 2002, 2004 e 2010) vanno considerate come un importante contributo alla discussione pubblica e accademica di un'opera che ha avuto un'enorme eco internazionale e dunque come un intervento che nel nostro paese ha stimolato in maniera significativa il dibattito sulla globalizzazione politica ed economica.

A partire dalla sua tesi di dottorato francese, pubblicata con il titolo *Généalogie et dialectique de la raison mercantiliste* (L'Harmattan, Paris 1996), Alessandro si era a lungo interessato al nesso tra mercantilismo, colonialismo e accumulazione capitalistica, traducendo e curando un'edizione italiana antologica di un classico dell'Illuminismo radicale francese, l'*Histoire des deux Indes* di Guillaume-Thomas Raynal (*Storia delle due Indie*, Rizzoli, Milano 2010). Questo lavoro è stato affiancato, nel corso degli anni, da una ricerca originale attorno al pensiero di Michel Foucault, che ha prodotto una monografia intitolata *Tre studi su Foucault* (Terzomillennio 2000), numerosi saggi su riviste e volumi collettanei e la cura di un numero della rivista "Scienza & Politica" dedicata a *Foucault: filosofo politico della storia* (vol. 27, n° 52, 2015). Di ispirazione foucaultiana è anche l'acuta riflessione sul tema della biopolitica e della governamentalità presente nel volume *Natura umana* (Il Mulino, Bologna 2006), scritto da Alessandro per la collana "Lessico della politica".

Infine va ricordato che Alessandro è sempre stato in prima fila nella lotta per i diritti dei soggetti marginalizzati: migranti, poveri, carcerati. A loro ha dedicato tempo e intelligenza, in particolare come volontario dell'associazione Naga di Milano, della quale era diventato anche membro del direttivo. Per questo si può ben dire che Alessandro abbia vissuto con particolare intensità proprio quella inscindibile interazione tra indagine filosofica e vita etica che il suo "maestro" Foucault teorizzava e praticava.

Stefano Visentin

Foucault: biopotere, biopolitica e egemonia

Alessandro Pandolfi (Università di Urbino)

The reproduction of capitalist relationships is the real object of Foucault's genealogies of biopolitics. In the first European industrialization, capitalist power has fought an unbroken social war against proletarian workforce, spreading its hegemony through disciplinary devices. The latest applications of this discipline on proletarian bodies have been counterbalanced by several forms of popular antagonism (labor refusal, irregularity, waste, sexual disorder...), to combat which capitalism has spread its "microfisc powers" in modern society. Hindering bourgeois exploitation, class struggles also forced capitalism to manage workforce as a biopolitical matter. It's the phase of the hegemonic paradigm ("master's discourse"), overcome in the Seventies by a new neoliberal biopolitical discourse, whose aim is the reproduction of workforce through competition, systematic production of inequality, subjectivisation processes. This new mode of production, government, and reproduction of workforce ultimately leads to a transformation of class struggles, which nowadays appear as unforeseeable forms of resistance to neo-liberal biopolitical government and its compelling and objectivating power.

Keywords: Foucault; Workforce; Class struggle; Biopolitics; Hegemony.

1. Funzionalismo e genealogia

Nei suoi ultimi interventi su Foucault, Balibar sostiene che il regolamento di conti tra Foucault/Marx e il marxismo, con Althusser sempre in sovraimpressione, è particolarmente serrato nei primi anni Settanta sui terreni sui quali Foucault costruisce il "diagramma disciplinare" e definisce i primi elementi della genealogia della biopolitica. In quella fase Foucault elabora una teoria organica e "alternativa" della riproduzione dei rapporti di produzione capitalistici, e segnatamente della forza lavoro, che Balibar definisce «impressionante» per un marxista, o un post marxista come egli si qualifica¹. Anche per Paolo Virno il tema della riproduzione della forza lavoro svela «l'origine non mitologica di quel dispositivo di saperi e poteri che Michel Foucault ha definito con il termine di *biopolitica*»². Il motivo della forza lavoro è stato riconosciuto come via d'accesso al fondamento della biopolitica da Sandro Mezzadra e da Brett Neilson. I

¹ BALIBAR 2015a, pp. 285-89; BALIBAR 2015b, pp. 86-94.

² VIRNO 1999, p. 125.

due versanti della forza lavoro: «il corpo vivente prodotto come portatore della forza lavoro e la potenza umana generale incarnata dal concetto», per Mezzadra e Neilson corrispondono ai bersagli rispettivamente delle discipline e della biopolitica³. La produzione e riproduzione della forza lavoro permette infine di far convergere su un unico punto focale le diverse genealogie della biopolitica tracciate da Foucault dai corsi al Collège de France della prima parte degli anni Settanta alla *Volontà di sapere*, da *Bisogna difendere la società* del 1976 a *Sicurezza, territorio, popolazione* e *Nascita della biopolitica* sino al periplo attraverso l'etica antica e cristiana.

In alcuni testi degli anni Settanta Foucault descrive in termini funzionalistici un rapporto circolare tra accumulazione degli uomini e accumulazione del capitale che, a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, si sviluppa sul doppio asse anatomo-politico delle discipline e delle regolazioni biopolitiche delle popolazioni⁴. Queste e altre sintesi funzionaliste di Foucault rimaneggiano lunghi snodi di ricerche genealogiche. In una prospettiva genealogica, le categorie in questione nella biopolitica – la forza lavoro, la vita, la popolazione – cristallizzano degli assemblaggi messi in opera attraverso discontinuità, periodizzazioni di diversa durata, e soprattutto, lungo un ciclo continuo di conflitti. Come Foucault dice in *Nascita della biopolitica*, la genealogia mostra in che modo qualcosa che non esisteva (Foucault fa l'esempio della follia, della malattia, della delinquenza e della sessualità, a cui possiamo benissimo aggiungere, la vita, la popolazione, la forza lavoro) sia diventato comunque qualcosa, che Foucault definisce «positività», «qualcosa che tuttavia continua a non esistere». Le positività sono i prodotti delle interferenze tra un complesso di pratiche e determinati regimi di verità che fissano a quale prezzo sono state istituite e «incise imperiosamente nel reale»⁵.

³ MEZZADRA E NEILSON 2014, pp. 243-47.

⁴ FOUCAULT 1998a, pp. 164-65; FOUCAULT 2010, pp. 124-25; FOUCAULT 2014, pp. 240-43.

⁵ FOUCAULT 2005, pp. 30-31.

2. Fabbriche della forza lavoro

Nel corso su *La società punitiva* del 1972-73 Foucault sostiene che contrariamente a quanto dicono «alcuni famosi post-hegeliani» il lavoro non è l'essenza concreta dell'uomo: «Il tempo e la vita dell'uomo» prosegue Foucault «non sono forza lavoro per natura, bensì piacere, discontinuità, festa, riposo, bisogno, attimi, caso, violenza, ecc. Ora, è proprio questa energia esplosiva che bisogna trasformare in una forza lavoro continua e continuamente offerta sul mercato»⁶. Il punto di convergenza tra le discipline e la biopolitica non è dunque tanto la forza lavoro, ma la produzione e la riproduzione della forza lavoro. Nonostante le definizioni essenzialiste della forza lavoro disseminate nell'opera marxiana, per Foucault è stato Marx a scoprire l'arcipelago dei sottopoteri, «la proprietà, la schiavitù, l'officina e anche l'esercito» e cioè le fabbriche della forza lavoro sul doppio registro «del corpo addestrabile» e della popolazione «come macchina per produrre ricchezze, beni o altri individui»⁷. Ancora ne *La Società punitiva* Foucault afferma che nei primi decenni di sviluppo del capitalismo industriale la fabbricazione della forza lavoro nelle «maglie» del potere capitalistico ha la forma di una guerra, che ora definisce guerra civile, ora guerra sociale. Non si tratta dell'hobbesiana guerra di tutti contro tutti, bensì di una guerra dichiaratamente di classe: «Guerra dei ricchi contro i poveri, dei proprietari contro coloro che non possiedono nulla, dei padroni contro i proletari»⁸.

La costruzione dell'egemonia di classe da parte della borghesia è legata al processo di fabbricazione e riproduzione della forza lavoro nella turbolenza della guerra sociale. «Una classe dominante non è un'astrazione e neppure una realtà presupposta», dice in tal senso Foucault:

«Il fatto che una classe diventi classe dominante, che sia in grado di assicurare questo dominio e che questo dominio si rinnovi sono certamente gli effetti di un certo numero di tattiche efficaci, ponderate e funzionali all'interno di grandi strategie che consolidano questo dominio. Ma tra la strategia che

⁶ FOUCAULT 2016, p. 248.

⁷ FOUCAULT 1998a, pp. 158-64.

⁸ FOUCAULT 2016, p. 35.

fissa, riproduce, moltiplica e accentua i rapporti di forza e la classe dominante c'è un muto rapporto di produzione. In tal senso, si può dire che la strategia della moralizzazione della classe operaia è opera della borghesia. Ma si può anche dire che è questa strategia che permette alla borghesia di essere la classe borghese e di esercitare il suo dominio»⁹.

I dispositivi disciplinari e le prime regolazioni biopolitiche della forza lavoro sono stati forgiati sui fronti della guerra sociale. Su quello della distruzione politica e della criminalizzazione degli illegalismi popolari “precapitalistici”. Quindi, nel corpo a corpo con una forza lavoro per la cui fabbricazione e riproduzione occorreva “instillare” un vincolo di conservazione sui registri biopolitici della riproduzione, dell’igiene e della moralizzazione delle forme di vita. A questo riguardo Foucault osserva che le istanze biopolitiche della riproduzione del proletariato si sono scontrate con il *double bind* dell’accumulazione capitalistica. Da un lato, occorreva alimentare la mobilità della sovrappopolazione proletaria necessaria per gestire la sua mercificazione, dall’altro, costringere una parte del proletariato alla fissazione, altrettanto necessaria per il suo consumo, a un apparato di produzione.

Gli strumenti della produzione e riproduzione della forza lavoro si sono contestualmente scontrati con la resistenza di una moltitudine razzializzata e criminalizzata¹⁰. Da un lato, si è reso necessario immunizzarsi nei riguardi di questa moltitudine, riducendola all’apartheid, come scrive E. P. Thompson¹¹. Dall’altro, era altrettanto urgente imporre un apparato che fosse «abbastanza sottile e profondo» per raggiungere il focolaio della resistenza, «il corpo, il desiderio, il bisogno operaio»¹². Da una parte occorreva garantire la protezione della ricchezza dalla depredazione dei lavoratori in manifatture e fabbriche che, come dice Marx citando Fourier, assomigliano a «bagni penali appena mitigati» ove domina un’anatomo-politica disciplinare senza biopolitica. Dall’altra, la sovrapproduzione del proletariato regolata da una bioeconomia senza biopolitica, senza alcuna preoccupazione per la

⁹ FOUCAULT 1994, vol. III, pp. 306-07.

¹⁰ *Ivi*, pp. 178 sgg.

¹¹ THOMPSON 1980, p. 195.

¹² FOUCAULT 2016, p. 189.

salute, la malattia e la mortalità, senza alcun interesse per la gestione economica e morale della sessualità. «Le condizioni di vita che erano fatte al proletariato soprattutto nella prima metà del XIX secolo» scrive Foucault ne *La volontà di sapere* «mostrano che si era lontani dal prendersi cura del suo corpo e del suo sesso: poco importava che quella gente vivesse o morisse, in ogni caso si riproduceva da sola»¹³.

Il *décalage* della presa a carico biopolitica del corpo del proletariato nello sviluppo del primo capitalismo industriale complica la datazione di ciò che Foucault definisce la «soglia di modernità biologica» della società moderna. Questo *décalage* mostra che il passaggio dalle regolazioni governamentali settecentesche della popolazione e dallo sviluppo delle scienze camerali alla biopolitica capitalistica non è così lineare come fanno pensare certe formulazioni funzionaliste di Foucault. Lo scarto tra sviluppo del capitalismo e regolazione della popolazione proletaria consiste, in primo luogo, in una serie di differenziazioni immanenti al significante popolazione determinate dalle dinamiche dell'accumulazione capitalistica. Differenziazioni tra le parti della popolazione inserite nel processo di produzione e la sovrappopolazione abbandonata alla disoccupazione e alla precarietà dell'esistenza, ma entrambe soggiate dal pieno impiego del tempo da parte del processo della valorizzazione capitalistica:

«Ed è ciò che all'inizio del XIX secolo caratterizza la politica del capitalismo, il quale ha bisogno di una massa di disoccupati per influire sui salari, e non del pieno impiego degli individui; ha invece bisogno del pieno impiego del tempo, in modo da far sì che un certo numero di individui non sia impiegato – e infatti non era inusuale un orario di lavoro di dodici o quindici ore»¹⁴.

L'applicazione tardiva della regolazione biopolitica al corpo del proletariato è stata contestualmente determinata dal rifiuto ostinato da parte dei proletari di subordinare i corpi, le forme e il tempo di vita alla forza lavoro. A questo riguardo Foucault sottolinea che sin dalla sua genesi la biopolitica è stata un teatro di lotte, fughe e resistenze,

¹³ FOUCAULT 2010, p. 112.

¹⁴ *Ivi*, p. 227.

negoziazioni e pratiche costituenti¹⁵. La popolazione, dice Foucault nel corso *Sicurezza, territorio, popolazione*, «funziona sia come oggetto di meccanismi che mirano a produrre un certo effetto, sia come soggetto a cui si chiede di agire in questo o in quel modo»¹⁶. Nel XVIII secolo, che si tratti di regolazioni demografiche o di controllo della mobilità, quando gli individui resistono con la contraccezione e con il vagabondaggio contraddicono le aspettative governamentali riguardanti il modo di essere della popolazione; quando combattono le misure macroeconomiche con gli illegalismi e le pratiche dell'economia morale si comportano ancora come fa il popolo: «Il popolo è quello che resiste al governo della popolazione e cerca di sottrarsi al dispositivo che mira a mantenere la popolazione a un livello ottimale»¹⁷.

La resistenza più temuta del proletariato manifatturiero e industriale viene definita da Foucault «illegalismo di dissipazione». Dissipazione è sinonimo di rifiuto del lavoro: irregolarità, spreco, nomadismo, incuria del corpo e disordine sessuale; infine, i punti più estremi della resistenza: il sabotaggio e «il rifiuto della famiglia»¹⁸. Foucault sostiene che dall'illegalismo di dissipazione è nata la lotta di classe e l'organizzazione della classe operaia¹⁹. Il dissipatore diventa un antagonista, prima luddista poi trade-unionista. Per combattere la dissipazione della forza lavoro il capitalismo è ricorso a una microfisica di controlli, sorveglianze e punizioni capillari spalmata sulla vita del proletariato. In questa rete è apparso il primo dispositivo disciplinare, costituito dal binomio debito-risparmio, a esercitare profonde ripercussioni biopolitiche sulla longevità, la malattia e l'assicurazione del tempo di vita dei lavoratori²⁰.

Le lotte della prima metà del XIX secolo per la riduzione dell'orario di lavoro e intorno alla gestione degli istituti di previdenza e risparmio sono i primi momenti della lotta biopolitica della classe operaia²¹. La lotta di classe ha imposto al comando capitalistico la limitazione delle

¹⁵ PALTRINIERI 2010, pp. 59-60.

¹⁶ FOUCAULT 2005, p. 43.

¹⁷ *Ivi*, p. 44; FOUCAULT 2016, pp. 58-63.

¹⁸ FOUCAULT 2016, p. 204.

¹⁹ *Ivi*, p. 208.

²⁰ *Ivi*, p. 216.

²¹ *Ivi*, p. 244.

forme più estreme di sfruttamento, costringendolo a biopoliticizzare il corpo del proletariato, a ammettere che anche quel corpo era una «realità biopolitica»²². Tutti i dispositivi di regolazione e controllo biopolitico della forza lavoro sono stati, come il risparmio, i luoghi «di una battaglia di poteri, con tutta una serie di strategie opposte; di vittorie e di sconfitte che approfittano le une delle altre»²³. Questo vale, secondo Foucault, per la valorizzazione della famiglia e del matrimonio; per le regolazioni demografiche e le campagne per l'endogamia; per gli insediamenti abitativi e gli alloggi in cui stanziare i lavoratori; per l'educazione, la medicalizzazione e l'imposizione al proletariato del dispositivo di sessualità.

Dalle genealogie tracciate da Foucault nei primi anni Settanta la biopolitica moderna risulta come una serie di dispositivi di potere; come un complesso di oggettivazioni e regimi di verità allestiti e messi in funzione da svariate forme del sapere; come dei processi di soggettivazione. La posta in gioco di tutte queste figure è la produzione e la riproduzione della forza lavoro. Da un lato, una campagna di assoggettamento, discontinua e continuamente spezzata dalle lotte, portata avanti dall'assiomatica capitalistica: «Un potere destinato a produrre delle forze, a farle crescere e ad ordinarle piuttosto che a bloccarle, a piegarle o a distruggerle»²⁴. «Il potere» – scrive Foucault in *Sorvegliare e punire* – «produce il reale; produce campi di oggetti e rituali di verità»²⁵. Contestualmente, indocilità, insubordinazione, resistenze e lotte che talvolta animano e sedimentano delle soggettivazioni che logorano e minano le dominazioni, rovesciano i rapporti di potere, si appropriano delle oggettivazioni e dei rituali di verità costruiti dal biopotere per trasformarli, come Foucault ribadisce ne *La volontà di sapere*.

«Contro questo potere ancora nuovo nel XIX secolo, le forze che resistono si sono appoggiate proprio su quello ch'esso investe – cioè sulla vita e sull'uomo in quanto essere vivente [...] La vita, come oggetto politico, è stata in un certo qual modo presa alla lettera e capovolta contro il sistema che

²² SIBERTIN-BLANC 2015, p. 235.

²³ *Ibidem*.

²⁴ FOUCAULT 2010, p. 120.

²⁵ FOUCAULT 2014, p. 212.

cominciava a controllarla. È la vita, molto più del diritto che è diventata allora la posta in gioco delle lotte politiche»²⁶.

3. *Biopolitica neoliberale*

Nel corso su *La società punitiva* Foucault dice che il periodo contrassegnato dall'interdipendenza tra normazione disciplinare e normalizzazioni biopolitiche della forza lavoro è stato verbalizzato da un discorso che, echeggiando Lacan, Foucault chiama discorso del padrone: «È un discorso che descriverà, analizzerà, normalizzerà, fonderà la norma e la renderà presente, visibile, persuasiva. In altri termini, il discorso che parla del re e fonda la sua regalità può scomparire e cedere il posto al discorso del padrone, cioè al discorso di colui che sorveglia, dice la norma, distingue il normale dall'anormale, apprezza, giudica, decide: il discorso del maestro di scuola, del giudice, del medico, dello psichiatra»²⁷. Secondo Foucault il discorso del padrone è indicativo di una fase della storia del capitalismo che è stata superata. Come ha scritto Deleuze, in Foucault la genealogia della società disciplinare e della regolazione biopolitica delle popolazioni è una ricostruzione della relativa brevità di un modello egemonico che raggiunge l'apogeo nel XX secolo e inizia a declinare negli anni Sessanta²⁸.

Nel 1979, Foucault decifra i lineamenti di un altro paradigma biopolitico che si sta affermando in modo assolutamente netto. Questo paradigma egemonico è, ad un tempo, una nuova struttura di potere e il precipitato delle lotte che, a partire dal '68, hanno politicizzato i contenuti della società disciplinare e della normalizzazione biopolitica logorandone la tenuta:

«Ma non si tratta proprio di ciò che caratterizza i movimenti politici attuali, la scoperta che le cose più quotidiane – la maniera di mangiare, di nutrirsi, i rapporti tra un operaio e il suo padrone, la maniera d'amare, il modo in cui è repressa la sessualità, le costrizioni familiari, la proibizione dell'aborto – sono

²⁶ FOUCAULT 2010, p. 128.

²⁷ FOUCAULT 2016, p. 256.

²⁸ DELEUZE 2000, p. 234.

politiche? In ogni caso farne l'oggetto di un'azione politica: è in questo che consiste la politica attuale. Di conseguenza, il carattere politico o impolitico di un'azione non è più determinato solo dallo scopo di quest'azione, ma dalla forma, dalla maniera in cui vengono politicizzati oggetti, problemi, inquietudini e sofferenze che la tradizione politica europea del diciannovesimo secolo aveva bandito come indegni dell'azione politica»²⁹.

La società che sta sorgendo, dice Foucault, è una società in cui «non è più necessario il meccanismo della normalizzazione generale e dell'esclusione del non normalizzabile»³⁰. Incentivazione e apprezzamento delle differenze, gestione delle oscillazioni, tolleranza variabile degli illegalismi, interventi sui fattori ambientali sostituiscono l'assoggettamento interno degli individui, la governamentalità individualizzante, la regolamentazione indefinita, la subordinazione e la classificazione da parte delle norme³¹. La funzione principale della governamentalità neoliberale è programmaticamente biopolitica: esercitare un'azione sull'ambiente della riproduzione della forza lavoro per facilitarne il gioco che, a ben vedere, è uno solo: la concorrenza³².

Il paradigma neoliberale non si applica più al lavoro come era stato costituito e normalizzato nella società disciplinare, governamentalizzato dalle regolazioni biopolitiche e concettualizzato dall'economia classica. Il lavoro non è un fattore di produzione astratto dalle determinazioni concrete la cui azione è misurabile in base a unità di tempo. Il processo produttivo è diventato irriducibile alle norme e alle misure che regolavano la produzione del valore nella società strutturata dalle discipline e dalle normalizzazioni massive della popolazione. Il lavoro è un processo di soggettivazione, un comportamento che alloca risorse rare per fini «che risultano concorrenti, ovvero per fini che sono alternativi e che non possono essere sovrapposti gli uni agli altri»³³. Il lavoro, continua Foucault, è una macchina che produce flussi di reddito e cioè remunerazioni di un capitale. Nella concezione della forza lavoro come capitale umano, macchina, come impresa produttiva di reddito,

²⁹ FOUCAULT 1998b, pp. 168-69.

³⁰ *Ivi*, p. 214.

³¹ *Ivi*, p. 215.

³² *Ivi*, p. 216.

³³ *Ivi*, p. 183.

diventa per la prima volta praticamente vera la definizione della forza lavoro formulata da Marx: «l'insieme delle attitudini fisiche e intellettuali che esistono nella corporeità». Questo «insieme» comprende gli elementi costitutivi del capitale umano, innati e acquisiti, che, dice Foucault commentando Becker e altri economisti neoliberali, possono essere effettivamente o potenzialmente governati, prodotti e riprodotti e persino programmati. La riproduzione, l'educazione, la formazione, il matrimonio, la qualità dell'affettività genitoriale, la salute, le relazioni, le migrazioni e la mobilità, sono gli elementi costitutivi del capitale umano suscettibili di una serie di interventi biopolitici.

La governamentalità neoliberale ha che fare solo liminarmente con la popolazione. Il piano di applicazione della biopolitica neoliberale è costituito da insiemi di individui i cui profili genetici, culturali, afferenti al design psicologico e comportamentale, li caratterizzano come portatori di fattori causali positivi o negativi. Alla regolazione massiccia di elementi aggregati e di variabili generali che riguardano la popolazione si sovrappongono logiche e tecniche predittive di potenzialità o di rischi individualizzati in determinate classi di soggetti. La governamentalità neoliberale si applica alle variabili ambientali che sensibilizzano la vita del capitale umano, che incentivano o disincentivano determinati comportamenti. La risposta non aleatoria alle modificazioni è una condotta razionale espressiva del livello di produttività e di competitività raggiunto dal capitale umano. L'*homo oeconomicus*, dice Foucault parafrasando Becker, è colui che accetta la realtà. «Definizione colossale»: così la giudica Foucault. «L'*homo oeconomicus* è, insomma, colui che è eminentemente governabile»³⁴.

Come teorizzato dagli ordoliberali tedeschi, il principio ordinativo della società è la concorrenza, una produzione programmatica e sistematica di disuguaglianze a partire dalla dotazione genetica:

«Nel momento in cui una società si porrà la questione del proprio capitale umano in generale, inevitabilmente il controllo del vaglio e del miglioramento del capitale umano degli individui, in funzione delle unioni e delle procreazioni che ne seguiranno verrà tradotto in atto, o in ogni caso questa richiesta verrà avanzata. Dunque, il problema politico dell'utilizzazione della genetica si pone in termini di costituzione, di crescita, di accumulazione e di miglioramento del

³⁴ *Ivi*, p. 220.

capitale umano. Gli effetti razzisti, diciamo, della genetica sono certamente da temere, e non sono per nulla cancellati»³⁵.

Sui rischi di un ritorno del razzismo biologico Foucault nota che «attualmente non mi sembra che sia questa la posta in gioco più importante della politica»³⁶. Tuttavia, nella dinamica concorrenziale la discriminazione di classe è *ipso facto* una discriminazione biopolitica che assume marcati connotati razzisti: «Certamente è molto più in relazione all'acquisto, e cioè alla sostituzione più o meno volontaria di un capitale umano durante la vita degli individui che si pongono tutti i problemi»³⁷. Un'obiettiva selezione di classe, con evidenti ripercussioni biopolitiche razziste, discrimina «il carattere nettamente più malthusiano delle famiglie ricche rispetto a quelle povere»³⁸. Le famiglie ricche con pochi figli e con un elevato capitale umano devono legare tra di loro le generazioni in modo diverso dall'eredità tradizionale, mediante investimenti finanziari e di tempo per trasmettere ai figli, dice Foucault, «Un capitale umano per lo meno uguale a quello detenuto dai genitori [...] Ora questi investimenti non sono possibili se la famiglia è numerosa»³⁹. Che si tratti del futuro di una famiglia, della suscettibilità alle malattie di un individuo o delle politiche pubbliche di un governo, valgono sempre gli stessi criteri di valutazione rappresentati dagli indici di concorrenzialità derivanti dalle strategie imprenditoriali.

C'è un altro aspetto criptorazzista della biopolitica neoliberale che Foucault mette solo parzialmente in luce. Foucault sottolinea che nell'ordoliberalismo la vita è globalmente intesa come un esercizio di impresa per sostenere la dinamica concorrenziale. Questa logica onnicomprensiva va bilanciata, in quanto «principio disgregante», con una politica sociale o *Vitalpolitik* volta a costituire dei «valori caldi» compensativi del meccanismo «freddo della concorrenza»⁴⁰. Il prezzo della compensazione – messa in opera con significanti e meccanismi artificiali per modellare identità e formazioni altrettanto artificiali – è la

³⁵ *Ivi*, p. 189.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivi*, p. 199.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 196.

discriminazione dei soggetti incapaci di esercizio di impresa, incapaci di accumulare e gestire capitale umano. La causa e la conseguenza di questa incapacità è data dal fatto che questi soggetti si trovano al di fuori della linea termica dei valori caldi.

4. *Biopolitica e lotta di classe*

Il rapporto con il razzismo è il terminale delle genealogie foucaultiane della biopolitica. In *Bisogna difendere la società* Foucault dice: «Tutti i modi di funzionamento moderno dello Stato» sono passati attraverso il razzismo «a un certo punto, a un certo limite e in certe condizioni»⁴¹. Sino alla «governamentalità» neoliberale degli elementi costitutivi della forza lavoro capitale umano, la governamentalità come *Vitalpolitik*. In alcuni testi, alla curvatura della biopolitica nel razzismo Foucault oppone la lotta di classe come alternativa assoluta. Nel corso *Territorio, sicurezza, popolazione* Foucault cita «la famosa contrapposizione tra Malthus e Marx». Marx, dice Foucault, ha aggirato il problema della popolazione che Malthus aveva posto in termini di «bioeconomia» e lo ha ritrascritto come «questione storico-politica di classe, di confronto e di lotta di classe. Ecco l'alternativa: o la popolazione o la classe; qui avviene la frattura»⁴². In *Bisogna difendere la società* la biopolitica è una reazione della sovranità di fronte all'appropriazione da parte della lotta di classe del discorso storico politico della lotta delle razze e delle nazioni che corre lungo la storia moderna dal XVI alla fine del XVIII secolo. «La sovranità dello Stato», dice in tal senso Foucault, «ha investito, ripreso a carico, riutilizzato, all'interno della propria strategia, il discorso della lotta delle razze [...] come un'alternativa e uno sbarramento all'appello rivoluzionario che derivava anch'esso, a sua volta, dal vecchio discorso delle lotte»⁴³. Da quel momento l'oggetto popolazione sarà unificato prima nel monismo nazionale, poi in un monismo biologico da difendere, rigenerare e potenziare a ogni costo.

⁴¹ FOUCAULT 1998b, p. 220.

⁴² FOUCAULT 2005, p. 67.

⁴³ FOUCAULT 1998c, p. 74.

La lotta di classe conserva, come la sua stessa ragion d'essere, il nucleo del «vecchio discorso delle lotte tra le razze». È il principio della lotta storico-politica contro le totalizzazioni sovraniste, poi nazionaliste e infine biopolitiche. Per la lotta di classe, il razzismo non è tanto un rischio esterno, quanto il sinonimo della propria impossibilità interna in quanto lotta di classe: «Non c'è lotta di classe che non sia “già sempre” una lotta di derazzializzazione del “popolare”, dell'operaio, del colonizzato, del “povero”»⁴⁴. La lotta di classe è la lotta per fare e praticare senza riserve la differenza di fronte all'omogeneo, alle totalizzazioni, alla costruzione del soggetto in base a una normatività e a una normalizzazione presupposte.

«È questa la lezione da trarre a nostro modo di vedere dal neoliberismo: il soggetto è sempre da costruire», scrivono Dardot e Laval ne *La nuova ragione del mondo*⁴⁵. Foucault è stato uno dei primi a destrutturare la fabbrica biopolitica neoliberista della soggettività nella forma della forza lavoro capitale umano macchina. Foucault ha mostrato che le implicazioni razziste del neoliberismo sono annidate nel dispositivo egemonico in quanto biopotere sugli aspetti della vita come elementi costitutivi della forza lavoro capitale umano macchina. Foucault ha declinato la lotta di classe all'altezza di questo esercizio del potere. In un'intervista inedita ai giovani militanti trozkisti egli chiarisce che non c'è una determinazione in ultima istanza o un livello fondamentale della lotta di classe rispetto a cui tutto il resto sarebbe effetto secondario o conseguenza: «La lotta di classe», conclude Foucault, «concretamente riguarda tutto ciò che viviamo»⁴⁶. Nel neoliberismo, la produzione e la riproduzione della forza lavoro assorbono «tutto ciò che viviamo», dunque il fronte della lotta di classe è necessariamente biopolitico.

Riassumendo il senso del suo lavoro filosofico, Foucault ha detto che quello che ha cercato di fare attraverso le ricerche genealogiche è un'ontologia critica del presente e di noi stessi: «Caratterizzerò dunque l'*ethos* filosofico proprio dell'ontologia critica di noi stessi come una prova storico-pratica dei limiti che possiamo superare e quindi come un

⁴⁴ SIBERTIN-BLANC 2015, p. 243.

⁴⁵ DARDOT E LAVAL 2013, p. 488.

⁴⁶ FOUCAULT 1977, v. <http://questionmarx.typepad.fr>.

lavoro di noi stessi su noi stessi in quanto esseri liberi»⁴⁷. Il «lavoro di noi stessi su noi stessi» è la linea più avanzata della lotta politica contemporanea: «Eppure proprio la costituzione di una tale etica», dice Foucault nel corso *L'ermeneutica del soggetto*, «è un compito urgente, fondamentale, politicamente indispensabile, se è vero che, dopotutto, non esiste un altro punto originario e finale, di resistenza al potere politico, che non sia nel rapporto di sé con sé»⁴⁸. Questo “lavoro” si declina, da un lato, come *déprise de soi*, come disattivazione delle oggettivazioni a cui siamo assoggettati e a cui ci assoggettiamo nella gestione auto-imprenditoriale del capitale umano macchina e nel *tour de force* delle *performance* concorrenziali con gli altri. Dall'altro, come un rapporto ethopoietico con noi stessi «in quanto esseri liberi», come una pratica con la quale, quando si agisce e si è in rapporto con altri, ci si costituisce nell'immanenza dei propri atti e delle relazioni: «Il sé con cui ci si rapporta non è nient'altro che il rapporto stesso [...] è in altre parole l'immanenza, o meglio, l'adeguazione ontologica di sé al rapporto»⁴⁹.

I terreni in cui è in questione il lavoro di noi stessi su noi stessi e il rapporto con gli altri sono i medesimi in cui sono in funzione gli operatori e i dispositivi biopolitici neoliberisti della costruzione di se stessi, del tempo, del proprio corpo e delle relazioni per non «dissipare» la forza lavoro capitale umano macchina. Il «lavoro di noi stessi su noi stessi» si impianta in questi operatori e nei dispositivi attivando il conflitto tra i modi della produzione di sé e come principio costruttivo di alternative del rapporto con gli altri. «La politica», dice Foucault in *Sicurezza, territorio, popolazione*, «non è niente di più e niente di meno che ciò che nasce con la resistenza alla governamentalità, la prima sollevazione, il primo frangere»⁵⁰. Nella lotta di classe contro la governamentalità biopolitica neoliberista etica e politica sono effettivamente e necessariamente inseparabili.

⁴⁷ FOUCAULT 1998c, p. 229.

⁴⁸ FOUCAULT 2003, p. 222.

⁴⁹ *Ivi*, p. 480.

⁵⁰ FOUCAULT 2005, p. 328

Riferimenti bibliografici

BALIBAR, ÉTIENNE, 2015a

“Lettre d'Étienne Balibar à l'éditeur du cours”, in FOUCAULT 2015.

ID., 2015b

Marx et Foucault. Lectures, usages, confrontations, La Découverte, Paris: v. il cap.

“L'anti-Marx de Michel Foucault”.

DARDOT, PIERRE E LAVAL, CHRISTIAN, 2013

La nuova ragione del mondo, Derive e Approdi, Roma.

DELEUZE, GILLES, 2000

Pourparler, Quodlibet, Marcerata.

FOUCAULT, MICHEL, 1977

Microfisica del potere, Einaudi, Torino.

ID., 1994

“Le jeu de Michel Foucault” in *Dits et Écrits*, Gallimard, Paris 1994, vol. III, n. 206, pp. 306-07.

ID., 1998a

“Le maglie del potere”, in *Archivio Foucault 3*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano.

ID., 1998b

“Prigioni e rivolte nelle prigioni”, in *Archivio Foucault 2*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano.

ID., 1998c

Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France 1975-1976, Feltrinelli, Milano.

ID., 1998d

“Che cos'è l'Illuminismo”, in *Archivio Foucault 3*, cit.

ID., 2003

L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982, Feltrinelli, Milano

ID., 2004

Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978, Feltrinelli, Milano.

ID., 2005

Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979, Feltrinelli, Milano.

ID., 2010

Storia della sessualità 1. La volontà di sapere, Feltrinelli, Milano.

ID., 2014

Sorvegliare e punire. Nascita della prigione, Einaudi, Torino.

ID., 2015

Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972, Ehes, Gallimard, Seuil.

ID., 2016

La società punitiva. Corso al Collège de France 1972-1973, Feltrinelli, Milano

MEZZADRA, SANDRO E NEILSON, BRETT, 2014

Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale. Il Mulino, Bologna.

PALTRINIERI, LUCA, 2010

Gouverner le choix procréatif: biopolitique, libéralisme, normalisation, “Culture et conflits”, n° 78, pp. 55-79.

SIBERTIN-BLANC, GUILLAUME, 2015

Race, population, classe: discours historico-politique et biopolitique du capital de Foucault à Marx, in BALIBAR 2015.

THOMPSON, EDWARD PALMER, 1980

The Making of the English Working Class, Penguin, London.

VIRNO, PAOLO, 1999

Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico, Bollati Boringhieri, Torino.

Studi diversi

El idealismo moral revolucionario inherente al materialismo práctico de Karl Marx

Miguel Candiotti (Unidad Ejecutora de Ciencias Sociales Regionales y Humanidades)

Is there any place for morality and normative ethics in Marx's ideas? The attempt to answer this question has generated a long debate and a large number of studies. Most of them agree that Marx is ambiguous at this point because he oscillates between science and normativity. But the reasons for this contradictory attitude have not been clearly identified. A distinction between practical materialism and historical materialism, as two different theories that coexist in Marx's work, can be an effective way to address the problem. While the former is inherently ethical, the scientism of the latter can hardly be associated with morality. Young Marx's practical materialism becomes subordinated to mature Marx's historical materialism, but never disappears. And its ethical-political content is rescued by revolutionaries like Gramsci and Mariátegui when they realize that historical materialism does not really lead to socialism.

Keywords: practical materialism; moral idealism; Marx; Gramsci; Mariátegui.

1. *Un nuevo enfoque: la distinción entre materialismo práctico y materialismo histórico*

Nuestro estudio de la obra de Marx nos ha llevado a la conclusión de que, para una adecuada comprensión de sus ideas, es necesario ser capaz de distinguir básicamente entre dos marcos teóricos generales que han llegado a coexistir en su pensamiento: el *materialismo práctico* y el *materialismo histórico*. El primero, que es también el más antiguo, resulta de una traducción social de las críticas feuerbachianas de la enajenación religiosa y filosófico-especulativa; es el enfoque predominante en la etapa que va desde su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843) hasta las llamadas *Tesis sobre Feuerbach* (1845) inclusive. El segundo, que prevalece a partir de *La ideología alemana* (1845-46) y recibe su más famosa formulación en el prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), es el producto de una transposición a la economía del concepto hegeliano del desarrollo histórico, y pretende subsumir al materialismo práctico bajo leyes generales del movimiento social¹.

¹ Cfr. CANDIOTTI 2014a.

Si el presupuesto básico de la moral y de la ética normativa es algún tipo de diferenciación entre “ser” y “deber ser”², entonces quizás hay que descartar desde el inicio que el llamado *materialismo histórico*³ suponga alguna relación constitutiva con aquéllas. Porque esta teoría se encuentra fuertemente inspirada por la noción hegeliana de que «lo que es racional es real y lo que es real es racional»⁴ o, dicho de otro modo, que sólo es lo que debe ser, y viceversa. Según esta perspectiva, resulta completamente vano y “utópico” enfrentar a la realidad social con un ideal de transformación; se trata más bien de descubrir, describir y suscribir las transformaciones que “de hecho” se están dando ya en esa realidad, las cuales siempre se corresponden con lo que “racionalmente” debe ser. Un conocido pasaje de *La ideología alemana* reza así:

«El comunismo, empíricamente, sólo puede darse como la acción “coincidente” o simultánea de los pueblos dominantes, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal que lleva aparejado. [...] Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente»⁵.

De este modo, según nuestros autores, ya en 1845-46 «el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal» *bajo el capitalismo imperante* iba dando lugar, de manera lógica y objetiva, al *comunismo*⁶. Podría argüirse que, tanto en Hegel como en Marx y en

² WELLMER 1996, p. 115.

³ Como se sabe, Marx mismo nunca denominó así su teoría de la historia social. Fue Engels quien, a partir del *Anti-Dühring* (1878), se refirió a ella como «concepción materialista de la historia» (ENGELS 1968), fórmula que poco después fue simplificada por otros como «materialismo histórico», hecho del que el propio Engels da cuenta en una carta escrita a Conrad Schmidt el 5 de agosto de 1890 (MARX Y ENGELS 1981a, vol. 3, p. 510).

⁴ HEGEL 2000, p. 74.

⁵ MARX Y ENGELS 1970, p. 37.

⁶ Más de veinte años más tarde, al final del tomo 1 de *El Capital* (1867), Marx seguirá sosteniendo la existencia de la misma necesidad lógico-objetiva de

Engels, lo que ocurre es que inconscientemente proyectan sobre el movimiento histórico la progresiva realización de sus propios ideales sociales. Esto es ciertamente así, pero no quita que tal optimismo histórico crea prescindir por completo de la normatividad como un componente suyo, considerándose a sí mismo como puramente descriptivo de la marcha de las cosas. Por consiguiente, tanto en Hegel como en el materialismo histórico carece de sentido buscar los fundamentos de una moral o una ética normativa.

Otro panorama nos ofrece el *materialismo práctico* elaborado ya por el joven Marx, el más cercano a Feuerbach, que se presenta como un análisis de la enajenación humana, pero no sólo en el plano intelectual o teórico, sino ante todo en el terreno material de la práctica social y sus desgarramientos, donde los fenómenos ideológicos encuentran su fundamento último. Este costado de la teoría de Marx sí conlleva una específica moral revolucionaria, que es precisamente lo que intentaremos dilucidar a continuación.

Esta manera de abordar el problema de la ética marxiana no se ha planteado todavía en ninguno de los numerosos escritos que lo han tratado⁷, los cuales coinciden básicamente en «reconocer que existen

matriz hegeliana: «El modo capitalista de producción y de apropiación, y por tanto la *propiedad privada capitalista*, es la *primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio*. La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural. Es la *negación de la negación*. Ésta restaura la *propiedad individual*, pero sobre el fundamento de la conquista alcanzada por la era capitalista: la *cooperación* de trabajadores libres y su *propiedad colectiva sobre la tierra y sobre los medios de producción producidos por el trabajo mismo*» (MARX 2009a, pp. 953-54).

⁷ Señalemos sólo algunos: LABRIOLA 2000; CROCE 1973; PLEKHANOV 1968; 1933; BERNSTEIN 1974; SOREL 1978; KAUTSKY 1975; LENIN 1963; KORSCH 1971; 1981; LUKÁCS 1985; 2007; MARIÁTEGUI 1988; GRAMSCI 1975; TROTSKY 2003; BERLIN 2007; RUBEL 1974; KAMENKA 1962; 1969; GARAUDY 1964; GUEVARA 1988; ALTHUSSER 1967; ALTHUSSER Y BALIBAR 1969; ARANGUREN 1968; ROZITCHNER 1969; SÁNCHEZ VÁZQUEZ 1980; 2006; 1984; COHEN 1986; AXELOS 1972; ARATO 1979; HELLER 1982; LUKES 1987; MCLELLAN Y SAYERS 1990; KAIN 1991; CHURCHICH 1994; FERNÁNDEZ BUEY 1999; 2001; BLACKLEDGE 2012; BRENKERT 2013; PEFFER 2014; THOMPSON 2015.

posiciones contradictorias sobre la moral en la obra de Marx»⁸, pero – a nuestro entender – no logran ofrecer una explicación satisfactoria del origen y los motivos de tal ambigüedad. Sin embargo, existe también la certeza, cada vez mayor, acerca de la necesidad de asumir que no toda la obra marxiana presenta signos vitales, y que, precisamente para salvar y potenciar eso que – sin duda – sigue vivo en ella, tal vez sea forzoso animarse a afilar la (auto)crítica y extirpar algunos conceptos claramente patológicos:

«La critica deve servire a discernere nel corpo stesso del pensiero e dell'opera di Marx quegli elementi di irrisolta ambiguità tra una concezione finalistica e profetica del processo storico (con tutto ciò che di grave ed irreparabile essa ha significato nelle vicende del comunismo realizzato) e una capacità di analisi determinata dei bisogni dei popoli e delle classi sociali insieme alla concreta individuazione degli strumenti della critica politica ed economica e della sua azione emancipatrice»⁹.

Tomo prestadas estas lúcidas palabras, para ofrecer con ellas una síntesis inmejorable del espíritu que aquí nos anima.

2. *Acerca del doble sentido de los términos “materialismo” e “idealismo”*

Antes de indagar sobre la naturaleza del materialismo práctico y su moral congénita, resulta oportuno detenerse en una distinción fundamental que ha sido generalmente subestimada o descuidada. En los *Principios elementales de filosofía* (1935-36) de Georges Politzer, a pesar de su frecuente esquematismo y su desafortunada defensa del llamado “materialismo dialéctico” – doctrina que ciertamente no fue elaborada por Marx, sino por Engels, Plejánov, Lenin y otros herederos –, se atina al empezar destacando la anfibología elemental que presentan las palabras “materialismo” e “idealismo”. En efecto, ambos términos pueden ser interpretados ya en sentido «*moral*», ya en sentido

⁸ SÁNCHEZ VÁZQUEZ 2006, p. 300.

⁹ CACCIATORE 2016, p. 15.

«*filosófico*»¹⁰, y el significado que adquieren es muy diferente en un caso y en el otro.

En el discurso moral (o ético) corriente encontramos la acepción más vulgar, según la cual “materialismo” es sinónimo de una búsqueda egoísta de «placeres materiales»¹¹ que rehuye la siempre difícil lucha por alcanzar los *ideales* de vida buena individual y social (ideales que se cultivan en el “espíritu” y sirven de orientación a la práctica que procura hacerlos realidad). A la inversa: «El idealismo moral consiste en consagrarse a una causa, a un ideal»¹², esto es, a su trabajosa realización, que siempre implica algún grado de postergación o sacrificio de los placeres corporales inmediatos, pero precisamente para alcanzar en el futuro una satisfacción más plena y duradera.

Desde el punto de vista “filosófico” (ontológico-gnoseológico), en cambio, el materialismo sólo significa el reconocimiento de que existe una realidad que es *material*, u ontológicamente *objetiva*, pues subsiste más allá de nuestra experiencia sensible y de nuestro pensamiento como sujetos cognoscentes: «Porque la *única* “propiedad” de la materia con cuya admisión está ligado el materialismo filosófico, es la propiedad de *ser una realidad objetiva*, de existir fuera de nuestra conciencia». «La noción de materia no expresa otra cosa que la realidad objetiva que nos es dada en la sensación»¹³. Para el materialismo filosófico, pues, la experiencia sensible supone una auténtica *relación* cognitiva entre un sujeto cognitivo (= yo = espíritu = interior a la conciencia) y un objeto (no-yo = materia = exterior a la conciencia ≠ inconsciente) *que lo precede*. Por su parte, el idealismo filosófico afirma lo contrario: bien que el mundo sensible es una mera manifestación engañosa de las ideas, bien que no hay ni puede haber un afuera de la conciencia (lo cual significa que el conocimiento sensible no constituye propiamente una relación del sujeto cognoscente con una naturaleza exterior a él mismo,

¹⁰ POLITZER 2004, p. 34.

¹¹ *Ibí*, p. 23.

¹² *Ibí*, p. 34.

¹³ LENIN 1974, p. 335 y 344. Estas definiciones de “materia” contenidas en *Materialismo y empiriocriticismo* (1908) se cuentan entre las escasas afirmaciones de ese texto que suscribimos sin reparos, dado que – demasiado a menudo – el “materialismo” que allí defiende Lenin no es más que mero *objetivismo*, como por ej el propio «materialismo dialéctico».

sino puro autoconocimiento): «Y [así] el idealismo, afirmando la importancia primera del pensamiento, sostiene que es él el que produce el ser, o dicho de otro modo “el espíritu es el que produce a la materia”. He aquí la primera forma de idealismo, que se ha desarrollado en las religiones asegurando que Dios, “espíritu puro”, fue el creador de la materia»¹⁴.

¿Por qué resulta importante, pues, para Politzer y para nosotros mismos, comenzar la argumentación aclarando previamente la fuerte ambigüedad de los términos “materialismo” e “idealismo”? Para dejar claro desde el inicio que «ser materialista no impide [...] tener un ideal y combatir para hacerlo triunfar». «Sabemos por la historia del movimiento obrero internacional, cuántos revolucionarios marxistas se han consagrado hasta el sacrificio de su vida por un ideal moral y, sin embargo, eran adversarios de ese otro idealismo que se llama idealismo filosófico»¹⁵. En efecto, no existe contradicción alguna entre el materialismo filosófico y el idealismo moral, excepto para quienes confunden el materialismo filosófico con el moral, o con un rígido determinismo que no deja ningún lugar a la ética normativa. Ahora bien, este tipo de confusión es harto habitual entre los pensadores que – de manera abierta o no – abrazan el idealismo filosófico. Y es que, por definición, tal idealismo impide distinguir de manera adecuada entre un sentido filosófico (ontológico-gnoseológico) y otro moral, precisamente porque afirma *en todo momento* la primacía de las ideas, de la conciencia y de la voluntad. Es natural, entonces, que el idealista filosófico, no sienta la necesidad de diferenciar entre los dos sentidos de “idealismo” y de “materialismo”, favoreciendo así su confusión: para el idealista filosófico, la moral es sencillamente incompatible con el materialismo en ambos sentidos.

¹⁴ POLITZER 2004, pp. 34-35. Cabe hacer aquí una breve observación. Es innegable que el idealismo moderno guarda un estrecho vínculo con el creacionismo religioso judeocristiano, pero así como no todas las religiones son creacionistas y monoteístas, no todos los idealismos se originan en este tipo de religión: el ejemplo más elocuente lo constituye el idealismo de Platón.

¹⁵ *Ibí.*, pp. 23 y 34.

Sin embargo, ya en Feuerbach – el gran maestro de materialismo de Marx¹⁶ –, encontramos expuesta con nitidez la misma distinción fundamental subrayada por Politzer, y también al comienzo de su obra más acabada, *La esencia del cristianismo*, cuya primera edición data de 1841:

«Las ideas de mi libro son conclusiones, consecuencias sacadas de premisas, que ellas mismas no son a su vez ideas, sino, al contrario, hechos objetivos, sea vivientes sea históricos, que dada su masiva existencia en gran folio, no podían encontrar lugar en mi cabeza. Rechazo radicalmente la especulación absoluta, inmaterial, que se complace en sí misma — la especulación que saca su materia de sí misma. Estoy a un mundo de distancia de esos filósofos que se arrancan los ojos de la cabeza para poder pensar mejor; tengo necesidad de los sentidos para pensar, y sobre todo de los ojos; fundo mis pensamientos en materiales de los que sólo podemos apropiarnos por medio de la actividad sensorial [*Sinnentätigkeit*]; yo no produzco el objeto a partir del pensamiento, sino a la inversa, el pensamiento a partir del objeto: pero sólo es objeto [*Gegenstand*] aquello que existe fuera de la cabeza. Si soy idealista, es sólo en el campo de la filosofía práctica; dicho de otra manera, no pongo como límites de la humanidad y del futuro los límites del presente y del pasado; creo, al contrario, que muchas cosas que pasan hoy por sueños a los ojos de los practicones miopes y timoratos, por ideas irrealizables para siempre, por puras quimeras, existirán mañana en la plenitud de lo real, mañana, es decir, en el próximo siglo (lo que son siglos para el ser humano aislado no son más que días para la humanidad y su vida). En una palabra, la idea no es para mí más que la fe en el futuro histórico, en la victoria de la verdad y de la virtud, que tiene para mí un significado exclusivamente político y moral; pero en el campo de la filosofía teórica propiamente dicha, al contrario de la filosofía de Hegel, donde es lo inverso lo que sucede, para mí sólo vale el realismo, el materialismo en el sentido indicado. Lamentablemente no puedo aplicarme el principio de la filosofía especulativa anterior: “llevo conmigo todo lo que es mío” — el antiguo lema: *Omnia mea mecum porto*. Tengo tantas cosas fuera

¹⁶ En su valiosa reconstrucción del desarrollo filosófico de Marx, Lukács destaca que «Marx ya en 1842 lee la *Esencia del cristianismo* de Feuerbach y reconoce instantáneamente la importancia de esta obra, en la que por primera vez se lleva a cabo en la filosofía alemana la irrupción del materialismo» (LUKÁCS 1976, p. 195).

de mí, que no puedo transportarlas conmigo en el bolsillo o en la cabeza [...]»¹⁷.

Citamos por extenso este importante pasaje no sólo porque da cuenta de cómo el propio Feuerbach ya distinguía perfectamente los dos grandes significados de los términos aquí tratados – considerándose a sí mismo un materialista filosófico y un idealista moral –, sino también porque nos permite ocuparnos de una cuestión filológica de considerable importancia. Advuértase que lo que Feuerbach denomina *Sinnentätigkeit* es literalmente la «actividad sensorial» o «actividad de los sentidos», que nos permite apropiarnos de «aquello que existe fuera de la cabeza», pero no producirlo *ex nihilo*. Marx utilizará una expresión similar para definir la práctica (*Praxis*): la llamará *sinnliche Tätigkeit* («actividad sensible») y también *gegenständliche Tätigkeit* («actividad objetiva») ¹⁸. Ahora bien, como veremos a continuación, no se trata aquí en absoluto de una «actividad de los sentidos» (o «sensorial») – como demasiados autores han pensado –, sino precisamente de la actividad humana que «existe fuera de la cabeza», la que constituye un «proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales» ¹⁹. En efecto, para Marx, la práctica es la actividad social humana (subjetiva-objetiva) – pero no *de* los sentidos (sensorial), sino sensible, patente *a* los sentidos –, un movimiento con un inmenso poder transformador que Feuerbach ciertamente no llegó a captar *en* la objetividad material por él observada ²⁰:

«No ve que el mundo sensible [*sinnliche Welt*] que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la «certeza sensible» [*sinnlichen Gewißheit*] más simple le vienen dados

¹⁷ FEUERBACH 1956, pp. 14-15.

¹⁸ MARX 1978, p. 5.

¹⁹ MARX Y ENGELS 1970, p. 26.

²⁰ MARX 1978, p. 5.

solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. Así es sabido que el cerezo, como casi todos los árboles frutales, fue trasplantado a nuestra zona hace pocos siglos por obra del *comercio* y, tan sólo *por medio* de esta acción de una determinada sociedad y de una determinada época, fue entregado a la «certeza sensible» de Feuerbach»²¹.

Esta novedosa concepción materialista de la práctica como el hacer material que atraviesa y configura la realidad, condicionando así todas las formas de conocimiento²², representa probablemente el mayor aporte de Karl Marx al pensamiento crítico. Y conlleva, como veremos a continuación, una denuncia moral-revolucionaria del estado de *enajenación práctica (o material)* en que se encuentra la sociedad bajo el capitalismo.

3. El materialismo práctico como teoría de la enajenación real del sujeto humano (colectivo)

El materialismo práctico no ha sido suficientemente reconocido ni por las diversas corrientes “marxistas”²³ ni por las “marxológicas”. Y

²¹ MARX Y ENGELS 1978, p. 43.

²² «Feuerbach habla especialmente de la intuición [*Anschauung*] de la ciencia natural, cita misterios que sólo se revelan a los ojos del físico y del químico, pero ¿qué sería de la ciencia natural sin la industria y el comercio? Incluso estas ciencias naturales “puras” adquieren tanto su finalidad como su material solamente gracias al comercio y a la industria, gracias a la actividad sensible de las personas [*sinnliche Tätigkeit der Menschen*]. Y hasta tal punto es esta actividad, este continuo laborar y crear sensibles [*sinnliche Arbeiten und Schaffen*], esta producción, la base de todo el mundo sensible [*sinnlichen Welt*] tal y como ahora existe, que si se interrumpiera aunque sólo fuese durante un año, Feuerbach no sólo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia capacidad de intuición [*Anschauungsvermögen*] y hasta su propia existencia» (*Ivi*, p. 44).

²³ Creemos que la palabra “marxismo” merece ser entrecomillada en señal de alerta, por el hecho conocido de que existen tantas versiones diferentes del “marxismo” que resulta verdaderamente poco serio intentar asignarle un contenido homogéneo. Se trata en realidad de “marxismos” que abarcan múltiples corrientes de interpretación del legado de Marx, y maneras

sin embargo, paradójicamente, a diferencia de lo que ocurre con la denominación “materialismo histórico”, Marx sí llegó a adherir explícitamente a la fórmula “materialismo práctico”. Esto ocurre en uno de los dos escritos en donde expresamente diferencia su materialismo del de Feuerbach, considerado como el punto más alto alcanzado previamente por dicha corriente de pensamiento. Ambos textos fueron redactados en 1845, pero permanecieron inéditos en vida de Marx y no fueron dados a conocer al mismo tiempo ni sin vicisitudes. El primero es lo que hoy conocemos como las once *Tesis sobre Feuerbach*, publicadas inicialmente por Engels en 1888 con algunas calladas modificaciones suyas. El segundo es la parte sobre Feuerbach – escrita por Marx – de ese manuscrito que sólo en 1932 se dio a conocer en forma “completa” bajo el título *La ideología alemana*²⁴. En las dos obras nuestro autor contrapone a las filosofías de la conciencia, al teoricismo tradicional (tanto idealista como materialista), una primacía de la práctica entendida precisamente como la actividad humana material, exterior (a la conciencia, que no es lo mismo que inconsciente), objetiva, concreta, sensible, la cual precede, excede y condiciona a la

extremadamente diversas de concebir la “ortodoxia marxista” (cfr. FERNÁNDEZ BUEY 2006).

²⁴ Los manuscritos agrupados póstumamente bajo el título *La ideología alemana* fueron redactados por Marx y por Engels en Bruselas entre 1845 y 1846. Pero tanto la sección sobre Feuerbach como la versión marxiana de las *Tesis* aparecieron por primera vez en el volumen 1 de la revista *Archiv K. Marksa i F. Engel'sa*, editado en 1924 por el Instituto Marx-Engels de Moscú bajo la dirección de David Riazanov. El texto original de las *Tesis* se publicó allí en alemán y en ruso (pp. 200-10), mientras que la parte de *La ideología alemana* que trata sobre Feuerbach vio la luz primero en ruso, en ese mismo volumen (pp. 212-56), y sólo dos años más tarde en alemán, en el *Marx-Engels-Archiv. Zeitschrift des Marx-Engels-Instituts in Moskau*, vol. 1, Frankfurt am Main: Marx-Engels-Archiv Verlagsgesellschaft, 1926, pp. 230-306 (cfr. BURKHARD 1985; LABICA 1987; MACHEREY 2008). Una primera versión completa de todos los textos conservados apareció por primera vez en *Marx-Engels-Gesamtausgabe* [MEGA¹], I/V, Moscú, Instituto Marx-Engels-Lenin, 1932. Hoy, sin embargo, se sabe que esta edición de 1932, base de todas las que vinieron después a lo largo del siglo XX, no ha sido suficientemente cuidadosa (cfr. CARVER 2010; CARVER Y BLANK 2014a; 2014b).

actividad intelectual (interior, puramente subjetiva, abstracta, suprasensible) que supone controlarla plenamente. La mencionada sección de *La ideología alemana* está llena de pasajes que expresan de manera más desarrollada el mismo contenido de las concisas *Tesis*, permitiendo comprenderlas cabalmente (posibilidad que estuvo vedada a casi todos quienes escribieron sobre ellas antes de que se publicara ese otro texto)²⁵. Y en uno de tales pasajes, que se asemeja fuertemente a la famosa onceava tesis, Marx señala que no basta con agudizar la actividad teórico-crítica: «de lo que se trata, en realidad y para el materialista *práctico*, es decir, para el *comunista*, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos»²⁶. Ahora bien, ¿qué son esas «cosas con que nos encontramos» que hay que cambiar? Son, a su vez, formas indeseables de la propia práctica, esto es, del «conjunto de las relaciones sociales»²⁷, de las interacciones materiales de los individuos entre sí y con la naturaleza, de la «actividad *objetiva*», de la «actividad humana sensible» o «actividad sensiblemente humana» (*sinnlich menschliche Tätigkeit*)²⁸, del «comercio y la industria», de «este continuo laborar y crear sensibles, esta producción, la base de todo el mundo sensible tal y como ahora existe»²⁹. Es precisamente esa base práctico-material del «mundo sensible tal y como ahora existe» la que contiene elementos negativos que hacen que *deba ser* transformada, a su vez, mediante una forma especial de práctica: «la actividad “revolucionaria”, “práctico-crítica”»³⁰.

Esta idea de la materialidad fundamental de la práctica social como núcleo último de la enajenación, que sólo puede y debe cambiarse mediante una práctica revolucionaria, se había hecho manifiesta bastante antes de la ruptura abierta de Marx con Feuerbach en 1845. Así, en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción* (1843-44) ya pueden leerse diversos pasajes que destacan la impotencia de la mera crítica cuando los problemas a los que ésta se

²⁵ Cfr. CANDIOTI 2014b.

²⁶ MARX Y ENGELS 1970, p. 46.

²⁷ MARX 1978, p. 6.

²⁸ *Ibí*, p. 5.

²⁹ MARX Y ENGELS 1978, p. 44.

³⁰ MARX 1978, p. 5.

enfrenta son materiales, es decir, rebasan el plano teórico o intelectual. En estos casos, resulta indispensable que la crítica se oriente “no hacia sí misma, sino hacia *tareas* para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica*.”³¹. Como resulta obvio, la práctica a la que Marx se refiere aquí es la mencionada práctica *revolucionaria* o actividad “práctico-crítica” subrayada al final de la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*: la que ataca conscientemente y de manera radical el mundo social existente; no la práctica entendida como la mera producción material y el intercambio que mueven cotidianamente la realidad. Se trata, pues, de una forma específica de práctica: aquella que *transforma voluntariamente la sociedad*, vale decir, la que procura superar a conciencia situaciones de *enajenación material o práctica* que la pura teoría crítica puede sólo advertir y rechazar, pero no resolver. Y es que “el poder material tiene que ser derrocado por el poder material”, el cual corresponde, de manera directa, a la práctica y no a la teoría. Sin embargo, Marx añade la siguiente observación clave: “pero también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas”³², o sea, cuando logra ser suficientemente asimilada por los muchos y guiar su poderosa actividad material conjunta; cuando precisamente deja de ser puro conocimiento crítico de unos pocos y se traduce en verdadera práctica revolucionaria. Este mismo razonamiento reaparecerá nítidamente en *La sagrada familia* (1844): “Las *ideas* nunca pueden llevar más allá de un viejo estado de cosas mundial, sino siempre, únicamente, más allá de las ideas correspondientes al viejo estado de cosas mundial. Las ideas no pueden *realizar* absolutamente *nada*. Para realizar las ideas se requieren personas que empleen un poder práctico”³³.

El materialismo práctico es así una teoría de la enajenación material-práctica y, a la vez, consecuentemente, la guía moral de una práctica revolucionaria tendiente a superar dicha enajenación, y a partir de ella todas las demás, vale decir, las ideológicas (incluyendo la constituida por la moral tradicional). En este punto conviene precisar más lo que caracteriza a la idea de enajenación para Marx, distinguiéndola claramente de las perspectivas hegeliana y feuerbachiana del problema.

³¹ MARX 1981a, p. 385.

³² *Ibidem*.

³³ MARX Y ENGELS 1962, p. 126.

Son dos los elementos fundamentales de la enajenación tal como aparece denunciada a lo largo de la obra marxiana, en los cuales no ha reparado suficientemente la caudalosa bibliografía sobre el tema³⁴. Por un lado, se trata de un fenómeno eminentemente material y práctico. Por otro lado, el sujeto de esa enajenación no es sólo ni principalmente el individuo humano, o (los miembros de) una determinada clase social, sino el ser humano como sujeto colectivo, como especie concreta y como sociedad histórica real que produce su propia vida y su propio poder transformando la naturaleza de la que forma parte³⁵.

4. *Carácter materialista y práctico de la enajenación según Marx*

Resulta aún habitual la incompreensión de las diferencias entre la enajenación tal como la interpretan Hegel y Feuerbach, por un lado, y Marx, por otro. Y son pocos los comentaristas de la teoría de la enajenación que han logrado captar en toda su profundidad un elemento fundamental que desarrolla Marx, inspirado parcialmente en Moses Hess, a saber: la distinción y el paralelo entre la “enajenación teórica” y la “enajenación práctica”³⁶. En Hegel y en Feuerbach tanto la objetivación como la enajenación se dan exclusivamente en el plano de la (auto)conciencia o el (auto)conocimiento. Mientras que para Hegel el sujeto es el Espíritu (sobrehumano y supraindividual, divino), para Feuerbach es sólo la conciencia humana. En el primero, toda objetividad no es más que objetivación de la Idea; y esta objetivación equivale a una enajenación mientras la propia (auto)conciencia no hace la experiencia de reconocer en todo objeto un producto suyo y reabsorberlo en su interioridad³⁷. En Feuerbach, por el contrario, objetividad, objetivación y enajenación no son sinónimas. La objetividad propiamente dicha es la realidad material que captamos activamente mediante los sentidos, pero que no creamos *ex nihilo* con

³⁴ Cfr. MUSTO 2011, pp. 307-41.

³⁵ Hemos dedicado un reciente artículo a desarrollar esta nueva interpretación de la teoría marxiana de la enajenación (CANDIOTI 2017). En lo que sigue nos limitaremos a presentar sus elementos principales.

³⁶ HESS 1961, p. 339.

³⁷ HEGEL 2010.

ellos³⁸. Esa objetividad sensible constituye para él una «objetivación de la esencia humana», pero sólo en la medida en que, al entrar en relación cognitiva con aquélla y conocerla a nuestra humana manera, también nos conocemos en parte a nosotros mismos. El objeto religioso, en cambio, no es un auténtico objeto precisamente porque no es sensible, porque no existe fuera de nuestra conciencia, y por eso constituye una pura objetivación espiritual de nuestro autoconocimiento, vale decir, una mera representación ilusoriamente tomada como una entidad real, objetiva, exterior a la conciencia del individuo humano: esta objetivación espiritual de lo humano como sobrehumano, llevada a cabo inconscientemente por la religión, es exactamente lo que Feuerbach entiende por enajenación³⁹. La cual también se aplica al caso de la Idea hegeliana, que supuestamente se encuentra objetivada-enajenada en la naturaleza y se va conociendo a sí misma por medio de los seres humanos, quienes a lo largo de su historia la realizan⁴⁰. Para Feuerbach, esta explicación hegeliana de la enajenación está puesta del revés y hay que enderezarla: es el ser humano corpóreo, natural y racional el que se enajena/objetiva espiritualmente en la Idea: «Es así como la filosofía absoluta extraña [*entäußert*] y enajena [*entfremdet*] al ser humano de su propia esencia, de su propia actividad»⁴¹. Pero ¿cuál es, según Feuerbach, esa actividad propia del ser humano? El conocimiento, al igual que para Hegel y para toda la tradición filosófica anterior, la cual otorga a la teoría una clara primacía sobre la práctica. Así, cuando ésta no es vista como separada de aquélla, es concebida de una manera estrictamente subordinada a ella, vale decir, como una mera “aplicación” suya.

El materialista Feuerbach no logra comprender la práctica de manera materialista, salvo que entendamos este adjetivo en su acepción más banal, vale decir, en sentido (in)moral. En efecto, según *La esencia*

³⁸ FEUERBACH 1995, pp. 38-39.

³⁹ *Ibí*, pp. 56-57, 64-65.

⁴⁰ «*Quién no abandona la filosofía hegeliana, tampoco abandona la teología. La doctrina hegeliana, según la cual la naturaleza, la realidad, es puesta por la idea, no es más que la expresión racional de la doctrina teológica según la cual la naturaleza es creada por Dios, el ser material por un ser inmaterial, es decir, abstracto*» (FEUERBACH 1976, p. 20).

⁴¹ *Ibí*, p. 69.

*del cristianismo*⁴², la práctica equivale a la acción movida por intereses egoístas, y en ese sentido es “subjetiva”, a diferencia de la auténtica perspectiva teórica, que para él es siempre “desinteresada” y “objetiva”. Moses Hess, por su parte, extendiendo el pensamiento de Feuerbach al plano social introduce la noción de una «enajenación práctica» que se produce de manera paralela y *condicionada por* la «enajenación teórica» propia de la religión judeocristiana⁴³. El propio Marx, que por entonces ya se encontraba realizando su propia traducción social de las críticas feuerbachianas⁴⁴, adopta esta versión práctica del concepto de enajenación acuñada por Hess, pero le da un sentido distinto, decididamente materialista. Esto significa que para Marx son más bien las formas de la «enajenación teórica» las que se ven condicionadas por la «enajenación práctica», y no al revés:

«El fundamento de toda crítica irreligiosa es que *el ser humano hace la religión*, y no la religión al ser humano. Y la religión es la autoconciencia y el autosentimiento del ser humano que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse. Pero *el ser humano* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El ser humano es *el mundo de los seres humanos*, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un *mundo invertido*. [...] Ante todo, la *tarea de la filosofía*, que está al servicio de la historia, una vez que la *forma sagrada* de la autoenajenación humana ha sido desenmascarada, es desenmascarar la autoenajenación en sus *formas profanas*. La crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*»⁴⁵.

Evidentemente, estas formas “profanas” no constituyen la enajenación de ningún tipo de objetivación *espiritual* – como en Hegel y en Feuerbach –, sino de la práctica misma entendida como objetivación

⁴² Cfr. en particular los capítulos XII y XX.

⁴³ HESS 1961, pp. 334-39.

⁴⁴ A finales de 1842 ya escribía a Arnold Ruge que «debía tenderse más bien a criticar la religión en la crítica de las condiciones políticas que a criticar la situación política a propósito de la religión, [...] ya que la religión, carente por sí de contenido, no vive del cielo, sino de la tierra y se derrumba por sí misma al desaparecer la realidad invertida cuya *teoría* es.» (MARX 1982, p. 688).

⁴⁵ MARX 1981a, pp. 378-79.

material, real, que antecede y excede el terreno de la mera conciencia. Como vimos, la práctica es para Marx precisamente el lado extramental (= material) de la subjetividad humana, esto es, la «actividad humana sensible» o «actividad sensiblemente humana» (*sinnlich menschliche Tätigkeit*), la «actividad *objetiva*» (*gegenständliche Tätigkeit*), un «proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales», que condiciona a su vez los procesos de conocimiento y las formaciones ideológicas⁴⁶. Esa práctica social e histórica real – que Hegel sólo señala de manera mistificada (espiritualizada) y que Feuerbach directamente ignora – es, por lo tanto, un tipo de objetivación que excede el plano del mero conocimiento, vale decir, que no es en sí misma intelectual, sino material. Ya no se trata, pues, de una objetivación meramente espiritual (imaginaria, irreal) – como la objetividad sensible, según Hegel, o como Dios o el Espíritu hegeliano, según Feuerbach –, sino de una objetivación real, de una realización, que va más allá de la actividad cognitiva. Ahora bien, esto significa que ya no hay identidad entre este tipo de objetivación y la enajenación espiritual, sino todo lo contrario. Pues lo que aquí constituye una enajenación cognitiva no es la objetivación material del sujeto humano en la práctica social – su configuración real del mundo objetivo –, sino más bien la ignorancia de esa objetivación práctica, el desconocimiento de esas profundas modificaciones humanas de la realidad, que exceden y preceden a la conciencia. Tanto el idealismo como el materialismo tradicionales – que para Marx culminan en Hegel y en Feuerbach, respectivamente –, se encuentran todavía atrapados en esta enajenación cognitiva de la (objetivación) práctica, es decir, en el teoricismo o misticismo de la pura teoría: «Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica»⁴⁷.

En el marco de esta novedosa concepción materialista de la práctica (o materialismo práctico) es donde adquiere su sentido profundo la noción marxiana de enajenación. Toda forma de enajenación de la conciencia tiene su fundamento en las formas de la enajenación material-práctica: el Estado, el dinero y, en última instancia, la propiedad privada de los medios de producción. Así, poco después de

⁴⁶ MARX 1978, p. 5; Marx y Engels 1970, pp. 26-27.

⁴⁷ MARX 1978, p. 7.

haberse referido a estos fenómenos como la «autoenajenación en sus formas profanas», y habiéndose asomado ya a la crítica del Estado como enajenación de la sociedad⁴⁸, Marx escribe en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 pasajes como los siguientes:

«La enajenación religiosa como tal sólo opera en el terreno *de la conciencia*, del interior del ser humano, pero la enajenación económica es la enajenación de la *vida real* y su superación abarca, por tanto, ambos lados.

La enajenación de la autoconciencia no se considera [en Hegel, pero tampoco en Feuerbach⁴⁹] como *expresión*, expresión reflejada en el saber y en el pensamiento, de la enajenación *real* de la esencia humana.

Para superar la *idea* de la propiedad privada basta la *idea* del comunismo. Pero, para superar la propiedad privada *real*, hace falta la *acción real* del comunismo»⁵⁰.

Y algunas semanas más tarde, en *La sagrada familia*, se referirá explícitamente al carácter práctico y material de esa (auto)enajenación *real* por él denunciada:

«Los enemigos del progreso *fuera* de la masa no son sino los *productos* dotados de vida propia, autonomizados, del *autoenvilecimiento*, de la *autorrecusación*, de la *autoenajenación* [*Selbstentäußerung*] de la *masa*. La masa, por consiguiente, se alza contra sus *propias* carencias cuando se alza contra los *productos*, autónomamente existentes, de su *autoenvilecimiento*, tal como el ser humano que se vuelve contra la existencia de Dios se vuelve contra su *propia religiosidad*. Pero como esas autoenajenaciones *prácticas* de la masa existen en el mundo real de una manera exterior, la masa debe combatirlas a la vez de una manera *exterior*. En modo alguno debe considerar esos productos de su autoenajenación como fantasmagorías meramente *ideales*, como meros *extrañamientos de la autoconciencia*, ni querer aniquilar la enajenación *material* [*materielle Entfremdung*] por medio de una acción puramente *interior y espiritualista*. [...] Pero para levantarse, no basta con levantarse en el *pensamiento*, dejando pendiente sobre la cabeza *real, sensible*, el yugo *real*,

⁴⁸ Cfr. “Crítica del derecho del Estado de Hegel”, §§ 261-313, y “Sobre la cuestión judía”, ambos de 1843 (MARX 1982, pp. 319-38, 461-90).

⁴⁹ Los agregados entre corchetes corren por nuestra cuenta, aquí y en las demás citas, excepto que se indique lo contrario. En algunos casos, como ya se ha visto, sólo contienen la expresión alemana traducida inmediatamente antes.

⁵⁰ MARX 1982, pp. 618, 652, 632.

sensible [*wirkliche, sinnliche*], al que no se puede apartar por medio de lucubraciones, a fuerza de ideas. No obstante, la *crítica absoluta* [de Bruno Bauer y su grupo] ha aprendido de la *Fenomenología* hegeliana, cuando menos, *el* arte de transformar cadenas *reales, objetivas*, existentes *fuera de mí*, en cadenas *meramente ideales*, puramente *subjetivas*, sólo existentes *en mí*, y por ende todas las luchas *externas*, sensibles [*sinnlichen*], en puras luchas de ideas»⁵¹.

Obviamente, aquí Marx – autor de esta sección – utiliza los términos “exterior” (o “externo”) e “interior” sólo con relación a la mera conciencia, no a la práctica misma, dado que ésta ocupa una posición central dentro de esa materialidad “exterior” que habita. Se trata de subrayar que la enajenación (y, por ende, la desenajenación) práctica de la sociedad y sus productos no es un fenómeno “interior” al conocimiento, sino a la inversa: el conocimiento está implicado en la enajenación práctica de la sociedad, que ciertamente lo precede y lo excede. Este es el meollo del materialismo práctico de Marx, que atraviesa toda su obra, incluso antes de su ruptura *explícita* con Feuerbach (que fue sólo eso):

«Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación [*Selbstentfremdung*] religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro mundano. Su trabajo consiste en disolver el mundo religioso en su fundamento mundano. Pero que el fundamento mundano se separe de sí mismo y se fije como un reino autónomo en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el desgarramiento de sí mismo y la contradicción consigo mismo de este fundamento terrenal. Éste mismo, por tanto, debe ser a la vez comprendido en su contradicción y revolucionado prácticamente. Así pues, luego de que, por ejemplo, se descubre la familia [patriarcal] terrenal como el secreto de la sagrada familia, es entonces la primera en sí misma la que hay que destruir teórica y prácticamente»⁵².

⁵¹ MARX Y ENGELS 1962, pp. 86-87.

⁵² MARX 1978, p. 6. No es otra la idea fundamental que recorrerá, veinte años más tarde, todo el primer capítulo del libro I de *El capital*, y no sólo su famoso apartado final sobre el fetichismo de la mercancía, donde se lee lo siguiente: «El descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la

Resulta insuficiente, pues, la revelación teórica de un problema que no es principalmente teórico; no basta con los descubrimientos científicos sobre la enajenación objetiva de la sociedad: «de lo que se trata, en realidad y para el materialista *práctico*, es decir, para el *comunista*, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos»⁵³. La desenajenación, la emancipación social, sólo puede lograrse a través de una «crítica» que sea ante todo *práctico-material*, vale decir, mediante una actividad revolucionaria, «práctico-crítica»⁵⁴.

5. *El sujeto de la enajenación: la práctica como acción humana colectiva*

Una vez esclarecida la especificidad material-práctica de la enajenación denunciada por Marx, podemos pasar a considerar cuál es el sujeto que se ve afectado por ella. Sabemos que no se trata de la Idea hegeliana, que se enajena como objetividad de manera provisoria para luego, a través los seres humanos y su historia, conocerse y retornar a sí

apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo. Un hecho que sólo tiene vigencia para esa forma particular de producción, para la producción de mercancías – a saber, que el carácter específicamente social de los trabajos privados independientes consiste en su igualdad en cuanto trabajo humano y asume la forma del carácter de valor de los productos del trabajo –, tanto antes como después de aquel descubrimiento se presenta como igualmente definitivo ante quienes están inmersos en las relaciones de la producción de mercancías, así como la descomposición del aire en sus elementos, por parte de la ciencia, deja incambiada la forma del aire en cuanto forma de un cuerpo físico» (MARX 2009a, pp. 90-91).

⁵³ MARX Y ENGELS 1970, p. 46.

⁵⁴ MARX 1978, p. 5: «El *reflejo religioso* del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los seres humanos, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de seres humanos libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente» (MARX 2009a, p. 97).

misma como Espíritu Absoluto. En cambio, sí guarda alguna relación con la noción feuerbachiana de una enajenación de la esencia humana, o, más precisamente, de la «esencia de la especie» (o «esencia del género»: *Gattungswesen*). La “especie” humana no es para Feuerbach una personificación especulativa ni una pura abstracción, sino – tal como para nosotros – un modo de hacer referencia al conjunto de los individuos humanos realmente existentes en toda su diversidad concreta. Algo similar ocurre con el término «naturaleza», que «no es más que un término *general* para designar entes, cosas, objetos que el ser humano diferencia de sí mismo y de sus propias producciones y que agrupa así bajo el nombre colectivo de “naturaleza”; pero en absoluto un ente universal, extraído y separado de la realidad, ni personificado o mistificado»⁵⁵. Ahora bien, la «esencia de la especie» sí se vuelve en Feuerbach una mera abstracción. Pues, aunque reúne lo que es característico de los seres humanos como tales sin dejar completamente de lado la enorme diversidad aportada por cada uno de los individuos, se presenta como fija, ahistórica, porque no considera las relaciones concretas, reales, que estos individuos establecen entre sí en su actividad práctica, que a lo largo de las generaciones transforma profundamente el mundo material que habitan⁵⁶.

⁵⁵ FEUERBACH 1982, p. 4.

⁵⁶«Es cierto que Feuerbach les lleva a los materialistas “puros” la gran ventaja de que ve cómo también el ser humano es un “objeto sensible”; pero, aun aparte de que sólo lo capta como “objeto sensible” y no como “actividad sensible” [*sinnliche Tätigkeit*], manteniéndose también en esto dentro de la teoría, sin entender a los seres humanos dentro de su trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son, no llega nunca, por ello mismo, hasta el ser humano realmente existente, hasta el ser humano activo, sino que se detiene en el concepto abstracto “el ser humano”, y sólo consigue reconocer en la sensación al “ser humano real, individual, corpóreo”; es decir, no conoce más “relaciones humanas” “entre el ser humano y el ser humano” que las del amor y la amistad, y además, idealizadas. No nos ofrece crítica alguna de las condiciones de vida actuales. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la *actividad* sensible y viva total de los individuos que lo forman, razón por la cual se ve obligado, al ver, por ejemplo, en vez de personas sanas, un tropel de seres hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y tuberculosos, a recurrir a una “intuición superior” [*höheren Anschauung*] y a la ideal “compensación dentro de la

De ahí la importancia de la sexta de las *Tesis sobre Feuerbach*, en la que Marx afirma que «la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo», algo inmóvil y eterno, “una generalidad interna, muda, que une de un modo *natural* a los muchos individuos», sino que más bien es «en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales»⁵⁷. O bien, expresado en otras palabras: «Toda vida social es esencialmente *práctica*»⁵⁸. En síntesis, puede afirmarse que para Marx la esencia (de la especie) humana está dada por el conjunto de las relaciones concretas que establecen los individuos en la vida práctica – esto es, objetivamente, extramentalmente, en la realidad material –, entre sí y con la naturaleza que los circunda. Y, resumiendo aún más,

especie”; es decir, a reincidir en el idealismo precisamente allí donde el materialista comunista ve la necesidad y, al mismo tiempo, la condición de una transformación radical tanto de la industria como de la organización social. En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él, cosa que, por lo demás, se explica por lo que dejamos expuesto» (MARX Y ENGELS 1978, p. 44).

⁵⁷ MARX 1978, p. 6. Recordemos que ya durante el año anterior (1844), antes de su ruptura abierta con Feuerbach, nuestro autor resaltaba: «Pero *el ser humano* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El ser humano es *el mundo de los seres humanos*, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un *mundo invertido*» (MARX 1981a, p. 378). Curiosamente, en la carta que le envía al propio Feuerbach adjuntándole este escrito, acaso deseando corroborar si su maestro realmente compartía su punto de vista, le escribe: «Su *Filosofía del futuro* y su *Esencia de la fe* son, desde luego, a pesar de su volumen reducido, obras de mayor peso que toda la literatura alemana actual junta. En estas obras ha dado usted – no sé si deliberadamente – una fundamentación filosófica al socialismo, y los comunistas han interpretado así estos trabajos desde el primer momento. El concebir la unidad del ser humano con el ser humano, basada en las diferencias reales entre ellos, y el bajar el concepto del género humano del cielo de la abstracción para situarlo en la tierra real, ¿qué es todo eso más que el concepto de la *sociedad*?» (MARX Y ENGELS 1963, p. 425).

⁵⁸ MARX 1978, p. 7.

podemos decir que esa esencia es la práctica misma del conjunto de la sociedad (o de la especie) humana: la actividad práctica total como sujeto humano colectivo.

Estamos ante una insólita esencia que es material e histórica, permanentemente cambiante, y por lo tanto escapa a toda metafísica y a todo fijismo esencialista. Ciertamente no puede sostenerse lo mismo del concepto feuerbachiano de la esencia (de la especie) humana, la cual, por lo demás, sólo se enajena en el mero plano de la conciencia (como Dios judeocristiano, como Espíritu hegeliano). Esto último es imposible en el caso de la práctica (social) como esencia humana (o viceversa). Precisamente debido a su carácter material e histórico, su enajenación no consiste en una separación imaginaria, sino en un desgarramiento real de sí misma, para cuya solución no basta con ejercer la mera crítica teórica: es preciso, como vimos, que ésta se traduzca en una masiva práctica revolucionaria o revolución de la práctica.

Marx concibe así la sociedad humana como el sujeto real que ejerce el acto colectivo de la producción de su propia vida en todas sus formas, empezando por las materiales, mediante la elaboración de los recursos brindados por la naturaleza de la que forma parte. El verdadero sujeto, pues, no es el individuo aislado, que para Marx constituye una mera abstracción, sino la actividad humana total de los «individuos en sociedad»⁵⁹, el «trabajo social global»⁶⁰, que constituye la principal fuente de todo poder humano⁶¹.

«Ahora bien, esta concepción puede interpretarse, a su vez, de un modo especulativo-idealista, es decir, fantástico, como la “autocreación de la especie” (la “sociedad como sujeto”), representándose la serie sucesiva de los individuos relacionados entre sí como un solo individuo que realiza el misterio de engendrarse a sí mismo. Aquí, habremos de ver cómo los individuos se hacen *los unos a los otros*, tanto física como espiritualmente, pero no se hacen a sí mismos [...]»⁶².

⁵⁹ MARX 1971a, p. 5.

⁶⁰ MARX 2009a, p. 89.

⁶¹ «Si el ser humano es social por naturaleza, sólo en la sociedad desarrollará su verdadera naturaleza, y habremos de medir el poder de su naturaleza no según el poder del individuo aislado, sino conforme al poder de la sociedad [*Macht der Gesellschaft*]» (MARX Y ENGELS 1962, p. 38). Cfr. CANDIOTI 2015.

⁶² MARX Y ENGELS 1978, p. 37.

Este punto merece la mayor atención. Aparece también en los *Grundrisse*, donde se subraya que «considerar a la sociedad como un sujeto único es considerarla de un modo falso, especulativo»⁶³. Es importante entender que aquí Marx se está refiriendo precisamente a las posiciones teóricas especulativas que piensan la sociedad a la manera de un gran sujeto individual idealizado, el cual se comporta como tal: como un sujeto único perfectamente autónomo y autosuficiente, como un dios todopoderoso que se crea a sí mismo independientemente de los individuos reales que participan de él. Pensar la sociedad como sujeto de esta manera mistificada es no lograr comprenderla como un auténtico *sujeto colectivo*, cuyo comportamiento no puede ser nunca identificado con el de un solo individuo, sencillamente porque consiste en la actividad conjunta de muchos individuos diferentes. De este modo, en los mismos *Grundrisse*, Marx se refiere en varias oportunidades al «sujeto social», o incluso al «individuo social»⁶⁴, pero precisamente en el sentido del sujeto colectivo, de «la sociedad humana o la humanidad social»⁶⁵, no del sujeto único o individuo *tout court*.

«Las determinaciones que valen para la producción en general son precisamente las que deben ser separadas, a fin de que no se olvide la diferencia esencial por atender sólo a la unidad, la cual se desprende ya del hecho de que el sujeto, la humanidad [*das Subjekt, die Menschheit*], y el objeto, la naturaleza, son [en todo momento] los mismos».

«[La producción] es siempre un organismo social determinado, un sujeto social [*gesellschaftliches Subjekt*] que actúa en un conjunto más o menos grande, más o menos pobre, de ramas de producción».

«Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así, por ej., en la economía, por la población que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto».

«El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo

⁶³ MARX 1971a, p. 14.

⁶⁴ *Ivi*, p. 131; 1971b, pp. 228-32, 282, 395.

⁶⁵ MARX 1978, p. 7.

posible [...]. El sujeto real [*reale Subjekt*] mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporte únicamente de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad [*das Subjekt, die Gesellschaft*], esté siempre presente en la representación como premisa»⁶⁶.

Pasemos ahora a considerar de qué manera la esencia (de la especie) humana, la práctica, la producción, el trabajo, como sujeto social, como ser humano colectivo, se enajena materialmente. Se trata de un fenómeno en el que conviene distinguir analíticamente dos niveles, que el propio Marx sólo parece haber acabado de discernir en su madurez – aunque no aparezcan explícitamente nombrados de esa manera – y que la bibliografía crítica, hasta donde sabemos, no ha considerado.

⁶⁶ MARX 1971a, pp. 5, 6, 21, 22. Completamente incapaz de concebir el alcance de esta idea de la sociedad como sujeto real – y mucho menos el significado marxiano de su enajenación –, Althusser cree corregir el texto anterior de la siguiente manera: «Como materialista, [Marx] sostiene que el conocimiento es el conocimiento de un objeto real (Marx dice: sujeto real), que, cito, “subsiste *tanto antes como después* en su independencia fuera del espíritu”» (ALTHUSSER 2008, p. 235 *itálicas y paréntesis del autor*). De este modo, el filósofo francés se mantiene atrapado en la estrecha perspectiva de la gnoseología tradicional, según la cual sólo cabe aplicar el término “sujeto” a la conciencia, esto es, al puro sujeto cognitivo ante el cual todo lo demás aparece como mero objeto de conocimiento. Y el planteamiento de Marx queda así restringido a la mera contraposición entre materialismo e idealismo. En cambio, para nosotros resulta evidente que Marx no confunde los términos. Si se refiere a la sociedad como “sujeto real”, es precisamente porque no le basta con afirmar que se trata de un objeto que excede al proceso de conocimiento. Además de subrayar esa objetividad ontológica o materialidad, nuestro autor quiere resaltar el carácter activo y fundamental de la sociedad como sujeto real de la producción, una subjetividad objetiva, práctica y material, que precede, excede y condiciona a la pura subjetividad cognitiva, a la mera conciencia que intenta conocerla (y también guiarla, conservarla o transformarla) siempre desde un determinado lugar de esa misma subjetividad colectiva y su poder.

6. *Primer nivel de la enajenación práctica: la fragmentación social.*

Ante todo, el sujeto humano colectivo se presenta materialmente enajenado mientras la producción no está organizada de manera comunitaria, sino que se encuentra fragmentada por la propiedad privada de los medios de producción⁶⁷, y por la rígida división del trabajo social que esa propiedad privada conlleva:

«El poder social [*soziale Macht*], es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los seres humanos y que incluso dirige esta voluntad y estos actos»⁶⁸.

Este es el primer nivel de la enajenación que Marx denuncia. No afecta a una clase social en particular, sino al conjunto de la sociedad y su fuerza de producción, que se vuelve ajena para todos, como si se tratase de un poder natural sobrehumano, completamente autónomo, regido por sus propias leyes de desarrollo; poder que manifiesta todo su descontrol y su veleidad en fenómenos tales como la destrucción medioambiental o las repetidas crisis económicas⁶⁹. Pero además, la propiedad privada de los medios de producción implica no solamente una división del trabajo social rígida y descoordinada, sino también el intercambio de los productos como mercancías y el consiguiente

⁶⁷ Como Marx, no nos referimos esta “propiedad privada” en el sentido meramente jurídico, sino al control efectivo de los medios de producción por ciertos individuos o grupos particulares, independientemente de que exista o no un “título de propiedad” que corresponda en mayor o menor medida a esa posesión de hecho, pretendiendo legitimarla. Cfr. GARCÍA LINERA 2009a, p. 128 y ss.

⁶⁸ MARX Y ENGELS 1978, p. 34.

⁶⁹ «Su misma colisión recíproca produce un poder social *ajeno* situado por encima de ellos; su acción es recíproca como un proceso y una fuerza independientes de ellos» (MARX 1971a, p. 131).

reinado del dinero como medio de cambio universal⁷⁰. Estos últimos dos fenómenos suponen que el trabajo social objetivado se muestra enajenado en el valor que las cosas aparentan tener por sí mismas, y no ya como productos de aquél: «A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil»⁷¹. En efecto, el hecho de que el trabajo social global se encuentre despedazado en una multiplicidad de unidades de trabajo privadas se traduce en que el carácter social de esos trabajos privados y sus productos – esto es, su intercambiabilidad en cuanto todos ellos conllevan un gasto de fuerza humana de trabajo perteneciente a la misma sociedad⁷² – se presenta como un valor propio de esos productos en tanto mercancías, como si se tratase de una propiedad natural suya. En otras palabras, el valor de las mercancías está dado por la *inversión* de trabajo social que representan.

Con el dinero se consolida la forma de valor mercantil. El dinero se presenta como la reina de las mercancías, porque es la única de ellas que renuncia por completo a su valor de uso no-mercantil y se dedica con exclusividad a desempeñar dos funciones sociales que son vitales para el mercado: la función de equivalente general (o medida del valor mercantil) y la de medio de cambio universal. El hecho de que el dinero sea la cosa con la que todos los demás productos expresan y miden su valor mercantil, y, al mismo tiempo, la cosa con la que se puede adquirir esos productos en el mercado, consume la cosificación del trabajo social invertido. El dinero aparece así como valor mercantil en estado puro, como si fuese la sustancia misma de este valor y no su mera forma.

De ahí el inmenso poder que la sociedad enajena en el dinero, más que en ninguna otra cosa. En efecto, el gasto de trabajo social genera el valor de toda mercancía, y este valor mercantil no es otra cosa que el

⁷⁰ En cambio, sin propiedad privada y, por lo tanto, sin intercambio de mercancías, la división social del trabajo puede existir de manera armónica, horizontal y rotativa (MARX 2009a, p. 52).

⁷¹ *Ivz*, p. 89.

⁷² «El conjunto de la fuerza de trabajo de la sociedad, representado en los valores del mundo de las mercancías, hace las veces aquí de una y la misma fuerza humana de trabajo, por más que se componga de innumerables fuerzas de trabajo individuales» (*ívz*, p. 48).

poder de la mercancía como tal: su capacidad de ser intercambiada por otras en el mercado⁷³. Este poder/valor mercantil creado por el trabajo social aparece, pues, como un atributo propio de la mercancía. Ahora bien, en el caso del dinero, ese poder social enajenado y cosificado, se manifiesta – como acabamos de ver – en su forma más pura y directamente aprovechable. Esto significa que, en una sociedad donde casi todos los valores de uso, es decir, casi toda la riqueza y el poder social en general, se convierten en mercancías que se intercambian directamente por dinero, el puro e inmediato poder/valor mercantil de éste lo convierte en la cosa que concentra poder social en general⁷⁴.

Las mercancías y el dinero son, pues, «formas que llevan escrita en la frente su pertenencia a una formación social donde el proceso de producción domina al ser humano, en vez de dominar el ser humano a

⁷³ «Sea como fuere, en el mercado únicamente se enfrenta el poseedor de mercancías al poseedor de mercancías, y el poder que ejercen estas personas, una sobre la otra, no es más que el poder de sus mercancías» (*ívi*, p. 195).

⁷⁴ «[De esta manera] el poder que cada individuo ejerce sobre la actividad de los otros o sobre las riquezas sociales, lo posee en cuanto es propietario de *valores de cambio*, de *dinero*. Su poder social, así como su nexo con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo. [...]. El carácter social de la actividad, así como la forma social del producto y la participación del individuo en la producción, se presentan aquí como algo ajeno y con carácter de cosa frente a los individuos; no como su estar recíprocamente relacionados, sino como su estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos y nacen del choque de los individuos recíprocamente indiferentes. El intercambio general de las actividades y de los productos, que se ha convertido en condición de vida para cada individuo particular y es su conexión recíproca [[con los otros]], se presenta ante ellos mismos como algo ajeno, independiente, como una cosa. En el valor de cambio el vínculo social entre las personas se transforma en relación social entre cosas; la capacidad personal, en una capacidad de las cosas. [...] Cada individuo posee el poder social bajo la forma de una cosa. Arránquese a la cosa este poder social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas» (MARX 1971a, pp. 84-85; sólo el agregado entre corchetes dobles pertenece a la edición citada). «Pero el dinero mismo es mercancía, una cosa exterior, pasible de convertirse en propiedad privada de cualquiera. El poder social se convierte así en poder privado, perteneciente a un particular» (MARX 2009a, p. 161).

ese proceso»⁷⁵. Y la sociedad en donde eso ocurre está caracterizada por la propiedad privada de sus medios de producción, hecho que constituye, pues, el nivel fundamental de la enajenación material-práctica señalada por Marx: el que afecta a todos los grupos y clases sociales, y que encuentra su solución precisamente en la puesta en común de las condiciones de trabajo. La unidad y la transparencia que así logra la sociedad, la especie humana como el poderosísimo sujeto colectivo de la producción en todas sus formas, permite a cada uno de los individuos reconocerse a la vez como producto y como productor, participe pleno de su propia vida social realizada ahora de manera directa, no enajenada, libre⁷⁶.

⁷⁵ *Ibí*, pp. 98-99. Al fetichismo del valor mercantil puede añadirse también un fetichismo del valor de uso, aunque haya sido apresuradamente desestimado por el propio Marx (*ibí*, p. 87). El valor (de cambio) parece un atributo propio de la mercancía, cuando en realidad es el resultado de la objetivación de cierta *cantidad* de un trabajo social que permanece invisibilizado como tal. A su vez, en este tipo de sociedad de producción privada, las cualidades útiles que no están dadas de manera espontánea o inmediata por la naturaleza, *tanto en las cosas como en las personas*, aparecen como atributos propios de éstas, cuando en realidad son el resultado de la objetivación de cierta *cualidad* de un trabajo social que permanece invisibilizado como tal. Y entre las virtudes que se manifiestan engañosamente como meros atributos de individuos particulares se encuentra nada menos que la misma propiedad privada de los medios de producción y su productividad... Cfr. CANDIOTI 2015.

⁷⁶ «El *comunismo* como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoenajenación humana*, y por tanto como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el ser humano; por tanto como retorno – pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior – del ser humano a sí mismo en cuanto ser humano *social*, es decir, humano. Este comunismo, como naturalismo consumado = humanismo, como humanismo consumado = naturalismo, es la *verdadera* solución del conflicto entre el ser humano y la naturaleza y con el ser humano, la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. [...] [La] propiedad privada *material*, inmediatamente *sensible*, es la expresión material y sensible de la vida humana enajenada [...]. Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., son solamente modalidades *especiales* de producción y se rigen por la ley general de ésta. La superación positiva de la *propiedad privada* como la apropiación de la vida *humana*, es, por tanto, la superación positiva de toda enajenación y, por

7. Segundo nivel de la enajenación práctica: la expropiación-explotación del proletariado

Pero lo que verdaderamente caracteriza al capitalismo no es la privatización de los medios de producción, sino sobre todo la privación de medios de producción padecida por un sector mayoritario de la sociedad. La esencia del capitalismo es la existencia de una clase social desposeída de las condiciones de trabajo necesarias para producir los propios medios de vida. Ante esta imposibilidad de producir por y para sí mismas, las personas que integran esta clase se ven forzadas a convertir su propia fuerza de trabajo en una mercancía, e intentar venderla a los propietarios de medios de producción, quienes cuando la compran adquieren el derecho a utilizarla poniéndola a trabajar para ellos mismos durante un determinado lapso de tiempo. Lo que entonces obtiene a cambio el vendedor-trabajador es únicamente el acceso a los medios de vida imprescindibles para el mero mantenimiento de esa fuerza de trabajo como tal. Mientras que el comprador-propietario (de medios de producción) acumula todo el valioso producto de esa labor ajena, del que sólo devuelve al obrero la mísera porción equivalente a su salario⁷⁷:

«Pero [...] cabe preguntar: ¿cómo surge este extraño fenómeno de que nos encontramos en el mercado un grupo de compradores que poseen tierras, maquinaria, materias primas y medios de vida, que son todos, fuera de la tierra virgen, *productos del trabajo*, y, por otro lado, un grupo de vendedores que no tienen nada que vender más que su fuerza de trabajo, sus brazos laboriosos y sus cerebros? ¿Cómo se explica que uno de los grupos compre constantemente para obtener una ganancia y enriquecerse, mientras que el otro grupo vende

consiguiente, el retorno del ser humano desde la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia *humana*, es decir, *sociab*» (MARX 1982, p. 618).

⁷⁷ «Capital y trabajo asalariado [...] no expresan otra cosa que dos factores de la misma relación. El dinero no puede transmutarse en capital si no se intercambia por capacidad de trabajo, en cuanto mercancía vendida por el propio obrero. Por lo demás, el trabajo sólo puede aparecer como trabajo asalariado cuando sus *propias* condiciones objetivas se le enfrentan como poderes egoístas, propiedad ajena, valor que es para sí y aferrado a sí mismo, en suma: como capital (MARX 2009b, p. 38).

constantemente para ganar el sustento de su vida? La investigación de este problema sería la investigación de aquello que los economistas denominan «*acumulación originaria o previa*», pero que debería llamarse, *expropiación originaria*. Y veríamos entonces que esta llamada *acumulación originaria* no es sino una serie de procesos históricos que acabaron *destruyendo* la *unidad originaria* que existía entre el hombre trabajador y sus medios de trabajo»⁷⁸.

No vamos a parafrasear aquí los agudos análisis realizados por Marx sobre la masiva *expropiación* originaria de los medios de producción, la cual es condición de posibilidad de la *explotación* del trabajador asalariado, esto es, de la expropiación de su plustrabajo convertido en el plusvalor característico del capital⁷⁹. Sólo señalaremos que ambos desposeimientos constituyen el segundo nivel de la enajenación evidenciada por Marx, que afecta directamente a la clase desposeída-trabajadora, al moderno proletariado⁸⁰. No obstante, es preciso

⁷⁸ MARX 1981b, p. 55.

⁷⁹ MARX 2009a, pp. 891-954.

⁸⁰ «El fact de que en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo las condiciones laborales objetivas, o sea el trabajo objetivado, tienen que aumentar con relación al trabajo vivo [...] aparece a nivel del capital de esta manera: para él no es que un momento de la actividad social – el trabajo objetivado – se convierta en el cuerpo cada vez más poderoso del otro momento, del trabajo subjetivo, vivo, sino que – y esto es importante para el trabajo asalariado – las condiciones objetivas del trabajo asumen respecto al trabajo vivo una autonomía cada vez más colosal [...], y la riqueza social se contrapone al trabajo en segmentos cada vez más formidables como poder ajeno y dominante. No se pone el acento sobre el *estar-objetivado* sino sobre el *estar-enajenado*, el estar-alienado, el estar-extrañado, el no-pertenecer-al-obrero sino a las condiciones de producción personificadas, id est, sobre el pertenecer-al-capital de ese enorme poder objetivo que el propio trabajo social se ha contrapuesto a sí mismo como uno de sus momentos. Por cuanto a nivel del capital y del trabajo asalariado la creación de este cuerpo objetivo de la actividad acontece en oposición a la capacidad de trabajo inmediata – in fact este proceso de la objetivación se presenta como proceso de enajenación desde el punto de vista del trabajo, o de la apropiación del trabajo ajeno desde el punto de vista del capital –, esta distorsión e inversión es *real*, esto es, no meramente *mental*, no existente sólo en la imaginación de los obreros y capitalistas» (MARX 1971b, pp. 394-395). «En realidad, la dominación de los capitalistas sobre los obreros es solamente el dominio sobre éstos de las

observar que esta enajenación del obrero sólo puede existir sobre la base de la previa enajenación fundamental de la sociedad toda como sujeto humano colectivo:

«La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente a sus anchas y confirmada en esa autoenajenación, sabe que la enajenación es *su propio poder* y posee en ella la *apariencia* de una existencia humana; la segunda se siente aniquilada en la enajenación, descubre en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana»⁸¹.

Constituye, por lo tanto, un error demasiado frecuente la pretensión de encontrar todas las claves de la teoría de la enajenación de Marx en el famoso fragmento de 1844 sobre «El trabajo enajenado»⁸², puesto que ese pasaje confunde los dos niveles de la enajenación, y tiende a centrarse sólo en el segundo, como si la enajenación material-práctica afectase únicamente al trabajador asalariado y no a la sociedad en su conjunto.

8. *La ética inherente al materialismo práctico*

Como teoría de la enajenación real de la sociedad, pues, el materialismo práctico conlleva un *ideal moral* de reconciliación de la sociedad consigo misma como sujeto colectivo de la práctica. Presupone un *deber ser* que no cae del cielo sino que se funda objetivamente en el estado material de desgarramiento y fragmentación en que se encuentra el poder conjunto de la humanidad. Implica un *llamado de la conciencia* que nos impulsa a luchar por superar todas las formas concretas de enajenación material del poder social, las cuales están dadas principalmente por la propiedad privada de los grandes medios de producción, por el dinero y por el Estado.

condiciones de trabajo [...] que se han vuelto autónomas, y precisamente frente al obrero» (MARX 2009b, p. 8).

⁸¹ MARX Y ENGELS 1962, p. 37.

⁸² MARX 1982, pp. 594-605.

Sólo esa anulación material de la enajenación práctica del sujeto humano colectivo permitiría resolver de manera efectiva todas las manifestaciones ideológicas de la enajenación presentes en la religión, la familia, el derecho, la ciencia, el arte y la moral tradicionales. Pero ocurre que, por el momento, paradójicamente, tal revolución de la práctica no es más que un *ideal*, que únicamente se realiza en la medida en que «prende en las masas», guía su acción y, sólo entonces, «se convierte en un poder material»⁸³. En otros términos la emancipación social es un pensamiento cuya «verdad objetiva no es una cuestión de teoría, sino una cuestión *práctica*. Es en la práctica donde el ser humano debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de [ese] pensamiento»⁸⁴. La revolución es efectivamente una idea, una imagen, un sueño, un anhelo de un estado de cosas que aún no existe, pero que se puede hacer realidad en la medida en que logre ser firmemente adoptado como horizonte ético por las mayorías⁸⁵.

Ahora bien, esto significa que la revolución de la práctica está, a su vez, fuertemente condicionada por la difusión y asimilación efectiva de esa revolución *como ideal ético* por las grandes mayorías, lo cual sólo puede lograrse mediante una masiva «reforma intelectual y moral», en el sentido en que la entiende Antonio Gramsci, esto es, el de una profunda «revolución cultural», de una «concentración inaudita de la hegemonía»⁸⁶ de las ideas revolucionarias, necesariamente *previa* a la efectiva revolución de la práctica, o práctica *revolucionaria* (la cual es, por definición, multitudinaria y consciente de lo que pretende cambiar).

Todo esto significa que el materialismo práctico, desde el momento en que acepta que una intervención práctico-revolucionaria efectiva sólo es posible cuando se encuentra guiada por una conciencia crítica y un ideal de transformación social que han calado hondo en las masas, se encuentra lejos de ser un rígido determinismo de lo teórico-intelectual

⁸³ MARX 1981a, p. 385.

⁸⁴ MARX 1978, p. 5.

⁸⁵ «Las *ideas* nunca pueden llevar más allá de un viejo estado de cosas mundial, sino siempre, únicamente, más allá de las ideas correspondientes al viejo estado de cosas mundial. Las ideas no pueden *realizar* absolutamente *nada*. Para realizar las ideas se requieren personas que empleen un poder práctico» (MARX Y ENGELS 1962, p. 126).

⁸⁶ GRAMSCI 1975, pp. 1044, 802.

por lo práctico-material. Supone, en cambio, una dialéctica de condicionamientos entre ambos lados de la actividad humana, y un claro idealismo moral constitutivo. En un primer momento, se detecta desde la teoría crítica la existencia de problemas ideológicos cuya solución real se encuentra supeditada a la previa superación de conflictos materiales mediante la práctica revolucionaria. Pero luego se admite que esta práctica revolucionaria, aunque va mucho más allá del mero conocimiento crítico porque constituye un poder de transformación real encarnado en las masas materialmente activas, no puede, sin embargo, prescindir en ningún momento de ese conocimiento crítico como punto de partida y motor permanente⁸⁷. En síntesis: la revolución última de las ideas requiere una revolución material-práctica, pero ésta, a su vez, necesita de una revolución inicial de las ideas⁸⁸.

La ya citada *Introducción*⁸⁹ escrita durante el pasaje de 1843 a 1844, es tal vez la obra en donde se hace más explícito el planteamiento moral revolucionario inherente al materialismo práctico. Es por eso que, en lo que sigue, vamos a prestar particular atención a este agudísimo escrito de juventud, que también permite observar con nitidez en qué consisten la continuación y la compleción de la teoría feuerbachiana de la enajenación religiosa y filosófico-especulativa, llevadas a cabo por Marx

⁸⁷ Debería resultar ocioso aclarar que la más conocida de las *Tesis sobre Feuerbach*, la última, no plantea de ningún modo una alternativa excluyente entre la interpretación (teórica) del mundo y su transformación (práctica). Sólo subraya, al igual que todas las “tesis” precedentes, la diferencia entre ambas actividades y la impotencia de la primera sin la segunda. Va de suyo la inviabilidad de la práctica revolucionaria sin la guía de una interpretación del mundo satisfactoria (MARX 1978, p. 7).

⁸⁸ Se trata de algo menos obvio de lo que pudiera parecer. Recientemente, en el ya citado primer ensayo del número inaugural de *Materialismo Storico*, Giuseppe Cacciatore subrayaba que «la possibilità stessa della trasformazione delle condizioni date finirebbe con l'essere smentita se l'individuo fosse indotto a modificare se stesso solo a condizione che sia cambiata prima la serie delle condizioni sociali» (CACCIATORE 2016, p. 13). La manera en que lo plantea Marx en la tercera de las *Tesis sobre Feuerbach* es más brillante que clara (cfr. MARX 1978, pp. 5-6).

⁸⁹ MARX 1981a.

mediante una lúcida traducción de esa teoría del plano espiritual al terreno “profano” de la materialidad práctica.

Es sabido que la moral tradicional está estrechamente emparentada con la religión. Cuando no forma directamente parte de ella, constituye sin duda un derivado suyo. En efecto, la religión es la que primeramente plantea a los seres humanos que existen entidades superiores a ellos mismos, más perfectas, más plenas, más poderosas, a las que es preciso aproximarse para participar en la mayor medida posible de esa plenitud, de esa perfección, de ese poder. La moral religiosa es precisamente el conjunto de reglas de conducta que, según se cree, la autoridad divina ordena cumplir para que esa aproximación a ella tenga lugar. Se trata ciertamente de una enajenación ideológica de lo que los mismos seres humanos, o algunos de ellos, opinan que es la forma de vida humana más perfecta. Y algo similar ocurre con las versiones modernas de la moral cuando se la considera constituida por valores ahistóricos y trascendentes, o dictados por una Razón pura, *a priori*, formalmente autónoma pero vacía de contenidos empíricos concretos⁹⁰. Se trata siempre de abstracciones presentadas como entidades independientes, que (se) valen por sí mismas, que nos muestran lo que es el bien y cuál es nuestro deber. Por lo tanto, la moral tradicional – religiosa o no – constituye una forma enajenada de la moral, puesto que en ella nuestros propios ideales morales se convierten en seres reales, autónomos, trascendentes, exteriores y superiores a nuestra individualidad empírica (histórico-social), que determinan las reglas de nuestra conducta buena.

De ahí que Kamenka no se equivoque cuando resume así el abecé de la moral revolucionaria del joven Marx: «Para Marx la distinción positiva entre el bien y el mal deriva de la distinción positiva entre la autodeterminación y la dependencia»⁹¹. En lo que sí se equivoca, empero, es en su total incompreensión de la naturaleza de la autodeterminación tal como Marx la plantea, que no es de ningún modo individual sino social: el ser humano es siempre el ser humano colectivo, que se encuentra enajenado y debe recuperar el control sobre sí mismo, sobre su propia práctica conjunta. Tampoco para Marx, entonces, puede existir tal cosa como una auténtica autodeterminación

⁹⁰ KANT 2002; 2000.

⁹¹ KAMENKA 1972, p. 59.

desde el punto de vista individual, que es lo que Kamenka le critica⁹². Antes bien, de lo que se trata es de lograr la «totalidad social autodeterminativa», como la llama García Linera⁹³.

La *Introducción* de 1843-44 toma como punto de partida precisamente la crítica feuerbachiana de la religión como moral enajenada, como subordinación del ser humano a la proyección de sus propios ideales fuera de sí mismo, como si se tratase de sujetos autónomos que lo dirigen. Esa «crítica de la religión es la condición previa de toda crítica», pero, en sí misma, «se haya sustancialmente terminada» con Feuerbach, quien ha legado una sólida conclusión: «*el ser humano hace la religión*, y no la religión al ser humano». Sin embargo, Marx observa que con esa conclusión feuerbachiana no concluye la crítica, sino solamente su descenso del cielo a la tierra. Comienza ahora la penetrante exploración de la realidad terrenal para encontrar «la existencia *profana* del error»⁹⁴, los problemas mundanos que originan la enajenación religiosa. ¿Qué lleva al sujeto humano a convertirse en predicado de sus propios predicados ideales convertidos en sujetos sobrehumanos?

«El ser humano es *el mundo de los seres humanos*, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un *mundo invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, su *point d'honneur* espiritualista, su sanción moral, su complemento [*Ergänzung*]⁹⁵ solemne, su razón general para consolarse y justificarse. Es la realización fantástica de la esencia humana [social, comunitaria, cooperativa], porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *ese mundo* que tiene en la religión su *aroma* espiritual. [...] La *tarea de la historia* es, por eso, luego de la desaparición del *más allá de la verdad*, establecer la *verdad del más acá*. Una

⁹² *Ibí*, pp. 160-63, 174.

⁹³ GARCÍA LINERA 2009b, p. 15.

⁹⁴ MARX 1981a, p. 378.

⁹⁵ Siempre continuando el camino trazado por Feuerbach, de crítica a la religión y a la filosofía idealista como fenómenos estrechamente vinculados entre sí, un poco más abajo Marx vuelve a utilizar el mismo término al afirmar que «la misma *filosofía existente hasta ahora* pertenece a ese mundo y es su *complemento* [*Ergänzung*] en el plano de las ideas» (*ibí*, p. 384).

vez que la *forma sagrada* de la autoenajenación humana ha sido desenmascarada, la *tarea de la filosofía* que esté al servicio de la historia es, ante todo, desenmascarar la autoenajenación en sus *formas profanas*. La crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política* [y luego de la *economía política*]⁹⁶.

El hecho de que el ser humano colectivo se encuentre materialmente enajenado en su práctica, en su hacer conjunto, en la producción de su propia vida social; el hecho de que, por tanto, carezca de realidad la sociedad como una auténtica asociación de todos los individuos para el goce en común del poder colectivo generado por todos a través del trabajo social; el hecho de que el ser humano «aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse»⁹⁷, o, en otras palabras, «el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo», es lo que hace que su esencia comunitaria se proyecte como una existencia meramente espiritual, o sea, que «el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes»⁹⁸, análogamente a lo que ocurre con el Estado moderno en su carácter de *comunidad de ciudadanos*⁹⁹.

⁹⁶ *Ibí*, pp. 378-79.

⁹⁷ *Ibí*, p. 378.

⁹⁸ MARX 1978, p. 6.

⁹⁹ En *Sobre la cuestión judía* (1843) leemos: «El Estado político perfecto es por esencia la *vida* del ser humano *a nivel de especie* [o sea, su vida comunitaria] en *oposición* a su vida material. Todos los presupuestos de esta vida egoísta siguen existiendo *fuera* del ámbito del Estado en la *sociedad civil*, pero como propiedades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadera madurez, el ser humano lleva una doble vida no sólo en sus pensamientos, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*: una vida celeste y una vida terrena, la vida en la *comunidad política*, en la que vale como *ser comunitario*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como *persona privada*, considera a las otras personas como medios, él mismo se degrada a medio y se convierte en juguete de poderes ajenos. El Estado político se comporta tan espiritualistamente con la sociedad civil como el cielo con la tierra. Se opone a ella y la supera exactamente como lo hace la religión con la limitación del mundo profano, es decir que también el Estado se ve forzado a reconocerla y reproducirla, a dejarse dominar por ella. El ser humano es un ser profano en su realidad *inmediata*, en la sociedad civil. Y en ella, donde pasa ante sí y los otros por un

Ahora bien, Marx comprende agudamente el fenómeno de la religión, no lo desprecia – como muchos han creído – ni desconoce sus potencialidades: «La miseria religiosa es a la vez la *expresión* de la miseria real y la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación sin espíritu. Es el *opio* del pueblo»¹⁰⁰. El religioso busca consuelo, alivio y escape en el más allá – al igual que cualquier otro adicto en el objeto de su adicción –, pero lo hace precisamente porque siente hondamente el dolor del más acá. Y, si se le suprime esa distracción, se verá entonces frente a la urgente necesidad de acabar de una manera real con este sufrimiento real, combatiendo sus causas reales¹⁰¹.

Feuerbach ha demostrado que detrás del culto a las divinidades no hay más que un culto al propio ser humano, pero inconsciente e indirecto. De lo que se trata entonces, según él, es sencillamente de volver consciente y directo ese culto, es decir, de fundar una religión de

individuo real [autónomo], es un fenómeno *falso*. En cambio en el Estado, donde el ser humano pasa por un ser genérico [o comunitario], es el miembro imaginario de una soberanía imaginaria, su real vida individual le ha sido arrebatada, sustituida por una generalidad irreal» (MARX 1981c, pp. 354-55). Esto último significa – dicho sea de paso – que, para Marx, el individuo sólo se realiza verdaderamente como miembro de una *comunidad real*, de un sujeto colectivo realmente autodeterminado, auténticamente dueño de sí, de un nosotros verdaderamente *universal y concreto*.

¹⁰⁰ MARX 1981a, p. 378.

¹⁰¹ «La superación de la religión como felicidad *ilusoria* del pueblo es la exigencia de su felicidad *real*. La exigencia de superar las ilusiones sobre su situación es la *exigencia de superar una situación que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por tanto, *en germen*, la crítica de este *valle de lágrimas*, cuyo *halo sagrado* es la religión. La crítica ha quitado a la cadena sus flores imaginarias, pero no para que el ser humano cargue con ella sin fantasía ni consuelo, sino para que se desembarace de la cadena y recoja la flor viva. La crítica de la religión desengaña al ser humano para que piense, actúe y dé forma a su realidad como un ser humano desengañado que entra en razón, para que gire en torno a sí mismo y, por tanto, a su sol real. La religión no es más que el sol ilusorio que se mueve alrededor del ser humano mientras éste no se mueve alrededor de sí mismo» (*ívi*, p. 379).

lo humano, o bien – lo que para él es lo mismo – una moral humanista. He aquí la conclusión de su crítica a la religión:

«La religión es la primera conciencia que el ser humano tiene de sí mismo. [...] Pero lo que es primero para la religión, Dios, es, como hemos demostrado, en sí y de acuerdo a la verdad, lo segundo, pues es sólo la esencia del ser humano que se *objetiva*, y lo que para ella es lo segundo, el ser humano, debe, por lo tanto, *ser puesto y expresado como lo primero*. El amor al ser humano no puede ser derivado, debe ser *original*. [...] Si la esencia del ser humano es el *ser supremo* del ser humano, así también el *amor del ser humano por el ser humano* debe ser prácticamente la *ley primera y suprema*. *Homo hominí Deus est*; éste es el principio práctico supremo, éste es el punto de inflexión de la historia del mundo. Las relaciones del hijo con los padres, del esposo con la esposa, del hermano con el hermano, del amigo con el amigo y, en general, del ser humano con el ser humano, en una palabra, las relaciones morales son, en y por sí mismas, auténticas relaciones religiosas»¹⁰².

Marx, como ya vimos, se toma muy en serio esta conclusión de la crítica feuerbachiana y el llamado moral que conlleva. Pero para él, en cambio, esa conclusión es sólo el punto de partida de una nueva crítica a la que Feuerbach apenas se asoma: la crítica concreta y en profundidad de esas relaciones «del ser humano con el ser humano», una crítica que – como vimos – resulta impotente mientras no se oriente «hacia *tareas* para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica*»¹⁰³. Es por eso que en Marx el ideal moral humanista de Feuerbach se vuelve coherentemente socialista-comunista y práctico-

¹⁰² FEUERBACH 1956, pp. 408-09.

¹⁰³ MARX 1981a, p. 385. Poco más de un año después, ya con plena conciencia de su distancia con respecto a Feuerbach, escribirá Marx sobre él: «No nos ofrece crítica alguna de las condiciones de vida actuales. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la *actividad* sensible y viva total de los individuos que lo forman, razón por la cual se ve obligado, al ver, por ejemplo, en vez de personas sanas, un tropel de seres hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y tuberculosos, a recurrir a una “intuición superior” y a la ideal “compensación dentro de la especie”; es decir, a reincidir en el idealismo precisamente allí donde el materialista comunista ve la necesidad y, al mismo tiempo, la condición de una transformación radical tanto de la industria como de la organización social» (MARX Y ENGELS 1978, pp. 44-45).

revolucionario, y la lucha por la emancipación de la opresión intelectual-ideológica se prolonga en la lucha por la emancipación de la opresión material-práctica: «La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el ser humano es el ente supremo para el ser humano*, y por tanto en el *imperativo categórico de derribar todas aquellas relaciones* en que el ser humano es un ser humillado, sojuzgado, abandonado, despreciable [...]»¹⁰⁴.

Este pasaje, como ningún otro en la obra de Marx, contiene un reconocimiento explícito de la moral revolucionaria inherente a su materialismo práctico. Se sirve del más famoso concepto moral moderno, el de «imperativo categórico»¹⁰⁵, pero le confiere un fundamento y un sentido completamente diferentes al colmarlo de un claro contenido histórico-social. El ser humano es la sociedad humana, cuya práctica colectiva se encuentra materialmente enajenada de sí misma: desgarrada, dividida y atravesada por el conflicto y la opresión entre sus miembros. El nuevo imperativo categórico, pues, no tiene nada de *a priori* ni de formal ni de *puramente* racional. Constituye un anhelo sólidamente fundado en el carácter absurdo de un orden social en el que los individuos humanos, que constitutivamente necesitan satisfacerse entre sí, se aíslan, se atacan y se someten unos a otros. Se trata, por lo tanto, de reconocer y asumir como propio – sin ningún tipo de imposición externa – el ideal moral de que la humanidad, la especie, el ser humano, alcance su emancipación radical y su auténtica «existencia *humana*, es decir, *sociab*»¹⁰⁶. El imperativo categórico revolucionario es así la «emancipación humana» («es decir, *sociab*»), superadora de la mera «emancipación política» que se logra dentro del Estado moderno¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Marx 1981a, p. 385.

¹⁰⁵ KANT 2002; 2000.

¹⁰⁶ MARX 1982, p. 618.

¹⁰⁷ MARX 1981c; 1981a. Marx distingue entre ambos tipos de emancipación porque, a diferencia de otros autores que lo sucederían – como por ej. Gramsci –, carece de un concepto amplio de la política, que abarque – o tienda a abarcar – todas las relaciones de fuerza que atraviesan la sociedad. Siguiendo la tradición, él entiende por “política” sólo lo relativo al Estado como “superestructura”. Cfr. CANDIOTI 2016a.

Sabemos que la enajenación denunciada por Marx se da en dos niveles, y que el proletariado debe jugar un rol fundamental en su superación. Las revoluciones burguesas no son más que emancipaciones de una parte de la sociedad tomadas como emancipaciones generales, precisamente porque en ellas la burguesía logra hacer prevalecer sus propios intereses particulares como si se tratase de intereses universales: «Esa clase libera a toda la sociedad, pero sólo a condición de que toda la sociedad se halle en la situación de esa clase, es decir, que posea o pueda procurarse sin dificultad dinero y cultura, por ejemplo»¹⁰⁸. De ahí que la revolución burguesa constituya solamente una emancipación *política formal*, dentro del Estado moderno, en donde todos cuentan como ciudadanos libres e iguales ante la ley, sin importar cuál sea la propiedad privada y el *poder real* de cada individuo dentro de la «sociedad civil», esto es, en la sociedad realmente existente por fuera de la abstracta comunidad estatal¹⁰⁹.

La emancipación social real, en cambio, deberá acabar tanto con la propiedad privada como con la privación de propiedad. Es por eso que la emancipación de la clase en la que se acumulan las consecuencias negativas de ambos costados de la enajenación social, representará, ahora sí de una manera universal y concreta, la verdadera emancipación humana. Pues la clase desposeída general de la sociedad no puede ser liberada sin la liberar a la sociedad de clases poseedoras particulares. La situación es inédita: ya no se trata de que una clase se afirme a sí misma negando los intereses de las demás clases, sino de que una clase particular se niegue a sí misma afirmando los intereses de toda la

¹⁰⁸ MARX 1981a, p. 388.

¹⁰⁹ «No obstante, la anulación política [formal] de la propiedad privada no la supera, sino que incluso la supone. El Estado suprime a su modo las diferencias de *nacimiento, estamento, cultura, ocupación*, declarándolas *apolíticas*, proclamando *por igual* a cada miembro del pueblo partícipe de la soberanía popular sin atender a esas diferencias, tratando todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. Sin embargo, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura, las ocupaciones *actúen a su modo* y hagan valer su ser *especial*. Muy lejos de suprimir estas diferencias *de hecho*, la existencia del Estado las presupone, necesita oponerse a estos elementos suyos para sentirse como *Estado político* [formal] e imponer su *generalidad*» (MARX 1981c, p. 354).

sociedad. En efecto, el proletariado no debe ser consolidado como clase particular, sino como la anti-clase, como el portador de la sociedad sin clases, del sujeto humano colectivo reconciliado consigo mismo. Pues su lugar en la sociedad de clases es precisamente el de los que no tienen lugar en esa sociedad, y por tanto deben construir otra. En palabras de Marx, se trata

«de una clase con *cadenas radicales*, de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil; de un estamento que es la disolución de todos los estamentos; de una esfera que posee un carácter universal por su sufrimiento universal y que no reclama un *derecho particular*, ya que no es una *injusticia particular* la que padece sino la *injusticia por antonomasia*; que ya no puede apelar a otro título *histórico* que a su título *humano*; que no se halla en oposición parcial a las consecuencias, sino en oposición total a las premisas mismas del Estado [moderno] [...]; de una esfera, por último, que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad, emancipando así a todas ellas; que es, en una palabra, la *pérdida completa* del ser humano, por lo cual sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del ser humano*. Esta disolución de la sociedad como clase particular es el *proletariado*»¹¹⁰.

La propia situación práctico-material del proletariado sitúa a la burguesía en el papel inverso al que ésta desempeñara frente al dominio feudal. Hace que ella misma se convierta ahora en la clase que concentra «todos los defectos de la sociedad», en «la posición del tropiezo general [*Stand des allgemeinen Anstoßes*]¹¹¹», la encarnación de los límites generales», la «posición de la opresión», «el *crimen manifiesto* de toda la sociedad, de tal modo que liberarse de ella aparezca como la autoliberación general [*allgemeine Selbstbefreiung*]». Pero esta vez no se trata sólo de una «autoliberación general» *aparente*, esto es, de una emancipación *incompleta, parcial, abstracta, político-estatal*. Esta vez no se trata sólo de la «coincidencia [*Zusammenfallen*]» entre la revolucionaria «autotransformación [*Selbstveränderung*]» y una nueva «autoenajenación [*Selbstentfremdung*]» de la sociedad, vale

¹¹⁰ MARX 1981a, p. 390

¹¹¹ Marx hace aquí un juego de palabras con la frase «*Stein des Anstoßes*», de origen bíblico, que en castellano se conoce como «piedra de tropiezo» o «piedra de escándalo» (GRIMM Y GRIMM 2003).

decir, entre «la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase particular*»¹¹². La misma situación práctico-material de la clase proletaria, su deshumanización, su «pérdida completa» de poder humano-social, la enajenación-expropiación material y espiritual que la constituye como pilar del orden burgués, no hace que su «posición social valga como la posición de toda la sociedad» sino que *lo sea realmente*, dado que encarna de la manera más perfecta la *enajenación humana universal*. Y, por tanto, hace que no pueda «emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad, emancipando así a todas ellas»; vale decir, que su propia liberación es, al mismo tiempo, la «emancipación *humana*», la total desenajenación práctica y teórica del poder social, «la *recuperación total del ser humano*». Pues la clase desposeída-trabajadora no es una parte más que pueda colocarse por encima o por fuera de la sociedad¹¹³, sino la única parte que puede evitar que la sociedad se coloque por encima o por fuera de cualquiera de sus partes:

«Cuando el proletariado proclama la *disolución del orden mundial anterior*, no hace más que decir el *secreto de su propia existencia*, ya que él es la *disolución de hecho* de este orden mundial. Cuando el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada*, no hace más que elevar a *principio de la sociedad* lo que la propia sociedad ha elevado a principio *suyo*, lo que ya aparece personificado en *él*, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad. Así, el proletario se encuentra, respecto del mundo venidero, en el mismo derecho que el *monarca alemán* respecto del mundo decadente cuando llama al pueblo *su* pueblo, como al caballo *su* caballo. Al declarar que el pueblo es su propiedad privada, el rey está diciendo simplemente que el propietario privado es rey»¹¹⁴.

¹¹² MARX 1981a, pp. 379, 388.

¹¹³ «La doctrina materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias son cambiadas por el ser humano y que el educador mismo debe ser educado. Tiene, pues, que separar la sociedad en dos partes, una de las cuales está elevada por encima de ella. La coincidencia [*Zusammenfallen*] del cambio de las circunstancias y de la actividad humana, o autotransformación [*Selbstveränderung*], sólo puede captarse y comprenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*» (MARX 1978, pp. 5-6).

¹¹⁴ MARX 1981a, p. 391.

Si el decadente mundo actual está regido por el *derecho a la propiedad privada*, en el mundo venidero – por construir – habrá de primar, en cambio, el *derecho a la reappropriación social* de toda riqueza y de todo poder humano. El pueblo y el mundo dejarán así de pertenecer al individuo, porque el individuo acabará de reconocer plenamente su pertenencia al pueblo y al mundo. Será el fin del absurdo dominio de las partes sobre el todo¹¹⁵.

Ahora bien, resulta conveniente saber distinguir entre la situación *práctico-material* del proletariado y su situación *consciente*. El hecho de que la enajenación práctica sea la base de la enajenación intelectual coloca a la clase expropiada-explotada en una situación profundamente *ambigua* desde el punto de vista de la conciencia. Por una parte, la sitúa en el punto de vista privilegiado de quien conoce la dureza del trabajo *práctico* para los demás y para sí, y no tiene ninguna propiedad privada que defender. Pero, por otra parte, la posición del proletariado lo vuelve particularmente vulnerable a la enajenación intelectual que afecta a toda la sociedad, porque su pobreza material también se traduce, por lo general, en un acceso limitado y pasivo a los medios de producción de conocimiento, y en particular al «arma de la crítica»¹¹⁶: *el poder intelectual le es ajeno*¹¹⁷. En este sentido, el proletariado

¹¹⁵ «Os horrorizáis de que queramos abolir la propiedad privada. Pero, en vuestra sociedad actual, la propiedad privada está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros; existe precisamente porque no existe para esas nueve décimas partes. Nos reprocháis, pues, el querer abolir una forma de propiedad que no puede existir sino a condición de que la inmensa mayoría de la sociedad sea privada de propiedad. En una palabra, nos acusáis de querer abolir vuestra propiedad. Efectivamente, eso es lo que queremos. [...] El comunismo no arrebató a nadie la facultad de apropiarse de los productos sociales; no quita más que el poder de sojuzgar por medio de esta apropiación el trabajo ajeno» (MARX Y ENGELS 1981b, pp. 124-25).

¹¹⁶ MARX 1981a, p. 385.

¹¹⁷ Por eso, el siguiente pasaje del *Manifiesto comunista* – que ya pertenece al período en que el “materialismo práctico” se subordina al “materialismo histórico” – resulta, en nuestra opinión, excesivamente simplista y optimista al presentar como *real* una vinculación inmediata, *automática*, entre la situación material del proletariado y su conciencia crítica: «Las condiciones de existencia de la vieja sociedad están ya abolidas en las condiciones de existencia del proletariado. El proletariado no tiene propiedad; sus relaciones con la mujer y

encuentra su complemento perfecto en la *intelectualidad crítica*. Ésta se encuentra, por lo general, en la situación ambigua *inversa*. Por un lado, ha podido contar con un amplio acceso real a los medios de producción de conocimiento, que la vuelve capaz de analizar críticamente a la sociedad como un todo, y de comprender cuáles son los problemas materiales que requieren solución práctica. Pero, por otro lado, sólo conoce el solitario trabajo *teórico*, y, por lo general, ignora lo que es carecer por completo de propiedad privada y necesitar de manera inmediata la cooperación solidaria con los demás: *el poder práctico le es ajeno*. Esta situación hace que la práctica revolucionaria comunista sólo sea posible a partir la unidad y la reconciliación, o *desenajenación recíproca*, del proletariado y la intelectualidad crítica:

«Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*, y tan pronto como el rayo del pensamiento haya penetrado en lo profundo de este ingenuo suelo popular, la emancipación [del] *ser humano* será una realidad. [...] La filosofía no puede realizarse sin la superación del proletariado, el proletariado no puede superarse sin la realización de la filosofía»¹¹⁸.

Sin embargo, esto no significa en modo alguno que la práctica del proletariado deba simplemente ajustarse a las necesidades teórico-críticas. También la teoría crítica debe partir en todo momento de las necesidades prácticas del proletariado, desarrollarse como una prolongación consciente de las pasiones concretas que lo mueven. Como observamos más arriba, «la teoría se convierte en un poder

con los hijos no tienen nada de común con las relaciones familiares burguesas; el trabajo industrial moderno, el moderno yugo del capital, que es el mismo en Inglaterra que en Francia, en Norteamérica que en Alemania, despoja al proletariado de todo carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión son para él meros prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía» (MARX Y ENGELS 1981b, p. 120). Sin embargo, un poco más abajo se admite que: «Las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante» (*ívi*, p. 127). Y esta misma perspectiva se encontraba ya, más desarrollada, en *La ideología alemana* (MARX Y ENGELS 1970, pp. 50-51).

¹¹⁸ Marx 1981a, p. 391.

material cuando prende en las masas», pero sólo «puede prender en las masas a condición de que argumente y demuestre *ad hominem*, para lo cual tiene que hacerse una crítica radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el ser humano, es el ser humano mismo»¹¹⁹ en su realidad social e histórica concreta¹²⁰. Muy bien, pero ¿cuál es la raíz del ser humano mismo como sociedad concreta? Precisamente sus *necesidades prácticas radicales*.

«En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades [*Bedürfnisse*]. [...] ¿Serán las necesidades teóricas necesidades inmediatamente prácticas? No basta con que el pensamiento impulse a la realización; la realidad misma debe impulsar al pensamiento»¹²¹

Esto significa sencillamente que «las necesidades [*Bedürfnisse*] de los pueblos son en sí mismas los fundamentos últimos de su satisfacción»¹²² – vale decir, las raíces de su práctica –, y que por tanto la función de la teoría crítica no puede ser otra que la de ayudar al pueblo a *conocerse* a sí mismo, a «*asustarse* de sí mismo»¹²³, a descubrir las propias *necesidades prácticas radicales* que han de impulsarlo a la reapropiación de todo su poder humano enajenado, mediante una autotransformación revolucionaria comunista. La crítica sólo logra realizarse, pues, cuando es también *educada por el educado*¹²⁴, esto es, cuando logra una plena *coherencia* respecto de las necesidades reales

¹¹⁹ *Ibí*, p. 385

¹²⁰ Dado que los argumentos *ad hominem* supeditan la validez de los razonamientos a las características concretas de las personas a quienes se refieren, Marx juega con esa fórmula para señalar que la teoría crítica tiene su raíz en la situación particular de los seres humanos reales. Y añade una asociación entre el *enraizamiento* de la teoría en lo humano concreto y su *radicalidad* crítica.

¹²¹ *Ibí*, p. 386.

¹²² *Ibí*, p. 381.

¹²³ «Hay que hacer que la opresión real sea aún más opresiva, añadiendo a ella la conciencia de la opresión; que la indignidad se vuelva todavía más indignante, publicándola. [...] Para infundirle *ánimo*, hay que enseñar al pueblo a *asustarse* de sí mismo» (*ibí*, p. 381).

¹²⁴ MARX 1978, pp. 5-6.

profundas de los oprimidos, empezando por la necesidad de *cohesionar* su fuerza social dispersa¹²⁵.

Asimismo, la revolución no puede dejar de recuperar también el poder de autoorganización y autogobierno que la sociedad ha *enajenado* en el Estado moderno. Sin embargo, no es posible hacerlo mediante la mera toma del poder estatal burgués, así como tampoco mediante la sola construcción de autonomía proletaria por fuera del Estado. La revolución sólo puede consistir en una conjunción real de *ambas* prácticas emancipadoras, que – al igual que la teoría crítica y la práctica del proletariado – también deben dejar de ser ajenas entre sí. Ahora bien, en cuanto a la toma del poder estatal, Marx subraya que sólo puede contribuir a la emancipación social si se procede de inmediato a dismantelar el aparato burocrático-represivo autonomizado (fetichizado), colocando todas las leyes, todos los recursos materiales y todos los instrumentos de coerción bajo el control directo del pueblo desposeído¹²⁶.

¹²⁵ He aquí el complejo desafío de la construcción de una hegemonía popular-revolucionaria, del que tanto se ocupara luego Gramsci: «Se trata por lo tanto de elaborar una filosofía que teniendo ya una difusión, o difusividad, por estar conectada con la vida práctica e implícita en ella, se convierta en un renovado sentido común con la coherencia y el nervio de las filosofías individuales: esto no puede suceder si no se sigue sintiendo siempre la exigencia del contacto cultural con los “simples”» (GRAMSCI 1986, p. 251; 1975, pp. 1382-83). «Es evidente que una construcción de masas [...] no puede darse “arbitrariamente”, en torno a una ideología cualquiera, por la voluntad formalmente constructiva de una personalidad o de un grupo que se lo proponga por fanatismo de sus propias convicciones filosóficas o religiosas. La adhesión de masas a una ideología o la no adhesión es el modo con que se efectúa la crítica real de la racionalidad e historicidad de los modos de pensar. Las construcciones arbitrarias son más o menos rápidamente eliminadas de la competencia histórica, [...] mientras que las construcciones que corresponden a las exigencias de un periodo histórico complejo y orgánico acaban siempre por imponerse y prevalecer aunque atraviesan muchas fases intermedias en las que su afirmación acaece sólo en combinaciones más o menos extrañas o heteróclitas» (GRAMSCI 1986, pp. 258-59; 1975, pp. 1392-93).

¹²⁶ MARX 1981d, p. 488; 1981e, pp. 233-37. Cfr. ENGELS 1981, pp. 198-200; LENIN 1997.

Mediante esa *reapropiación revolucionaria del poder normativo de la sociedad* se facilita enormemente la recuperación de las otras fuentes de poder enajenado. Así, la organización normativa, el medio de producción *de orden social*, un medio de producción que había sido expropiado para mejor consumir la expropiación de todos los demás medios de producción, pasa ahora a cumplir – profundamente modificada por su reabsorción en la sociedad – la *función política inversa*, vale decir, la de *principal instrumento de reapropiación social* de todas las fuerzas productivas:

«¡La Comuna, exclaman, pretende abolir la propiedad, base de toda civilización! Sí, caballeros, la Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos. La Comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores. Quería convertir la propiedad individual en una realidad [para todos], transformando los medios de producción, la tierra y el capital, que hoy son fundamentalmente medios de esclavización y de explotación del trabajo, en simples instrumentos de trabajo libre y asociado. ¡Pero eso es el comunismo, el “irrealizable” comunismo!»¹²⁷.

La *organización normativa reapropiada* ya no es, por tanto, el principal medio de creación y defensa de la *propiedad privada* sino, por el contrario, la herramienta primordial para la recuperación y el cuidado colectivo de la *propiedad común* en la que esa misma organización se inscribe, en el marco de una sociedad que construye su *autodeterminación real* mediante la desenajenación de todo poder social:

«Sólo cuando el individuo humano real reabsorba en sí mismo al abstracto ciudadano y, como individuo humano, en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, se vuelva *ser de la especie* [vale decir, ser inmediatamente comunitario, directamente social, miembro del sujeto humano colectivo recuperado para sí]; sólo cuando el ser humano haya reconocido y organizado sus “fuerzas propias” como fuerzas *sociales* y, por lo tanto, ya no separe de sí mismo la fuerza social en la forma de fuerza *política [estatal]*; sólo entonces se habrá logrado la emancipación humana»¹²⁸.

¹²⁷ MARX 1981e, p. 237.

¹²⁸ MARX 1981c, p. 370. Quince años más tarde, en los *Grundrisse*, nuestro autor reafirmará la misma idea en términos ligeramente diferentes, sosteniendo

Es verdad que la naturaleza no-humana es fuente de riqueza y poder *a igual título que el trabajo*¹²⁹. Pero, precisamente por eso, también es cierto que los valores de uso en su inmensa mayoría requieren algún grado de elaboración humana de la materia natural dada. Los medios de satisfacción (o valores de uso) cuya obtención no exige ni el más mínimo esfuerzo son relativamente tan pocos¹³⁰ que, aunque entre ellos haya algunos que nos resultan absolutamente imprescindibles, lo cierto es que no podríamos sobrevivir contando *sólo* con éstos. En consecuencia, el fundamento último de la sociedad humana y de su poder (o riqueza) reside en su *trabajo* que, *a partir de lo brindado por la naturaleza de la que forma parte*, produce casi todos los valores de uso que los individuos humanos necesitan para vivir y desarrollar sus capacidades.

Por lo demás, resulta esencial advertir que ese trabajo que está a la base de la existencia y el poder de la sociedad no es ninguna forma de trabajo particular, sino el enorme *conjunto* de los «diversos trabajos útiles» realizados por los individuos, o sea, el *trabajo social*¹³¹ en su totalidad, o *trabajo total*¹³². En efecto, la satisfacción de un individuo, su

que «con la abolición del carácter *inmediato* del trabajo vivo como trabajo meramente *individual*, o sólo extrínsecamente general, con el poner de la actividad de los individuos como inmediatamente general o *social*, a los momentos objetivos de la producción se les suprime esa forma de la enajenación; con ello son puestos como propiedad [colectiva], como el cuerpo social orgánico en el que los individuos se reproducen como individuos, pero como individuos sociales» (MARX 1971b, p. 395).

¹²⁹ MARX 2009a, pp. 215-16; 1979, p. 9.

¹³⁰ Enumeremos algunos: «el aire, la tierra virgen, las praderas y bosques naturales, etc.» (MARX 2009a, p. 50). Podríamos agregar: la luz y el calor del sol, el agua sin tratar, el viento, la fauna salvaje, las cuevas no excavadas, ciertos paisajes silvestres y, en general, todos los fenómenos naturales que pueden satisfacer al ser humano sin ninguna intervención deliberada del trabajo. Lo que no quita que todos estos valores de uso naturales suelen verse seriamente afectados por la práctica humana cuando ésta genera – voluntaria o involuntariamente – contaminación ambiental y otras profundas alteraciones ecológicas.

¹³¹ MARX 2009a, *passim*.

¹³² MARX 1971a, p. 6.

poder, nunca es meramente el fruto del trabajo de un sólo individuo ni del de unos cuantos, sino – de manera más o menos directa – de todo el trabajo social, que es el único capaz de satisfacer las necesidades humanas más diversas.

De esto se desprende también que toda *fuerza de trabajo* individual es un *producto* del trabajo social, y que todo *trabajo vivo* individual es una *parte* de ese mismo trabajo social. También se comprende, por el mismo motivo, que lo que inmediatamente puede aparecer como producto de un trabajo individual siempre es, en verdad, una realización u objetivación (material) del trabajo social concreto del que aquél participa. Cada producto del trabajo humano es, pues, *trabajo social objetivado*, y por eso resulta tan mezquino como vano pretender *medir exactamente* las proporciones en las que los diversos individuos han aportado su fuerza de trabajo particular y co-operado – o colaborado – para lograr cualquier resultado satisfactorio.

Bajo una organización directamente comunitaria del trabajo social no hay *enajenación cognitiva* o *intelectual* respecto de sus productos porque, ante todo, no hay una *enajenación real* o *material* de ellos. Lo social nunca deja de ser social, ni en la conciencia ni en la práctica¹³³. Lo cual no significa que los individuos dejen de ser tales, o de recibir todo lo que necesitan para realizar su singularidad, sino más bien todo lo contrario¹³⁴: se trata de una «una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos»¹³⁵, o sea, de una sociedad que hace de verdad posible el máximo desenvolvimiento de las capacidades físicas y espirituales de todos y cada uno de sus miembros, porque a conciencia produce colectivamente su propio poder distribuyéndolo dentro de sí misma de la manera más equilibrada, según el lema: «¡De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!»¹³⁶. De este modo, cada *sujeto individual* se hace plenamente consciente de sí mismo como parte del

¹³³ «El carácter social del producto es aquí el carácter colectivo de su producción y la asociación laboriosa es la que a su vez asigna también la forma de distribución de los productos entre los individuos que componen la comunidad» (GARCÍA LINERA 2009b, p. 59).

¹³⁴ BASSO 2008.

¹³⁵ MARX Y ENGELS 1977, p. 482.

¹³⁶ MARX 1979, p. 19.

sujeto social, y por tanto la comunidad toda actúa y piensa, desde cada uno de sus miembros, como un *ser humano colectivo que es dueño y consciente de sí mismo, de sus productos, de su riqueza, de su poder*.

¿Qué es lo que hace que, en una sociedad así, el trabajo individual sea parte del trabajo social de manera directa y consciente, y que los productos de ese trabajo en común sean para todas las personas y se distribuyan equitativamente en función de las diversas necesidades de la comunidad en su conjunto, hasta el punto de que podamos hablar de una sociedad *unificada* – que no *uniformada* – en un sujeto colectivo verdaderamente *dueño de sí, autónomo, autodeterminado*, desde cada uno de sus integrantes? ¿Dónde reside el principal secreto de esa plena conciliación entre lo individual y lo social? La clave mayor está en que allí los *medios de producción* – las *condiciones de trabajo* –, al igual que el trabajo mismo, son una *propiedad colectiva* porque son conscientemente gobernados y utilizados por todas las personas en beneficio de todas. Sólo así, *apropiándose* completamente de su trabajo vivo y su trabajo objetivado, la sociedad toda se apodera de sí misma – o *se empodera* a sí misma –, transformándose en una verdadera *comunidad libre*.

Tal es el ideal moral revolucionario inseparable del materialismo práctico de Karl Marx. El imperativo categórico de la emancipación humana como plena reapropiación social – tanto intelectual-teórica como material-práctica – de todo poder humano, siempre producido colectivamente, pero hasta hoy enajenado bajo las diversas formas de la *dominación* del ser humano por el ser humano y sus productos.

9. *La subordinación del materialismo práctico al materialismo histórico*

El materialismo práctico fundado por Marx es la expresión teórica – intelectual y moral – de las necesidades revolucionarias: 1) de la sociedad moderna, en general, enajenada por la propiedad privada de sus medios de producción, y 2) de los no-propietarios, en particular, vale decir, de los desposeídos, de los expropiados, de los explotados, quienes, a su vez, representan en sí mismos la necesidad social general de superar la incoherencia de la propiedad privada y todas sus segregaciones. El materialismo práctico sabe que sus problemas no son

puramente teóricos, sino materiales. Pero también sabe que la práctica masiva es un poder material que sólo puede ser guiado en sentido revolucionario precisamente mediante la asimilación colectiva de una *teoría crítica coherente*, que es lo que él mismo pretende ser. Ahora bien, ¿lo es verdaderamente? Según nuestro modo de ver, el materialismo práctico constituye efectivamente una doctrina coherente, pero que se ve seriamente comprometida por su subordinación al materialismo histórico, llevada a cabo a partir de la redacción de lo que se ha dado en llamar *La ideología alemana*. A continuación, trataremos de mostrar brevemente en qué consiste esa desafortunada subsunción de una teoría a la otra.

De todo lo que llevamos dicho se desprende con claridad que sólo consideramos verdaderamente relevante la diferenciación de dos grandes períodos en la producción teórica original de Marx. Un período de juventud que se extiende, aproximadamente, desde la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843) hasta las *Tesis sobre Feuerbach* (primeros meses de 1845), y otro de madurez que comienza con *La ideología alemana* (1845-46). El primer período se caracteriza básicamente por la traducción del pensamiento feuerbachiano en términos sociales, y gira en torno a la *práctica* como configuración *material* de la sociedad. Como mencionamos más arriba, sin tener del todo clara en un principio su propia superación de Feuerbach, Marx desarrolla un uso completamente original de sus categorías. Para él, la enajenación intelectual de la especie humana en Dios o en el Espíritu absoluto no es sino el complemento puramente espiritual de la enajenación real de la sociedad humana en la propiedad privada y en el Estado. Por lo tanto, una superación teórico-intelectual eficaz de la primera no puede prescindir de la superación práctico-material de la segunda, bajo la guía de una crítica del derecho y de la economía dominantes. La especie humana equivale para Feuerbach a la mera suma de los individuos y, por lo tanto, concibe su esencia de manera abstracta y ahistórica. Para Marx, por el contrario, la especie humana es la sociedad humana, y su esencia *concreta e histórica* está dada precisamente por «el conjunto de las relaciones sociales»¹³⁷. Esto hace

¹³⁷ MARX 1978, p. 6. «La sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados» (MARX 1971a, pp. 204-05).

que en Marx la categoría de «enajenación» no sea en absoluto rea de esencialismo, como sí lo es en Feuerbach¹³⁸, y que la «emancipación humana» – que para éste se agota en una mera liberación intelectual de los individuos respecto de la religión y de la filosofía especulativa – se traduzca, para el materialista práctico, en *revolución socialista-comunista*.

En el segundo período, en cambio, el «ritmo del pensamiento»¹³⁹ marxiano pasa a ser menos el de la construcción de una *ética revolucionaria* que el de la descripción «científica», «objetiva» y determinista del llamado *desarrollo de las fuerzas productivas*, al que queda estrictamente supeditado el primero. De hecho, Marx llega a rechazar toda forma activa de moral como puramente superficial:

«Los comunistas no predicán absolutamente ninguna *moral* [...]. No plantean a los hombres el postulado moral de ¡amaos los unos a los otros!, ¡no seáis egoístas!, etc.; saben muy bien, por el contrario, que el egoísmo, ni más ni menos que la abnegación, es, en determinadas condiciones, una forma necesaria de imponerse los individuos. Los comunistas no se proponen, por tanto, en modo alguno, [...] superar al “ser humano privado” en aras del “ser humano general”, abnegado [...]. Los comunistas teóricos, los únicos que disponen de tiempo para ocuparse de la historia, se distinguen precisamente por el hecho de ser los únicos que han *descubierto* en toda la historia la creación del “interés general” por obra de los individuos determinados como “hombres privados”. Saben que esta contraposición es puramente *aparente*, porque uno de los dos lados, lo que se llama lo “general”, es constantemente engendrado por el otro, por el interés privado y no es, en modo alguno, una potencia independiente frente a él, con su historia propia y aparte; que, por tanto, esta contraposición se ve, prácticamente, destruida y engendrada de

¹³⁸ «No obstante el cambio que Feuerbach hace de esta categoría al utilizarla en la lucha contra la religión, en él ella pierde, debido a las limitaciones metafísicas de su punto de vista antropológico, el amplio sentido social e histórico que tenía en Hegel, pese a su desfiguración idealista. Marx ya en sus escritos anteriores [a los *Manuscritos económico-filosóficos*], desde *La cuestión judía*, hasta alcanzar su más alto nivel en la crítica de la economía clásica, dio a la categoría de enajenación un sentido cualitativamente nuevo, es decir, histórico-social, y por primera vez concebido de una manera científica. Él logró esto [...] en cuanto llevó a cabo una ruptura con el idealismo hegeliano y las limitaciones metafísicas de Feuerbach» (LUKÁCS 1977, p. 200).

¹³⁹ GRAMSCI 1975, p. 419.

continuo. No se trata, por consiguiente, de una “unidad negativa” hegeliana de dos lados de una antítesis, sino de la negación materialmente condicionada de un modo de existencia hasta ahora materialmente condicionado de los individuos, con el que desaparecen, al mismo tiempo, aquella contraposición y su unidad»¹⁴⁰.

Se produce así un desplazamiento de los ideales y las luchas sociales al plano de la “superestructura” y, por consiguiente, una tendencial *despolitización* del proceso económico de la sociedad. De este modo, paradójicamente, el viejo revolucionario Marx critica a la “economía política” por el hecho de no ser pura *economía*, sino también *política*¹⁴¹, es decir, por ser una economía “ideológica” y no suficientemente “científica”, como la suya, que muestra sin medias tintas las “leyes objetivas” que inexorablemente mueven la estructura económica hacia la superación del capitalismo... Resulta tan falaz como inútil intentar eludir que este Marx no fue inmune al clima de positivismo evolucionista que lo rodeaba.

Ahora bien, lo verdaderamente interesante es que en este mismo Marx “maduro” el materialismo práctico *no desaparece*, e incluso *se enriquece* con lúcidos análisis, como el del fetichismo de la mercancía – meollo de su teoría del valor –, o el de la enajenación tal como es abordada en los *Grundrisse*, como separación entre el trabajo social subjetivo, vivo, y el trabajo social objetivado en los medios de producción¹⁴². Pero lo cierto es que, en esta segunda etapa, el materialismo práctico, como doctrina constitutivamente moral y comunista, queda férreamente sometida a la “contradicción principal”

¹⁴⁰ MARX Y ENGELS 1970, pp. 287-88

¹⁴¹ Hacemos aquí un juego de palabras. En realidad, conviene recordar que, en la denominación de la disciplina criticada por Marx, el adjetivo “política” no se refiere de ningún modo al reconocimiento de las relaciones de poder que atraviesan la sociedad, sino simplemente a que esa ciencia estudia el funcionamiento de la producción, la distribución y el consumo *al nivel del Estado-nación*, y no ya del hogar familiar. Más aún, la *economía política* se diferencia explícitamente a sí misma de la *política* a secas, a la que, por lo demás, concibe tradicionalmente en el sentido estrecho que la restringe a la organización y el gobierno del Estado. Cfr. CANDIOTI 2016a.

¹⁴² Ver más arriba los puntos 6 y 7.

del materialismo histórico (que es, mas bien, un *objetivismo histórico*¹⁴³, cientificista y dogmático): «Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua»¹⁴⁴. De este modo, la revolución socialista-comunista, la reapropiación colectiva del poder social, ya no depende sólo de la capacidad de la teoría crítica de «prender en las masas» respondiendo a sus *necesidades vitales* profundas, convirtiéndose así en poder popular práctico-crítico. Pues ahora todo ello aparece casi automáticamente condicionado por una única *necesidad histórica* supuestamente más fundamental: el incesante desarrollo de las fuerzas productivas que genera inevitablemente el trastrocamiento de todas las relaciones sociales, empezando por las de producción. En ese cuadro, toda moral, incluso la revolucionaria, aparece como un mero engranaje secundario o accesorio¹⁴⁵ dentro del

¹⁴³ O «historicismo objetivo», como lo llamó Antonio LABRIOLA 2000, p. 138.

¹⁴⁴ MARX 1981f, p. 518.

¹⁴⁵ Ver, por ejemplo, el siguiente pasaje de *La ideología alemana* (en el que las relaciones de producción son llamadas «formas de intercambio»): «Todas las colisiones de la historia nacen, pues, según nuestra concepción, de la contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio. [...] Esta contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio, que, como veíamos, se ha producido ya repetidas veces en la historia anterior, mas sin llegar a poner en peligro la base de la misma, tenía que traducirse necesariamente, cada vez que eso ocurría, en una revolución, pero adoptando al mismo tiempo diversas formas accesorias, como totalidad de colisiones, colisiones entre diversas clases, contradicción de la conciencia, lucha de ideas, etc., lucha política, etc. Desde un punto de vista limitado, cabe destacar una de estas formas accesorias y considerarla como la base de estas revoluciones, cosa tanto más fácil por cuanto los mismos individuos que sirven de punto de partida a las revoluciones se hacen ilusiones acerca de su propia actividad, con arreglo a su grado de cultura y a la fase del desarrollo histórico de que se trata» (MARX Y ENGELS 1970, p. 86). Es en este mismo sentido que debe entenderse aquel famoso pasaje de *Miseria de la filosofía* (1847): «Para que la clase oprimida pueda liberarse, es preciso que las fuerzas productivas ya adquiridas y las relaciones sociales vigentes no puedan seguir existiendo unas al lado de otras. De todos los instrumentos de producción, la fuerza productiva más

mecanismo histórico. La “ideología” del materialismo práctico, centrada en el poder transformador de la acción masiva conducida por un ideal revolucionario materialmente fundado, acaba así siendo finalmente domesticada por la “ciencia”, por la observación de rígidas “leyes dialécticas” del proceso histórico, es decir, del desarrollo *objetivo* de los “modos de producción” y, en particular, del capitalismo¹⁴⁶.

grande es la propia clase revolucionaria. La organización de los elementos revolucionarios como clase supone la existencia de todas las fuerzas productivas que podían engendrarse en el seno de la vieja sociedad» (MARX 1987, pp. 120-21). Ahora bien, el desarrollo de la clase revolucionaria como «la fuerza productiva más grande» supone que logre dejar de ser lo que de inmediato es, o sea, fuerza productiva *del capital*: «En cuanto cooperadores, en cuanto miembros de un organismo laborante, ellos mismos no son más que un modo particular de existencia del capital. La fuerza productiva que desarrolla el obrero como *obrero social* es, por consiguiente, *fuerza productiva del capital*» (MARX 2009a, p. 405). Entonces ¿cómo se puede lograr abandonar esta condición si no es a través de una moral revolucionaria que *no* nació ni nacerá del mero desarrollo de las fuerzas productivas *del capital*?

¹⁴⁶ A pesar del carácter esquemático de la apretada síntesis que acabamos de realizar – o, tal vez, precisamente gracias a él –, puede apreciarse que nuestra consideración de esos dos grandes períodos en la obra de Marx constituye casi exactamente el reverso de la del primer ALTHUSSER (1967, pp. 24-32). En efecto, este autor, al que – en *Pour Marx y Lire le Capital* – parece preocuparle más encontrar la «especificidad» de la «ciencia marxista» que su coherencia revolucionaria, considera que en *La ideología alemana* tiene lugar una «ruptura epistemológica» que marca una separación entre el carácter puramente «ideológico» y aún no «marxista» de las obras de juventud, y el carácter «científico» y propiamente «marxista» de la «nueva problemática» que con esa obra se inaugura: «*La ideología alemana* es el primer texto que marca la ruptura consciente y definitiva con la filosofía y la influencia de Feuerbach» (*ívi*, p. 35). De este modo, a Althusser se le escapa la profunda «especificidad marxista» del trabajo de *traducción social* de las categorías feuerbachianas, brillantemente llevado a cabo por el joven Marx a partir de 1843. Despacha rápidamente toda esa novedosa producción crítica marxiana como «de hecho feuerbachiana en su totalidad» (*ívi*, p. 30). Pero lo verdaderamente reprochable es su ceguera ante el hecho de que esa *original superación marxiana de Feuerbach* no solamente es anterior a su mera verbalización en 1845, sino que además se extiende por todas las obras de madurez de Marx – donde se vuelve

Sería conveniente acabar de asumir que ese fatalismo economicista, que daña la coherencia de la teoría revolucionaria de Marx mediante la incorporación del “desarrollo de las fuerzas productivas” como categoría fundamental, es constitutivo del llamado materialismo histórico. Y que la crítica de esa categoría supone también la capacidad de situarla en el marco de un extremadamente problemático intento de “inversión materialista” de la dialéctica hegeliana entendida como lectura mistificada del proceso histórico. Así, para el Marx maduro, el proceso histórico-dialéctico ya no consistirá en el despliegue implacable de la Idea en toda su infinita riqueza meramente espiritual, sino más bien en el inevitable desarrollo del poder productivo – material e intelectual – de la sociedad. La “astucia de la Razón” cede su paso a la astucia de la Productividad como auténtica razón histórica. Este productivismo – insistimos – pone en jaque la *coherencia revolucionaria* propia del materialismo práctico, que empero sigue desarrollándose en el Marx posterior a 1845, aunque oprimido por el objetivismo dialéctico

abiertamente una y otra vez sobre el problema clave de la *enajenación* (CARVER 2008) tanto de los medios de producción como de la actividad laboral misma y sus productos –, aunque tal categoría quede en estas obras subordinada a la «la nueva problemática» («científica») del desarrollo de las fuerzas productivas como motor histórico fundamental. No obstante, Althusser percibe con claridad la encrucijada que será su propia perdición: «según si se declara o no verdaderamente marxista la crítica [...] de Hegel expuesta por Marx en los textos del 43, uno se hará una idea muy diferente de la naturaleza última de la filosofía marxista» (ALTHUSSER 1967, p. 30). Y entonces, seguro de haber hecho la elección correcta, toma distancia crítica de «la obra tan importante, según mi opinión, de Della Volpe y Colletti en Italia»: «Esta obra supone, sin duda, la existencia de una ruptura entre Hegel y Marx, entre Feuerbach y Marx, pero sitúa esta ruptura en el 43, a nivel del prefacio a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Este simple desplazamiento de la ruptura influye profundamente sobre las consecuencias teóricas que se sacan, y no sólo sobre la concepción de la filosofía marxista, sino también [...] sobre la lectura y la interpretación de *El capital*» (*ibí.* pp. 30-31. Efectivamente, esto es así. Ahora bien, nuestra coincidencia en este punto con Della Volpe y Colletti no significa de ninguna manera que suscribamos plenamente ese *otro* marxismo cientificista que es propio de éstos (FERNÁNDEZ BUEY 1984).

del desarrollo de las fuerzas productivas. Creemos que es posible quitarle ese peso muerto de encima¹⁴⁷.

10. Gramsci y Mariátegui como herederos del materialismo práctico

Los rasgos productivistas, evolucionistas y deterministas propios del materialismo histórico son luego acentuados en las lecturas elaboradas por las variantes del “marxismo ortodoxo” de la Segunda Internacional, primero, y del estalinismo, después. Ahora bien, como se sabe, entre medio se sitúa un momento de crisis del positivismo, de una primera “crisis del marxismo” y de la Revolución Bolchevique como subversión de ciertas previsiones de la “ortodoxia” teórica. En este contexto comienzan a surgir diversos pensadores “marxistas” que se preocupan por el problema de la ética. Entre ellos se cuentan los “marxistas neokantianos” de Alemania y Austria, que derivaron en diferentes formas de revisionismo y reformismo, pero también revolucionarios como el joven Kautsky, Lenin, Trotsky, Gramsci y Mariátegui. No obstante, sólo estos dos últimos, a nuestro entender, reivindican explícitamente la centralidad de la lucha ético-política, ideológica y cultural, tomando verdadera distancia crítica de los dogmas economicistas y mecanicistas¹⁴⁸. Sólo con Mariátegui y con Gramsci, pues, se produce una auténtica revalorización del “materialismo práctico” por sobre el “materialismo histórico”, aun cuando no se exprese en esos términos, e incluso se tienda a adoptar un lenguaje filosófico idealista que rechaza *todo* “materialismo” como sinónimo de determinismo. Este hecho paradójico convierte a estos dos autores en

¹⁴⁷ Cfr. CANDIOTI 2016b; 2014a, pp. 275-360.

¹⁴⁸ En efecto, Kautsky, Lenin y Trotsky nunca lograron desembarazarse de la creencia de que la teoría de Marx era, ante todo, la *ciencia* que había descubierto las *leyes del desarrollo* de la sociedad humana, directamente vinculada con el dogma del aumento de las fuerzas productivas como principal elemento de la transformación progresiva. Lo que no quita que encontremos en estos tres autores escritos notables sobre la *moral revolucionaria* propia del “marxismo”, que ciertamente contradicen lo que el propio Marx, a partir de *La ideología alemana*, afirma explícitamente sobre la moral en general. Cfr. por ej. KAUTSKY 1975; LENIN 1963; TROTSKY 2003.

los herederos ambiguos del materialismo práctico de Marx, vale decir, de lo que tal vez constituya la única parte de la teoría marxiana que permanece plenamente vigente.

La vitalidad de los “marxismos” de estos dos revolucionarios se basa, efectivamente, en la restitución de su carácter fundamental a la lucha de clases y a la correspondiente batalla ética y política – en sentido amplio –, cuestionando la prioridad – presuntamente apolítica o prepolítica – que el materialismo histórico concede al “desarrollo de las fuerzas productivas”. Ahora bien, por otra parte, como se acaba de mencionar, ambos autores tienden a interpretar el “materialismo” ya en un sentido puramente (in)moral, ya como sinónimo de determinismo histórico. Lo cual dificulta su comprensión cabal del materialismo práctico de Marx, del cual son, paradójicamente, los máximos continuadores. Es sabido que ambos, sin ser “revisionistas” se aproximaron a las ideas de Marx, paradójicamente, a través de la mediación decisiva de autores claramente “revisionistas” como Croce y Sorel. Y precisamente de ellos toman el reconocimiento de que el “marxismo” no es en absoluto ajeno a la moral. Aproximémonos brevemente a las posiciones de Mariátegui y de Gramsci a este respecto.

Para el caso de Mariátegui vamos a tomar sólo algunos fragmentos del sexto capítulo de *Defensa del marxismo* (1928-29), titulado “Ética y socialismo”. Allí la reivindicación de la ética «marxista», en contra de las acusaciones de «anti-eticidad» por parte de cierto revisionismo, comienza apoyándose por extenso, y sin reparos, en lo afirmado al respecto por Croce, sobre todo en algunos sus ensayos reunidos en *Materialismo storico ed economia marxística* (1900)¹⁴⁹. Pero Mariátegui no explica que el contexto del principal pasaje crociano citado es nada menos que el cuestionamiento de que exista una relación intrínseca entre el materialismo histórico y el socialismo, a partir de la previa aseveración de que el primero no es una «filosofía de la historia» – entendiendo por esto una concepción teleológica, fatalista o providencialista del desarrollo histórico –, sino simplemente «una suma de nuevos datos, de nuevas experiencias que entran en la conciencia del historiador», «un canon de interpretación histórica [...] [que le] aconseja dirigir la atención al así llamado sustrato económico de las

¹⁴⁹ MARIÁTEGUI 1988, pp. 55-57.

sociedades, para entender mejor sus configuraciones y vicisitudes»¹⁵⁰. De toda la serie de negaciones acerca del materialismo histórico formuladas por Croce en estos ensayos de juventud, lo que verdaderamente les interesa retomar a Mariátegui y a Gramsci es este decidido rechazo de la existencia de elementos teleológicos en el materialismo histórico¹⁵¹, precisamente porque esto es lo que les permitirá acentuar la importancia del momento ético-político y combatir todo prejuicio fatalista o mecanicista. Ahora bien, al mismo tiempo que niega que exista una moral o una ideología política implícita en el materialismo histórico, Croce – mientras también descarta que se trate una auténtica teoría –, afirma paradójicamente lo que sigue: «El materialismo histórico [...] se formó en la cabeza de políticos y revolucionarios, y no de fríos y sosegados sabios de biblioteca»¹⁵². En cualquier caso, lo que parece estar claro es que para él no hay que buscar ninguna ética en el materialismo histórico mismo, sino en el socialismo de sus fundadores. Y en esto podemos estar de acuerdo con Croce, pues ya hemos subrayado también el considerable desprecio de la moral y de la política por parte del materialismo histórico. Sin embargo, nosotros agregamos que el socialismo y su moral sí son inseparables, en cambio, del materialismo práctico, esto es, de la auténtica teoría revolucionaria de Marx.

Recordemos el principal pasaje crociano citado por Mariátegui, añadiendo una primera oración omitida por el peruano:

«[En la literatura socialista se nota una fuerte corriente de relativismo moral, no ya histórico sino sustancial, que considera la moral como una vana *imaginatio*.] Esta corriente ha estado principalmente determinada por la necesidad en que se encontraron Marx y Engels, frente a las varias categorías de utopistas, de afirmar que la llamada cuestión social no es una cuestión moral (o sea, según se ha de interpretar, no se resuelve con prédicas y con los medios llamados morales) y por su acerba crítica de las ideologías e hipocresías de

¹⁵⁰ CROCE 1973, pp. 9, 75.

¹⁵¹ Un rechazo que no está satisfactoriamente fundamentado porque elude un análisis serio del problema del “desarrollo de las fuerzas productivas” como principal motor histórico, tal como aparece planteado en el famoso *Vorwort* marxiano de 1859, perfectamente conocido por CROCE (1973, p. 38 y ss.; MARX 1981f).

¹⁵² CROCE 1973, p. 12.

clase. Ha estado luego ayudada, según me parece, por el origen hegeliano del pensamiento de Marx y Engels, siendo sabido que en la filosofía hegeliana la ética pierde la rigidez que le diera Kant y le conservara Herbart. Y, finalmente, no carece en esto de eficacia la denominación de “materialismo” que hace pensar en seguida en el interés bien entendido y en el cálculo de los placeres. Pero es evidente que la idealidad y lo absoluto de la moral, en el sentido filosófico de tales palabras, son presupuesto necesario del socialismo. ¿No es, acaso, un interés moral o social, como se quiera decir el interés que nos mueve a construir un concepto del sobrevalor? ¿En economía pura, se puede hablar de plusvalía? ¿No vende el proletariado su fuerza de trabajo por lo que vale, dada su situación en la presente sociedad? Y, sin ese presupuesto moral ¿cómo se explicaría, junto con la acción política de Marx, el tono de violenta indignación o de sátira amarga que se advierte en cada página de *El Capital*?” (*Materialismo Storico ed Economia Marxista*)»¹⁵³.

Llama la atención que Mariátegui no matice de ninguna manera lo que aquí se enuncia, dando a entender que lo suscribe por completo. Pues Croce no profundiza en ninguna de las interesantes aseveraciones que aquí suelta al viento. Es evidente, en primer lugar, que para Marx y Engels la cuestión social no es una mera cuestión moral entendida en el sentido tradicional. Pero también lo es – como vimos – que la práctica revolucionaria de masas no puede en absoluto desentenderse de toda moral. Es cierto asimismo que el materialismo histórico tiene una matriz hegeliana – también subrayada por nosotros más arriba, y bastante subestimada por Croce en otro sitio¹⁵⁴ – que no deja lugar a ninguna clase de ética o moral entendida como contraposición entre ser y deber ser. En tercer lugar, es el propio Croce quien confiesa que para él la palabra “materialismo” tiene ante todo una connotación moral negativa, después de haber rechazado también – como buen idealista – todo materialismo filosófico como «materialismo metafísico»¹⁵⁵, dando muestras, por un lado, de no comprender el sentido profundo del nuevo materialismo filosófico-práctico y ético-revolucionario, fundado por Marx precisamente a partir de las críticas feuerbachianas a la metafísica tanto religiosa como filosófico-especulativa; y, por otro lado, omitiendo nuevamente la pesada cuestión del primado de las fuerzas

¹⁵³ *Ivi*, pp. 17-18, citado y traducido en MARIÁTEGUI 1988, pp. 55-56.

¹⁵⁴ CROCE 1973, pp. 4-5.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 5.

productivas en el materialismo histórico. De ahí la crítica del sustantivo presente en la fórmula “materialismo histórico”, crítica que – como se sabe – compartirá Gramsci¹⁵⁶. Por último, si la teoría marxiana del valor está movida por «un interés moral o social», eso significa que, para Croce, no forma parte del materialismo histórico, sino que es una mera proyección del socialismo de Marx, cuyo «presupuesto moral» explica tanto «su acción política» como «el tono de violenta indignación o de sátira amarga que se advierte en cada página de *El Capital*». En esto podemos estar de acuerdo con Croce, pero agregando que esa teoría socialista del valor, que no tendría lugar en el materialismo histórico, ocupa ciertamente – como vimos – un lugar central en el materialismo práctico de Marx, concepción completamente ignorada por el pensador italiano.

Inmediatamente después de citar a Croce, Mariátegui pasa a apoyarse en Sorel, quien es sabido que compartía buena parte de lo afirmado por aquél, y enfatizaba aún más el rechazo de las concepciones teleológicas de la historia¹⁵⁷ y la reivindicación de la moral socialista¹⁵⁸:

«La función ética del socialismo [...] debe ser buscada, no en grandilocuentes decálogos, ni en especulaciones filosóficas, que en ningún modo constituían una necesidad de la teorización marxista, sino en la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anticapitalista. “En vano – ha dicho Kautsky – se busca inspirar al obrero inglés con sermones morales una concepción más elevada de la vida, el sentimiento de más nobles esfuerzos. La ética del proletariado emana de sus aspiraciones revolucionarias;

¹⁵⁶ GRAMSCI 1975, p. 1437.

¹⁵⁷ Horacio Tarcus subraya el carácter (auto)crítico compartido por los «marxismos de Walter Benjamin, Antonio Gramsci y José Carlos Mariátegui, cuyo pensamiento no alcanzó la madurez en un período histórico caracterizado por el desarrollo progresivo y armónico, sino más bien signado por las crisis capitalistas, las revoluciones y las contrarrevoluciones». Y agrega: “No es casual, finalmente, que los tres hayan sido lectores de Georges Sorel. Con todas las diferencias que separan los marxismos de Benjamin, Gramsci y Mariátegui, es visible la huella que en ellos dejó este enfático crítico de las filosofías del progreso» (TARCUS 2008, p. 16). El mismo BENJAMIN también había apuntado sin rodeos lo siguiente: «La experiencia de nuestra generación: que el capitalismo no morirá de muerte natural» (2005, p. 678; cfr. 1991, p. 819).

¹⁵⁸ SOREL 1908a; 1908b; 1908c.

son ellas las que le dan más fuerza y elevación. Es la idea de la revolución lo que ha salvado al proletariado del rebajamiento”. Sorel agrega que para Kautsky la moral está siempre subordinada a la idea de lo sublime y, aunque en desacuerdo con muchos marxistas oficiales que extremaron las paradojas y burlas sobre los moralistas, conviene en que “los marxistas tenían una razón particular para mostrarse desconfiados de todo lo que tocaba a la ética; los propagandistas de reformas sociales, los utopistas y los demócratas habían hecho tal abuso de la Justicia que existía el derecho de mirar toda disertación al respecto como un ejercicio de retórica o como una sofística, destinada a extraviar a las personas que se ocupaban en el movimiento obrero”¹⁵⁹.

La familiaridad de Mariátegui con las *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel es tan grande que no aclara que toma de allí, traduciéndolas al castellano: la fórmula «moral de productores», la cita final y la propia cita de Kautsky¹⁶⁰, que pertenece a la primera parte de *La revolución social* (1902)¹⁶¹. Tampoco menciona en absoluto la posterior disputa entre Lenin y el “renegado” Kautsky¹⁶², aunque tal vez esto no tenga mayor relevancia para el tema que aquí nos ocupa. Lo que verdaderamente importa es su decidida afirmación de «la función ética del socialismo»¹⁶³, para la cual también busca apoyo en un escrito del soreliano Édouard Berth¹⁶⁴. Ahora bien, en este texto citado aparece también claramente la ya mencionada confusión entre materialismo moral y materialismo filosófico (reducido a “materialismo metafísico”):

«Daniel Halévy – dice Berth – parece creer que la exaltación del *productor* debe perjudicar a la del *hombre*; me atribuye un entusiasmo totalmente americano por una civilización industrial. No es así absolutamente; la *vida del espíritu libre* me es tan cara como a él mismo, y estoy lejos de creer que no hay más que la producción en el mundo. Es siempre, en el fondo, el viejo reproche hecho a los marxistas, a quienes se acusa de ser, moral y metafísicamente, materialistas. Nada más falso; el materialismo histórico no impide en ningún

¹⁵⁹ MARIÁTEGUI 1988, pp. 57-58.

¹⁶⁰ SOREL 1908a, p. 209-52, 214 y 202.

¹⁶¹ Esta primera parte, titulada “Réformes sociales et révolution sociale” fue publicada por entregas en los números 103, 104 y 105 de *Mouvement socialiste*, en el mismo año 1902. Cfr. KAUTSKY 1921, pp. 13-124.

¹⁶² LENIN 1972.

¹⁶³ MARIÁTEGUI 1988, p. 58.

¹⁶⁴ BERTH 1923, p. 72-75 n.

modo el más alto desarrollo de lo que Hegel llamaba el *espíritu libre o absoluto*; es, por el contrario, su condición preliminar. Y nuestra esperanza es, precisamente, que en una sociedad asentada sobre una amplia base económica, constituida por una federación de talleres donde obreros libres estarían animados de un vivo entusiasmo por la producción, el arte, la religión y la filosofía podrán tomar un impulso prodigioso y el mismo ritmo ardiente y frenético transportará hacia las alturas»¹⁶⁵.

Estas palabras constituyen una buena muestra de cómo la recuperación de la ética revolucionaria planteada por diversos autores socialistas – o cercanos a él, como el joven Croce –, en aquel clima de fuerte crisis del positivismo, estuvo acompañada por un desprecio por el “materialismo” en cualquier sentido, y por una tendencia a reducir todo materialismo filosófico a “metafísico”, identificándolo así también con el determinismo. En este marco se vuelve ciertamente imposible comprender el significado positivo del materialismo práctico de Marx expuesto más arriba. Es por eso que tanto Mariátegui como Gramsci – y sobre todo este último – se mostrarán reacios a asumirse como materialistas, aun cuando – como veremos – sus posiciones teóricas pueden perfectamente considerarse desarrollos del materialismo práctico marxiano. En el caso de Mariátegui nos basta con remitir a su conocido análisis del «problema del indio» como «problema de [posesión de] la tierra» en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928)¹⁶⁶.

Pero también basta con echar un vistazo al siguiente pasaje para advertir la completa confusión mariateguiana en relación con las categorías “idealismo” y “materialismo” en sus diferentes acepciones: «El materialista, si profesa y sirve su fe religiosamente, sólo por una convención del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del idealista. (Ya Unamuno, tocando otro aspecto de la oposición entre idealismo y materialismo, ha dicho que “como eso de la materia no es para nosotros más que una idea, el materialismo es idealismo”»)»¹⁶⁷. Como podemos observar, en el caso de Mariátegui encontramos también un sentido de

¹⁶⁵ MARIÁTEGUI 1988, pp. 58-59; cfr. BERTH 1923, p. 74-75 n.

¹⁶⁶ MARIÁTEGUI 2007, pp. 23-85.

¹⁶⁷ MARIÁTEGUI 1988, p. 60. La cita pertenece a *Del sentimiento trágico de la vida* [1913]. Cfr. UNAMUNO 1983, p. 131.

lo religioso que sólo es posible hallar en Croce, en Sorel y en Gramsci como metáfora¹⁶⁸, pero que en el peruano va un poco más allá porque se enlaza con su pasado de fervoroso creyente. Limitémonos en este punto a subrayar las semejanzas y diferencias básicas entre el revolucionario y el religioso propiamente dicho, algo que acaso Mariátegui no tenía interés en acabar de discernir. El religioso es alguien que tiene el ideal moral de una vida mejor y lucha por alcanzarla, y esto es exactamente lo que hace el revolucionario ateo. Pero hay algo que los distingue decisivamente: uno confunde su propio ideal con una realidad trascendente que lo gobierna y lo espera, mientras que el otro reconoce que ese ideal suyo – y de muchos más – es un mero anhelo a realizar en este mundo por los propios seres humanos. No se trata de una diferencia insignificante, por supuesto. Sin embargo, no nos debería llevar a establecer un abismo entre el religioso y el revolucionario. Porque ambos comparten, en general, un mismo rechazo por la indolencia y la apatía, y un mismo entusiasmo por el altruismo y las acciones moralmente virtuosas; e incluso el contenido de éstas puede llegar a parecerse bastante, a pesar de poseer fundamentos tan distintos. Por último, el revolucionario puede aprender a captar en la divinidad adorada por el religioso una distorsión de su propio ideal de una humanidad futura reconciliada consigo misma; mientras que el religioso, por su parte, puede aprender a ver en la lucha por el ideal revolucionario una conducta que no podría ofender a ninguna divinidad.

Ahora bien, ¿qué ocurre con la categoría de “enajenación”? ¿Acaso Gramsci o Mariátegui utilizan ese término alguna vez? No, no lo utilizan jamás. Pero entonces, ¿es posible considerarlos como auténticos continuadores del materialismo práctico? Sí, porque – como se observó más arriba – el materialismo práctico no es una teoría de la enajenación de la conciencia individual, sino de la práctica social. Y no cabe dudar de que ambos autores, en tanto revolucionarios socialistas y comunistas, combatían ese desgarramiento real de la sociedad en clases y grupos con intereses contrapuestos, buscando la unificación efectiva de la comunidad como sujeto humano colectivo autodeterminado. Por lo

¹⁶⁸ Cfr. FROSINI 2010.

tanto, carece de importancia el hecho de que no hayan empleado explícitamente el término “enajenación”.

Pasemos ahora a ocuparnos brevemente de Gramsci. Mucho se podría decir sobre su concepción ético-política del “marxismo” entendido menos como “materialismo histórico” que como “filosofía de la praxis”, según la cual «se puede prever “científicamente” sólo la lucha, pero no los momentos concretos de ésta, que no pueden sino ser resultado de fuerzas contrastantes en continuo movimiento»¹⁶⁹. También se podría comentar por extenso el problema del (anti)materialismo gramsciano, que se mantiene, con pocas variantes, a lo largo de toda su obra¹⁷⁰. Pero tal vez la manera mejor y más sintética de aproximarnos a Gramsci en relación con todos los problemas que aquí nos ocupan sea abordar principalmente su planteamiento del problema de la “objetividad” como una meta que sólo es posible alcanzar mediante la superación de los desgarramientos reales de la sociedad (vale decir, acabando con su enajenación práctico-material):

«Parece que pueda existir una objetividad extrahistórica y extrahumana? ¿Pero quién juzgará sobre tal objetividad? ¿Quién podrá ponerse en esta especie de “punto de vista del cosmos en sí” y qué significará semejante punto de vista? [...] La formulación de Engels de que “la unidad del mundo consiste en su materialidad demostrada (...) por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y las ciencias naturales” contiene precisamente el germen de la concepción justa, porque se recurre a la historia y al hombre para demostrar la realidad objetiva. Objetivo significa siempre “humanamente objetivo”, lo que puede corresponder exactamente a “históricamente subjetivo”, o sea que objetivo significaría “universal subjetivo”. El hombre conoce objetivamente en cuanto que el conocimiento es real para todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario; pero este proceso de unificación histórica se produce con la desaparición de las contradicciones internas que desgarran la sociedad humana, contradicciones que son la condición de la formación de los grupos y del nacimiento de las ideologías no universales

¹⁶⁹ GRAMSCI 1986; cfr. 1975, p. 1403. «La plausibilità dell’uso di un concetto di progresso ispirato alle premesse teoriche e pratiche del marxismo è praticabile soltanto se si resta radicati ad una versione debole della sua storicità determinata e si abbandona, dunque, il terreno della previsione filosofico-ideologica» (CACCIATORE 2016, p. 13).

¹⁷⁰ Cfr. FERNÁNDEZ BUEY 2002; FROMM 2011; CANDIOTI 2014c; 2009.

concretas, sino vueltas caducas inmediatamente por el origen práctico de su sustancia. Hay pues una lucha por la objetividad (para liberarse de las ideologías parciales y falaces) y esta lucha es la misma lucha por la unificación cultural del género humano. Lo que los idealistas llaman “espíritu” no es un punto de partida, sino de llegada, el conjunto de las superestructuras en devenir hacia la unificación concreta y objetivamente universal y no ya un presupuesto unitario, etcétera»¹⁷¹.

En este pasaje se condensa toda la información que aquí necesitamos sobre la posición gramsciana. Notemos en primer lugar que, si bien implícitamente, aparece con claridad su ideal ético-político: la unificación del género humano bajo el socialismo-comunismo, unificación que sólo puede ser el resultado de una lucha práctica revolucionaria. En segundo lugar, aunque también de manera implícita, se señala el hecho de que esas «contradicciones internas que desgarran la sociedad humana» son de carácter material-práctico desde el momento que subsisten como relaciones de fuerzas más allá de cada una de las ideologías parciales en combate, incluida la propia «filosofía de la praxis» que da cuenta de ellas (y en eso las aventaja). Por último, se intenta reducir toda “objetividad” a objetividad gnoseológica, esto es, a lo «universal subjetivo» o «humanamente objetivo», poniendo claramente de manifiesto las dificultades de Gramsci para comprender el materialismo práctico de Marx, que no consiste en reducir toda la realidad a praxis y toda la praxis a conocimiento, sino más bien en reconocer que la realidad material está atravesada por la praxis histórica-humana, la cual, a su vez, condiciona el conocimiento. Dicho de otra manera: para Marx tampoco existe una «objetividad extrahistórica y extrahumana» *desde el punto de vista de la práctica*, entendida precisamente como la actividad humana material, real, objetiva, sensible, exterior a la conciencia; pero sí existe precisamente una *materialidad*, una objetividad (ontológica) del mundo real y práctico, que precede y excede al conocimiento que de ella tenemos. Para expresarlo en una fórmula bien sintética podemos decir que para Marx la praxis no se identifica con el conocimiento, sino que lo desborda y lo condiciona: de ahí su carácter material¹⁷². Pero ¿acaso no

¹⁷¹ GRAMSCI 1986, pp. 276-77; cfr. 1975, p. 1416.

¹⁷² Cfr. CANDIOTI 2014b.

es esta misma idea la que subyace a la idea gramsciana de que la objetividad gnoseológica está condicionada por la superación de los desgarramientos de la sociedad? Es por eso que podemos afirmar que, a pesar de su conflictiva y confusa relación explícita con el materialismo – propia de un clima de fuerte reacción antipositivista –, tanto Gramsci como Mariátegui son los grandes herederos del materialismo práctico de Marx, ese materialismo que sólo prevé que continuará la lucha ético-política revolucionaria por la unificación de la especie humana, vale decir, por la superación de su enajenación tanto práctica como intelectual, ideológica o cultural, aunque sin ninguna garantía de éxito.

Referencias bibliográficas

ALTHUSSER, LOUIS, 1967

La revolución teórica de Marx, Siglo XXI, México, D. F.

ID., 2008

La soledad de Maquiavelo, Akal, Madrid.

ALTHUSSER, LOUIS., Y BALIBAR, ÉTIENNE., 1969

Para leer El capital, Siglo XXI, México, D. F.

ARANGUREN, JOSÉ LUIS, 1968

El marxismo como moral, Alianza, Madrid.

ARATO, ANDREW, 1979

L'antinomía del marxismo clásico: marxismo e filosofía, en: AA.VV. *Storia del marxismo*. Einaudi, Torino, pp. 693-757.

AXELOS, KOSTAS, 1972

Hacia una ética problemática, Taurus, Madrid.

BASSO, LUCA, 2008

Socialità e isolamento: la singolarità in Marx, Carocci, Roma.

BENJAMIN, WALTER, 1991

Gesammelte Schriften, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

ID., 2005

Libro de los pasajes, Akal, Madrid.

BERLIN, ISAIAH, 2007

Karl Marx. Su vida y su entorno, Alianza, Madrid.

BERNSTEIN, EDUARD, 1974

I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia, Laterza, Bari.

BERTH, ÉDOUARD, 1923

Les derniers aspects du socialisme. Édition revue et augmentée des «Nouveaux aspects», Marcel Rivière, Paris.

BLACKLEDGE, PAUL, 2012

Marxism and ethics: Freedom, desire, and revolution, State University of New York Press, Albany.

BRENKERT, GEORGE G., 2013

Marx's Ethics of Freedom, Routledge, Abingdon-on-Thames.

BURKHARD, BUD, 1985

Bibliographic annex to «D. B. Rjazanov and the Marx-Engels Institute: Notes toward further research». "Studies in East European Thought", n° 30, pp. 75-88.

CACCIATORE, GIUSEPPE, 2016

Etica, progresso, marxismo. "Materialismo Storico", n° 1-2, pp. 12-17.

CANDIOTI, MIGUEL, 2009

Subjetividad social y objetividad científica. Apuntes sobre la epistemología política de Antonio Gramsci. "Forma. Revista d'estudis comparatius: art, literatura, pensament", n° 0, pp. 39-59.

ID., 2014a

Práctica y poder social. Una reconstrucción de la teoría general de Karl Marx, tesis doctoral inédita, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.

ID., 2014b

El carácter enigmático de las "Tesis sobre Feuerbach" y su secreto. "Isegoría", n° 50, pp. 45-70.

ID., 2014c

"Gramsci y la praxis como «actividad sensible»", en: PALA, GIAIME; FIRENZE, ANTONINO E MIR GARCÍA, JORDI (EDS.), *Gramsci y la sociedad intercultural*. Montesinos, Barcelona, pp. 241-51.

ID., 2015

"¿Fetichismo del valor de uso? Hacia una teoría marxista del valor y del poder en general", en: BERMUDO, JOSÉ MANUEL (coord.), *El marxismo en la postmodernidad*. Horsori, Barcelona, pp. 127-49.

ID., 2016a

Producción (y) política. "Astrolabio: revista internacional de filosofía", n° 18, pp. 20-31.

ID., 2016b

"La cantidad no se convierte en cualidad. Por una (auto)crítica. marxista del dogmatismo dialéctico y el productivismo", en: PLA VARGAS, LLUÍS (COORD.), *La actualidad de Marx*. Horsori, Barcelona, pp. 91-121.

ID., 2017

Karl Marx y la teoría materialista-práctica de la enajenación del sujeto humano (colectivo). Una propuesta para su reconstrucción. "Izquierdas", n° 32, pp. 107-31.

CARVER, TERRELL, 2008

Marx's conception of alienation in the Grundrisse, en: MUSTO, MARCELLO (ED.), *Karl Marx's Grundrisse: Foundations of the critique of political economy 150 years later*. Routledge, Abingdon-on-Thames, pp. 48-66.

ID., 2010

«The German Ideology» never took place, "History of Political Thought", n° 31, pp. 107-127.

CARVER, TERRELL Y BLANK, DANIEL, 2014a

A Political History of the Editions of Marx and Engels's «German ideology Manuscripts», Palgrave Macmillan, New York.

ID., 2014b

Marx and Engels's «German Ideology» manuscripts. Presentation and analysis of the «Feuerbach Chapter», Palgrave Macmillan, New York.

CHURCHICH, NICHOLAS, 1994

Marxism and Morality: A Critical Examination of Marxist Ethics, James Clarke & Co., Cambridge.

COHEN, GERALD A., 1986

La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa, Siglo XXI-Ed. Pablo Iglesias, Madrid.

CROCE, BENEDETTO, 1973

Materialismo storico ed economia marxistica, Laterza, Roma-Bari.

ENGELS, FRIEDRICH, 1968

Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring, Grijalbo, México, D. F.

ID., 1981

Introducción [a la edición de 1891 de «La guerra civil en Francia» de K. Marx], en: MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH, *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, 3 vols., vol. 2, pp. 188-259.

FERNÁNDEZ BUEY, FRANCISCO, 1984

Contribución a la crítica del marxismo cientificista. Una aproximación a la obra de Galvano della Volpe, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona.

ID., 1999

Marx (sin ismos), El Viejo Topo, Barcelona.

ID., 2001

Leyendo a Gramsci, El Viejo Topo, Barcelona.

ID., 2002

Sobre la noción de materialismo en Gramsci. "Gramsci e o Brasil". URL: <http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=166>.

ID., 2006

Marx y los marxismos. Una reflexión para el siglo XXI, en: BORÓN, ATILIO, AMADEO, JAVIER, GONZÁLEZ, SABRINA (eds.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. CLACSO, Buenos Aires, pp. 191-208.

FEUERBACH, LUDWIG, 1956

Das Wesen des Christentums, Akademie-Verlag, Berlin.

ID., 1976

Tesis provisionales para la reforma de la filosofía / Principios de la filosofía del futuro, Labor, Barcelona.

ID., 1982

Das Wesen der Religion, en: *Gesammelte Werke*. Akademie-Verlag, Berlin, vol. 10, pp. 3-78.

ID., 1995

La esencia del cristianismo, Trotta, Madrid.

FROMM, GEORG H., 2011

En torno al materialismo de Gramsci, en: *Lecturas de filosofía: ensayos críticos*. Museo y Centro de Estudios Humanísticos Dra. Josefina Camacho De La Nuez-Universidad del Turabo-Mariana Editores, Caguas-Cayey (Puerto Rico), pp. 329-347.

FROSINI, FABIO, 2010

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

GARAUDY, ROGER, 1964

¿Qué es la moral marxista?, Procyon, Buenos Aires.

GARCÍA LINERA, ÁLVARO., 2009a

La potencia plebeya, Siglo del Hombre Editores-CLACSO, Bogotá.

ID., 2009b

Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal., CLACSO-Muela del Diablo, La Paz.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

Quaderni del carcere, Einaudi, Torino.

ID., 1986

Cuadernos de la cárcel, Era, México, D. F., vol. 4.

GRIMM, JACOB, Y GRIMM, WILHELM, 2003

Stein, en: *Deutsches Wörterbuch*, Trier, Universität Trier, vol. 18: <http://www.woerterbuchnetz.de/DWB?bookref=18,1965,51>.

GUEVARA, ERNESTO, 1988

El socialismo y el hombre en Cuba, Editora Política, La Habana.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, 2000

Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho, Biblioteca Nueva, Madrid.

ID., 2010

Phänomenologie des Geistes / Fenomenología del espíritu, UAM-Abada, Madrid.

HELLER, AGNES, 1982

L'eredità dell'etica marxiana, en: AA.VV. *Storia del marxismo*. Einaudi, Torino, vol. 4, pp. 483-509.

HESS, MOSES, 1961

Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850: eine Auswahl, Akademie-Verlag, Berlin.

KAIN, PHILIP J., 1991

Marx and ethics, Oxford University Press, New York.

KAMENKA, EUGENE, 1962

The ethical foundations of Marxism, Frederick A. Praeger, Inc., New York.

ID., 1969

Marxism and ethics, Springer, London.

ID., 1972

Los fundamentos éticos del marxismo, Paidós, Buenos Aires.

KANT, IMMANUEL, 2000

Crítica de la razón práctica, Alianza Editorial.

ID., 2002

Fundamentación para una metafísica de las costumbres, Alianza, Madrid.

KAUTSKY, KARL, 1921

La Révolution Sociale, Marcel Rivière, Paris.

ID., 1975

Ética y concepción materialista de la historia, en: AA.VV., *Ética y concepción materialista de la historia*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba (Argentina), pp. 1-137.

KORSCH, KARL, 1971

Marxismo y filosofía, Era, México, D.F.

ID., 1981

Karl Marx, Ariel, Barcelona.

LABICA, GEORGES, 1987

Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach, Presses Universitaires de France, Paris.

LABRIOLA, ANTONIO, 2000

Saggi sul materialismo storico, Editori Riuniti, Roma.

LENIN, VLADIMIR ILICH, 1963

Tareas de las Juventudes Comunistas, en: *Obras completas*, Editora Política, La Habana, vol. 31, pp. 270-286.

ID., 1972

La revolución proletaria y el renegado Kautsky, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.

ID., 1974

Materialismo y empiriocriticismo, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.

ID., 1997

El Estado y la revolución, Fundación Federico Engels, Madrid.

LUKÁCS, GYÖRGY, 1976

En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844) (1). "Dialéctica", n° 1, pp. 181-225.

ID., 1977

En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844) (2). "Dialéctica", n° 2, pp. 161-212.

ID., 1985

Historia y consciencia de clase, Sarpe, Madrid.

ID., 2007

Marx, ontología del ser social, Akal, Madrid.

LUKES, STEVEN, 1987

Marxism and Morality, Oxford University Press, Oxford.

MACHEREY, PIERRE, 2008

Marx 1845. Les «Thèses» sur Feuerbach. Traduction et commentaire, Éditions Amsterdam, Paris.

MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS, 1988

Defensa del marxismo, Amauta, Lima.

ID., 2007

Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

MARX, KARL, 1971a

Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, Siglo XXI, Buenos Aires, vol. 1.

ID., 1971b

Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, Siglo XXI, Buenos Aires, vol. 2.

ID., 1978

Thesen über Feuerbach, en: MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH, *Werke*. Dietz, Berlin, vol. 3, pp. 5-7.

ID., 1979

Crítica del programa de Gotha, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.

ID., 1981a

Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, en: MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH, *Werke*. Dietz, Berlin, vol. 1, pp. 378-91.

ID., 1981b

Salario, precio y ganancia, en: MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH, *Obras escogidas*. Progreso, Moscú, vol. 2, pp. 28-76.

ID., 1981c

Zur Judenfrage, en: MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH, *Werke*. Dietz, Berlin, vol. 1, pp. 347-377.

ID., 1981d

El Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte, en: MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH, *Obras escogidas*. Progreso, Moscú, vol. 3, pp. 404-498.

ID., 1981e

La guerra civil en Francia, en: MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH, *Obras escogidas*. Progreso, Moscú, vol. 2, pp. 188-259.

ID., 1981f

Prólogo a la «Contribución a la Crítica de la Economía Política», en: MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH, *Obras escogidas*. Progreso, Moscú, vol. 1, pp. 516-20.

ID., 1982

Escritos de juventud, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

ID., 1987

Miseria de la filosofía. Respuesta a la «Filosofía de la miseria» de Proudhon, Siglo XXI, México, D. F.

ID., 2009a

El capital, I, Siglo XXI, México, D. F.

ID., 2009b

El capital, I, capítulo VI inédito. Resultados del proceso inmediato de producción, Siglo XXI, México, D. F.

MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH, 1962

Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, en: *Werke*. Dietz, Berlin, vol. 2, pp. 3-223.

ID., 1963

Werke, vol. 27, Dietz, Berlin.

ID., 1970

La ideología alemana, Grijalbo, Barcelona.

ID., 1977

Manifest der Kommunistischen Partei, en: *Werke*. Dietz, Berlin, vol. 4, pp. 459-93.

ID., 1978

Die deutsche Ideologie, en: *Werke*. Dietz, Berlin, vol. 3, pp. 9-543.

ID., 1981a

Obras escogidas, Progreso, Moscú, vol. 3.

IID., 1981b

Manifiesto del Partido Comunista, en: *Obras escogidas*. Progreso, Moscú, vol. 1, pp. 99-140.

MCLELLAN, DAVID Y SAYERS, SEAN, 1990

Socialism and morality, St. Martin's Press, New York.

MUSTO, MARCELLO, 2011

Ripensare Marx e i marxismi. Studi e saggi, Carocci.

PEFFER, RODNEY G., 2014

Marxism, Morality, and Social Justice, Princeton University Press, New Jersey.

PLEKHANOV, GEORGI, 1933

Las cuestiones fundamentales del marxismo, Ediciones de la Federación de Maestros de Chile, Santiago de Chile.

ID., 1968

Concepción materialista de la historia, Editor Rojo, Bogotá.

POLITZER, GEORGES, 2004

Principios elementales y fundamentales de filosofía, Akal, Madrid.

ROZITCHNER, LEÓN, 1969

Moral burguesa y revolución, Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.

RUBEL, MAXIMILIEN (ed.), 1974

Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, Amorrortu, Buenos Aires.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO, 1980

Filosofía de la Praxis, 3.ª ed, Siglo XXI, México, D. F.

ID., 1984

Ética, Crítica, Barcelona.

ID., 2006

Ética y marxismo, en: BORÓN, ATILIO, AMADEO, JAVIER, GONZÁLEZ, SABRINA (eds.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. CLACSO, Buenos Aires, pp. 297-307.

SOREL, GEORGES, 1908a

Réflexions sur la violence, Librairie de «Pages libres», Paris.

ID., 1908b

La décomposition du marxisme, Librairie de «Pages libres», Paris.

ID., 1908c

Les illusions du progrès, Marcel Rivière, Paris.

ID., 1978

Reflexiones sobre la violencia, La Pléyade, Buenos Aires.

TARCUS, HORACIO, 2008

¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la «cuestión rusa». “Andamios”, n° 4, pp. 7-32.

THOMPSON, MICHAEL J. (ed.), 2015

Constructing Marxist Ethics: Critique, Normativity, Praxis, Brill, Leiden.

TROTSKY, LEÓN, 2003

Su moral y la nuestra, en: *Qué es el marxismo / Su moral y la nuestra*. Fundación Federico Engels, Madrid, pp. 46-95.

UNAMUNO, MIGUEL DE, 1983

Del sentimiento trágico de la vida / La agonía del cristianismo, Akal, Madrid.

WELLMER, ALBRECHT, 1996

Finales de partida: la modernidad irreconciliable, Cátedra-Universitat de València, Madrid.

André Tosei 1941-2017

Quando con Domenico Losurdo e Fabio Frosini abbiamo deciso di varare la rivista “Materialismo Storico” e abbiamo cominciato a costruirne il Comitato scientifico, tra i primissimi nomi ai quali ci siamo rivolti c’è stato subito quello di André Tosei, con il quale in passato tante volte avevamo collaborato – ricordo tra le altre cose il convegno di Nizza della Internationale Gesellschaft Hegel-Marx su *L’idée d’époque historique*, del settembre 2000 – e al quale ci legava non solo un’immensa stima culturale ma anche un grande affetto.

André accolse con entusiasmo la proposta e ci incoraggiò nella nostra iniziativa inviandoci per l’occasione due testi inediti. Il primo è stato pubblicato sul numero 1-2/2016 della nostra rivista, con il titolo *Althusser e la storia. Dalla teoria strutturale dell’intero sociale alla politica della congiuntura aleatoria e ritorno* (pp. 161-84). Il secondo è un saggio sul mancato incontro intellettuale di Lefebvre con Gramsci, che pubblichiamo in questa circostanza.

Adesso che André ci ha lasciati, continueremo nei prossimi numeri a pubblicare i suoi lavori inediti in Italia: ci sembra il modo migliore e culturalmente più fecondo per ricordare un intellettuale e un compagno al quale tanto dobbiamo e che tanto ci mancherà.

Stefano G. Azzarà

Henri Lefebvre lettore di Antonio Gramsci?*

André Tosei (Université de Nice)

The paper proposes an analytical reconstruction of Henri Lefebvre's (missed) interpretation of Antonio Gramsci's thought. Although Lefebvre is almost neglected in the history of Marxism, mainly due to the relevance of Althusser's contribution, he is the author of an attempt to elaborate a philosophy of praxis. His critique to the Marxist mainstream view, led him to re-propose the category of hegemony of the subaltern groups. However, the most of Lefebvre's writings ignore Gramsci's contribution and a reference to the Italian scholar is present only in Lefebvre's theory of statal mode of production. Even in this case, unfortunately, Lefebvre does not fully understood Gramsci's philosophical contribution and underestimates it.

Keywords: Lefebvre; Gramsci; Althusser; Praxis; Hegemony; State; Dialectics.

Per quanto ne sappiamo, la questione dei rapporti tra il pensiero di Henri Lefebvre e quello di Antonio Gramsci non è mai stata studiata. Il punto interrogativo è particolarmente giustificato dal momento che

* Trad. it. di Simona Pisanelli.

l'autore dei *Quaderni del carcere* è assai poco citato nell'opera sovrabbondante di Henri Lefebvre. È sorprendente la differenza con l'attitudine di Louis Althusser, che può essere considerato come uno dei primi interpreti critici di Gramsci e che fa del pensatore italiano un riferimento importante nella decostruzione della vulgata marxista e della stessa opera di Marx che viene proposta nei suoi primi testi, *Per Marx e Leggere il Capitale*, entrambi pubblicati nel 1965¹.

La critica dello storicismo e dell'umanismo della filosofia della *prassi* è un momento essenziale nell'elaborazione di un marxismo fondato su una frattura epistemologica tra il giovane Marx dei *Manoscritti del 1844* e il Marx scientifico della maturità, quello del *Capitale*. Nel corso delle sue revisioni, Althusser sarà sempre quasi ossessionato dalla necessità di un nuovo confronto con Gramsci. L'autocritica focalizzata sul teoreticismo è coeva all'interesse costante per altri aspetti della teoria gramsciana, sia per quanto riguarda l'ideologia e la struttura dello Stato, sia i suoi apparati ideologici e la portata della dottrina dell'egemonia.

Queste ricerche sono presenti nella discussione di Amiens, pubblicata nella raccolta *Positions*², che contiene anche il celebre testo post-gramsciano, il lungo studio del 1970, *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*. Queste ricerche sono contemporanee alla messa a fuoco di Machiavelli: un autore di riferimento per Gramsci (la conferenza *Solitude de Machiavel*, nel 1977³) ma che è anche una figura permanente della riflessione althusseriana fino alla sua ultima svolta teorica [*revirement*], quella del materialismo aleatorio (1982)⁴. Esse costituiscono una parte significativa dell'ultimo grande testo inscritto nel progetto, ancora considerato come una continuazione della scienza di Marx, *Marx dans ses limites* (scritto nel 1978 ma pubblicato nel tomo 1 degli *Ecrits philosophiques et politiques*, 1994, dopo la morte del filosofo nel 1990⁵). Gramsci è evocato ancora negli ultimi scritti di Althusser dopo l'omicidio della moglie (1980), specialmente nell'autobiografia scritta per difendersi in un processo mai avvenuto,

¹ ALTHUSSER 1965; ALTHUSSER ET AL. 1965.

² ALTHUSSER 1976.

³ ALTHUSSER 1998.

⁴ V. "Le courant souterrain du matérialisme", in ALTHUSSER 1994.

⁵ ALTHUSSER 1994.

L'avenir dure longtemps, redatta tra il 1982 e il 1985 e pubblicata nel 1992⁶.

1. *Una prima ricognizione storica e filologica*

Dopo il 1966, pur essendo stato la più importante figura d'intellettuale comunista e di filosofo marxista dal 1935 al 1958 e oltre, Henri Lefebvre (1901-1991) è stato eclissato da Althusser. Ci si potrebbe aspettare in effetti che, più vicino a Gramsci (nato nel 1891) che ad Althusser, Lefebvre si sia riconosciuto nella sua lotta contro le ortodossie marxiste e lo sforzo di elaborare una filosofia della *prassi* basata sul progetto di un'egemonia delle classi subalterne. Tuttavia non è così, perché la sua lunga vita gli ha permesso di appropriarsi degli elementi portanti del pensiero marxista, a cominciare da Marx ed Engels, senza dimenticare Rosa Luxemburg e Lenin. E dopo un periodo di fedeltà *à la française* al materialismo dialettico e al materialismo storico, inizialmente accettati nel quadro dell'ortodossia ma in realtà presto messo da parte e abbandonato, l'ha costretto ad avviare una critica del marxismo-leninismo staliniano.

Dal 1928, data della sua adesione al Partito Comunista Francese (PCF), al 1958, data della sua sospensione (dovuta al suo intervento a favore della diffusione del rapporto Krusciov), Lefebvre ha conosciuto e discusso tutte le figure importanti del pensiero, della vita artistica e naturalmente della vita politica francese. Ha letto prima della guerra i filosofi che dominavano l'università francese, Bergson e Blondel, ma non li ha seguiti; ha frequentato negli stessi anni i circoli surrealisti; ha apprezzato René Char ma non Aragon. Membro del giovane Partito Comunista bolscevico nel 1928, ne diventa rapidamente un intellettuale di punta. Anima riviste teoriche d'avanguardia che hanno breve durata ma è considerato troppo *bohème* e di spirito indipendente per poter fare carriera. È amico di militanti e intellettuali comunisti (o che lo furono). Si costruisce presto una cultura marxista diversa e ricca; è uno dei primi in Francia a esplorare i *Manoscritti del 1844* e lavora su Marx e i classici del marxismo di quegli anni, collaborando a riviste

⁶ ALTHUSSER 1992.

d'avanguardia con Georges Politzer, un caro amico (con il quale litigherà per ragioni di disciplina politica), con Victor Leduc, con Norbert Guterman (assieme al quale traduce e presenta *Morceaux choisis* di Marx nel 1934⁷, quelli di Hegel nel 1939⁸ e i *Cahiers sur la dialectique* di Lenin nel 1938⁹).

Prima di Althusser, Lefebvre è il solo filosofo comunista autore di un'opera fondata su un marxismo vivo e aperto alle scienze della natura e della società. La prima parte di quest'opera consacrata a Marx e al marxismo *stricto sensu* è redatta tra il 1934 e il 1945, in un periodo molto difficile segnato dalla lotta contro il nazismo (partecipazione alla resistenza dal 1941 al 1945), dai primi interrogativi sullo stalinismo e da una fedeltà al PCF che lo penalizza. Quest'opera si interrompe a causa della dissidenza nei confronti del PCF, all'indomani del XX Congresso del PCUS e del rifiuto del filosofo di rinviare la critica di un'esperienza che era degenerata e che aveva condotto al potere un partito-Stato soffocante e non democratico. Lefebvre rifiuta la svolta dogmatica di questi anni, tesa a giustificare un marxismo pietrificato e infecondo, intrappolato nella teoria di un grossolano materialismo economico. Rifiuta di subire la censura del pensiero in un paese in cui l'Illuminismo critico era pervenuto al suo apice. Rifiuta di fare della filosofia l'ancella cieca di una politica dispotica nei riguardi delle stesse scienze (*affaire Lyssenko*) e dell'arte (la dittatura di Zdanov). Decide perciò di non sostenere più una politica di campo frammentaria, che schiaccia le aspirazioni democratiche in seno al blocco sovietico (invasione dell'Ungheria nel 1956) e impedisce un rinnovamento della strategia comunista orientata verso sistemi di alleanza.

a) Dopo il 1945 e fino agli inizi degli anni Sessanta, Lefebvre si è accostato, ha assimilato in modo diseguale e criticato le correnti più vivaci del pensiero francese, che si trattasse dell'hegelismo (Koyré, Hippolyte), dell'esistenzialismo (Gusdorf, Sartre, Merleau-Ponty) o della sociologia (Gurvitch, Morin), tentando di elaborare un pensiero superiore, la cui portata non è sminuita dall'incompletezza e dal carattere frammentario. Tuttavia, nella lunga serie di opere dedicate

⁷ MARX 1934.

⁸ HEGEL 1939.

⁹ LENIN 1938.

esplicitamente a Marx, alla filosofia marxista e ai suoi inevitabili problemi, tra il 1934 e il 1959, non si incontra né il nome di Gramsci né un'allusione all'opera più organica di rifondazione che avrebbe potuto sostenere la riforma dell'interpretazione marxista che anche Lefebvre tentava.

Si pensi all'elenco di queste opere introduttive che hanno permesso a generazioni di marxisti, comunisti e altri di familiarizzare con Marx, testi nei quali non esiste nessun riferimento a Gramsci ma in cui appaiono invece marxisti della Seconda e della Terza Internazionale: *La conscience mystifiée* (in collaborazione con Norbert Guterman)¹⁰, *Le matérialisme dialectique* (che ha avuto un successo internazionale straordinario)¹¹; *Logique formelle, logique dialectique* considerato come il primo tomo di *A la lumière du matérialisme dialectique* (manoscritto distrutto dall'autore per ragioni di disciplina politica)¹²; *Le marxisme* (celebre l'edizione *Que sais-je* di PUF, n°300, tradotto in dodici lingue)¹³; *Problèmes actuels du marxisme* (bilancio veritiero delle questioni aperte della teoria marxista)¹⁴; *Pour connaître la pensée de Marx*¹⁵; *Sociologie de Marx* (tradotto in dodici lingue)¹⁶. Nemmeno l'ultima opera tematicamente dedicata a Marx, suo filosofo prediletto, *Une pensée devenue Monde*, pubblicata da un ottantenne Henri Lefebvre¹⁷, contiene riferimenti a Gramsci.

Quest'ultimo fatto solleva il problema di cosa Lefebvre abbia potuto leggere di Gramsci mentre assorbiva gli orientamenti del PCI, ne incontrava i dirigenti, tra cui Palmiro Togliatti, e non poteva ignorare il nome e la vita di questo celebre prigioniero in cui favore il PCF aveva condotto, prima della guerra, una clamorosa campagna di liberazione. Nel 1953, le *Lettre de la prison* erano state pubblicate in una edizione francese parziale che Lefebvre, grande lettore, poteva aver letto¹⁸. I

¹⁰ LEFEBVRE E GUTERMAN, 1936.

¹¹ LEFEBVRE 1940.

¹² LEFEBVRE 1947a.

¹³ LEFEBVRE 1948a.

¹⁴ LEFEBVRE 1958.

¹⁵ LEFEBVRE 1948b.

¹⁶ LEFEBVRE 1966a.

¹⁷ LEFEBVRE 1980.

¹⁸ GRAMSCI 1953.

Quaderni del carcere sono stati inizialmente presentati al pubblico italiano dal 1948 al 1951 dall'Editore Einaudi di Torino, su sollecitazione diretta di Togliatti stesso e sotto la direzione di Felice Platone¹⁹. Si trattava di un'edizione che non rispettava l'ordine dei quaderni e raggruppava i testi in sei ricchi volumi tematici, sufficienti per misurare l'importanza eccezionale di quest'ultimo pensiero che, a un tempo, decostruisce il marxismo-leninismo ortodosso e ricostruisce un marxismo all'altezza dei problemi della rivoluzione in Occidente. Lefebvre leggeva, credo, l'italiano, ma questa edizione non è menzionata nel periodo che si chiude con la (sua) grande "messa in discussione" a seguito dei fatti del 1956. Qualche riferimento sparso appare, tuttavia, in un capolavoro della letteratura filosofica e in un'autobiografia teorica e politica, *La somme et le reste*²⁰. In ogni caso, le Editions Sociales avevano pubblicato nel 1959 una ricca antologia di testi gramsciani di cui Lefebvre non fa uso pubblico (*Oeuvres choisies*, traduzione di G. Moget e A. Monjo²¹). Nelle sue opere successive quest'edizione francese non è citata. Niente, dunque, su Gramsci dal 1934 al 1959.

b) Saremo più fortunati con le opere che appartengono a un altro blocco della produzione di Lefebvre, quello che rientra nella critica della vita quotidiana e che va dal 1947 al 1981? Non proprio. Bisogna citare nuovamente *La conscience mystifiée*, che mostra la potenza dei meccanismi in grado di impedire a un soggetto che si identifica con il mito della razza e della nazione di percepire e concepire la realtà storica e che dunque preparano la nazificazione degli spiriti. L'appropriazione del pensiero di Marx, di Engels e di Lenin – al quale Lefebvre dedica uno dei migliori studi francesi: *Pour connaître la pensée de Lénine*,²² – è inseparabile da uno sforzo assai precoce di progettare i concetti e le categorie di una nuova concezione del mondo che vada al di là dei dualismi che la vincolano (tra il soggetto e l'oggetto, la struttura e la sovrastruttura, il determinismo e la libertà, il vissuto e il progettato). Uno sforzo che rende intelligibile questo strato intermedio che definisce

¹⁹ GRAMSCI 1948-1951.

²⁰ LEFEBVRE 1959.

²¹ GRAMSCI 1959.

²² LEFEBVRE 1957.

il momento e la dimensione in cui gli individui si rapportano con il mondo, in funzione dell'appartenenza di classe e delle incertezze congiunturali, nelle pratiche che a seconda dei diversi conflitti organizzano la loro esistenza e la rendono significativa e praticamente trasformabile.

Questo apporto di Lefebvre rappresenta la sua originalità nel marxismo del XX secolo e non ne marca la distanza, come gli era stato ingiustamente rimproverato da Lucien Sève ne *La différence*, 1959²³, un libello che tendeva a demolirne la filosofia come un'opera revisionista che abbandonava allo stesso tempo il materialismo e la dialettica, la lotta di classe e il partito. Così, Lefebvre avvia esplicitamente la sua *Critique de la vie quotidienne* dal 1947, pubblicando un volume omonimo dal sottotitolo *I. Introduction*²⁴. Questo testo sarà seguito nel 1961 dalla *Critique de la vie quotidienne II. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*²⁵, nel 1966 da *Le langage et la société*²⁶, nel 1968 da *La vie quotidienne dans le monde moderne*²⁷, e – infine – nel 1981 da *Critique de la vie quotidienne III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*²⁸.

Questo filone continuo di una tematica originale si estende e si articola per trentacinque anni. Non vi si trova nessun riferimento a Gramsci, nemmeno quando un confronto con la problematica gramsciana di una riforma intellettuale e morale del marxismo come filosofia della prassi, orientata alla trasformazione del senso comune delle masse e finalizzata alla conquista dell'egemonia culturale, sarebbe parso non solo possibile ma anche fecondo. Questa assenza si conferma nel breve testo autobiografico sotto forma di intervista che Lefebvre pubblica nel 1975 con il titolo *Le temps des méprises*²⁹. Questo testo – che fa eco sedici anni dopo a *La somme et le reste* – dedica un approfondimento a un grande marxista critico che conosceva dagli anni Cinquanta, il suo amico Lukàcs. Lefebvre ha ripetutamente discusso la

²³ SÈVE 1959.

²⁴ LEFEBVRE 1947b.

²⁵ LEFEBVRE 1961.

²⁶ LEFEBVRE 1966.

²⁷ Lefebvre 1966.

²⁸ LEFEBVRE 1981.

²⁹ LEFEBVRE 1975.

teoria dell'alienazione e della coscienza reificata contenuta in *Storia e coscienza di classe* (1922, edizione francese nel 1960³⁰), mantenendo con lui rapporti amichevoli. Nel 1955 ha dedicato al pensatore ungherese una conferenza sul marxismo e sull'estetica e all'epoca degli avvenimenti del 1956 si è schierato al suo fianco denunciando la repressione sovietica di Budapest e l'assassinio di Imre Nagy (di cui Lukács era stato, per breve tempo, il ministro della cultura). Non cesserà di militare attivamente per la destalinizzazione del comunismo.

2. I riferimenti a Gramsci e la loro portata

Se non si può sottovalutare la relativa difficoltà di accesso ai testi di Gramsci, si deve considerare che Lefebvre, volendo, dopo il 1959 avrebbe potuto utilizzare la traduzione di significativi brani scelti e, dopo il 1975, la nuova traduzione pubblicata da Editions Sociales con il titolo *Gramsci dans le texte*, edita e presentata da François Ricci³¹. Le ragioni di questa marginalità vanno perciò ricercate altrove.

Per tentare di rispondere a queste difficoltà, possiamo ricorrere a due serie di testi in cui Lefebvre allude a Gramsci o gli dedica un approfondimento. Si tratta di qualche breve passaggio de *La somme et le reste* e di un capitolo più consistente della tetralogia intitolata *De l'Etat*, più precisamente nel volume 2, *Théorie marxiste de l'Etat de Hegel à Mao*³², integrato dalle annotazioni nel tomo 3, *Le mode de production étatique*³³, dunque molto tardi.

a) Le allusioni ne *La somme et le reste*

Sono molto limitate ma significative. Un anno prima, nel 1958, Lefebvre aveva presentato un bilancio critico del marxismo che per molti aspetti aderiva ai progetti dei *Quaderni del carcere*, progetti di una ricostruzione d'insieme fondata sulla critica spietata di ciò che il marxismo era stato sotto la Terza Internazionale e di ciò che era

³⁰ LUKÁCS 1960.

³¹ GRAMSCI 1975b.

³² LEFEBVRE 1976.

³³ LEFEBVRE 1977.

divenuto e rimasto come marxismo-leninismo. Ma queste allusioni sono poco esplicite. Le troviamo in un capitolo che è una discussione fittizia, un ironico dialogo immaginario tra Lefebvre – che si presenta come «l'anti-filosofo» per sottolineare il proprio rifiuto della concezione tradizionale della filosofia (nei fatti il materialismo dialettico *à la soviétique*, così potente nella cultura di questi comunisti francesi) – e «il filosofo» e cioè il filosofo di partito, ripetitore del dogma e privo di qualità, legato al materialismo e alla teoria del riflesso, al primato delle forze produttive e a una concezione sommaria della dialettica assoggettata alla direzione dell'organizzazione politica: il Partito feticizzato.

– L'anti-filosofo rifiuta qualsiasi filosofia che non consideri il legame costitutivo tra filosofia e *prassi* e la sua critica percepisce se stessa come interna alla questione dell'identità della filosofia marxista. Quest'ultima non si definisce in rapporto alla materia e non si limita alla questione del primato del fisiologico sullo psicologico o viceversa. Il filosofo si riferisce al Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo* ed evoca la necessità, per le scienze, di presupporre il concetto di materia. È necessario «attribuire la nozione di materia come oggetto della conoscenza in tutte le discipline scientifiche secondo le modalità proprie di ognuna ma con un comune denominatore filosofico»³⁴. Occorre conservare «il modo del pensiero filosofico» per evitare che gli scienziati si perdano nei meandri di una metodologia vuota o si disperdano in discipline parcellizzate sotto il controllo della tecnocrazia capitalista. L'anti-filosofo invece intende gestire un rapporto diverso tra scienze e filosofia, libero dalla razionalizzazione di «enormità astratte e di entità: materia, spirito». Evidentemente, si tratta di dissipare l'ombra della filosofia come scienza sovraordinata [*super-science de surplomb*], che terribili danni aveva procurato all'epoca dell'affare Lyssenko. Per l'anti-filosofo, si tratta di opporsi a questa grossolana deriva metafisica e di ripensare l'articolazione tra pratiche scientifiche e pratica filosofica.

Le scienze sono invitate a pensare se stesse come pratiche specifiche: «Lasciate che ciascuno scienziato e ogni scienza determinino il livello e le strutture della realtà di cui si occupano e le connessioni con tali realtà

³⁴ LEFEBVRE 1959; edizione del 1989, p. 96.

oggettive». In questo senso, l'anti-filosofo non elimina la possibilità di tenere in considerazione il corpo delle scienze situandolo nella totalità relativa della *prassi* della società globale. «Egli utilizza in modo non filosofico i concetti di origine filosofica», come la totalità, il livello di realtà e di obiettività.

La non-filosofia è un'attività che pone in correlazione e in interazione pratiche di conoscenze e pratiche sociali di trasformazione del mondo. Il concetto di totalità ha per orizzonte la pratica che non è un'entità speculativa. La non-filosofia è in questo senso una filosofia non speculativa della *prassi*, iscritta nella *prassi* e legata alle sue sfide. «È la realtà della *prassi* nella società globale che fonda il senso concreto della totalità e assicura che le scienze costituiscano un corpo unitario e non cammini diversi, divergenti e senza legame. Ripeto i miei slogan: esplicitare la *prassi* della società industriale mentre si fa emergere la *prassi* umana in generale – eliminare nel marxismo il disprezzo speculativo per lo studio della *prassi*, considerando la materia e le cose, da un lato, e la conoscenza al di là della *prassi*, dall'altro». Si tratta di un riferimento alla *prassi* della nostra società, non di considerazioni generali che pongano la *prassi* sotto l'egida della coscienza (di classe) come fa Lukàcs. Non cioè di un'abile apologia della pratica politica come pratica di Stato.

È qui che Gramsci interviene positivamente, poiché «il filosofo» chiede se è a lui che «l'antifilosofo» si riferisce quando gli risponde sostenendo di propendere per «una definizione del marxismo come *prassi* specifica o pratica distinta nella pratica sociale»³⁵. Saremmo perciò sul punto di un confronto esplicito? È evidente in effetti che Gramsci viene evocato a partire dalla polemica che ha condotto contro il materialismo meccanicistico della Seconda Internazionale (Plekhanov) e della Terza (un certo Lenin, non quello dei *Cahiers sur la dialectique*, e Bucharin).

Lefebvre potrebbe fare proprie numerose analisi che nei *Quaderni del carcere* denunciano l'ipostasi della materia e la sua divinizzazione da parte dei materialisti volgari o positivisti o da parte dei «funzionari marxisti sovietici» come Bucharin nel suo *Saggio popolare di sociologia*: preoccupati di trovare una filosofia che conterrebbe il marxismo, i

³⁵ LEFEBVRE 1959; edizione del 1989, p. 97.

funzionari marxisti «l'hanno trovata nelle derivazioni moderne del materialismo filosofico volgare [...] Il marxismo si è confuso con una forma di cultura un po' superiore alla mentalità popolare, ma inadeguata a combattere le altre ideologie delle classi colte»³⁶. Ma la riflessione ha breve durata: l'anti-filosofo diventa restrittivo ed enuncia una critica carica di implicazioni. Certamente egli si riferisce a Gramsci ma, aggiunge, «questa tesi si lega ancora in lui allo storicismo piuttosto che a un filosofismo. Vorrei arrivare a definire correttamente l'universalità».

Prima di Althusser, la filosofia della *prassi* è criticata dunque come uno storicismo senza che si sappia cosa questo voglia realmente dire, se non il fatto che in Gramsci mancherebbe quell'universalità che il «filosofismo» ha invece ragione di conservare, fallendo il suo tentativo. Ciò che importa, insomma, è far apparire il vuoto e l'infecundità del *dia-mat* e rilanciare un'anti-filosofia critica sia dello storicismo che del filosofismo.

– Il seguito del testo permette di chiarire meglio le cose. Si può affermare che Lefebvre voglia sostenere il diritto del concetto, che lo storicismo diluirebbe nella relatività delle concezioni del mondo e identificherebbe senza precauzioni con la lotta ideologica e politica. Infatti, l'interlocutore dell'anti-filosofo non è tanto Gramsci quanto il primo Lukàcs, il quale si è sempre rifiutato di diluire la coscienza di classe in un'ideologia della lotta di classe. Il filosofo, al contrario, sostiene questa tesi di politicistica e ribatte che proprio Lukàcs ha operato questa svolta politica diretta: facendo della coscienza di classe proletaria «una totalità cosciente che include la negazione della società borghese e la *prassi* che costruisce una nuova società», riconduce la filosofia alla politica. A questo Lefebvre risponde: «Spiacente. Lukàcs è rimasto filosofo. Ha sostenuto una filosofia della coscienza. Ha svalorizzato il concetto. Mi vedo obbligato, contro di lui, a rivalorizzare il concetto sia in quanto prodotto più elaborato della *prassi* e della conoscenza, sia in quanto prodotto legato alla logica, essa stessa risultato della *prassi* e della conoscenza. La totalità dei concetti prodotti

³⁶ GRAMSCI 1975a, 4, 3, 421-22.

dalla *prassi* e – in primo luogo – il concetto di totalità, permettono di cogliere la totalità della *prassi*³⁷.

È un'analisi che combina Hegel e Lenin, autore dei *Cahiers sur la dialectique*. Per l'anti-filosofo si tratta, dunque, di non fare della filosofia della *prassi* una legittimazione della lotta delle classi dominanti, fossero esse anche quelle socialiste di stampo stalinista. In effetti, Gramsci è sospettato ricadere nell'ambito di quella stessa categoria politicistica che il filosofo attribuisce erroneamente a Lukàcs. Quest'ultimo ha conservato ciò che della filosofia l'anti-filosofia deve conservare: il legame della *prassi* al concetto. Lukàcs ha serbato e rinforzato questo legame ne *La distruzione della ragione*. Si è trattato, per il filosofo, di dominare una situazione storica, il proprio tempo:

«Almeno nelle grandi epoche filosofiche c'è stato il desiderio di raggiungere la totalità, di definire l'universalità, di tornare alla *prassi* corretta e umana attraverso l'universalità teorica razionalmente costituita. Non si possono ridurre i filosofi al loro tempo e alla loro classe. Si è andati più lontano: fino all'orizzonte. Definendo la filosofia e la storia della filosofia attraverso le lotte di classe e la loro storia, si uccide la filosofia dell'origine. Non la si oltrepassa. La si priva di senso»³⁸.

Gramsci sarebbe perciò ancora prigioniero dell'esclusività del criterio politico. Questo è ciò che sembra dire il filosofo, il quale vuole costringere l'anti-filosofo ad accettare nonostante tutto il criterio della *prassi* politica: «riassorbire la *prassi* cosciente nella *prassi* rivoluzionaria o nel marxismo come *prassi*»³⁹. L'anti-filosofo esplode e riafferma che è necessario pensare diversamente il legame tra *prassi* politica e concetto: «Voi volete costringermi sulle posizioni di Gramsci. Nella misura in cui lo conosco, poiché il suo storicismo mi sfugge, Gramsci fa del marxismo rivoluzionario una *prassi* e non una presa di coscienza e un'elaborazione scientifica della *prassi* universale. Ebbene no! Io lo contesto».

Gramsci avrebbe allo stesso tempo sostenuto uno storicismo senza concetto di universalità e, contraddittoriamente, avrebbe affermato l'universalità della *prassi* senza risolvere la questione delle differenze

³⁷ LEFEBVRE 1959; edizione del 1989, p. 101.

³⁸ *Ivi*, p. 101.

³⁹ *Ivi*, p. 103.

dello sviluppo del movimento marxista. Bisognerebbe misurare la pertinenza di questa contraddizione e di tale oscurità, dato che di inversione in inversione, dal sì al no e dal no al sì, il percorso di Lefebvre sembra più oscuro di quello rimproverato a Gramsci. In ogni caso, il confronto si blocca per mancanza di una comprensione approfondita delle difficoltà evocate: il Gramsci de *La somme et le reste* è un «Gramsci nella misura in cui lo comprendo». A quanto pare, Lefebvre ha ceduto all'irritazione prodotta dalla difficoltà di comprensione e non ha approfondito lo studio di ciò che è la filosofia gramsciana della *prassi*, che porta lo stesso nome della sua, almeno fino al 1957. Dopo di che, Lefebvre avvia rapidamente e simultaneamente due ricerche filosofiche e anti-filosofiche, nella *Introduction à la modernité* (1962)⁴⁰ e soprattutto nella *Métaphilosophie* (1965)⁴¹, il suo grande libro teorico (riconosciuto come tale e ripubblicato con una bella prefazione di Georges Labica nel 2000).

Gramsci si accosta in effetti alla questione dell'universale collocandola al livello delle capacità di una forza sociale o di una civilizzazione: possono assimilare gli elementi che conquistano e che la compongono? Possono produrre un uomo collettivo che non respinga o non escluda nessuno? Possono integrare e socializzare masse crescenti di fatti nelle loro reti economiche ed etico-politiche? La forza del capitalismo è stata quella di aver assimilato le masse subalterne a un ordine di civilizzazione egemonica e di aver prodotto significati a vari livelli per tutti, fino alla sua attuale crisi di egemonia. Ecco perché nei *Quaderni del carcere* non è in questione l'Universale sostantivato e ipostatizzato, quello con la U maiuscola. L'universale è sempre aggettivato e investito entro problematiche di universalizzazione differenti e frammentate. O piuttosto entro problematiche di unificazione. Seguiamo la voce "universale" redatta da Giuseppe Cacciatore per il *Dizionario gramsciano*⁴² limitandoci alla dimensione filosofica.

– L'egemonia come costituzione di un blocco storico implica il superamento degli interessi economico-corporativi di una classe

⁴⁰ LEFEBVRE 1962.

⁴¹ LEFEBVRE 1965.

⁴² LIGUORI E VOZA 2009

dominante. Questa diviene dirigente solo se opera la catarsi, la purificazione e il superamento relativo degli interessi privati, dando loro una dimensione etico-politica che, in qualche modo, li rende accettabili per tutte le altre forze. Perciò questa classe deve fare dei compromessi economici per produrre tale universalità sul piano etico-politico. In ogni caso, ogni associazione deve basarsi su principi etici di carattere universale, di cui devono dar prova di sé dimostrandosi come istanze d'assimilazione delle masse al livello raggiunto dalla cultura umana⁴³.

– Le pratiche scientifiche hanno per orizzonte una conoscenza che raggiunge un livello di oggettività che è un universale soggettivo, che vale per tutto il genere umano storicamente unificato perché è in grado di produrre l'accordo di tutti su basi logiche e sperimentali. La conoscenza è una lotta per l'oggettività ed è il processo di oggettivazione del soggetto «che diviene sempre più universale concreto»⁴⁴.

– L'unificazione culturale del genere umano non è un capriccio. Essa non può realizzarsi eradicando le particolarità nazionali e linguistiche ma ha per vettore la cooperazione nel lavoro e la formazione di un uomo collettivo. Essa esiste ogni volta che si producono momenti di elaborazione di una volontà collettiva che non si riduce a quella delle classi dominanti e sfruttatrici del lavoro ma implica che le masse subalterne divengano attive e creatrici. Si tratta dell'elaborazione di una volontà collettiva attraverso la quale «una molteplicità di voleri disaggregati, chiusi nell'eterogeneità dei loro fini, si saldano insieme per uno stesso fine, sulla base di una concezione del mondo uguale e comune»⁴⁵.

b) Gramsci in *De l'État*

Una riflessione più organica e meno allusiva è presente nei tomi 2 e 3 di *De l'État* (1976). Lefebvre ha per obiettivo primario quello di elaborare ciò che chiama una teoria del modo di produzione statuale,

⁴³ GRAMSCI 1975a, Q 4, 38, 457-58 e Q 6, 78, 750.

⁴⁴ GRAMSCI 1975a, Q 8, 177, 1048-49,

⁴⁵ GRAMSCI 1975a, Q 10 II, 44, 1331.

destinata a dar conto del divenire dello Stato sia nei paesi del socialismo reale che in quelli dell'Occidente liberale. È una critica della dottrina del capitalismo di Stato e delle sue forme e si iscrive politicamente nella scia della rivolta del 1968. Essa si basa su una prospettiva di rimessa in discussione della politica statale e dunque una ripresa della tesi marxiana del superamento tendenziale dello Stato (è l'oggetto del tomo 4, in cui la figura di Gramsci è sfumata).

– Sull'egemonia, il moderno Principe e lo Stato. Nel tomo 2 che è un esame della *Théorie marxiste de l'Etat de Hegel à Mao*, Gramsci trova realmente posto poiché è l'oggetto del capitolo XIII, intitolato “Du début du XX siècle à Gramsci”⁴⁶. Lefebvre cita anche il testo italiano del volume *Machiavelli* della prima edizione Einaudi e rinvia a ciò che sorprendentemente considera, al momento, la migliore opera francese su Gramsci: quella di Maria Antonietta Macciocchi *Pour Gramsci*⁴⁷, che porta il suo autore verso Mao Zedong. Ma chiaramente Lefebvre è sensibile al ritorno gramsciano che si manifesta in questi anni nelle ricerche di Jacques Texier⁴⁸, quelle contemporanee di Nicos Poulantzas⁴⁹, di Christine Buci-Glucksmann⁵⁰, e gli studi di specialisti delle scienze politiche come Hugues Portelli⁵¹ e Jean-Marc Piotte⁵².

È la stagione politica dell'euro-comunismo (sostenuto dalla rivista “Nouvelle Critique”: comunista, certo, ma influenzata dagli «*italiens*» attraverso la rivista “Dialectiques”). Dietro questo gramscismo francese, spesso indebolito, si profila il pensiero di Althusser, il quale ha operato la sua svolta politica e ha criticato il proprio teoreticismo avviando la meditazione su Machiavelli, una meditazione nutrita evidentemente da una lettura critica dell'interpretazione di Gramsci. Althusser è diffidente nei riguardi dell'eurocomunismo. Questa ripresa coincide con la pubblicazione nel 1975 in Italia dell'edizione integrale dei *Quaderni del carcere*, curata da Valentino Gerratana per l'editore

⁴⁶ LEFEBVRE 1976, pp. 376-88.

⁴⁷ MACCIOCCHI 1974.

⁴⁸ TEXIER 1966.

⁴⁹ POULANTZAS 1968.

⁵⁰ BUCI-GLUCKSMANN 1975.

⁵¹ PORTELLI 1972.

⁵² PIOTTE 1970.

Einaudi⁵³. François Ricci pubblicherà Gramsci nelle Editions Sociales, mentre Gallimard acquisirà i diritti per la pubblicazione francese dell'intera opera. Sono gli anni in cui Gramsci è momentaneamente alla moda nella sinistra francese, socialista e comunista.

Lefebvre intende riprendere la teoria dello Stato senza ridurla a un puro strumentalismo di classe né a una concezione che ne faccia il prodotto impersonale di lotte politiche. Accetta la nozione di egemonia facendo notare, giustamente, come fosse un concetto già esistente al momento in cui è stato trattato da Gramsci (Lenin e Bucharin avevano elaborato analisi "egemoniche"). Ne enuncia preventivamente il "principio" di funzionamento: «L'egemonia si conquista nelle lotte reali, a rischio e pericolo di quanti le conducono e dunque al termine di un succedersi di operazioni perseguite strategicamente»⁵⁴. Essa non può mai essere conquistata definitivamente.

Lefebvre rifiuta la teoria althusseriana degli Apparati ideologici di Stato, che si presenta come una rettifica della teoria gramsciana degli apparati di egemonia ma che giudica ingenua: essa si basa su una concezione magica dell'ideologia che è valida solo per i paesi dell'Est. Lo Stato va pensato come un potere di dominio esercitato attraverso astrazioni reali; è una forma del concetto che è stata cara a Hegel e funziona come una lama che divide il lavoro sociale e la sua appropriazione da parte dei lavoratori. Esercita funzioni essenziali di organizzazione e amministrazione nell'elemento dell'alienazione politica. Scindere lo Stato dalla problematica dell'alienazione conduce a una concezione feticista; mantenere questo riferimento «evita il feticismo dello Stato, cioè il brivido sacro davanti al "carisma" dei potenti e l'accettazione delle rappresentazioni politiche tramite cui lo Stato legittima se stesso»⁵⁵.

Gramsci costruisce un'economia dell'alienazione e questo lo conduce a dare alla teoria dell'egemonia un contorno molto statalista. Le pagine che gli sono dedicate iniziano con una relativizzazione storica che nega al pensiero gramsciano ogni capacità di anticipare quella situazione che costringe a pensare all'emergere del modo di produzione statuale, che caratterizza il mondo tanto a Est quanto a Ovest. Il merito

⁵³ GRAMSCI 1975a.

⁵⁴ LEFEBVRE 1976, p. 52.

⁵⁵ *Ivi*, p. 119.

di Gramsci è tuttavia nel tentare di superare l'opposizione che ha scisso il movimento operaio tra riformismo e rivoluzionarismo, traducendo la «dittatura del proletariato» concepita secondo il modello di Lenin «in linguaggio occidentale, cioè razionale ed abile al tempo stesso»⁵⁶ e cioè in termini di egemonia, sottolineando l'importanza del momento del consenso. Così facendo, l'opera gramsciana resta segnata da questa data: «tra la fine della grande Guerra Mondiale, prima della serie, e la grande crisi del 1929-1933».

C'è di più. Gramsci non produce «nessuna analisi originale dello Stato». Il lettore contemporaneo, tuttavia, vi può trovare «intuizioni nuove sulla tattica e sulla strategia politiche»⁵⁷. Gramsci trasforma la distinzione hegeliana tra società civile e società politica secondo la lettura di Croce. Rimodella la teoria della *prassi* come una teoria dei rapporti tra questi due termini, tenendo conto della penetrazione ramificata dello Stato nella società civile attraverso istituzioni che possono sia neutralizzare sia promuovere l'azione delle classi subalterne, prendendo in carico anche la spinta della società civile verso uno Stato più adeguato.

In questo senso, Gramsci non sostiene più la tesi marxiana e leninista del deperimento dello Stato: sceglie di pensare l'azione nell'azione che produce indefinitamente se stessa. La sua forza è nel comprendere la necessità di produrre la conoscenza dell'azione che fa se stessa durante il suo stesso svolgimento. Questa preoccupazione lo conduce a sviluppare analisi assai raffinate nel quadro del materialismo storico, a cogliere la necessità di una direzione politica produttrice di conoscenze corrette, in grado di diffonderle e dividerle con gli attori di base. La teoria del blocco storico non può essere compresa senza questa dimensione epistemica concreta e capillare. La sovrastruttura si trasforma in funzione del sapere che gli attori si formano e che permette loro di realizzare le potenzialità della struttura.

Più che una teoria dello Stato, Gramsci apporta «una teoria della *pratica politica* in un paese relativamente avanzato»⁵⁸. Questa teoria originale nasconde tuttavia una grande ambiguità, che si rivela nella teoria del Partito comunista, moderno Principe, e del suo rapporto con

⁵⁶ *Ivi*, p. 376.

⁵⁷ *Ivi*, p. 377.

⁵⁸ *Ivi*, p. 381.

il sapere. L'originalità gramsciana consiste in definitiva non solamente nell'aver completato Hegel e Marx attraverso Croce ma nell'aver unito Lenin e Machiavelli, nell'aver saputo leggere Machiavelli, questo gioiello del pensiero italiano e mondiale. È il Partito che deve produrre le conoscenze necessarie alla strategia e trasmetterle alle masse, le quali devono realizzarle. Il sapere non è il sapere puro: è al servizio del potere, della verità del potere che converge con la potenza della verità. Il sapere si trasforma da sé in sapere politico.

Tuttavia, la teoria dell'egemonia è importante per una teoria dello Stato nella misura in cui permette di sottrarsi alla prospettiva di una violenza permanente ed esige lo sviluppo di una duplice conoscenza: «la conoscenza degli interessi materiali di *tutte* le classi» e «la conoscenza delle "anime"», che «permette ora di agire su di esse, ora di convivere con esse»⁵⁹. L'egemonia si conquista prima di tutto nella trasformazione della società civile, producendo rappresentazioni e pratiche alternative che costituiscono una concezione del mondo consentita da vasti gruppi. Questa direzione intellettuale e morale permette di dirigere prima di dominare e evita violenze controproducenti. Partito da Lenin, Gramsci rimette in discussione alcuni aspetti della violenza bolscevica e staliniana e sembrerebbe aprire in Occidente una via rivoluzionaria dolce. Qui la ragione del successo che il suo pensiero ottiene in Francia dopo il 1968.

Ma questo successo non deve nascondere le ambiguità dell'egemonia gramsciana. La concezione del partito come moderno Principe non va edulcorata. Pensatore collettivo, il partito non riceve la verità dall'esterno: la scopre attraverso il lavoro degli stessi intellettuali che lo costituiscono; ma questa verità è la verità "rivoluzionaria" che può giustificare l'inganno, la violenza, il cinismo. In ogni caso, quando esercita il potere, il partito agisce anche attraverso lo Stato e non può rinunciare per principio alla dittatura ma semmai stemperarla. La critica dello Stato resta statalista e Gramsci si trova a fronteggiare un paradosso inquietante: accettare «la critica della concezione del potere che porterà allo stalinismo» e «approvare» questa concezione nella misura in cui è il frutto della teoria del partito come moderno Principe⁶⁰. Gramsci non vede questo pericolo.

⁵⁹ *Ivi*, p. 380.

⁶⁰ *Ivi*, p. 381.

Pur prendendo una distanza critica, Lefebvre esita ancora e alla fine riconosce a Gramsci una dimensione propriamente teorica e non solo politica quando cita direttamente le *Note su Machiavelli* riassumendo la teoria dei rapporti di forza. E precisando che questa analisi storica è inizialmente modellata sulla comparazione della Rivoluzione francese e del giacobinismo con il Risorgimento e il suo deficit di giacobinismo, ma che finisce per produrre un concetto teorico, una «sorta di legge dei tre momenti» della costituzione di un'egemonia⁶¹. Lefebvre conclude, allora, modificando il proprio primo giudizio sulla mancanza di originalità di Gramsci e sul limite strettamente politico del suo apporto. Sotto ciò che è storico, nei *Quaderni del carcere* si celerebbe il concetto; almeno in questo testo ci sarebbe della concettualità. Il capitolo termina con una dichiarazione di rettifica e di elogio: «L'ampiezza dell'analisi impedisce di ridurre la teoria del principe e quella dell'egemonia a semplici indicazioni tattiche. Si tratta di una versione italiana del pensiero marxista, di una originale interpretazione del materialismo storico». Inoltre, Gramsci è uno dei rari pensatori che teorizza la «volontà di potenza», la «parte maledetta» dell'esperienza storica⁶².

– Ancora sul consenso dello Stato. Nel tomo 3 di *De l'Etat, le mode de production étatique*⁶³, la situazione si inverte nuovamente. Lefebvre presenta la propria elaborazione teorica elaborando il concetto del modo di produzione statale. Egli intende, prima di tutto, contestare la categoria del capitalismo monopolista di Stato (CME) propria degli economisti del PCF. Questa teoria prende atto delle modifiche del capitalismo che, all'epoca, è quello del *Welfare State*: espandendo le proprie funzioni economiche, lo Stato diviene un attore di primo piano che può riorientare un processo di accumulazione gestito dai monopoli in direzione dell'acquisizione dei bisogni popolari espressi nella lotta politica di classi alleate. Lefebvre ritiene che questa teoria sia troppo economicista e che non colga quella globalizzazione dello Stato che affianca la globalizzazione della società civile, come era stato chiaramente visto da Hegel e ancor meglio da Marx.

⁶¹ *Ivi*, pp. 384-85.

⁶² *Ivi*, p. 388.

⁶³ LEFEBVRE 1977.

Si è costituito, in effetti, un sistema mondiale di Stati che impone ai propri membri tratti comuni e che ha assorbito le rivendicazioni alternative degli Stati socialisti. Il modo di produzione statale permette di integrare le logiche delle equivalenze commerciali nelle logiche di dominio che fanno leva sui mercati della forza lavoro. Produce uno spazio mondiale inedito, che rimuove i propri limiti integrando le resistenze e ottenendo il consenso.

«La capacità totalizzante dello Stato non può essere messa in dubbio nemmeno quando se ne evidenzia l'incapacità di raggiungere lo scopo: il sistema, la "coerenza-coesione" perfetta. Lo Stato ha sempre di mira la totalizzazione delle unità distinte, produttive o meno, che compongono la società. Quando tale azione si muta da subordinata a decisiva – quando la società cessa di trovare un'esistenza nell'equilibrio concorrenziale – allora si stabilisce il modo di produzione statale. Quando ogni membro della società civile, individuo, gruppo, classe, ha come partner lo Stato, quando quest'ultimo entra in scena in ogni faccia a faccia e viso a viso, allora s'inaugura il modo di produzione statale»⁶⁴.

La prospettiva marxiana di deperimento dello Stato va dunque presa nuovamente sul serio sotto forma di autogestione. Gramsci viene allora rivalutato proprio a partire da questa problematica. La teoria del consenso coglie nel segno ma mostra – meglio di prima – di rimanere troppo legata allo Stato: è confinata dal lato dell'autorità.

«L'autorità, quella del principe, giunge al consenso attraverso l'egemonia e come obiettivo dell'egemonia: dell'azione ben condotta. Ciò suppone che l'autorità dello Stato si estenda all'intera società. L'autorità, per Antonio Gramsci, concerne la società politica e l'egemonia la società civile, ma l'azione ben condotta su questi due piani comporta l'adesione del popolo (cfr. A. Gramsci, *Note su Machiavelli* a proposito dello Stato educatore, *Quaderni*, p. 88)».

Per Lefebvre, questo è «un errore o un'illusione». «Gramsci ignora l'ampiezza del processo di istituzionalizzazione e soprattutto il fatto che le organizzazioni corrispondono alle attività e ai bisogni sociali»⁶⁵.

⁶⁴ LEFEBVRE 1977, p. 248.

⁶⁵ *Ivi*, p. 244.

Gramsci fa «credere che lo Stato, per il fatto di diventare superiore alla società civile attraverso la conquista dell'egemonia [...] si stabilisca al livello di una *istanza* e che non contenga l'insieme e non sia presente in ogni parte».

Questa critica è sorprendente e non pertinente: l'egemonia ha due momenti che si intersecano e la distinzione tra società civile e società politica è metodologica, non ontologica. Lefebvre non comprende Gramsci e gli attribuisce una tesi che non è la sua ma di Nicos Poulantzas⁶⁶, il quale ragiona in termini di istanze e cioè in termini althusseriani. La categoria di egemonia non viene analizzata nella sua complessità che rifiuta il dualismo autorità-consenso e che distingue due momenti, quello della direzione della società civile esercitata sulle classi alleate e quello della dominazione politica imposta alle classi antagoniste e accettate dai dominati. Gramsci non attribuisce simmetria alle forme di egemonia a seconda che si tratti delle classi dominanti nel processo di produzione o di classi dominate nello stesso processo, delle masse popolari subalterne. Bisognerebbe comparare queste considerazioni relative alle *Note sul Machiavelli* con ciò che ne trae Althusser, il quale – stimolato da Gramsci – pone Machiavelli al centro delle proprie riflessioni non solo sulla politica e lo Stato ma soprattutto sulla filosofia, che lo stesso Machiavelli capovolge introducendo il primato del congiunturale e dell'aleatorio.

È come se, trascinato dal proprio progetto, Lefebvre avesse perso di vista la complessità di un pensiero che un anno prima aveva riconosciuto con non poche difficoltà nel tomo 2 di *De l'Etat*. Prende nota dell'acquisizione di Gramsci nel marxismo francese e tenta di appropriarsene sbrigativamente. Non tiene conto della problematica sviluppata nel libro di Christine Buci-Glucksmann, che pure conosce personalmente e che è sua amica. Si limita perciò a sostenere che Gramsci resta troppo statalista, troppo legato alle questioni dell'unità italiana relative alla difficile costituzione dello Stato unitario del Risorgimento⁶⁷.

⁶⁶ *Ivi*, p. 247.

⁶⁷ Come precisa il capitolo dedicato all'Italia nello stesso tomo 3, pp. 345-47.

Note conclusive

La nostra conclusione è provvisoria, in attesa di una lettura completa dell'enorme e straordinaria opera di Lefebvre.

– Gramsci non viene mai considerato come il riformatore del marxismo della Terza Internazionale. Non ha la stessa importanza riconosciuta a Lukàcs o a Sartre. L'opera del 1956, *Problèmes actuels du marxisme*, faceva un bilancio che incrociava oggettivamente spesso quello di Gramsci e che avrebbe potuto trarre beneficio da questo apporto. Eccone gli elementi: rifiuto dell'opposizione tra materialismo e idealismo, critica dell'economicismo, dell'ipostasi della problematica struttura/sovrastruttura, importanza della questione della soggettività singolare e collettiva, attenzione orientata al senso comune e alla sua trasformazione, sensibilità alle determinazioni singolari, primato della *prassi*, funzione co-costitutiva della cultura.

– Quando Gramsci è utilizzato, è con riconosciute difficoltà di comprensione e sotto una forma rarefatta e sbrigativa. La filosofia della *prassi* è tendenzialmente ridotta a una scienza e a un'arte della politica; l'egemonia è interpretata in maniera veloce e discutibile.

– L'altro grande progetto di Lefebvre, la *Critica della vita quotidiana*, nei suoi tre volumi, tace su un autore che valorizzava le trasformazioni molecolari delle volontà individuali e collettive, che teneva conto del senso comune delle masse subalterne e dei loro strati, che includeva come oggetto del pensiero la letteratura, la linguistica, il giornalismo, e che mostrava come la vita quotidiana è investita da apparati egemonici in grado di mobilitare o immobilizzare le anime.

Lefebvre è interessato al pensiero, alle pratiche, alle attitudini dell'uomo della strada, di colui che soffre del conformismo imposto dalla dominazione capitalista e tenta di criticarlo a partire dai suoi bisogni e desideri. La critica deve aiutare a superare e trasformare questa quotidianità. Siamo vicini al tema gramsciano del rapporto tra filosofia degli specialisti e senso comune popolare, del folklore e della sua trasformazione attraverso la catarsi. Lefebvre non menziona mai questo problema. Il suo fine è quello di occuparsi della fenomenologia della vita quotidiana, confrontandosi semmai con i pensatori dell'esistenza inautentica come Sartre e Heidegger, i suoi interlocutori di sempre.

Incontro tardivo e mancato, dunque, limitato allo stretto necessario e imposto dalle congiunture politiche, costellato da aperture richiuse rapidamente e senza assimilazione creativa di una problematica spesso prossima o parallela? L'interrogativo rimane. Possiamo fornire qualche elemento per comprendere questa strana situazione: la attribuiamo provvisoriamente a una differenza di *forma mentis*.

Lefebvre rappresenta il filone di un marxismo vicino agli ideali libertari, sensibile al romanticismo rivoluzionario. È stato uno dei primi ad assimilare i *Manoscritti del 1844* e ha inizialmente pensato la *prassi* non come un'articolazione di rapporti di forze elaborate da contraddizioni egemoniche ma come processo di oggettivazione e alienazione che tende alla disalienazione e alla produzione dell'uomo totale, quello de *Le matérialisme dialectique* (1940). È legato perciò al deperimento dello Stato, al dispiegamento della sensibilità, a un umanismo che riconcilia il concetto e l'immaginazione. Tematizza i possibili in forma risolutamente utopica.

Gramsci non soccombe alle seduzioni dell'idealismo della *prassi*: non utilizza mai il registro dell'alienazione, della liberazione totale. Frequenta poco l'utopia. Riabilita la funzione pubblica-statale, senza cedere alla credenza che lo Stato, il mercato, il diritto, la religione cesseranno una volta per tutte. Postula la solidità delle forme dell'esperienza storica. Discepolo di Croce e Machiavelli, è un realista dei conflitti e dei conflitti tra conflitti: trae, senza tregua, le lezioni di un'esperienza storica tragica e straordinariamente dura. Pratica e teorizza un'altra dialettica rispetto a quella di Lefebvre. E forse è proprio su questa questione della dialettica che bisognerebbe sviluppare una comparazione sistematica delle due opere, evidenziando le differenze rispetto a Hegel.

Lefebvre non ha mai abbandonato il progetto di una logica dialettica, di un'organizzazione dei concetti. Ha praticato in ogni campo la produzione di triadi spesso stimolanti. Gramsci non si dedica invece a queste esperienze concettuali. Il concetto, sempre investito nell'affrontare una storia che non obbedisce mai a opposizioni binarie, si presenta come un intreccio complesso di conflitti e di conflitti di conflitti.

Trascinato dalla natura della propria opera, Lefebvre è stato respinto da un pensiero sottile, criptico e sinuoso, più incline al sarcasmo

rivoluzionario che all'entusiasmo. Ne ha riconosciuto l'importanza senza però credere utile procedere a un'appropriazione dettagliata. Questo pensiero così vicino alla sua ispirazione, alla sua intenzione e persino alle sue tematiche, resta così differente nella sua struttura in movimento e il suo divenire gli sembra spesso datato. Ecco perché non gli ha accordato una priorità imprescindibile. Non ne ha sfruttato le risorse che avrebbe potuto a sua volta sviluppare.

Riferimenti bibliografici

ALTHUSSER, LOUIS, 1965

Pour Marx, Maspero, Paris.

ID., 1976

Positions, 1964-1975, Éditions Sociales.

ID., 1992

L'avenir dure longtemps, Stock/IMEC, Paris.

ID., 1994

Écrits philosophiques et politiques, vol. 1, Stock/IMEC, Paris.

ID., 1998

Solitude de Machiavel et autres textes, PUF, Paris.

ALTHUSSER, LOUIS ET AL., 1965

Lire le Capital, Maspero, Paris.

GRAMSCI, ANTONIO, 1948-1951

Quaderni del carcere, a cura di Felice Platone, Einaudi, Torino.

ID., 1953

Lettre de la prison, Gallimard, Paris.

ID., 1959

Oeuvres choisies, traduction de G. Moget et A. Monjo, Éditions Sociales, Paris.

ID., 1975a

Quaderni del carcere, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino.

ID., 1975b

Gramsci dans le texte, a cura di François Ricci, Éditions Sociales, Paris.

BUCI-GLUCKSMANN, CHRISTINE, 1975

Gramsci et l'État, Fayard, Paris.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDERICH, 1939

Morceaux choisis, a cura di Henri Lefèbvre e Norbert Guterman, Gallimard, Paris.

LEFEBVRE, HENRI, 1940

Le matérialisme dialectique, PUF, Paris.

ID., 1947a

Logique formelle, logique dialectique, Éditions Sociales, Paris.

ID., 1947b

Critique de la vie quotidienne. 1: Introduction, Grasset, Paris.

ID., 1948a

Le marxisme, PUF, Paris.

ID., 1948b

Pour connaître la pensée de Marx, Bordas, Paris (prima ed. *La pensée de Karl Marx*, 1947).

ID., 1958

Problèmes actuels du marxisme, PUF, Paris.

ID., 1959

La somme et le reste, La Nef de Paris, Paris; poi Economica, Paris 1989.

ID., 1957

Pour connaître la pensée de Lénine, Bordas, Paris.

ID., 1959

La somme et le reste, La Nef de Paris, Paris.

ID., 1961

Critique de la vie quotidienne II, Fondements d'une sociologie de la quotidienneté, L'Arche, Paris.

ID., 1962

Introduction à la modernité, Préludes, Minuit, Paris.

ID., 1965

Métaphilosophie, préface de Jean Wahl, Minuit, Paris; poi Syllepse, Paris 2000, con prefazione di Georges Labica.

ID., 1966a

Sociologie de Marx, PUF, Paris.

ID., 1966b

Le langage et la société, Gallimard, Paris.

ID., 1968

La vie quotidienne dans le monde moderne, Gallimard, Paris.

ID., 1975

Le temps des méprises, Stock, Paris.

ID., 1976

De l'Etat 2: Théorie marxiste de l'Etat de Hegel à Mao, Union générale d'éditions, Paris.

ID., 1977

De l'Etat 3: Le mode de production étatique, Union générale d'éditions, Paris.

ID., 1980

Une pensée devenue Monde. Faut-il abandonner Marx?, l'Harmattan, Paris.

ID., 1981

Critique de la vie quotidienne III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien), L'Arche, Paris.

LEFEBVRE, HENRI E GUTERMAN, NORBERT, 1936
La conscience mystifiée, Gallimard, Paris.

LENIN, VLADIMIR ILIC, 1938
Cahiers sur la dialectique de Hegel, Gallimard, Paris.

LIGUORI, GUIDO E VOZA, PASQUALE, 2009
Dizionario gramsciano, Carocci, Roma.

LUKÁCS, GEORG, 1960
Histoire et conscience de classes, Minuit, Paris.

MACCIOCCHI, MARIA ANTONIETTA (A CURA DI), 1974
Pour Gramsci, Seuil, Paris.

MARX, KARL, 1934
Morceaux choisis, a cura di Henri Lefèbvre e Norbert Guterman, Gallimard, Paris.

PIOTTE, JEAN-MARC, 1970
La pensée politique de Gramsci, Anthropos, Paris.

PORTELLI, HUGUES, 1972
Gramsci et le bloc historique, Crès et Cie., Paris.

POULANTZAS, NICOS, 1968
Pouvoir politique et classes sociales, Maspero, Paris.

SÈVE, LUCIEN, 1959
La différence, Éditions Sociales, Paris.

TEXIER, JACQUES (A CURA DI), 1966
Gramsci, Ed. Seghers, Paris.

Governare lo sviluppo: il PCI e la programmazione economica negli anni Sessanta

Mattia Gambilonghi

Despite its previous growth, at the beginning of the Sixties, Italian economy was burned with the exacerbation of its historical imbalances and the coming of new ones. Economic planning and economic policies become a key issue of the Italian political debate, in order to promote and rule a new wave of development. This essay aims to describe the theoretical reflection inside the Italian Communist Party: as part of a set of “structural reforms” (Togliatti), the idea of planning is also part of the new strategy of the party, the “Italian way to socialism”, adopted during the eighth congress in 1956.

Keywords: Economic planning; Socialism; Togliatti; Italian capitalism.

1. Alle origini della programmazione democratica: la ricezione del socialismo planista nel comunismo italiano

La tematica del *piano* (e più in generale, l'idea stessa di riforme di struttura, al cui interno risulta essere collocata) inizia la sua opera di penetrazione del movimento operaio italiano nel corso degli anni Trenta, principalmente attraverso la ricezione critica delle elaborazioni e delle politiche proprie di quelle tendenze che a livello europeo possono essere identificate attraverso la definizione di “socialismo planista”¹.

Quest'ultimo si caratterizza come componente eretica e revisionista del movimento operaio europeo, alternativo tanto alla sua ala socialdemocratica che a quella comunista, e ciò in virtù del rifiuto dell'impostazione deterministica assunta da entrambi i filoni politici tradizionali di fronte all'esplosione della Grande crisi. Da un lato infatti, i socialdemocratici (specie in Germania e Francia) sembrano essere ostaggio dell'evoluzionismo di marca positivista proprio della teoria del capitalismo organizzato di Hilferding, considerando inutile e dannosa qualsiasi politica congiunturale attiva volta ad alleviare gli effetti economico-sociali della crisi (come ad esempio il W.T.B Plan, il piano per l'occupazione elaborato dai tecnici e dai dirigenti dell'Adgb, il sindacato tedesco), e finendo quindi per sposare ed appoggiare nel caso

¹ TELÒ 1981.

tedesco le politiche deflazionistiche (ispirate alla più rigida ortodossia liberista) del governo Brüning. Tutto ciò, nella convinzione che il *laissez faire* avrebbe in un qualche modo svolto un ruolo di «purificazione dell'economia capitalistica dalle sproporzioni accumulate negli anni passati»². Dall'altro, invece, i comunisti risultano affetti da una speculare deformazione meccanicistica e positivista. La convinzione per cui qualsiasi modifica sostanziale dei rapporti sociali tale da precedere il momento della presa del potere sarebbe impossibile, porta questi ultimi ad adagiarsi sul *Leitmotiv* proprio della Terza Internazionale circa l'inevitabile crisi catastrofica del capitalismo, accompagnando a ciò non un concreto programma di transizione sociale ma solo una lista generica di rivendicazioni di carattere immediato ed estremamente settoriale. Un'impostazione politica, quindi, che dal punto di vista di una prospettiva di medio termine si mostra per nulla dissimile – e nei fatti ad esso speculare – dal riformismo secondinternazionalista.

Obiettivo primario del socialismo planista (espressione, non a caso, di quelle componenti sindacali del socialismo europeo che riuscivano avere una migliore percezione degli effetti della Grande crisi sulle concrete condizioni operaie) risulta essere invece una deideologizzazione dell'azione politica socialista, al fine di ricomporre e porre su basi nuove il rapporto tra “fine ultimo” e “movimento reale”, operando cioè una vera e propria «saldatura tra “programma massimo” e “programma minimo”, tra politica congiunturale e mutamento del sistema, che mira a sciogliere in fasi successive la transizione tra capitalismo e socialismo»³. La prospettiva del socialismo, per la prima volta nella storia del movimento operaio, cessa di venire presentata come traguardo mitico e dalle caratteristiche vaghe ed incerte, per essere invece posta all'ordine del giorno tramite concreti programmi di governo volti a combattere la crisi in atto attraverso tecniche di regolamentazione politica dell'economia e dei suoi cicli congiunturali (non a caso, le riviste e le opere espressione del movimento planista fanno propri espressioni e parole d'ordine come “Gegenwartssozialismus” (Socialismo per il presente), “Réalisation du socialisme” e “Révolution constructive”⁴). L'intervento pubblico in

² *Ivi*, p. 406.

³ *Ivi*, p. 395.

⁴ *Ivi*, p. 392n.

economia esce dunque dagli angusti spazi del *Sozialstaat* di tradizione guglielmiana e weimariana, per approdare invece ad una prospettiva in grado di investire anche i rapporti di produzione ed i limiti esistenti tra impresa pubblica ed impresa privata, soprattutto grazie alle nuove posizioni politiche assunte rispetto all'utilizzo dello strumento creditizio nelle politiche economiche espansive.

Viste le enormi criticità esistenti in Italia all'interno dei partiti marxisti tradizionali (PSI e PCd'I), i quali vedono nelle posizioni planiste e negli scritti di Henri De Man (dirigente sindacale belga e tra i massimi teorici del planismo europeo) pericolose concessioni al «socialismo piccolo-borghese» e «dei ceti medi»⁵, la diffusione all'interno della cultura politica della sinistra italiana delle tematiche proprie del planismo – programmazione economica e riforme di struttura, divenute poi già nel decennio Cinquanta patrimonio tanto dei comunisti quanto dei socialisti – ha come agente principale il movimento di *Giustizia e libertà* prima e il Partito d'azione poi (formazioni politiche, queste, poste dichiaratamente sul terreno del “revisionismo” ideologico nel tentativo della fondazione di un “nuovo socialismo”). Già a partire dall'immediato dopoguerra, personaggi di primo piano della scena politica italiana, come Rodolfo Morandi diventano tra i maggiori sostenitori di politiche volte all'introduzione di elementi programmazione nell'economia italiana, specie ai fini della ricostruzione del paese⁶.

Per quanto contrastato dunque, l'inizio della riflessione intorno alla tematica della politica di programmazione da parte dei comunisti italiani può essere datato agli anni Trenta, in ragione del confronto che per forza di cose viene ad instaurarsi con le correnti planiste e con le esperienze concrete a cui queste – il *Plan du travail* di Henri De Man, ad esempio – avevano dato vita. Nonostante i giudizi negativi, se non addirittura sprezzanti, espressi dall'allora rivista teorica del PCdI – “lo Stato operaio” – nei confronti dell'esperienza del *Plan* e dell'elaborazione che vi era alla base (definite una “truffa elettorale”, di marca essenzialmente riformista⁷), il planismo sarà nel corso di quegli anni oggetto di riflessioni molto più approfondite da parte di Togliatti.

⁵ RAPONE 1979.

⁶ SPINI 1982.

⁷ RAPONE 1979.

Pur senza mettere in causa l'accusa di riformismo proveniente da "Lo Stato operaio" ed il giudizio complessivamente negativo che la linea redazionale della rivista aveva espresso rispetto alla figura di De Man, Togliatti riconosce però un'indubbia dignità alle problematiche poste dal planismo, ritenendole fondamentali per il movimento operaio, specie in una fase (quella del 1934/35) durante la quale il movimento comunista dell'Europa occidentale si accingeva ad assumere – o esercitava già – funzioni di governo all'interno delle coalizioni di Fronte popolare (la nuova strategia varata dal Komintern in occasione del suo VII congresso). Attento osservatore delle esperienze di economia diretta attraverso cui le classi dirigenti borghesi tentano di rispondere alla crisi delle economie liberali, e consapevole – sulla scia del New Deal – del fatto che il fascismo non era e non poteva essere l'unica risposta che esse potevano fornire alla crisi, Togliatti comincia in quegli anni a porsi concretamente il problema di come dotare i governi di Fronte popolare (ed in generale tutte le future esperienze di partecipazione comunista a governi di coalizione) di misure politiche in grado di uscire da un ambito angustamente "rivendicazionistico" e di dar vita invece ad una processualità che abbia come sbocco la transizione al socialismo.

Attraverso la riflessione del suo principale dirigente, in seno al comunismo italiano comincia quindi ad affiorare come questione politico-teorica dirimente quella delle «forme statali delle fasi intermedie di transizione», vista la consapevolezza dell'improponibilità di una soluzione sovietica di tipo immediato. Il nodo principale diventa il rimediare all'impostazione meramente difensiva, minimalista e rivendicazionista dei governi di Fronte popolare: tutta l'attenzione infatti, anche nei documenti ufficiali del Komintern, risulta essere concentrata sulla «difesa delle libertà democratico-borghesi» e su rivendicazioni immediate⁸. Dalle teorie planiste, insomma, Togliatti cerca di estrapolare quel nocciolo duro in grado di fornire al movimento comunista europeo la necessaria cultura di governo – intesa come attenzione alla dimensione del breve e medio periodo entro cui si concretizza la questione della transizione – che sola può risolvere la stasi in cui sembra essere caduto in seguito all'esaurirsi delle prospettive insurrezionali di inizio anni Venti.

⁸ *Ivi*, pp. 284-88.

2. “Via italiana” e programmazione democratica

Alcuni contributi storiografici hanno voluto fornire nella loro ricostruzione un’immagine del PCI tale da raffigurarlo come radicalmente ostile a qualsiasi forma ed azione di piano e di programmazione dell’economia in un contesto di regime capitalistico⁹. A nostro parere, una simile tesi va respinta in quanto, pur poggiando su taluni elementi di verità, li esaspererebbe ed ingigantirebbe oltre misura, consegnando così una visione d’insieme profondamente distorta. Piuttosto che dell’assenza della tematica del piano, per il PCI del dopoguerra bisognerebbe parlare, semmai, di un diverso livello di maturazione e di elaborazione di tale tematica rispetto a quella – anch’essa da taluni ignorata o minimizzata – avanzata e fatta propria dai comunisti italiani negli anni Sessanta (discorso, questo, tranquillamente estendibile allo stesso PSI, viste le ovvie e scontate divergenze tra l’elaborazione morandiana intorno al *piano socialista* e quella lombardiana e giolittiana agli albori del centro-sinistra).

È certamente vero che, nonostante le riflessioni togliattiane a proposito del Piano De Man – che nei fatti pongono le basi teoriche per quelli che un decennio dopo risulteranno essere i tratti fondamentali del comunismo italiano, ovvero la *democrazia progressiva* e il *partito nuovo* – la tematica della programmazione economica non emergerà chiaramente e con forza se non in seguito al 1956, anno, questo, a partire dal quale prende definitivamente avvio – grazie anche e soprattutto alla “decentralizzazione” che il movimento comunista internazionale conosce a partire dal XX congresso – la delineazione della “via italiana al socialismo”. Altra cosa è però sostenere la risoluta ostilità dei comunisti italiani a questo proposito. La tesi avanzata ad esempio da uno storico come McCarthy¹⁰ vorrebbe che la persistenza nella cultura politica dei comunisti italiani di un’analisi economica ancora eccessivamente legata alla lettura leniniana della dimensione statale contenuta ne *L'imperialismo* – lettura che individua come caratteristica ultima ed immanente delle strutture statuali di un ordinamento capitalistico quella di mero strumento nelle mani dei monopoli economici – sia tale da porre in essere una vera e propria

⁹ SPINI 1982; MCCARTHY 1992.

¹⁰ MCCARTHY 1992.

contraddizione, se non addirittura un cortocircuito, tra le teorizzazioni politiche della *democrazia progressiva* e le proposte di politica economica proprie del PCI dell'immediato dopoguerra.

Questa contraddizione viene fatta risalire all'impostazione leninista e terzinternazionalista della cultura politica di Togliatti: nonostante, infatti, quest'ultimo si fosse cimentato in una raffinata analisi delle dinamiche politiche interne al fascismo, tale da superare il giudizio classico del Komintern (fascismo come «dittatura terroristica aperta degli elementi più sciovinisti, più reazionari e più imperialisti del capitale finanziario») e da mettere in risalto le peculiarità delle sue strategie di controllo sociale e di gestione del consenso (fascismo come regime reazionario, ma «di massa»), il primato del politico sull'economico caratteristico di tutta quella cultura fa sì che della strategia delle alleanze e di costruzione del blocco sociale del fascismo vengano colti solo gli aspetti politici, trascurando invece i conseguenti risvolti economici. Alla “purezza” comunista di fronte ai processi di regolazione economica dello Stato capitalistico – e dunque alla sua intransigenza – farebbe da *pendant* sul versante economico un minimalismo programmatico di stampo ancora rivendicazionistico. Il giudizio di McCarthy però – il quale estende nel suo discorso il peso e l'influenza di questa “cultura del rifiuto” all'intera esperienza del PCI, facendone quasi un tratto genetico – non solo ci sembra accoglibile fino al tornante del 1956 e dell'VIII congresso, ma in ogni caso in maniera solamente parziale, in quanto ignorerebbe o ometterebbe alcuni passaggi fondamentali del dibattito e dell'elaborazione teorica interna al comunismo italiano.

Già in occasione della famosa conferenza economica del 1945, intitolata significativamente “Ricostruire” – da più parti indicata come la prova dei residui di massimalismo nella cultura del PCI, della sua estraneità al riformismo praticato nel resto d'Europa dagli altri partiti maggioritari del movimento operaio e della sua subalternità di fatto alla prassi economica liberale –, se da un lato è certamente vero che le proposte pianificatrici di Cesare Dami vengono respinte dal resto dei relatori e del gruppo dirigente comunista, dall'altro appare alquanto azzardato attribuire al PCI una linea di politica economica fondata sul liberismo e sulla totale fiducia nell'iniziativa privata ai fini della ricostruzione. Ad essere sconfessata infatti non è l'idea stessa di un

ruolo e di un intervento dello Stato rispetto alle dinamiche economiche e di allocazione delle risorse precedente alla presa del potere e al cambiamento dei rapporti sociali di proprietà. Semmai, il contrasto tra Dami e il resto del gruppo dirigente del PCI si manifesta relativamente alle caratteristiche di questo intervento e alla configurazione concreta del *piano* da attuare.

Mentre Dami sembra guardare, considerandola meta politica immediata e a portata di mano per il movimento operaio, ad una programmazione integrale dell'economia e dal carattere compiutamente socialista, gli altri esponenti comunisti ritengono invece questa proposta irrealistica e non calata nel preciso contesto storico postbellico. Più che ad un piano e ad una programmazione socialista, ciò a cui è possibile e bisogna ambire è, secondo Longo, un piano di «*avviamento* al socialismo», un piano chiamato cioè a rispondere ai principali problemi posti dalla ricostruzione, orientando gli investimenti in modo tale da soddisfare obiettivi «non speculativi, ma nazionali», ponendo alla sua base «non l'interesse dei trusts, ma quello della nazione»¹¹. I comunisti italiani sono infatti convinti che i rapporti di forza e lo stesso sviluppo delle forze produttive non permettano ancora l'attuazione di un piano integrale e onnicomprensivo come quelli vigenti nei paesi socialisti. Ciò non equivale però ad accettare supinamente i meccanismi di mercato e ad abdicare rispetto a qualsiasi azione politica di direzionamento degli investimenti: la nazionalizzazione di talune branche o di determinati complessi industriali è, viste le loro dimensioni e il loro potere di mercato, reclamata in quanto vera e propria «arma di controllo», «leva potentissima per influire su tutto lo sviluppo della vita nazionale»¹².

Lo stesso Togliatti, nel suo discorso conclusivo, pur parlando apertamente di «appello per la ricostruzione all'iniziativa privata» e di ampio spazio per quest'ultima «tanto nella produzione quanto nella distribuzione e nello scambio», specifica e afferma comunque la necessità di «introdurre sempre un maggior numero di elementi di piano nella direzione economica del paese»¹³. Una posizione, del resto, ribadita in sede di Assemblea Costituente, dove il segretario comunista si fa promotore – coerentemente con la volontà di costruire una

¹¹ LONGO 1979, p. 123.

¹² *Ivi*, p. 122.

¹³ TOGLIATTI 1979, p. 175

democrazia realmente capace di assicurare l'applicazione di quei diritti sociali affermati e la limitazione dell'influenza de «l'interesse egoistico ed esclusivo di gruppi privilegiati [...] sull'interesse della collettività» – di articoli volti ad affermare «la necessità di un piano economico» che coordini e diriga «l'attività produttiva dei singoli e della Nazione»¹⁴.

Se sul piano della forma politica la *democrazia progressiva* viene quindi a sostituirsi alla *dittatura del proletariato*, assumendo la funzione di obiettivo intermedio e di quadro dentro in cui impostare la lotta per la transizione, la ricaduta in termini economici di questa impostazione strategica è la sostituzione, nell'immediato, dell'obiettivo di una pianificazione economica integrale con quello di un controllo parziale e democratico sulla produzione. Una forma di programmazione ed intervento cioè che, similmente alla NEP sovietica e a tutta l'impostazione della politica economica precedente l'avvio dei piani quinquennali, preveda esplicitamente la coesistenza di pubblico e privato, con una netta prevalenza del primo nella definizione delle compatibilità economiche. Tutti questi elementi ci portano insomma a concludere che, a differenza di McCarty, si debba parlare non tanto di una contraddizione o di un cortocircuito tra la dimensione politica e quella economica della strategia della democrazia progressiva, quanto piuttosto di una iniziale frizione fra le due dimensioni, dovuta al più lento adattamento della cultura economica del PCI all'impianto teorico-politico che inquadra l'azione e la proposta del partito.

Molto più attenta alle trasformazioni politico-culturali in atto nel PCI risulta invece essere, a nostro parere, la ricostruzione di Donald Sassoon¹⁵. In particolar modo, lo storico inglese mette in luce le modalità attraverso cui evolve e si caratterizza, dal dopoguerra al centro-sinistra, il concetto di *riforme di struttura*, fondamentale, nel caso dei comunisti italiani, ai fini di una piena comprensione della loro posizione circa la programmazione economica. Da strumento di estirpazione delle radici economiche del fascismo¹⁶, le riforme di struttura divengono quelle che negli anni della riflessione togliattiana sul planismo sono definite «rivendicazioni transitorie»: come ha affermato Vacca, le riforme di struttura vengono a qualificarsi come gli

¹⁴ TOGLIATTI 2016b, p. 169.

¹⁵ SASSOON 1980.

¹⁶ TOGLIATTI 1974, p. 1166.

assi portanti di «un originale processo storico di trasformazione democratica e socialista del nostro paese, che costituisce la trama della via italiana al socialismo»¹⁷. Queste danno cioè vita ad una concezione della rivoluzione intesa non più come rottura, bensì come processo¹⁸. È attraverso questo dispositivo teorico che il comunismo italiano tenta di fondare una strategia di trasformazione adeguata alle caratteristiche dei paesi a capitalismo maturo, e lo fa principalmente attraverso un vero e proprio confronto con la tradizione del socialismo riformista secondinternazionalista. Ciò che per i comunisti italiani rende “strutturali” le riforme a cui ambiscono è essenzialmente il loro essere – a differenza di quelle del vecchio riformismo socialista – non parziali e settoriali, ma organiche e collegate tra loro, e proprio per questo tali da non «cancellare l’obiettivo generale e finale del movimento operaio»¹⁹. La loro organicità, il loro aderire tutte ad un disegno preciso, è conseguenza di una concezione della transizione al socialismo che non si vuole evoluzionista – come il socialismo positivista della Seconda Internazionale – ma che al contrario pone come ineludibile la questione della «posizione dei lavoratori nello Stato» e del loro potere²⁰.

La transizione al socialismo sottesa all’idea delle riforme di struttura dunque, è sì gradualistica, ma non presuppone un’evoluzione indefinita: al contrario, ciò che viene ricercato è un preciso momento di rottura, il momento del salto qualitativo, salto che è dato appunto dalla «nuova posizione dei lavoratori all’interno dello Stato»²¹. Laddove, va sottolineato, per «nuova posizione» va intesa non la semplice conquista della maggioranza parlamentare e l’assunzione di un ruolo di governo da parte delle organizzazioni rappresentanti la classe operaia, ma anche e soprattutto una riconfigurazione della democrazia che porti

¹⁷ VACCA 1974, p. 373.

¹⁸ HÖBEL 2006.

¹⁹ TOGLIATTI 1974d, p. 1066. E ancora: «Il riformismo, anche in questo caso, tende a dimenticare gli obiettivi finali della lotta delle classi lavoratrici, isolando la riforma stessa dal complesso della lotta per superare il regime capitalistico. [...] La lentezza diventa questione non più soltanto di misura, ma di qualità» (*Ibid.*).

²⁰ TOGLIATTI 2016c, p. 160.

²¹ GRUPPI 1976, pp. 191-218.

quest'ultima ad articolarsi «sulle basi della produzione»²² e a permettere ai lavoratori un effettivo controllo delle leve economiche del paese.

A fianco a quello dell'organicità, un ulteriore elemento di differenziazione rispetto al riformismo secondinternazionalista – che al contrario cristallizza il concetto stesso di democrazia in una sua precisa configurazione storica, il parlamentarismo, considerandolo come la cornice istituzionale ultima e definitiva dei processi democratici, qualificata eventualmente come “socialista” dall'adozione di una legislazione sociale rispondente ai soggetti proletari e del lavoro – è quindi l'assoluta centralità assegnata, nel quadro della propria teoria della transizione, alla relazione dialettica e biunivoca fra rapporti di proprietà e forma politica. Segno, quest'ultimo, dell'influenza che continua ad esercitare sull'elaborazione del PCI – pur nell'ambito di una sua rielaborazione creativa, capace cioè di andare oltre la contrapposizione tra istituzioni parlamentari ed istituzioni di democrazia diretta (i *soviet*) propria della strategia del *doppio potere* – l'elaborazione leniniana strutturatasi in *Stato e rivoluzione*.

Indispensabile, infine, per una trasformazione socialista che sia guidata da un graduale processo riformatore, risulta poi essere una dialettica feconda e produttiva tra le riforme di struttura propugnate e le rivendicazioni veicolate dalle lotte e dai movimenti aventi carattere “di massa”:

«Ma le cose cambiano quando questa o altre misure di lotta contro il capitalismo monopolistico, siano parte integrante di un'azione continua, di una lotta incessante, che venga condotta con decisione, da grandi organizzazioni politiche e di massa, con l'appoggio di una parte notevole dell'opinione pubblica [...]»²³.

Una precisazione teorica, quest'ultima, volta a rimarcare come le riforme di struttura rappresentino la principale leva trasformatrice di una via *democratica* al socialismo e non di una via meramente *parlamentare* ad esso. Se dell'azione istituzionale e di vertice, nelle sedi parlamentari e di governo, è quindi ribadita l'importanza, al tempo stesso però mantiene una sua centralità quella dialettica sociale – di cui i

²² TOGLIATTI 2016d, p. 45.

²³ TOGLIATTI 1975, pp. 224-25.

partiti della classe operaia rappresentano il momento unificante e di canalizzazione – chiamata non solo a sostenere l'azione di vertice, ma anche a produrre nel suo dispiegarsi nuove e più ricche forme di potere democratico²⁴.

È evidente come all'interno di questo quadro teorico la programmazione economica – riprendendo la definizione datane da Sassoon – venga conseguentemente a configurarsi come la «chiave delle riforme di struttura», in quanto «elemento coordinatore»²⁵ in grado di portare ad unità e di tenere assieme razionalmente le diverse rivendicazioni e riforme che il PCI classifica come “strutturali” (nazionalizzazione dei *trusts* elettrici e zuccherieri, riforma tributaria, riforma agraria, attuazione dell'ordinamento regionale, creazione di un sistema previdenziale di stampo universalista, ecc.). Il valore che viene ad assumere, così come riportato nelle tesi del X congresso del partito, è quello di terreno di lotta irrinunciabile per la classe operaia. Principalmente, per un motivo: la politica di piano, lungi dall'essere messa all'ordine del giorno dalle forze espressione del mondo del lavoro, è al contrario un'esigenza di razionalizzazione posta innanzitutto dai «grandi interessi privati»²⁶, dai cosiddetti monopoli.

Alla necessità di temperare il mercato come «regolatore supremo dell'economia» si accompagna infatti l'impossibilità di oltrepassare i già elevati livelli di redistribuzione del reddito, pena la compromissione dello stesso processo di sviluppo del reddito. Ciò che si impone dunque, sia per i gruppi monopolistici che per i lavoratori, è lo slittamento ed il passaggio dell'intervento pubblico dall'ambito della mera redistribuzione per via fiscale a quello, decisivo, della «formazione del reddito (produzione di beni e di servizi; politica dei redditi e simili)

²⁴ «Chi detto che “via italiana” voglia dire parlamentare? Via italiana è una via di sviluppo verso il socialismo che tiene conto delle condizioni già realizzate e delle vittorie già conseguite. Siccome queste vittorie hanno creato una larga base di sviluppo democratico, la via italiana è una via la quale prevede uno sviluppo sul terreno democratico, di rafforzamento della democrazia e di sua evoluzione verso determinate, profonde riforme sociali» (TOGLIATTI 2016e, p. 134). V. anche GOZZINI 2001, pp. 106-15.

²⁵ SASSOON 1980 p. 267.

²⁶ LEONARDI 1966, p.170.

attuabili programmaticamente»²⁷. Lungi però dall'intervenire rispetto a quei bisogni sociali la cui soddisfazione non può essere in alcun modo assicurata dalla spontaneità dei meccanismi di mercato, quella mostrata dal capitale monopolistico è essenzialmente la tendenza ad applicare e mettere in atto dei propri specifici piani settoriali, concertati con il potere politico al di fuori delle sedi democratico-elettive e miranti interamente ad una razionalizzazione finalizzata al raggiungimento del massimo profitto privato. In quanto «negoziante preventiva»²⁸ tra Stato e gruppi economici privati dei rispettivi perimetri ed ambiti di intervento, la pianificazione *concertata* si esplica cioè nella predeterminazione, in rapporto al ritmo di sviluppo degli investimenti, dei «possibili incrementi delle remunerazione monetarie dei fattori produttivi»²⁹, ossia del reddito dei diversi soggetti coinvolti nel processo produttivo.

Nel realizzare questo obiettivo, la pianificazione concertata, con la politica dei redditi che ad essa è intimamente connessa ed immediatamente conseguente, si qualifica come una «politica unilaterale»³⁰, in quanto finirebbe per porre sotto controllo, comprimendola, la remunerazione di un solo fattore produttivo, ossia il salario della forza-lavoro. A parere del PCI – nella cui analisi dello sviluppo economico italiano postbellico, l'unica autentica riforma di struttura sarebbe rappresentata dalle rivendicazioni salariali condotte dal movimento sindacale del biennio 1962/63, in quanto avrebbero forzato uno dei tratti principali di un modello di sviluppo orientato alle esportazioni in ragione della compressione della dinamica salariale³¹ – la più diretta implicazione di una programmazione economica così concepita, tale cioè da preservare rigidamente «i modi dell'accumulazione»³² e le leggi di movimento che ad essa presiedono, è il suo carattere conservatore e la sua fuoriuscita dal perimetro delle riforme di struttura.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ TRENTIN 1977, p. 52.

²⁹ LEONARDI 1966, p. 173.

³⁰ *Ivi*, p. 1158.

³¹ *Ivi*, p. 1168.

³² *Ivi*, p. 1162.

La “via alla servitù”, dunque, è rappresentata per i comunisti italiani non tanto, come ritiene Hayek, dall’intervento crescente dello Stato nell’economia e dalla sua attività di programmazione e coordinamento, quanto piuttosto dalla precisa configurazione che i gruppi economici privati intendono imporre a quest’azione, rendendola autonoma rispetto alla dialettica democratica delle assemblee elettive e conseguentemente impermeabile rispetto agli interessi sociali delle classi subalterne³³. È per questo motivo che i lavoratori devono essere in grado di avanzare un proprio piano, una programmazione che sia democratica ed antimonopolistica e che si proponga uno sviluppo economico equilibrato e rispondente a quelle elementari esigenze di vita e di civiltà che il “miracolo” economico sembra avere saltato a piè pari³⁴. Solo attraverso una partecipazione costante e cosciente dei cittadini e delle masse lavoratrici alla definizione degli obiettivi e della finalità che presiedono alla funzione programmatrice, solo attraverso una ridefinizione della forma dello Stato tale da permettere il superamento e la ricomposizione della scissione «tra fini e mezzi»³⁵, ovvero tra gli obiettivi della politica di piano ed i soggetti sociali chiamati a definirli, la programmazione economica può diventare, a parere dei comunisti italiani, lo strumento per edificare una “nuova democrazia”. Una democrazia, cioè, che poggi su un rinnovato ed «originale sistema di consumi», che comporti «nuovi ordini di priorità» e tale da affermare «l’autonomia del consumo», ossia il ribaltamento – tramite la consapevole determinazione dei bisogni da soddisfare – «della posizione di subordinazione del consumo alla produzione»³⁶

³³ Leonardi parla esplicitamente, nel caso delle esperienze di «pianificazione monopolistica» o «concertata», di pianificazione «come forma di governo che di fatto si riserva il potere di rivedere gli obiettivi in base a circostanze emerse nel corso della loro realizzazione, di emanare norme o di prendere provvedimenti sostitutivi o correttivi di quelli iniziali, sottraendosi anche al giudizio di validità e di efficienza rispetto agli obiettivi originari» (LEONARDI 1966, p. 178).

³⁴ BARCA-BOTTA-ZEVI 1975 pp. 307-315; «[...] oggi la scelta, la vera scelta, non è tra *piano* e *non piano*, ma tra tipi diversi di piano e, in primo luogo, fra piano pubblico e una serie di piani privati diretti ad influire sugli andamenti generali» (ISTITUTO GRAMSCI 1963, p. 50).

³⁵ LEONARDI 1966 p. 185.

³⁶ *Ivi*, pp. 186-87.

comune sia al modello sovietico che a quello capitalistico-monopolistico di programmazione.

Se nella concezione dominante (tecnocratica e concertata) della programmazione, quest'ultima assume la valenza di vettore di spoliticizzazione della democrazia e delle assemblee elettive, chiudendo le forze politiche all'interno di un quadro di compatibilità dato, imm modificabile e definito in sedi altre ed estranee rispetto a quelle soggette alla sovranità popolare, nella concezione del PCI e del PSI la programmazione è al contrario un elemento di profonda rivitalizzazione ed approfondimento della stessa democrazia, permettendo infatti l'estensione del controllo democratico ad ambiti normalmente di competenza esclusiva dei soggetti economici privati³⁷. Il bivio di fronte a cui si trovano le società capitalistiche avanzate, e in particolar modo quella italiana, è quindi tra

«una concezione efficientistica dell'intervento dello Stato volta a forzare l'accumulazione e a rendere tutta la società omogenea all'oggetto e alle leggi della produzione capitalistica, e una concezione che tende invece a porre all'intervento dello Stato il compito di determinare un tipo di sviluppo alternativo nel quale si ristabilisca un legame della produzione con la sua base naturale e quindi col valore d'uso e il sistema dei bisogni umani»³⁸.

Come già accennato poc'anzi, va notato poi come la tipologia di programmazione economica che viene propugnata non abbia ancora un carattere socialista, bensì democratico ed antimonopolistico. La prima sarebbe infatti possibile, a parere dei comunisti, solo in una società già socialista, caratterizzata cioè da un potere politico soggetto all'egemonia della classe operaia, in cui i mezzi di produzione abbiano oramai perso la loro natura privatistica, essendo passati in mano all'intera collettività. La seconda è invece parte integrante di una strategia *per* il socialismo, visto che all'epoca la lotta contro lo strapotere dei grandi monopoli è considerata come il tratto caratterizzante quella determinata fase della via italiana al socialismo³⁹. Ragion per cui, la preoccupazione principale di una programmazione democratica che guardi al socialismo non

³⁷ BARCA 1968, pp. 31-49.

³⁸ *Ivi*, p. 46.

³⁹ SASSOON 1980, pp. 268-69.

dev'essere tanto la proprietà del capitale monopolistico, quanto piuttosto il suo controllo e la sua gestione: «non è in questione l'accumulazione capitalistica, ma soltanto la sua direzione e composizione»⁴⁰.

Questo modo di concepire la transizione rinvia ad un nodo teorico più generale, i cui germi attraversano l'intera esperienza del *partito nuovo*, ma che arriva ad essere più compiutamente sistematizzato solo negli anni in questione: ci si riferisce alla nuova e differente posizione maturata in seno al PCI nei riguardi del capitalismo di Stato. Ed è proprio per questo che appare astorica e non pienamente fondata la tesi sostenuta da McCarthy, secondo cui la “cultura del rifiuto” e la ritrosia ad operare nello Stato capitalistico per la gestione della sua economia, caratterizzerebbe l'intera storia del PCI. Anche in questo caso – nonostante fossero presenti già da prima, nella teorizzazione stessa intorno alla *democrazia progressiva*, i germi di una simile concezione – il tornante è rappresentato dall'VIII congresso, momento a partire dal quale gli strumenti del capitalismo monopolistico di Stato (opportunamente democratizzati dall'azione politica delle masse lavoratrici) vengono pienamente riconosciuti come utilizzabili anche dalla classe operaia e dai suoi partiti, al fine di un più efficace intervento pubblico sui processi economici⁴¹.

Rispetto alla tendenza invalsa in un primo momento nel movimento comunista internazionale, tesa cioè ad individuare nel capitalismo monopolistico di Stato – nonostante Lenin avesse già messo in risalto l'ambivalenza insita al fenomeno nella sua analisi dell'imperialismo – il semplice inasprimento di tratti già presenti precedentemente, i comunisti italiani sono invece convinti della necessità di cogliere le contraddizioni che quest'ultimo apre e, conseguentemente, le opportunità di azione che offre «la novità qualitativa» connessa alle nuove modalità di «mediazione delle forze che interpretano a livello politico gli interessi storici del gruppo dominante»⁴². Senza quindi cadere nell'errore opposto e speculare, quello dell'ala riformista del movimento operaio – che al contrario considera l'evoluzione in senso monopolistico-statale del capitalismo come portatrice di una sostanziale

⁴⁰ *Ivi*, p. 268.

⁴¹ *Ivi*, pp. 276-77.

⁴² BARCA 1968, p. 25.

neutralità dell'apparato statale, abbellendo il capitalismo stesso ed ignorando che è proprio in questa fase che «il problema del potere viene continuamente posto all'ordine del giorno»⁴³ – ad essere riconosciuta è la nuova natura del meccanismo di interazione fra momento politico e momento economico. Un'interazione che si fa permanente e non eccezionale, biunivoca e non unilaterale, e che proprio per questo produce un «meccanismo unico»⁴⁴ di interazione fra i due momenti, un'interazione ispirata non alla semplice strumentalità del rapporto – e quindi di mera subordinazione degli apparati statali agli interessi economici – ma al contrario tale da far scorgere una reciproca *autonomia relativa*.

Si è detto della rivoluzione come *processo* e non più come *rottura*: una modalità, quest'ultima, imposta proprio dal *meccanismo unico*, proprio dal divenire l'intromissione dello Stato nell'economia e nel processo di accumulazione non più indiretta e occasionale, ma «diretta e permanente»⁴⁵. Nella fase concorrenziale del capitalismo era infatti stato impossibile per il proletariato appoggiarsi – come fatto precedentemente dalla borghesia nella sua lunga fase di incubazione – ad ordinamenti ed istituzioni già esistenti e da utilizzare, sviluppandoli, nella sua azione di costruzione del socialismo: la classe operaia si era vista costretta dentro una concezione giacobina della rivoluzione, rimandando quindi la trasformazione delle strutture ad una fase rigorosamente successiva alla piena e totale conquista del potere politico. A parere dei teorici del PCI invece, la nuova funzione imprenditoriale dello Stato, indispensabile ai fini dell'accumulazione stessa, permetterebbe al proletariato di fare propria e di praticare una concezione processuale della rivoluzione, divenendo a quel punto centrale nella transizione al socialismo la lotta per affermare «la dimensione democratica alla mediazione statuale» e per «incominciare a dare un nuovo orientamento all'apparato produttivo»⁴⁶.

Il carattere antimonopolistico delle proposte e della programmazione avanzata dal PCI, svolgerebbe infine un ruolo centrale all'interno della strategia di costruzione del blocco storico, essendo la

⁴³ *Ivi*, p. 26.

⁴⁴ *Ivi*, 17.

⁴⁵ *Ivi*, p. 22.

⁴⁶ *Ivi*, p. 112.

naturale conseguenza di quella politica delle alleanze e di quel rapporto coi ceti medi che sin dall'immediato dopoguerra avevano caratterizzato la politica del *partito nuovo* di Togliatti. Le misure di contrasto e di limitazione dei grandi monopoli servono, nella strategia comunista, a “lanciare ponti” verso quella grande massa di piccoli e medi proprietari ed artigiani colpiti dalla concorrenza sleale prodotta da un sistema economico affetto da gravi strozzature e rendite di posizione:

«La classe operaia e il Partito comunista comprendono e fanno propri i problemi dell'artigiano, del piccolo e medio imprenditore che la politica governativa e ostacoli oggettivi tendono ad escludere dal mercato dominato dai monopoli e a sottomettere in ogni caso [...] al dominio e agli interessi di ristretti gruppi. Esiste oggi una prima larga base oggettiva di incontro, collaborazione e alleanza non solo con i piccoli e medi produttori rurali ma anche con i ceti medi urbani nella lotta contro i grandi monopoli. Le riforme della struttura economica che noi proponiamo e che sono nella direzione del socialismo non significano distruzione dei ceti medi, fine di ogni iniziativa individuale e imposizione di una pianificazione burocratica e di un piatto egualitarismo. [...] La esistenza di una sfera di piccola impresa piccola e media non solo non può compromettere, in condizioni che sono oggi del tutto diverse, la edificazione di una nuova società, ma può facilitarla consentendo che avvenga nel pieno dispiegamento di tutte le energie produttive»⁴⁷.

3. *Le tendenze del capitalismo e la strategia del partito*

Aldilà però del ruolo svolto dalla programmazione economica, in quanto madre di tutte le riforme di struttura, all'interno della più generale elaborazione intorno ai modi e ai tempi di un processo di transizione al socialismo, nella prospettiva strategica concreta e nell'orientamento programmatico immediato del PCI questa viene ad agganciarsi nel contesto italiano alla critica del modello di sviluppo strutturato nell'arco del quindicennio postbellico dall'azione dei governi centristi guidati dalla DC. Nonostante infatti i sorprendenti ritmi di crescita raggiunti dall'economia italiana tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio dei Sessanta, il permanere e l'aggravarsi dei tradizionali squilibri (tra Nord e Sud del paese, tra redditi da lavoro e redditi da

⁴⁷ BARCA-BOTTA-ZEVI 1975, pp. 277-78.

capitale in relazione al reddito nazionale complessivo), unitamente alla comparsa di nuovi (fra settori arretrati rivolti al mercato interno e settori avanzati rivolti all'esportazione, così come fra consumi privati e consumi sociali), impone all'opinione pubblica il problema di una discontinuità delle politiche economiche tale da tramutare lo sviluppo economico da quantitativo a qualitativo.

La riflessione del gruppo dirigente del PCI intorno al *boom* economico – che troverà un primo momento di sistematizzazione nel 1962 in occasione del noto convegno dell'Istituto Gramsci su “Le tendenze del capitalismo italiano” – si sviluppa a partire dalla qualificazione della trasformazione realizzatasi come espansione economica «monopolistica», in quanto condotta «sotto la direzione dei gruppi monopolistici»⁴⁸ e delle loro esigenze immediate. Malgrado però questo comune nucleo analitico, ovvero il riconoscimento del passaggio compiutosi da «paese agrario-industriale» ad «industriale-agrario», è sulle caratteristiche specifiche di questa trasformazione – e in particolare sul rapporto tra modernizzazione ed arretratezza nelle strutture del capitalismo italiano – che viene ad originarsi all'interno del PCI una profonda divaricazione politico-strategica destinata ad acutizzarsi nella fase post-togliattiana (con l'XI congresso come apice dello scontro) e a segnare la vita interna del partito per l'intero decennio – fino, grosso modo, alla radiazione del gruppo del “Manifesto”, che uno di quei due approcci svilupperà e porterà fino alle estreme conseguenze. È evidente infatti che è solo in base alla profondità della trasformazione operata dal miracolo economico e alla sua capacità di compiere o meno un salto rispetto alla trama del blocco storico dominante individuato dall'analisi gramsciana (industriali del Nord/latifondisti del Sud) che può essere definita e impostata in termini strategici la linea di condotta del partito.

Da un lato troviamo la linea tratteggiata dalla relazione di Amendola, il quale, ritenendo che «l'originalità della situazione italiana [sia] data da questo precoce scoppio delle contraddizioni proprie di una società capitalistica avanzata in un paese che non ha ancora risolto le contraddizioni create da uno sviluppo ritardato e distorto del capitalismo»⁴⁹, sembra rimanere fedele alla tradizionale idea

⁴⁸ AMENDOLA 1966, p. 201.

⁴⁹ *Ivi*, p. 203.

gramsciano-togliattiana del completamento della rivoluzione democratico-borghese da parte della classe operaia e delle sue organizzazioni politiche. All'interno di questa impostazione, finalità socialista e funzione nazionale (quest'ultima intesa nel senso di quella modernizzazione delle strutture civili del paese che il blocco sociale dominante sarebbe incapace di realizzare) si trovano a coincidere, concependo conseguentemente la politica delle alleanze come unione di tutti gli interessi offesi, sia dentro che fuori la fabbrica, dallo strapotere dei monopoli sull'economia italiana. Il blocco sociale così delineato, composto cioè dall'alleanza fra la classe operaia e l'insieme dei piccoli produttori, rappresenta nei fatti la prosecuzione della natura "popolare" del blocco storico definita da Togliatti nella sua elaborazione.

Dall'altro lato invece, gli esponenti della sinistra interna – chi più, chi meno, raccolti attorno alla figura di Pietro Ingrao – come Banfi, Magri⁵⁰ e Trentin⁵¹, pur condividendo l'idea della natura duale della struttura economica italiana, più che sugli elementi di arretratezza sembrano mettere l'accento sulla modernità dei problemi e delle contraddizioni che il *boom* avrebbe generato, tali cioè da inserire l'Italia nel novero dei paesi capitalisticamente maturi e da porre in primo piano non l'obiettivo di una modernizzazione – pur orientata in senso socialista – ma di un vero e proprio ribaltamento del modello di sviluppo.

Nel neocapitalismo le «vecchie contraddizioni, quando non vengono eliminate, sono rigorosamente assunte nel quadro del sistema», venendo così meno «l'originario carattere esplosivo»⁵² in ragione della subordinazione a nuove e più sottili contraddizioni, come l'intensificazione dello sfruttamento del lavoro, la parcellizzazione delle sue funzioni e dei suoi compiti, la subordinazione del consumo alla produzione, la funzionalizzazione dell'intera produzione culturale alla necessità dell'integrazione sistemica. In tutto ciò le teorie manageriali – originate nel mondo anglosassone ma filtrate nell'esperienza italiana da

⁵⁰ MAGRI 1962, versione approfondita dell'intervento al convegno "Tendenze del capitalismo italiano". La seconda metà del saggio in questione è ora presente in lingua italiana: MAGRI 2012.

⁵¹ TRENTIN 1977.

⁵² MAGRI 1965, pp. 60-61.

una rinnovata versione della dottrina sociale cattolica –, raffigurando la separazione tra proprietà e gestione come prova del superamento del tradizionale conflitto capitale-lavoro e della possibilità di riconciliare questi interessi all'interno dell'azienda, rappresenterebbero la legittimazione ideologica delle nuove contraddizioni⁵³. È perciò la coscienza della «generalizzazione del potere impersonale del capitale [...] sull'insieme della società e su tutti i settori della vita civile», della trasformazione dei monopoli da «elemento anomalo e parassitario» a principio «ordinatore e propulsore»⁵⁴, dell'estendersi degli effetti del conflitto tra capitale e lavoro ben aldilà della sola realtà di fabbrica, a condurre i teorici della sinistra interna a considerare insufficiente nella nuova fase non stagnazionistica del capitalismo italiano la semplice lotta antimonopolistica. Si afferma infatti che

«[...] ogni tentativo di limitare i poteri di un gruppo monopolistico particolare o dei monopoli nel loro insieme, che non proceda da una critica generale e radicale delle leggi dell'accumulazione capitalistica, da una critica del sistema in quanto tale, e che non tenti di definire un altro tipo di organizzazione sociale, [...] rischia di non avere mai altro effetto che mettere in moto resistenze corporative e settoriali rispetto al funzionamento del sistema»⁵⁵.

Visto che ciò che va denunciato non è tanto l'incapacità del capitalismo italiano di portare a termine il processo di modernizzazione, ma semmai il senso ed i caratteri della modernizzazione prodotta, le riforme di struttura su cui il movimento operaio deve basare la propria azione politica dovrebbero essere in grado di superare i limiti che le contraddistinguevano nella fase frontista e antifascista – caratterizzata a parere di Magri da un approccio difensivo e tale da separare rigidamente obiettivi democratico-borghesi ed obiettivi socialisti –, arrivando invece ad includere al loro interno elementi socialisti di prefigurazione del superamento del capitalismo e di definizione di una autentica «positività proletaria»⁵⁶. Una necessità, quella della

⁵³ TRENTIN 1977, pp. 22-50.

⁵⁴ MAGRI 2012, p. 145.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ivi*, p. 155.

prefigurazione di un'organizzazione sociale alternativa, dettata dall'evoluzione stessa della stratificazione sociale. Evoluzione che vede cioè modificarsi profondamente il concetto stesso di "ceti medi", espressione sempre meno legata alla figura del piccolo produttore autonomo, e sempre più volta ad indicare, al contrario, quella gran varietà di figure professionali ingenerate dalla produzione di massa, «sottomess[e] al salario», ma differenziate per funzioni, cultura e reddito⁵⁷.

In presenza di una simile differenziazione, l'estremo corporativismo connesso alle rivendicazioni più immediate di ciascuna categoria impone il superamento di una politica delle alleanze basata su una «semplice convergenza con le rivendicazioni delle categorie non monopolistiche»⁵⁸, essendo richiesta al contrario un'azione di tessitura di legami che si fondi su una chiara ed organica progettualità alternativa. L'istanza a partire dalla quale costruire una rinnovata unione tra ceti operai ed «intellettuali della produzione» non può perciò essere rappresentata dalla mera manifestazione economica del rapporto di sfruttamento, bensì dalla contraddizione, tutta politica, «fra la libera esplicazione della attività professionale e creativa» dei tecnici e «la logica del profitto» a cui sarebbe subordinato il contenuto del loro lavoro⁵⁹.

È dunque dalla progressiva immissione dei ceti medi nella produzione di massa che origina la convinzione circa la natura sempre meno "popolare" e sempre più "operaia", e del blocco storico chiamato a sostenere una transizione al socialismo, e dei canali dentro cui dispiegare le lotte per questa transizione. La marcata propensione di questa tendenza interna per quelle forme di controllo operaio e di democrazia industriale sarebbe funzionale perciò non solo a fronteggiare lo svuotamento delle tradizionali istituzioni democratiche operato dal capitalismo nella sua fase monopolistico-statale⁶⁰, ma soprattutto a fornire alla lotta per le riforme di struttura il carattere prefigurativo di cui sopra, permettendo alla programmazione economica di rifuggire dalla «mitizzazione del capitalismo di Stato

⁵⁷ *Ivi*, p. 149.

⁵⁸ TRENTIN 1977, p. 63.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 64-65.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 60-61.

propria del vecchio riformismo»⁶¹ e di dischiudere le porte a forme di autogoverno socialista.

Ciascuna delle due diagnosi ha una propria peculiare ricaduta sulle caratteristiche politica di piano da adottare. E se l'approccio antimonopolistico propugnato da Amendola può essere definito *statalistico-riformatore*, volto cioè ad un'azione di democratizzazione degli strumenti del capitalismo di Stato supportata da ampi movimenti di massa, quello della sinistra interna gravitante attorno all'idea ingraiana del «nuovo modello di sviluppo» assume invece una connotazione più marcatamente *consiliarista-rivoluzionaria*, tesa a riconoscere al conflitto industriale e ai suoi momenti di istituzionalizzazione un ruolo più incisivo nella definizione del contenuto e degli obiettivi della programmazione. Se però quest'ultimo approccio risulta più attento alle trasformazioni della composizione sociale e alle nuove contraddizioni che a queste sono connesse, l'elemento della modernizzazione nell'analisi della nuova struttura economica tende forse ad assumere una valenza quasi idealistica, esagerando e sovrastimando la capacità unificatrice del neocapitalismo italiano e sottovalutando la permanenza e la non risoluzione degli squilibri storici, come ad esempio quello tra regioni settentrionali e regioni meridionali.

Come è noto, l'XI congresso sancirà il prevalere delle posizioni amendoliane e della sua idea di programmazione democratica, relegando le tendenze più operaiste se non ad una totale influenza, sicuramente ad una posizione subordinata rispetto alla definizione dell'impianto programmatico del partito in quel decennio.

4. *I comunisti italiani e l'avvio della politica di piano*

Anche in ragione della opposizione di tipo particolare che intende condurre rispetto alle nascenti esperienze di centro-sinistra, il PCI riconosce apertamente in sede di discussione parlamentare la svolta potenziale rappresentata dalla *Nota aggiuntiva* esposta da La Malfa nel marzo del '62. Se sviluppati in maniera coerente, i propositi contenuti

⁶¹ *Ivi*, p. 60.

nel discorso del leader repubblicano costituirebbero una netta soluzione di continuità rispetto alle linee di politica economica perseguite e sviluppate dal dopoguerra in poi, ispirate dapprima ad un rigido liberismo di marca einaudiana e in un secondo momento ad una tipologia di interventismo statale concretizzatasi nella cosiddetta pianificazione concertata e settoriale⁶². Le forze politiche governative avrebbero infatti riconosciuto l'incapacità mostrata fino a quel momento dall'intervento statale e dalla spesa pubblica da questo erogata nell'orientare e modificare «una certa struttura dei consumi»⁶³: incapacità dovuta, a parere dei comunisti italiani, alla natura funzionale di questa spesa pubblica rispetto agli interessi dei gruppi monopolistici e al fatto di agire a valle delle scelte e delle preferenze di investimento di questi ultimi. Una simile linea però, visto il «carattere ciclico della congiuntura nell'economia capitalistica» e l'inevitabile arresto o rallentamento del trend internazionale ascendente dentro cui si sarebbe inserita fruttuosamente l'economia italiana, non può in alcun modo essere prolungata *sine die*, poiché in assenza di «profonde modificazioni strutturali»⁶⁴ da realizzare attraverso gli strumenti fiscali e creditizi, l'azione di tamponamento degli effetti della bassa congiuntura richiederebbe un'espansione non sostenibile della spesa pubblica.

Visti gli sviluppi concreti della politica di piano, i comunisti non potranno però che dirsi insoddisfatti dei progetti di programmazione economica partoriti nel corso dei mesi dalla compagine governativa. A loro parere, il progetto esposto da Saraceno nella sua relazione alla Commissione per la Programmazione economica (CPE) apparirebbe in aperta contraddizione con i propositi che quest'ultimo si era dato nel corso di scritti o discorsi precedenti. Se infatti la posizione espressa in origine da Saraceno metteva l'accento sulla necessità di fare «dell'accumulazione di capitale una funzione di pubblico interesse, sottratta quindi al puro meccanismo del mercato»⁶⁵, al fine di renderla profondamente diversa per composizione e ubicazione, quella contenuta nella relazione alla CPE abbandonerebbe questa necessità (e con essa la critica implicita al modello di sviluppo del *boom*) per

⁶² AMENDOLA 1962, pp. 29472- 29477.

⁶³ *Ivi*, p. 29477.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ ISTITUTO GRAMSCI 1963, p.19.

concentrarsi invece sull'opera di estensione del modello di sviluppo vigente alle aree depresse. Il discorso, a parere dei comunisti, diventa così meramente quantitativo, in luogo di un'imprescindibile impostazione qualitativa, relativa cioè alle caratteristiche concrete del modello di sviluppo.

La programmazione proposta da Saraceno viene dunque a qualificarsi per il PCI come semplicemente correttiva e razionalizzatrice, non avendo l'interesse e l'ambizione di intaccare l'influenza del capitale monopolistico, ed esattamente per questo incapace di risolvere realmente gli squilibri della struttura economica italiana che proprio di quella influenza sono il prodotto. Una simile critica è avanzata anche nei confronti delle tesi di Fuà e Sylos-Labini, nonostante venga riconosciuta ad esse l'intenzione, maggiormente ambiziosa, di realizzare un equilibrio sia sul piano dello sviluppo regionale che su quello dei differenti settori economici⁶⁶.

Per contro, la programmazione a cui guardano i comunisti mira a modificare il modello di sviluppo, visto che lo strapotere esercitato al suo interno dai monopoli (e la contraddizione sempre crescente tra carattere sociale della produzione e carattere privato dell'appropriazione del suo prodotto) farebbe sì che la gerarchia dei consumi che ne risulta sia rispondente non tanto alle reali esigenze del paese, ma piuttosto a quelle della massima profittabilità del capitale privato. Ai "bisogni indotti" derivanti da una struttura dell'offerta profondamente ingessata per via della sua natura oligopolistica, i comunisti oppongono una decisa scelta a favore dei consumi di prima necessità e dei consumi sociali. Tali consumi necessitano però, per essere soddisfatti, di una programmazione che sia per l'appunto democratica (in luogo del carattere tecnocratico che essa verrebbe ad assumere in assenza dell'attuazione delle Regioni e di quelle forme di «democrazia di base» nella fabbriche che permetterebbero una partecipazione dei lavoratori alla formulazione del piano economico⁶⁷), capace cioè di tenere conto dei reali bisogni presenti sul territorio nazionale attraverso un articolato sistema di partecipazione democratica.

⁶⁶ *Ivi*, p. 21.

⁶⁷ BARCA-BOTTA-ZEVI 1965, p. 275.

La programmazione democratica ed antimonopolistica proposta dal PCI non risulta dunque astratta e campata in aria, ma si aggancia pienamente alla problematica – centrale e reale nell'Italia di inizio anni Sessanta – del come e in che modo modificare un mercato (e, a monte, un meccanismo di sviluppo) siffatto, caratterizzato cioè da una presenza talmente ingombrante dei gruppi monopolistici da rendere impossibile una differente gerarchia dei consumi, più aderente cioè ai bisogni effettivi del paese, se non attraverso un effettivo governo dello sviluppo.

Le misure che delineano lo scheletro della politica di piano avanzata dal PCI sembrano ruotare attorno a due nuclei principali: la modifica del processo di accumulazione e la dinamica salariale. Sul versante della modifica del processo di accumulazione, le proposte sono diverse. Posto l'obiettivo generale di ridurre la quota di capitale accumulato che va ai monopoli (e di ridurre dunque la loro capacità di autofinanziamento, al fine di renderli molto più sensibili agli interventi programmatori), le misure principali che vengono indicate sono principalmente due: da un lato, una riforma tributaria mirante a colpire «i profitti di monopolio [...], le rendite parassitarie e speculative, la vasta fascia di redditi e dei consumi agiati»⁶⁸; dall'altro, una riforma del sistema del creditizio tale da costringere il Comitato del credito ad autorizzare l'emissione di azioni ed obbligazioni solo in base alla corrispondenza tra le esigenze stabilite nel piano e i programmi d'investimento delle aziende (stesso criterio per le anticipazioni e i risconti della Banca d'Italia). All'interno inoltre di un sistema di incentivi e disincentivi volti all'orientamento e alla localizzazione regionale e settoriali degli investimenti, vengono avanzate misure disincentivanti i consumi agiati, così come misure che rendano obbligatoria la contribuzione al finanziamento delle infrastrutture civili per quelle aziende che, nonostante le indicazioni del piano, si propongano di investire in aree già congestionate. Massima importanza riveste poi l'ambito del capitalismo di Stato: i comunisti, al pari dei socialisti, si propongono un utilizzo delle imprese pubbliche non più subalterno o semplicemente integrativo rispetto all'iniziativa privata, ma tale da «provvedere all'industrializzazione del Sud, aumentando notevolmente gli investimenti e dando preferenza a quelli che, per le

⁶⁸ ISTITUTO GRAMSCI 1963, p. 34.

economie esterne che creano o per le iniziative collaterali che sollecitano, possano più rapidamente promuovere un generale sviluppo economico dell'ambiente circostante»⁶⁹.

A tal fine, l'azione dell'impresa pubblica dovrà essere innanzitutto estesa, attraverso, da un lato, la nazionalizzazione di settori di pubblica utilità – e quindi bisognosi di una politica di bassi prezzi – come l'industria farmaceutica, l'industria del cemento (presupposto, questa, sia per la creazione una parallela industria nazionalizzata dell'edilizia prefabbricata, che per calmierare i costi delle abitazioni), e, dall'altro, l'immissione in settori ancora largamente dominati da quella privata, come l'industria meccanica e quella chimica (visto che un ampliamento dell'offerta, in quel momento carente, di macchinari agricoli e concimi in grado di abbassare i loro prezzi, risulta per i comunisti fondamentale per una politica di industrializzazione del Mezzogiorno). In più, questa azione delle imprese pubbliche appartenenti all'IRI dovrà caratterizzarsi per una maggiore capacità di coordinamento, e ciò in virtù di una riforma delle strutture di gestione tale da potenziare il controllo del Parlamento, sia al momento della formulazione degli obiettivi generali orientanti l'operato delle pubbliche imprese, sia al momento della loro esecuzione. In particolare, il PCI rifiuta l'impostazione di Saraceno, secondo il quale sarebbe stato maggiormente opportuno preservare il grado di elevata autonomia delle singole aziende, in ragione della maggiore efficienza che ne deriverebbe. A parere dei comunisti italiani, infatti, «il calcolo dell'efficienza non può avere come unico criterio il profitto d'impresa, ma va rapportato ai risultati economici generali che si ottengono in termini di reddito e di occupazione»⁷⁰.

La dinamica salariale e il livello delle retribuzioni vengono considerati come l'altro caposaldo della politica di programmazione democratica. Il PCI si dichiara indisponibile a legare la politica di piano ad una qualsiasi politica dei redditi mirante ad un blocco o ad un contenimento dei salari (agganciando questi ultimi all'aumento della produttività) al fine di preservare la stabilità monetaria. Uno degli squilibri aggravati dal *boom* su cui i comunisti pretendono di intervenire – e che, a loro parere, non rientra tra gli obiettivi degli altri programmatori, come La Malfa e Saraceno – è quello tra redditi da

⁶⁹ *Ivi*, pp. 35-36.

⁷⁰ *Ivi*, p. 37.

lavoro e redditi da capitale. Una politica dei redditi attuata in quel determinato momento storico, altro non farebbe, secondo i comunisti, che congelare quest'enorme ed ingiusta – oltreché foriera di inefficienze – sproporzione. Una dinamica crescente del livello delle retribuzioni infatti, oltre a produrre una benefica estensione del mercato interno (rendendo, tra l'altro, l'economia italiana meno soggetta alle fluttuazione cicliche dei mercati esteri), rappresenterebbe un complemento fondamentale per quegli interventi volti ad incidere sul meccanismo di accumulazione e definire quella diversa gerarchia dei consumi a cui si è già accennato.

A sostegno di ciò, i comunisti fanno notare come i salari, in un'economia aperta come quella italiana, non siano determinanti – come invece si vuol far credere – rispetto al tasso del risparmio, visto che anche «una situazione di monopolio [può] dar luogo a deficienza di domanda effettiva e quindi di investimenti di sviluppo»⁷¹. Viene inoltre sostenuta la necessità (oltre che la possibilità) di tenere assieme aumento dei redditi da lavoro ed aumento degli investimenti produttivi, respingendo le tesi che vorrebbero questo accoppiamento velleitario ed irrealizzabile. A parere del PCI, una simile tesi avrebbe il difetto di ragionare esclusivamente per grandi aggregati, non tenendo invece conto della loro differenziazione e composizione interna: «[...] la parzialità e l'errore di una argomentazione che si fonda sull'alternativa tra investimenti e consumi e che finisce di fatto per ignorare tutte le alternative possibili all'interno degli investimenti e tutte le alternative possibili all'interno dei consumi, e cioè i problemi degli spostamenti interni alla attuale somma degli investimenti e degli spostamenti interni ai consumi»⁷². Composizione interna che andrebbe appunto modificata, principalmente incidendo sul rapporto tra salari e sovrapprofitti di monopolio, oltreché su quello tra differenti categorie di investimento (privilegiando in particolar modo gli investimenti di capitale di fisso sociale⁷³). Da questo guardare più al lato qualitativo dell'aumento del reddito nazionale che a quello quantitativo⁷⁴, deriva l'importanza che i comunisti italiani accordano, nel quadro di questa politica di

⁷¹ *Ivi*, p. 33.

⁷² *Ivi*, pp. 59-60.

⁷³ *Ivi*, pp. 27-29.

⁷⁴ *Ivi*, p. 59.

programmazione democratica ed antimonopolistica, a tutte quelle misure volte a migliorare la situazione operaia sia sotto il punto di vista retributivo, sia sotto quello normativo⁷⁵.

La questione meridionale è uno degli altri grandi punti che la programmazione democratica ed antimonopolistica si propone di portare a soluzione, parallelamente a precisi interventi di riforma agraria, da cui «dipendono in larga parte» il «processo di industrializzazione del Mezzogiorno e la sua stessa qualificazione». Inserire la questione meridionale all'interno della politica di programmazione democratica, ha per i comunisti il significato di tagliare i ponti con le vecchie concezioni degli interventi speciali, che dall'epoca giolittiana erano giunte sino agli anni Cinquanta per il tramite delle politiche meridionaliste del centrismo. Il problema meridionale deve infatti essere affrontato non più come questione «di *area depressa* o di settore *arretrato dell'economia*»: ciò che va modificato e riformato è l'intero meccanismo di sviluppo subordinato alle esigenze del capitale monopolistico, meccanismo operante sia al Sud (dove dà vita ad aree economicamente arretrate) che al Nord (dove invece si traduce concretamente nella congestione che investe i grandi centri urbani)⁷⁶. La questione agraria, che come si è detto va di pari passo con l'arretratezza del Mezzogiorno, vuole essere affrontata dai comunisti non semplicemente come «settore a bassa produttività dove la forza di lavoro è imperfettamente occupata», e neppure «favorendo un ulteriore esodo massiccio» finalizzato ad eliminare «gli attuali divari tra retribuzioni agricole e retribuzioni non agricole»⁷⁷. Una politica eccessivamente tollerante nei confronti di ulteriori spostamenti migratori rischierebbe infatti, secondo il PCI, di compromettere ancor di più il problema, «riducendo le capacità produttive e di domanda dell'area meridionale»⁷⁸.

La via di uscita viene vista dai comunisti in interventi capaci di incidere sulle strutture stesse dell'economia italiana e sugli assetti dell'ordinamento proprietario: la riforma agraria dovrebbe infatti proporsi concretamente lo storico obiettivo di «dare tutta la terra a chi

⁷⁵ BARCA-BOTTA-ZEVI 1965, p. 275.

⁷⁶ ISTITUTO GRAMSCI, pp. 40-41.

⁷⁷ *Ivi*, p. 38.

⁷⁸ *Ivi*, p. 41.

la lavora», superando mezzadria e patti abnormi, eliminando le colonie, e favorendo la nascita ed il potenziamento di reti di associazione cooperative e consortili di contadini e lavoratori della terra, all'interno della quali sia possibile integrare fase produttiva, fase della trasformazione industriale dei prodotti e fase della commercializzazione di questi ultimi. Appositi enti di sviluppo dell'agricoltura, creati e situati in ogni regione, dovrebbero poi occuparsi di promuovere l'ammodernamento degli insediamenti rurali ed una «trasformazione civile delle campagne», favorendo, nel quadro di un piano nazionale, l'affluenza dei già richiamati investimenti di capitale fisso sociale.

La trasformazione civile della campagne rientra inoltre nell'ambito della più ampia questione dell'ammodernamento delle infrastrutture civili, il quale abbisogna secondo il PCI, non tanto (o non solo) di una maggiore spesa pubblica, quanto piuttosto di una sua diversa composizione. I settori dei consumi sociali e collettivi a cui i comunisti sembrano guardare con maggiore interesse risultano essere il sistema scolastico (il cui problema non va affrontato esclusivamente in un'ottica di costruzione di nuove aule o di potenziamento delle strutture, ma anche attraverso una più generale riforma dell'ordinamento), il sistema abitativo (il quale «esige la liquidazione della speculazione sulle aree fabbricabili, causa prima degli alti costi delle abitazioni e ostacolo fondamentale a un'espansione razionale delle città»⁷⁹) e la sanità (per la quale, come già detto, si auspica la creazione di un sistema sanitario nazionale di stampo universalistico, accanto ad una nazionalizzazione dell'industria farmaceutica).

Una siffatta programmazione deve però porsi anche il problema del quadro internazionale all'interno del quale è inserita: è per questo che il PCI ritiene fondamentale rivedere le modalità e i contenuti delle relazioni economiche internazionali dell'Italia. Così strutturato infatti, il MEC (il quale è ancora visto come autore di «una politica di sostegno della espansione monopolistica»⁸⁰), inserendo l'Italia in uno spazio economico dominato dai grandi gruppi monopolistici, renderebbe difficoltoso, secondo i comunisti italiani, non solo un differente orientamento del mercato interno italiano, ma anche la stessa programmazione di stampo antimonopolistico, visti i vincoli che questa

⁷⁹ *Ivi*, p. 43.

⁸⁰ *Ivi*, p. 44.

struttura sovranazionale pone alle politiche economiche nazionali – vincoli tra l'altro emersi nel caso «ricorso presentato dalla Confindustria tedesca e olandese contro la nazionalizzazione dell'industria elettrica in Italia»⁸¹.

La programmazione però, nella visione comunista, non è un fatto esclusivamente economico, ma è anche squisitamente politico. Investe cioè l'organizzazione delle strutture dello Stato, il rapporto tra governanti e governati, tra cittadini e processi economici. Problema principale, per una programmazione che voglia essere per l'appunto democratica, diventa quello di rompere con la concezione classica dello Stato liberale, concezione tale da fare dell'apparato statale una struttura centralistico-burocratica, corruttrice della natura dello Stato nel senso di uno «scadimento della funzione delle assemblee elettive»⁸², e dunque incapace di mettersi in relazione con le esigenze espresse dalla società civile⁸³. Tale politica di piano esige un profondo rinnovamento dell'ordinamento statale, il quale permetta di realizzare «un'attiva partecipazione delle masse al potere reale»⁸⁴. L'unica articolazione della programmazione in grado di venire incontro a queste esigenze, risulta essere quella basata su istituto regionale ed autonomie locali. I contenuti del piano dunque, lungi dall'essere il risultato di decisioni assunte in sede tecnico-amministrativa, devono essere determinati nell'ambito delle sedi legislative democraticamente elette.

Non bisogna però limitarsi, a parere dei comunisti italiani, alle competenze legislative attribuite alle Regioni dal dettato costituzionale: in un processo di formulazione democratica del piano, le Regioni debbono allora istituire una simile dialettica non solo con comuni e province, ma anche con nuovi organismi opportunamente creati, tutti espressione delle realtà locali, come zone, comprensori e consorzi⁸⁵. Una volta stabiliti in tal modo i contenuti dei piani regionali, dovrebbe avere luogo all'interno della conferenze previste appositamente dalla carta costituzionale, il momento della contrattazione tra regioni e Stato. La Regione inoltre, andrebbe dotata di un potere di intervento sulle

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ivi*, p. 101.

⁸³ *Ivi*, p. 98.

⁸⁴ *Ivi*, p. 99.

⁸⁵ *Ivi*, p. 104.

politiche propugnate dagli enti gestori di settori nazionalizzati, così come su tutti gli altri organismi legati direttamente o indirettamente al capitalismo (Cassa per il Mezzogiorno, enti di sviluppo per l'agricoltura, i consorzi per i piani urbanistici e così via): l'Enel ad esempio, a differenza delle procedure previste dai decreti delega presentati dal governo Fanfani, dovrebbe, nella proposta comunista, impostare la sua politica tariffaria anche in base alle necessità espresse dai consigli regionali.

La sovranità del Parlamento nei confronti dei contenuti del piano, andrebbe poi ulteriore ampliata ed esplicitata, non limitandola cioè al solo momento della formulazione delle linee generali, ma, attraverso l'opportuna creazione di una Commissione parlamentare permanente dotata di poteri analoghi a quelli della Commissioni d'inchiesta, estendendola anche al momento dell'applicazione concreta delle linee di programmazione economica⁸⁶. Una simile dialettica tra autorità centrale ed autonomie locali, non va però intesa come motivo di frammentazione, come se i contenuti della programmazione nazionale fossero la semplice sommatoria di piani regionali e di particolarismi locali dal sapore corporativo. I piani regionali, all'interno di una tale visione, risultano essere più la concreta esplicazione sul territorio dei contenuti generali precedentemente espressi:

«Ora il regionalismo sta acquistando un altro contenuto, non di autosufficienza ma di anello indispensabile per la formazione di una volontà politica nazionale che sia democratica. [...] Il Piano nazionale disaggrega per così dire i valori aggregati che costituiscono la sua intelaiatura non per una assurda operazione di frantumazione meccanica nel territorio, ma nella specifica assunzione coordinata, delle soluzioni che possono derivare solo dal concorso e dalla partecipazione attiva che si verificano nell'ambito regionale»⁸⁷.

5. Conclusioni

Com'è noto, gli sviluppi successivi della politica di programmazione economica saranno tali da far restare quest'ultima saldamente entro i

⁸⁶ *Ivi*, p. 48.

⁸⁷ *Ivi*, p. 105.

limiti di un approccio di tipo meramente indicativo, o comunque – anche in presenza di un'imponente presenza dello Stato e delle sue diverse articolazioni nei fatti economici – incapace di affermare degli indirizzi autonomi e alternativi rispetto alle necessità del meccanismo di accumulazione privata. Nonostante le teorizzazioni formulate tra fine anni Cinquanta e inizio Sessanta da personaggi come Riccardo Lombardi e Antonio Giolitti – sia sul versante del rapporto tra vincolatività degli strumenti e dei provvedimenti e libertà di investimento da parte degli attori privati che su quello tra autodisciplina del sindacato e politica dei redditi – non si discostassero eccessivamente dall'elaborazione comunista, la coabitazione governativa con la DC peserà in maniera non indifferente sulla precisa declinazione della politica di piano, sia per quanto riguarda il *piano Giolitti* prima che quello *Pieraccini* poi.

La politica di programmazione finirà dunque per scontare tanto un deficit di definizione ed attribuzione delle competenze tra gli organi più propriamente politico-elettivi, lasciando cioè un'ampia discrezionalità in materia di governo dell'economia e dei flussi finanziari ad organismi di natura tecnica (Banca d'Italia) o "straordinaria" (gli enti pubblici autonomi tipici del modello italiano); quanto – anche come diretta conseguenza del punto precedente – la persistenza del carattere indifferenziato della spesa pubblica chiamata a sostanziare l'intervento statale. È chiaro infatti come in assenza di procedure e ruoli precisi, capaci di affermare la centralità degli organi politici legittimati democraticamente nel processo di definizione delle finalità e di allocazione delle risorse pubbliche, la negoziazione condotta dai soggetti privati o parastatali – *a latere* e al di fuori di quella pubblicità che dovrebbe al contrario caratterizzare l'azione e l'attività dei poteri pubblici – non poteva avere altro risultato se non quello di una politica industriale ispirata non tanto ad un'idea di sviluppo e ad un disegno organico e coerente, quanto piuttosto alla logica dei finanziamenti a pioggia.

Si impone infine, dopo avere illustrato per grandi linee le radici storiche, l'analisi di fase e la progettualità concreta che informano la posizione del PCI all'interno del dibattito degli anni Sessanta sulla tipologia di programmazione economica da realizzare, una breve riflessione circa gli sviluppi e l'evoluzione degli orientamenti di politica

economica propri al comunismo italiano. Le parole d'ordine della *programmazione democratica* e del *governo democratico dell'economia* resteranno ancora per un quindicennio degli elementi caratterizzanti la fisionomia programmatica del PCI. Il progetto di società definito e avanzato dai comunisti lungo la stessa segreteria Berlinguer può infatti essere considerato, dal punto di vista economico, come una forma di socialismo di mercato, tale cioè da vedere – nel quadro di una pianificazione decentralizzata o policentrica – la libertà di azione e di investimento degli attori privati svolgersi all'interno delle compatibilità e delle direttrici di sviluppo definite e dallo Stato e dagli organismi di rappresentanza dei lavoratori presenti nelle differenti unità economiche. Un modello che, nonostante le caratteristiche e le specificità della strategia di riforma e trasformazione sociale delineatasi a livello teorico nel comunismo italiano, può essere accomunato alle altre e differenti realtà della sinistra europea (includendo perlopiù all'interno di questa categoria le esperienze di governo socialdemocratiche) dall'ispirazione e dall'idea di fondo. Ossia, la convinzione che attraverso un doppio movimento (“dall'alto” e “dal basso”, “statale” e “sociale”) di intervento e di governo delle dinamiche economiche, attraverso l'immissione nel circuito sotteso al processo di circolazione e valorizzazione capitalistica di «soggetti e finalità antagonistiche alla pura logica di mercato», fosse possibile non solo «sottrarre spazio al calcolo puramente economico», ma soprattutto «reagire alla condizione di merce della forza lavoro e agli effetti negativi [...] della gestione privata dell'accumulazione»⁸⁸.

Nonostante l'ispirazione di fondo che informa la proposta del PCI in materia di governo dell'economia, già a partire dalla metà degli anni Settanta è possibile però individuare la penetrazione all'interno della cultura politica dei comunisti italiani di elementi e concetti propri dell'armamentario teorico monetarista e neoliberale. Queste infiltrazioni ideologiche agiranno modificando la posizione delineata dal PCI un decennio prima a proposito di politica dei redditi, autodisciplina sindacale e rapporto tra salari, profitti e produttività. Nel corso di questi anni infatti, la destra del partito si fa interprete di una concezione “sacrificale” dell'austerità, che trova i suoi fulcri nel deflazionismo

⁸⁸ BARCELLONA-CARRIERI 1982, p. 5.

salariale e nel contenimento della conflittualità (ne sono un esempio le tesi maggioritarie che circolano al convegno organizzato dal CESPE nel 1976, così come l'impostazione che Lama fornisce al congresso dell'EUR) in nome della lotta contro lo «scadimento dell'economia nazionale»⁸⁹.

La «vocazione nazionale della classe operaia»⁹⁰ della lezione togliattiana viene declinata, all'interno di questa impostazione, nel senso di un'accettazione unilaterale dei sacrifici e della moderazione salariale, una politica dei redditi insomma totalmente sganciata da un più ampio controllo concertato delle variabili macroeconomiche e quindi da una logica di contropartite per il mondo del lavoro⁹¹, come al contrario vorrebbe la lezione delle socialdemocrazie europee (Germania, Svezia, Austria). Come messo in evidenza già negli anni Ottanta da Paggi e D'Angelillo⁹² (giudizio ribadito e specificato recentemente dal primo⁹³), pur guardando alle esperienze socialdemocratiche e spingendo verso una piena integrazione del PCI all'universo del socialismo europeo, ciò che l'ala destra del PCI (futura «componente riformista» del partito, anche detta, per critici e detrattori, *migliorista*) compie, è in realtà «il bluff di un indirizzo politico che in nome della modernità propone una agenda in cui uno a uno cadono tutti i temi storici del movimento operaio»⁹⁴. Più che dall'esperienza di governo delle socialdemocrazie storiche (che a parere di Paggi assumono il ruolo di «manichino ideologico»), i «riformisti» del PCI risultano quindi influenzati dai cardini della teoria monetarista, impostando la lotta all'inflazione sulla sola componente salariale e ritenendo «che sia sufficiente dare spazio al profitto, a scapito del salario, per avere più investimenti e più occupazione»⁹⁵.

È evidente come il nodo della politica dei redditi e della griglia teorica attraverso cui leggerlo ed affrontarlo rappresenti una traccia ed un angolo visuale particolarmente fecondo – ma impossibile da

⁸⁹ PAGGI-D'ANGELILLO 1986, p. 12.

⁹⁰ PAGGI 2015, p. 4.

⁹¹ PAGGI-D'ANGELILLO 1986, pp. 9-22.

⁹² *Ibid.*

⁹³ PAGGI 2015.

⁹⁴ *Ivi*, p. 4.

⁹⁵ *Ibid.*

sviluppare in questo elaborato – ai fini dell’analisi delle trasformazioni che condurranno il maggiore partito comunista d’Occidente ad aderire in maniera acritica e subalterna a quel social-liberismo che rappresenterà la nuova cornice ideologica delle socialdemocrazie europee a partire dagli anni Ottanta.

Riferimenti bibliografici

AMENDOLA, GIORGIO, 1962

Intervento alla seduta del 25 maggio 1962, III legislatura, Atti parlamentari, Camera dei Deputati, Roma.

ID., 1966

“Rapporto tra sviluppo democratico e sviluppo economico”, in ID., *Classe operaia e programmazione democratica*, Editori Riuniti, Roma.

BARCA, LUCIANO, 1968

Il meccanismo unico, Editori Riuniti, Roma.

BARCA, LUCIANO; BOTTA, FRANCO E ZEVI, ALBERTO (A CURA DI), 1975

I comunisti e l'economia italiana 1944-1974, De Donato, Bari.

BARCELLONA, PIETRO E CARRIERI, MIMMO, 1982

Governo dell'economia e controllo operaio nelle strategie della sinistra europea, “Democrazia e diritto”, n° 4.

COMEI, MARINA (A CURA DI), 1979

Le sinistre e la ricostruzione, Dedalo, Bari.

GOZZINI, GIOVANNI, 2001

Il PCI nel sistema politico della Repubblica, in GUALTIERI, ROBERTO (A CURA DI), *Il PCI nell'Italia repubblicana*, Carocci, Roma.

GRUPPI, LUCIANO, 1976

Togliatti e la via italiana al socialismo, Editori Riuniti, Roma.

HÖBEL, ALEXANDER (A CURA DI), 2006

Il Pci e il 1956. Dal XX congresso ai fatti d'Ungheria. Un'antologia di scritti e documenti, La città del sole, Napoli.

ISTITUTO GRAMSCI, 1963

Programmazione economica e rinnovamento democratico, Atti del convegno di Roma, 14-15 marzo 1963, Editori Riuniti, Roma.

LEONARDI, SILVIO, 1966

Democrazia di piano, Einaudi, Torino.

LONGO, LUIGI, 1979

“Il controllo democratico”, in COMEI 1979.

MAGRI, LUCIO, 1962

Le modèle de développement capitaliste et le problème de “l’alternative” prolétarienne, “Les temps modernes”, n° 66-67, p. 583-626.

ID., 1965

Il valore e il limite delle esperienze frontiste, “Critica Marxista”, n° 3, pp. 57-63.

ID., 2012

“Le novità del neocapitalismo”, in ID., *Alla ricerca di un altro comunismo. Saggi sulla sinistra italiana*, Il Saggiatore, Firenze, pp. 137-58.

MCCARTHY, PAUL, 1992

I comunisti italiani, il new deal e il difficile problema del riformismo, “Studi storici”, 1992, n° 2/3, pp. 457-78..

PAGGI, LEONARDO, 2015

Leonardo Paggi legge Pietro Ingrao, Camera dei deputati, 30 marzo 2015, www.centroriformastato.it/wp-content/uploads/Leonardo-Paggi-Perché-la-politica.pdf.

PAGGI, LEONARDO E D’ANGELILLO, MASSIMO, 1986

I comunisti italiani e il riformismo. Un confronto con le socialdemocrazie europee, Einaudi, Torino.

RAPONE, LEONARDO, 1979

“Il planismo nei dibattiti dell’antifascismo italiano”, in AA.VV., *Crisi e piano, Le alternative degli anni Trenta*, De Donato, Bari.

SASSOON, DONALD, 1980

Togliatti e la via italiana al socialismo. Il PCI dal 1944 al 1964, Einaudi, Torino.

SPINI, VALDO, 1982

Il socialismo e i problemi della Ricostruzione, in ID., *I socialisti e la politica di piano. 1945-1964*, Sansoni, Firenze.

TELÒ, MARIO, 1981

Teoria e politica del piano nel socialismo europeo tra Hilferding e Keynes, in *Storia del marxismo*, vol. 3/II, Einaudi, Torino.

TOGLIATTI, PALMIRO, 1974a

Opere scelte, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1974b

“Capitalismo e riforme di struttura”, in ID. 1974a.

ID., 1974c

“Comunismo e riformismo”, in ID. 1974a.

ID., 1974d

“Programmazione o politica dei redditi?”, in ID. 1974a.

ID., 1975

“Socialismo e riforme di struttura”, in BARCA; BOTTA E ZEVI 1975.

ID., 1979

“Conclusioni”, intervento alla conferenza economica *Ricostruire*, ora in COMEI 1979.

ID., 2016a

Il 1956 e la via italiana al socialismo, Editori Riuniti, Roma

ID., 2016b

“Relazione alla I Sottocommissione dell’Assemblea Costituente”, in ID. 2016a.

ID., 2016c

“Postilla a Garaudy”, in ID. 2016a.

ID., 2016d

“Elementi per una dichiarazione programmatica approvati dall’VIII congresso del PCI”, in ID., 2016a.

ID., 2016e

“La via italiana al socialismo”, in ID. 2016a.

TRENTIN, BRUNO, 1977

“Le dottrine neocapitalistiche e l’ideologia delle forze dominanti nella politica economica italiana”, intervento al convegno dell’Istituto Gramsci Tendenze del capitalismo italiano, 1962; ora in TRENTIN, BRUNO, *Da sfruttati a produttori*, De Donato, Bari.

VACCA, GIUSEPPE, 1974

Saggio su Togliatti, De Donato, Bari.

Fra scienza e poesia: il metodo storico del *Communist Party Historians' Group*

Alberto Pantaloni

Applying a Marxist methodology, the Historians' Group has been able to combine the search for a popular revolutionary tradition (source of inspiration also for political militants) with the analysis and explanation of the historical phases that stimulated the birth and development of industrial capitalism in Britain, from an economic, social, and cultural point of view. At the same time, this group of historians combined the rigorous scientific method of Marxist political economy and historical and dialectical materialism (history as science) with a strong anti-mechanistic spirit, that led to study the "human factor" (history as poetry) and to keep it always in great regard.

Keywords: Marxism; People's History; Englishness; Economy; Culture.

Introduzione

Questo articolo si propone di tracciare gli elementi concettuali e metodologici fondamentali che hanno caratterizzato l'evoluzione del britannico *Communist Party Historians' Group* (CPHG) a partire dal 1946. Analizza quindi il periodo di formazione e sviluppo di questa struttura del Partito Comunista della Gran Bretagna (*Communist Party of Great Britain, CPGB*), ritenuta da Aldo Agosti una «straordinaria fucina intellettuale»¹, che ebbe come figure centrali quelle di Maurice Dobb, Dona Torr, Christopher Hill, Eric Hobsbawm, E. P. Thompson, Rodney Hilton e Victor Kiernan.

In questa sede non ci si occuperà quindi della crisi del Gruppo, avvenuta nel 1956 a seguito delle contraddizioni sorte, anche internamente al partito, sui fatti d'Ungheria e sul rapporto segreto di Krushev al XX congresso del PCUS, né si approfondiranno gli aspetti legati ai rapporti politici fra gli storici del Gruppo e il Partito Comunista, riservando questo approfondimento a una ricerca ulteriore. Fra l'altro, l'esperienza del CPHG andò avanti ancora nei decenni successivi, sopravvisse allo scioglimento del CPGB e, sebbene sotto nuovo nome (*Socialist History Society*), continua tuttora. Il decennio oggetto di questa ricerca fu però quello più significativo sia sotto il

¹ AGOSTI, 2011, p. 116.

punto di vista metodologico, sia sotto quello del rapporto fra rigosità scientifica e militanza politica. Fu a partire da quegli anni, infatti, che molti degli storici che lo costituirono trovarono una fama e un riconoscimento internazionali². Maurice Dobb diede importantissimi contributi nella storia economica. Rodney Hilton è ricordato per i suoi studi sull'epoca medievale e sulle società contadine. Eric Hobsbawm, grazie soprattutto alla sua grande tetralogia di storia generale (*The Age of Revolution*, *The Age of Capital*, *The Age of Empire* e *Age of Extremes*³), ma non meno per suoi studi sul movimento operaio e contadino, è considerato uno dei più grandi storici del XX secolo. E.P. Thompson scrisse quello che rimane il più grande saggio sulla storia del movimento operaio britannico e un'opera di riferimento internazionale di storia sociale e di storia del lavoro⁴. Christopher Hill dedicò praticamente tutta la sua vita allo studio della guerra civile inglese del XVII secolo e in particolare del ruolo di movimenti religiosi nello sviluppo della Rivoluzione Inglese⁵.

Se l'opera di questi grandi storici ha fatto conoscere l'importanza, il valore e gli insegnamenti della storiografia marxista inglese, lo si è dovuto anche a quel decennio di intensa ricerca e dibattito collettivi (e militanti). Non a caso, proprio i temi della transizione al capitalismo della società inglese nel XVI e XVII secolo e quello della storia e delle origini del movimento operaio britannico furono centrali nell'attività del Gruppo.

Dalla fine del secolo scorso si è sviluppato un grande interesse per la storia del Partito Comunista Britannico e delle sue articolazioni e individualità, all'interno di una più generale attenzione agli studi sui movimenti politici e sociali del Regno Unito. Ciò ha fatto sì che in Gran Bretagna sia possibile accedere ad un gran numero di archivi pubblici e alcuni documenti possano essere rintracciati anche in rete. Il Coordinatore del *Communist Party History Group* e Amministratore Fiduciario del *Communist History Trust*, Graham Stevenson, gestisce un sito personale che contiene brevi biografie sui membri defunti del Partito. Gli archivi del Partito Comunista, dei quali lo storico Kevin

² KAYE 1995, p. 3.

³ HOBSBAWM, 1962, 1975, 1987, 1994.

⁴ THOMPSON, 1963.

⁵ HILL, 1955, 1972.

Morgan ha ricostruito la traiettoria storica⁶, si trovano invece presso il *People's History Museum* di Manchester e alla *Marx's House* di Londra. Ma molti documenti presenti in questi archivi sono consultabili *on-line*, mentre ulteriore documentazione può essere consultata presso la *Working Class Movement Library*, sempre a Manchester.

Diversi sono stati gli studi sulla storiografia marxista britannica e sul Gruppo degli storici comunisti, fra i quali spiccano quelli corposi di Raphael Samuel, Richard Johnson, Bill Schwarz e Harvey J. Kaye⁷. Numerosi articoli sono rintracciabili anche in rete, fra i più recenti dei quali si segnalano quelli di Dave Renton, Willie Thompson, e Gil Shohat⁸. Ancora quest'anno, inoltre, sono state organizzate conferenze sull'argomento, come la sessione tenuta da Sina Talachian, del King's College di Londra, sul tema *The Invention of the Marxist Historian's: A History of the Communist Party Historians' Group, 1946-1956*, all'interno della conferenza su *The Persona of the Historian: Repertoires and Performances, 1800-2000*, organizzato dall'Istituto di Storia dell'Università di Leida in Olanda, il 26-27 gennaio del 2017. In Italia, invece, gli studi su questo tema sono finora stati molto rari e quasi sempre orientati più sulle singole individualità, eccezion fatta per il bel saggio di Teodoro Tagliaferri sul ruolo dello *Historians' Group* nel succitato dibattito politico e storiografico seguito alla crisi del 1956 e al rapporto Khruscev⁹.

Ci si propone, quindi, di verificare se e quanto il successo e la forte influenza della storiografia marxista britannica sugli studi storici relativi ai gruppi sociali marginali o subalterni nella seconda metà del secolo scorso siano dovuti anche (e se in modo determinante) a questo gruppo di storici militanti.

⁶ MORGAN, 1996.

⁷ SAMUEL, 1980; JOHNSON, 1979; SCHWARZ, 1982; KAYE, 1995.

⁸ THOMPSON, 2017; SHOHAT, 2016.

⁹ TAGLIAFERRI, 2006.

1. *Contesto ed eredità culturali di una generazione*

Il contesto nel quale si formò il gruppo di storici e storiche che avrebbero dato vita al *Communist Party Historians' Group* abbraccia un periodo che va dall'affermazione del capitalismo monopolistico fra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo fino allo scontro internazionale fra fascismo e antifascismo, passando per i due sanguinosi conflitti mondiali e la Rivoluzione d'Ottobre del 1917. Per ciò che concerne la Gran Bretagna, esso produsse diversi significativi cambiamenti. Dal punto di vista della struttura economico-sociale del Paese, da una parte fu spezzato il monopolio economico britannico a livello mondiale dall'ascesa commerciale di USA, Germania e Giappone, dall'altra entrò in crisi il modello liberista, colpito dalle due "grandi depressioni" del 1873 e del 1929. Ciò portò a diverse conseguenze politiche, sia sul piano interno, sia internazionale. Nel primo caso si assistette alla crisi e al ridimensionamento del partito liberale (*Whig*) e, con l'allargamento del suffragio elettorale maschile con le riforme del decennio 1860-70, al superamento dello stretto collateralismo del partito conservatore (*Tory*) agli interessi degli industriali e alla formazione dei partiti operai, segnatamente il *Labour Party* nel 1906 e il *Communist Party of Great Britain* nel 1920. Nel secondo caso il dominio militare britannico sui mari, incontrastato fino alla fine dell'Ottocento, fu spezzato dalle potenze emergenti di Giappone, Stati Uniti e Germania, protagoniste poi della Seconda Guerra Mondiale.

Cambiava inevitabilmente la composizione sociale della classe operaia: in particolare, l'affermazione del taylorismo e del fordismo produssero da una parte l'impoverimento di consistenti settori di aristocrazia operaia, dall'altra la crescita della forza-lavoro semi-specializzata e non qualificata. Le conseguenze furono la radicalizzazione politica a sinistra di molti settori operai ex "aristocratici" e un'inedita capacità rivendicativa di quelli "generici", grazie anche all'introduzione della contrattazione collettiva e a una maggiore sicurezza sociale, garantita dalle nuove legislazioni improntate all'estensione del *Welfare State*. Questa trasformazione determinò (fra il 1880 e il 1914) il passaggio dal sindacalismo di mestiere a quello generale e, fra le due guerre mondiali, da quest'ultimo a quello industriale.

Il *New Unionism* si caratterizzava per essere innanzitutto un sindacalismo di classe, cioè un'unione di tutti i lavoratori e le lavoratrici su basi socialiste o rivoluzionarie, che mirava a rappresentare quei lavoratori impossibilitati a costituire sindacati professionali tradizionali o coloro che non appartenevano a nessun sindacato. Grazie all'attività politica svolta dai militanti socialisti nelle nuove *General Labour Unions* e al massiccio reclutamento di lavoratori indipendentemente dalle categorie, questo nuovo sindacalismo ebbe un notevole successo. Con la decisione di molti sindacati di categoria di affiliarsi al *Labour Representation Committee* (1900), iniziò il percorso costituente del futuro Partito Laburista.

L'avvicinamento dei militanti sindacali, "aristocratici" e non, al socialismo si ebbe in diverse ondate e da diverse provenienze categoriali, e culminò con il trionfo elettorale del *Labour* nel 1945. Ciò portò alla formazione di una burocrazia sindacale permanente e di «politici di professione tra i sindacalisti operai»¹⁰, un'evoluzione che garantiva il dominio della corrente riformista all'interno del movimento operaio britannico ma non impedì comunque il radicamento, all'interno di molte aree industriali, di una combattiva presenza rivoluzionaria, prima con la *Social Democratic Federation* (SDF) di Eleanor Marx e Henry Hyndman fra il 1880 e il 1920 e poi con il Partito Comunista.

Le scelte (professionali e politiche) della generazione di storici e intellettuali britannici che diede vita allo *Historians' Group* furono quindi determinate in parte dalle profonde trasformazioni del periodo fra il 1875 e il 1945. Se questo fu vero in particolare per i più anziani del gruppo, segnatamente Torr, Pascal e Dobb, per i più giovani – soprattutto Hill, Hilton, Hobsbawm, Kiernan –, fu poi determinante l'esperienza diretta o indiretta del nazifascismo, della Seconda guerra mondiale, dei Fronti Popolari e dei movimenti anticoloniali degli anni '30 e '40¹¹. Basti pensare che il quotidiano del CPGB, il "Daily Worker", fu l'unico ad essere soppresso in Inghilterra durante la guerra e anche l'unico ad avere un redattore ucciso come volontario in battaglia contro il nazifascismo¹².

¹⁰ HOBBSAWM 1975, p. 388.

¹¹ SCHWARZ 1982, pp. 55-56.

¹² HALDANE 1945-1946, p. 8.

Questa generazione fu dunque, in complesso, testimone dei conflitti che insanguinarono l'Europa dal 1914 al 1945 e portarono alla sconfitta del nazifascismo e alla crescita del movimento comunista e ant imperialista nel mondo. Essa attraverso l'emergere non solo di un sentimento antifascista nazionale ma anche e soprattutto di un'aspirazione a un profondo cambiamento sociale, traendone la volontà di riattivare una coscienza nazionale e popolare basata su un profondo senso di *englishness* e su una rivalutazione della storia culturale e politica inglese¹³. «Il popolo d'Inghilterra», scrive non a caso Hill, «ha un passato del quale può andar fiero – una storia di lotte operaie negli ultimi due secoli e di lotte per la democrazia ancora prima»¹⁴.

Molti degli storici reclutati dal Partito Comunista britannico negli anni Trenta e Quaranta del Novecento, fondamentalmente provenienti da Oxford e Cambridge, condividevano inoltre anche un retaggio morale e culturale legato allo spirito del libero pensiero, al dissenso liberale, al non conformismo religioso, alla fiducia nella democraticità della scienza e nel progresso tecnologico-industriale. Vedevano perciò nella lotta ideologica una specie – scrive Samuel – di *Kulturkampf* democratico, nella quale i valori dell'Illuminismo e del razionalismo sarebbero dovuti diventare un patrimonio di massa, contro l'oscurantismo irrazionale del nazifascismo e dell'integralismo cattolico (ad esempio nella Guerra civile spagnola)¹⁵. Forti di questo impegno morale, politico e culturale, convinti che la storia giocasse un ruolo importante nella battaglia delle idee di allora e desiderosi di dimostrare che il Partito Comunista della Gran Bretagna fosse «l'erede di una lunga tradizione di radicalismo popolare» in Inghilterra¹⁶, questi intellettuali militanti si mossero perciò verso una più profonda (e mai scontata) analisi dei meccanismi alla base dei cambiamenti storici, sull'onda di quel «rovesciamento intellettuale» rappresentato, a partire dagli anni Trenta del secolo scorso, dalla “storia sociale” de “Les Annales”.

¹³ SCHWARZ 1982, p. 54.

¹⁴ HILL 1949, pp. 475-480.

¹⁵ SAMUEL 1980, pp. 52-53, 64-65 e 73-85.

¹⁶ SCHWARZ 1982, p. 71.

2. Una rivoluzione storiografica

Nei primi decenni del secolo scorso, la concezione storiografica dominante in Gran Bretagna era quella liberal-radical, nella quale si riconosceva la maggior parte degli storici di punta, almeno fino alla Prima guerra mondiale. Questa impostazione rifletteva l'ottimismo e la fiducia della borghesia britannica ottocentesca come della piccola borghesia radicale e dell'aristocrazia operaia e (sebbene con forme, accenti e punti di vista non collimanti e anzi spesso contrastanti) condivideva una visione positivista delle "magnifiche sorti e progressive" del capitalismo di Sua Maestà. Al suo interno convivevano due correnti principali: la prima era quella dei cosiddetti "storici economici" (Thorold Rogers, Arnold Toynbee Sr., William Cunningham e W. J. Ashley), che concentrarono i loro studi su questioni di politica economica e di organizzazione e struttura produttiva; la seconda era quella che Johnson ha definito di «storia delle istituzioni sociali» e che aveva come massimi esponenti i coniugi Sidney e Beatrice Webb, George Douglas Howard Cole e i coniugi Lawrence e Barbara Hammond, il cui impegno sociale (i Webb e Cole nella *Fabian Society*) influenzò non poco anche le scelte di molti storici marxisti¹⁷. Tuttavia, già dopo la fine della Prima guerra mondiale e con il mutare del contesto economico-politico, alcuni storici cominciarono a rivoltarsi contro le interpretazioni liberali e radicali, poi progressivamente abbandonate dagli accademici nel periodo 1930-1955¹⁸.

In un primo momento sembrò affermarsi una nuova concezione conservatrice, che rivendicava di non avere nessuna teoria e si presentava come una raccolta di studi empirici. La vecchia interpretazione liberal-radical della storia britannica, che pur con i suoi evidenti limiti contemplava il conflitto politico e sociale come motore del progresso in una direzione definita, cominciava ad essere ritenuta pericolosa. Il concetto stesso di sviluppo economico e sociale si prestava infatti ad essere interpretato anche in chiave sovversiva e andava perciò bandito come un'illusione. Meglio, secondo questi studiosi conservatori, presentare la storia come un mero susseguirsi di eventi, di

¹⁷ JOHNSON 1979, pp. 44-45 e 50-51; SAMUEL 1980, pp. 37-38.

¹⁸ HOBBSBAWM 1955, pp. 14-16 e 23-24.

variazioni di istituzioni e movimenti, non studiabili, definibili e inquadrabili sulla base di criteri più o meno generali ma fortemente incardinati sul tema fondamentale e imm modificabile di un'astratta «natura» o «società umana»¹⁹. Esemplificativo in questo senso fu il dibattito storiografico sulla Rivoluzione industriale e sulle condizioni di vita della classe operaia, che vide diversi storici di impianto conservatore (fra questi John Clapham, Thomas Ashton e S.J. Silberling) sostenere, con argomenti empirici e spesso insufficienti, come l'industrializzazione avesse portato da subito dei miglioramenti sostanziali per la popolazione britannica²⁰.

Solo a partire dagli anni '30 del secolo scorso si ebbe una progressiva riscoperta del marxismo come forza intellettuale da parte degli studiosi britannici, con la formazione di un gruppo di storici apertamente marxisti e di un altro che dal marxismo fu influenzato in maniera assai forte. Questo processo prese due forme: 1) una critica delle vecchie ipotesi sostanzialmente conservatrici; 2) un interesse per alcuni aspetti della storia britannica che erano stati precedentemente trascurati. Anche l'obiettivo era duplice: da una parte si trattava di elaborare un metodo di indagine e di interpretazione che fosse in grado di soppiantare la vecchia concezione liberal-radical della storia britannica, dall'altra si voleva costruire un'immagine coerente dello sviluppo nazionale del paese, più rispondente al mutato contesto e alle domande che ne scaturivano²¹. Non fu un caso, quindi, che l'idea di dare vita allo *Historians' Group* nacque dalla necessità di discutere una nuova edizione del libro di Arthur Leslie Morton, *A People's History of England*, edito per la prima volta nel 1938 e considerato come il primo punto di discontinuità nel modo di scrivere di storia nella tradizione socialista. Se fino ad allora la ricostruzione del passato era stata sostanzialmente appannaggio dei militanti dotati di competenze intellettuali di tipo giornalistico e finalizzato alle necessità di agitazione e di propaganda dei gruppi socialdemocratici e dello stesso Partito comunista britannico²², dalla metà degli anni Trenta del secolo scorso il discorso sulla storia si aprì invece ai contributi e al lavoro di storici di

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ PANTALONI 2015, pp. 21-26.

²¹ HOBSBAWM 1955, pp. 16 e 25.

²² SCHWARZ 1982, pp. 44-45; MORTON 2014.

professione. La figura stessa di Morton sembra incarnare questa transizione: pur non essendo un accademico, studiò Storia dal 1921 a Cambridge, formandosi intorno alla figura e agli insegnamenti di Maurice Dobb e fu docente di storia alla *A. S. Neill's School*, a Summerhill nel Suffolk²³.

Lo *Historians' Group* nacque nel 1946 come seminario marxista permanente organizzato da una serie di storici («compagni e amici» come ricorda Hobsbawm) del partito comunista britannico e si riuniva abitualmente in una sala del *Garibaldi Restaurant* nel quartiere londinese di Camden, più raramente alla *Marx's House* in Clerkenwell Green²⁴. Suddiviso in *Period Groups*, a loro volta coordinati da un Comitato che eleggeva a turno un presidente, il Gruppo si era posto sostanzialmente due obiettivi: il primo era favorire e ampliare la discussione fra gli storici marxisti sui problemi storici fondamentali. Ciò avrebbe permesso non solo di migliorare la qualità di scrittura e insegnamento ma anche di contribuire in modo creativo all'arricchimento della teoria marxista²⁵. Il secondo obiettivo era rendere il lavoro storico politicamente utile per il partito, attraverso l'elaborazione di articoli da pubblicare sulle sue riviste: "The Modern Quarterly" (fino al 1954), "The Marxist Quarterly" e la "Communist Review"²⁶. A queste si affiancò, a partire dal 1953, il bollettino ciclostilato "Our History"²⁷.

L'attenzione del Gruppo fu dedicata allo studio del capitalismo moderno e della storia del movimento operaio²⁸ ma ancor più all'Inghilterra del 1500 e 1600 e della guerra civile: la radice del movimento operaio e socialista contemporaneo in Gran Bretagna non andava ricercata nel Cartismo, bensì nella cosiddetta *Good Old Cause*, nelle motivazioni sociali, politiche (e religiose) dei pronunciamenti della *New Model Army*, nell'estrema sinistra democratica durante la guerra

²³ SCHWARZ 1982, p. 45.

²⁴ HOBSBAWM 2010, p. 191.

²⁵ MAY 1949, p. 541.

²⁶ *Ivi*, p. 543.

²⁷ SCHWARZ 1982, p. 72.

²⁸ HOBSBAWM 1948.

civile, nelle sette del protestantesimo dissidente e negli intellettuali repubblicani di quel periodo cruciale della storia nazionale²⁹.

3. *La storia come scienza*

Se la discussione intorno al libro di Morton fu l'occasione immediata della formazione del Gruppo e Dona Torr la figura inizialmente trainante della sua costituzione³⁰, il dibattito sulla transizione dal feudalesimo al capitalismo ne rappresentò il cuore e all'inizio il ruolo principale fu svolto in questo caso da Maurice Dobb, con il suo testo sullo sviluppo del capitalismo³¹. Di famiglia conservatrice e medio-borghese, Dobb aderì al Partito comunista nel 1921. Storico di formazione, virò molto presto verso le scienze economiche e svolse la propria attività accademica quasi esclusivamente a Cambridge, insieme a John Maynard Keynes e a Piero Sraffa. Dedicò infine molte energie all'attività di autoformazione dei lavoratori attraverso la *Plebs League* (e il suo giornale, "Pleb's Magazine"), assorbito dal 1926 nel *National Council of Labour Colleges*, organizzazione fondata a sua volta nel 1921³².

L'importanza data dal Gruppo agli *Studies* fu tale che su ben due numeri del "The Modern Quarterly" del 1947 furono pubblicate tre recensioni³³. Tuttavia, l'influenza di Dobb sullo *Historians' Group* non fu solo limitata alle sue tesi sulla transizione dal feudalesimo al capitalismo ma rivestirono un'importanza più generale – si potrebbe dire filosofica – che chiamava in causa il rapporto fra l'astrazione come metodo scientifico e la ricerca empirica sul campo. Di fronte alla posizione di Benedetto Croce, secondo il quale il marxismo è solo un metodo di interpretazione e non una filosofia della storia, l'economista britannico ritiene invece che esso costituisca al tempo stesso un metodo

²⁹ SAMUEL 1980, pp. 26-27 e 55; HISTORIANS' GROUP 1948; HILL 1946, 1947 e 1948; MORTON 1949; HILL E DELL 1949.

³⁰ SCHWARZ 1982, p. 66.

³¹ DOBB 1946.

³² SCHWARZ 1982, pp. 46-47.

³³ HILTON 1947; HILL 1947, CAMPBELL 1947.

di interpretazione e una teoria sociale³⁴. Un metodo è valido infatti solo in quanto fornisce una teoria vera. E poiché il marxismo è un metodo diretto non solo all'interpretazione della realtà ma anche alla sua trasformazione (Dobb si richiama alle *Tesi su Feuerbach* di Marx), «deve apprendere la verità essenziale sulla natura di quel mondo, anche se quella verità non può essere finale e definitiva»³⁵.

Il metodo interpretativo marxista non è quindi, secondo Dobb, una costruzione aprioristica di interpretazioni della storia senza alcuno studio empirico dei dati storici. La sua validità dipende dalla verifica del suo successo sul piano dell'analisi sociale e storica e su quello dell'azione politica. Questo perché i fatti non parlano mai per sé stessi e anche l'interpretazione presuppone dei principi di selezione. Le astrazioni dello studioso inevitabilmente influenzano perciò non solo la sua selezione dei fatti ma anche il modo in cui li analizza, li scompone, li interroga e poi li assembla nuovamente.

Da economista marxista, Dobb analizza la struttura economica e il movimento dei rapporti fra le classi, ponendo questo studio come centro metodologico di qualsiasi disciplina sociale. Ritiene che «tutti gli studi sociali, siano essi di politica, legge o ideologia, devono condividere certi concetti, come quelli di classe e di sfruttamento, che sono centrali nella sfera economica»³⁶. Non farelo significherebbe sviluppare sì dei principi interpretativi ma a spese del realismo. Ciò non significa che il marxismo disconosca l'influenza del fattore soggettivo – del pensiero e dell'azione umana – in favore della legge per cui «i fatti economici sono gli unici che contano»³⁷. Al contrario, se adoperato in una particolare direzione, determinata dalla natura della situazione oggettiva, questo metodo accentua le grandi potenzialità dell'azione umana³⁸. Al tempo stesso, l'economista e storico inglese crede sia sbagliato tentare di astrarre dei presunti aspetti comuni a *tutte* le forme di società e su queste ipotesi erigere principi di applicazione universale. Alla luce della tesi marxiana sul carattere relativo-storico delle leggi sociali, ritiene più

³⁴ DOBB 1947-1948, p. 9.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ivi*, p. 14.

³⁷ DOBB 1951, p. 2.

³⁸ DOBB 1947-1948, p. 14.

corretto concentrarsi sulle caratteristiche speciali e peculiari di una particolare forma di società³⁹.

Sulla base di questi principi generali, della relazione fra l'astrazione delle strutture generali e la contingenza dei movimenti storici, Dobb sviluppa il saggio del 1946: la sua tesi centrale è che il collasso del feudalesimo e il suo superamento nel modo di produzione capitalistico non furono dovuti all'incremento del commercio ma furono causati essenzialmente da cause "interne", non ultima quella dell'aumento del conflitto sociale fra servi e signori. Alla luce degli studi comparati fra le varie zone della Gran Bretagna e fra questa e praticamente tutte le altre regioni europee (da Ovest a Est, dalla Spagna alla Russia), Dobb mostra che di fronte all'estensione del mercato e a un incremento delle transazioni monetarie, per incrementare la produzione i proprietari terrieri intensificarono dapprima modi puramente feudali di sfruttamento, sotto la forma di un incremento dei lavori servili⁴⁰. La conseguenza fu un'intensificazione di tutti gli strumenti feudali di coercizione e, a cascata, del conflitto sociale.

Nel Quattrocento si assistette in Inghilterra a un aumento dei prezzi del grano e del bestiame ma anche a una intensificazione della produzione sulle terre signorili e del lavoro servile. Da questo periodo sono pervenuti non a caso molti documenti relativi a battaglie legali combattute dai contadini in opposizione allo sfruttamento crescente, battaglie che finivano solitamente con la sconfitta nelle *royal courts*, nelle quali i signori erano immancabilmente sostenuti dalla Corona⁴¹. Di fronte a richieste sempre più grandi, alle quali non corrispondeva peraltro un miglioramento della tecnica di produzione, e alle sconfitte legali, i contadini cominciarono ad abbandonare le terre. Ciò provocò una diminuzione della forza-lavoro disponibile, alla quale la classe dominante fece inizialmente fronte con un rafforzamento dei lavori servili attraverso l'impiego di salariati in affitto. La soluzione principale fu però la vendita o l'affitto delle terre signorili demaniali a una classe abbastanza ampia di contadini ricchi e a una meno numerosa di nuova borghesia non mercantile. Ne seguì la veloce dissoluzione di un largo numero di proprietà fondiarie, che vennero riorganizzate in unità

³⁹ *Ivi*, p. 15.

⁴⁰ DOBB 1946, pp. 38-40.

⁴¹ HILTON 1947, p. 266.

produttive a fini commerciali: un processo che determinò il cambiamento integrale della struttura economica e politica delle contee inglesi⁴². Questa nuova borghesia rurale e produttiva entrò inevitabilmente in conflitto anche con quella mercantile urbana di tipo parassitario e sostanzialmente reazionaria.

È facile intuire come senza lo studio di questi conflitti sociali sia impossibile comprendere quei conflitti politici dei secoli Sedicesimo e Diciassettesimo che sarebbero sfociati nella guerra civile del 1642-1651 e nella Gloriosa Rivoluzione del 1688-1689. Se Dobb fu spesso criticato per l'enfasi posta sulla centralità dell'astrazione nel rapporto fra teoria e storia, si capisce perciò perché, in generale, tutti gli storici comunisti britannici abbiano riconosciuto la validità delle sue tesi sulla transizione al capitalismo moderno in Inghilterra e sul conflitto sociale come motore dello sviluppo della storia britannica, secondo un'impostazione che lega le lotte contadine dell'epoca feudale con quelle operaie dei secoli XVIII-XX.

4. *La storia come poesia*

Fu quindi Dobb che sviluppò per primo i temi centrali dello *Historians' Group*⁴³, rafforzandone la convinzione nella scientificità del marxismo applicato alla storia. D'altra parte, però, era forte la preoccupazione degli studiosi comunisti britannici non ridurre il materialismo storico a una collezione di postulati indimostrabili che fornissero risposte automatiche garantite e cioè a determinismo meccanicista. La loro attenzione era sì diretta *in primis* alla scoperta di leggi e nessi storici regolari, ad acquisire degli orientamenti generali e un metodo⁴⁴. Ma cercavano al tempo stesso di elaborare una tecnica di analisi e un metodo di approccio che andava costantemente verificato nell'azione, sia che si scrivesse, sia che si facesse la storia⁴⁵.

Dona Torr, Gordon Childe e Christopher Hill furono i principali autori che all'interno del Gruppo misero enfasi sulla storia intesa come

⁴² DOBB 1946, pp. 60-70.

⁴³ SCHWARZ 1982, pp. 50-52.

⁴⁴ HOBSBAWM 1947, p. 188.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 185-186.

processo creativo, contro il rischio di degenerazione positivistica del marxismo⁴⁶. Secondo Torr – autrice fra l'altro di un libro biografico sul sindacalista e politico laburista Tom Mann (considerato la prima opera di storiografica marxista scritta con un vivo apprezzamento della creatività della «gente comune»⁴⁷) –, la storia ha un soggetto (l'uomo), un obiettivo (il soddisfacimento dei bisogni umani sulla base di una vera democrazia) e un motore (la lotta fra le classi)⁴⁸. L'articolo scritto da Hill nel 1948 in occasione del centesimo anniversario del *Manifesto del partito comunista* di Marx ed Engels si presenta a sua volta come un tentativo di sistematizzazione della concezione storiografica del Gruppo⁴⁹. Hill definisce qui gli elementi essenziali dell'approccio marxista alla storia, elencando le modalità principali con la quale il marxismo ha influenzato la ricerca storica e suggerendone altre con le quali una migliore comprensione dello studio della storia potrebbe essere di aiuto ai ricercatori e agli studenti di storia di oggi⁵⁰.

A suo avviso, lo studio di ogni periodo storico deve guardare anzitutto ai rapporti di produzione dominanti (e qui lo storico inglese ricorda la classica suddivisione marxista: comunismo primitivo, schiavismo, feudalesimo, capitalismo e socialismo). Tuttavia, i cambiamenti economici non si riflettono automaticamente in cambiamenti politici, né l'intera popolazione di una data società modifica il proprio modo di pensare allo scoccare di un dato istante. L'origine "economica" delle idee non può cancellare l'influenza di queste ultime sulla storia, la capacità degli uomini che ne sono portatori di accelerarne o ritardarne lo sviluppo, a patto che le idee non vengano considerate come ipostasi a sé stanti ma si adattino ai bisogni delle fasi storiche reali⁵¹.

Un ragionamento di questo tipo era già stato svolto da Childe in un suo articolo del 1942:

⁴⁶ SCHWARZ 1982, pp. 67-68.

⁴⁷ RENTON 2001, p. 239.

⁴⁸ SCHWARZ 1982, p. 68.

⁴⁹ HILL 1948, pp. 52-64.

⁵⁰ *Ivi*, p. 52.

⁵¹ HOBBSBAWM 1947, p. 188.

«la concezione materialistica della storia afferma che l'economia determina l'ideologia. È più cauto e più preciso ripetere in altre parole quello che è stato già detto: a lungo termine un'ideologia può sopravvivere solo se facilita l'efficiente e regolare funzionamento dell'economia. Se lo ostacola, la società – e con essa l'ideologia – deve alla fine perire. [...] Un'ideologia obsoleta può ostacolare un'economia e impedire il suo cambiamento molto più a lungo di quanto i marxisti siano disposti ad ammettere»⁵².

Hill declina questa tesi attraverso i suoi studi sul periodo della rivoluzione in Inghilterra. Evidenzia come quest'ultima avesse assunto la forma di una guerra religiosa fra anglicanesimo e protestantesimo radicale ma fa anche notare come fra gli stessi due grandi partiti del campo rivoluzionario (proprietari terrieri e grandi mercanti da una parte e ceti urbani, contadini benestanti e artigiani dall'altra) fosse nata una lotta per l'egemonia, precipitata come una battaglia religiosa fra Presbiteriani (fautori di una nuova chiesa statale come quella scozzese) e Indipendenti (sostenitori di una forma meno centralizzata, più tollerante e più democratica del governo della Chiesa)⁵³. Rilevanti erano poi anche figure come Gerrard Winstanley (portavoce della comunità protestante dei *Diggers*, gli zappatori, che nel 1649 furono artefici di una strenua resistenza contro i proprietari terrieri del Surrey, una contea dell'Inghilterra sud-orientale) o François-Noël Babeuf (l'animatore della cosiddetta "Congiura degli Eguali" nel 1796 in Francia), propugnatori di idee comuniste ed esempi di rivoluzionari ancora «fuori tempo»⁵⁴.

Hill individua sei caratteristiche principali dello studio marxista della storia: l'importanza cruciale della storia economica; il ruolo crescente delle classi sociali nello sviluppo storico; le origini sociali del pensiero umano e dell'ideologia; un approccio non più basato su standard morali assoluti ma in linea coi cambiamenti della società. È una vera e propria rivoluzione nell'utilizzo delle fonti storiche: a quelle letterarie (cronache, memorie, lettere, diari, giornali) si affiancano ora

⁵² CHILDE 1946, pp. 11-12; BRAIDWOOD 1946, pp. 421-22.

⁵³ MORTON 1949; HILL 1949. Sull'interpretazione classista della rivoluzione inglese da parte di Hill e sulle influenze della storiografia liberale francese sull'argomento v. SAMUEL 1982, p. 33.

⁵⁴ HILL 1948, pp. 53-55.

quelle documentarie (registri pubblici e parrocchiali, carte, iscrizioni, ecc.) e archeologiche (strumenti antichi, macchine, edifici, terreni). La storia «non deve essere spezzettata in frammenti» ma compresa nella sua unitarietà: poiché la prassi umana è una in tutte le sue manifestazioni, la storia deve ricostruire una visione complessiva della società e dei processi sociali e deve perciò basarsi su una filosofia⁵⁵.

Il metodo dello *Historians' Group* è quindi in prima battuta quello definito da Dobb e dal razionalismo marxista degli scienziati comunisti britannici: «gli intellettuali, le attuali idee estetiche e morali in una società – i suoi valori spirituali [...] sono determinati principalmente dalle sue forze produttive e dai suoi rapporti», cioè dalle questioni di cui si occupano gli economisti⁵⁶. Ma questo non basta: non si deve commettere l'errore, proprio di molti storici contemporanei, di perdere ciò che Hill chiama il «senso di “poesia”» che è proprio della storia, assolutizzando il peso delle forze economiche nello sviluppo storico sino a dimenticare «gli uomini e le donne reali»⁵⁷. Per Hill, ma anche per Hobsbawm, l'interpretazione marxista della storia è sì scientifica, ma, parafrasando *L'ideologia tedesca*, è anche consapevole del fatto che la prima premessa di tutta la storia umana è, ovviamente, l'esistenza di individui umani viventi. Di conseguenza, «la storia tratta di uomini e donne reali, delle relazioni fra loro», tenendo conto che «ci sono momenti poetici nella storia, grandi azioni individuali, che sono non meno reali per lo scienziato storico delle tavole di statistica»⁵⁸.

È nello studio di questo rapporto «fra individuo e processo sociale, fra libertà e necessità» che secondo Hill sta dunque l'essenza della moderna scienza storica. E solo questo studio permette allo storico, data una certa quantità di materiale fattuale raccolto, di cogliere nella società umana gli elementi «che agiscono per il cambiamento e quelli che lo ritardano». Di distinguere cioè fra «società “progressive”, nelle quali la sovrastruttura politica e ideologica è in armonia con la struttura economica della società, e premette il suo ulteriore sviluppo, e le società “reazionarie”, nelle quali una classe dominante antiquata cerca di

⁵⁵ HILL 1948, pp. 55-58.

⁵⁶ HALDANE 1945-1946, p. 11.

⁵⁷ HILL 1948, p. 59.

⁵⁸ *Ivi*, p. 60.

soffocare il progresso economico per mantenere la sua posizione privilegiata con la forza politica e la frode ideologica»⁵⁹.

Secondo lo *Historians' Group*, la teoria storica marxista deve dunque studiare anche le cosiddette “cause individuali” dei fenomeni storici e non certo considerarle puramente fortuite. Non fosse altro perché l'individuo è largamente formato da un ambiente sociale e fisico che ne orienta il senso delle azioni, dei desideri, degli auspici e delle ambizioni.

Conclusioni

In questo primo approccio ho cercato di inquadrare le basi teoriche fondanti della concezione storiografica del *Communist Party Historians' Group*. Un altro tema che meriterebbe di essere approfondito attiene invece agli aspetti più prettamente politici dell'attività del Gruppo. Come accennato all'inizio, sarebbe utile ricostruire il rapporto controverso degli storici comunisti britannici con il proprio Partito dalle origini fino al trauma dei fatti d'Ungheria, proseguendo la ricerca avviata da Tagliaferri. Proprio quest'ultimo ritiene non a torto che il rapporto dialettico fra la storia come scienza “scienza” e come “poesia”, di cui si è scritto sopra, abbia trovato il punto di svolta proprio con la crisi del 1956, la spaccatura all'interno del Gruppo e la fuoriuscita di molti storici dal partito stesso⁶⁰.

Certamente, la scuola degli storici comunisti britannici ha profondamente rinnovato la storiografia novecentesca, marxista e non. La convivenza della rigorosità scientifica incarnata dall'economia politica marxista e dal materialismo storico e dialettico (la storia come scienza) e di uno spiccato spirito anti-meccanicistico che portava a studiare e a tenere in grande considerazione il “fattore umano” (la storia come poesia) è probabilmente il lascito teorico e metodologico più importante di quella esperienza decennale. L'idea per cui i fenomeni storici vanno studiati sì *in primis* nella loro essenza economica ma poi anche in quella sociale e a partire dalle condizioni degli uomini e delle donne in carne e ossa che vivevano quegli eventi (la “storia dal basso”),

⁵⁹ *Ivi*, pp. 60-62.

⁶⁰ TAGLIAFERRI 2006, p. 144-45.

per poi analizzare l'influenza dei fattori culturali e politici sulla loro evoluzione, ha costituito all'epoca un'importantissima novità nel panorama storiografico anche e soprattutto marxista. Una concezione maturata nei lavori successivi al 1956 di molti degli storici che avevano animato l'esperienza del Gruppo.

Lo dimostra, ad esempio, il contributo di Hobsbawm al dibattito sulle condizioni di vita in Gran Bretagna durante la Rivoluzione Industriale, sviluppatosi tra la fine degli anni Cinquanta e la metà dei Sessanta del secolo scorso. O ancora gli studi dello stesso Hobsbawm fra il 1951 e il 1964 sulla relazione fra salari, produttività e carichi di lavoro nel periodo dalla nascita del capitalismo industriale all'avvento del taylorismo, ma anche quelli sul rapporto fra aristocrazia operaia, riformismo politico e spontaneismo sindacale e sull'influenza dei cicli economici, delle tradizioni nazionali e della militanza politica sul movimento operaio britannico fra '800 e '900 (anche attraverso comparazioni con altre esperienze internazionali, segnatamente quella francese)⁶¹. Allo stesso modo, lo dimostra l'attenzione posta sul ruolo della religione fra i movimenti rivoluzionari durante la guerra civile inglese, fra i diseredati che andavano a ingrossare le file delle bande contadine in epoca moderna e nelle lotte operaie del XVIII-XIX secolo, fenomeni studiati approfonditamente da Hill, Thompson e Hobsbawm⁶². Come scrisse Hilton in un celebre articolo sullo studio del capitalismo, «non è sufficiente studiare il capitale, il lavoro salariato e le unità di produzione nei loro aspetti economici. Dato che gli uomini fanno la propria storia, lo storico deve conoscere quale ruolo giochi la coscienza politica e sociale delle varie classi nell'avanzare o ritardare lo sviluppo capitalistico»⁶³.

⁶¹ PANTALONI 2015, pp. 21-60.

⁶² SAMUEL 1980, p. 43.

⁶³ HILTON 1952, p. 42.

Riferimenti bibliografici

AGOSTI, ALDO, 2011

Il test di una vita: profilo di Eric Hobsbawm, "Passato e Presente", n° 84, pp. 115-40.

BRAIDWOOD, ROBERT, 1946

What Happened in History by Gordon Childe, "American Journal of Archaeology", vol. 50, n° 3, pp. 421-22.

CAMPBELL, JOHN, 1947

Studies in the Development of Capitalism, Chapters VII and VIII, "The Modern Quarterly", vol. 2, n° 4, pp. 366-69.

CHILDE, GORDON 1946

What Happened in History, Penguin Books, New York.

DOBB, MAURICE, 1946

Studies in the Development of Capitalism, Routledge & Kegan Paul Ltd, London.

ID., 1947-1948

Marxism and Social Sciences, "The Modern Quarterly", vol. 3, n° 1, pp. 5-21.

ID., 1951

Historical Materialism and the Role of the Economic Factor, "History", New Series, vol. 36, n° 126/127, pp. 1-11.

HALDANE, JOHN, 1945-1946

Intellectual Liberty and Spiritual Values, "The Modern Quarterly", vol. 1, n° 1, pp. 6-14.

HILL, CHRISTOPHER, 1946

Society and Andrew Marvell, "The Modern Quarterly", n° 4, pp. 6-31.

ID., 1947

Studies in the Development of Capitalism. Chapters from III to VI, "The Modern Quarterly", vol. 2, n° 3, pp. 269-72.

ID., 1947

England's Democratic Army, "Communist Review", vol. 2, n° 6, pp. 171-78.

ID., 1948

The Fight for an Independent Foreign Policy, "Communist Review", vol. 3, n° 2, pp. 46-52.

ID., 1948

Marxism and History, "The Modern Quarterly", vol. 3, n° 2, pp. 52-64.

ID., 1949

The English Revolution and the State, "The Modern Quarterly", vol. 4, n° 2, pp. 110-28.

ID., 1955

The English Revolution, 1640, Lawrence & Wishart, London, (prima ed. 1940).

ID., 1992

The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution, Penguin, London, (prima ed. 1972; ed. It.: *Il mondo alla rovescia. Idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del '600*, Einaudi, Torino 1981).

HILL, CHRISTOPHER E DELL, EDMUND, 1949

The Good Old Cause, Taylor & Francis, London.

HILTON, RODNEY, 1947

Studies in the Development of Capitalism. Chapters I and II, "The Modern Quarterly", vol. 2, n° 3, pp. 265-69.

ID., 1952

Capitalism – What's in a Name?, "Past & Present", n° 1, pp. 32-43.

HISTORIANS' GROUP, 1948

State and Revolution in Tudor and Stuart England, "Communist Review", vol. 3, n° 7, pp. 207-14.

HOBBSAWM, ERIC, 1947

The Hero in History, "The Modern Quarterly", vol. 2, n° 2, pp. 185-89.

ID., 1948

Keir Hardie, "Communist Review", vol. 3, n° 6.

ID., 1948

Labour's Turning Point 1880-1900, Lawrence & Wishart, London.

ID., 1955

Where are the British Historians Going?, "The Marxist Quarterly", vol. 2, n° 1, pp. 14-26.

ID., 1959

Primitive Rebels, Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries, Manchester, University Press, 1959; ed. it.: *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*, Einaudi, Torino 1966.

ID., 1962

The Age of Revolution. Europe 1789-1848, Weidenfeld & Nicolson, London; ed. it.: *Le rivoluzioni borghesi: 1789-1848*, Il Saggiatore, Milano, 1971.

ID., 1972

Studi di storia del movimento operaio, Einaudi, Torino; ed. orig.: *Labouring Men. Studies in the History of Labour*, Weidenfeld & Nicolson, London 1964.

ID., 1975

The Age of Capital, 1848-1875, Weidenfeld & Nicolson, London; ed. it.: *Il trionfo della borghesia 1848-1875*, Laterza, Roma-Bari, 1976).

ID., 1987

The Age of Empire 1875-1914, Weidenfeld & Nicolson, London; edizione italiana: *L'età degli imperi 1875-1914*, Laterza, Roma-Bari, 2013.

ID., 1994

Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991, Michael Joseph, London; ed. it.: *Il secolo breve 1914-1991*, Rizzoli, Milano 2014.

ID., 2010

Interesting Times. A Twentieth-Century Life, Abacus, London.

JOHNSON, RICHARD, 1979

“Culture and the Historians”, in CLARKE, J.; CRITCHER, C. E JOHNSON, R. (EDS.), *Working Class Culture: Studies in History and Theory*, Hutchinson, London.

ID. (A CURA DI), 1982

Making Histories, Hutchinson, London

KAYE, HARVEY, 1995

The British Marxist Historians, MacMillan, Basingtoke.

MAY, DAPHNE, 1949

Work of the Historians' Group, “The Communist Review”, vol. 4, n° 5, pp. 541-43.

MORGAN, KEVIN, 1996

The archives of the British Communist Party: a historical overview, in “Twentieth Century British History”, vol. 7, n° 3.

MORTON, ANDREW, 1949

How the Bourgeoisie Won Power, “The Modern Quarterly”, vol. 4, n° 2, pp. 99-109.

ID., 1949

James Harrington: Revolutionary Theorist, “Communist Review”, vol. 4, n° 3, pp. 457-62.

ID., 2014

A People's History of England, Aakar Books, Delhi (ed. orig. 1938).

PANTALONI, ALBERTO, 2015

La traiettoria storica del movimento operaio negli studi di Eric John Hobsbawm, tesi di laurea magistrale (relatore Francesco Tuccari), Università degli Studi di Torino, A.A. 2013-2014.

RENTON, DAVE, 2001

Opening the Books: the Personal Papers of Dona Torr, “History Workshop Journal”, n° 52, pp. 236-245.

SAMUEL, RAPHAEL, 1980

British Marxist Historians, 1880-1980: Part One, “New Left Review”, I/120, pp. 21-96.

SCHWARZ, BILL, 1982

“‘The People’ in History: the Communist Party Historians’ Group, 1946-56”, in JOHNSON 1982, pp. 44-95.

TAGLIAFERRI, TEODORO, 2006

«Diventare storici anche del tempo presente»: la crisi del '56 e la storiografia marxista britannica, “Studi storici”, n° 1, gennaio-marzo, pp. 143-83.

THOMPSON, EDWARD, 1963

The Making of the English Working Class, Gollancz, London.

<http://grahamstevenson.me.uk>.

<http://www.phm.org.uk/>.

<http://www.marx-memorial-library.org/>.

<http://www.comunistpartyarchive.org.uk/>.

<http://www.wcml.org.uk/>.

www.history.ac.uk/makinghistory/resources/articles/marxist_history.html.

<http://www.historyworkshop.org.uk/from-communist-party-historians-group-to-socialist-history-society-1946-2017/>.

www.imperialglobalexeter.com/2016/03/08/the-historians-group-of-the-communist-party-ten-years-that-reshaped-history/.

<http://grahamstevenson.me.uk/index.php/biographies/m-o/m/418-a-l-morton>.

<http://www.summerhillschool.co.uk>.

I primi insediamenti arabi in Calabria

Antonio Maurizio Loiacono

The first Arabs' settlements in Calabria are a clear and unavoidable consequence of the Islamic expansion that hit the Italian peninsula in IX century. In the light of their origin, structure and later history, all the attacks perpetrated by the Arabs are clearly not just disordered acts of looting, but planned incursions having as a final goal the conquer of Southern Italy. Their settlements became an important part of the economic and political state of the entire region.

Keywords: Islamic expansion, Arabs, Calabria, Aghlabid dynasty.

1. *La fine della* Hudna

Con la rottura della tregua tra dinastia Aghlabide e Bizantini, nell'827, e la successiva occupazione della Sicilia da parte del giovane potentato africano, si apre il capitolo dell'espansionismo degli Arabi verso la *Ard al Kabira*: la Lunga Terra (o Terra Grande), come essi definivano la penisola italiana. Il periodo di pace che si era così concluso è conosciuto nelle fonti arabe come *Hudna*, termine traducibile con armistizio, e aveva avuto inizio nel 752, allorché le conquiste arabe avevano perso il loro slancio esplosivo. L'area denominata *Ifīrqiya* – corrispondente all'attuale Tunisia – era stata fino a quel momento la base operativa di tutte le operazioni che avevano interessato il Mediterraneo occidentale.

Dal momento che la dinastia aghlabide prende il potere solo nel ventennio successivo alla cessazione delle ostilità, è evidente che questo accordo nasceva da circostanze che con l'evolversi degli eventi erano fortemente mutate. A spingere in direzione di uno scontro bellico con i Bizantini sono tuttavia anche le tensioni interne all'élite di *Qayrawan*¹, che si facevano via via più preoccupanti e che attraverso una politica militarmente aggressiva avrebbero trovato un adeguato sfogo. La questione delle tensioni sociali interne al potentato africano, e di come queste si siano poi trasposte sul piano politico e su quello giurisdizionale, sono molto interessanti, specie per quel che concerne l'opposizione alla guerra del giurisperito Sahnun ibn Kadim, ma

¹ TALBI 1966 p. 403 sgg.

esulano dal tema trattato in questo breve esposto. È utile sottolineare, tuttavia, come le società islamiche già a partire dai primi secoli, abbiano saputo mantenere al loro interno numerose posizioni politiche contrastanti.

L'improvvisa espansione dell'Impero arabo-islamico aveva portato sotto l'autorità califfale delle vaste regioni che a causa della grande distanza e di significative differenze culturali difficilmente potevano essere controllate da un potere centralizzato. In alcune aree le varie forme di autonomia, ed in taluni casi di piena indipendenza, furono terreno fertile affinché le varie "eresie" islamiche potessero attecchire ed esprimersi anche politicamente. Le realtà politico-amministrative di cui qui occorre fare menzione per meglio comprendere alcuni sviluppi successivi sono tre: l'Emirato di Cordova, sorto da un ramo superstite della dinastia Omayyade, che pur essendo sunnita non riconosceva il Califfo di Bagdad; la città-stato di Nekur, retta dalla dinastia Salihide, strettamente alleata della precedente; l'Emirato Idriside con sede a Fes, di orientamento "alide", che si giovava della piena legittimazione da parte delle autorità di Bagdad, sebbene non avesse con l'istituto califfale altro che un rapporto formale di reciproco riconoscimento. Se gli emiri di Qayrawan sono tenuti al rispetto degli accordi di pace in quanto subordinati all'autorità califfale che li aveva precedentemente stipulati, le altre entità politiche arabe non esitavano ad effettuare attacchi sul territorio bizantino.

Nei rapporti tra l'Impero Romeo e l'Emirato di Ifrīqiya il momento della *Hudna* è caratterizzato dallo sviluppo di una fitta rete commerciale e dal rilancio della rete di rotte marittime. La classe mercantile araba, notoriamente vivace, raggiunge certamente i principali moli della penisola e, soprattutto nell'area campana, stringe accordi destinati ad avere una pesante ricaduta politica.

Il più antico documento storico che faccia cenno a una incursione sulla costa calabrese da parte di predoni arabi è una lettera dell'813 inviata a Carlo Magno da Leone III, che riferisce di un incontro tra Gregorio, patrizio della Sicilia, e i Saraceni, in cui si stipulava un accordo scritto che vincolava le parti per 10 anni e che aveva come oggetto, tra l'altro, la restituzione di tutti i prigionieri catturati. Quindi aggiunge:

«et postquam jam dictum pactum inter se firmaverunt, et missus ab ipso patricio absolutus est, invenit in catena unum hominem sub nimia velocitate ad

patricium nuntiare festinans, quod sempem navigia Maurorum predaverunt unum vicum in Regio, et duae naves ex eis post eos ad litus exierunt vacue»².

Il testo sembra fare riferimento alla località di *Columna Regina*, un piccolo abitato situato sulle sponde dello stretto che oggi prende il nome di Villa San Giovanni.

La serie di interrogativi che questo documento apre è piuttosto vasta, e solo ad alcuni fra questi è possibile dare una risposta certa. Sebbene la fonte si riferisca ai Saraceni senza tener conto della presenza delle varie realtà arabe, sembra scontato³ che gli interlocutori dei bizantini fossero emissari dell'Emirato Idriside. Se quindi con le autorità di Qayrawan vi è la pace e con quelle di Fes si sta appunto intavolando un accordo simile, si può ragionevolmente supporre che questo primo attacco sia da attribuire ad una flotta proveniente dall'Andalusia. Difatti, secondo una testimonianza che leggiamo negli *Annales qui dicuntur Einhardi* riferita all'anno precedente, una flotta era salpata «dall'Africa e dalla Spagna» per attaccare le coste italiane: «et propter famam classis, quae et de Africa et de Hispania ad vastandam italiam ventura dicebatur»⁴.

Perché la menzione dell'Africa? Presumibilmente l'attacco lampo ad una costa bizantina aveva come scopo non tanto la conquista di bottino, quanto il sabotaggio degli accordi tra Bizantini e Idrisidi. Un eventuale accordo avrebbe infatti giovato al potente emirato dell'estremo occidente islamico, che in tal modo avrebbe potuto concentrare le sue forze per la conquista di Nekur. Ecco quindi che gli Omayyadi, insieme con i loro alleati Salhidi, realizzano un'azione militare di portata estremamente ridotta che riesce a scongiurare questa possibilità.

2. L'espansione nell'Italia meridionale

Le rivalità tra i diversi potentati arabi, durante la progressiva conquista dell'Isola, non sono affatto sopite, e la causa di questo rinato vigore bellico non è affatto da ricercarsi nel recupero di una unione di

² LEO III 1865, p. 514.

³ TALBI 1966, p. 396.

⁴ ÉGINHARD 1843, I, p. 298.

intenti tra i musulmani del Mediterraneo occidentale; è semmai vero il contrario. Tralasciando però il confronto con l'Emirato di Cordova, di cui non è registrato alcun coinvolgimento diretto negli eventi calabresi per oltre un secolo, è necessario esporre brevemente le vicende che portarono alla formazione dei primi insediamenti saraceni in Calabria. Ora, se i fatti che portano al coinvolgimento di truppe arabe nel meridione d'Italia sono senz'altro universalmente noti, quello che si tenterà di fare qui di seguito è una lettura degli avvenimenti che tenga conto del rapporto tra le località coinvolte e la rete di comunicazioni marittime e terrestri.

L'accorta politica diplomatica che aveva consentito all'Emirato di Ifrīqiya di inserirsi stabilmente nella rete commerciale delle città campane durante il periodo della *Hudna*, inizia a dare i suoi frutti, offrendo l'occasione per una penetrazione militare: il Duca Andrea di Napoli (834-840) si trova assediato dalle forze del principe longobardo Sicardo (832-839)⁵, che attacca la città partenopea in cerca di uno sbocco sul Tirreno. Il console di Napoli, malgrado l'alleanza con Gaeta e Amalfi, non riesce a divincolarsi dalla stretta delle forze del Longobardo e chiede il soccorso ai Bizantini dell'Imperatore Teofilo e ai Franchi di Ludovico II, ma il suo appello resta inascoltato. Decide quindi di far valere la sua alleanza con gli Arabi di Palermo, che intervennero nel conflitto sbaragliando in poco tempo gli avversari longobardi per poi tornare, carichi di bottino, in Sicilia.

Saranno proprio i Napoletani che alimenteranno i progetti di conquista degli Arabi in tutto il meridione italiano, inducendoli a puntare su Brindisi nell'838. L'emiro di Ifrīqiya, Abū 'Iqāl al-Aġlab bin Ibrāhīm, approfitta immediatamente dell'occasione. Brindisi era stata in periodo romano uno dei porti più importanti nel commercio con l'Oriente, collegata all'*Urbe* dalla Via Appia, attraverso Benevento e Capua. La permanenza saracena nella città pugliese non è comunque duratura: attaccata dalle forze di Sicardo, la città è dapprima difesa con astuzia dai Saraceni, che infliggono una sconfitta mutilante agli avversari attraverso l'uso di micidiali trappole⁶, è successivamente abbandonata all'approssimarsi di una seconda spedizione.

⁵ AMARI 1854, vol. I, p. 311.

⁶ TALBI 1966, p. 445.

Nell'839 Sicardo viene assassinato e la contesa per la successione diviene una vera e propria lotta per il potere tra Radelchi e Siconolfo, causando la definitiva crisi del ducato longobardo. Entrambi i contendenti schierano milizie arabe tra le proprie fila: nel breve volgere di due anni l'avanzata araba porta alla presa di Taranto, che diventa un ulteriore centro di irraggiamento dell'espansione negli anni successivi, mettendo in atto una serie di conquiste che porteranno alla presa di Bari da parte del berbero Khalfun nel'847.

Ovviamente non è possibile dilungarsi sulla vicenda di quella istituzione politica che nel 864 otterrà il riconoscimento di Bagdad divenendo l'Emirato di Bari⁷, ma è importante sottolineare quanto la presa di questo importante centro abbia rappresentato il massimo successo della dinastia aghlabide nel suo disegno espansionistico sulla terraferma italiana. Sebbene diretti di fatto contro territori controllati per lo più dai Longobardi, con la loro strategia di ampio respiro gli Arabi sono – già in questa fase – orientati allo scontro con i Bizantini, i quali avevano perfetta coscienza della situazione. Tuttavia questi ultimi, impossibilitati ad agire direttamente, richiedono l'aiuto dei veneziani, i quali accorrono con sessanta navi a Taranto e vengono sconfitti così duramente che la flotta saracena arriva a saccheggiare il Quarnaro, come racconta la cronaca di Giovanni Diacono⁸.

In questo stesso passo, lo storico veneziano individua in Taranto il quartier generale dei Saraceni: «ubi Saba Saracenorum princeps cum maximo exercitu manebat, easdem destinavit». Chi è dunque questo Saba principe dei Saraceni? Non si tratta di un nome proprio, ma di un titolo, quello di “*ṣāhib al-uṣṭūl*”, il comandante in capo della flotta musulmana, capo riconosciuto della spedizione inviata in terraferma dall'emiro di Ifrīqiya Abū 'Iqāl al-Aḡlab b. Ibrāhīm⁹.

Il *Chronicon Salernitanum*¹⁰ identifica questo personaggio come Apolaffar (Abu Massar o Abu Jafar) e afferma che egli avrebbe avuto anche il controllo degli Arabi stanziati, come si vedrà, in Calabria: «Alius Agarenus, Apolaffar nomine, Tarentum deiebat, et ipse illo in tempore Agarenorum qui in Calabrie finibus demorabant». Nello stesso

⁷ MUSCA 1967.

⁸ IOHANNES DIACONUS 1846, pp. 4-38; p. 17s.

⁹ DI BRANCO E WOLF cds.

¹⁰ *Chr. Saler.*, LXXXI, pp. 79-84; cfr DI BRANCO E WOLF cds.

periodo, accampamenti militari arabi sorgono a Sepino, nel Molise, e ad Agropoli. Gli arabi risidenti in quest'ultimo insediamento riceveranno nell'883, in virtù di un accordo con Gaeta, il permesso di stanziarsi nel Garigliano, dove fonderanno un insediamento florido e potente la cui influenza sarà determinante per gli sviluppi successivi¹¹.

Questo brevissimo *excursus* sui fatti che vedono imporsi i combattenti arabi come elemento determinante del gioco geopolitico in Italia non rende giustizia alla portata e alla complessità del fenomeno, che tuttavia non può essere qui affrontato in modo esaustivo, ma ha il semplice scopo di sottolineare il contesto generale dell'espansione araba nel Mezzogiorno.

3. *Il valore strategico dell'area settentrionale della Calabria*

Osservando gli sviluppi di questa progressiva conquista, si può cogliere immediatamente quello che potrebbe essere considerato il dilemma strategico dell'Emiro di Qayrawan, consistente nel dover coordinare le forze militari impegnate nel meridione italiano su diversi fronti, distribuiti in tre differenti teatri di operazioni: la Sicilia, l'area campana e la Puglia. Sono scarse le fonti che possano testimoniare una presenza araba in Calabria riconducibile a questa prima ondata di conquista; solo Ibn al Athir¹² segnala uno scontro nel 840 con i Bizantini, in cui le forze saracene, riportando una netta vittoria, riescono ad attestarsi militarmente sul territorio.

In questa prima ondata di conquista vediamo le forze arabe propagarsi sulla penisola a partire dagli stanziamenti in Campania. Se quindi la fonte precisa che lo scontro avvenuto in Calabria ha visto contrapporsi Arabi e Bizantini, non possiamo che dedurre che i primi avessero minacciato direttamente il territorio della più settentrionale delle roccaforti greche nell'area tirrenica del *Bruzio*, ovvero *Nepetia* (o *Clampetia*), quella stessa città che sarebbe stata presa dagli arabi solo nel 846¹³ assumendo poi il nome di Amantea¹⁴.

¹¹ TUCCIARONE 1991; DI BRANCO; MATULLO E WOLF 2014.

¹² IBN AL-ATHIR 1881, p. 373.

¹³ TONGHINI 1997, p. 205

Nelle fonti consultate non vi è traccia di scontri con l'elemento longobardo, che pure era presumibilmente dominante nell'area settentrionale della Calabria, e neppure la ricerca archeologica ha finora colmato la lacuna. Lo scontro diretto con i Bizantini, in assenza di qualsiasi menzione dei Longobardi, fa supporre che gli Arabi avessero garantito l'accesso in sicurezza a tutta la fascia costiera della Calabria settentrionale. Pochi ma significativi elementi possono confermare la presenza di Arabi stanziati in quest'area; tuttavia osservando i toponimi dell'area è possibile riconoscere non pochi elementi di provenienza certamente araba. Ci si riferisce qui ai centri abitati di Saracena e Altomonte, quest'ultimo denominato in epoca medievale *Baracalla*, un toponimo che tradisce senz'altro l'espressione araba *Barak Allah* ossia "Benedizione di Dio". Nella stessa area, sulla costa, troviamo altre testimonianze di una influenza araba importante, e ci riferiamo qui alla *Torre di Talao*, presso Scalea, il cui nome richiama anch'esso l'arabo¹⁵, ma soprattutto alla stessa struttura urbanistica della cittadina, che presenta appunto un impianto urbanistico che per una serie di elementi può essere riconosciuto come riconducibile a maestranze arabe¹⁶.

Ma quali potevano essere i vantaggi del controllo di quest'area? Ritengo che per rispondere adeguatamente a questa domanda occorra distinguere due diversi piani di interesse: quello attinente al controllo delle risorse e quello relativo alle potenzialità strategiche del territorio.

a) Le risorse. L'accesso immediato all'Altopiano Silano offre la possibilità di approvvigionarsi di alcune delle materie prime indispensabili al mantenimento in efficienza delle forze navali, che sono lo strumento attraverso il quale la macchina bellica aghlabide poteva effettivamente proiettarsi nei vari teatri di operazioni. Occorrerebbe approfondire il tema del ruolo giocato dalla flotta araba nel corso dell'esplosiva espansione dell'Islam nella stessa Africa settentrionale, ma una simile trattazione porterebbe davvero troppo lontano. In ogni caso,

¹⁴ Probabilmente dall'arabo *Al-Manti'a*, "luogo elevato", coerentemente con la posizione geografica di Amantea.

¹⁵ Il termine arabo *tala'i*, dalla stessa radice del verbo "osservare, guardare", ha tra i suoi significati anche quello di *avamposto*.

¹⁶ GUIDONI 1985.

non si insisterà mai abbastanza sulla necessità di preservare la flotta, mettendo in atto adeguate misure per mantenerla.

Già nel primo secolo a.C, lo storico Dionigi di Alicarnasso descrive la Sila in questi termini:

«questa regione è piena di selve utili alla costruzione di case, di navi o di qualsiasi altro edificio. Lì crescono infatti abeti in gran numero, che s'innalzano fino al cielo, pioppi neri, pini resinosi, faggi, querce ampie, frassini, nutriti dai ruscelli che vi scorrono in mezzo, e ogni altro genere di alberi, dai rami così fitti e intrecciati che tengono la montagna nell'oscurità anche di giorno. Di tutto questo legname, quello che cresce nei pressi del mare e dei fiumi, viene tagliato alla radice e trasportato in tronchi ai porti più vicini, in quantità sufficiente a tutta l'Italia per la costruzione di navi e di case; quello che cresce lontano dal mare e dai fiumi, viene tagliato a pezzi per la costruzione di remi, pertiche e ogni genere di attrezzi e suppellettili domestiche, e viene trasportato a spalla d'uomo. Ma la quantità di legno maggiore e più resinosa viene convertita in pece e fornisce la pece più fragrante e dolce, chiamata *bruttia*, dalla quale il popolo romano trae ogni anno larghe entrate»¹⁷.

L'immagine della Foresta Silana cui si fa riferimento in questa stesura precede di oltre otto secoli i fatti trattati, ma è tuttavia la riprova della precisa vocazione economica di questo vastissimo territorio. Se da un lato non c'è ragione di ritenere che la Sila avesse cessato di produrre legname di qualità in misura notevole, dall'altro è indubbio che la pece sia stata una risorsa ampiamente sfruttata fino all'epoca moderna.

Tra gli svariati impieghi della pece – tra cui ricordiamo l'uso militare – in questa sede è importante sottolineare quello relativo alla costruzione e manutenzione delle imbarcazioni. Si può affermare, senza rischio di essere smentiti, che una flotta in piena efficienza necessitasse di avere alle spalle una foresta ricca di pini. Alla luce di quanto detto, è difficile immaginare che lo scontro tra talassocrazie in atto nel Mediterraneo non passasse anche dalla contesa per il controllo di questa risorsa e delle sue rotte di distribuzione commerciale.

b) La posizione. Per affrontare con i giusti parametri il tema dei vantaggi strategici che il controllo della Calabria settentrionale potevano

¹⁷ DIONIGI DI ALICARNASSO 1812, XX, p. 15.

rappresentare, occorre brevemente segnalare alcuni elementi relativi alla conformazione geografica di questo territorio.

Si è già detto della Via Appia che collegava Roma a Brindisi passando per Capua. Da quest'ultima località si dirama la Via Popilia, che da Capua si insinua tra i monti del Massiccio del Pollino per giungere infine a Reggio, mentre in corrispondenza della città di Santa Severina un'ulteriore biforcazione collega al circuito viario anche la città di Crotone, e dunque la costa jonica. Parallelamente, più a est, vi è un ulteriore passaggio che collega la Valle del Crati – corrispondente all'area di Cosenza – con la Puglia, attraverso lo snodo viario di Cassano e la Piana di Sibari.

La Valle del Crati, molto prossima ad Amantea – che può esserne considerata la porta tirrenica – è quindi uno snodo fondamentale per raggiungere Bari dalla costa occidentale della Calabria. A questo proposito sarà utile sottolineare come le armate degli aghlabidi conquistino la città di Bari nell'847, appunto l'anno seguente la presa di Amantea.

Anche solo considerando gli eventi di quei secoli che vedono coinvolti gli Arabi, sono almeno altri due i momenti in cui si può notare una stretta correlazione tra la Valle del Crati e la Puglia: nell'871 con le imprese dell'Imperatore Ludovico II, di cui si tratterà più avanti, e nel 1014-1025, con la sollevazione guidata da Melo di Bari¹⁸. È da segnalare, comunque, che a caratterizzare il sistema viario calabrese nel medioevo non sono queste strade maestre, più o meno direttamente ereditate dal passato imperiale, quanto piuttosto le brevi e tortuose vie di comunicazione sorte in seguito all'antropizzazione del territorio, con una rimarchevole impronta anche del fenomeno monastico.¹⁹

Per quanto riguarda invece le principali rotte marittime, è sufficiente registrare la presenza di numerosi approdi sulla costa tirrenica, sebbene l'attività di produzione di nuovi navigli risulti alquanto carente durante il periodo altomedievale. I principali scali portuali situati sulla costa tirrenica sono quelli di Scalea, Cetraro, Amantea, Tropea (o meglio l'intero promontorio del Monte Poro), Bagnara e, ovviamente, Reggio.

¹⁸ *Chr. Bar.* p. 33 ; Cfr AMARI 1854, Vol II, p 343.

¹⁹ DALENA 2015, p. 69.

Diversamente, sulla costa Jonica, è da rilevare esclusivamente l'attività dello scalo di Crotone²⁰.

Rintracciando su una carta le diverse vie principali di comunicazione si potrà scorgere senz'altro la centralità – rispetto alle aree di interesse per gli Arabi – della città di Amantea. Vi sono molte valide ragioni, infatti, per cui la loro volontà espansionistica – e ciò sarà vero anche nei secoli successivi, quando la dinastia aghlabide sarà ormai tramontata – passi necessariamente dal controllo di questa posizione. Innanzi tutto, è la posizione che meglio consente di controllare le varie vie di accesso che, dalla costa, salgono verso la via Popilia, intersecandola – oltretutto – in prossimità della città di Cosenza, poco più a nord della diramazione che, passando per Santa Severina, giunge alla costa Jonica. Infine, ma non meno importante, Amantea è facilmente raggiungibile – per via marittima – dal Promontorio del Monte Poro, il quale è collegato direttamente alla Sicilia²¹.

Riassumendo: l'Emirato di Sicilia, il grande insediamento sul Garigliano (e le altre colonie, grandi e piccole, in Campania e nel Lazio) e l'Emirato di Bari trovano come punto di contatto la città di Amantea, e a riprova di questo si deve sottolineare come tale città-fortezza fosse controllata direttamente da un *funzionario* degli Aghlabidi, che non a caso è noto anche alle fonti latine, con il nome latinizzato di Cincimo, cui viene riconosciuto l'appellativo di principe: «Ut haec audivit eorum princeps, Cincimo nomine, de Civitate Amantea obviam eorum exiit, praeparatus viriliter»²². Non si trattava però di un emiro, così come non erano emirati quei governatorati saraceni distribuiti per tutto il Mediterraneo, ma di un capo militare avente presumibilmente il titolo di “*ṣāḥib al-uṣṭūl*”²³.

Per comprendere appieno il ruolo e le funzioni del “*ṣāḥib al-uṣṭūl*”, che letteralmente designa il “capo della flotta”, occorre tenere a mente il passo, già citato, di Giovanni Diacono: *ubi Saba Saracenorum princeps*²⁴. Il cronista ritiene che “Saba” abbia il titolo di Principe, lo stesso titolo che sarà poi riferito a Cincimo, denotando evidentemente

²⁰ *Ivi*, p. 96 sgg.

²¹ MINUTO 2016, p. 75.

²² ANDREA DA BERGAMO 1878, p. 14.

²³ DI BRANCO E WOLF cds.

²⁴ *Ioh. Diac.* 1846, pp. 4-38; p. 17 sgg.

una sua autorità riconosciuta – anche rispetto agli altri generali arabi presenti – in virtù della quale egli presumibilmente esercitava anche facoltà di carattere diplomatico, non limitandosi ad un ruolo unicamente militare. Ma c'è di più: Di Branco identifica il capo saraceno facendo ricorso a un «passo di Ibn 'Idārī, il quale afferma che nel 275/888-89, mentre era in corso una rivolta, Ibrāhīm II fece il suo ingresso a Qayrawān accompagnato da un personaggio di nome Naṣr ibn al-Ṣamsāma, che viene definito ḥāḡib (ciambellano) dell'emiro, alla testa di un distaccamento del ġund».

È in questa ottica che possiamo ravvisare le ragioni per cui nei 40 anni in cui Amantea è sede di un insediamento arabo, le autorità si preoccupino di ristrutturare il castello²⁵, dotino la città di una piccola flotta²⁶, estendendo così il suo controllo sulle coste e verso l'entroterra oltre che dislocando sul territorio una rete di presidi. Ed è sempre per la stessa ragione che la città sarà oggetto di attenzione costante da parte degli Arabi, che riusciranno nuovamente a imporre il proprio dominio dal 975 al 1032²⁷. A questo proposito sarà utile sottolineare come precedentemente alla conquista araba la località che avrebbe poi preso il nome di Amantea – *Clampetia* o *Nepetia* – era identificata come semplice *locus*, cioè una località priva di mura, da Plinio, o addirittura come *ager*, che sta a identificare un terreno coltivato, nel *liber coloniarum*.

4. Ulteriore espansione in Calabria

Dall'851 l'Emirato di Ifrīqiya pone al comando delle forze siciliane 'Abbās ibn al-Faḍl, riconosciuto come un valoroso guerriero, avendo inflitto nell'845 una cocente sconfitta ai Greci presso Butera²⁸. Il periodo di reggenza di questo emiro sarà caratterizzato da una decisa spinta espansionistica: «Avea Governato al 'Abbas ben undici anni; Continuata sempre la guerra sacra inverno e state; infestati [perfino] i

²⁵ GAMBI 1978.

²⁶ PLACANICA 1999, p.74.

²⁷ TONGHINI 1997, p. 206.

²⁸ TALBI, p. 460.

territori di Calabria e di Longobardia, e fatti stanziare i musulmani in quelle provincie»²⁹.

A partire dal caposaldo di Amantea sarebbe stata presa Tropea nello stesso 851³⁰, coerentemente con il disegno di realizzare una continuità territoriale che consentisse il collegamento diretto tra gli insediamenti calabresi e la Sicilia. Successivamente, la conquista di Santa Severina, la *Nave di Pietra*, porta gli Arabi ad assumere una importante posizione nell'entroterra, proiettandosi verso il Mar Jonio. Qualche problematicità è presentata dalla datazione di questa conquista, ma non vi è menzione della caduta di Santa Severina in mano araba se non nella lettura che Talbi fa del *Bayan*³¹, ossia la menzione della resa di una città chiamata *Sabrina* o *Saharína* nell'anno dell'Egira 239, corrispondente al 853-854.

Testimonianze di provenienza cristiana invece ci informano di come questi primi insediamenti fungessero da testa di ponte per “compiere razzie” ovvero, verosimilmente, per consolidare una presenza che doveva certamente avere il carattere di una conquista: «universi Saraceni tam de Gariliano quam de Agropoli comuniter collecti, Calabriam, qua residebat Graecorum exercitus super Saracenos in Sancta Severina commorantes, properarunt; ubi et omnes Graiorum gladiis extinti sunt. Dehinc Amanteum castrum captum est. Deinde et dictae beatae Severinae oppidum apprehensum est»³².

Santa Severina, che si erge sulle pendici orientali della Sila, è collocata in una posizione strategica formidabile, che consente il controllo di un vasto territorio e di alcune delle più importanti vie di comunicazione. Anche qui gli arabi intervengono sulla struttura del castello, rinvigorendo l'edificio bizantino precedente³³. Più a Sud, l'insediamento arabo di Tropea sembra essere, da quel poco che si può cogliere dalle fonti, il più problematico per le forze bizantine: si trova in una posizione dominante rispetto agli scali commerciali del Monte Poro, centrali per il controllo dei traffici con la Sicilia, ed estende la sua sfera di influenza su Nicotera, in cui probabilmente risiede anche un

²⁹ IBN AL-ATHĪR 1881, p. 382.

³⁰ NOYÉ 2001, p. 29.

³¹ IBN IDHARI 1881, Vol II, p. 10; cfr TALBI 1966, p. 462.

³² ERCHEMPERTO 1878, p. 257; cfr. DALENA 2015.

³³ CERAUDO 1998, p. 53.

contingente armato. Se già nell'850 era già stata espugnata Vibo³⁴, presumibilmente dagli stessi Saraceni che di lì a un anno si sarebbero stanziati a Tropea, dopo lo stanziamento questa armata allargava l'egemonia della città in direzione dell'entroterra, fino a Tauriana, città che viene definitivamente abbandonata, anche se sembra ormai riconosciuto che le incursioni arabe furono solo il colpo di grazia ad un insediamento che stava già sparendo, secondo la Noyé a causa di una "lente aspihxie"; sorte toccata, secondo la studiosa, anche a Nicotera³⁵.

Le fonti non danno alcuna informazione sulla politica che le nuove autorità arabe mantengono verso la popolazione assoggettata, né è possibile avere riscontri in merito a elementi sociali o religiosi relativi al periodo in questione nelle località menzionate: tuttavia l'archeologia apre qualche spiraglio in tal senso, dimostrando come alla presenza saracena sia da attribuire una di sviluppo economico e crescita demografica³⁶. Inoltre, malgrado il dibattito storiografico sia sostanzialmente aperto in proposito al contatto commerciale nel Mediterraneo altomedievale, ad oggi appare obsoleta la tesi sostenuta da Henri Pirenne, secondo cui l'espansione islamica abbia provocato una brusca interruzione dei commerci. Di certo, tuttavia, manca qualsiasi evidenza archeologica di una crisi degli scambi nei secoli IX-X relativamente alle coste calabresi³⁷.

5. *Gli attacchi di Ludovico II e il crollo della dominazione araba*

Gli insediamenti arabi in Calabria sostengono una prima prova bellica nel 871, quando Ludovico II il Giovane – impegnato nell'assedio di Bari – viene raggiunto da un messo proveniente *de finibus Calabriae*³⁸ che richiede l'intervento dell'Imperatore per scacciare i Saraceni:

³⁴ PLACANICA 1999, p.79

³⁵ NOYÉ 1988, p. 135

³⁶ NOYÉ 2001, p. 630.

³⁷ DI GANGI E LEBOLE DI GANGI 1997, p. 213.

³⁸ ANDREAE BERGOMATIS 1878, p. 14.

«Domine imperator, vestri esse volumus, et per vestram defensionem salvi fore confidimus. Gens Sarracinorum venerunt, terra nostra dissipaverunt, civitates desolaverunt, aecclesias suffuderunt; tantum ad vos petimus, ut des nos caput confortacionis, qui nos adiuvent et confortent. Sacramenta vobis damus, tributa solvimus»³⁹.

Un contingente di cavalleria pesante, rinforzato da fanteria locale reclutata dai vescovi Osco e Gheriardo, si mette in marcia verso Amantea, ove sorprende il nemico riportando una netta vittoria. Le successive sortite di Cincimo, ovvero al-Šamsāma, si infrangono contro le difese dell'Imperatore, che può evidentemente contare anche su un'efficiente rete di spionaggio. Sembra che lo stesso šāhib riesca appena ad aver salva la vita rifugiandosi nel suo castello⁴⁰. Le vittorie di Ludovico II tuttavia non vengono sfruttate per scardinare la presa araba sulla Calabria, che certo dovette in quel momento vacillare, ma furono evidentemente necessarie per rintuzzare le incursioni arabe contro le forze destinate all'assedio di Bari, che difatti cade quello stesso anno, mentre le posizioni perdute in Calabria vengono riprese due anni dopo da un contingente arabo proveniente dal Garigliano⁴¹.

Nell'883 le forze Bizantine di Michele III, guidate dal generale Stefano Massenzio, attaccano gli insediamenti di Amantea e Santa Severina. Dopo aver invano posto l'assedio alla fortezza sul tirreno, il Generale bizantino si trova costretto a smobilitare le sue truppe da quel teatro per attaccare Santa Severina, sotto le cui mura i Saraceni di Calabria riportarono una grande vittoria. Massenzio venne richiamato a Costantinopoli e destituito del suo incarico⁴².

L'energica politica difensiva dell'Imperatore Basilio, che frutterà numerose vittorie militari sui molteplici fronti di guerra dell'Impero dei Romei, ha la sua concreta attuazione anche nel meridione d'Italia con la campagna militare di Niceforo Foca⁴³, fedele funzionario e abilissimo stratega militare, investito all'uopo del titolo di *monstratego*. Le truppe con cui giunge in Calabria nell'885 – dopo aver riconquistato

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ NOYÉ 2001, p. 629.

⁴² CORSI 2001, p. 56.

⁴³ GAY 1904, pp. 133-36; PERTUSI 1959, p. 506; LAURENT 1964, pp. 176-83.

all'Impero Romeo la città di Taranto nel 480 – sono estremamente composite dal punto di vista etnico; ne fanno parte soprattutto Slavi e Armeni,⁴⁴ ma curiosamente anche qualche arabo; accoglievano tra i loro ranghi anche reparti di pauliciani, membri di una setta cristiana di tendenza manichea, la cui sedizione era stata appena stroncata dalle armi bizantine.

La strategia di Niceforo scaturisce dalla consapevolezza della superiore mobilità tattica ed dall'eccellente capacità di trasmissione delle informazioni dei guerrieri saraceni, elementi che avevano provocato la sconfitta di Massenzio. Divise quindi il suo esercito in due parti, delle quali quella minoritaria conteneva le sortite dalla città di Amantea, mentre il generale, con il grosso dell'esercito, manteneva l'assedio a Santa Severina. Gli insediamenti assediati richiedono il soccorso dei propri correligionari, e a questo appello risponde un non meglio precisato "*Principe aghlabita*", che si mette a capo di una truppa di rinforzo reclutata ad Agropoli e nel Garigliano⁴⁵; ma la compagine araba, sfaldata a causa dagli scontri intestini all'Emirato di Sicilia, non può sostenere un impegno bellico tanto impegnativo: non resta che trattare la resa.

L'esperienza degli insediamenti arabi in Calabria giunge così al suo esaurimento. Tuttavia, a sottolineare la compenetrazione culturale tra la popolazione greca e i conquistatori arabi, interviene anche un elemento degno di nota: nelle città di Santa Severina e Amantea si scrive in arabo ancora nell'XI secolo⁴⁶. Non è chiaro a quale fenomeno si possa ricondurre questa continuità linguistica: si trattava di arabi insediati stabilmente, oppure di greci arabofoni? Ad oggi non è dato saperlo, ma sta di fatto che ogni elemento lascia intravedere un certo grado di integrazione sociale.

I tentativi di conquista arabi nei confronti dell'Italia meridionale non si arrestarono con il tramonto della dinastia Aghlabide, ma proseguirono con le campagne dei Fatimidi e dei Kalbiti, in forme e con metodologie nuove e sorprendenti, che dovrebbero essere oggetto di

⁴⁴ PLACANICA 1999, p.78.

⁴⁵ ERCHEMPERTO 1878, p. 256; cfr Di BRANCO; MATULLO E WOLF 2014 p. 274; AMARI 1854, vol. I, p. 462.

⁴⁶ NOYÉ 2001, p. 629.

approfondimenti ulteriori. Ma per il momento è opportuno fermarci qua.

Conclusioni

Gli autori delle agiografie medievali⁴⁷ si riferiscono alle incursioni arabe facendo pieno ricorso ad un retroterra culturale permeato dal principio di Provvidenza Divina. Lo scontro con il nemico saraceno non prende la forma di una resistenza all'invasione straniera né tantomeno ricorre a presunti propositi di guerra di religione, *topoi* cari semmai alla mentalità moderna. Per l'autore medievale la razzia del nemico musulmano rappresenta il compimento di una punizione divina, e in quanto tale assume determinati connotati, tra cui quello dell'assoluta arbitrarietà. Il castigo ha così una causa precisa e mondana – il peccato – ma nei modi e nei tempi della sua attuazione risente della imperscrutabile volontà celeste. Un simile approccio, perfettamente giustificabile dal punto di vista teologico e in considerazione dell'intento pedagogico di queste opere, ha finito col condizionare il modo di leggere le testimonianze di quel passato, appesantendo non di rado i primi pionieristici studi in merito.

Molto si potrebbe ancora dire, inoltre, a proposito di come e perché il particolare modo di guerreggiare arabo⁴⁸, così diverso dal tipo di confronto bellico cui i bizantini – *in primis* – e tutti gli attori occidentali erano avvezzi, abbia ulteriormente rafforzato questa visione distorta. Gli studi di Michele Amari e successivamente degli storici Francesco Gabrieli e Umberto Scerrato, compiono dei passi importanti nel superamento di una visione parziale e ideologizzata, ma ad oggi risentono comunque del peso degli anni.

L'attuale rilancio dell'interesse per lo studio del fenomeno dell'espansione islamica nel meridione d'Italia – cui Mohammed Talbi ha dato un importante contributo negli anni '60 – trova dei punti di riferimento presenti in Marco Di Branco, Alessandro Vanoli, Franco Cardini, Amedeo Feniello e, in ambito anglosassone, Alex Metcalfe. Nuove chiavi interpretative permettono di comprendere con maggiore

⁴⁷ MINUTO 2016.

⁴⁸ DI BRANCO E WOLF 2014, p. 138.

esattezza le dinamiche intercorse fra le diverse potenze del contesto mediterraneo e consentono di abbandonare la zavorra di preconcetti che una certa storiografia ha dimostrato nei confronti degli arabi. In questo breve lavoro si è voluto innanzi tutto delineare con maggiore precisione la strategia che gli arabi hanno adottato nella loro penetrazione militare nel territorio del Mezzogiorno Italiano, l'importanza della Calabria nelle loro strategie, l'esistenza di fenomeni di integrazione politica e culturale fra le parti, al di là del fatto religioso.

Riferimenti bibliografici

AMARI, MICHELE, 1854

Storia dei Musulmani di Sicilia, Le Monnier, Firenze.

ANDREAE BERGOMATIS, 1878

Historia, a cura di G. WAITZ, in *Monumenta Germ. Hist., Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannoverae, pp. 220-230.

ANONIMO BARESE, 1738

Chronicon Barenses, in MURATORI, LUDOVICO ANTONIO, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, tomo I, Milano, pp. 31-36.

ANONIMO SALERNITANO, 1956

Chronicon Salernitanum. A critical edition with studies on Literary and Historical Sources and on Language, a cura di Westerberg Ulla, in "Acta Universitatis Stockholmiensis: Studia latina Stockholmiensia", III, Almquist-Wiksell, Stockholm.

CERAUDO, GIORGIO, 1999

Il Castello di Santa Severina. Ricerche archeologiche, Rubbettino, Soveria Mannelli.

CORSI, PASQUALE, 2001

"La Calabria bizantina, vicende istituzionali e politico militari", in PLACANICA AUGUSTO, *La Storia della Calabria. Il Medioevo: i quadri generali*, Gangemi, Roma, pp. 15-99.

DALENA, PIETRO, 2015

Calabria Medievale, Adda, Bari.

DI BRANCO, MARCO; MATULLO, GIANMATTEO E KORDULA, WOLF, 2014

"Nuove ricerche sull'insediamento islamico presso il Garigliano (883-915)", in *Decimo Incontro di Studi sul Lazio e la Sabina*, Roma 4-6 giugno 2013, Atti del Convegno, Lavori e Studi della Soprintendenza per i Beni Archeologici del Lazio, Roma.

DI BRANCO, MARCO E KORDULA, WOLF, 2014

“Terra di conquista? I musulmani nell’Italia meridionale nell’epoca aghlabide”, in *Guerra Santa” e conquiste islamiche nel Mediterraneo (VII-XI sec.)*, a cura di DI BRANCO, MARCO E KORDULA, WOLF, Viella, Roma, pp. 125-66.

IID., cds.

Terra di Conquista (inedito in corso di stampa).

DI GANGI, GIORGIO E LEBOLE DI GANGI, CHIARA MARIA, 1997

La Calabria tra Bizantini e Svevi alla luce dei dati archeologici: alcuni spunti per una discussione, I Congresso Nazionale di Archeologia Medievale, All’insegna del Giglio, Firenze, pp. 211-14.

DIONIGI DI ALICARNASSO, 1812

Delle antichità romane, a cura di Marco Mastrofini, Foccioli, Roma.

ÉGINHARD, 1843

Œuvres complètes d'Éginhard réunies pour la première fois et traduites en française, a cura di Alexandre Teulet, Jules Renouard et C., Apud Julium Renouard et Socios, Paris. I, p.298.

ERCHEMPERTO, 1878

Erchemperti Historia Langobardorum Beneventanorum, post G.H. Pertz, iterum in MGH, *Scriptores Rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX*, G. Waitz, Hannoverae.

GAMBI, LUCIO, 1978

Calabria, UTET, Torino.

GAY, JULES, 1904

L'Italie méridionale et l'empire byzantin depuis l'avènement de Basile Ier jusqu'à la prise de Bari par les Normands (867-1071), Fontemoing, Parigi.

GUIDONI, ENRICO, 1985

“La componente urbanistica islamica della formazione delle città italiane”, in GABRIELI F. E SCERRATO U., *Gli Arabi in Italia: cultura, contatti e tradizioni*, Garzanti-Scheiwiller, Milano.

IBN AL-ATHĪR, 1881

Al-Kamil fi al-Tarikh, Biblioteca Arabo Sicula a cura di Michele Amari, vol. I, Loescher, Torino e Roma.

IBN IDHARI, 1881

Bayan al Mughrib, Biblioteca Arabo Sicula a cura di Michele Amari, vol. II, Loescher, Torino e Roma.

IOHANNES DIACONUS, 1846

Chronicon Venetum, in MGH, *Scriptores*, VII, *Impensis Bibliopolii Hahniani*, G.H. Pertz, Hannoverae.

LAURENT, VITALIEN. 1964

À propos de la métropole de Santa Severina en Calabre. Quelques remarques, in "Revue des Etudes Byzantines", n° 22 (1964), Institut Française d'études byzantines, Paris.

MINUTO, DOMENICO, 2016

Otto Santi, Città del Sole, Reggio Calabria.

MUSCA, GIOSUÈ, 1967

L'Emirato di Bari, Dedalo, Bari.

NOYE, GHISLAINE 1988

Quelques observations sur l'évolution de l'habitat en Calabre du Ve au XI siècle, "Rivista di studi bizantini e neoellenici", n° 25.

EAD., 2001

"Economia e società nella Calabria Bizantina", in PLACANICA, AUGUSTO (A CURA DI), *La Calabria medievale: i quadri generali*, Gangemi, Roma.

PERTUSI, AGOSTINO, 1959

"Contributi alla storia dei temi bizantini dell'Italia meridionale", in *Atti del III congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo*, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto.

PLACANICA, AUGUSTO, 1999

Storia della Calabria dall'antichità ai giorni nostri, Donzelli, Roma.

SS. LEO III, 1865

Patrologia Latina, a cura di Jaques Paul Migne, Vol. XCVIII, Paris.

TALBI, MOHAMED, 1966

L'émirat aghlabide 184-296. 800-909: Histoire politique, Librairie d'Amerique et d'Orient Adrien Maisonneuve, Paris.

TONGHINI, CRISTINA, 1997

Gli Arabi ad Amantea: elementi di documentazione materiale, "Rivista del Dipartimento di Studi Asiatici e del Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi dell'Università Ca' Foscari", n° 57.

TUCCIARONE, RAFFAELE, 1991

I Saraceni del Ducato di Gaeta e nell'Italia centromeridionale, Gaetagrafiche, Gaeta.

Note

Wolfgang Fritz Haug, la Neue Marx-Lektüre e la «prasseologia» Alessandro Cardinale

Nessuno dei libri di Wolfgang Fritz Haug è disponibile in traduzione italiana e l'autore è praticamente sconosciuto nel nostro Paese. Di primo piano è invece il suo ruolo nella scena culturale tedesca: professore, ora in pensione, alla Freie Universität di Berlino, editore, animatore e autore del Dizionario storico-critico del marxismo (*Historisches Kritisches Wörterbuch des Marxismus – HKWM*), della rivista "Das Argument", curatore (insieme a Klaus Bochmann) dell'edizione tedesca dei *Quaderni del carcere* di Gramsci. Negli ultimi anni è stato protagonista di un acceso confronto contro quel filone interpretativo del Capitale affermatosi con successo in Germania, denominato Neue Marx-Lektüre (Nuova lettura di Marx, d'ora in poi NML). La lunga polemica con essa e con il suo più noto esponente, Michael Heinrich, è raccolta e approfondita nel libro di cui qui mi occupo¹, ed è già annunciata dal titolo che fa il verso a *Lire le Capital* di Louis Althusser ma soprattutto al commentario scritto da Michael Heinrich ai primi capitoli del *Capitale*, pubblicato nel 2008 (prima parte) e nel 2013 (seconda) con il titolo *Wie das marxsche "Kapital" lesen?* (Schmetterling Verlag, Stuttgart).

Alle critiche più mirate Haug fa precedere una prefazione, un capitolo introduttivo e un capitolo, il secondo, nel quale conduce un'azione filologica di sabotaggio sul terreno della NML, mediante considerazioni sul «topos della "media ideale"», divenuto «parola di riconoscimento» (40) e «motto» (47) dei propugnatori della «lettura logica del capitale» (40). «Media ideale [*idealer Durchschnitt*]» è espressione utilizzata da Marx: «l'effettivo movimento della concorrenza esula dal nostro piano, e noi dobbiamo solo illustrare l'organizzazione interna del modo di produzione capitalistico, per così dire, nella sua media ideale [*in ihrem idealen Durchschnitt*]»². Haug si

¹ HAUG, WOLFGANG FRITZ, *Das "Kapital" lesen – aber wie? Materialien zur Philosophie und Epistemologie der marxschen Kapitalismuskritik*, Argument, Hamburg 2013, pp. 318.

² MARX, KARL, *Il capitale. Libro terzo*, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, UTET (ebook), 2013, pag. 2395; MEW25/839.

domanda cosa significhi questa espressione di Marx e se sia adeguata a designare l'esposizione del *Capitale*.

Quanto alla prima questione, giunge alla conclusione che nel passo citato «*Durchschnitt*» non possa essere inteso né come intersezione, né come valore medio ma che il suo significato derivi dalla geologia e indichi quella rappresentazione che va sotto il nome di sezione geologica, profilo geologico o sezione trasversale: una sezione, un taglio (*Durchschnitt*) della litosfera operato dai geologi, perciò non reale, ma ideale. «Anziché con “*ideal average*” e rispettivamente con “*moyenne idéale*”, “*idealer Durchschnitt*” doveva essere tradotto con “*ideal section*” e rispettivamente “*coupe idéale*”» (44), scrive Haug. Poi ancora: «Per quel che vedo, la provenienza geologica della figura della “media ideale” non è stata finora notata, nemmeno dai redattori della MEGA» (46) e richiama in nota la voce dell'HKWM, pubblicata nel 2012, in cui lui stesso avrebbe per la prima volta illustrato questa interpretazione. È possibile però correggere l'affermazione di Haug facendo presente che nel 1976, in un testo in italiano, Alessandro Mazzone usa l'espressione «sezione verticale» in riferimento all'espressione «media ideale» che stiamo trattando, dimostrando dunque di tenere già in considerazione questa derivazione geologica³.

Alla seconda domanda (l'immagine della «sezione verticale» è adeguata per designare l'esposizione marxiana del capitale?) Haug risponde negativamente: essa sarebbe un'espressione provvisoria fuorviante che non rende giustizia alla modalità con cui Marx tratta l'oggetto della sua ricerca. Quell'immagine infatti suggerirebbe un'esposizione in cui il movimento dell'oggetto analizzato è annullato, contro l'ambizione di Marx di esporre leggi di movimento della società capitalistica. La NML, all'oscuro di ciò, facendo programmaticamente propria quell'espressione, ripeterebbe «la lettura strutturalista del *Capitale* della scuola di Althusser», che «eliminava però il carattere di processo a favore di una “sincronia teorica”» (56), dividendo tra

³«È proprio la ricostruzione del sistema come “media ideale”, la sezione verticale, per così dire, del processo considerato nella sua “forma pura” che permette di avvicinarsi alla “superficie della produzione”, quale essa appare “necessariamente” ai suoi agenti, dopo aver ricostruito il nesso interno dei rapporti di valore, che in quella superficie va perduto» (MAZZONE, ALESSANDRO, “Il feticismo del capitale: una struttura storico-formale”, in BADALONI, NICOLA [ET AL.], *Problemi teorici del marxismo*, Editori Riuniti, 1976, p. 115).

passaggi storici e passaggi logici, escludendo la trasformazione e la novità, finendo con escludere le forze di produzione moderne dal concetto di «media ideale del modo di produzione capitalistico». Questo problema controverso della definizione dell'oggetto «capitale» attraversa il libro emergendo ripetutamente come problema della relazione tra concetto e realtà.

La parte centrale del libro, dedicata alla critiche, è inaugurata dall'esame delle posizioni di due «figli della DDR»: il regista teatrale Adolf Dresen (1935-2001) e il filosofo Peter Ruben. L'autore indica come l'interesse per queste due letture dalla DDR non stia unicamente nella necessità di contestare concrete interpretazioni erranee (impresa a cui non rinuncia) ma nel mettere in risalto che rimuovere l'esperienza comunista senza digerirla non è concesso a una lettura del *Capitale* che intenda essere all'altezza dei tempi; che intenda cioè porsi in maniera matura la questione delle condizioni della possibilità di un'alternativa.

Subito dopo arrivano i veri obiettivi polemici della parte centrale: Louis Althusser, la NML (in particolare Michael Heinrich) e, solo marginalmente, David Harvey. L'indicazione che Haug dà riguardo all'inizio del primo libro del *Capitale* è esattamente l'opposto di quella fornita da Althusser nel suo *Avertissement aux lecteurs du Livre I du Capital* premesso all'edizione francese del *Capitale* GF-Flammarion. Se Althusser raccomandava con decisione di tralasciare provvisoriamente l'intera prima sezione ("Merce e denaro") data una sua certa incomprensibilità e di iniziare la lettura dalla seconda sezione, Haug invita a soffermarsi su queste difficoltà offerte all'ingresso del *Capitale* e intende fornire indicazioni circa gli strumenti teorici, sviluppatisi grazie alla tradizione, necessari per superarle. Questo ingresso Haug lo considera niente meno che il luogo in cui «si decide [...] la comprensione metodologica della critica marxiana dell'economia, la sua "filosofia", la sua dialettica» (125). Proprio su questo banco di prova si mostrerebbe l'interpretazione difettosa della NML, in particolare riguardo all'analisi della forma-valore e alla ricostruzione marxiana della genesi della forma-denaro.

Haug contesta quella che definisce una lettura hegelianizzante (o logica) dell'analisi della forma-valore, lettura secondo la quale gli sviluppi esposti da Marx nel capitolo 1.3 del primo libro del *Capitale* sarebbero derivabili logicamente dalla forma semplice, cioè già presenti

in essa fin dall'inizio, così spiega: «Se l'analisi della forma-valore semplice permette di chiarire il segreto della forma-denaro, [avviene] non perchè il denaro stia già nascosto nella merce. Ciò che sta in essa, o nei rapporti di scambio, è l'opposizione di valore d'uso e valore di scambio. Tra la prima forma di merce e la merce che si trova di fronte al denaro, mediano la diffusione dello scambio e il fatto storico della istituzionalizzazione del denaro. E tra questa e il capitale è dischiuso un abisso di storia del mondo» (162). Quando Marx scrive, sempre in 1.3,

«Si tratta qui di condurre a termine un'impresa che l'economia classica non ha mai neppure tentata: mostrare la genesi di questa forma denaro e perciò seguire lo sviluppo dell'espressione di valore contenuta nel rapporto di valore delle merci, dalla sua forma più semplice e meno appariscente fino all'abbagliante forma moneta. Con ciò sparirà, nello stesso tempo, anche l'enigma del denaro»⁴,

per Haug si tratta di uno sviluppo inteso come qualcosa di reale, non un gioco dei pensieri con sé stessi: «Ricostruire uno sviluppo può solo significare modellare concettualmente gli impulsi di trasformazione che sono alla sua base e che non sono da sé concettuali» (159).

Il principio di fondo a cui si richiama l'autore è quello di comprendere le forme economiche come «forme di prassi in cui l'agire divergente di molti in determinati rapporti spinge il processo complessivo e attraverso esperienze di successo/insuccesso conduce a una convergente azione di campo» (107). Nell'espressione di valore per Haug è da vedere un tipo di «analisi sociale», che «offre "l'effettiva difficoltà" e costituisce – dopo l'analisi della merce e del suo valore così come del doppio carattere del lavoro che produce merci – il terzo, decisivo ingresso nella critica dell'economia politica» (130).

Questo atteggiamento interpretativo è coerente con l'esposizione di Marx, il quale si preoccupa di indicare «la realtà» contenuta in questi passaggi. Si pensi per esempio al fatto che Marx chiami la forma-valore semplice anche «forma valore [...] accidentale [*zufällige Wertform*]»⁵, attribuzione che la inserisce in un contesto sociale in sviluppo, e

⁴ MARX, KARL, *Il capitale. Libro primo*, UTET (ebook), 2013, p. 107; *MEW*23/62.

⁵ *Ibidem*, *MEW*23/63.

ugualmente si pensi alle riflessioni di Marx alla lettera C del capitolo 1.3.

Il contributo originale di Haug sta nella proposta ulteriore di leggere l'espressione di valore non nel senso di una utile sintesi in forma matematica in cui è anche possibile vedere gradi di sviluppo dei rapporti di scambio e della generalizzazione della forma-merce ma di leggerla come «prassema dell'esprimere» (135): l'espressione di valore non andrebbe confusa con i rapporti di scambio, ma sarebbe il momento della determinazione/destinazione (*Bestimmung*), precedente a questi rapporti, l'avvio unilaterale dello scambio, in quanto momento dell'aspettativa o speranza unilaterale di poter scambiare una merce. Per Haug sarebbe lo stimolo pratico attivo dietro l'espressione di valore a giustificare i passaggi esposti da Marx, stimolo che – sempre ancora in riferimento allo sviluppo a partire dalla forma-valore semplice – «si dirige verso un secondo e un terzo oggetto», così che «si forma una serie di forme equivalenti della notoria merce A» (113). In sintesi la proposta è di considerare l'espressione di valore come pratica preparatrice dello scambio ma a suo tempo risultato, pratica che viene poi influenzata dal risultato.

Quanto al denaro, per Haug la NML si rende colpevole di una deformazione della teoria di Marx che da «teoria del denaro basata sull'analisi della forma-valore» verrebbe trasformata in «concezione del valore "monetaria", basata su una teoria del denaro» (153).

Da una parte si afferma che Heinrich considerando merce solo quella venduta, appiattirebbe tutta la questione alla realizzazione della forma-merce (la sua vendita), ignorando quindi la destinazione/determinazione (*Bestimmung*) della forma-merce (la sua produzione per la vendita). Dall'altra ad Heinrich, per il quale merci e valore non possono esistere ed essere concettualizzati senza ricorso al denaro, viene rimproverato di privare di contenuto l'analisi della forma-valore, da intendere invece come genesi pratica del denaro, e di togliere di conseguenza qualsiasi grado d'esistenza alla produzione semplice di merce di cui parla Engels.

Haug rammenta che 1) è il mondo delle merci, vale a dire il bisogno pratico degli scambianti, che crea la forma-denaro e non il contrario; 2) a creare la forma-merce non è l'esistenza del denaro, ma l'esistenza della produzione privata basata sulla divisione del lavoro, che esiste, seppure

non in maniera generalizzata, già prima del capitalismo. «L'ordine discorsivo dell'esposizione dei concetti in Marx [da intendere: nel *Capitale*], la sequenza degli oggetti conoscitivi tanto quanto i passaggi da un oggetto teorico a quello successivo» non costituiscono una scelta puramente didattica, ma «conferiscono all'esposizione spesso il senso doppio di una risonanza tra la struttura e la sua genesi» (101) aggiunge Haug, spiegando come merce, denaro, mercato siano tanto elementi precapitalistici, quanto elementi immanenti alla struttura capitalistica, e che conservano una loro propria logica, seppure sottoposti ora all'ordine capitalistico.

L'accanita critica nei confronti della NML viene giustificata con la necessità di distruggere o almeno resistere a un modo di pensare che bandisce «la storia dal pensiero dialettico della totalità; l'unica fonte sensata di conoscenza e legittima da un punto di vista storico materialistico però, la ricostruzione dell'agire in determinati rapporti e degli impulsi di trasformazione che sorgono da questa interazione asimmetrica, viene abbandonata a favore di una logica mai vagliata» (153). Riscoprendo come dietro ai capitoli 1.3 e 2 del primo libro del *Capitale* ci siano i soggetti, che nelle loro pratiche si trovano in e muovono rapporti sociali, Haug intende al contrario contribuire a una lettura che sia razionale, comprensibile e grazie alla quale si sviluppino «capacità di pensare e di agire» (174).

Oltre che dogmatica, la lettura della NML viene da Haug definita «restaurativa», perché interpreterebbe «i testi più sviluppati alla luce dei meno sviluppati» (88), così «la via che conduce Marx lontano da Hegel, viene concepita come peggioramento popolarizzante della sua teoria, come risultato di una specie di *sacrificium intellectus* nei confronti del movimento dei lavoratori» (89); verrebbero dunque ignorati dalla NML il processo di apprendimento di Marx e i progressi epistemologici da lui compiuti (di cui le *Glosse a Wagner* sarebbero l'ultimo approdo documentato).

Epiteti simili a quelli riservati nel libro ai propugnatori della NML, per la maggior parte presi in prestito dal campo della religione, non vengono utilizzati per un altro autore oggetto di critica. Di gran lunga più rispettosi nei toni sono infatti i due capitoli dedicati a David Harvey, lettore di vecchia data del *Capitale* tanto quanto Haug, e a cui viene riconosciuto di contribuire alla trasmissione del *Capitale* e

all'analisi marxista dell'attualità. Il maggiore limite di Harvey consisterebbe però nel non potersi servire del testo originale di Marx e di essere costretto a servirsi della traduzione in inglese, la quale suggerirebbe degli svarioni. Uno dei problemi interpretativi e di traduzione starebbe già nel concetto di materia. Attraverso la resa con l'inglese «*material*» non solo del termine tedesco «*materiell*» ma anche dei termini «*sachlich*», «*dinglich*», «*stofflich*», andrebbero perse nella traduzione distinzioni di significato importanti. Nel testo di Marx, segnala Haug, così sarebbero da intendere questi significati: «*sachlich*» come opposto di «personale», «*dinglich*» opposto di «relazionale e processuale», «*stofflich*» come opposizione a «determinazione storico-sociale di forma» (188). Haug cita a suo sostegno Lenin, il quale in *Materialismo ed empiriocriticismo* «indica come “unica ‘proprietà’ della materia, il cui riconoscimento è alla base del materialismo filosofico [...] la proprietà di essere una realtà obiettiva, di esistere fuori della nostra coscienza”»⁶ (191). Harvey invece, ignaro di ciò, finirebbe col designare le relazioni sociali come immateriali.

L'altra obiezione nei confronti di Harvey è la seguente: nonostante lo studioso americano tenda verso la ricostruzione genetica, parlerebbe però di «metodo logico». Ci sarebbe dunque una contraddizione (assente invece nella lettura fatalmente coerente e coscientemente logica della NML) tra la sua prassi metodologica e la comprensione che egli ha di essa: utilizzerebbe il termine «logico» sì, ma in maniera non appropriata e come sinonimo di «teorico», «concettuale», «dialettico». Nell'espressione marxiana «logica della cosa», ribadisce Haug, «logica» è da intendere come metafora per un processo che viene ricostruito nei pensieri, ma che in sé è un «processo illogico» (237), non è cioè deciso prima di essere accaduto. Parlare di un «metodo logico» della critica dell'economia politica sarebbe sbagliato, perchè mancherebbe di indicare come la trattazione del *Capitale* illustri «lo sviluppo reale concettualmente penetrato e ricostruito» (244), vale a dire astraendo dalle condizioni non durevoli, contingenti.

La proposta interpretativa che Haug contrappone alla spiegazione del metodo marxiano come logico fornita dalla NML è la lettura «prasseologica». Si tratta della strada inaugurata dalla prima tesi su Feuerbach in cui Marx indica il *deficit* di un materialismo che

⁶ LENIN, V.I., *Opere Complete*, Editori Riuniti, 1969, vol. XIV, p. 255; LW14/260.

concepisca la realtà «solo sotto la forma dell'oggetto o dell'intuizione»⁷, tenendola cioè lontana dall'agire. «Il pensiero fondamentale di Marx, di comprendere "l'oggetto [...] come attività umana sensibile, prassi" (*Prima tesi su Feuerbach*) noi lo traduciamo nel metodo della ricostruzione genetica. Essa si basa su questo: indagare le interazioni asimmetriche da una parte tra uomo e natura, dall'altra tra agire e rapporti sociali, tra l'agire formante e la sua forma condizionata dalla struttura, sotto il punto di vista delle retroazioni che producono sviluppi e trasformazioni» (201-02).

Tra gli studiosi che Haug considera alleati nel suo sforzo teorico ci sono Labriola, Gramsci, E. P. Thompson, Michael Vester, Guglielmo Carchedi. Così Haug tenta di tranquillizzare chi, avendo avuto l'esperienza di verificare un uso parolaio tutt'altro che fecondo della parola "prassi", solo a risentirla storca il muso: «Anzicchè rimanere fermi nelle tesi su Feuerbach, portiamo come domanda nella critica dell'economia politica il loro pensiero filosofico fondativo» (203).

L'elemento più prezioso della parte finale del libro di Haug, dove si confronta ancora con posizioni di altri autori (come Christopher Arthur, Tony Smith, Dieter Wolf) e sollecita a non obliterare il carattere diveniente-divenuto di quanto esiste, è la domanda riguardo al modo in cui vada inteso il concetto di «legge» nella teoria del capitale di Marx. La risposta è ancora di nuovo andare a cercare dietro la legge i soggetti: la legge sarà allora «legge risultante» e «risultato regolante» (290), vale a dire nucleo di raccolta in cui «si addensa il complesso delle interazioni determinanti un campo» (221).

Il libro rende impazienti di leggere altri contributi teorici dell'autore, per verificare sul C/capitale (inteso come testo e come oggetto di conoscenza) la correttezza e fecondità dell'interpretazione prasseologica. Il riferimento è, oltre ai suoi due libri sul «capitalismo hightech», soprattutto ai due volumi che raccolgono i frutti delle lezioni tenute, a partire dal 1971, da Haug sul *Capitale*: il primo dei due, nella sua nuova redazione, è stato tradotto l'anno scorso in spagnolo, col titolo di *Lecciones de introducción a la lectura de El Capital* (Editorial Laertes, Barcelona).

⁷ MARX KARL E ENGELS, FRIEDRICH, *Opere complete*, Editori Riuniti, 1972, vol. V, p. 3; MEW3/5.

Sergio Manes, un ricordo

Gianni Fresu (Universidade Federal de Uberlândia)

La recente scomparsa di Sergio Manes è stato un duro colpo non solo per i suoi cari, per quanti lo hanno frequentato e per coloro che con lui hanno lavorato ma più in generale per il mondo editoriale italiano e per tutta la sinistra, in un panorama già di per sé drammaticamente segnato da un inarrestabile processo di desertificazione materiale e ideale di questo campo.

Decenni di attività politica e culturale militante a testa alta, prima con le Edizioni di cultura operaia, poi con Laboratorio politico e La città del sole. Infine il sogno che animò e agitò gli ultimi anni della sua vita: creare una rete di archivi storici del movimento operaio e comunista nei territori, autonoma e non vincolata sul piano istituzionale o partitico, quindi mettere a disposizione la sua casa editrice per una nuova generazione di studiosi che ne raccogliesse l'eredità intellettuale e politica. Assieme a Gerardo Marotta e all'Istituto italiano per gli studi filosofici, Sergio aveva costruito e reso disponibile per anni un canale alternativo di produzione intellettuale, non inquinato da opportunismi politici o accademici e capace di costruire iniziative culturali svincolate da qualsiasi tornaconto immediato, proponendo imprese politico-editoriali assolutamente uniche nel panorama nazionale (penso, tra le tante cose, al Convegno internazionale sui problemi della transizione in URSS).

La sua creatura, La città del sole, senza risorse, tra mille difficoltà e sovente con l'ostilità dichiarata non solo del campo ideologico avverso, ha pubblicato autori affermati e giovani alle prime armi, dando al lavoro di tutti la stessa dignità e garantendo sempre lo stesso impegno editoriale. In un contesto nazionale caratterizzato dalle continue svolte e contro-svolte involutive della sinistra istituzionale, con inevitabili ripercussioni sul piano culturale (pensiamo solo al destino delle edizioni Rinascita e di Editori Riuniti), Sergio ha reso disponibili grandi classici dimenticati e fuori catalogo, come opere nuove o inedite, fondamentali sul piano scientifico e nel dibattito sul materialismo storico.

Ma se ricordassimo Sergio solo come un editore coraggioso gli faremmo un grande torto, anzi lo manderemmo letteralmente fuori dai

gangheri perché il suo impegno non era una semplice attività di lavoro. Manes era un “editore integrale”, ossia, concepiva non solo in modo unitario, ma più propriamente organico l’impegno politico e quello scientifico. Non smise mai di ribadirlo, pubblicamente come nelle discussioni informali: la casa editrice non intendeva offrire una vetrina alla vanità di questo o quell’intellettuale e un’opera non doveva soddisfare esclusivamente la curiosità e la sete di conoscenza di limitate fasce di eruditi ma favorire una più ampia elevazione sociale, contribuire a una riforma intellettuale e morale capace di coinvolgere il mondo del lavoro più cosciente come i gruppi subalterni più marginali. Sebbene non abbia mai negato la possibilità di pubblicare nemmeno a chi non la pensava esattamente come lui, considerò fino alla fine il proprio lavoro funzionale a una ben specifica visione del mondo e a una prospettiva concreta di lotta per il superamento dello stato di cose esistenti. Senza la traduzione della filosofia nella praxis, senza una stretta unione tra pensiero e azione, finalizzata alla trasformazione del mondo e non alla sua semplice interpretazione contemplativa, Sergio probabilmente avrebbe dedicato ad altro il proprio tempo.

La mia esperienza è simile a quella di tanti altri ex giovani da lui avvicinati nel tempo. Sapevo molto di lui e del suo lavoro ma ci siamo conosciuti personalmente a Torino nel 1997, al Convegno per il sessantesimo anniversario della morte di Gramsci. In una di quelle giornate, al termine di una sessione di lavori nella quale separare Gramsci da Lenin sembrava essere l’esigenza più impellente, chiesi la parola per contestare in maniera abbastanza irrituale e dura la scorrettezza sul piano filologico e politico-intellettuale di quella lettura. Subito dopo si avvicinò un uomo alto e con i baffi, che non aveva smesso di sorridermi da quel momento. «Io e te dobbiamo parlare». E così fu: ci incontrammo in una trattoria nel cuore di Napoli, confrontandoci anche duramente fino a litigare a voce alta su tante cose.

Sergio non aveva un carattere facile, ma presto compresi che portare la discussione sul terreno sdruciolevole del conflitto era un suo modo per studiare e capire chi aveva di fronte, sottoponendolo quasi a un esame. Eppure, nonostante una furibonda litigata sulla figura di Togliatti e sull’inutilità del mio impegno militante di allora (tanti anni dopo su questo secondo punto dovetti dargli ragione...), diventammo molto più che amici. Come fece con tanti altri, sebbene fossi poco più

che uno sbarbatello senz'arte né parte mi coinvolse da subito nelle iniziative della casa editrice, in convegni, riviste, riunioni concluse a notte fonda dopo aver smontato e ricostruito il mondo secondo la nostra "etica rivoluzionaria". Anche anni dopo, ci sentivamo spesso e in interminabili telefonate si parlava di tutto, dalla politica internazionale alla disastrosa situazione del nostro campo ideologico, dalle disavventure dei nostri rispettivi lavori all'uscita di nuovi libri, fossero interessanti o indecenti.

Ripetevo sconcolato che il compito di un partito politico è formare culturalmente nuove generazioni di quadri e non certo clonare oligarchie istituzionali senza legame con le masse popolari. Partiva spesso dalla valutazione amara e sconsolata del riflusso del movimento comunista e dell'arretramento generalizzato del mondo del lavoro ma non ti lasciava mai il tempo per crogiolarti nella lamentazione passiva. In un secondo, tono di voce e ritmo mutavano: come preso da una smania di azione irrefrenabile e da un entusiasmo giovanile, quindi, ti travolgeva con idee, iniziative, ipotesi politico-editoriali. Così è stata anche l'ultima volta, quando mi ha parlato dei progetti per il centenario della Rivoluzione di Ottobre, del rilancio della casa editrice, di collaborazioni e rapporti con autori e editori brasiliani.

Siamo in tanti ad avere più di un debito di gratitudine con Sergio e, al di là di ogni retorica commemorativa, penso che il modo migliore per saldarlo sia evitare di disperdere il suo grande patrimonio - anzitutto la casa editrice, il suo archivio e il fondo bibliotecario -, impegnandoci per dare gambe ai progetti ai quali aveva dedicato l'ultima fase della sua vita ma senza trovare il sostegno politico e umano che avrebbe meritato. Forse siamo ancora in tempo per rimediare. Ciao Sergio.

Recensioni

Giuliana Commisso, *La genealogia della governance. Dal liberalismo all'economia sociale di mercato*, Asterios, Trieste 2016, pp. 9- 255, ISBN 978-88-9313-030-1.

1. «La storia aveva detto no allo stato tedesco, ma d'ora in poi sarà l'economia a consentirgli di affermarsi. La crescita economica continua si sostituirà a una storia fallimentare»¹. Queste parole, che risuonano oggi di una sconcertante attualità, furono pronunciate oltre trent'anni or sono da Michel Foucault nelle famose lezioni al *Collège de France*, che sarebbero poi state raccolte in *Nascita della biopolitica*. Nel tracciare la genealogia del neoliberalismo, il filosofo francese si soffermava, non a caso, sulla questione tedesca, considerandola paradigmatica della governamentalità a venire, intesa come il governo degli uomini sempre e solo in quanto esercizio della sovranità politica.

Il discorso foucaultiano era strettamente legato agli avvenimenti dell'epoca e, in particolare, all'*affaire* Croissant, l'avvocato difensore dei terroristi della Raf nel frattempo rifugiatosi a Parigi dove aveva chiesto asilo politico, la cui estradizione era stata oggetto di un acceso dibattito ed aveva addirittura portato alla rottura tra Foucault e Deleuze. All'accusa lanciata da quest'ultimo che, insieme ad altri intellettuali *gauchistes*, si era fatto promotore di un manifesto per denunciare la rinascita nella democratica Germania di uno Stato di polizia, Foucault risponde polemicamente mettendo in evidenza come «non ci sono mai ritorni nella storia» e che qualsiasi analisi tesa a resuscitare vecchi spettri sia condannata all'insuccesso, poiché essa sembra ignorare le differenze accomunando in un'indistinta categoria le diverse forme in cui si manifesta nella realtà concreta la statualità (assumendo ora le sembianze dello Stato amministrativo, altre volte quelle dello Stato burocratico, altre ancora quelle dello Stato parassitario).

Nel descrivere il passaggio dal *vecchio* Stato sociale al *nuovo* Stato neoliberale, di cui evidenzia la rottura operata nei confronti del liberalismo classico che considerava il mercato alla stregua di un ordine naturale, Foucault concentra la sua attenzione proprio sul neoliberalismo tedesco del dopoguerra, incarnato dalla figura di Ludwig Erhard. Il futuro cancelliere della Repubblica Federale, in un discorso tenuto all'Assemblea di Francoforte il 28 aprile 1948, delinea i principi-cardine della nuova politica economica tedesca finalizzata, attraverso la progressiva liberalizzazione dei prezzi, al raggiungimento di un unico obiettivo: liberare l'economia dai vincoli statali, senza tuttavia ricadere né nell'anarchia, né in uno Stato-termite. In altre parole, non un'alternativa al

¹ FOUCAULT, MICHEL, *Naissance de la biopolitique*, Seuil/Gallimard, Paris 2004; tr. it., *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 83.

sistema capitalistico ma un diverso funzionamento di tale sistema, o meglio, una sorta di terza via tra capitalismo e socialismo, tale da assurgere nel corso del tempo non solo a vero e proprio «mito fondativo della democrazia tedesca» ma anche del suo «miracolo economico» (p. 231). L'idea di una fondazione destinata a legittimare lo stato sulla base dell'esercizio garantito di una libertà economica era proprio il tratto distintivo dell'ordoliberalismo che lo rendeva appunto diverso dal liberalismo.

Agli occhi di Foucault, l'*Ordoliberalismus* tedesco si proponeva dunque di ridurre il mondo alla sola dimensione dell'*homo oeconomicus* non più inteso però come mero *partner* dello scambio e del consumo ma quale «imprenditore di se stesso»².

2. Ben conscia delle feconde e problematiche intuizioni rinvenibili nell'opera foucaultiana, Giuliana Comisso, come si può agevolmente intuire dal titolo del volume, si misura con un concetto ambiguo e sfuggente come quello di *governance* ritenuto il paradigma contemporaneo del modo in cui si configurano i rapporti di forza nell'assetto del capitalismo neoliberale finanziarizzato. Il punto di partenza per ricostruire la genealogia di tale concetto è ovviamente l'*analitica del potere* e le sue implicazioni politiche. È ben noto che, secondo il filosofo francese, il potere non possa essere ridotto alla sola dimensione giuridico-istituzionale che lo ritiene una sorta di blocco monolitico ma ad un insieme di strategie che si sviluppano a partire dai rapporti di forza molteplici: non esiste il potere bensì i rapporti di potere. Ma il suo merito – a detta della Comisso – sta soprattutto nell'aver evidenziato l'indissolubile legame tra Sapere e Potere, inteso quest'ultimo nella sua dimensione molecolare e scomposto dunque nelle sue molteplici sfaccettature: l'aspetto violento e brutale del *vecchio* Potere che come un bisturi nelle mani di un valente chirurgo incide in profondità i corpi dei devianti, dei marginali, degli anormali e l'aspetto docile e paterno del *nuovo* Potere disciplinare che come il guardiano nascosto nell'ingegnosa struttura della torre centrale del *Panopticon* sorveglia a distanza i prigionieri rendendosi invisibile e proprio grazie a tale dote rafforza il suo potere di controllo. Ma ciò che risulta di estremo interesse per comprendere la contemporaneità sta appunto nella capacità di Foucault di scandagliare le ragioni storico-politiche dell'affermarsi della governamentalità neoliberale, la cui essenza è rintracciabile nell'ordoliberalismo tedesco che si differenzia dal liberalismo poiché riconosce allo Stato, contrariamente alla logica del *laissez-faire*, non più un ruolo meramente passivo ma propulsivo.

² *Ivi*, p. 130.

Alla base del dominio di tale ideologia sta il proliferare di un pensiero economico originariamente creato nelle accademie (lautamente finanziate dalle grandi *corporations*) che si è progressivamente propagato nella società rendendo gli individui sempre più simili ad automi che rispondono solo agli ordini del mercato e che ha trovato, da ultimo, nel «processo di integrazione europea e nella crisi del debito sovrano un'opportunità preziosa per implementare ed estendere tali principi» (p. 235). Uno degli strumenti più persavisi di tale ideologia è stato lo *spread*, le cui oscillazioni rispondono a precise scelte politiche imposte dall'alto³ che prevedono, in molti casi, l'«uso strumentale, se non la manipolazione, dei dati e della loro supposta scientificità» avvalendosi degli strumenti tecnici che, con la loro «parvenza di neutralità», e la loro «aura di imprescindibilità», ben si addicono a «trasformare scelte politiche in ineluttabili leggi naturali»⁴. Quasi come le tavole della legge l'obbligo di pareggio di bilancio, le privatizzazioni, la competitività e così via, diventano veri e propri dogmi dell'economia neoliberista «in perfetta coerenza con i principi della costituzione economica ordoliberal» (p. 237).

3. La trasposizione di tali dogmi nel *milieu* europeo – contrariamente ai suoi cantori – attraverso il progressivo smantellamento del *Welfare State* e delle connesse conquiste sociali dello scorso secolo ha riportato all'Ottocento le lancette dell'orologio della storia facendo assumere a quest'ultima le sembianze di quel “banco da macellaio”, evocato da Hegel nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*, riducendo sul lastrico milioni di uomini trasformati in puri oggetti o materiale di scarto e mandando letteralmente in frantumi gli obiettivi più nobili sanciti dai «testi costituzionali novecenteschi e poi ripresi, in un contesto del tutto mutato e con un significato a volte del tutto diverso, in alcuni documenti normativi dell'UE»⁷. Allo stesso modo, le virtù salvifiche del *Deutschland Modell* si sono rivelate altrettanto vane ed illusorie in quanto dietro un'economia forte e un livello di occupazione piuttosto alto, come quello tedesco, spesso si nascondono delle scomode verità, incrinando in parte l'idea di una terra dalle immense risorse e dalle infinite possibilità. Basti pensare all'enorme diffusione, anche nella *virtuosa* Germania, dei cosiddetti *mini-job* e delle altre forme di lavoro *part-time* necessarie per sopperire ad uno stipendio troppo basso. Il destino della Germania sembra così intrecciarsi e

³ Cfr. SOMMA, ALESSANDRO, *La dittatura dello spread. Germania, Europa e crisi del debito*, DeriveApprodi, Roma 2014.

⁴ ALGOSTINO, ALESSANDRA, *Transatlantic Trade and Investment Partnership: quando l'impero colpisce ancora?*, *Costituzionalismo.it*, n° 1, 2014, consultabile *on line* al seguente link: <http://www.costituzionalismo.it/articoli/469/>.

confondersi con quello dell'Europa dal momento che il *modello tedesco* che si vorrebbe estendere a livello europeo ha in realtà introiettato quello statunitense, essendo anch'esso funzionale agli interessi dell'imperialismo americano.

La *dipendenza* della politica dall'economia o, per dirla in termini foucaultiani, la genealogia permanente dello stato a partire dall'istituzione economica, rimane pertanto uno degli esempi più significativi di come la questione tedesca, come agli albori del Novecento, ritorni al centro del dibattito politico-intellettuale minacciando gli equilibri del vecchio continente. Ne consegue che la sua importanza rimane, ancora oggi, del tutto immutata, allo stesso in modo in cui le questioni teorico-politiche sollevate da Foucault in una situazione resa ancor più drammatica dalla crisi economico-finanziaria stanno – come sottolinea Comisso – tuttora dinanzi a noi e condizionano il futuro della democrazia in Europa. Se si vuole, invece, mettere radicalmente in discussione *l'Europa tedesca* liberandosi altresì dall'ingombrante fardello atlantista occorre tener ben a mente l'ammonimento di Foucault, il quale cercava di delineare un pensiero radicalmente critico nei confronti della governamentalità neoliberale in cui si poteva essere liberi dall'assoggettamento non mancando altresì di puntualizzare come, in alcuni frangenti, dietro la seducente maschera della Libertà finiva con il nascondersi il volto terribile di un Potere dispotico ed autoritario. Allora costruire un vero e proprio «esercito di resistenza» che si opponga a questa deriva neoliberista – come pensa Comisso – può essere sì un *nuovo inizio*, ma se non riesce ad intaccare i rapporti di forza rischia di tradursi in nient'altro che un'arma spuntata o nell'ennesima trincea pronta ad essere spazzata letteralmente via dallo stesso Capitale che cerca di osteggiare.

Riccardo Cavallo

Remo Bodei: *Scomposizioni*, nuova ed., Il Mulino, Bologna 2016, pp. 450, ISBN 978-88-15-26651-4

Dinanzi agli spalti della Bastiglia i popolani di Parigi non sapevano certamente di dare avvio all'evento inaugurale della modernità occidentale. Men che meno ne erano coscienti gli abitanti del resto d'Europa, nella quale il vecchio mondo venne definitivamente cancellato solo più di cent'anni dopo, nelle "tempeste d'acciaio" della Prima Guerra Mondiale, a un prezzo catastrofico che si continua a pagare oggi. Questa la nota tesi di Arno Mayer, che ne *Il potere dell'ancien régime fino alla Prima Guerra Mondiale* (1981) analizzava i tentativi di resistenza delle aristocrazie europee alla perdita degli antichi privilegi durante il corso del "lungo" Ottocento, tratteggiando il quadro della contrastata sostituzione delle vecchie classi dirigenti, e del drammatico mutamento del panorama politico, sociale e ideale, ciò che chiamiamo, appunto, modernità.

In un'opera del 1987, *Scomposizioni*, edita da Einaudi, Remo Bodei descriveva un episodio di questa storia, fondendo in una narrazione unitaria e originale fatti e momenti della cultura europea: esso costituiva il primo elemento di una trilogia, che disegnava la lenta dissoluzione del soggetto occidentale, in quella che è stata chiamata "età di Goethe".

Il filo conduttore del testo si dipanava attraverso la polifonia dei pensatori che a cavallo tra i due secoli avevano variamente risposto alle sollecitazioni del proprio tempo sul tema del soggetto, fornendo, secondo l'Autore, «risposte esemplari a tendenze che laceravano l'individuo, facendolo oscillare tra il desiderio di partecipazione ai grandi eventi pubblici e la pretesa di defilarsi da essi» (10). Tali risposte ci riguardano ancora, ed è per questo che il volume è stato ripubblicato nel 2016 dal Mulino, ampiamente aggiornato dal punto di vista bibliografico e soprattutto ampliato con un lungo e decisivo capitolo sul nostro presente. Si tratta di un arricchimento sostanziale, dal momento che le riflessioni legate alla contemporaneità gettano nuova luce sui problemi e sulle tematiche già oggetto della precedente trattazione, facendo emergere come la genesi dell'attuale 'condizione postmoderna' vada ricercata anche nelle conseguenze, forse impreviste, cui quell'intreccio fra filosofia, poesia e letteratura ha dato luogo.

Bodei approfondisce i temi di fondo di *Scomposizioni* in due successivi lavori, il primo dei quali è *Geometria delle passioni* (Feltrinelli 1991), in cui è ricostruito il rapporto conflittuale tra passioni e ragione, sottolineando come la cultura occidentale abbia per lungo tempo relegato le prime a ostacoli e a fattori di disturbo, e celebrato quindi il pensiero logico come unica forma di razionalità possibile. La proposta è di abbandonare tale visione, riconoscendo un valore positivo al reciproco condizionamento dei due piani, quello riflessivo

e quello passionale, come dimostra il caso della musica, dove la disciplina e la precisione matematica si accompagnano armonicamente al «pathos» artistico. In un secondo momento appare *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze* (Feltrinelli, 2002), in cui la parabola dell'individuo moderno viene tracciata a partire dalle formulazioni di Locke e di Schopenhauer. Mentre il primo poneva l'accento sulla centralità dell'individuo portatore di diritti inalienabili, il secondo riduce semplicemente l'io a un suono che rimbomba in un guscio vuoto: il soggetto non è più trasparente a se stesso. La lunga parabola del declino del soggetto legislatore come sostanza e fondamento della metafisica incontra un punto di svolta decisivo nelle teorie dei *médecins-philosophes*, che ebbero molta diffusione negli ultimi decenni dell'Ottocento e ipotizzavano il carattere composto (e quindi scomponibile) dell'Io; da qui in poi le vicende della filosofia novecentesca.

Ma per capire la genesi di questa traiettoria bisognerà chiedersi chi è questo "individuo di passaggio" che ha traghettato l'Europa nella modernità. Per rispondere a questa domanda è necessario tornare a *Scomposizioni*.

Qui lo spunto iniziale è dato dall'analisi di un frammento hegeliano, il cui commento costituisce la struttura portante della prima parte del libro. Il discorso di Bodei non procede in una successione rigidamente cronologica: al modello espositivo più diffuso viene preferita una presentazione per quadri tematici unitari. La linearità del testo non è dunque data dalla progressione temporale, bensì dal movimento attraverso cui alcune «formazioni concettuali» emergono e si costituiscono come fenomeni compatti.

Secondo l'Autore, il frammento consente di «esaminare da vicino una delle prime e più precise formulazioni moderne della logica del mutamento e della "contraddizione"» (9), dal momento che esso mette in scena uno degli spaccati più lucidi e penetranti della sua epoca. La crisi spinge a due atteggiamenti principali e complementari: da un lato l'accettazione dello *status quo* e dall'altro la fuga nella propria interiorità, nella quale rivolgere le proprie aspirazioni ad una vita migliore. Esistono, scrive Hegel, due tipi di uomini, ed entrambi sono sottoposti a una condizione di sofferenza e disagio. Vi sono infatti alcuni che onorano «i limiti» imposti dalla situazione storica come qualcosa di insormontabile: si tratta della massa del popolo tedesco; mentre altri aspirano al loro superamento, cioè i dotti e i poeti, individui la cui coscienza storica percepisce le dissonanze del tempo presente. Questi ultimi sono poi spesso in bilico tra la tendenza a oltrepassare questi limiti con la «violenza» oppure a rifugiarsi nel proprio mondo interiore.

Ora, la matrice della sofferenza in entrambi è comune, dal momento che «la soddisfazione della vecchia vita non si trova più»: le istituzioni tedesche, in corso di sgretolamento (vedi l'umiliazione subita dal militarismo prussiano a causa delle sconfitte di Jena e Auerstadt), non corrispondono più alle

aspettative dei cittadini; la «vecchia vita» costituita dai rapporti sociali feudali è minacciata dall'incombere di nuovi bisogni, primo fra tutti quello di un maggiore riconoscimento politico: è un tema caro a Hegel, che ritorna spesso nei suoi primi scritti. Mentre negli uni prevale la passività o il senso di colpa, negli altri l'anelito verso il superamento della condizione giudicata insostenibile si risolve spesso nello slancio entusiasta ma inefficace dell'anima bella.

Il frammento hegeliano mostra invece come il mutamento della condizione storica non si dà a partire dalla «violenza» esterna o dall'arbitrio individuale: la talpa della storia (metafora hegeliana che Bodei ha approfondito in un lavoro pubblicato nel 1975, *La civetta e la talpa*) scava in modo cieco, «al di là delle intenzioni manifeste dei singoli, ma in sintonia con l'orientamento inconsapevole dei bisogni collettivi» (54). Solo la spinta naturale dei bisogni inappagati può spostare il quadro critico del presente verso «la vita migliore»: non si tratta però adesso di rivolgersi a una forma di trascendenza religiosa; secondo le parole di Bodei: «il senso del progetto di emancipazione dalla precedente sudditanza nei confronti del divino – dall'autoannientamento terreno che veniva conciliato mediante un "elevarsi del pensiero verso il cielo" – si manifesta nel sostituire alla ricerca verticale dell'ignoto, di Dio, quella orizzontale del futuro terreno» (81).

Bisogna fare i conti con le determinatezze storiche del proprio tempo, riconoscere il loro peso e mettere a fuoco i rapporti di forza: è questa una delle più importanti lezioni hegeliane che Marx ha saputo cogliere e mettere a frutto. In questo senso Bodei può affermare che «il progetto hegeliano si presenta come un primo abbozzo di metafisica della lotta politica» (78), nella misura in cui la decadenza del Reich viene identificata nella perdita dell'universalità politica e nell'emergere del mero «particolare», difensore di privilegi e interessi specifici.

Di decisiva rilevanza, nel quadro della riflessione sul tema del limite e del suo superamento, è la risposta reperibile nella produzione di Kant, che Bodei analizza all'inizio della seconda parte del libro. Il senso del progetto critico può essere letto come primariamente indirizzato al delineamento dei confini dell'esperienza possibile, e dunque della conoscenza. Già dalla prima *Critica*, però, alla definizione di questo perimetro escludente fa da contraltare l'emergere, in modo naturale, di quanto si trova al di fuori di tale limitazione. Ciò ha come prima conseguenza la trasparente necessità di dare conto dell'impulso che spinge il soggetto al superamento del limite stesso. È, dunque, in questo senso che Bodei recupera il riferimento alla lezione kantiana, mostrando particolare attenzione alla metafora dell'«isola dai confini immutabili»: se è vero che al di là delle sponde di quest'isola vi sono le acque dell'oceano (la metafisica), esse non saranno da intendere semplicemente come un mare in tempesta sul quale è impossibile edificare costruzioni stabili, ma più

correttamente come spazio navigabile una volta acquisite delle coordinate sicure; lo sforzo di Kant sarebbe stato quello di fornire queste coordinate, offrendo delle forme di orientamento che non inibissero la volontà dell'individuo di ampliare la propria conoscenza.

Già negli ultimi anni di vita di Kant, in un contesto di profondo mutamento del quadro sociale e istituzionale, l'idea stessa di superamento del limite assume, però, contorni diversi. Scrive Bodei: «nei pochi anni che vanno dal 1797 al 1800 in Germania l'accelerata degradazione del sistema politico e la rottura dei vincoli imposti dalla tradizione producono simultaneamente il discredito della vita “come è offerta e permessa”, la ricerca dell'ignoto e, paradossalmente, sul piano poetico, l'elogio del caos» (133). Novalis e Hölderlin, infatti, esprimono plasticamente la possibilità di nuove e differenti risposte alle questioni poste dal frammento hegeliano costituendo un punto di passaggio profondamente rappresentativo della realtà a loro contemporanea.

Da una parte vi è il cantore degli *Inni alla notte* per il quale la lotta contro il presente si traduce in una fuga nel mondo interiore, dall'altra l'autore di *Iperione* e *La morte di Empedocle*, opere in cui trovano spazio figure di uomini esemplarmente disposti a praticare uno scontro frontale con la realtà. Due soluzioni poetiche e teoriche divergenti che è possibile comprendere, per Bodei, nel rapporto che esse istituiscono col contesto storico dal quale sono prodotte e dal quale muovono nel quadro di un comune rifiuto. Ma se il rifiuto di Novalis si concretizza nel progetto di una razionale quanto caotica fuga verso l'interno, lo stesso non è possibile dire di Hölderlin, per il quale è la stessa inesplorabilità della profondità dello spirito umano a determinare l'inconsistenza di quel ripiegamento. La riflessione filosofica sull'impossibilità, da parte dell'individuo, di approdare ad una conciliazione con il mondo in trasformazione trova, secondo Bodei, proprio nella produzione letteraria in lingua tedesca di quegli anni la migliore messa in scena degli opposti atteggiamenti possibili.

Novalis vi emerge come il rappresentante di un atteggiamento fondato, per dirla con Hegel, sullo «struggimento che non vuole abbassarsi all'agire e al produrre reali, perché teme di sporcarsi nel contatto con la finitezza»; Hölderlin, all'opposto, come figura di intellettuale nel quale l'insofferenza verso il presente prende la direzione della rottura violenta. Ed è proprio questa seconda impostazione a mostrare elementi forse di maggiore prossimità con il modello hegeliano nella cornice di un'ampia indagine sui rapporti che la produzione culturale del tempo istituisce con il mondo che la circonda.

Il problema, secondo Bodei, è infatti quello di capire «come orientarsi e dar senso alla propria vita nel quadro mobile di una situazione caratterizzata da un'esaltante allargamento degli orizzonti individuali, ma anche dall'incremento esponenziale del tasso di complessità, interdipendenza e conflittualità» (170).

Hölderlin sembra dare, alla ricerca del senso, proprio la direzione di una permanenza nel mondo, e non di una fuga da esso, quando parla di una terra promessa situata in un tempo futuro piuttosto che in un misterioso luogo da raggiungere; così come, ancor più concretamente, dal richiamo all'azione dell'«uomo pensante» o dall'imperativo alla rimozione delle divinità del passato sembra trasparire la necessità di un impegno nel presente volto a piegare le contraddizioni rompendo con la tradizione.

Ora però, secondo Hegel, «dalle rovine della costituzione del Reich non deve tuttavia sorgere un mondo senza leggi e diritti, un'anarchia rigeneratrice, simile all'«aorgico» hölderliniano o al «caos razionale» di Novalis, né può rinascere una comunità, come quella antica, basata sull'immediatezza del costume e sulla legge non scritta» (80). La soluzione hegeliana traccia una strada inedita, e verrà successivamente definita nel corso del suo sviluppo intellettuale tramite l'elaborazione della categoria di *eticità*.

Nella seconda sezione della seconda parte del libro vengono presi in considerazione altri modi della fuga nel mondo interiore. Il primo e più antico esempio è rappresentato dalla figura di Gesù: anche Gesù infatti rifiuta il proprio tempo, percependo «la coscienza dell'intollerabilità dei limiti che stanno all'origine della sofferenza» (194), ed egli sceglie un destino di morte e di solitudine pur di non sottomettersi alla legalità vigente. È per questo che si diffonde il suo insegnamento, ma ciò al prezzo di una terribile lacerazione dal mondo e di una «fuga verso il cielo». In effetti, secondo la nota lettura hegeliana, fu proprio la religione cristiana a introdurre nel mondo una nuova forma di individualità, che avrebbe dovuto rispondere in primo luogo alle leggi del proprio cuore che a quelle positive dello stato: Gesù rifiuta di obbedire alla formalità della legge e si dissocia quindi dalla comunità.

L'eticità classica conosce così un primo scacco nel nuovo principio introdotto dal cristianesimo: l'infinito valore della singolarità dell'individuo di contro all'universalità astratta della comunità. Questo valore, scrive Bodei riprendendo Hegel, era «ignoto a Platone e agli antichi» (199), e anche se la condotta di Gesù lo condusse alla morte e alla sconfitta, essa sarebbe risultata vittoriosa nei secoli avvenire.

Seguendo le categorie concettuali del frammento hegeliano, Bodei prosegue analizzando l'ideale rousseauiano dell'«ozio» e dell'«isolamento» come condizione per la conciliazione fra uomo e natura, nel tentativo di guadagnare una consapevolezza e un sentimento di sé impossibile da raggiungere nel clamore della vita moderna. Lo stato emotivo cui Rousseau aspira è infatti «la perdita della coscienza vigile e focalizzata, l'oblio della riflessione e dell'azione» (218) che soli consentono di «intensificare il sentimento della propria esistenza, dissolvendo la paura di venir assorbiti dal mondo o risucchiati nel gorgo senza fondo dell'interiorità» (*ibidem*). Solo l'individuo ritirato può cogliere l'intima

corrispondenza fra soggetto e oggetto, l'armonia della natura; Rousseau dà quindi voce a un bisogno diffuso di fuga e isolamento così sentito fra gli intellettuali del tempo.

Ci troviamo qui a un punto paradigmatico della rappresentazione moderna dell'aspirazione alla felicità. Essa non consiste nell'operare febbrile dell'*homo faber*, ma nell'idea che solo nell'esilio e nella solitudine è possibile raggiungere «la beatitudine e l'unità con se stesso» (215).

La figura di Rousseau costituisce un momento di confronto ineludibile per l'età di Goethe, che ha colto, in particolare con Hölderlin, le suggestioni e il fascino per l'idea dell'esodo alla ricerca di sé, come in *Iperione*. Al contrario, Fichte ha polemizzato fortemente con la concezione rousseauiana della natura: «alla passività e all'immobilismo che l'immersione della natura comporterebbe, Fichte oppone, soprattutto in un primo periodo, una costante apologia dell'azione e del superamento degli ostacoli» (225). Si tratta, sostiene Bodei, di una concezione che deve essere letta anche come risposta alle sollecitazioni del tempo: la pretesa autofondativa del soggetto fichtiano riflette il progressivo venire meno di ogni sicurezza dell'oggetto (si ricordi *en passant* che la scaturigine dell'idealismo filosofico è costituita dal rifiuto della kantiana cosa-in-sé) e lo stravolgimento delle vecchie gerarchie consolidate in un contesto che muta rapidamente. In questo senso, allora, Bodei sostiene che l'intero progetto filosofico fichtiano si riassume nel motto «Quando lo Spirito domina, tace e obbedisce la natura» (232): la distanza dalla concezione di Rousseau non potrebbe essere più grande.

Il limite, come fonte di sofferenza legata alle condizioni storiche, assume in Goethe un valenza decisiva e si lega alla precisa consapevolezza dell'ingiustizia dei rapporti sociali ed economici. In Germania, scrive l'Autore, «molteplici morse sociali bloccano la crescita delle facoltà, costringendo la maggior parte degli uomini a un'esistenza mancata o di basso profilo e permettendo solo a pochi privilegiati per nascita di avventurarsi oltre il ristretto carcere in cui gli altri son reclusi» (242). Goethe dà voce alla coscienza borghese che avanza, mostrando l'evoluzione spirituale di un individuo che, ormai perfettamente moderno, non è ancora nella condizione sociale ed economica per sviluppare tutte le sue facoltà e aspirazioni. Wilhelm Meister è appunto il rappresentante di spicco di questa generazione per la quale, a livello ideale, nulla è precluso, ma su cui incombe una realtà molto più angusta della propria coscienza: si genera quindi un diffuso sentimento di frustrazione, a cui seguono risposte radicalmente opposte. L'uomo moderno, borghese e cittadino, non ha ancora raccolto le forze necessarie per sferrare un attacco frontale all'antico regime, nonostante egli senta tutte le costrizioni di un mondo che gli è divenuto ormai estraneo.

Il presentarsi di una «nuova era» venne d'altronde annunciato con enfasi da Goethe in seguito alla battaglia di Valmy. Qui, il 20 settembre 1792, un contingente di volontari francesi, soprannominati con disprezzo dai commentatori dell'epoca "straccioni", sconfisse un esercito austriaco numericamente superiore di soldati di mestiere. L'impatto simbolico per la rivoluzione fu enorme: non tanto per il successo militare sul campo (per altro, di scarsa importanza strategica), si trattava piuttosto della prima vittoria della Francia rivoluzionaria, una battaglia che mostrava la forza e la determinazione del popolo armato. Anche questo rappresenta uno degli ingressi trionfali delle masse nella storia.

E così, come si è visto, si assiste all'emergere di due soggetti, esclusi dalla storia o radicalmente nuovi: il borghese moderno e le masse. Ma vi è un altro soggetto che compare dalla nuova costituzione del mondo in costante cambiamento: la donna. La secolare separazione fra sfera domestica, e quindi mondo privato, e sfera pubblica viene gradualmente messa in discussione dalla nuova configurazione economica: secondo Bodei «Goethe ha colto i primi segni dell'apertura della sfera domestica "borghese" alla politica e al mondo, della fine di quella separazione fra *oikos* e *polis*, riaffermata dal giusnaturalismo di Hobbes, Locke e Rousseau, per garantire la relativa autonomia della dimensione domestica da quella pubblica» (272). La società che popola l'età moderna pare invece non poter più sopportare l'isolamento a cui era costretta la dimensione domestica; questa, come dimostra la vicenda emblematica della Gretchen goethiana, è ora uno spazio aperto attraversato dalle vicende e dalle passioni che caratterizzano quell'epoca di trasformazione.

Per tirare schematicamente le somme, e tornando al frammento hegeliano, si può dire che nell'età moderna il soggetto, che ha ormai perduto la fiducia nella propria presunta autoevidenza, per risolvere le contraddizioni del pensiero ora rifiuta l'atto puramente speculativo e si rivolge al mondo effettuale. Non sarebbe allora del tutto scorretto sporgersi appena oltre l'età di Goethe e chiedersi, per così dire, "come continua la storia". Ciò non rientra nelle intenzioni dell'Autore, il cui periodo di indagine si ferma ben prima della metà del secolo. Rimane tuttavia il sospetto che una delle eredità più profonde del faticoso travaglio di un'epoca, quella di ispirazione hegeliana-hölderliniana, sia stata raccolta e messa a profitto, fra gli altri, da Marx, il cui programma filosofico era esplicitamente rivolto alla trasformazione del mondo.

Nell'ultima parte del volume la ricerca si volge al presente. Come anticipato nell'Introduzione, scopo del libro è anche quello di «gettare un ponte tra le questioni trattate e la situazione attuale». Goethe si rendeva conto che nella modernità l'individuo «è entrato in una società estremamente differenziata in cui le varie sfere sociali si intersecano e si sovrappongono, generando forme di individualità più complesse e dinamiche, ma anche meno stabili» (294). Bodei

avverte come negli ultimi anni dell'Ottocento «si dissolva il modello piramidale hegeliano e goethiano, descritto in *Scomposizioni*» (18), si tratta quindi di capire la dinamica di questa dissoluzione e le conseguenze che essa comporta.

A voler rivolgere uno sguardo retrospettivo sul cammino sin qui percorso emerge infatti un movimento singolare: l'età di Goethe ha decifrato in vario modo i conflitti e le contraddizioni dell'uomo moderno; tale individuo, che nasce precisamente nell'Europa post-rivoluzionaria, ha bisogni e desideri specifici ed inediti: l'accelerazione dei processi storici lo porta al tentativo sempre rinnovantesi di trovare il suo posto nel mondo, dal momento che «i piccoli mondi» vengono sistematicamente distrutti. Ora, il principio di individuazione che ha portato alla decifrazione di questo «uomo moderno» reca con sé anche gli elementi della sua dissoluzione e *scomposizione*.

Accanto alla concezione «piramidale» del soggetto goethiano e a quella dialettica del soggetto hegeliano si affiancano infatti filosofie, come quella di Schopenhauer, in cui, come ricordato all'inizio, l'io non è che una voce estranea che rimbomba in un guscio vuoto. Contestualmente al declino del soggetto hegeliano si assiste alla svalutazione del modello dialettico; se Hegel identifica il «male» come la volontà del particolare di assurgere ad universale (si perdonerà qui la semplificazione), assistiamo oggi proprio alla rivendicazione dell'assolutezza del particolare. La cultura europea contemporanea e francese in particolare sembra confermare questa ipotesi: «da Kierkegaard in poi – e, per il Novecento basti ricordare Adorno, Lévinas, Deleuze, Foucault, Lyotard o, in Italia, Cacciari – la difesa dell'individuale e del particolare ha costituito l'arma più frequentemente utilizzata contro il (vero o presunto) assolutismo di un sistema catafratto o contro il dispotico primato dell'universale hegeliano» (317). Da ciò emerge l'idea che l'io sia una costruzione molto fragile, rispetto a cui il soggetto non è, come dirà Lévi-Strauss, che un «*insupportable enfant gâté*»: emerge quindi il sospetto che tutta la metafisica occidentale si sia basata su un castello di sabbia. La crisi della centralità del soggetto come centro unitario colpisce dunque di rimando anche la fiducia nell'oggettività del mondo; al di là di ogni possibile fondazione, rimane quindi come unica garanzia condivisa il *consenso*.

Bodei si mostra scettico nei confronti di queste soluzioni, e nell'ultimo paragrafo, programmaticamente intitolato «*Ritorno a valori ultimi?*» si chiede se, alla luce dell'*impasse* a cui è costretta la cultura occidentale contemporanea, «non stia nascendo il bisogno di dare maggiore consistenza all'individualità, di trovare identità e valori forti, norme non soggette a rapida scadenza, punti di orientamento meno vaghi» (402). Non si tratta di rifondare l'eticità hegeliana: quello che è in discussione è il tentativo di elaborare un'«etica sufficiente», capace di guidare il nostro percorso senza cadere negli estremismi del dogmatismo o del relativismo.

Come si vede, l'opera di Remo Bodei si apre a nuovi problemi e sollecita ulteriori riflessioni. Ma la profondità teorica e la pazienza analitica in questo caso non impediscono di raggiungere anche un pubblico di non esperti: l'Autore accompagna agilmente il lettore attraverso l'intreccio quasi inestricabile di temi variegati grazie anche alla chiarezza espositiva e al linguaggio limpido.

I quesiti emersi dall'indagine su quella costante e irrimediabile «contraddizione sempre crescente» non possono così che suonare attuali al lettore contemporaneo. Ciò accade certamente a causa delle molteplici domande poste dalle trasformazioni storiche, economiche e culturali del nostro tempo. Ma anche e soprattutto per la capacità, che certamente ebbe l'età di Goethe, di affrontare temi contingenti e destinati ad essere superati dagli eventi forgiando categorie e strutture concettuali che conservano tutt'oggi la loro vitalità.

Valeria Finocchiaro

Byung-Chil Han, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, Nottetempo 2016, p. 110, ISBN: 9788874526123.

Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere è il titolo di un recente libro, tradotto in italiano per le edizioni Nottetempo, di Byung-Chul Han, docente di Filosofia e Studi culturali alla Universität der Künste di Berlino.

L'approccio del libro del filosofo sudcoreano è antimarxista in quanto affronta il rapporto tra forze produttive e rapporti di produzione solo dal lato della loro «corrispondenza». La dialettica tra forze produttive e rapporti di produzione viene negata in quanto la «contraddizione» è postulata come «insuperabile» (13).

In base ad una lettura concettuale del testo, possiamo suddividere lo studio di Han in quattro nuclei teorici principali: il cambiamento delle forme di produzione (§ 1) al quale “corrispondono” sia la trasformazione delle tecniche di potere (§ 2) sia la modificazione del rapporto tra potere e sapere (§ 3); infine, la contrapposizione tra la trascendenza del capitale e la pura immanenza della vita (§ 4). In conclusione, proponiamo alcune considerazioni critiche (§ 5).

§ 1. Lo sviluppo delle forze produttive comporta il cambiamento delle forme di produzione, ossia, secondo Han, il passaggio dalla vecchia società industriale disciplinare alla nuova società post-industriale neoliberale: da una forma di produzione materiale ad una immateriale. Han argomenta che mentre la società industriale produce oggetti materiali forzando la resistenza del corpo, addestrato al lavoro meccanico, la società post-industriale produce informazioni e software immateriali sfruttando i processi psichici e mercificando il corpo, oggetto di ottimizzazione estetica e tecnico-sanitaria.

Oltre che sulla tipologia di prodotti e sul processo di produzione, è in riferimento ai mezzi di produzione e ai modi del consumo che, secondo Han, si evidenzia il discrimine tra vecchie e nuove forme di produzione. Se nella società industriale disciplinare vengono impiegati come mezzi di produzione macchine insensibili e vengono consumate cose di limitato valore d'uso, l'aspetto che contrassegna la società post-industriale neoliberale è l'emozione in quanto elemento performativo e precoscienziale, capace di influenzare le azioni sul piano preriflessivo.

Dal capitalismo ascetico-razionale dell'accumulazione sorge il capitalismo emozionale del consumo, dove l'emozione è sia mezzo di produzione sia oggetto di consumo: da un lato, il training motivazionale, le competenze emozionali, il management e il design emotivo, la ludicizzazione del mondo della vita e del lavoro, l'interazione comunicativa in generale sono ciò che

permette di realizzare un ulteriore incremento della produttività e della prestazione; dall'altro, l'illimitato valore d'uso dell'emozione, suscitando bisogni crescenti, stimola all'acquisto e massimizza il consumo. Anche gli elettori sono consumatori: spettatori passivi che reagiscono, lamentandosi, ai servizi forniti dalla politica.

Han osserva infine che se la vecchia società industriale disciplinare rendeva possibile il "noi" politico rivoluzionario del proletariato che resiste contro lo sfruttamento dei lavoratori da parte della borghesia, la nuova società post-industriale neoliberale determina la solitudine depressiva dell'imprenditore di se stesso, che si auto-sfrutta e si vergogna del proprio fallimento. Mentre la forma di produzione materiale permetteva la lotta tra classi antagoniste, la forma di produzione immateriale costringe ad una lotta interiore con sé stessi, la quale non minaccia la "stabilità del sistema". Di qui, l'insuperabilità della contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione, o, a ben guardare, il dileguarsi della stessa contraddizione dialettica.

§ 2. Oggetto peculiare del lavoro di Han è l'analisi comparativa delle trasformazioni delle tecniche del potere della vecchia società industriale e della nuova società post-industriale. Han costruisce la nozione di «psicopolitica neoliberale» in contrapposizione a quella foucaultiana di «biopolitica disciplinare».

Mentre la biopolitica disciplinare cattura l'insieme delle tecniche di potere applicate all'amministrazione contabile della vita dei corpi, come il censimento demografico, e non ha accesso alla *psyché*, la categoria della «psicopolitica neoliberale» serve a concettualizzare l'insieme delle tecniche di potere applicate sulla vita della *psyché*: ad esempio, la profilazione degli utenti e il *microtargeting* verso potenziali acquirenti attraverso *big-data* e *data-mining*. Le tecniche del potere psicopolitico si caratterizzano per il fatto di avere un accesso "subdolo"¹ alla *psyché*.

Secondo Han, la caratteristica che contraddistingue quel potere che si manifesta come biopolitica disciplinare è l'apparire come una minaccia negativa, attraverso la repressione del corpo, del desiderio, dell'immaginazione. Tuttavia, il potere biopolitico, che necessita di negare violentemente la libertà, è debole perché permette la costituzione di una volontà che si contrappone ad esso. Al contrario, la caratteristica distintiva del potere che si manifesta come

¹ Basti la seguente citazione che evidenzia la capacità delle tecniche di psicopolitica di creare ad arte parvenza di autenticità: «I Big Data potrebbero anche promuovere modelli collettivi di comportamento, dei quali non saremmo coscienti come singoli. [...] La psicopolitica digitale sarebbe in grado di impadronirsi del comportamento delle masse su un piano che si sottrae alla coscienza» (77).

psicopolitica neoliberale è il presentarsi come uno stimolo positivo, attraverso la seduzione della *psyché*. La forza e l'efficacia del potere psicopolitico, che afferma in maniera subdola la libertà, risiede nel fatto che esso agisce silenziosamente e accade invisibilmente.

Mentre la biopolitica disciplinare produce una soggettività sottomessa, che si sente sorvegliata e che, come la talpa, si muove in ambienti chiusi, pre-installati, di internamento, la psicopolitica neoliberale produce una soggettività non cosciente di essere assoggettata, che si sente un "progetto libero" e che, come il serpente, muovendosi dischiude lo spazio. Se le costrizioni esterne che la biopolitica disciplinare impone producono un soggetto di obbedienza, le costrizioni interne che la psicopolitica neoliberale suggerisce producono un soggetto di prestazione, che confonde la sua sottomissione con l'ottimizzazione di sé².

Ogni tecnica di potere, sia biopolitica che psicopolitica, è una tecnica di controllo, o del corpo o della *psyché*. Han distingue tra il panottico analogico, esemplificato dai media tradizionali, che è prospettico, cioè ha angoli ciechi, e il panottico digitale, esemplificato dai social media, che è a-prospettico, cioè senza angoli ciechi. Il panottico analogico richiama lo stato di sorveglianza orwelliano; il panottico digitale è un dispositivo della trasparenza mediante il quale ciascuno sorveglia se stesso e ogni altro.

Han tratteggia le caratteristiche distintive delle due diverse forme di controllo. Il panottico analogico è: proibitivo, perché limita la libertà di pensiero e di espressione; protettivo, perché controlla il passato e indirizza il futuro; repressivo, perché impone il silenzio o estorce confessioni con la tortura, oppure perché reprime il consumo creando artificialmente scarsità di beni. Al contrario, il panottico digitale è: prospettico, in quanto crea l'illusione di una illimitata libertà di comunicazione; proiettivo, perché i soggetti volontariamente si mettono a nudo e in vetrina, e in tal modo la persona stessa perde di interiorità, si positivizza in una cosa esterna quantificabile, in informazione; permissivo, perché tutti sono sollecitati incessantemente a consumare e a comunicare, e così, ludicizzando il lavoro e la comunicazione, ci si sottomette al rapporto di dominio mentre si gioca. Ora, se il panottico

² In relazione a ciò, Han critica l'idea foucaultiana del potenziale emancipativo delle "tecnologie del sé": «Foucault non riconosce che il regime di dominio neoliberale monopolizza integralmente le tecnologie del sé, che l'auto-ottimizzazione permanente come tecnica neoliberale del sé non è altro che una forma più efficace di sfruttamento. Il soggetto di prestazione neoliberale, come "imprenditore di se stesso", sfrutta volontariamente ed entusiasticamente se stesso. Il sé come opera d'arte è una bella, illusoria apparenza che il regime neoliberale mantiene per poterla sfruttare appieno» (37).

analogico rende gli uomini docili, il panottico digitale rende gli uomini dipendenti, anche da oggetti devozionali come, ad esempio, lo smartphone³.

§ 3. La trasformazione delle tecniche di potere dettata dal cambiamento delle forme di produzione determina, secondo Han, anche la modificazione del rapporto tra potere e sapere. Alla biopolitica disciplinare e alla psicopolitica neoliberale corrispondono rispettivamente la dialettica del primo illuminismo e la dialettica del secondo illuminismo. La scienza che contrassegna l'illuminismo della società industriale è la statistica, il cui proposito è di liberare il sapere dal mito. La sua dialettica risiede nel fatto che la ragione si rovescia in repressione del corpo, del desiderio, dell'immaginazione. La disciplina che contrassegna l'illuminismo della società post-industriale è il dataismo, il cui proposito è di liberare il sapere dall'arbitrio soggettivo. La sua dialettica risiede nel fatto che la trasparenza si rovescia in barbarie dei dati: il feticismo del dato porta a considerare l'intuizione nulla più che un espediente che compensa la mancanza di dati oggettivi.

Han costruisce poi sulla contrapposizione tra il nichilismo dell'additività dei dati e il senso che struttura una narrazione l'analisi delle pratiche di registrazione nella società neoliberale. Al ricordo umano, all'autobiografia, alla narrazione che dimentica e che implica un orizzonte, si contrappone il recupero digitale dei dati, la timeline, che presuppone un'addizione priva di lacune e istanti indifferenziati. Al processo di comprensione come nesso razionale, alla teoria come unità costitutiva di senso, come forma narrativa del sapere si contrappone la non-comprensione, la correlazione, che aggiunge dati ma non produce sapere. Alla *publicatio sui*, alla pratica del raccontarsi per conoscersi e dare un senso etico al proprio agire si contrappone il *self-tracking* come tecnica di autocontrollo e di sorveglianza su sé stessi, che quantifica il sé e lo svuota di senso.

§ 4. Lo stile paratattico della scrittura di Han si riflette nella struttura della sua argomentazione che procede per contrapposizioni. Nel testo del filosofo sudcoreano, l'opposizione originaria, che fonda tutte le altre, è quella che

³ «Lo smartphone è un oggetto devozionale di natura digitale, anzi è per eccellenza *l'oggetto devozionale del digitale*. Come strumento di soggettivizzazione funziona come il rosario, che pure rappresenta, per la sua maneggevolezza, una specie di cellulare. Entrambi servono alla sorveglianza e al controllo del singolo su se stesso. Delegando la sorveglianza a ogni individuo, il dominio aumenta la propria efficacia. Il *like* è l'amen digitale. Mentre clicchiamo *like*, ci sottomettiamo al rapporto di dominio. Lo smartphone non è solo un effettivo strumento di sorveglianza, ma anche un confessionale mobile. Facebook è la chiesa, la sinagoga - letteralmente, "adunanza" - globale del digitale» (22).

contrappone, in termini astratti, la trascendenza del capitale alla pura immanenza della vita o, più concretamente, la psicopolitica neoliberale all'arte di vivere.

Due sono gli elementi caratterizzanti l'arte di vivere, che Han indica come pratiche di resistenza alla psicopolitica neoliberale: la discontinuità dell'esperienza e la prassi della libertà.

Di contro alla continuità del vissuto emotivo, che invischia il soggetto nel suo essere sottomesso, nel suo essere un servo assoluto, che lavora trattenendo il godimento⁴ e che assolutizza la nuda vita biologica, Han pone la discontinuità dell'esperienza, che svuota e strappa il soggetto alla sua sottomissione: un padrone assoluto, che non lavora - gode solamente - e che, facendosi carico persino della morte, si eleva sopra la nuda vita. Non quella persona ma "una vita", una singolarità autosufficiente il cui esserci è determinato da eventi impersonali.

Il terrore psicologico è la caratteristica essenziale delle tecniche di soggettivizzazione della psicopolitica neoliberale, finalizzate alla distruzione dell'anima umana. Han ne distingue tre: l'imperativo all'auto-ottimizzazione illimitata e permanente, che si fonda sulla logica del mercato, sull'incremento dell'efficienza e della prestazione, e che conduce all'auto-sfruttamento della *psyché*; il diktat violento della positività, che propugna l'ideale di una vita psichica senza negatività e dolore, composta unicamente da emozioni positive ed esperienze ottimali; la coercizione alla conformità, indotta dall'aumento della connessione e dall'accelerazione della comunicazione, e la violenza del consenso, ossia l'obbligo di selezionare opzioni interne al sistema dominante.

Han suggerisce di resistere alle tecniche di soggettivizzazione della psicopolitica neoliberale mediante le tecniche di desoggettivizzazione dell'arte della vita, ossia mediante la profanazione e l'idiotismo come prassi di libertà. Desoggettivarsi nella società neoliberale significa fare l'idiota, l'outsider, il non-connesso, il non-informato: mettere in pratica scelte libere, cioè opzioni esterne al sistema, sviluppare una coscienza eretica, che sia deviante rispetto all'ortodossia. Fare l'idiota significa avere accesso ad eventi singolari e perseguire una politica del silenzio, della quiete, della solitudine.

§ 5. L'analisi di Han sulle tecniche della psicopolitica neoliberale ha il merito di denunciare la tendenza alla reificazione della persona umana e di

⁴ In questo Han segue la critica di Deleuze alla dialettica hegeliana del servo e del signore: «il borghese che assorbe il plusvalore ai fini che, nel loro insieme, non hanno nulla a che vedere col suo godimento: più schiavo dell'ultimo degli schiavi, primo servo della macchina affamata, bestia da riproduzione del capitale, interiorizzazione del debito infinito. Anch'io sono schiavo, ecco le parole del nuovo padrone» (DELEUZE, GILLES E GUATTARI, FELIX, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975, p. 289).

mettere a fuoco il carattere potenzialmente manipolativo del panottico digitale, cioè di quella sorveglianza subdola e partecipativa attuata attraverso l'accesso e l'elaborazione dei dati personali e delle tracce che noi tutti siamo istigati a lasciare durante la comunicazione digitale. I social media amplificano le distorsioni dettate dalla riluttanza del cervello umano ad evitare il pregiudizio di conferma e, mediante il microtargeting, permettono la creazione di "pseudo-ambienti", frame comunicativi, che diffondono contenuti, simboli e narrazioni semplificanti, che puntano sulla personalità dell'utente-cliente per manipolare le sue convinzioni e le sue abitudini⁵. Il limite dell'impostazione di Han, a nostro avviso, risiede nel fatto che, seguendo Foucault, costruisce la nozione di psicopolitica come una categoria ontologica, astratta e omnicomprendensiva: l'idea, cioè, che il nuovo potere psicopolitico sia l'essenza nascosta che sta dietro tutti i rapporti sociali⁶.

Ci sembra che il riferimento filosofico principale di Han sia l'eredità nietzscheana di Deleuze: in particolare, il disfacimento dell'Io e l'esigenza di pensarsi non come soggetti o persone bensì come «singolarità impersonali e pre-individuali»⁷; la sperimentazione e la liberazione della potenza immanente

⁵ Cfr. COLOMBO, FAUSTO, *Il potere socievole*, Bruno Mondadori, 2013 Milano.

⁶ «Negli anni Settanta il nietzscheanesimo di Foucault consiste soprattutto nella sostituzione della critica dell'ideologia con una critica finzionalistica della "verità" e nella costruzione di un concetto di potere che soggiace ai rapporti sociali come un piano ontologico "più profondo"» (REHMANN, JAN, *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*, a cura di S.G. Azzarà, Odradek, Roma 2009, p. 116).

⁷ DELEUZE, GILLES, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 100. «Ciò che stiamo scoprendo attualmente, mi sembra, è un mondo brulicante fatto di individuazioni impersonali, o anche di singolarità pre-individuali [...]. Ma la cosa più importante è che tutto questo corrisponde a qualcosa nel mondo attuale» (DELEUZE, GILLES, *Nietzsche e l'immagine del pensiero*, in Id., *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, p. 170). «La vita dell'individuo ha lasciato il posto a una vita impersonale, e tuttavia singolare, che esprime un puro evento affrancato dagli accidenti della vita esteriore e interiore, ossia dalla soggettività e dall'oggettività di ciò che accade. [...] É una eccitata, che non deriva più da una individuazione, ma da una singolarizzazione: vita di pura immanenza, neutra, al di là del bene e del male, poiché solo il soggetto che la incarnava in mezzo alle cose la rendeva buona o cattiva. La vita di questa individualità scompare a vantaggio della vita singolare immanente a un uomo che non ha più nome, sebbene non si confonda con nessun altro. Essenza singolare, una vita...» (DELEUZE, GILLES, *Immanenza: una vita*, Mimesis, Milano 2009, p. 6). «Il compito della schizoanalisi è di disfare instancabilmente l'io e i suoi presupposti, di liberare le singolarità pre-personali ch'essi rinchiudono e rimuovono» (DELEUZE, GILLES E GUATTARI, FELIX, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975, p. 416).

agli eventi di una vita (impersonale e oltreumana) imprigionata nelle forme istituite⁸; il riferimento alla figura dostoevskiana dell'idiota, che misconosce i valori universalmente riconosciuti⁹; e, soprattutto, la critica del negativo e della contraddizione dialettica come motore della storia¹⁰. Ora, a nostro avviso, dal punto di vista della critica marxista dell'ideologia, il testo di Han si colloca nel solco di una antica operazione culturale di soppressione del marxismo che è stata più volte attuata contrapponendo alla teoria hegel-marxista della "contraddizione dialettica" quella delle "differenze plurali", tratta dall'interpretazione postmoderna di Nietzsche¹¹.

Concretamente: le asserzioni sull'impossibilità della lotta di classe e sull'insuperabilità della contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione sono desunte da due assunti problematici riguardanti la caratterizzazione dei mezzi di produzione nella società post-industriale neoliberale: il primo, è l'idea che «oggi l'emozione è promossa a mezzo di produzione» (55); il secondo, l'idea che «nella produzione immateriale ognuno possiede allo stesso modo i mezzi di produzione: il sistema neoliberale non è più un sistema di classi in senso stretto» (14).

Rispetto al primo assunto: anche concedendo che le qualità soggettive del lavoratore - la capacità inventiva, le competenze, le conoscenze, le emozioni, il bisogno di autorealizzazione - siano sempre più rilevanti nel processo di produzione, ciò non è sufficiente per determinare una cesura storica che muti radicalmente il modello e le categorie di interpretazione della realtà sociale: ossia, per accogliere la tesi secondo cui lo sviluppo delle forze produttive abbia determinato un cambiamento di paradigma delle forme di produzione - dal capitalismo industriale, focalizzato sulla valorizzazione di capitale fisso materiale, al capitalismo post-industriale, centrato sulla valorizzazione di capitale fisso immateriale incorporato nella forza-lavoro¹².

⁸ «Liberare la vita ovunque si trovi imprigionata dall'uomo e nell'uomo» (DELEUZE, GILLES, *La letteratura e la vita*, in Id., *Critica e clinica*, Cortina, Milano 1996, p. 16).

⁹ DELEUZE, GILLES, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997, p. 171.

¹⁰ Deleuze vede nella concezione marxista della lotta di classe una concezione ineffettuale della lotta, che non mette in discussione la ragione "trascendente" del conflitto, ossia la presa del potere di stato. La lotta effettuale è quella "immanente" di chi sente e decide per quali scopi è nobile battersi: la lotta autentica è quella tra «la classe e i fuori-classe; tra i servi della macchina e quelli che la fanno saltare» (DELEUZE, GILLES E GUATTARI, FELIX, *L'anti-Edipo*, cit., p. 290).

¹¹ REHMANN, JAN, cit., pp. 37-50.

¹² Cfr. GORZ, ANDRÉ, *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 9-57. In un recente lavoro, Carlo Formenti offre una lettura critica della "mitologia" anarco-proudhoniana del lavoro "immateriale" propugnata dal post-

Rispetto al secondo assunto: è notoriamente falso. È stato mostrato che l'architettura della rete internazionale di controllo delle multinazionali strozza la concorrenza nel mercato mondiale e mette a rischio la stabilità finanziaria del sistema: un piccolo nucleo di 147 multinazionali (i $\frac{3}{4}$ sono intermediari finanziari), unite da comuni interessi, controlla il 40% del potere finanziario globale¹³.

In conclusione, diversamente da Han, ci pare che, nell'ambito del modo di produzione capitalistico, lo sviluppo delle forze produttive non conduca all'equilibrio naturale del sistema ma, entrando in contraddizione con i rapporti di potere dati storicamente, continui a rendere possibile il conflitto tra i gruppi sociali aventi interessi contrapposti.

Matteo Giangrande

operaismo (cfr. FORMENTI, CARLO, *La variante populista. Lotta di classe nel neoliberismo*, DeriveApprodi, Roma 2016).

¹³ VITALI, STEFANIA; GLATTFELDER, JAMES B. AND BATTISTON, STEFANO, *The network of global corporate control*, "PLOS ONE" (2011), pp. 1-36, <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0025995>. Marx ha rilevato il nesso essenziale tra sistema del credito e processi di centralizzazione dei capitali: «Con la produzione capitalistica si forma una potenza assolutamente nuova: il sistema del credito, che [...] diventa ben presto un'arma nuova e terribile nella lotta della concorrenza, trasformandosi in un immane meccanismo sociale per la centralizzazione dei capitali» (MARX, KARL E ENGELS, FRIEDRICH, *Werke*, Band 23, Dietz Verlag, Berlin 1962, p. 655). Sulla teoria marxista della tendenza alla centralizzazione dei capitali, corroborata da solide evidenze empiriche, si veda BRANCACCIO, EMILIANO; COSTANTINI, ORSOLA E LUCARELLI, STEFANO, *Crisi e centralizzazione del capitale finanziario*, "Moneta e Credito", vol. 68, n° 269, 2015, pp. 53-79.

István Mészáros: *Oltre il capitale. Verso una teoria della transizione*, a cura di R. Mapelli, Punto Rosso, Milano 2016, pp. 1000, ISBN 9788883511967 (ed. orig. *Beyond Capital: Toward a Theory of Transition*, Merlin Press, London 1995).

È stato da poco pubblicata da Punto Rosso un'opera molto importante di István Mészáros, uno dei principali seguaci di Lukács ancora in vita, edita per la prima volta nel 1995.

Fin dall'introduzione l'autore afferma che il mondo è ormai pienamente globalizzato e l'espansione del capitale può dirsi conclusa. Le alternative sembrano dunque essere tutte interne ad esso, che esercita ormai il proprio dominio attraverso una piena subordinazione del lavoro. Essendo l'opzione socialdemocratica destinata al fallimento, visto che riconosce il dominio del capitale ma anche quello delle società post-rivoluzionarie nelle quali i mezzi di produzione non sono stati socializzati e si sono imposte sia una gerarchizzazione del lavoro che un'aspra repressione interna (l'autore non concepisce la categoria di capitalismo di Stato né quella di socialismo di mercato), queste alternative possono però giungere solo da movimenti extra-parlamentari dei lavoratori.

Si capisce allora il triplice significato del titolo: andare oltre il *Capitale* di Marx, andare oltre il capitale come sistema di dominio (e non come sistema economico), andare oltre l'originario progetto marxiano.

1) L'ombra dell'incontrollabilità. Il testo parte dall'analisi dell'eredità neohegeliana. Hegel, come Kant, accetta il punto di vista del capitale e considera lo Stato come il supremo regolatore capace di conciliare gli interessi opposti della società civile ma incappa in tal modo in quel dover-essere che aveva rimproverato a Kant. Mészáros sottolinea come non esista in realtà nessuna entità superiore che regoli lo sviluppo: il capitale orienta semmai a sé ogni ambito relazionale grazie al dominio sul lavoro. Se Hegel non riconosce il carattere transitorio del capitalismo, Marx è invece in grado di vedere come l'espansione del capitale favorisca l'aggregazione dei produttori associati, i quali - una volta superate le distinzioni tra lavoratori a diverso tasso di sfruttamento - si mettono nelle condizioni di riprendere il controllo sui mezzi di produzione (una questione fondamentale in tutto il testo).

Il capitale genera problemi strutturali che al suo interno sono irrisolvibili, tra cui quelli legati all'ambiente e al conflitto di genere. Il rapido riflusso dei movimenti ambientalisti è perciò legato al fatto che esso può accettare solo quelle rivendicazioni che non alterino la struttura del proprio dominio. Nella sua generale tendenza all'incontrollabilità, un intervento che riguardi solo le

sue personificazioni non ne altererà invece la struttura, essendo esso in grado di fagocitare tutte le rivendicazioni che non ostacolano il proprio sviluppo.

Lo Stato nasce proprio per la richiesta del capitale di controllare la produzione e rimediare ai guasti che esso stesso produce. Lungi dal costituire una sovrastruttura, è a tutti gli effetti una struttura del capitale. È dunque impossibile superare quest'ultimo senza estinguere lo Stato. Il problema dell'Urss è stato esattamente la pretesa di tentare la socializzazione in un contesto in cui questo passaggio era impedito dalla bassa produttività e di averlo fatto agendo solo sul piano politico attraverso il dominio statale.

La discrasia tra produzione e controllo spingerebbe a ipotizzare un pieno controllo su se stesso da parte del capitale. Il persistente ricorso nella storia a risposte ideologiche, prima tra tutte l'idea della "mano invisibile" di Smith, dimostra però che questo non è possibile, tanto più nell'ottica di un'espansione illimitata. Viste le ripetute crisi del capitale, le quali lungi dal diminuire si facevano sempre più profonde, si è presto capito che per evitare una contestazione generale del sistema si trattava piuttosto di cooptare efficacemente al suo interno parte del movimento socialista. Tra i tentativi più interessanti ci fu in questo senso già nel XIX secolo la proposta di una forma di "socialismo nazionale" che unisse imprenditori e lavoratori. È in realtà la preistoria della rivoluzione manageriale, nella quale il ruolo principale sarà affidato a dei manager esterni capaci di orientare la produzione, mentre la proprietà vedrà diminuire il proprio ruolo.

Per analizzare correttamente la natura del capitale non bisogna confonderlo con le forme storiche precedenti, come fa Hayek il quale considera il capitale la migliore forma di organizzazione della società per l'appagamento dei bisogni. Il sistema si basa invece su un'eguaglianza formale che coincide con la disuguaglianza sostanziale crescente e la questione della legittimazione del suo ordine viene risolta a partire dall'impossibilità per l'uomo comune di entrare in relazione immediata con la natura e dalla sua continua necessità di mediazione.

Mészáros passa poi ad analizzare i limiti assoluti del capitale, limiti che gli sono immanenti. Il primo è legato alla conflittualità inter-statale, generata dal conflitto tra le diverse frazioni del capitale. Lungi dal poter costituire il baluardo della pace perpetua, lo Stato è un elemento costitutivo di questa conflittualità. Mentre i paesi imperialistici possono imporre a tutti il proprio dominio, qualunque tentativo di resistenza viene tacciato come violazione dell'ordine internazionale e ai paesi del Sud del mondo viene negata ogni possibilità di emancipazione. La discrasia tra il capitale e gli Stati nazionali è perciò evidente e proprio per questo la lotta per l'autodeterminazione dei popoli rimane così importante: l'incapacità di rompere l'ordine del capitale può infatti condurre a una fase di ricolonizzazione del mondo.

Altra questione che tocca i limiti del sistema è quella delle sue condizioni di riproduzione metabolico-sociali. Il capitale non conosce limiti al proprio sviluppo. Se la tendenza all'espansione non è di per sé negativa né positiva, sappiamo però che dopo una prima fase progressiva il capitale ha dimostrato il suo lato distruttivo, subordinando anche scienza e tecnologia ai propri obiettivi.

2) L'eredità storica della critica socialista. La seconda parte dell'opera analizza l'eredità socialista, passando però per una analisi critica dell'opera di Lukács. Lukács aveva aderito già dopo la rivoluzione agli ideali comunisti e li ha mantenuti anche dopo le vicende del 1956. Per Mészáros, tuttavia, ha sempre sottovalutato il ruolo giocato dall'espansione del capitale, considerando la vittoria o la sconfitta del proletariato legata solo all'ambito ideologico. La superiorità del capitale rispetto al lavoro starebbe cioè solo nella testa dei lavoratori, così che la crisi del movimento rivoluzionario può essere imputata alle deviazioni riformistiche dei suoi dirigenti. In questo senso, i tentativi di risposta alla crisi del comunismo storico non potevano rimenere che meramente ideologici e volontaristici.

Lukács si concentrerebbe troppo sul piano politico-intellettuale ritenendo che la lotta tra capitale e lavoro si svolga sul piano della coscienza, dunque. Di conseguenza, ipostatizza il concetto di classe (diversamente da Marx che lo relega nella preistoria dell'umanità). E dovendo identificare il proletariato come soggetto-oggetto identico, è costretto infine ad idealizzarne il rapporto con il partito, finendo egli stesso per celarne i meccanismi burocratici.

Questa posizione è influenzata in notevole misura da Max Weber, in particolar modo dai suoi «tipi ideali» e dalla sua concezione della specializzazione, come si può vedere nell'atteggiamento del filosofo ungherese verso la divisione del lavoro. Il legame con Weber è poi ancora più visibile nell'analisi dello Stato, dato che per Lukács ha il potere chi ha il potere *politico*. Anche questa lettura di Weber è però fatta con lenti hegeliane e non a caso lo stesso filosofo ungherese ha riconosciuto di essere stato persino più hegeliano di Hegel nella ricerca del soggetto-oggetto identico. La sua ossessione è dunque il fatto che nel capitalismo soggetto ed oggetto della produzione non sono uniti ma separati e anzi l'oggetto domina il soggetto.

Non potendo superare il sistema del capitale, la filosofia borghese può unificare soggetto ed oggetto solo astrattamente, come fa Hegel nella dialettica servo-padrone. Lukács critica il formalismo della filosofia classica tedesca, che non arriva mai all'unificazione reale, e afferma la necessità di superare il dover-essere e ogni atteggiamento contemplativo. Rimane tuttavia confinato all'interno delle categorie hegeliano-kantiane e confonde ad esempio oggettivazione e alienazione. Inoltre, assegna alla coscienza il ruolo di potenza

trasformatrice della realtà, dimostrando che le categorie marxiane sono in realtà in contrasto con il suo ragionamento.

Alla fine del saggio sulla reificazione Lukács afferma che il soggetto-oggetto identico non c'è ancora ma bisogna produrlo nel processo, nel passaggio dal regno della necessità a quello della libertà. Per Mészáros, per rovesciare il potere del capitale non è però sufficiente il potere politico. La necessità di conciliare sul piano teorico universalità e particolarità ha invece spinto Lukács a guardare con favore alla divisione tra avanguardia politica e masse popolari come preconditione di uno sviluppo unitario. Il problema della mediazione è così da lui risolto in via di principio postulando la possibilità del partito di mediare tra uomo e storia. Ancora una volta, trascura le contro-tendenze innescate dal capitale e sottovaluta la capacità di adattamento della borghesia, che ritiene incapace di elaborare mediazioni. Mentre è in realtà sbagliato vedere i cambiamenti introdotti dalla borghesia come semplici manipolazioni: la pianificazione capitalistica dell'economia, ed esempio, non è una capitolazione di fronte al proletariato ma una semplice esigenza momentanea; e nulla ottiene del resto il proletariato trasformando un'economia di libero scambio in un'economia comandata (la pianificazione sovietica) in cui i lavoratori non partecipino però al controllo.

Come per Lenin, la coscienza viene portata ai lavoratori solo dall'esterno e sono gli intellettuali a doversi farsi carico di questo lavoro, replicando la propria distinzione rispetto alle masse "incoscienti". Sotto questo aspetto, la concezione di Lukács e la realtà socio-politica non avrebbero potuto conoscere frattura più ampia, sostiene Mészáros, ed è per questo motivo che il filosofo deve infine richiamarsi all'etica come categoria di mediazione. Soprattutto dopo il 1956, il ruolo dell'etica sarebbe quello di congiungere il singolo individuo con la generalità della specie umana. Inoltre, fino alla sua ultima opera, *L'uomo e la democrazia*, Lukács crede possibile una ripartizione armonica dei compiti tra partito e Stato che per Mészáros è impossibile. Lungi dallo spezzare i veli della reificazione, il partito ne ha creati di nuovi. Esso non solo non ha socializzato la produzione ma ha creato un circuito gerarchico; non solo non ha creato le condizioni per l'estinzione dello Stato ma ha portato avanti un accrescimento dei suoi poteri.

E' un problema che nasce in realtà da un deficit presente a monte nella teoria marxiana dello Stato, che era stata formulata in un contesto di sviluppo del capitale ma contemporaneamente della sua crisi accompagnata dall'ascesa del movimento operaio, quando le tendenze lasciavano presagire un crollo imminente. La capacità di adattamento del capitale alle circostanze e la sua capacità di trasformazione si sono rivelate però innegabili, obbligandoci a un ripensamento. Se per Marx le mediazioni avevano solo un carattere mistificatorio e la politica un ruolo temporaneo, siamo costretti oggi a rivedere

questo punto di vista. Essendo però lo Stato la mediazione per eccellenza si tratta per l'autore di sviluppare un duplice movimento: creare nuove istituzioni per il movimento rivoluzionario e fare pressione sulle strutture statali esistenti. Perché ci sia una reale trasformazione è infatti a suo avviso necessario che tutte le forme di controllo passino ai produttori associati.

3) La crisi strutturale del capitale. La trasformazione della società impone di legare bisogni e produzione, bisogni e distribuzione, ribaltando il rapporto tra scienza e tecnologia voluto dal capitale. Nel processo del capitale il soggetto è tale solo nel consumo, dove è manipolato. Esso viene ridotto a un fattore produttivo: il fine ultimo diventa la produzione della ricchezza e non la ricchezza della produzione. Lo spreco legato alla produzione capitalistica ne limita però le potenzialità. Bisogna di conseguenza pensare ad un sistema che abbia al centro la ricchezza della produzione e lo sviluppo individuale, impostando una diversa modalità di controllo.

Il fatto che anche il lavoro costituisca una merce consente al capitale di uniformare la produzione seguendo l'universalizzazione della forma di merce. Esso organizza un controllo verticale e orizzontale sul lavoro: orizzontale perchè scompone il lavoro in modo indefinito e verticale perchè ne controlla ferramente la gerarchia e ponendosi come momento predominante in ogni relazione dialettica.

Il capitale separa poi produzione, distribuzione e bisogni. Lo può fare separando il lavoratori dagli oggetti di lavoro e costringendoli a un lavoro così parcellizzato, che necessariamente deve rivolgersi al capitale per l'appagamento dei proprio bisogni. Il lavoratore non è peraltro in possesso nemmeno delle condizioni del proprio lavoro, perchè per lavorare deve rivolgersi comunque al capitale; egli può inoltre appagare solo quei bisogni da questo considerati redditizi.

È un meccanismo che viene ulteriormente allargato oggi, quando la questione del tasso decrescente di utilizzo si fa strategica per il capitale. Meno si usa una cosa, più si venderà. Se una singola impresa vuole razionalizzare, il sistema nel suo complesso deve sprecare; anzi, la sua razionalizzazione è per esso strategica. Si svilupperanno perciò solo quei settori che sono funzionali all'espansione del capitale, anche per quanto riguarda la ricerca scientifica e tecnologica. Questa tendenza ha ovviamente effetti distruttivi. Il capitale ha infatti sempre meno bisogno di lavoro ma ha bisogno di consumo, produttivo o improduttivo che sia. Una volta assunta la disoccupazione come strutturale, bisogna perciò favorire un più alto di sfruttamento dei lavoratori ancora occupati.

L'aumento globale dei consumi rappresenta in quest'ottica un successo del capitale. Ma le prospettive di sviluppo dell'umanità sono legate alla fine del

dominio della quantificazione nella produzione e a una riscoperta della sua dimensione qualitativa. Se il capitale può espandersi solo attraverso il controllo gerarchico sul lavoro, la crisi del suo sviluppo non può risolversi con l'espansione della ricchezza, legata allo spreco, ma con la riconversione della produzione a fini sociali.

Il capitale segue la linea che l'autore chiama «di minor resistenza», sviluppando quelle dinamiche che gli consentano di conservare il dominio attraverso piccole modifiche. Ciò avviene nella relazione tra plusvalore assoluto e relativo: se grazie alle lotte operaie nelle fasi di espansione sembra prevalere il secondo, tutte le concessioni fatte ai lavoratori possono essere tolte in momenti di crisi e in ogni caso il pluslavoro assoluto è quello che prevale storicamente. Anche le crisi del capitale hanno però forme diverse: se Marx le descriveva come grandi tempeste, oggi si tratta piuttosto di un *continuum* depressivo. Viene confermato con ciò dall'evoluzione storica come l'obiettivo del capitale non sia la produzione di merci ma la propria autoriproduzione, con il corollario inevitabile per cui il capitale sarebbe disposto a distruggere il globo terrestre se ciò servisse per i propri fini.

A questo punto l'autore analizza le difficoltà attuali del socialismo, conseguenza del carattere difensivo della teoria socialista originaria. L'attualità storica dell'offensiva socialista da lui proposta non significa che questa sia semplice ma intende affermare come siano già in essere tutte le caratteristiche che ne consentirebbero lo sviluppo. La questione dell'unità del movimento socialista assume in questa prospettiva per l'autore un ruolo fondamentale. Il socialismo ha spesso sottovalutato la capacità della borghesia di unificarsi contro il lavoro, a partire dalla sua posizione di dominio. L'unità del proletariato, che è molto più difficile da conseguire, va invece oggi creata *ex novo* e deve muoversi in relazione alle circostanze concrete.

Tutto ciò in un contesto che secondo Mészáros vede la politica in primo piano. Quale politica però? Il capitale non ha bisogno di essere rappresentato nei parlamenti perchè detiene già il potere. Il parlamento serve perciò solo ad equilibrare i rapporti tra capitali, mentre il lavoro non può essere rappresentato finché si propone di trasformare la realtà. È necessario allora pensare a una diversa strategia d'offensiva, che dia rilevanza anche alle rivendicazioni parziali e contingenti attraverso un piano di lotta che unisca i lavoratori occupati e i disoccupati. Fondamentale è a questo punto il ruolo delle forze impegnate nel cambiamento nel superare la divisione gerarchica del lavoro. Lukács lega erroneamente la specializzazione professionale alla razionalizzazione, mentre per Mészáros il problema non è affatto la specializzazione ma l'esclusione del lavoro dal potere decisionale.

L'ultimo capitolo dell'opera è volto infine a chiarificare alcune questioni, Anzitutto si sottolinea come non ci sia nessuna ineluttabilità della vittoria

socialista, ribadendo che essa non passerà certamente tramite elezioni. Non si può dunque pensare l'alternativa socialista a partire dalla «linea di minor resistenza» ma definendo un nuovo ordine metabolico-sociale. In altre parole, bisogna costruire un'alternativa che sia non solo negativa ma positiva. Gli apologeti del capitale negano questa possibilità, utilizzando ideologicamente la categoria di complessità per giustificare l'allontanamento del sistema decisionale dai lavoratori. Il problema per l'autore non è però la complessità, di difficile definizione, ma la controllabilità dei fenomeni.

Le necessità di autoriproduzione generano nel capitale un enorme potenziale distruttivo che si manifesta spesso anche attraverso brutali dittature. Il movimento socialista non ha dunque chance di successo se si limita a rivendicazioni parziali. È fondamentale che esso definisca la propria contabilità in relazione agli obiettivi e alle mediazioni necessarie per raggiungerli. Se la meta ultima è la realizzazione del principio «da ciascuno secondo le proprie capacità, a ciascuno secondo i bisogni», si capisce che nel socialismo il tema del controllo - se saranno i lavoratori ad esercitarlo o forze esterne - sarà strategico.

Per concludere. Come ho cercato di riassumere, il libro di Meszaros presenta numerosi punti di interesse ma offre altrettanti elementi di perplessità. Tra i concetti più discutibili del suo libro va segnalato quello di «post-capitalismo», che finisce per delegittimare le trasformazioni che si sono determinate dopo le rivoluzioni del XX secolo. L'autore non riconosce differenze sostanziali tra le società capitalistiche e quelle post-capitalistiche che le hanno seguite ma solo differenze sovra-strutturali. Nelle società rivoluzionarie, a suo avviso, è in ogni caso rimasto intatto il dominio del capitale sul lavoro, operato attraverso le personificazioni dei dirigenti socialisti, mentre i mezzi di produzione non sono stati socializzati. L'autore evidenzia l'adeguamento di queste società alle esigenze del capitale a partire dalla corsa alla produttività e al mantenimento della legge del valore e, ad esempio di questa subalternità produttivistica, ricorda come il fatto che l'Urss potesse superare la produzione di ghisa degli Stati Uniti rappresentasse per Stalin una vittoria del socialismo.

A nostro avviso questo punto di vista pecca decisamente di economicismo: la rivoluzione sovietica ha innescato un movimento rivoluzionario che ha attraversato gran parte dell'Europa e che, pur essendo stato sconfitto, ha contribuito nel secondo dopoguerra a sostenere i movimenti per l'indipendenza in diverse parti del mondo e a determinare una situazione molto più favorevole alle rivendicazioni dei lavoratori anche in Occidente. Le difficoltà dovute all'accerchiamento, all'arretratezza economica e soprattutto il processo interrotto di apprendimento che ha riguardato il primo paese in cui si è tentato di costruire il socialismo possono perciò spiegare almeno in parte gli

errori commessi e non è condivisibile la posizione di Mészáros, che invita a definirsi comunisti «nonostante la storia dell'Urss».

Appare inoltre ingeneroso criticare così aspramente Lukács, considerando la sua opera teorica del secondo dopoguerra come tutta rivolta verso l'etica e trascurando, ad esempio, il suo impegno politico-intellettuale in un'opera fondamentale come la *Distruzione della ragione*. Se è giusto non contrapporre il Lukács giovane a quello maturo, non si può certo credere che tutta la sua opera successiva al 1929 possa essere ricondotta al linguaggio esopico e alla critica velata al regime staliniano, a partire da una scelta che darebbe all'etica un ruolo dominante come forza di mediazione. Sarebbe stato assai più fecondo, piuttosto, cercare capire le ragioni per cui, nonostante le difficoltà politiche, Lukács abbia mantenuto la sua adesione al socialismo, tanto da affermare che la peggior forma di esso è migliore del miglior capitalismo. E al tempo stesso sarebbe stato opportuno cercare di capire come la sua ricerca intellettuale si sia sviluppata nel dissidio crescente tra teoria e politica, lanciandosi alla ricerca di soluzioni che fossero attuabili nella situazione di *impasse* in cui si erano venuti a trovare la gran parte dei paesi del socialismo realizzato.

Il Lukács della fase «post-abiura» ha scritto testi fondamentali per il marxismo occidentale e soprattutto ha formulato il tentativo di riscrittura di un sistema filosofico complessivo più ampio e approfondito persino di quello di Hegel, attraverso l'impulso della pur criticata ontologia di N.Hartmann. Anche nel suo *Testamento politico* i suoi ragionamenti sulla possibilità di aprire al mercato o quelli sulla divisione tra intellettuali e lavoratori non ci appaiono dettati, come crede Mészáros, dalla sua subordinazione al regime ma sono ipotesi teoriche che si sforzano di rinnovare il socialismo in un contesto di indubbia difficoltà, facendo fronte alle sfide che ne accompagnavano lo sviluppo.

Infine, se ci appare sicuramente importante il richiamo all'idea di un'«offensiva» del socialismo, assai deboli appaiono i soggetti ai quali Mészáros affida questo compito, ossia i movimenti extra-parlamentari. In questa prospettiva, il rischio è quello di confondere la degenerazione delle organizzazioni storiche della sinistra di classe con la loro reale natura, credendo possibile rilanciare una strategia di lotta solo in modo indipendente da esse.

Matteo Bifone

PERSONE

GIUSEPPE COSPITO (Savona, 1966) è ricercatore di Storia della Filosofia presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Pavia. I suoi interessi di studio sono rivolti principalmente al pensiero filosofico e politico italiano tra XVI e XX secolo, con particolare riferimento a Machiavelli, Vico, Cattaneo e Gramsci, nelle sue relazioni con le principali correnti intellettuali europee. Tra le sue pubblicazioni d'argomento gramsciano, l'*Introduzione a Gramsci* (Genova, il melangolo, 2015), la monografia *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei «Quaderni del carcere» di Gramsci* (Napoli, Bibliopolis, 2011; trad. inglese: *The Rythm of Thought in Gramsci*, Leiden, Brill, 2016; trad. spagnola: *El ritmo del pensamiento en Antonio Gramsci*, Buenos Aires, Continente, 2016), la cura del volume collettaneo *Gramsci tra filologia e storiografia. Studi per Gianni Francioni* (Bibliopolis, 2010), la pubblicazione, insieme a Gianni Francioni, dei *Quaderni di traduzioni 1929-1932* (Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007) e la stesura, insieme a Fabio Frosini, di alcune delle *Introduzioni* ai singoli quaderni nell'Edizione anastatica dei *Quaderni del carcere* (Roma – Cagliari, Istituto della Enciclopedia Italiana – L'Unione Sarda, 2009, 18 voll.), a cura di Gianni Francioni. Attualmente ha in preparazione, insieme a Francioni e Frosini, il volume relativo ai *Quaderni miscellanei*, il cui primo tomo (contenente i Quaderni 1-4), uscirà nell'autunno 2017.

RAÚL BURGOS si è laureato in Filosofia presso l'Universidad Nacional di Rosario - UNR, Argentina (1988) e ha conseguito il Dottorato in Scienze Sociali presso l'Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, Brasile (1999). Attualmente lavora come professore associato presso il Dipartimento di Sociologia e Scienze politiche nell'Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Brasile. Partecipa al Nucleo di Ricerca sui Movimenti Sociali e al Gruppo di Studi e Ricerche Antonio Gramsci dell'UFSC. Svolge la sua attività nell'area di scienze politiche, con particolare attenzione per il rapporto tra cultura e politica. Fa parte del Consiglio Nazionale dell'International Gramsci Society-Brasil.

MARTÍN CORTÉS è dottore in Scienze sociali (Universidad de Buenos Aires) e Filosofia (Université de Paris 8) e ricercatore del Consiglio Nazionale della ricerca scientifica e tecnica (CONICET, Repubblica Argentina). È coordinatore del Dipartimento di Studi Politici del Centro Cultural de la Cooperación (Buenos Aires, Argentina) ed è professore e ricercatore della Universidad de Buenos Aires e della Universidad Nacional de General

Sarmiento. I suoi principali interessi di ricerca riguardano la teoria politica, il marxismo latinoamericano e la storia degli intellettuali di sinistra in Argentina e America Latina. Attualmente dirige un progetto di ricerca sui rapporti fra marxismo europeo e marxismo latinoamericano nel contesto della crisi del marxismo degli anni Settanta. È autore di diversi articoli scientifici pubblicati su riviste argentine e internazionali e dei libri *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual* (Buenos Aires, Siglo XXI, 2015) e *José Aricó. Los tiempos latinoamericanos* (Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2016).

MARK MCNALLY is Lecturer in Politics at the University of the West of Scotland. He is editor of *Antonio Gramsci* (Palgrave, 2015) and co-editor of *Gramsci and Global Politics: Hegemony and Resistance* (Routledge, 2009). He has also published widely on both the nature and application of Gramsci's political thought in a range of academic journals including: *History of Political Thought*, *History of European Ideas*, *Journal of Modern Italian Studies*, *Journal of Political Ideologies* and *Nations and Nationalism*.

PANAGIOTIS SOTIRIS has a PhD from Panteion University Athens. He currently works as a journalist and editor in Athens, Greece. He has taught social and political philosophy at various Greek Universities. His research interests include marxist philosophy, the theory of imperialism and left strategy. His book *A Philosophy for Communism. Rethinking Althusser* is forthcoming from Brill in the "Historical Materialism" Series.

PIETRO MALTESE (1976) è ricercatore di Pedagogia Generale e Sociale presso l'Università degli studi di Palermo, si è occupato del principio educativo gramsciano, delle trasformazioni in chiave neoliberale dei sistemi di istruzione terziaria, delle relazioni tra mondo della formazione e mondo del lavoro, del nesso tra problema politico e problema pedagogico. Tra i suoi scritti: *La teoria del discorso come pedagogia. Uno studio su "Fatti e Norme" di Jürgen Habermas* (2007), *Lecture pedagogiche di Antonio Gramsci* (2010), *Generazioni precarie. Formazione e lavoro nella realtà dei call center* (2011), *L'università postfordista. Nuovi modi di produzione e trasmissione della conoscenza* (2014). Ha, inoltre, curato con Danilo Mariscalco, *Vita, politica, rappresentazione. A partire dall'Italian Theory* (2016).

MIGUEL CANDIOTI Miguel Candiotti ha studiato filosofia nella Universidad Nacional de Rosario, in Argentina, e nel 2005 ha ottenuto dall'Università di Bologna un "Master in Politiche, Competenze e strategie socio-educative dell'interculturalità". Nel 2014 ha conseguito il dottorato di ricerca in

Humanidades presso la Universitat Pompeu Fabra di Barcelona, sotto la direzione di Francisco Fernández Buey e, dopo la scomparsa di questi, di Fabio Frosini, con una tesi su *Práctica y poder social. Una reconstrucción de la teoría general de Karl Marx*. Dal 2015 è borsista in Argentina, presso il Conicet (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), e docente nei corsi di laurea in Filosofia e in Economia politica presso la Universidad Nacional de Jujuy. Attualmente si dedica a una ricerca comparativa sul pensiero di Gramsci e José Carlos Mariátegui, con particolare attenzione alla loro rilevanza per lo studio delle questioni sociali nel nord-ovest argentino, e collabora con il Centro de Documentación en Investigación de la cultura de Izquierdas (Universidad de San Martín), diretto da Horacio Tarcus. Ha pubblicato articoli su Marx, Gramsci e Gentile, oltre che su alcuni problemi teorici del marxismo.

MATTIA GAMBILONGHI (Catania, 1987) si è laureato in Scienze storiche presso l'Università di Bologna. È in corso di pubblicazione per Aracne una sua monografia dal titolo *Controllo operaio e transizione al socialismo. Le sinistre italiane e la democrazia industriale tra anni Settanta e Ottanta*. Interessato alla storia del movimento operaio europeo e alle teorie dello Stato e della democrazia, ha affrontato queste tematiche collaborando con le riviste *Democrazia e diritto*, *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, *La revue du projet*, *Critica Marxista* e *PoloSud*, e partecipando alla redazione dei volumi *Il reale e gli spazi per la politica* (a cura di L. Caffo, Mimesis, 2015), *L'enigma dell'Europa* (yearbook di Transform!Europe, a cura di R. Morea, Merlin press, 2016).

ALBERTO PANTALONI è dottore in Scienze Storiche e Documentarie presso l'Università di Torino e membro della redazione di "Historia Magistra. Rivista di storia critica". Si occupa di storia dell'Italia contemporanea e storia del movimento operaio.

ANTONIO MAURIZIO LOIACONO (Reggio Calabria 1981) si laurea con Lode in Società Culture e Istituzioni d'Europa, con una tesi di ricerca sulla presenza araba nella Calabria altomedievale, attualmente in pubblicazione, che gli varrà il *Premio Anassilaos Giovani 2016*. Nell'ambito dell'impegno professionale come Guida Archeologica e Storico-Artistica, approfondisce il tema del simbolismo medievale nell'architettura e nell'arte.

ALESSANDRO CARDINALE è iscritto all'Università Federico II Napoli. Vive tra Italia e Germania, dove si occupa di insegnamento dell'italiano come lingua straniera.

GIANNI FRESU, dottore di ricerca presso l'Università degli studi di Urbino, professore associato di filosofia politica presso la Universidade Federal de Uberlândia (MG/Brasil), ha pubblicato i seguenti libri: *Il diavolo nell'ampolla. Antonio Gramsci, gli intellettuali e il partito*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, La Città del Sole, Napoli 2005; *Lenin lettore di Marx. Determinismo e dialettica nella storia del movimento operaio*, La Città del Sole, Napoli 2008; *Oltre la parentesi. Fascismo e storia d'Italia nell'interpretazione gramsciana*, Carocci, Roma 2009; *La prima bardana, modernizzazione e conflitto nella Sardegna dell'Ottocento*, CUEC, Cagliari 2011; *Eugenio Curiel. Il lungo viaggio contro il fascismo*, Odradek, Roma 2013; *Lenin leitor de Marx*, Fundação "M. Grabois" - Anita Garibaldi Editora, São Paulo 2016.

RICCARDO CAVALLO, abilitato alle funzioni di Professore universitario di seconda fascia in *Filosofia del Diritto*, è attualmente docente a contratto nella medesima disciplina presso l'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo" nonché di *Dottrina dello Stato* all'Università degli Studi dell'Insubria (sede di Varese).

VALERIA FINOCCHIARO, nata a Palermo nel 1990, è dottoranda in filosofia presso l'Università di Roma Tor Vergata. Dopo il corso di laurea triennale a Palermo ha conseguito la laurea magistrale a Padova nell'ambito del percorso a doppio titolo "Deutscher Idealismus und eoderne europäische Philosophie" svolto per metà presso l'Università di Jena.

MATTEO GIANGRANDE è docente di storia e filosofia nei licei.

MAURIZIO BIFONE (Roma 1990) si è laureato in Scienze della politica con una tesi sulla teoria della reificazione in Lukács.



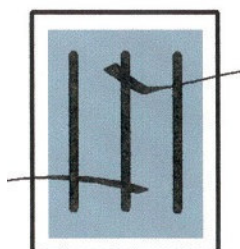
MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

A lungo protagonista del dibattito filosofico e storiografico, il materialismo storico non ha oggi più casa nell'accademia italiana e sembra definitivamente relegato al ricordo di una stagione conclusa.

Questa rivista vuole contribuire alla riscoperta e al rinnovamento della più originale versione italiana del marxismo e del suo legame con il pensiero dialettico di ispirazione hegeliana, rafforzando in tal modo anche il pluralismo del dibattito culturale nelle università.

Proponendo agli studiosi una riscoperta e un rinnovamento del metodo storico-materialistico e aprendosi alle più ampie proposte di collaborazione – e guardando in particolar modo a una nuova generazione di ricercatori che in Italia come altrove si avvicina con interesse a queste problematiche – “Materialismo Storico” vuole infine contribuire all’arricchimento del patrimonio culturale e al prestigio scientifico dell’Università di Urbino e del Dipartimento di studi umanistici.



Materialismo Storico

Periodico semestrale edito dall'Università di Urbino, Dip. di studi umanistici
Reg. Trib. di Urbino, E-ISSN 2531-9582 - n. 1/2017 (II)

