



# MATERIALISMO STORICO

UNIVERSITÀ DI URBINO - DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

> PRESENTAZIONE

> SAGGI

> RECENSIONI

2019 / 2

---

Dicembre

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

Balsa, Basile, Burgos  
Campanini, Cortés, Guzzone,  
Sotiris, Danzilli, Passarelli

## L'EGEMONIA DOPO GRAMSCI # 2: STORIA, POLITICA E TEORIA (Urbino 2018)

a cura di Fabio Frosini

INTERNATIONALE GESELLSCHAFT HEGEL-MARX FÜR DIALEKTISCHES DENKEN

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

**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 Alessandrini, 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-kritisches Wörterbuch des Marxismus *HKWM*), Giacomo Marramao (Università di Roma Tre), Nicola Panichi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Stefano Petrucciani (Univ. La Sapienza di Roma), João Quartim de Moraes (Universidade Estadual de Campinas, SP, Brasil), Jan Rehmann (Union Theological Seminary, New York), Tom Rockmore (Duchesne University, USA), Bernard Taureck (Universität Braunschweig), André Tösel (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).

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

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

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

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 2531-9582 / ISBN 9788869244865 Edizioni Simple

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



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

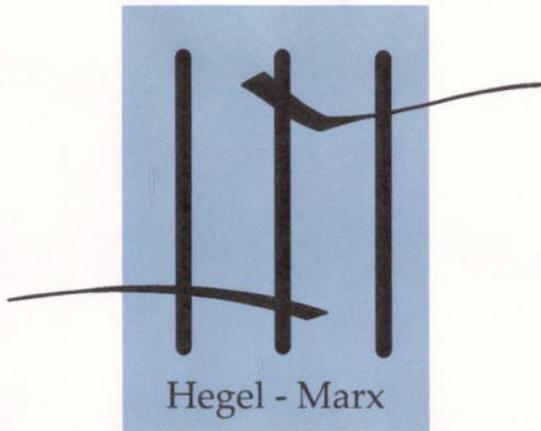
[Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale.](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

2019/2, vol. VII  
(dicembre)

**L'egemonia dopo Gramsci #2:  
storia, politica e teoria  
(Urbino 2018)**

a cura di Fabio Frosini

Internationale Gesellschaft



Hegel - Marx

für dialektisches Denken

## SOMMARIO

### L'EGEMONIA DOPO GRAMSCI #2:

#### STORIA, POLITICA E TEORIA (URBINO 2018)

##### PRESENTAZIONE

Fabio Frosini 5-8

##### SAGGI

EGEMONIA SENZA "PRINCIPE". SU RANIERO PANZIERI  
"TRADUTTORE" DI GRAMSCI (1944-1959)  
Giuliano Guzzone 10-74

IL PROBLEMA DELL'EGEMONIA NELL'INTERPRETAZIONE  
GRAMSCIANA DI NICOLA BADALONI  
Luca Basile 75-122

LA NAKSA DEL 1967 E LA CRISI DEGLI INTELLETTUALI ARABI:  
LA LETTURA GRAMSCIANA DI IBRAHIM ABU RABI'  
Massimo Campanini 123-137

«ANORESSIA DI FRONTE ALLA SOVRANITÀ». IL CONCETTO DI  
EGEMONIA E L'ANALISI DELLE CLASSI DOMINANTI  
LATINOAMERICANE, DALLE TEORIE DELLA DIPENDENZA  
ALL'OPERA DI RENÉ ZAVALETA MERCADO  
Martín Cortés 138-149

FROM HEGEMONIC PROJECTS TO HISTORICAL INITIATIVES:  
RETHINKING THE POLITICAL PRACTICE OF HEGEMONY  
Panagiotis Sotiris 150-193

IL CONTRIBUTO DELLE NUOVE INTERPRETAZIONI DI GRAMSCI  
ALLA DELINEAZIONE DELLA STRATEGIA POLITICA  
CONTEMPORANEA  
Javier Balsa 194-220

UNA SCUOLA LATINO-AMERICANA DELL'EGEMONIA?  
ELEMENTI PER UNA PROPOSTA INTERPRETATIVA  
Raúl Burgos 221-263

##### RECENSIONI

Ciliberto (*Danzilli*) 266-270

Losurdo (*Passarelli*) 271-272

**PERSONE** 273-274



## **L'egemonia dopo Gramsci #2: storia, politica e teoria (Urbino 2018)**

Fabio Frosini (Università di Urbino)

*After a quick reference to the history of the seminar on Hegemony after Gramsci: A Reassessment, and to the dissemination of its results, the paper presents the special issue hosted by this journal. The articles included in it deals with a wide series of topics. They range from the interpretations of Gramsci's thought given by Raniero Panzieri, Nicola Badaloni, Ibrahim Abu Rabi' and René Zavaleta, to a series of critical interventions in the contemporary debates about the meaning of hegemony as a tool for a renewed emancipatory strategy in Europe and Latin America.*

*Gramsci Antonio; Hegemony; Arabic World; Latin America.*

Il dossier che presentiamo raccoglie la quasi totalità degli interventi letti al seminario *Egemonia dopo Gramsci: una riconsiderazione*, che si è svolto il 22-24 ottobre 2018 presso l'Università di Urbino Carlo Bo su iniziativa di chi scrive e di Giuseppe Cospito, e grazie al patrocinio e all'appoggio della Fondazione Gramsci (Roma) e del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Ateneo urbinato. Quell'incontro era il quarto di una serie avviata nel 2014 e articolatasi con cadenza annuale, con l'eccezione del 2017, in cui il seminario è confluito nel convegno organizzato dalla Fondazione Gramsci e dalla IGS Italia in occasione dell'ottantesimo anniversario della morte di Gramsci<sup>1</sup>. L'obiettivo del seminario consiste nel ricostruire le intricate modalità di interpretazione e arricchimento della nozione di "egemonia" nel periodo che coincide con la diffusione via via più ampia del pensiero di Gramsci, in particolare di quello consegnato ai *Quaderni del carcere*<sup>2</sup>.

La strada percorsa dal 2014 è ormai lunga, e i materiali che il gruppo di lavoro – che si è costantemente ampliato nel corso degli anni – ha prodotto sono ingenti. Una parte di essi ha trovato la via di una pubblicazione in diverse sedi<sup>3</sup>. In particolare, mi è gradito segnalare che un numero precedente di "Materialismo storico" (n. 1, 2017), ospitò un dossier – curato da chi scrive – che raccoglieva una selezione delle relazioni lette negli incontri precedenti<sup>4</sup>. Questa è dunque la seconda occasione, in cui la rivista

---

<sup>1</sup> Se ne vedano gli atti in FROSINI – GIASI (2019).

<sup>2</sup> Per una ricostruzione più dettagliata della storia del seminario cfr. FROSINI 2017a.

<sup>3</sup> Cfr. OMODEO 2016, FROSINI 2017b, MODONESI 2018, BALSÀ [in corso di stampa].

<sup>4</sup> FROSINI (a cura di) 2017. Il dossier comprendeva articoli di Giuseppe Cospito, Martín Cortés, Raúl Burgos, Mark McNally, Panagiotis Sotiris, Pietro Maltese e Alessandro Pandolfi.

dà voce ai risultati di questa ricerca collettiva, e anche per ciò tutti i partecipanti le sono particolarmente grati.

Rispetto agli articoli pubblicati nel precedente *dossier*, va però notato un aspetto, che può risultare di qualche interesse. Il seminario è nato per rintracciare e documentare le tante strade percorse dall'“egemonia” nei decenni intercorsi tra la prima diffusione degli scritti di Gramsci e il momento attuale. È un compito immenso, anche perché questa diffusione è cresciuta negli ultimi anni – si potrebbe dire, nell'ultimo trentennio – a dismisura, e tra le categorie gramsciane più studiate, utilizzate, ripensate, e spesso anche criticate c'è proprio l'egemonia. Se si scorre anche solamente l'indice del *dossier* del 2017, ci si rende conto dell'ampiezza dell'orizzonte con il quale è stato necessario lavorare: Italia e Francia, le relazioni internazionali, il marxismo critico latino-americano, il pensiero francese degli anni Settanta e Ottanta. E andando indietro, ai titoli delle relazioni presentate nei seminari del 2014 e 2015, e non raccolte nel 2017, troviamo contributi sulla presenza dell'egemonia nell'analisi critica del discorso, negli studi di genere e *queer*, nell'antropologia, nei *cultural studies*, nel pensiero di Ernesto Laclau, nella linguistica, nei *subaltern studies*, nella storia della scienza.

Nell'occasione presente, accanto ad alcuni testi che proseguono questa ricerca, ne stampiamo altri, che si situano a metà strada tra una ricostruzione storica e l'elaborazione di una prospettiva teorica e strategica (teorica, con l'obiettivo di proporre una prospettiva strategica).

Alla prima categoria appartengono i saggi di Guzzone su Panzieri – *Egemonia senza “Principe”. Su Raniero Panzieri “traduttore” di Gramsci (1944-1959)* – e di Basile su Badaloni – *Il problema dell'egemonia nell'interpretazione gramsciana di Nicola Badaloni* – vale a dire, su due snodi potenti dell'interpretazione del pensiero di Gramsci, due esperienze ermeneutiche molto diverse tra loro sia nella loro consistenza, sia per gli echi che suscitano, ma entrambe di straordinaria importanza, se si vuol tentare di accedere a una comprensione non superficiale della “fortuna” di Gramsci nei diversi ambiti della sinistra italiana nella seconda metà del Novecento. Parimenti, un taglio storico informa il contributo di Massimo Campanini (*La Naksa del 1967 e la crisi degli intellettuali arabi: la lettura gramsciana di Ibrahim Abu Rabi'*) sulla lettura che Ibrahim Abu Rabi' diede – e più in generale la cultura araba dà – del pensiero di Gramsci: anche in questo caso, l'obiettivo è anzitutto quello di intendere con la maggior precisione possibile cosa “passa” in queste letture e quali effetti ciò produce, soprattutto tenendo in conto il contesto di arrivo, caratterizzato da un intreccio tra religione, politica e filosofia molto più stretto rispetto all'Europa.

Così, anche il testo di Martín Cortés (*«Anoressia di fronte alla sovranità». Il concetto di egemonia e l'analisi delle classi dominanti latinoamericane, dalle teorie della dipendenza all'opera di René Zavaleta Mercado*) prende in esame un capitolo delle interpretazioni dell'egemonia in America Latina: il pensiero di René Zavaleta e il suo tentativo di riformulare il marxismo, e in particolare la teoria dello Stato, sulla base della specifica realtà sociale e istituzionale latino-americana.

Con il testo di Panagiotis Sotiris – *From hegemonic projects to historical initiatives: rethinking the political practice of hegemony* – iniziamo addentrarci su di un terreno in parte diverso. Sotiris prende infatti in esame la peculiare fortuna di cui ha goduto presso una serie disparata di autori e correnti l'espressione “progetto egemonico” al posto di, semplicemente, “egemonia”, e il modo in cui questa declinazione ha favorito l'affermarsi di una lettura riduzionistica del potenziale emancipativo dell'egemonia stessa. Nella seconda parte del suo testo, l'A. propone un ritorno a Gramsci e all'accezione autentica dell'egemonia che, a suo avviso, va ritrovata nell'espressione gramsciana di “iniziativa storica”.

In questo modo assistiamo a una deviazione verso una polemica diretta e verso la proposta di una diversa interpretazione della pagina di Gramsci, in servizio di una determinata prospettiva politica. Questo approccio al problema è testimoniato in modo esplicito nei due testi che chiudono il dossier: *Il contributo delle nuove interpretazioni di Gramsci alla delineazione della strategia politica contemporanea* di Javier Balsa, e *Una scuola latino-americana dell'egemonia? Elementi per una proposta interpretativa* di Raúl Burgos. Qui siamo appunto in presenza non di ricostruzioni storiche; o almeno, ciò che vi è di ricostruzione storica è direttamente funzionale alla formulazione di una proposta che è allo stesso tempo politico-strategica e teorica. Più che entrare nei dettagli di queste due proposte – entrambe molto stimolanti – merita qui risaltare una circostanza, che potrebbe forse diventare tra qualche anno a sua volta un oggetto di studio storiografico. Mi riferisco alla disputa, richiamata in entrambi i testi, tra la cosiddetta lettura “politica” e la cosiddetta lettura “filologica” di Gramsci, una disputa che a chi scrive sembra a volte essere piuttosto un'inutile *diatriba* (nel senso di “consumo di tempo”).

Questa disputa – sulla quale il lettore può informarsi leggendo i due contributi richiamati – si è accesa negli ultimi anni in America Latina, soprattutto in Brasile, come una polemica rivolta contro chi, volendo studiare Gramsci *iuxta propria principia*, volendo cioè collocarlo in una prospettiva storica (Gramsci è morto, vale la pena ricordarlo, 83 anni fa), punterebbe in questo modo a “sterilizzarne” le potenzialità emancipative e rivoluzionarie. Una delle virtù dei saggi di Burgos e Balsa, consiste, a parere

## Materialismo Storico, n° 2/2019 (vol. VII)

di chi scrive, nel riuscire a dare un senso a questa disputa, proponendone un superamento che non sia un semplice compromesso, ma un'innovativa maniera di usare la forza di entrambe le prospettive – storica e politica – senza irrigidirle in una sterile contesa.

### Riferimenti bibliografici

BALSA, JAVIER, [IN CORSO DI STAMPA]

*The Concept of Hegemony in Discourse Analysis*, in M. Badino – P. D. Omodeo (eds.), *Cultural Hegemony in a Scientific World: Gramscian Concepts for the History of Science*, Brill, Boston-Leiden.

FROSINI, FABIO, 2017a

*Egemonia dopo Gramsci*, “Materialismo storico”, vol. 2, n° 1, 2017, pp. 5-13.

ID., 2017b

*Le tensioni dell'egemonia. Los usos de Gramsci di Juan Carlos Portantiero*, “Filosofia italiana”, n° 2, pp. 105-28.

ID. (A CURA DI), 2017

*Egemonia dopo Gramsci*, “Materialismo storico”, vol. 2, n° 1, pp. 5-218  
(<http://ojs.uniurb.it/index.php/materialismostorico/issue/view/MS%201-2017%20%28II%29>).

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

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

MODONESI, MASSIMO, 2018

*The Antagonistic Principle. Marxism and Political Action*, Brill, Boston-Leiden (Cap. VII).

OMODEO, PIETRO D., 2016

*Egemonia e scienza: Temi gramsciani in epistemologia e storia della scienza*, “Gramsciana: Rivista internazionale di studi su Antonio Gramsci”, n° 2, pp. 57-84.

**Saggi**

## Egemonia senza “Principe”. Su Raniero Panzieri “traduttore” di Gramsci (1944-1959)\*

Giuliano Guzzone (Fondazione Luigi Einaudi – Torino)

*This essay deals with Raniero Panzieri's interpretation of Gramsci, focusing on the period 1944-1959. In this period Panzieri made his career in the Italian Socialist Party and became one of the leading figures of the socialist cultural politics. The period was also marked by great historical events, in Italy and abroad: the crisis of Frontism, the process of “de-Stalinization”, the “Hungarian facts” and the “neo-capitalist” revolution (§ 1). So, it is not surprising that Panzieri's approach to Gramsci has known a “qualitative leap” in the years between 1953 and 1959, by touching several issues – democratic journalism, culture-politics (theory-practice, intellectuals-masses) linkage, alliance of subaltern classes, consiliarism – and trying to “translate” them in a different “historical language” (§§ 3-4). The previous period (1944-1952) was instead a period of investigation and research: the first edition of Gramsci's works and other publications allowed Panzieri to be acquainted with the Anti-Croce and the position on the “Southern Question” (§ 2); but Panzieri's cultural work was influenced also by the mass political work he carried out in Sicily in the same years. The conclusion is that Panzieri's peculiar “Gramscism” consisted first of all in the attitude to consider the theory-practice unity not only a theoretical and ideological question, but also and above all a practical, political and organizational one (§ 5).*

*Autonomy of culture, Consiliarism, Hegemony, Philosophy of praxis, Subaltern classes*

### 1. Introduzione

Oggetto del presente saggio è il rapporto intrattenuto da Raniero Panzieri (1921-1964) con l'opera e il pensiero di Antonio Gramsci. Lo scopo è triplice: ci si domanderà, in primo luogo, se i percorsi di lettura da lui tracciati esibiscano un grado più o meno elevato di organicità e di correlazione con la sua complessiva elaborazione teorico-politica; in secondo luogo, se quei percorsi articolino un'interpretazione in senso proprio; in terzo luogo, se tale interpretazione si situi con caratteri di salienza nella storia della fortuna italiana di Gramsci<sup>1</sup>. Tali quesiti sono stati talvolta affrontati in sede critica,

---

\* Per aver letto e postillato le diverse stesure di questo saggio, o per averne discusso *de visu* con me singoli temi, ringrazio Mattia Di Pierro, Roberto Marchionatti, Cesare Pianciola, Roberto Prato, Bruno Settis, Gregorio Sorgonà, Giuseppe Vacca, Elia Zaru. Ringrazio collettivamente i partecipanti al IV Seminario “Egemonia dopo Gramsci” (Urbino, 22-24 ottobre 2018) per i loro commenti alla prima versione. Del modo in cui le osservazioni ricevute sono state accolte e valorizzate, soltanto io sono responsabile.

<sup>1</sup> Per una ricostruzione di tale storia, con riferimento al periodo qui preso in esame e all'influenza di Panzieri (e Morandi) su alcune letture “dissidenti” degli anni Sessanta

ma con esiti non sempre soddisfacenti ed esaurienti. Nel provare a fornire spunti ulteriori, ci si concentrerà sul segmento temporale compreso tra il 1944 ed il 1959.

Si tratta di un quindicennio cruciale, dal punto di vista biografico e storico. Iscrittosi al Partito socialista italiano di unità proletaria subito dopo la liberazione di Roma, nel marzo 1946 Panzieri è chiamato da Rodolfo Morandi a coordinare le attività dell'Istituto di studi socialisti e a far parte del comitato redazionale della rivista "Socialismo"; contestualmente compie il suo apprendistato politico presso la federazione socialista di Bari, dove è inviato, in settembre, con l'incarico di riorganizzare la locale corrente di sinistra e di traghettarla verso il congresso provinciale (dicembre 1947)<sup>2</sup>. Questo impegno "su due fronti" contribuisce ad accreditarlo, agli occhi di Morandi, come «il più intelligente quadro dell'apparato»<sup>3</sup>. Gli esiti delle elezioni politiche del 18 aprile 1948 e del XXVII Congresso nazionale del Psi (Genova, 27 giugno – 1° luglio 1948), sfavorevoli al Fronte popolare e alla sinistra socialista che ne era stata fautrice, lo inducono ad accettare l'incarico di filosofia del diritto conferitogli dalla Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Messina, su proposta di Galvano Della Volpe, e a trasferirsi in Sicilia, dove peraltro stabilisce rapporti informali con la federazione comunista<sup>4</sup>. Dopo il XXVIII Congresso (Firenze, 11-16 maggio 1949), che restituisce alla sinistra la guida del Psi, Panzieri svolge, ancora su sollecitazione di Morandi, un assiduo lavoro politico di massa presso la federazione socialista messinese, che lo pone a contatto con il movimento di occupazione delle terre attivo sui Monti Nebrodi e gli vale l'ingresso nel Comitato centrale e nella Direzione del Psi (XXIX Congresso, Bologna, 17-20 gennaio 1951), nonché la nomina a segretario della federazione regionale siciliana (giugno 1952)<sup>5</sup>. Rientrato a Roma, Panzieri dirige, dall'aprile 1953, la sezione Stampa e propaganda, che espleta anche funzioni di commissione culturale; nel maggio 1955 lascia quest'incarico a Ruggero Amaduzzi per assumere la guida della sezione Cultura e studi appena istituita. Dopo la scomparsa di Morandi (26 luglio 1955) viene attestandosi su «posizioni personali e critiche» e, in occasione del

---

(in particolare, quelle di Stefano Merli e Alberto Asor Rosa), cfr. LIGUORI 2012, pp. 55-168, 184-189. Sugli aspetti editoriali, cfr. DANIELE 2005.

<sup>2</sup> MERLI 1987, p. XI.

<sup>3</sup> MOTTURA 1995, p. 114.

<sup>4</sup> R. Panzieri a G. Panzieri Saija, gennaio 1949, in PANZIERI 1987, p. 31.

<sup>5</sup> ARTERO 2007, pp. 41-54; FERRARIS 2001, pp. 384-387; RIZZO 2001, pp. 53-67.

XXXII Congresso (Venezia, 6-10 febbraio 1957), sceglie di «autoescludersi»<sup>6</sup> dalla Direzione, deponendo la responsabilità della sezione Cultura e studi nelle mani di Alberto Mario Cirese ma guadagnando la con-direzione (per due anni, una direzione *de facto*) di “Mondo operaio”<sup>7</sup>.

Il *cursus honorum* di Panzieri coincide con un periodo di profondo travaglio politico del socialismo italiano, cui si sovrappongono eventi che hanno indelebilmente segnato la storia del movimento operaio internazionale: il XX Congresso del PCUS (febbraio 1956) e i “fatti d’Ungheria” (ottobre-novembre 1956). Questi eventi non lo colgono impreparato, anzi lo confermano nella persuasione che il marxismo italiano, benché condizionato nel suo svolgimento dal carattere ancora dogmatico e burocratico dei rapporti fra organismi politici, ricerca culturale e movimento di massa, potesse offrire le risorse necessarie a una rigenerazione teorico-politica. Nei dintorni del ’56 la riflessione teorico-politica di Panzieri conosce senz’altro un “salto di qualità”<sup>8</sup>: e di questo periodo sono, non a caso, i richiami più espliciti all’eredità di Gramsci, le testimonianze più evidenti di un rapporto ravvicinato con i suoi scritti, le tracce macroscopiche di una traduzione “operativa” delle sue categorie<sup>9</sup>.

Rispetto a tale quadro, l’esperienza dei “Quaderni rossi”, dominata da un programma di “ritorno a Marx” senza mediazioni<sup>10</sup>, produce una discontinuità sensibile, che esteriormente si manifesta nell’estrema sporadicità dei richiami al marxismo italiano. Questa circostanza non impedisce di interrogarsi sulla persistenza “sotto traccia” di alcuni dei temi gramsciani già acquisiti: tuttavia impone che l’individuazione di tali motivi e l’accertamento delle modificazioni da essi subite entro la nuova cornice teorico-politica siano

---

<sup>6</sup> R. Panzieri a G. Scalia, 27 febbraio 1957, in PANZIERI 1987, pp. 74-75: 74. Sulla collocazione “tattica” di Panzieri nel composito e eterogeneo panorama della sinistra socialista e sulla specificità della posizione da lui assunta nel corso del Congresso di Venezia, cfr. AGOSTI 2013, pp. 26-37; DEGL’INNOCENTI 1993, pp. 222-224; MANGANO 1992, pp. 86-89; SCIROCCO 2014, p. 53.

<sup>7</sup> SCOTTI 2011, pp. 156-166, 287-288, 293-329.

<sup>8</sup> MANCINI 1977, p. 27.

<sup>9</sup> Il proposito di «ripresa del pensiero di Gramsci, da restituire alla sua piena originalità» è sintomaticamente enunciato in *La crisi del comunismo* [“Il punto”, nov. 1956], in PANZIERI 1982, pp. 179-182: 181.

<sup>10</sup> PIANCIOLA 2014, pp. 11, 20.

oggetto di un'indagine molto diversa, dal punto di vista del metodo, da quella che qui si propone.

## 2. *Alla ricerca di un Anti-Croce: primi incontri con Gramsci (1944-1949)*

In un appunto inedito intitolato *Accezione marxista dell'ideologia*, risalente al febbraio-marzo 1945, Panzieri annota: «Un pensiero libero, non ideologico, non è un pensiero che prende coscienza delle contraddizioni della realtà, ma un pensiero che corrisponde a una realtà in cui siano state tolte le contraddizioni economiche»<sup>11</sup>. Queste righe non sono prive di assonanze con alcune annotazioni carcerarie di Gramsci, che prospettano l'unificazione culturale del mondo, la verifica dell'idealismo e la soppressione del carattere ideologico della filosofia erano prospettate quali conseguenze dell'esaurimento degli antagonismi di classe<sup>12</sup>. Poiché queste note erano inedite alla data ipotizzata da Merli, occorre concludere che l'appunto in questione sia il risultato di un autonomo confronto di Panzieri con le pagine engelsiane su “regno della necessità” e “regno della libertà”<sup>13</sup>, dalle quali anche l'autore dei *Quaderni* aveva preso le mosse.

Perché abbia luogo un primo “incontro con Gramsci” occorre attendere per lo meno un anno. Da un taccuino di lavoro risalente alla primavera 1946 risulta, infatti, che Panzieri, nella sua veste di segretario di redazione di “Socialismo”, aveva programmato una serie di approfondimenti relativi al pensiero di Gramsci, nella duplice forma della ripubblicazione degli scritti allora disponibili e del loro commento ravvicinato da parte di studiosi autorevoli anche non socialisti (il taccuino nomina Ambrogio Donini). La “fonte” da cui Panzieri prevede di attingere i testi è la rivista “Lo Stato operaio”, che era uscita, prima a Parigi, poi a New York, tra il 1927 ed il 1943<sup>14</sup>. Risultato di questo lavoro al tempo stesso redazionale e politico-

---

<sup>11</sup> *Accezione marxista dell'ideologia*, in PANZIERI 1982, pp. 8-9: 9.

<sup>12</sup> Cfr. GRAMSCI 1947, p. 12; ID. 1948, pp. 94, 96. Si veda ora ID. 1975, pp. 1376, 1488, 1490 (Q 11, §§ 12, 62).

<sup>13</sup> Cfr. ENGELS 1970, pp. 115-116. Il testo engelsiano, composto da tre capitoli dello *Anti-Dühring* (1878), già pubblicato nel 1902 dall'editore socialista Mongini, è riedito nel 1944 da “l'Unità”.

<sup>14</sup> *Attività culturale*, FP, fasc. 7 [1946-1949], pp. 2-10.

culturale<sup>15</sup>. nonché delle discussioni da esso suscitate<sup>16</sup>, è la “scoperta” dell’*Anti-Croce* gramsciano, del suo contributo alla “questione meridionale”, del suo giovanile “consiliarismo”.

Il primo di questi temi, innestandosi su una già radicata avversione culturale e politica per l’idealismo crociano<sup>17</sup>, trova immediato svolgimento nell’estate del 1946, al momento di recensire su “Socialismo” i primi fascicoli della rivista “Società”: Panzieri rileva come i corsivi d’apertura intitolati *Situazione* e gli scritti di Delio Cantimori, Emilio Sereni e Arturo Massolo si discostino sensibilmente, con il loro «storicismo genuino», dai «facili ed

---

<sup>15</sup> Dal confronto tra il taccuino e la seconda annata di “Socialismo” risulta che, dei testi individuati da Panzieri, sono stati effettivamente ripubblicati sul periodico allora diretto da Rodolfo Morandi lo scritto gramsciano *Il movimento comunista torinese* (1920) e il *Programma dell’“Ordine nuovo”* (1920), ma non l’articolo *Capo* (1924): cfr. GRAMSCI 1946b. Tutti e tre i testi erano già apparsi su “Lo Stato operaio”: GRAMSCI 1927; ID. 1929; ID. 1930b. Non trova invece riscontro nel taccuino ROLLAND 1946.

<sup>16</sup> Lelio Basso (1946, p. 6) critica l’estremismo e l’immaturità politica del consiliarismo ordinovista, rinviando all’articolo togliattiano *I consigli di fabbrica* [“L’Ordine Nuovo”, 25 ottobre 1919], in TOGLIATTI 2014, pp. 1940-1944. La sua attitudine critica trova riscontro nella prima serie di “Quarto stato” (1946-1947), che si segnala soltanto per la ripubblicazione dell’articolo giovanile *Il nostro Marx* (GRAMSCI 1946a) e per un richiamo programmatico (enfaticizzato da MERLI 1981, p. 54, nota 36) agli «insegnamenti politici [...] di Gramsci» (“*Quarto stato*” 1946), forse riferibile ai temi meridionalistici (cfr. GIORGI 2015, pp. 104-114). Il giurista e futuro socialdemocratico Mario Nigro (1912-1989) inizialmente (NIGRO 1946a) accoglie la critica gramsciana del corporativismo operaio, ravvicinandola alle più recenti posizioni di Guido Dorso e a quelle più risalenti di Gaetano Salvemini; in seguito (ID. 1946b, p. 282) proietta sull’intera riflessione “meridionalistica” di Gramsci l’idea di un’alleanza puramente strumentale e non paritaria tra operai e contadini, suggerita dagli scritti del gennaio-febbraio 1920 ma già abbandonata all’altezza del 1923 (come si evince dalla lettera per la fondazione de “l’Unità”, 12 settembre 1923, allora inedita): cfr. *Operai e contadini*, [“L’Ordine Nuovo”, 3 gen. 1920], *Operai e contadini* [“Avanti!”, 20 febbraio 1920] in GRAMSCI 1954, pp. 88-91, 316-318; ID. 1963. Sul profilo di Nigro, cfr. MENICONI 2010.

<sup>17</sup> Il pensiero crociano era individuato come una delle matrici del recente revisionismo socialista, nell’articolo *Osservazioni a un nuovo revisionismo* [“Socialismo”, mag. 1946], in PANZIERI 1982, pp. 54-62, con implicito ma evidente riferimento a DELLA VOLPE 1946, pp. 21-57. Questo giudizio trova forse un riscontro in alcune lettere carcerarie di Gramsci su Croce, scritte nella primavera del 1932 e apparse postume: cfr. GRAMSCI 1937; ID. 1942; ID. 1944.

infantili inserimenti» del marxismo sul «tronco crociano» che avevano caratterizzato l'esordio di «Rinascita»<sup>18</sup> e l'effimera esperienza di «Risorgimento»<sup>19</sup>; e conclude ricollegando l'innovativa «linea di analisi e di ricerca concreta» tracciata dalla rivista, il «marxismo genuino e veramente critico, *sostanzialmente* spregiudicato e rivoluzionario» da essa elaborato, a una tradizione teorica che include «Gramsci», i «gruppi comunisti all'estero» (ossia la rivista «Lo Stato operaio») e le «ultime esperienze convergenti di alcuni socialisti» (il Centro interno e i suoi sviluppi)<sup>20</sup>.

Poco più di un anno dopo, nel novembre 1947, a richiamare nuovamente l'attenzione su Gramsci è la I Conferenza economica socialista, dedicata all'elaborazione di un «piano» per la trasformazione della struttura economica italiana: Panzieri vi espone una relazione su *Significato, problemi e sviluppo del lavoro economico*<sup>21</sup>, ma soprattutto ha modo di seguire la discussione relativa alle ripercussioni del Piano socialista sulla questione agraria, innescata da un intervento di Manlio Rossi-Doria, nel corso della quale Mario Potenza aveva evocato la definizione gramsciana del Mezzogiorno come «grande disgregazione sociale»<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> A titolo d'esempio, SAPEGNO 1945, che definisce il marxismo come la «sola dottrina capace [...] di appagare a fondo l'esigenza storicistica della cultura moderna post-romantica, sopprimendo ogni residuo di trascendenza e di platonismo» (p. 184). Ma sulla complessità della presenza di Croce nell'elaborazione comunista (e togliattiana) del periodo 1944-1946 si vedano DE GIOVANNI 1977, pp. 269-274 e LIGUORI 2012, pp. 68-78.

<sup>19</sup> Rivista mensile esistita dall'aprile all'agosto 1945, pubblicata a Roma da Giulio Einaudi e alimentata, sotto la direzione di Carlo Salinari, da intellettuali di diversa estrazione politica, nello spirito unitario dell'antifascismo e della Resistenza e nell'ottica di una cultura aperta, progressiva, politicamente impegnata (cfr. VITTORIA 2014, p. 26). Il giudizio di Panzieri si riferisce presumibilmente alle *Rassegne* sullo storicismo pubblicate da Salinari sui numeri I/1 (apr. 1945, pp. 95-96) e I/4 (lug. 1945, pp. 383-384).

<sup>20</sup> *La rivista «Società»* [«Socialismo», lug.-ago. 1946], in PANZIERI 1982, pp. 89-92: 90.

<sup>21</sup> Cfr. PANZIERI 1947b.

<sup>22</sup> *Questione agraria* 1947, p. 65. Mario Potenza aveva collaborato con Ernesto De Martino e Anna Macchioro all'*Inchiesta sul Mezzogiorno* di «Quarto stato» (DE MARTINO – POTENZA – MACCHIORO 1947) e aveva intrattenuto uno scambio epistolare con lo stesso Panzieri (1987, pp. 14-23). In precedenza, la definizione gramsciana era stata ripresa da FIORE 1947, p. 15. Cfr. GRAMSCI 1930a, pp. 19, 24; ID. 1945, pp. 39, 41.

Nella prima metà del 1948 si assiste, invece, a un singolare contrappunto: per un verso, Panzieri, intervenendo al XXVI Congresso del Psi (Roma, 18-22 gennaio 1948) e rievocando la scissione del gennaio 1921, sembra derubricare *anche* il consiliarismo ordinovista a episodio della storia del massimalismo e quindi a manifestazione della «situazione di insufficienza storica» nella quale «si era trovata la classe lavoratrice italiana fino al fascismo»<sup>23</sup>; per un altro verso, redigendo l'editoriale programmatico della rivista "Studi socialisti", riporta un brano dei *Quaderni del carcere*, nel quale è impiegato «il termine di "catarsi" per indicare il passaggio dal momento meramente economico [...] al momento etico-politico, cioè l'elaborazione superiore della struttura in superstruttura nella coscienza degli uomini», attraverso cui la «struttura, da forza esteriore che schiaccia l'uomo, lo assimila a sé, lo rende passivo, si trasforma in mezzo di libertà, in strumento per creare una nuova forma etico-politica, in origine di nuove iniziative»<sup>24</sup>.

Si tratta di un testo fondamentale nel quadro dell'elaborazione che conduce Gramsci a considerare la necessità strutturale come il risvolto pratico della disgregazione dei subalterni (ossia della dispiegata egemonia delle classi dominanti) e la crisi come effetto della loro unificazione (e quindi dallo scompaginamento di quell'egemonia): è ciò che egli intende quando definisce la «fissazione del momento "catartico"» come il «punto di partenza per tutta la filosofia della praxis».

---

<sup>23</sup> *Il Fronte democratico popolare* [Intervento al XXVI Congresso nazionale del Psi, 21 gennaio 1948], in PANZIERI 1982, pp. 78-84: 79-80. Per un analogo giudizio di Basso *vide supra*, nota 16. È arduo stabilire se l'attitudine critica di Panzieri si fondasse, a quest'altezza, su una conoscenza più o meno diretta, più o meno completa, della rivista torinese. Ad ogni modo, è da rilevare che l'opuscolo *Aut-aut. Temi della lotta contro l'imperialismo* – redatto da Panzieri e Giacinto Cardona con la collaborazione di R. Amaduzzi, M. S. Giannini, G. Mancini, G. Pietranera e E. Rienzi nell'estate del 1948, in preparazione del XXVII Congresso – presenta alcune somiglianze con l'articolo gramsciano *La Russia, potenza mondiale*, apparso anonimo su "L'Ordine Nuovo" nell'agosto 1920: entrambi impiegano il lessico dell'egemonia in un'analisi delle relazioni internazionali basata sul paradigma dell'imperialismo, particolarmente sensibile alla "lotta di classe internazionale" e alla gerarchizzazione interna del "blocco" capitalistico (cfr. GRAMSCI 1954, pp. 144-146; CARDONA – PANZIERI 1948, pp. 5-14).

<sup>24</sup> GRAMSCI 1948, p. 40; ID. 1975, p. 1244 (Q 10.II, § 6). Cfr. FROSINI 1010, pp. 173-204.

Tuttavia, il lessico impiegato («passaggio dall'«oggettivo al soggettivo» e dalla «necessità alla libertà»») induce Panzieri a scorgervi qualcosa di differente, ossia l'esigenza che la crisi, già presente e operante nei gangli di una struttura economica data (nella forma «classica» di una contraddizione oggettiva tra rapporti di produzione capitalistici e forze produttive), diventi contenuto di coscienza delle classi subalterne.

La funzione dell'intellettuale-militante consiste, secondo Panzieri, nell'accelerare la «conquista di una concreta coscienza dell'attuale crisi di struttura che scuote la società italiana», contribuendo sia a un «rinnovamento di cultura» sia all'incremento della «partecipazione attiva» delle masse subalterne al «processo di trasformazione»<sup>25</sup>: dove la prospettiva della «partecipazione di massa» rinvia alla rilettura in chiave antagonistica dell'esperienza dei consigli di gestione<sup>26</sup>, mentre l'ipotesi del «rinnovamento della cultura» si ricollega all'istanza di «tecnicizzazione» e «dis-astrazione» dell'intellettuale<sup>27</sup> che circolava nel movimento socialista, in sintonia con l'indirizzo morandiano<sup>28</sup> e non senza riferimenti al concetto gramsciano di «organicità»<sup>29</sup>. Non a caso, l'editoriale si conclude col rifiuto di un

---

<sup>25</sup> PANZIERI 1948, p. 3. Vi è una prova documentale del coevo interesse di Panzieri (e di altri socialisti: Rodolfo Morandi ed Emanuele Rienzi) per il progetto di una Fondazione intitolata a Gramsci: cfr. VITTORIA 2014, p. 72.

<sup>26</sup> Cfr. MORANDI 1948; ripubblicato su «Mondo operaio», nell'agosto 1955 e nel giugno 1957 (*vide infra*, nota 124), e confluito in ID. 1960a, pp. 330-336.

<sup>27</sup> Cfr. CAGNETTA 1946, p. 160.

<sup>28</sup> *Programma dell'Istituto di studi socialisti* [1945], in MORANDI 1960a, pp. 30-32: 31: «Un grande partito, per essere strumento d'azione progressiva nella società moderna, deve [...] colmare lo iato tra politica e tecnica». In questo solco si situava PANZIERI 1947a.

<sup>29</sup> Cfr. GRAMSCI 1949a, p. 3; ID. 1975, p. 1513 (Q 12, § 1): «Ogni gruppo sociale, nascendo sul terreno originario di una funzione essenziale nel mondo della produzione economica, si crea insieme, organicamente, uno o più ceti di intellettuali che gli danno omogeneità e consapevolezza della propria funzione non solo nel campo economico, ma anche in quello sociale e politico: l'imprenditore capitalistico crea con sé il tecnico dell'industria, lo scienziato dell'economia politica, l'organizzatore di una nuova cultura, di un nuovo diritto». Questo passo dei *Quaderni* è citato già nel 1946 dall'antropologo ed etnologo Franco Cagnetta (1926-1999), sulla base di mediazioni finora non individuate (CAGNETTA 1946, p. 156). La definizione dell'intellettuale come «specialista + politico» è invece riportata in PLATONE 1946, p. 87. Il concetto di «organicità» è abbozzato da Gramsci sin dal 1926: cfr. A. GRAMSCI 1930a, p. 20; ID. 1945, p. 39: «L'industria ha introdotto un nuovo tipo di intellettuale;

«rinnovamento» cercato «nel quadro della cultura tradizionale», perseguito mediante uno «sforzo critico esercitato sulle vecchie ideologie» e un'«analisi delle superstiti sovrastrutture» che prescindono dalla «considerazione della lotta reale degli uomini»<sup>30</sup>.

Tale conclusione, mentre riprende e approfondisce la polemica contro lo storicismo idealistico condotta su “Socialismo” (e sull’“Avanti!”)<sup>31</sup>, prefigura i termini della risposta data un anno più tardi alle sollecitazioni di Ernesto De Martino<sup>32</sup> sul rapporto tra marxismo e “alta cultura”<sup>33</sup>.

---

l'organizzatore tecnico, lo specialista della scienza applicata». Cfr. STRINATI 1980, pp. 103-104.

<sup>30</sup> PANZIERI 1948, pp. 3-4. Legge queste righe come una presa di distanza sia dall’“avanguardismo” che aveva contraddistinto “Il Politecnico” sia dal «riflusso» manifestato dalla nuova serie di “Società” (avviata l’anno precedente) LUPERINI 1971, pp. 66-67.

<sup>31</sup> Cfr. PANZIERI 1982, pp. 87-89, 92-97.

<sup>32</sup> Di un «sodalizio “meridionalistico”» (e gramsciano) tra Gianni Bosio, Alberto M. Cirese, Ernesto De Martino e Raniero Panzieri, propiziato dalla comune militanza bassiana e dalla partecipazione a “Quarto stato”, ha scritto BERMANI 1991, pp. 30-31. Lo spoglio del periodico fondato e diretto da Lelio Basso non ha fornito riscontro di una collaborazione di Panzieri; l’affermazione relativa alla sua militanza bassiana nel periodo 1946-1947 è stata invece ripresa da FANELLI 2009, p. 69, nota 6, e COLOZZA 2010, pp. 27, 34; la questione è più distesamente trattata da ARTERO 2007, pp. 15-20, e da MERLI 1987, pp. XIII-XVI, prendendo le mosse da una testimonianza dello stesso Basso – che rievocava la condivisione di un atteggiamento intransigente nei confronti della tendenza saragattiana e il disaccordo sul nodo dei rapporti con i comunisti – e mostrando come la constatazione dell’incapacità della direzione bassiana di imprimere una fisionomia “di classe” e un comportamento “unitario” al Psi avesse indotto Panzieri e altri “quadri” ad abbracciare l’opzione “frontista” e “morandiana”. Sulle «divergenze pratiche nel lavoro politico» tra Panzieri e De Martino, nonché sull’influenza esercitata da ciascuno sull’altro, cfr. MERLI 1987, pp. XII-XIII; SCOTTI 2011, p. 56. Sulla possibile ascendenza demartiniana dell’«interesse di Panzieri per il mondo delle classi subalterne e per i temi di quella che successivamente sarà definita “inchiesta operaia”», cfr. SCIROCCO 2014, p. 52.

<sup>33</sup> La *querelle* De Martino-Panzieri sull’“Avanti!” ha un precedente nel confronto fra Franco Fortini e Giuseppe Petronio sulla critica letteraria (luglio 1949) e una prosecuzione nel dibattito su estetica marxista ed estetica idealistica (novembre 1949 – febbraio 1950), per i quali si veda STRINATI 1980, pp. 89-91.

In un ormai celebre articolo polemico dell'agosto 1949, l'antropologo e filosofo napoletano aveva infatti scritto che gli «intellettuali cosiddetti progressivi rendono un pessimo servizio alla classe operaia» ogni qualvolta pretendono di ridurre la cultura a «riflesso della struttura economica della società»<sup>34</sup>, quest'ultima considerata quale «metafisica sostanza del processo storico», rinunciando a denunciare le «servitù materialistiche» che «travagliano» la cultura stessa in una «società divisa in borghesi e proletari»<sup>35</sup>. Secondo De Martino, la critica di cui il materialismo storico è portatore non può

«colpire *tutta* la cultura tradizionale; poiché l'universale ha sempre operato nella storia, in tutte le epoche, e quindi anche nell'epoca "borghese" [...]. Si tratta, dunque, soltanto di denunciare le *parti* ideologiche della cultura tradizionale, cioè di determinare volta a volta, con effettivo travaglio storiografico, in che misura sono validi, sinceri, autentici i titoli di universalità esibiti, in quale misura certi determinati prodotti culturali riflettono interessi pratici di conservazione o di espansione di gruppi umani circoscritti»<sup>36</sup>.

Panzieri, dal canto suo, ribatte che un «genuino dialogo critico con la cultura tradizionale» può essere istituito soltanto a partire da due premesse d'ispirazione gramsciana: da un lato, l'affermazione dell'«autonomia» e dell'originalità, della fecondità e della robustezza teorica del marxismo come filosofia della prassi, che ne fanno un vero e proprio «arsenale» per il «vecchio mondo» alla ricerca delle «armi più moderne ed efficaci»; dall'altro, il riconoscimento della sostanza «speculativa», «mitologica» e «teologica» della «filosofia del Croce»<sup>37</sup>.

Già da queste battute si evince che il dissenso tra i due riguarda non il nesso fra emancipazione dei subalterni e conseguimento di una «più ricca e reale universalità e umanità della cultura»<sup>38</sup>, quanto piuttosto il giudizio su Gramsci e, correlativamente, su Croce. Stando a De Martino, Gramsci ha

---

<sup>34</sup> *Postille ad una polemica. L'ignoranza non si addice ai marxisti* [“Avanti!” (ed. di Roma), 11 e 13 agosto 1949], in DE MARTINO 1993, pp. 123-126: 123.

<sup>35</sup> Ivi, p. 126.

<sup>36</sup> Ivi, p. 125.

<sup>37</sup> *Scilla e Cariddi* [“Avanti!” (ed. di Roma), 22 settembre 1949], in PANZIERI 1982, pp. 97-100: 98. Cfr. GRAMSCI 1948, pp. 157, 190-191; ID. 1975, pp. 1225, 1443 (Q 10.I, § 8; Q 11, § 27).

<sup>38</sup> *Postille ad una polemica*, in DE MARTINO 1993, p. 124.

avuto piena consapevolezza della volgarizzazione subita dal marxismo nel suo sforzo di rischiarare le masse popolari subalterne e ha rivendicato la creazione di una «nuova cultura integrale» all'altezza della cultura tradizionale, ma ha anche stabilito che tale cultura si sarebbe compiutamente enucleata soltanto «dopo la fondazione dello Stato operaio»<sup>39</sup>; viceversa, Panzieri sostiene che, con l'elaborazione della filosofia della praxis, il marxismo abbia già superato la propria «fase popolaresca» e conseguito una forma, al tempo stesso, culturalmente raffinata e politicamente espansiva. De Martino ritiene che sia «da imbecille pretendere di “spiegare” materialisticamente [...] la teoria dei distinti di Croce» in quanto tale teoria è, a suo avviso, parte di quel «mondo culturale [...] che procede verso un sempre più conseguente storicismo e che è impegnato a dissolvere tutte le concezioni metafisiche e teologiche»<sup>40</sup>; per contro, Panzieri argomenta che la filosofia della praxis non abbia bisogno di rispolverare i «vecchi arnesi del materialismo volgare», nella misura in cui essa non si limita a riconoscere nello storicismo crociano uno «pseudo-storicismo», un «corrotto “Ersatz” [= surrogato] delle teorie del materialismo storico», ma la ritraduce in termini critici e storicistici<sup>41</sup>.

La filosofia della praxis, quindi, non soltanto rilancia la funzione “demistificante” del marxismo, ma la ristrutturata e la riformula alla luce del «nuovo nesso» tra teoria e pratica, che «sommue e sconvolge tutti gli schemi teorici tradizionali e conduce ad una concezione completamente nuova della cultura, per la quale i rapporti dei suoi vari campi tra loro e con le attività pratiche vengono sottratti alla deformazione ideologica e finalmente restituiti ad una oggettività veramente umana»<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> *Il mito marxista* [“Avanti!” (ed. di Roma), 29 agosto 1948], in DE MARTINO 1993, pp. 119-121: 119-120; ID. 1948, pp. 21-22; ID. 1949, pp. 420-421. De Martino cita con una certa frequenza tre testi di Gramsci, leggendoli in un'ottica, per così dire, “programmatica”: il § 9 del Quaderno 16, sul marxismo in combinazione, sul materialismo storico come «aspetto popolare dello storicismo moderno» e sul futuro sviluppo di un'alta cultura corrispondente alla fondazione di un nuovo Stato; il § 11 del Quaderno 10.I, sulla necessità di una ritraduzione in chiave storicistica della filosofia crociana; il § 27 del Quaderno 11, sulla definizione della filosofia della praxis come «“storicismo” assoluto», «mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero», «umanesimo assoluto della storia». Cfr. GRAMSCI 1948, pp. 84, 87, 159, 199-200; ID. 1975, pp. 1233, 1437, 1858, 1861.

<sup>40</sup> *Postille ad una polemica*, in DE MARTINO 1993, pp. 125, 126.

<sup>41</sup> *Scilla e Cariddi*, in PANZIERI 1982, p. 99.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 100.

Questa conclusione risente, con tutta evidenza, della diffusione e della circolazione dei temi dell'*Anti-Croce* gramsciano nei dibattiti culturali del Psi, consentita dalla recente pubblicazione dei primi volumi delle *Opere* e favorita dalla direzione autonomista, che tentava di accreditare la propria leadership assumendo riferimenti culturali graditi alla sinistra<sup>43</sup>.

Dal punto di vista del lessico, le conclusioni di Panzieri si caratterizzano per l'accostamento dell'istanza gramsciana dell'unificazione concreta di teoria e pratica e della nozione, ad essa correlata, di "obiettività della conoscenza"<sup>44</sup> alla qualificazione dell'evolpiana del marxismo come "critica dell'ideologia"<sup>45</sup>.

D'altra parte, queste righe non chiariscono se la cultura nuova e veramente umana di cui il proletariato è portatore implichi il conseguimento, una volta per tutte, di quell'universale che alla cultura tradizionale è strutturalmente impedito o (come esige De Martino) la piena restituzione dell'universale stesso ad un processo storico inesauribile che sempre lo insidia e sempre lo ripropone come compito teorico-pratico<sup>46</sup>; e dunque non affrontano il risvolto politico di tale dilemma, relativo alle diverse modalità in cui può esplicitarsi la funzione dell'intellettuale nella costruzione dell'egemonia proletaria.

---

<sup>43</sup> Nei dintorni della *querelle* De Martino-Panzieri un tentativo di rilettura antistoricistica e antiidealistica di Gramsci si riscontra in PASTORE 1949 e CATALANO 1949a-b. Sui rapporti Gramsci-Croce sono da segnalare anche gli approfondimenti apparsi su "Socialismo" nell'ultimo scorcio della direzione "autonomista": CARDONA 1949, CIRESE 1949, CINGARI 1949. Continuano invece a rinviare al meridionalismo gramsciano FIORE 1949 e la relazione del segretario uscente Alberto Jacometti al Congresso di Firenze, per la quale si veda DEGL'INNOCENTI 1993, pp. 118-119.

<sup>44</sup> Cfr. GRAMSCI 1948, pp. 11-12, 44-45; ID. 1975, pp. 1385-1386, 1491-1492 (Q 11, §§ 12, 64).

<sup>45</sup> Cfr. DELLA VOLPE 1947/1949, p. 17.

<sup>46</sup> Vanno nella prima direzione i §§ 53 e 62 del Quaderno 11 (quest'ultimo già citato: *vide supra*, nota 12); si muovono invece nella seconda direzione i §§ 17, 31, 41.XII del Quaderno 10.II e il § 45 del Quaderno 11. Cfr. GRAMSCI 1948, pp. 21-22, 42-43, 61-62, 131-135, 237; ID. 1975, pp. 1255-1256, 1271, 1320, 1467, 1481-4182.

### 3. Gramsci e la cultura del movimento operaio (1953-1958)

#### 3.1. Un “giornalismo democratico” (1953-1954)

Nei suoi interventi della seconda metà degli anni Quaranta, Panzieri affronta, sia pure sulla base di una familiarità ancora parziale con i testi gramsciani, una significativa varietà di tematiche, tutte riconducibili al nodo dei rapporti fra teoria e pratica, fra cultura e politica, fra intellettuali e masse. In questa medesima direzione Panzieri continua a muoversi in alcuni testi, tuttora inediti, dei primi anni Cinquanta, i quali rivelano non soltanto una conoscenza più approfondita delle opere di Gramsci, ma anche l'aspirazione ad un impiego operativo dei criteri storiografici, metodologici e politici da esse ricavabili: indizio evidente che, nel periodo 1949-1953, il “lavoro politico di massa” guida e alimenta il “lavoro culturale”, non lo interrompe. È esemplare, in tal senso, la trascrizione del suo intervento al Convegno nazionale per la diffusione della stampa, tenutosi a Roma nel giugno 1954 in vista del lancio dell'annuale “Campagna per l'Avanti!”.

L'intervento affronta il tema della specificità della propaganda socialista rispetto a quella delle classi dominanti, che è al centro dell'impegno di Panzieri come responsabile della Sezione stampa e propaganda del Psi<sup>47</sup>, e si apre con una ripresa letterale, sebbene non dichiarata, di un testo gramsciano, il § 49 del Quaderno 3, intitolato *Materiale ideologico*: Panzieri fa propria, in particolare, l'osservazione di Gramsci secondo cui lo studio della «struttura ideologica di una classe dominante», ossia dell'«organizzazione materiale intesa a mantenere, a difendere e a sviluppare il “fronte” teorico o ideologico», rivela che la «parte più ragguardevole e più dinamica di esso è la stampa in generale: case editrici (che hanno implicito ed esplicito un programma e si appoggiano a una determinata corrente), giornali politici, riviste di ogni genere, scientifiche, letterarie, filologiche, di divulgazione ecc., periodici vari fino ai bollettini parrocchiali»<sup>48</sup>. Nel tentativo di spiegare questo peculiare

---

<sup>47</sup> *Funzione democratica* 1953, p. 103.

<sup>48</sup> *Stampa “di informazione” e giornale democratico* [Intervento di Raniero Panzieri al Convegno nazionale per la diffusione della stampa, Roma, 12 giugno 1954], FP, fasc. 10, pp. 80-91: 80. Cfr. GRAMSCI 1951, p. 172; ID. 1975, p. 331. Ringrazio Giuseppe Cospito per avermi segnalato, come fonte non dichiarata di Panzieri questo testo gramsciano la cui importanza per l'elaborazione del nesso ideologia-egemonia è stata evidenziata da FRANCONI 2018, pp. 139-140, 144.

protagonismo politico-ideologico della stampa, Panzieri attribuisce a Gramsci la tesi secondo cui «tanto maggiore è in Italia il ruolo svolto dal giornale nell'organizzazione ideologica (cioè nella egemonia) di classe per l'intrinseca insufficienza e debolezza dei partiti politici tradizionali»<sup>49</sup>, a partire dalla congiunzione di due testi: da un lato, il § 119 del Quaderno 3, intitolato *Agitazione e propaganda*, nel quale Gramsci aveva imputato la costitutiva e prolungata «debolezza dei partiti politici italiani» all'assenza di un'«attività teorica, dottrinarica», alla mancata «elaborazione di dirigenti», aggiungendo che tale carenza aveva determinato la «miseria» non soltanto della «vita parlamentare» ma anche della «vita culturale», con una prevalenza del «giornale quotidiano» e del «libello» rispetto ai «libri» e alle «grandi riviste»<sup>50</sup>; dall'altro, il § 37 del Quaderno 17, intitolato *Machiavelli*, nel quale Gramsci aveva annotato che lo «Stato Maggiore intellettuale» di un Partito organico o fondamentale disgregato tende a operare come una «forza direttrice a sé stante, superiore ai partiti», di modo che «un giornale (o un gruppo di giornali), una rivista (o un gruppo di riviste)», ivi compresa la «così detta “stampa d'informazione”, sedicente “apolitica”», possono essere considerati «anch'essi “partiti” o “frazioni di partito” o “funzione di determinati partiti”»<sup>51</sup>. Riportando e commentando queste righe gramsciane, Panzieri riconduce lo «sdoppiamento» tra la «funzione svolta dal giornale “d'informazione”» e lo «scarsissimo rilievo che assume di contro il giornale d'opinione» ad un

distacco fra l'effettiva ideologia e l'effettiva funzione» dei «partiti politici borghesi» e «le esigenze e i sentimenti» espressi dalle masse popolari<sup>52</sup>. La distinzione fra “giornali d'informazione” e “giornali d'opinione” diventa criterio interpretativo del presente: da un lato, la circoscritta e limitata diffusione de «Il popolo», giornale d'opinione della Democrazia Cristiana; dall'altro, l'«azione propagandistica di tipo generico e tradizionale» esercitata dai «grandi giornali “di informazione” direttamente legati agli interessi del capitale industriale ed agrario»<sup>53</sup>; il risultato è la passività ideologica e politica delle masse popolari.

Di contro a questa situazione, il compito di un «giornale democratico», quale l'«Avanti!» aspira a essere nella prospettiva di Panzieri, consiste nel

---

<sup>49</sup> *Stampa “di informazione” e giornale democratico*, FP, fasc. 10, p. 80.

<sup>50</sup> GRAMSCI 1951, pp. 61-62; ID. 1975, pp. 386-387.

<sup>51</sup> ID. 1949c, pp. 20-21; ID. 1975, p. 1939.

<sup>52</sup> *Stampa “di informazione” e giornale democratico*, FP, fasc. 10, p. 80.

<sup>53</sup> Ivi, p. 81.

trascendere l'«artificioso sdoppiamento tra stampa d'informazione e stampa di opinione»<sup>54</sup>, nel congiungere diffusione di massa e capacità mobilitante. Questo risultato potrà essere conseguito, a giudizio di Panzieri, soltanto se il Partito saprà svilupparsi come «moderno partito della classe operaia capace di esprimere [*sic; recte: esprimere*] organicamente la sua politica nei termini dell'azione popolare», soltanto se saprà strutturarsi secondo il «criterio capitale della sempre maggiore capacità [...] di azione esterna per la mobilitazione delle masse nelle lotte democratiche»; soltanto se, superando lo spontaneismo e l'intellettualismo, esso saprà congiungere strettamente propaganda e organizzazione, o, per usare i termini di Gramsci, teoria e pratica, strategia e tattica, grande idea e sua esecuzione<sup>55</sup>. La concezione del partito come “strumento” o “funzione” dell'azione di massa (e dell'unificazione delle lotte popolari), qui accennata nel solco di Morandi<sup>56</sup>, è ripresa e sviluppata da Panzieri in seguito. Sull'esigenza di un «giornalismo democratico di massa» capace di trascendere il dualismo tra “giornali d'informazione” e “giornali d'opinione”, gli uni intesi come «strumenti di cristallizzazione del senso comune», gli altri considerati come «espressione chiusa, interna, settaria di interessi particolaristici di un partito politico», Panzieri torna invece a soffermarsi in occasione del Convegno per la libertà della cultura celebratosi a Bologna tra l'11 e il 12 settembre 1954<sup>57</sup>.

In questa circostanza la precedente impostazione si arricchisce di due elementi: innanzitutto Panzieri sembra connotare il giornalismo democratico da lui evocato in termini che ricordano il gramsciano “giornalismo integrale”, soprattutto per quanto riguarda il rapporto attivo e vivente con i bisogni di

---

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Ivi, pp. 82-83, 84-85. Cfr. GRAMSCI 1951, pp. 4-5; ID. 1975, p. 105 (Q 8, § 180). Sul legame vitale tra propaganda socialista e lotte di massa, come rimedio ai pericoli di astrattezza e spontaneismo, Panzieri aveva richiamato l'attenzione nel corso del suo intervento al Comitato centrale dell'8 novembre 1953, per il cui resoconto si veda *Comitato centrale* 1953.

<sup>56</sup> Cfr. *Solo l'azione di massa può rendere politicamente vitale il Partito* [1950], *L'organizzazione di partito in funzione dell'azione di massa* [1950], *Intervento alla riunione costitutiva della Commissione centrale di organizzazione* [1952], *Al lavoro per il XXX Congresso. La discussione della linea organizzativa* [1952], in MORANDI 1961, pp. 139-166, 326-328, 342-346. Sull'identificazione del “leninismo” di Morandi con la sua concezione del partito-funzione o strumento, cfr. STRINATI 1980, pp. 129-130.

<sup>57</sup> *Stampa quotidiana* [Intervento di Raniero Panzieri al Convegno per la libertà della cultura, Bologna, 11-12 settembre 1954], FP, fasc. 18 [1954-1958], pp. 56-62: 56, 59.

un pubblico di massa<sup>58</sup>; d'altra parte, tale rapporto attivo e vivente è definito in termini che rievocano più il «passaggio dal sentire al comprendere e al sapere»<sup>59</sup> e la «filologia vivente»<sup>60</sup>, che non la dinamica di irradiazione culturale da un «aggruppamento» o «centro intellettuale» omogeneo ad una platea di «lettori» considerati come «elementi ideologici, “trasformabili” filosoficamente, capaci, duttili, malleabili alla trasformazione»<sup>61</sup>, quale è descritta nel capitolo *Giornalismo* del volume *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*. In altre parole, il “giornalismo democratico” è prospettato come una delle possibili mediazioni di cui il partito politico può avvalersi per colmare lo iato fra cultura e società, onde la questione della stampa e della propaganda comincia a intrecciarsi con la messa a fuoco del legame vivente e organico che *può e deve* stabilirsi tra intellettuali e masse popolari *attraverso*, e non *malgrado*, il riconoscimento e la sanzione delle rispettive sfere di autonomia.

### 3.2. Dalla “libertà” all’“autonomia” della cultura (1955-1958)

Gli interventi sul “giornalismo democratico” del 1953-1954 rivelano una certa attitudine di Panzieri a rileggere le pagine gramsciane in chiave di “autonomia”: autonomia *tanto* della cultura *quanto* delle masse popolari rispetto all'avversario di classe che ne conculca lo sviluppo. Ciò trova riscontro in un pubblicato su “Mondo operaio” nel marzo 1955.

Nello stilare un bilancio dell’«attività svolta dal Psi nel campo della lotta per la libertà e il rinnovamento della cultura», Panzieri scrive che «la trasformazione e il rinnovamento delle condizioni strutturali della cultura, l'affermazione della libertà della cultura “senza aggettivi” [...] rendono manifesto e rafforzano il legame tra cultura e società»; aggiunge che «è del vivo, aperto contrasto delle idee e degli indirizzi, che ha bisogno la cultura nuova, la cultura democratica per affermarsi pienamente»; e conclude: «tutti sanno che è questo uno dei punti su cui più energicamente si soffermò l'analisi gramsciana»<sup>62</sup>. Il rinvio a Gramsci è presumibilmente mediato da Roberto

---

<sup>58</sup> Ivi, p. 60.

<sup>59</sup> Cfr. GRAMSCI 1948, pp 114-115; ID. 1975, pp. 1505-1506 (Q 11, § 67).

<sup>60</sup> Cfr. ID. 1948, p. 128; ID. 1975, p. 1430 (Q 11, § 25).

<sup>61</sup> Cfr. ID. 1949a, pp. 131, 132; ID. 1975, pp. 2259, 1721 (Q 24, § 1; Q 14, § 61).

<sup>62</sup> *L'attività del PSI per la libertà della cultura* [“Mondo operaio”, 5 marzo 1955], in PANZIERI 1982, pp. 151-156: 154-155.

Guiducci, il quale, nel pamphlet *La questione della cultura di sinistra* (1954), aveva addotto tre testi gramsciani – sulla distinzione entro la scienza tra «nozione obiettiva» e «sistema d'ipotesi»; sull'esigenza di tener conto delle «ragioni dell'avversario» nella discussione scientifica; sull'«attività politica» come «primo momento o primo grado», ancora «elementare» e «indistinto», della «superstruttura»<sup>63</sup> – a sostegno della tesi secondo cui soltanto la «distinzione funzionale» e organizzativa tra cultura e politica è in grado di garantire l'applicazione dell'«esattissimo principio marxista dell'aderenza della cultura ai problema concreti» della classe operaia e delle masse subalterne<sup>64</sup>.

Tuttavia, la prossimità alla prospettiva guiducciana è, in questo scritto, ancora parziale, per due ragioni diverse ma convergenti: in primo luogo, Panzieri si discosta esplicitamente dalla bobbiana «politica della cultura» nella misura in cui considera la «libertà della cultura» come «compito e ideale delle masse popolari», piuttosto che come una «regola generale di condotta» e un «dovere politico» dell'«uomo di cultura», ma ne riproduce in parte la sostanza nel momento in cui rivendica quella libertà per la «cultura in quanto tale, senza aggettivi» e la identifica, di fatto, con una situazione di «massima apertura», di «dialogo» e di «competizione culturale» «priva di impedimenti»<sup>65</sup>; in secondo luogo, Panzieri afferma, in implicita polemica con la politica culturale dei comunisti, che la riduzione della cultura a «mascheratura e utilitarico pretesto dell'azione politica» e la «infantile presunzione di “guidare politicamente” l'attività culturale dei singoli o di gruppi» sono incompatibili coi «presupposti stessi del marxismo», oltre che lesive dell'«azione socialista anche sul piano propriamente politico», ma non prende posizione contro la formula della “partitarietà” in quanto tale, cercando invece di tradurla nei termini di una «coincidenza» di valori virtualmente universali che si produce nell'incontro tra due “autonomie”, quella operaia e quella culturale<sup>66</sup>. Non stupisce, quindi, la

---

<sup>63</sup> Cfr. GRAMSCI 1948, pp. 21, 56; ID. 1949b, pp. 11-12, ID. 1975, pp. 1263, 1457-1458, 1569 (Q 10.II, § 24; Q 11, § 38; Q 13, §10).

<sup>64</sup> Cfr. GUIDUCCI 1954, pp. 48, 53. Il punto viene approfondito in ID. 1955a. L'adozione dell'autonomia della cultura come chiave interpretativa del pensiero gramsciano ha un precedente nella nota introduttiva di Elio Vittorini alla scelta di lettere carcerarie da lui pubblicata su “Il Politecnico” (GRAMSCI 1946c).

<sup>65</sup> *L'attività del PSI per la libertà della cultura*, in PANZIERI 1982, pp. 151, 154. Cfr. *Politica culturale e politica della cultura* [1952] in BOBBIO 1955, pp. 32-46: 35-37.

<sup>66</sup> *L'attività del PSI per la libertà della cultura*, in PANZIERI 1982, pp. 154-155. Risuona, in queste righe, l'eco dell'estromissione di Gianni Bosio dalla direzione della rivista

critica di Franco Fortini, il quale ravvisava una formulazione ancora eccessivamente generica e “liberista” (rivolta più «verso l'esterno» che verso l'interno del partito) dell'«appello ad una libera ricerca culturale»<sup>67</sup>.

Un aggiustamento del tiro si avverte in due inediti privi di certa data (ma con tutta probabilità successivi sia all'articolo di “Mondo operaio” sia alla lettera di Fortini), nei quali Panzieri, da un lato, respinge apertamente la «formula equivoca della “partiticità” della cultura», evidenziandone il legame con l'ideologia del partito-guida; dall'altro, identifica la «politica culturale in senso proprio» con l'«azione politica del Partito a sostegno della libertà della cultura e dello sviluppo delle sue strutture organizzative nel Paese» e come «valorizzazione della ricerca e del dibattito culturale e dei suoi risultati nella

---

“Movimento operaio”, disposta nel luglio 1953 dall'editore Feltrinelli su pressione dei comunisti e senza particolari resistenze da parte del vertice socialista, preoccupato di salvaguardare l'unità d'azione e non del tutto in sintonia con l'indirizzo bosiano; muovendo dalla testimonianza di ARFÈ 2002, pp. 485-486, la più recente storiografia ha sottolineato come lo stesso Panzieri, nella sua veste di responsabile della “politica culturale” del Psi, cercasse una mediazione fra la difesa, non incondizionata, della posizione di Bosio e l'istanza “unitaria”; SCOTTI 2011, pp. 23-54; VITTORIA 2014, pp. 120-126. Si può anche stabilire un parallelo tra la critica qui formulata e le obiezioni che alcuni studiosi di storia del movimento operaio, nel corso di una riunione svoltasi presso l'Istituto Gramsci il 10 dicembre 1954, avevano mosso alla relazione introduttiva di Arturo Colombi (*Orientamenti e compiti della storiografia marxista in Italia*), avanzando un'istanza di «autonomia della ricerca» contro un'impostazione del lavoro culturale conforme ai canoni dello zdanovismo (cfr. MANACORDA 1990/1992); a tale contestazione, non priva di richiami a Gramsci, avevano fatto seguito il severo richiamo di Togliatti ad Ambrogio Donini (11 dicembre 1954, ora in TOGLIATTI 2014, pp. 2199-2205) e la sostituzione di questi con Alessandro Natta alla guida dell'Istituto Gramsci; il rinnovamento (di uomini e temi) della politica culturale comunista non andava nella direzione di una «piena libertà degli intellettuali», in quanto la prospettiva togliattiana consisteva nel rafforzare, in seno al partito, l'interdipendenza di sapere e politica, di competenza specialistica e metodo generale, in modo da poter dialogare “alla pari”, sul piano di una “ricerca oggettiva”, con gli esponenti del «mondo della cultura» ed esercitare su di essi una concreta capacità di attrazione (ivi, pp. 2203-2204). Cfr. SORGONÀ 2019, pp. 43-44, 57; VITTORIA 2014, pp. 129-144, 146-147, 173-176.

<sup>67</sup> F. Fortini a R. Panzieri, 4 aprile 1955, in PANZIERI 1987, pp. 65-66. Le critiche qui formulate sono riprese e sviluppate in sede di commento dei risultati del XXXI Congresso del Psi (Torino, 31 marzo – 3 aprile 1955): si veda FORTINI 1955; spunti analoghi si trovano in GUIDUCCI 1955d. Cfr. SCOTTI 2011, pp. 143-147.

vita e nell'azione generale del Partito», accostando al tema, già adombrato in precedenza, della democratizzazione degli organismi politici quello dell'«autodeterminazione» della «ricerca critica marxista»<sup>68</sup>. Il solco morandiano<sup>69</sup> è qui abbandonato a favore di quello tracciato da Fortini e Guiducci con la distinzione tra “partitarietà” e “politicità”, quest'ultima intesa sia come caratteristica organica di ogni produzione culturale sia come concreta capacità di autogestione della cultura (e dell'intellettualità) di sinistra<sup>70</sup>.

Che si tratti, tuttavia, di un'adesione, benché convinta, non pedissequa e non priva di riserve, si evince soprattutto dal contributo di Panzieri a *Una discussione redazionale sui problemi attuali della cultura marxista in Italia*, nel quale la rivendicazione di un'«organizzazione culturale, di una distribuzione di compiti o di una regolata funzionalizzazione» è considerata come una condizione necessaria ma non sufficiente del «rinnovamento della cultura marxista» e dell'articolazione di un nuovo «rapporto tra responsabili politici e intellettuali, tra organismi politici e [...] ricerca scientifica»: occorre *anche e soprattutto* una

---

<sup>68</sup> Cfr. *Autonomia della ricerca teorica*, in PANZIERI 1982, pp. 162-164; *Attività culturale*, FP, fasc. 10 [1953-1957], pp. 105-110: 105, 109. Il tema della democrazia interna ai partiti era stato profilato da Morandi nel periodo resistenziale: cfr. *Idea e azione socialista* [1944], in MORANDI 1958b, pp. 76-93: 91.

<sup>69</sup> Cfr. *Ideologia marxista e partito della classe* [Prolusione al Corso di cultura marxista tenuto il 24 marzo 1952 presso la Federazione socialista di Milano], in MORANDI 1961, pp. 264-281: 270: «non ritengo di trovare ragione [...] di menar scandalo di ciò che si dice *partiticità della cultura*, del legame cioè [...] non solo tra cultura e politica, ma anche e più precisamente *tra cultura e partito*» (corsivo mio). Su questo aspetto del Morandi “politico frontista”, cfr. DEGL'INNOCENTI 1993, pp. 130-131; STRINATI 1980, cit., p. 60.

<sup>70</sup> GUIDUCCI 1954, pp. 47, 52-54; ID. 1955b, pp. 89, 94-98. La distinzione tra “partitarietà” e “politicità” della cultura costituisce l'apporto di Guiducci e di “Discussioni” (che a sua volta si richiamava a Giulio Preti) al dibattito sui rapporti tra cultura e politica che aveva preso le mosse dalle risposte di Elio Vittorini alle lettere di Mario Alicata (maggio-giugno 1946) e Palmiro Togliatti (ottobre 1946) sugli indirizzi e i contenuti de “Il Politecnico”: cfr. ALICATA 1946; FORTINI 1953, pp. 190-199 (confluito in ID. 1957b, pp. 39-58: 50-57); SOLMI 1950/2009; ID. 1951/2009; TOGLIATTI 2014, pp. 2044-2048; VITTORINI 1946; ID. 1947. Il passaggio dalle posizioni vittoriniane al “marxismo critico” degli anni Cinquanta, da “Il Politecnico” alle “riviste del disgelo”, dalla distinzione tra politica e cultura all'auto-organizzazione degli “intellettuali di sinistra” è rievocato da AGAZZI 1957 e ripercorso da FORTINI 1957b, pp. 11-35: 16-21. Cfr. SCOTTI 2011, pp. 109-127; VITTORIA 2014, pp. 28-37.

più intransigente e ravvicinata critica dell'ideologia del movimento operaio, nei suoi aspetti *tanto* culturali *quanto* politico-organizzativi, un più diretto intervento, da parte degli intellettuali marxisti, nel processo di liquidazione degli ostacoli dogmatici e burocratici che ne condizionano lo sviluppo; in sintesi, una «rinnovata unità marxista di teoria e pratica»<sup>71</sup>.

Dell'applicazione diretta di questo criterio da parte dello stesso Panzieri si dirà nel prosieguo. Qui conta invece rilevare come egli, ancora nei dintorni del dibattito su *Azione politica e cultura* (promosso dalla Sezione cultura e studi del Psi e svoltosi presso il Circolo Pisacane di Roma tra il 4 e il 7 gennaio 1957), consideri l'apertura del marxismo al dialogo con altre correnti culturali, su un terreno di autonomia della ricerca scientifica, e la riaffermazione del suo legame vivente con la pratica del movimento operaio come due istanze mutuamente implicanti<sup>72</sup>; e come, in tale frangente, egli cerchi di comporre attraverso una rilettura dell'egemonia gramsciana (intesa come unità realizzata di teoria e pratica) che intreccia inestricabilmente motivi morandiani e guiducciani.

Il punto d'attacco della sua relazione introduttiva è costituito da un esame della cosiddetta «linea De Sanctis-Labriola-Croce-Gramsci», considerata

---

<sup>71</sup> *I problemi attuali della cultura marxista in Italia* [“Opinione”, mag. 1956], in PANZIERI 1986, pp. 4-7. L'osservazione di Panzieri sembra evocare l'istanza gramsciana di una distinzione tra teoria e pratica entro la loro unità, che non sia separazione e quindi rottura dell'unità medesima; cfr. GRAMSCI 1948, pp. 11-13; ID. 1975, pp. 1386-1387 (Q 11, § 12). Sulla rivista “Opinione” nel panorama delle “riviste del disgelo”, cfr. SCOTTI 2011, pp. 240-258.

<sup>72</sup> Le conclusioni di Panzieri al dibattito sembrano voler rettificare l'impostazione dei “marxisti critici” su un punto che era risultato particolarmente controverso nella discussione seguita alla pubblicazione delle *Proposte per una organizzazione della cultura marxista italiana* (“Ragionamenti”, supplemento redazionale al n. 5-6, set. 1956), quello relativo alla natura dei rapporti tra “cultura di sinistra” e marxismo; cfr. *Azione politica e cultura* [gen. 1957], in PANZIERI 1986, pp. 12-26: 24: «[...] marxismo è antidogmatismo rigoroso, capacità di demistificazione di tutti i momenti della cultura e di tutti i prodotti della cultura, e dunque esso deve essere continuamente aperto al rapporto con impostazioni critiche, metodologiche e antidogmatiche di qualsiasi ispirazione, ugualmente orientate nel senso della costruzione – collettiva e pianificata – di una cultura intesa alla trasformazione liberatrice». Sul dibattito che aveva avuto luogo sull’“Avanti!” dopo la pubblicazione delle *Proposte* e sulla sua importanza per cogliere l'ideologismo che ne contraddistingueva la formulazione, cfr. STRINATI 1980, pp. 184-185.

come una mera giustificazione «ideale» di una «linea politica» e annoverata senza esitazione fra gli «esempi evidenti» (insieme al «disenkysmo») delle distorsioni e delle deformazioni che sono scaturite dalla congiunzione fra l'«ideologia» e la «pratica» della «partitarietà della cultura» e la mitologia del “partito-guida”, fra la «direzione burocratica ed estrinseca della ricerca culturale da parte degli organismi politici» e l'autorappresentazione di questi stessi organismi come soli depositari, rappresentanti ed interpreti di tutte le «esigenze di sviluppo del movimento di classe»<sup>73</sup>.

Tale riduzione della cultura da ambito di «verifica scientifica» a «strumento o momento tattico» della politica ha comportato, a giudizio di Panzieri, non soltanto una stagnazione e un irrigidimento dogmatico del marxismo, ma anche un'inadeguatezza dell'iniziativa di classe e di massa rispetto alla complessità della situazione economico-sociale del periodo post-bellico<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> *Azione politica e cultura*, in PANZIERI 1986, pp. 13-14. La cosiddetta “linea De Sanctis-Labriola-Croce-Gramsci” era stata al centro delle discussioni svoltesi su “Il Contemporaneo” nel corso dell'anno precedente: cfr. in particolare GEYMONAT 1956, COLLETTI 1956, SCALIA 1956, MUSCETTA 1956 e ALICATA 1956 (ora raccolti in VACCA 1978, pp. 47-51, 58-62, 63-68, 69-75, 196-204). Il dibattito è stato recentemente ripercorso da SCOTTI 2011, pp. 207-219 e VITTORIA 2014, pp. 187-193. Per la compiuta messa a fuoco della “tradizione culturale nazionale” da parte di Palmiro Togliatti, mi limito a segnalare *Pensatore e uomo di azione* [1949], *L'antifascismo di Antonio Gramsci* [1952], *Intervento alla Commissione culturale nazionale* [1952], in TOGLIATTI 2014, pp. 1045-1062, 1069-1092, 1315-1326.

<sup>74</sup> I limiti burocratici e mitologici della politica meridionalistica e agraria dei due partiti operai erano stati denunciati in *Autocritica del Movimento di Rinascita* [“Cronache meridionali”, ott. 1956], in PANZIERI 1986, pp. 153-155: 154. Intervenendo al Congresso di Venezia, Panzieri inoltre riconduceva al dogmatismo ideologico e alla direzione burocratica delle lotte la mancata comprensione dei caratteri della “ricostruzione capitalistica” postbellica e la conseguente sconfitta sindacale del marzo 1955: cfr. *Il salto da compiere* [Intervento al XXXII Congresso nazionale del Psi, 6-10 febbraio 1957], in PANZIERI 1986, pp. 48-53: 51. Un analogo giudizio, non senza riferimenti critici alla ripresa selettiva di cui era stato fatto oggetto il pensiero di Gramsci nel Dopoguerra, è formulato, nel Pci, da BARCA 1956 (ora in VACCA 1978, pp. 30-35). La più recente letteratura ha messo in luce come, a partire dal 1954, il Pci avesse cercato di rinnovare la propria strumentazione culturale e analitica, attraverso le inchieste promosse da “Il Contemporaneo” e da “l'Unità” torinese diretta da Barca e la riqualificazione delle attività dell'Istituto Gramsci avviata da Natta: anche la discussa risoluzione della Commissione culturale *Contro le ideologie dei monopoli* (25 luglio 1955) muoveva in tale direzione, sebbene al suo apparire (su “l'Unità” del 2

Esiste, dunque, un nesso di coimplicazione fra l'autonomia della ricerca culturale e l'autonomia del movimento di classe e di massa, fra il rilancio della funzione critica, demistificatrice e antidogmatica del metodo marxista e l'esplicitarsi di una «capacità di potere politico nel corso stesso della lotta quando le forze operaie e popolari siano ancora all'opposizione», fra il «ristabilimento integrale delle ragioni della scienza» e la «rivoluzione socialista»<sup>75</sup>. Allo scopo di illustrare questo nesso, Panzieri rievoca l'insegnamento di Gramsci sulla «“via democratica” al socialismo», la quale consiste in una

«trasformazione rivoluzionaria nella continuità democratica [...] che ha la sua radice [...] nella capacità di dominio culturale, scientifico da parte della classe operaia sulla società nazionale, sulle sue contraddizioni e sul suo sviluppo; nel rifiuto [...] a concepire la lotta di classe come preparazione di una rottura “qualsiasi”, per recarla sul piano di una organica affermazione di una nuova egemonia; nell'essere l'azione di classe, all'interno del sistema e delle strutture esistenti, portatrice di un nuovo ordine, nell'essere di fatto nella sua azione nuova classe dirigente»<sup>76</sup>.

Questa rilettura dell'egemonia nei termini di un'«azione di classe [...] permeata di [...] dominio scientifico e pratico»<sup>77</sup> trae origine e alimento, oltre che da un peculiare intarsio di fonti gramsciane<sup>78</sup> e da una contaminazione, non solo terminologica, con il motivo morandiano della trasformazione delle strutture capitalistiche dall'interno e attraverso le lotte<sup>79</sup>, anche dalla riflessione di Roberto Guiducci, il quale aveva valorizzato il motivo della

---

agosto 1955) sia stata percepita come un «manifesto [...] strettamente politico e non culturale» (GUIDUCCI 1956a, p. 101). È stato inoltre sostenuto che i “fatti d'Ungheria” abbiano contribuito a radicalizzare i toni delle critiche alla cultura del comunismo italiano e ad attenuare l'intensità del processo di rinnovamento; cfr. SORGONÀ 2019, pp. 49-53, 54-56; VACCA 2018, pp. 8-9; VITTORIA 2014, pp. 151-164, 212-223.

<sup>75</sup> *Azione politica e cultura*, in PANZIERI 1986, pp. 15-16.

<sup>76</sup> Ivi, p. 16

<sup>77</sup> Ibidem.

<sup>78</sup> Sulla capacità della classe operaia di “dominare la realtà” si veda *Dove va il Partito socialista?* [“L'Ordine Nuovo”, 10 luglio 1920], in GRAMSCI 1954, pp. 401-404: 402; sull'egemonia che si esercita prima della conquista del potere, si veda *Il problema della direzione politica nella formazione e nello sviluppo della nazione e dello Stato moderno in Italia*, in ID. 1949b, pp. 69-89: 70; ID. 1975, pp. 2010-2034: 2010-2011 (Q 19, § 24).

<sup>79</sup> Cfr. *Piano economico e riforme di struttura* [1947], in MORANDI 1960a, pp. 248-279: 255.

«filologia vivente» – originariamente designante il legame di «compassionalità» che si istituisce tra «grande massa, partito, gruppo dirigente e tutto il complesso»<sup>80</sup> – nella definizione di un rapporto organico, non burocratico, fra intellettuali di sinistra e classi lavoratrici, che consentisse, ai primi, di sottrarsi ai «vincoli partitari» e, alle seconde, di avvalersi dei risultati di una ricerca culturale libera e autonoma ai fini dello sviluppo della propria capacità dirigente. Guiducci prefigurava, in altre parole, un processo di elaborazione culturale e di costruzione politica fondato sulla «conricerca» e sulla «compartecipazione», sulla coincidenza – organizzata, istituzionalizzata, visibile – tra «momento galileiano delle scienze storico-economico-sociali marxiste» e «momento galileiano delle masse»<sup>81</sup>.

È nel solco di questa traduzione della “filologia vivente” in termini di “sociologia vivente” che Panzieri attribuisce al partito politico il compito di organizzare le istituzioni e le strutture nelle quali possa concretamente esplicarsi l’autonomia della cultura, tanto nella «programmazione del proprio lavoro» quanto nella «verifica della propria direzione», nonché di intessere quei rapporti che consentano una presenza autentica ed una circolazione effettiva della cultura in ogni momento e livello dell’azione di classe e di massa<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> GRAMSCI 1948, p. 128; ID. 1975, p. 1430 (Q 11, § 25).

<sup>81</sup> Cfr. GUIDUCCI 1956a (ora in VACCA 1978, pp. 101-106); ID., 1956b; ID. 1956d, pp. 87-91, 98; ID. 1956f, pp. 256-261. La traduzione della gramsciana “filologia vivente” nei termini di una “sociologia organica” basata sulla “conricerca” è ripresa anche da FORTINI 1957a, p. 98 e nota 2 (poi in ID. 1957b, pp. 256-262: 259 e nota 2): «Questo neologismo, che debbo agli scritti di R. Guiducci, non sarebbe necessario se non si dovesse sottolineare il carattere visibile, materiale e dunque “organizzativo” di una ricerca comune che non è dunque solo “comunione di spiriti”, ma la “filologia vivente” di cui parla Gramsci, o sistema organico di comunicazioni». Sul marxismo come “galileismo morale”, cui Guiducci rinvia in maniera trasparente nel primo dei saggi qui citati, cfr. DELLA VOLPE 1956, pp. 115, nota 2, 200. Nella direzione di una rilettura della gramsciana “filosofia della prassi” nei termini dell’avolpiano di una «morale galileiana» si era mosso anche PAPI 1953. Sul rapporto fra dell’avolpismo e “marxismo critico” nel perseguire, pur con strumenti diversi, una «scientificizzazione» del marxismo, cfr. MANCINI 1977, pp. 41-42. Sulle radici vichiane del discorso di Gramsci sulla “filologia”, cfr. CILIBERTO 1982, pp. 296-308. Sulla coppia burocratico/organico in Gramsci, CILIBERTO 1989; COSPITO 2011, pp. 228-247.

<sup>82</sup> *Azione politica e cultura*, in PANZIERI 1986, pp. 20-21, 23.

Non è questa la sede per soffermarsi sulla “ristrutturazione democratica” che Panzieri invoca per il Psi affinché esso sia in grado di espletare correttamente i propri compiti, organizzativi e relazionali, in materia di “politica culturale”. Ci si limita a osservare, in primo luogo, che i due processi qui contemplati, auto-organizzazione della cultura e sburocratizzazione degli organismi politici, rimangono paralleli, separati e, in certa misura, irrelati<sup>83</sup>; in secondo luogo, che la soluzione proposta da Panzieri non ha nulla a che vedere con la concezione gramsciana del partito politico come moderno Principe<sup>84</sup>. Il partito politico colma lo «iato tra politica e tecnica»<sup>85</sup>, media teoria e pratica, contribuisce al dispiegamento di un’egemonia di tipo nuovo, non in quanto elabora direttamente «nuove intellettualità integrali e totalitarie»<sup>86</sup>, bensì in quanto propizia l’incontro tra masse e intellettuali attraverso l’organizzazione e l’istituzionalizzazione dei rispettivi ambiti di autonomia: si tratta, cioè, di una ripresa e di un adattamento della concezione morandiana del partito-strumento/funzione<sup>87</sup>.

Non apporta innovazioni lo scritto *Organizzazione della cultura*, redatto da Panzieri col fine di replicare ad alcune analisi critiche dei risultati del dibattito romano<sup>88</sup> e di riaffermare la convergenza tra la proposta socialista di politica culturale e quella dei “marxisti critici”, sui tre punti qualificanti dell’organizzazione autonoma e distinta degli intellettuali, della pianificazione collettiva e autogestita del loro lavoro, della loro reintegrazione nel corpo

---

<sup>83</sup> Commentando il dibattito, Panzieri prende atto dell’inadeguatezza della «formula corrente della “circolazione delle idee” nel Partito» e afferma che l’«organizzazione autonoma della cultura di sinistra come verifica dell’azione rivoluzionaria» costituisce, «accanto alla democrazia interna degli organismi politici e sindacali, l’elemento fondamentale per garantire la continua apertura critica di un movimento di classe in termini di continuità democratica»; cfr. *Appunti per un esame della situazione del movimento operaio* [con R. Amaduzzi, “Mondo operaio”, gen. 1957], in PANZIERI 1982, pp. 183-199: 197, nota 3. Sulla polemica di Panzieri contro l’uso strumentale dell’autonomia della cultura da parte dell’area autonomista nenniana, cfr. STRINATI 1980, p. 164.

<sup>84</sup> Per una diversa interpretazione rinvio a ZINGONE 1995, pp. 127-130.

<sup>85</sup> *Vide supra*, nota 28.

<sup>86</sup> GRAMSCI 1948, p. 13; ID. 1975, p. 1387 (Q 11, § 12). Sulla funzione “rappresentativa” e “anticipatrice” attribuita al partito politico nel periodo precarcerario, si veda l’Introduzione (aprile-maggio 1925) alla dispensa per la scuola di partito (GRAMSCI 1931).

<sup>87</sup> *Vide supra*, nota 56.

<sup>88</sup> Cfr. RAGGHIANI 1957; RODOTÀ 1957.

sociale. In queste pagine il nome di Gramsci è associato, ancora con lessico guiducciano, ad una «nuova concezione organica, aperta e critica, della cultura, della sua funzione, del compito storico e scientifico dell'intellettuale» e ad una ridefinizione del marxismo come «filologia vivente dell'azione» tendente alla «costruzione collettiva della scienza e del potere dell'uomo»<sup>89</sup>: l'unità di teoria e pratica prefigurata dall'autore dei *Quaderni* è quella che scaturisce dall'incontro tra l'azione politica di massa e l'autocoscienza storica e scientifica degli intellettuali, e ciò giustifica l'accostamento tra il concetto gramsciano di «egemonia» e l'istanza morandiana di un «rapporto creativo ed attivo del pensiero con la realtà in un'azione veramente umana»<sup>90</sup>.

Nella medesima traccia si situano anche alcuni appunti inediti dedicati da Panzieri, molto probabilmente a margine del primo Convegno di studi gramsciani (svoltosi a Roma nel gennaio 1958), alla formula gramsciana dello «specialista + politico»<sup>91</sup> e alla nozione togliattiana (ma proiettata su Gramsci)

---

<sup>89</sup> *Organizzazione della cultura* [“Mondo operaio”, apr. 1957], in PANZIERI 1986, pp. 26-33: 27, 31. Secondo Panzieri, tale concezione nuova della cultura e dell'intellettuale traspare anche dalle pagine letterarie di Gramsci, ad esempio dal suo «giudizio critico» su Curzio Malaparte, ripubblicato sotto il titolo *Un giudizio di Gramsci* su “Mondo operaio” nel luglio-agosto 1957, in occasione della morte dello scrittore pratese, e contrapposto ai tentativi di «utilizzazione» della falsa intelligenzia da parte dei politici». Cfr. GRAMSCI 1950, pp. 169-171; ID. 1957a; ID. 1975, pp. 2203-2205, 2210 (Q 23, §§ 14, 22).

<sup>90</sup> *Note su Morandi* [senza data], FP, fasc. 33, pp. 117-120. Cfr. *Introduzione filosofica alla storia della filosofia* [1942], in MORANDI 1958b, pp. 15-21: 19: «La cultura consiste in un processo di acquisizione individuale di conoscenze, principi, concetti e criteri ordinatori, che con l'evoluzione sociale via via si modificano. Noi lavoriamo con essi, né è possibile altrimenti, e siamo strettamente figli del nostro tempo. Questi elementi, cui viene a informarsi l'azione così come la ricerca teoretica, sono forma riflessa dell'esperienza sociale, sono un prodotto collettivo, condizionato dal processo sociale antecedente. Vengono dall'esperienza collettiva e ritornando ad essa l'arricchiscono del contributo individuale».

<sup>91</sup> Cfr. GRAMSCI 1949a, p. 7; ID. 1975, p. 1551 (Q 12, § 3). Sulla distinzione funzionale di questi termini, cfr. FORTINI 1956, p. 6 (confluito in ID. 1957b, pp. 221-226: 225-226, e in VACCA 1978, pp. 41-46: 45-46); GUIDUCCI 1956a, pp. 95-99. Sulla necessità della loro unificazione, cfr. SPINELLA 1956, p. 4 (ora in VACCA 1978, pp. 16-21: 21). Il rifiuto della formula dell'«intellettuale organico» come «specialista + politico» (ritenuta «valida solo e irripetibilmente per la “persona” di Gramsci») e della linea “De Sanctis-Labriola-Croce-Gramsci”, nonché la valorizzazione del motivo della

di “intellettuale collettivo”<sup>92</sup>. Stando a queste pagine, l’unità fra il dirigente-organizzatore e l’intellettuale specialista si costituisce e si realizza non in una figura individuale o in un organismo unitario, bensì nel comune riferimento delle rispettive (e distinte) funzioni alle esigenze di sviluppo culturale e politico autonomamente espresse e manifestate dal movimento di classe e di massa. Per contro, la nozione di “intellettuale collettivo” implica l’offuscamento della «distinzione funzionale» tra politica e cultura, il sovrapporsi dei due termini in una concezione erronea del partito politico e il conseguente riprodursi di fenomeni di burocratizzazione e di “separatezza” dei politici-specialisti dal movimento di classe e di massa. Trascrivendo, in uno dei propri taccuini di lavoro, una nota gramsciana sullo «spirito di corpo» degli intellettuali tradizionali<sup>93</sup>, Panzieri pensa quindi a un carattere della società borghese che può “contaminare” il movimento operaio e protrarsi nella prima fase dell’edificazione socialista qualora i rapporti tra cultura e politica non siano correttamente articolati<sup>94</sup>.

Queste pagine rimaste inedite sono le sole che Panzieri dedichi esplicitamente alla concezione gramsciana del partito politico. La tendenza a

---

“filologia vivente” sono ribaditi, in seguito, da SCALIA 1958a, pp. 214-215, 217-218, 221-223.

<sup>92</sup> *Appunti sul Partito* [senza data], FP, fasc. 33 [1957-1963], p. 52. Per la definizione del partito politico come «intellettuale collettivo», cfr. *Il leninismo nel pensiero e nell’azione di A. Gramsci (Appunti)* [1958], *Gramsci e il leninismo* [1958], in TOGLIATTI 2014, pp. 1121-1141: 1137; 1142-1167: 1161-1162. Sull’“intellettuale collettivo” come peculiare traduzione, al tempo stesso teorica e pratica, della concezione gramsciana del partito politico e sulle conseguenti ambiguità del discorso togliattiano sul leninismo di Gramsci, cfr. VACCA 2017, p. 219.

<sup>93</sup> Cfr. GRAMSCI 1949a, p. 5; ID. 1975, p. 1515 (Q 12, § 1): «[...] queste varie categorie di intellettuali tradizionali sentono con “spirito di corpo” la loro ininterrotta continuità storica e la loro “qualifica”, così essi pongono se stessi come autonomi e indipendenti dal gruppo sociale dominante; questa auto-posizione non è senza conseguenze nel campo ideologico e politico, conseguenze di vasta portata (tutta la filosofia idealista si può facilmente connettere con questa posizione assunta dal complesso sociale degli intellettuali e si può definire l’espressione di questa utopia sociale per cui gli intellettuali si credono “indipendenti”, autonomi, rivestiti di caratteri loro proprii ecc.)». Il passo è riportato *verbatim* in FP, fasc. 42 [1957-1961], p. 9. Lo stesso problema è affrontato anche in GRAMSCI 1948, pp. 148-149; ID. 1975, pp. 1406-1407 (Q 11, § 16).

<sup>94</sup> Cfr. GUIDUCCI 1956d, pp. 78-85, 98.

una certa elusione di questo nodo trova riscontro anche nelle *Tredici tesi sulla questione del partito di classe*, le quali si aprono con una storicizzazione della concezione leniniana dell'organizzazione e con una denuncia dei residui massimalistici che avevano contraddistinto, sotto il profilo organizzativo, la prima stagione del comunismo italiano, ma menzionano Gramsci soltanto per ciò che concerne la sua lotta contro il bordighismo e contro la «mitologia dello Stato-guida»<sup>95</sup>, con implicito ma inequivocabile riferimento alla lettera da lui indirizzata al Comitato centrale del Pcus (14 ottobre 1926)<sup>96</sup>.

È bensì sul punto della ripresa della concezione morandiana del partito che le *Tredici tesi* risultano innovative: esse chiariscono, infatti, che il partito di

---

<sup>95</sup> Cfr. *Tredici tesi sulla questione del partito di classe* [con L. Libertini, "Mondo operaio", nov.-dic. 1958], in PANZIERI 1986, pp. 122-152: 150-151.

<sup>96</sup> Redatta in una fase particolarmente acuta dello scontro sul "socialismo in solo paese", la lettera gramsciana accusava di nazionalismo e di corporativismo tanto la cosiddetta "opposizione unificata" quanto la maggioranza staliniana, sollevando gravi riserve circa la capacità di entrambe le fazioni di preservare l'«unità del gruppo centrale leninista», di salvaguardare l'«egemonia del proletariato» e di interpretare correttamente il proprio ruolo nel processo della «rivoluzione mondiale». La lettera era stata pubblicata da Angelo Tasca, sulla base di un dattiloscritto in suo possesso, e ripubblicata da Eugenio Reale, prima in trascrizione poi in fac-simile (suscitando peraltro sospetti sull'autenticità del testo e sulla correttezza e completezza della riproduzione): cfr. GRAMSCI 1938; ID. 1957c; ID. 1957d. Tasca aveva sottolineato lo spessore teorico e politico della nozione di «egemonia del proletariato» e interpretato la critica di Gramsci come un gesto (non condiviso, anzi osteggiato da Togliatti) di contestazione della funzione di "guida" del movimento comunista internazionale svolta dal partito bolscevico e dallo Stato sovietico (ivi, p. 25; TASCA 1971, pp. 148-150; i testi raccolti in quest'ultimo volume risalgono al 1953-1954). Il primo punto è ribadito, nel corso del primo Convegno di studi gramsciani (Roma, 11-13 gennaio 1958), da CARACCIOLIO 1958, p. 104; il secondo è invece ripreso e svolto su "Corrispondenza socialista" da Reale, con esplicite attribuzioni di responsabilità a Togliatti per il mancato inoltro. Il segretario comunista rievoca, a sua volta, l'episodio nel corso del convegno romano (*Gramsci e il leninismo*, in TOGLIATTI 2014, p. 1127), sottolineando le preoccupazioni di Gramsci per le ripercussioni internazionali di una possibile scissione in seno al partito russo e, nel contempo, la sua adesione alla linea della maggioranza; avrebbe ripubblicato il testo integrale della lettera di Gramsci, sempre sulla base dell'esemplare presente nel Fondo Tasca, e la propria risposta a essa (sino ad allora inedita) in GRAMSCI – TOGLIATTI 1964; per la pubblicazione integrale dei documenti originali, rinvenuti negli archivi moscoviti, occorrerà attendere FERRI 1970. Si vedano, da ultimo, DANIELE 1999 e VACCA 1999, pp. 108-112.

classe non si limita a propiziare l'incontro tra intellettuali e masse, tra cultura e movimento reale, per mezzo dell'organizzazione, per così dire passiva, delle rispettive "autonomie". Piuttosto, esso contribuisce attivamente a tale incontro attraverso la propria produzione ideologico-politica, la quale, per un verso, «elabora le esperienze della classe al più alto livello» avvalendosi dei risultati della ricerca culturale; per un altro verso, è soggetta alla permanente verifica delle proprie soluzioni «in sede scientifica» e in sede di «lotta di classe»<sup>97</sup>.

In altre parole, il motivo della «verifica scientifica», dal quale la relazione del gennaio 1957 aveva preso le mosse, non è più circoscritto al nesso organico fra masse e intellettuali: esso ora regola e permea le relazioni intercorrenti tra tre soggetti, il partito, la classe, gli intellettuali, ciascuno dotato di autonomia, creatività e funzioni proprie. Si tratta di una correzione che, implicitamente, prende atto dei limiti dell'impostazione guiducciana nell'attingere (nella pratica, oltre che sul piano della teoria) l'unità degli intellettuali con la classe<sup>98</sup>; ma che, d'altronde, ripropone il problema della «rifondazione» degli organismi politici della classe operaia.

---

<sup>97</sup> *Tredici tesi sulla questione del partito di classe*, in PANZIERI 1986, pp. 138-139, 150-152.

<sup>98</sup> Nel frattempo era intervenuta una rottura tra Guiducci e Panzieri sul nodo della progettazione di un nuovo "Centro di studi socialisti": il primo ne criticava l'eccessiva "apertura" e ne invocava la trasformazione in un "centro di studi marxisti" totalmente autonomo; il secondo scorgeva in tale impostazione il rischio di una separazione della cultura e dell'intellettualità marxista dalla lotta politico-ideologica; si vedano, in particolare, le lettere di R. Guiducci a R. Panzieri, 7 maggio 1957, e di R. Panzieri a G. Scalia, 12 giugno 1957, in PANZIERI 1987, pp. 93-96. Al momento di recensire la rivista "Passato e presente", erede di "Ragionamenti", Panzieri avrebbe peraltro ricambiato la critica, rilevando «la mancanza [...] di un chiaro, omogeneo indirizzo culturale marxista» e il ritorno a una concezione "frontista" della cultura, che riduce le alleanze culturali a riflesso meccanico di quelle politiche; cfr. *«Passato e presente»* ["Mondo operaio", gen. 1958], in PANZIERI 1986, pp. 183-184: 184. Cfr. DEGL'INNOCENTI 1993, p. 174; MANGANO 1992, pp. 81-86; MERLI 1987, pp. XXV-XXXI; SCIROCCO 2019, pp. 56-58; SCOTTI 2011, pp. 298-299.

#### 4. Gramsci e la politica del movimento operaio (1953-1959)

##### 4.1. Dal “blocco storico” alla “politica unitaria” (1953-1957)

I temi prospettati negli interventi sul “giornalismo democratico” trovano uno sviluppo non soltanto nel discorso sull’autonomia della cultura, ma anche nella riflessione sull’autonomia del movimento di massa, in quanto fondamento dei rapporti tra i due “partiti storici” e riferimento condiviso della loro azione politica. Tale riflessione affonda le sue radici nel lavoro politico di base svolto da Panzieri in Sicilia, a stretto contatto con un movimento contadino che, per un verso, esprime iniziative e rivendicazioni sue proprie, riconducibili ai motivi della riforma agraria, dell’occupazione delle terre e dell’autonomia regionale; per un altro verso, mercé il carattere autenticamente «politico» e non meramente economico-corporativo di tali iniziative e rivendicazioni, è in grado di articolare e dirigere, in Sicilia più ancora che nel Mezzogiorno continentale, «de più vaste e solide alleanze con gli altri strati di lavoratori e con tutti i ceti produttivi»<sup>99</sup>.

Soprattutto il primo numero di “Propaganda socialista”, dedicato a *L’alternativa socialista*, ossia alla formula politica che era stata dibattuta nei dintorni del XXX Congresso (Milano, 8-11 gennaio 1953), si sofferma distesamente sul contributo recato all’estensione e al consolidamento della «grande alleanza stabilitasi tra le masse operaie del Nord e le masse contadine e gli intellettuali di avanguardia del Mezzogiorno» dai «movimenti autonomistici, che hanno conquistato all’alleanza con le forze avanzate del lavoro ceti produttivi e vasti strati democratici delle popolazioni siciliane e sarde» dimostrando il loro «valore generale e nazionale»<sup>100</sup>. La formula dell’“alternativa socialista” trova, già a questa altezza, il suo complemento e fondamento nella “politica unitaria”, ossia nella politica tendente all’unificazione delle classi lavoratrici e popolari<sup>101</sup>. Bisogna, tuttavia, attendere il settembre 1953 perché si abbia, nel quadro di questa elaborazione

---

<sup>99</sup> Cfr. *L’occupazione delle terre*, [Appunti inediti, 1950], *Tutta la terra del latifondo a tutti i contadini siciliani prima delle semine* [“Sicilia socialista”, ott. 1952], in PANZIERI 1982, pp. 132-134; 133-134; 137-141: 141. Si veda anche il resoconto dell’intervento di Panzieri al Comitato centrale del 23-24 giugno 1951, in *L’impostazione della lotta* 1951.

<sup>100</sup> *Le rivendicazioni* 1953, pp. 70, 73-74.

<sup>101</sup> Cfr. *La politica della distensione* 1953, pp. 79-80; per la *Risoluzione politica* approvata dal XXXI Congresso, cfr. *L’alternativa socialista* 1953.

sul ruolo attivo, non subalterno, del movimento contadino, un primo, esplicito riconoscimento del «merito di Gramsci e di una cosciente avanguardia operaia e democratica (circa dal 1920 al '26)» nel dare «una prima importante chiarificazione alla questione meridionale»<sup>102</sup>.

La saldatura tra il meridionalismo socialista e la riflessione gramsciana si compie nel febbraio 1955, al momento di trarre un bilancio del recente convegno su *Rocco Scotellaro intellettuale di Mezzogiorno* (Matera, 6 febbraio 1955)<sup>103</sup> e, più in generale, dell'attività svolta dal Psi a favore di un'elevazione economica, politica e culturale del movimento contadino. Panzieri riprende, in particolare, le osservazioni di Gramsci sull'incapacità della «corrente democratica del Risorgimento [...] di legare alla rivoluzione nazionale le masse rurali attraverso l'accoglimento delle loro rivendicazioni» e sul carattere duplice, di «ammirazione istintiva» frammista a «invidia» e a «rabbia appassionata», del rapporto di subordinazione che lega tali strati sociali agli «intellettuali di tipo rurale»<sup>104</sup>. Non è una scelta causale: la prima osservazione ricollega il meridionalismo gramsciano alle ricerche di Gaetano Salvemini e Guido Dorso sugli «elementi» della storia meridionale che prefigurano la «coscienza politica contadina» affermatasi nel secondo Dopoguerra ed illustrano il contenuto nazionale e progressivo all'istanza autonomistica; la seconda osservazione rivela invece l'attitudine di Gramsci a «storicizzare le forme culturali del mondo popolare subalterno»<sup>105</sup>, a riconoscere quanto vi è, in esse, di valorizzabile in senso progressivo, a individuare nella rottura dei vincoli di subalternità e nell'accesso delle masse rurali alla vita nazionale le precondizioni della loro autentica acculturazione e di un diverso rapporto con gli intellettuali, in sintonia con l'insegnamento che il meridionalismo socialista aveva tratto da Scotellaro e da De Martino.

A partire da questa sintesi fra lezione gramsciana, vocazione autonomistica e apertura non preconcepita verso l'antropologia e l'etnologia<sup>106</sup>, Panzieri polemizza frontalmente con il «liberalismo meridionalista» che fa capo a Francesco Compagna e, in particolare, con Giuseppe Giarrizzo, «lo scrittore

---

<sup>102</sup> *La questione meridionale* 1953, p. 31.

<sup>103</sup> Si veda anche la posteriore rievocazione di CIRESE 1976.

<sup>104</sup> *Cultura e contadini del Sud* [“Avanti!”, 20 febbraio 1955], in PANZIERI 1982, pp. 156-162: 157, 161. Cfr. GRAMSCI 1949a, p. 11; ID. 1949b, p. 72; ID. 1975, pp. 1521, 2012-2013 (Q 12, § 1; Q 19, § 24).

<sup>105</sup> DE MARTINO 1949, p. 421.

<sup>106</sup> Cfr. SCOTTI 2011, pp. 81-109; STRINATI 1980, pp. 116-124.

di *Nord e sud*» che aveva denunciato la mancanza di *engagement* dell'opera di Scotellaro e quasi irriso Dorso e De Martino per la loro misticheggiante «sovpravvalutazione delle capacità autonome di rinnovamento rivoluzionario dei contadini del Mezzogiorno»<sup>107</sup>. Ma il «nuovo meridionalismo» prospettato da Panzieri non è del tutto consonante nemmeno con le posizioni di Mario Alicata, il quale aveva, a sua volta, criticato Scotellaro e ancora De Martino per la loro visione non sufficientemente «critica», «storicistica» e «dialettica» del «mondo culturale contadino»<sup>108</sup>.

La convergenza con Alicata nel corso del convegno materano concerne, più che altro, la prospettiva dell'alleanza fra le classi subalterne, che Panzieri articola in modo tale da conciliare la «funzione decisiva» spettante alla classe operaia e l'«affermazione autonoma delle forze contadine»<sup>109</sup>. Non stupisce, in quest'ottica, l'attenzione da lui accordata al concetto gramsciano di “blocco storico”, inteso nell'accezione – suggerita dalle pagine conclusive del saggio sulla questione meridionale e allora corrente – di alleanza non strumentale tra le classi sociali subalterne<sup>110</sup>.

Nel *Riesame del leninismo* – dopo aver contrapposto alla via leniniana del «rovesciamento violento del potere borghese e del suo stato» l'esperienza del processo di Liberazione nazionale, il quale insegna «che la classe operaia si pone come classe dirigente nel corso della sua lotta, promuove con le altre classi oppresse rapporti di “consenso”, si pone il compito di interpretare gli interessi generali del paese nella sua stessa azione di opposizione»<sup>111</sup> – Panzieri accosta esplicitamente il “blocco storico” gramsciano, nell'accezione chiarita

---

<sup>107</sup> *Cultura e contadini del Sud*, in PANZIERI 1982, p. 158. Cfr. GIARRIZZO 1954, pp. 29-30, 30-31, 33.

<sup>108</sup> Cfr. ALICATA 1954, pp. 596, 597.

<sup>109</sup> *Cultura e contadini del Sud*, in PANZIERI 1982, p. 160.

<sup>110</sup> Cfr. GRAMSCI 1930a, pp. 25-26; ID. 1945, pp. 41-42. Più tardi, nel corso del primo convegno di studi gramsciani (gennaio 1958), Togliatti (*Gramsci e il leninismo*, in TOGLIATTI 2014, pp. 1153-1154, 1157-1158) avrebbe puntualizzato, in maniera innovativa, che il concetto gramsciano di “blocco storico” implica non soltanto un determinato rapporto di forze sociali, ma anche l'«azione reciproca tra la struttura [...] e le sovrastrutture» (e, dunque, una specifica funzione degli intellettuali), concludendo che su questo terreno dovessero essere rintracciati lo “strappo” operato da Gramsci rispetto a Salvemini e la sua adesione al «concetto leninista» di “alleanza”. Cfr. VACCA 2000, pp. 28-36.

<sup>111</sup> *Il «ritorno» a Lenin non può essere se non un riesame approfondito, storicamente determinato, del leninismo* [“Opinione”, mag. 1956], in PANZIERI 1982, pp. 175-179: 178.

pocanzi, alla morandiana “politica unitaria”, interpretata come risoluzione del «dualismo dei partiti della classe operaia [...] sul piano della più conseguente interpretazione democratica, “universale”, dei problemi e delle lotte»<sup>112</sup>, come «concorso» di tali partiti, attraverso l'autonomia delle rispettive iniziative politiche, al conseguimento di un'«unità delle lotte» condotte dalle masse popolari per la «costruzione della democrazia»<sup>113</sup>. In queste pagine, quindi, l'autonomia e l'unità del movimento di massa diventano la condizione della *concordia discors* tra i due partiti di classe. Tale peculiare dialettica tra autonomia reciproca dei partiti e autonomia del movimento di massa, tra molteplicità delle iniziative politiche e unità delle lotte, riflette i termini nei quali il XXXI Congresso (Torino, 31 marzo – 3 aprile 1955) aveva affrontato (e cercato di sciogliere) il nodo dell'«apertura a sinistra»<sup>114</sup>. Essa si ritrova, peraltro, negli *Appunti per un esame della situazione del movimento operaio*, in cui Panzieri puntualizza che l'impostazione gramsciana» del Pci e l'iniziativa politica autonoma espressa dal Psi (con l'«alternativa socialista» e l'«apertura a sinistra») hanno recato, in maniera parallela e convergente, un contributo importante allo sviluppo democratico dell'«azione di massa» e della «lotta di classe», sebbene siano state ostacolate, in diversa misura, dalle «doppiezze» del periodo staliniano, ossia dalla discrepanza tra formulazioni ideologiche avanzate e residui dogmatici<sup>115</sup>.

---

<sup>112</sup> Ivi, p. 178.

<sup>113</sup> *Un punto fermo nella visione ideologica di Morandi: la politica unitaria del PSI* [“Avanti!”, 26 luglio 1956], in PANZIERI 1986, pp. 75-80: 78. Cfr. *Le ragioni e gli obiettivi della nostra politica unitaria* [1950], in MORANDI 1961, pp. 106-118.

<sup>114</sup> Cfr. *Il Congresso 1955*. Nell'ottica di tale dialettica deve essere letto il contributo di Panzieri al peculiare esperimento di “apertura a sinistra” promosso da Morandi in Sicilia nel corso del 1955, per il quale si veda RIZZO 2001, pp. 99-146: 140-144; che l'alternativa socialista e l'apertura a sinistra implicassero non la rottura ma la revisione del rapporto con i comunisti si evince chiaramente da *Il dialogo con le masse cattoliche* [Intervento al XXXI Congresso nazionale del Psi, 31 marzo – 3 aprile 1955], in MORANDI 1961, pp. 488-510: 495-498, ed è stato rimarcato da DEGL'INNOCENTI 1993, pp. 194-197.

<sup>115</sup> *Appunti per un esame della situazione del movimento operaio*, in PANZIERI 1982, pp. 195-196. Cfr. anche *Il dogmatismo ha ostacolato le lotte operaie* [inedito, 1956], in PANZIERI 1986, pp. 10-12: 11: «Anche in Italia, nonostante punti di riferimento di grande potenza critica come Labriola e Gramsci, nonostante il grande sviluppo di massa del movimento comunista e di quello socialista, lo svolgimento della cultura marxista negli scorsi anni è stato compresso e deformato. Le cause dirette di questa situazione

Gli *Appunti* chiariscono, quindi, che i rapporti tra i due partiti della classe operaia devono fondarsi sul rifiuto dell'ideologia dello Stato-guida e del partito-guida (e, correlativamente della «cattiva» unità di cultura e politica)<sup>116</sup>, sull'obiettivo dell'unificazione progressiva e democratica delle masse popolari, sulla funzionalità e sulla strumentalità a un movimento unitario di lotta che li trascende.

Gli scritti redatti nei dintorni del Congresso di Venezia<sup>117</sup> insistono nel contrapporre tale impostazione *tanto* alle nostalgie “frontiste” della sinistra socialista (che, dopo il '56, sarebbe stata spregiativamente definita “carrista”)<sup>118</sup> *quanto* al tentativo nenniano di indebolire il significato della “politica unitaria”<sup>119</sup> e di imprimere un connotato anticomunista al “dialogo con i cattolici” e al processo di “unificazione socialista”<sup>120</sup>, Ma è soprattutto su questo secondo versante della polemica che si segnala, comprensibilmente, un'accentuazione del tema dell'“unità di classe” rispetto a quello dell'unità delle masse popolari.

---

sono anche da noi da ricercare nella formula e nell'ideologia della partiticità della cultura intesa come direzione burocratica della cultura da parte degli organismi politici e come ripetizione di formule di immediata derivazione politica che hanno impedito lo sviluppo autonomo nei vari campi della ricerca». Al rapporto fra l'“uso” togliattiano di Gramsci e le «doppiezze» del periodo staliniano fa corsuro ma esplicito riferimento un appunto coevo, in FP, fasc. 24 [1956], pp. 32, 36.

<sup>116</sup> *Appunti per un esame della situazione del movimento operaio*, in PANZIERI 1982, pp. 185, 196, 197.

<sup>117</sup> Cfr. *La politica unitaria e l'unità socialista* [“Politica socialista”, ott. 1956], *Il fallimento della politica di unificazione socialista* [inedito, fine 1956/inizio 1957], *Il XXXII Congresso ed il rinnovamento dell'azione socialista* [“Politica socialista”, dic. 1956], *Il salto da compiere* [Intervento al XXXII Congresso nazionale del Psi, 6-10 febbraio 1957], *Una frattura nella politica del Psi* [“Mondo operaio”, apr. 1957], *Formule e sostanza della politica unitaria* [“Mondo operaio”, set. 1957], in PANZIERI 1986, pp. 35-39, 39-42, 43-48, 48-53, 159-162, 169-171.

<sup>118</sup> Cfr. AGOSTI 2013, p. 20; SABBATUCCI 1991, p. 103.

<sup>119</sup> Cfr. *La relazione* 1957.

<sup>120</sup> Sulle conseguenze dell'incontro di Pralognan dell'agosto 1956 e sul loro intrecciarsi con i “fatti d'Ungheria”, cfr. DEGL'INNOCENTI 1993, pp. 209-219.

#### 4.2. Gramsci, Morandi e la democrazia diretta (1957-1958)

Negli *Appunti per un esame della situazione del movimento operaio*, ma anche nell'intervento al Congresso di Venezia, il presupposto della "politica unitaria", l'autonomia del movimento di massa e di classe rispetto ai partiti che ne sono "strumento" e "funzione"<sup>121</sup>, subisce un approfondimento e una traduzione nei termini nuovi e cruciali del "controllo operaio".

Tre aspetti vanno sottolineati in proposito: in primo luogo, Panzieri adotta un'analisi dell'economia italiana in termini di dislivelli di sviluppo, ribadendo la prospettiva politica del "blocco" tra classe operaia e masse rurali, ma non esimendosi dal rilevare fenomeni nuovi, in particolare per quanto concerne il dinamismo tecnologico e organizzativo espresso dai monopoli per effetto dell'«aiuto americano» e il conseguente aggravamento della condizione subalterna dei lavoratori; in secondo luogo, e conseguentemente, egli intende il controllo come il complemento strategico (inerente alla trasformazione delle strutture «nel corso stesso delle lotte») di una tattica che trova il proprio obiettivo nello sviluppo globale, armonico ed equilibrato dell'economia italiana e i propri mezzi nelle «nazionalizzazioni» antimonopolistiche e nell'intervento straordinario per l'«industrializzazione del Mezzogiorno»; in terzo luogo, egli adombra il rapporto tra la democratizzazione delle strutture produttive realizzata mediante il controllo e la «capacità di potere della classe operaia», ma la risolve nei termini della «continuità democratica» (formula impiegata anche in *Azione politica e cultura*), prospettando peraltro una ristrutturazione antiburocratica e antidogmatica degli organismi partitici e sindacali esistenti (con una vistosa e significativa oscillazione tra «sostituzione» e «trasformazione») <sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> Questa continuità tra "politica unitaria" e "controllo operaio" è riconosciuta retrospettivamente da Panzieri nella sua lettera a Lucio Libertini del 17 dicembre 1959, ora in PANZIERI 1987, p. 243. Il persistente riferimento a una concezione funzionale-strumentale dell'organizzazione politica indurrà i critici comunisti del "controllo" a denunciare ripetutamente il rischio di un indebolimento, e al limite di un annullamento, del ruolo del partito. Cfr. ad esempio BARCA 1958a, pp. 43-44.

<sup>122</sup> *Appunti per un esame della situazione del movimento operaio*, in PANZIERI 1982, pp. 194-195, 197-199; *Il salto da compiere*, in PANZIERI 1986, pp. 49, 52-53. Il discorso di Panzieri risente forse anche dei risultati del convegno su monopolio e progresso tecnico organizzato da Antonio Giolitti e Silvio Leonardi presso l'Istituto Gramsci di Roma (29 giugno – 1 luglio 1956), i cui atti furono pubblicati prima su "Critica economica" (luglio-agosto 1956), poi in volume; cfr. SORGONÀ 2019, p. 52; VITTORIA

Questo primo assetto della “questione del controllo” è destinato a modificarsi nei mesi a seguire, per effetto di un intenso lavoro storiografico e analitico.

Sul piano storiografico, Panzieri individua e ricostruisce una tradizione consiliarista italiana che, dal Morandi teorico dei consigli di gestione e dei comitati di liberazione, risale al Gramsci giovane e “ordinovista”. Nell’aprile 1957 appare su “Mondo operaio” il *Discorso al 1° Congresso dei CLN* (agosto-settembre 1945), nel quale Morandi declinava il tema dell’autonomia e dell’iniziativa popolare nei termini di un controllo “dal basso” sulle nascenti istituzioni repubblicane e sulla democrazia dei partiti allora in faticosa gestazione<sup>123</sup>; seguono, a stretto giro, la ripubblicazione de *I Consigli di gestione sul piano della lotta* (1948) – che ridisegna gli organismi istituiti nell’immediato Dopoguerra in un’ottica di collaborazione come strumenti di elaborazione di una politica di piano promanante dal basso e alternativa all’indirizzo padronale<sup>124</sup> – e l’anticipazione di *Tre scritti inediti* risalenti al periodo antifascista di Morandi, dai quali traspaiono, in reciproca correlazione, l’aspirazione a un «socialismo libertario» e l’abbozzo di un marxismo non teoreticistico, antidialettico e antifatalistico, incardinato sul concetto dell’autonomia della classe<sup>125</sup>.

---

2014, p. 163. Tale convegno ebbe particolare rilievo ai fini di un aggiornamento della cultura economica dei comunisti italiani, che Togliatti sollecitava ancora nel giugno 1956; cfr. *La via italiana al socialismo* [24 giugno 1956], in TOGLIATTI 1984, pp. 148-182: 175. Sulla questione del “neocapitalismo”, che qui si affaccia attraverso il riferimento alle trasformazioni tecnologico-organizzative della grande impresa e alla più spinta integrazione della forza-lavoro, cfr. SALSANO 1973. Sul meridionalismo di Morandi, cfr. VITALE 2000, pp. 541-552. Sulle “riforme di struttura” come matrice teorica comune al consiliarismo panzieriano e al “neoriformismo” lombardiano e giolittiano, cfr. STRINATI 1980, p. 174.

<sup>123</sup> Cfr. MORANDI 1957a, confluito col titolo *Unire per costruire* in ID. 1958b, pp. 142-151.

<sup>124</sup> ID. 1957b (*vide supra*, nota 26).

<sup>125</sup> ID. 1957c, pp. 45, 51-53; il primo degli scritti qui anticipati è ripubblicato in ID. 1960b, pp. 177-185: 184 (sul «socialismo libertario»); il terzo in MORANDI 1958b, pp. 22-36: 29-34 (origine del movimento storico e critica del fatalismo dialettico); per il secondo *vide supra*, nota 90. La ricerca morandiana di una risposta non meccanicistica al quesito sull’origine del “moto” storico nella “base reale” trova riscontro, sia concettuale che lessicale, in GRAMSCI 1948, p. 129; ID. 1975, p. 1422 (Q 11, § 22). Per la posteriore critica delle soluzioni date da Morandi e da Gramsci a questo quesito, si

La necessità di restituire il marxismo all'azione e alla prassi è prospettata anche nel "ritratto" morandiano di Lenin, che Panzieri ripubblica nel novembre 1957<sup>126</sup>, in occasione del quarantennale della Rivoluzione d'Ottobre, accostandogli due scritti del periodo ordinovista di Gramsci, *La taglia della storia* (giugno 1919) e *La conquista dello Stato* (luglio 1919). In questi scritti la costruzione dello Stato proletario come "stato dei soviet" è al centro del giudizio gramsciano sul bolscevismo russo e sul suo "capo"<sup>127</sup>. Essi testimoniano lo sforzo del giovane Gramsci di tradurre la lezione teorica di *Stato e rivoluzione* e quella pratica dei soviet nel "linguaggio storico italiano" dei consigli di fabbrica; di congiungere, in una prospettiva unitaria, l'autogestione e l'autogoverno, la direzione del processo produttivo da parte delle maestranze e la sperimentazione di istituzioni politiche differenti da quelle borghesi, la democratizzazione integrale dei luoghi di lavoro e la costruzione di uno Stato di tipo nuovo<sup>128</sup>.

Da questo punto di vista, risulta arduo sostenere che, nella "genealogia" proposta da Panzieri, Morandi occupi una posizione di maggior rilievo rispetto a Gramsci<sup>129</sup>, perché grazie alla scoperta del consiliarismo gramsciano diviene possibile non soltanto la saldatura esplicita tra il motivo (morandiano) della "trasformazione strutturale" e quello del "dualismo di potere"<sup>130</sup>. non

---

veda la lettera di Panzieri a L. Della Mea, 18 agosto 1964, in PANZIERI 1987, pp. 404-406: 405.

<sup>126</sup> MORANDI 1957d.

<sup>127</sup> Cfr. GRAMSCI 1957b; ID. 1954, pp. 6-10, 13-19. L'esaurirsi del giovanile antistatalismo di Gramsci e l'incardinarsi della tematica dello Stato sulla sua concezione consiliare tra il 1918 e il 1919 sono stati recentemente ripercorsi da RAPONE 2011, pp. 404-411.

<sup>128</sup> Il nesso consiliarismo-egemonia era stato enfatizzato, ma contrapposto al leninismo, da ONOFRI 1957, pp. 78-84; la «funzione dirigente» esercitata nel «processo produttivo» veniva invece più esplicitamente collegata alla prospettiva di una «conquista democratica del potere politico nello Stato borghese economicamente sviluppato e retto a democrazia» da GIOLITTI 1957, p. 32.

<sup>129</sup> Cfr. MERLI 1986a, pp. XVI-XVII.

<sup>130</sup> Cfr. *Capitalismo contemporaneo e controllo operaio* ["Mondo operaio", dic. 1957], *Il controllo operaio al centro dell'azione socialista* ["Mondo operaio", gen. 1958], in PANZIERI 1986, pp. 175-178: 176; 178-181: 179. Il punto è centrato da MANGANO 1992, p. 98. Nell'ottica dell'interesse per il nesso tra democrazia diretta e pianificazione decentrata è da considerare l'interesse di "Mondo operaio" per Oskar Lange, in particolare per la funzione da questi assegnata ai consigli operai: cfr. LANGE 1958, p. 66. Nel secondo

presente, se non ambigualmente, negli scritti morandiani sui consigli di gestione (e, non a caso, soltanto alluso da Panzieri negli *Appunti*); ma anche il recupero di un Morandi “diverso”, quello del periodo antifascista e resistenziale, che formula in maniera più esplicita il nesso fra pianificazione decentrata e democrazia diretta<sup>131</sup>.

Occorre, tuttavia, attendere ancora alcune settimane perché abbia luogo un approfondimento storiografico. L'occasione è fornita dal primo Convegno di studi gramsciani, celebratosi a Roma nel gennaio 1958<sup>132</sup>. Al

---

di questi scritti ricorre, peraltro, Lange richiama in termini positivi il pensiero economico di Gramsci. L'interesse per gli sviluppi del socialismo in Polonia è testimoniato anche da *Prospettive polacche dopo il IX Plenum* [“Avanti!”, 9 luglio 1957], *Una conferenza di Lange* [“Avanti!”, 3 settembre 1957], in PANZIERI 1986, pp. 56-59, 68-71. Sulla rubrica “Questioni di socialismo”, in cui questi scritti trovano collocazione, e sulle differenze fra la posizione di Panzieri e quella di Bosio, cfr. MERLI 1977, pp. 11-16; ID. 1986b; SCOTTI 2011, pp. 342-350.

<sup>131</sup> Cfr. MORANDI 1958a. I tre scritti qui anticipati, *Analisi dell'economia regolata (I rendimenti e le formule di struttura)* [1942], *Per un socialismo classista e collettivista* [mag.-giu. 1944], *Un motivo d'obbligo: la lotta contro i monopoli* [set. 1944], confluiscono in MORANDI 1958b, pp. 37-49, 53-55, 70-73. Va osservato che questo volume, pur figurando come il quarto delle *Opere di Rodolfo Morandi*, è, nel novembre 1958, il primo dei sei previsti a vedere la luce. Su continuità e discontinuità nell'elaborazione teorico-politica morandiana, cfr. STRINATI 1980, pp. 11-25, 57-59, 133-133, 224.

<sup>132</sup> Il convegno romano del 1958 apriva, di fatto, un “nuovo corso” degli studi gramsciani, da un lato, introducendo (con la relazione di Togliatti) la fortunata immagine di Gramsci come «teorico della politica» e «politico in atto», in stretta correlazione con l'elaborazione della “via italiana al socialismo”; dall'altro, saggiando la tenuta della sua interpretazione del Risorgimento (criticata da Rosario Romeo) e l'originalità del suo storicismo, del quale, nei dintorni del '56, erano stati evidenziati, dall'interno e dall'esterno del Pci, il forte debito verso l'idealismo e la conseguente limitata capacità di presa sul presente, con gravi ripercussioni sul giudizio relativo alla strategia e alla politica culturale dei comunisti italiani; se in precedenza si era trattato soprattutto di illustrare la filiazione nazionale del marxismo italiano per scongiurare il riassorbimento del pensiero gramsciano nell'alveo dell'ortodossia marxista-leninista e per avvalorare una peculiare soluzione alla “questione degli intellettuali”, ora l'enfasi cade sulla discontinuità marcata da Gramsci rispetto alla cultura del suo tempo e sull'innovazione da lui impressa alla stessa «dottrina del marxismo rivoluzionario»; cfr. DE GIOVANNI 1977, pp. 274-297, IZZO 2000, pp. 217-228; LIGUORI 2006, pp. 134-136; ID. 2012, pp. 153-154; VACCA 2000, pp. 61-65; VITTORIA 2014, pp. 76-80, 88-97, 260-270.

momento di valutarne i risultati, Panzieri fissa alcuni punti di estremo rilievo: in primo luogo ribadisce, in polemica con Palmiro Togliatti, il «valore sostanziale e *permanente*» del «movimento dei Consigli di fabbrica» nella «costruzione gramsciana», nonché la sua irriducibilità a «momento preparatorio nella formazione del Partito comunista»<sup>133</sup>; in secondo luogo puntualizza che le «sensibili modificazioni» subite dalla «concezione dei Consigli, del loro ruolo, del loro rapporto con il sindacato e con il partito» nel passaggio dall'«originaria impostazione “ordinovista” ai *Quaderni*» si sono ripercosse sulla «ricerca teorica generale» di Gramsci e soggiunge – in polemica con Eugenio Garin e con la sua ricostruzione «negativamente coerente» incentrata sul nodo Gramsci-Croce – che la «sottovalutazione della teoria dei Consigli» non può che comportare l'offuscamento di quegli «aspetti dell'opera gramsciana» nei quali si è manifestata meglio la sua «lotta contro le deformazioni meccanicistiche del marxismo e contro le interpretazioni metafisicizzanti della dialettica»<sup>134</sup>; in terzo luogo elogia il contributo di Alberto Caracciolo, che aveva messo in luce l'irriducibilità del consiliarismo gramsciano al sovietismo russo, in ragione del legame con l'autogestione operaia e del ruolo «educativo-stimolatore» assegnato al partito politico<sup>135</sup>.

---

<sup>133</sup> *Gramsci e «il punto meno importante»* [“Mondo operaio”, gen. 1958], in PANZIERI 1986, pp. 180-183: 181. Cfr. *Il leninismo nel pensiero e nell'azione di A. Gramsci (Appunti)*, in TOGLIATTI 2014, pp. 1133-1135. Sul carattere “preparatorio” dei consigli e la funzione “direttiva” del partito politico, cfr. anche *Attualità del pensiero e dell'azione di Gramsci* [“Rinascita”, apr. 1957], in TOGLIATTI 2014, pp. 1102-1120: 1115-1116; FERRI 1957, p. 466.

<sup>134</sup> *Gramsci e «il punto meno importante»*, in PANZIERI 1986, pp. 181-182. Cfr. GARIN 1958a-b. All'impostazione gariniana, Panzieri contrappone quella di GEYMONAT 1958, che tende a rovesciare il segno del giudizio sul rapporto Gramsci-Croce.

<sup>135</sup> *Gramsci e «il punto meno importante»*, in PANZIERI 1986, p. 182. Cfr. CARACCILO 1958a, pp. 96, 99-100, 102-103; ID. 1958b. La riformulazione del nesso partito-consigli nei termini “luxemburghiani” dell'educazione, della sollecitazione e dello stimolo è al centro della “riscoperta” del consiliarismo gramsciano da parte del “marxismo critico”: cfr. CARACCILO 1957; GUIDUCCI 1955c; ID. 1956e, pp. 205-215, 218-239; SCALIA 1957; ID. 1958a, p. 218; ID. 1958b, p. 608; CICERCHIA 1959, pp. 22-28, 32-33, nota 6. Sul contributo di “Ragionamenti” a tale riscoperta, cfr. SCOTTI 2011, pp. 189-201: 193-194, 199. Per la teoria luxemburghiana dell'organizzazione si veda, in particolare, LUXEMBURG 1906/1967, pp. 342-347. L'interesse di Panzieri per gli scritti politici di Rosa Luxemburg è testimoniato dalla sua lettera a L. Foà, 20 settembre 1958, in PANZIERI 1987, pp. 179-180, nella quale è avanzata l'ipotesi di

Riassumendo: Panzieri, per un verso, individua l'elemento vitale, valido e attuale del leninismo di Gramsci non nel «concetto, *astrattamente* considerato, del Partito», bensì nella sua visione di un «movimento operaio capace di interpretare il senso dello sviluppo storico-nazionale e di anticipare – nella complessa *realtà* politica e culturale di una nuova classe dirigente, capace di autentica egemonia – il nuovo stato»<sup>136</sup>; per un altro verso, sostiene che questa visione, sostanzialmente delineata da Gramsci nei suoi scritti del 1919-1920, debba costituire la chiave di lettura della problematica teorica consegnata ai *Quaderni del carcere*<sup>137</sup>.

#### 4.3. Il controllo operaio nel “neocapitalismo” italiano (1958-1959)

La recensione del convegno romano non esaurisce l'approfondimento storiografico programmato da Panzieri nel periodo della condirezione di “Mondo operaio”: un taccuino di lavoro risalente al 1958, ma non databile con maggiore precisione, documenta la progettazione di una rassegna di studi gramsciani, la cui struttura (basata sull'incontro tra neoilluminismo, marxismo critico e storiografia socialista) esibisce notevoli somiglianze con l'indice del volume *La città futura*, pubblicato nel maggio 1959 a cura di Alberto Caracciolo e Gianni Scalia<sup>138</sup>.

---

«una collana che, svincolata dai legami di partito e ugualmente lontana dalle correnti varietà banali di revisionismo, ridia in una prospettiva veramente storico-critica i momenti essenziali di sviluppo del marxismo fino ai giorni nostri». Si veda anche *L'insegnamento di Rosa Luxemburg* [“Mondo operaio”, nov.-dic. 1958], in PANZIERI 1986, pp. 207-214, introduzione ad una silloge di scritti luxemburghiani pubblicata da “Mondo operaio” in occasione del quarantennale della rivoluzione tedesca del 1918.

<sup>136</sup> *Gramsci e «il punto meno importante»*, in PANZIERI 1986, p. 181.

<sup>137</sup> Panzieri sembra proiettare sullo stesso Gramsci l'osservazione secondo cui, quando un «uomo politico scrive di filosofia», la «sua “vera” filosofia sia invece da ricercarsi negli scritti di politica» (GRAMSCI 1948, pp. 92-93; ID. 1975, pp. 1492-1493). Il riferimento a Lenin sarebbe stato in seguito ipotizzato da RAGIONIERI 1969, p. 120.

<sup>138</sup> Cfr. FP, fasc. 44 [1958-1962], p. 9. Il progetto elenca una serie di nomi e associa degli argomenti ad alcuni di essi: Alberto Caracciolo (concezione del soviet), Franco Fortini (letteratura nazionale), Roberto Guiducci (scienza e politica), Antonio Giolitti (concetto di egemonia). Non sono associati argomenti ai nomi di Emilio Agazzi, Gaetano Arfè, Giampiero Carocci, Gastone Manacorda e Mario Potenza, ma è presumibile che essi dovessero occuparsi, rispettivamente, dell'*Anti-Croce*, del rapporto di Gramsci col movimento socialista, della sua analisi del giolittismo e del

Ma, prima ancora che questo programma si concretizzi, l'ipotesi storiografica abbozzata nella recensione al primo Convegno di studi gramsciani cerca una traduzione operativa nelle celebri *Sette tesi sulla questione del controllo operaio*. Si tratta di una traduzione tutt'altro che pacifica: infatti la dissociazione esplicita tra "via democratica" e "via parlamentare" al socialismo e il netto riconoscimento «della distanza che separa gli istituti della democrazia borghese e gli istituti della democrazia operaia» convivono, in questo testo, con una concezione "strumentale" dell'istituzione parlamentare, che ne evidenzia, allo stesso tempo, l'insufficienza e l'utilizzabilità, la natura di classe e la duttilità a trasformarsi sotto «la pressione esercitata dal basso dal movimento operaio attraverso i suoi *nuovi istituti*»<sup>139</sup>. In tal modo, i due estensori delle *Sette tesi* tentano, di dissipare l'interpretazione (da loro definita «riformistica») del controllo come funzione del Parlamento e di riformulare, alla luce dell'ipotesi consiliare, i compiti del partito di classe e i limiti della sua azione parlamentare: non a caso, ancora nelle *Tredici tesi sulla questione del partito di classe*, Libertini e Panzieri avvertono di voler rinnovare la politica dei "partiti storici" al fine di scongiurarne la «cattura [...] da parte delle istituzioni borghesi»<sup>140</sup>. Peraltro, nell'intervallo intercorso tra questi due scritti l'analisi dell'economia italiana sottesa all'ipotesi del controllo si modifica in misura sensibile, seppur tra notevoli incertezze:

---

fascismo, del suo giudizio sul Risorgimento e del suo meridionalismo. Di Gastone Manacorda, che, fin dal caso Colombi (dicembre 1954), era stato, tra gli storici comunisti, il più «incisivo e convincente» nelle discussioni sulla "ricerca oggettiva" e sui rapporti tra politica e cultura, scontrandosi con Mario Alicata e subendo «l'esclusione da ogni carica nell'Istituto Gramsci» fino all'ottobre 1958, quando gli è affidata la direzione di "Studi storici" (VITTORIA 2014, pp. 136, 138-139, 229-232, 268, 276-278), Panzieri aveva apprezzato la comunicazione al convegno gramsciano di Roma.

<sup>139</sup> *Sette tesi sulla questione del controllo operaio* [con L. Libertini, "Mondo operaio", feb. 1958], in PANZIERI 1986, pp. 83-95: 87-89, 93-94. Al termine del dibattito, Panzieri e Libertini cercheranno di equiparare «trasformazione» e «distruzione»: cfr. *Conclusioni al dibattito sul controllo operaio* [con L. Libertini, "Mondo operaio", mar. 1959], in PANZIERI 1986, pp. 114-121: 115. Ricollegano la questione del "controllo operaio" a una prospettiva di conquista democratica dello Stato (e quindi di "programmazione democratica") i contributi di Riccardo Lombardi e Antonio Giolitti in *Capitalismo contemporaneo* 1957, pp. 18-19. Cfr. COLARIZI 1978, pp. 36-43; NENCIONI 2014, pp. 157-164; SCROCCU 2012, pp. 166-175.

<sup>140</sup> *Tredici tesi sulla questione del partito di classe*, in PANZIERI 1986, p. 136.

«Caratteristica fondamentale del pensiero di Gramsci: l'ordine nuovo, la formazione della capacità politica, amministrativa, tecnica della classe operaia nel corso del suo movimento, il suo farsi, cioè, classe dirigente come titolo alla sua candidatura al potere, non come risultato del potere. [Una classe operaia che “domina la realtà”]. Alla classe operaia italiana è cioè dato il compito di sollevarsi spontaneamente al livello della storia italiana. Questo grave passaggio, questo salto è condizionato dal particolare grado e carattere dello sviluppo italiano, dalla divisione del paese, dalla coesistenza una società semi-feudale e di una società capitalistica»<sup>141</sup>.

Queste righe inedite, prive di data ma probabilmente degli ultimi mesi del 1957, ricollegano il nodo gramsciano dell'egemonia, cioè della funzione dirigente che la classe operaia è in grado di esercitare prima della conquista del potere, al limite “economico-corporativo” della borghesia italiana e al carattere dualistico, ineguale e squilibrato dell'economia e della società da essa forgiate. Contenuto della «candidatura al potere» della classe operaia è quindi la sua capacità di promuovere uno sviluppo *equilibrato e globale* dell'economia italiana.

Nelle *Sette tesi*, Panzieri e Libertini si attengono, nella sostanza, a tale impostazione “gramsciana” (e alla sua ripresa da parte della più recente analisi comunista)<sup>142</sup>. È vero che essi sottolineano la capacità del capitale monopolistico italiano di avvalersi della «congiuntura internazionale favorevole», del «considerevole progresso tecnico», dell'«assoggettamento totale della persona del lavoratore» attraverso l'ideologia e la pratica delle «relazioni industriali», dell'osmosi con gli «organi del potere politico», per esprimere una «*tendenza*» all'espansione; ma, d'altro canto, ribadiscono il carattere precario e geograficamente circoscritto di tali «elementi nuovi»,

---

<sup>141</sup> FP, fasc. 42 [1957-1961], p. 6. Queste osservazioni corredano, a mo' di glossa, un estratto dell'articolo *La conquista dello Stato* (*vide supra*, nota 127). Per il giudizio sul carattere feudale della società meridionale, cfr. anche *Operai e contadini* [“L'Ordine Nuovo”, 2 agosto 1919]; entrambi si leggono in GRAMSCI 1954, pp. 16-17, 22.

<sup>142</sup> Si vedano, per un verso, la rievocazione dell'esperienza consiliare torinese ne *Il Partito comunista italiano* [1958], in TOGLIATTI 2014, pp. 1641-1734: 1661-1664; per un altro verso, *I compiti dei comunisti nelle lotte della classe operaia* [Risoluzione del Comitato centrale del PCI, 1 marzo 1957], in BARCA – BOTTA – ZEVİ 1975, pp. 231-237. Cfr. BADALONI 1972, p. 49; MANCINI 1977, pp. 53-59; G. SCIROCCO 2019, p. 70; STRINATI 1980, pp. 227-228; VACCA 1969, pp. 223-224, nota 13. Di parere diametralmente opposto ARTERO 2007, p. 86.

soggiungendo che essi non intaccano la condizione depressa e arretrata del Mezzogiorno, né modificano le caratteristiche strutturali (povertà, ristrettezza) del «mercato interno italiano»<sup>143</sup>. Analogamente, i due autori delle *Sette tesi* rivendicano una politica di sviluppo che non si limiti ad adattare o rettificare il «corso capitalistico» ma esprima la «trasformazione delle strutture capitalistiche» e l'erosione del «potere borghese»; tuttavia, riconducono tale discontinuità qualitativa a una rottura dell'«economia del profitto» che non intacca, anzi riattiva, lo sviluppo lineare dell'«accumulazione» e dell'«industrializzazione»<sup>144</sup>. Traspare da queste citazioni un'oscillazione fra la rivendicazione di uno sviluppo *equilibrato*, conseguente all'analisi in termini di dualismo, e il riconoscimento del carattere non neutrale delle forze produttive, suggerito dall'esame della *tendenza* espansiva del capitalismo italiano.

Il dilemma tra quantità e qualità dello sviluppo attraversa anche i contributi panzieriani alla tavola rotonda su *Riforma agraria e sviluppo economico* organizzata da «Mondo operaio» nel febbraio 1958<sup>145</sup>; mentre nella risposta all'inchiesta sulle «partecipazioni statali» promossa dall'«Avanti!» nel marzo seguente (con interventi di Segagni, Lombardi, Libertini e Giolitti), Panzieri – dopo aver riproposto la «classica» analisi delle strozzature, delle distorsioni e delle limitazioni che sono state imposte allo sviluppo economico italiano da un capitalismo debole e parassitario, alleato degli «agrari» e protetto dallo Stato<sup>146</sup>

---

<sup>143</sup> *Sette tesi sulla questione del controllo operaio*, in PANZIERI 1986, pp. 85-87, 89-91.

<sup>144</sup> Ivi, pp. 92-93.

<sup>145</sup> Cfr. *Riforma agraria* 1958, pp. 35-36, 37. Questo aspetto era stato rilevato, già nel corso del dibattito sul «controllo operaio», da GUIDUCCI 1958, p. 28. Sarebbe del massimo interesse interrogarsi sulla relazione fra la concezione «oggettivistica» dello sviluppo che contraddistingue l'impostazione di Panzieri e il suo accordo con quegli interpreti che, nel corso del convegno romano, avevano riscontrato nei *Quaderni del carcere* un deficit di «naturalismo», imputandolo alla formazione «crociana» di Gramsci: cfr. in particolare PAPI 1958. Sulla presenza di un'analogia concezione neutrale e oggettivistica delle forze produttive nel Gramsci ordinovista, sull'interpretazione catastrofica del capitalismo a essa congiunta e sulle sensibili modificazioni che l'analisi gramsciana subisce nei *Quaderni*, cfr. DE FELICE 1978, pp. XVI-XVII, XXIX-XXX; TELÒ 1976, pp. 231-237. Sull'oggettivismo soggiacente alla teoria morandiana dei consigli di gestione, cfr. invece MANCINI 1977, pp. 33-40.

<sup>146</sup> Questa analisi dispiega pienamente i propri effetti nel contributo di Lucio Libertini (1958a-b), che considera il controllo come il complemento democratico della politica di industrializzazione e di piena occupazione per il Mezzogiorno. Libertini è, tra i due, il più sensibile alle sollecitazioni della teoria delle aree depresse: si ricordi la sua

– pone una particolare enfasi sul nesso, soltanto accennato nelle *Sette tesi*, fra «sviluppo tecnologico» e «totale alienazione del lavoro»<sup>147</sup>.

In quest'ultimo intervento, più ancora che nei precedenti, l'ipotesi del controllo poggia su due tracciati analitici differenti e non immediatamente conciliabili: da un lato, vi è la rilevazione del vincolo che determinati rapporti di produzione oppongono allo sviluppo (neutrale) delle forze produttive; dall'altro vi è lo sforzo di fare i conti con il “segno di classe” impresso sulle forze produttive stesse, e quindi con la possibilità che un “salto di qualità” possa prodursi nei rapporti capitalistici di produzione per effetto del loro incremento<sup>148</sup>.

Queste due prospettive cercano una faticosa composizione negli scritti che Panzieri redige nella seconda metà del 1958, individualmente o in collaborazione con Libertini.

Nel giugno-luglio 1958, intervenendo ancora sulla “questione agraria”, Panzieri e Libertini ravvisano nello sviluppo “a isole” di un capitalismo industriale ed agrario nel Mezzogiorno e nella conseguente crescita «della classe operaia nelle stesse regioni meridionali» i segni visibili della vitalità e del dinamismo espressi dal blocco dominante, della sua capacità di mutare l'equilibrio dell'economia italiana senza tuttavia cancellarne i «vecchi mali», ossia gli squilibri e i dislivelli di sviluppo<sup>149</sup>. Un elemento relativamente innovativo è qui ricondotto, mediante il ricorso all'immagine delle “isole”, nel solco di un'analisi di matrice comunista che accentuava l'incompatibilità tra le più recenti innovazioni tecnologiche (meccanizzazione spinta e automazione) e l'assetto capitalistico che pure le aveva forgiate, ravvisando in tale iato un

---

traduzione di *Problems of capital formation in underdeveloped countries* (1955) di Ragnar Nurkse, licenziata nel 1965 da Einaudi.

<sup>147</sup> *La rivendicazione del controllo e il piano di sviluppo produttivo* [“Avanti!”, 15 marzo 1958], in PANZIERI 1986, cit., pp. 95-101: 99.

<sup>148</sup> Il punto era stato sollevato, in maniera innovativa e provocatoria, da Franco Momigliano (1956a, pp. 109-110, 112-114; 1957a, pp. 236-238; 1957b, pp. 106-107), che denunciava, nel contempo, le nuove contraddizioni e alienazioni suscitate dalla pianificazione neocapitalistica, rivendicando un aggiornamento dell'analisi marxista e della cultura sindacale, ma anche l'abbandono dell'ipotesi consiliare (cfr. ID. 1958, pp. 550-551).

<sup>149</sup> *Il ruolo della classe operaia meridionale* [“Mondo operaio”, giu.-lug. 1958], in PANZIERI 1986, pp. 156-158: 158; Libertini – Panzieri 1958.

marginale di iniziativa per il movimento operaio<sup>150</sup>. Non a caso, sul piano politico, questi scritti, per un verso, ribadiscono che l'«autonoma e unitaria iniziativa delle masse meridionali» è «parte integrante e specifica, nelle condizioni del nostro paese, dell'azione di classe»; per un altro verso, avvertono che le lotte contadine, al pari di quelle operaie, debbano essere recate al livello della «rivindicazione del “controllo” dei processi produttivi, degli orientamenti economici, delle strutture politiche e amministrative». In altri termini, la riaffermazione letterale del gramsciano “blocco” operaio-contadino convive, in queste pagine, con la sua declinazione in termini più esplicitamente “classisti”: ciò trova riscontro nell'attenuazione della dialettica masse popolari/classe operaia e nel tendenziale riassorbimento del primo termine nel secondo che contraddistinguono gli ultimi scritti sulla “politica unitaria”<sup>151</sup>; ma è avvalorato anche dalla strategia “difensiva” adottata dai promotori del controllo nel settembre-ottobre 1958, la quale consiste nel fondare esplicitamente l'attualità dell'ipotesi consiliare<sup>152</sup> sui più recenti

---

<sup>150</sup> L'immagine delle “isole” di sviluppo nel mare della bassa produttività era stata introdotta da BARCA – MINUCCI 1955, pp. 612-613. Essa è ripresa, ma riportata alla categoria leniniana di “imperialismo” (col suo intreccio di «incremento e putrefazione»), da ONOFRI – SPINELLA 1956, p. 60; è di nuovo impiegata da ONOFRI – SPESSO 1956, pp. 298-299, nel resoconto di un convegno internazionale di studi sui problemi dell'automatismo indetto dal CNR (Milano, 8-13 aprile 1956); da TRANQUILLI 1956, p. 12, e da RODANO 1957, p. 177, nel quadro di una riflessione sull'intreccio tra le «nuove esigenze della tecnica» e la «liquidazione dell'assetto capitalistico»; infine da BARCA 1957, nella sede di una polemica con le tesi di Momigliano sul “neocapitalismo” (*vide supra*, nota 148).

<sup>151</sup> Cfr. *Discussione aperta* [con L. Libertini, “Mondo operaio”, lug. 1958], in PANZIERI 1986, pp. 195-199. Di questo scritto sono da rilevare la traduzione della formula della “politica unitaria” in termini di «alternativa democratica e socialista» (forse nell'ottica di una convergenza con le posizioni di Basso, cfr. MONINA 2016, p. 137) e la considerazione dell'appoggio di Togliatti all'intervento sovietico in Ungheria come una sconfessione della tesi sul carattere «policentrico» del movimento comunista, formulata nell'*Intervista a «Nuovi argomenti»* (maggio-giugno 1956, ora in TOGLIATTI 2014, pp. 1612-1640), e quindi come un sintomo di involuzione politica.

<sup>152</sup> Cfr. *Né economicismo né trotzkismo* [con L. Libertini, “Avanti!”, 7 e 9 set. 1958], in PANZIERI 1986, pp. 107-113: 113; *Sul controllo operaio* [ott. 1958], in PANZIERI 1972, pp. 105-108: 106. L'inattualità dell'ipotesi consiliare era stata invece sostenuta da SPRIANO 1958. Nel settembre 1958 Panzieri collabora con Gianni Bosio, responsabile delle Edizioni “Avanti!”, alla progettazione di un'antologia sui consigli (poi non

«sviluppi del capitalismo», dei quali lo stesso Gramsci aveva avuto felice intuizione, e sul «concreto interesse per l'industria e per il ruolo della classe operaia italiana», anch'esso condiviso con l'autore dei *Quaderni*<sup>153</sup>.

---

realizzata). Allo schema proposto dallo storico anarchico Pier Carlo Masini – che includeva testi di De Leon, Trotskij, Lenin, Luxemburg, Gramsci, Kollontai, Bordiga e Gorter – Panzieri contrappone una “genealogia” imperniata sui nomi di Marx, Lenin, Luxemburg e Gramsci, al fine di ristabilire l'autentica ascendenza marxiana-leniniana dell'ipotesi consiliare e di sottrarre la proposta del “controllo operaio” a possibili «strumentalizzazioni» da parte di «correnti non marxiste»; un'obiezione analoga è rivolta a Gianni Scalia, anch'egli tendente a «riportare la problematica del controllo fuori del suo nesso politico-culturale serio, che è la problematica marxista-leninista della democrazia diretta»; si vedano le lettere di R. Panzieri a M. A. Salvaco e a G. Bosio, entrambe del 23 settembre 1958, in PANZIERI 1987, pp. 162, 164-165. Cfr. SCOTTI 2011, pp. 350-351

<sup>153</sup> R. Panzieri e L. Libertini alla Direzione de “l'Unità”, settembre/ottobre 1958, in PANZIERI 1987, pp. 167-173: 168. Cfr. GRAMSCI 1949c, pp. 185-188: 187; ID. 1975, pp. 1991-1996 (Q 19, § 7): 1994: «Un altro punto di dissenso, il quale merita di essere rilevato, perché nasce da un errore molto diffuso, è quello in cui l'A. considera che un paese debba necessariamente rimaner soffocato dalla concorrenza degli altri paesi se inizia dopo di essi la propria organizzazione industriale. Questa inferiorità economica, a cui sarebbe condannata anche l'Italia, non sembra affatto dimostrata, perché *le condizioni del mercato, della tecnica, degli ordinamenti politici, sono in continuo movimento e quindi le mète da raggiungere e le strade da percorrere si spostano tanto spesso e subitamente che possono trovarsi in vantaggio individui e popoli che erano rimasti più indietro o quasi non s'erano mossi*. Se ciò non fosse si spiegherebbe male come continuamente possono sorgere e prosperare nuove industrie accanto alle più vecchie nello stesso paese [...]» (corsivo mio). Questa osservazione non è di Gramsci, bensì della fonte cui egli aveva attinto per la prima stesura (nel Quaderno 9, § 110) di questa nota, ossia una recensione anonima (attribuita da Gramsci a Antonio De Viti De Marco) de “La riforma sociale” alla *Storia della grande industria in Italia* (1931) di Morandi. Sul ruolo dello Stato nello sviluppo capitalistico italiano e sulla “composizione demografica”, cfr. GRAMSCI 1949c, pp. 312-318, 321-323, 340-342; ID. 1975, pp. 2140-2147, 2155-2158, 2175-2178 (Q 22, §§ 2, 6, 4). Sulla nuova sintesi fra «classe ancora subalterna» ed «esigenza tecnica», nonché sugli organismi in cui si materializza l'autocoscienza della classe operaia come «lavoratore collettivo», cfr. GRAMSCI 1951, pp. 78-79; ID. 1975, pp. 1137-1138 (Q 9, § 67). Le pagine gramsciane di *Americanismo e fordismo* erano state sino ad allora impiegate per sottolineare come l'assenza di quei residui feudali e semifeudali che condizionavano lo sviluppo capitalistico italiano avesse consentito al capitalismo statunitense una crescita impetuosa ma anche una più rapida marcia verso l'erompere delle contraddizioni dell'imperialismo: cfr. PLATONE 1949, pp. 14-15; ONOFRI –

Gli interventi del novembre-dicembre 1958 aggiungono un tassello ulteriore, e cioè l'individuazione del «fanfanismo» come «strumento politico» del quale i monopoli vengono avvalendosi per sostituire, con la loro diretta iniziativa, la vecchia direzione fondata sulla tradizionale alleanza tra agrari del sud e industriali del nord, per moltiplicare i controlli politici nella fabbrica e nella società, per dispiegare il proprio «potere totalitario»<sup>154</sup>.

Riassumendo: nel corso del 1958 la generalizzazione dell'ipotesi del controllo si accompagna alla sempre più esplicita diagnosi di una capacità del capitale monopolistico italiano di sussumere senza residui, e di riplasmare “a propria immagine”, l'economia, la società e la politica. Soprattutto l'intervento al Congresso di Napoli mostra come Panzieri caratterizzi questa «più diretta egemonia» dei monopoli *tanto* nei termini di uno sviluppo distorto, deformato e squilibrato, che ripropone, sia pure in forme aggiornate, la problematica del dualismo<sup>155</sup>, *quanto* in quelli di una generalizzazione all'intera società della

---

SPINELLA 1956, pp. 39-42. Mentre LIGUORI 2006, pp. 131, 139 nota 31, data la “riscoperta” del *Quaderno 22* ai primi anni Settanta, BONI 2010, pp. 45-49, ne ricostruisce la fortuna nella stagione operaista.

<sup>154</sup> *Da Venezia a Napoli* [“Mondo operaio”, nov.-dic. 1958], in PANZIERI 1986, pp. 215-220: 217-218; cfr. anche *Tredici tesi sulla questione del partito di classe*, in PANZIERI 1986, pp. 137-138. Nello stesso periodo, la questione del “capitalismo di Stato” come strumento dell'integralismo fanfaniano e della razionalizzazione monopolistica veniva sollevata anche nel movimento comunista, che però individuava nella politica di alleanze e nell'azione parlamentare dei partiti della classe operaia le condizioni di un controllo democratico e di un impiego alternativo: cfr. BARCA 1958a, pp. 45-46; ID. 1958b; diversa la posizione di RODANO 1958, che, a partire da un giudizio sul fanfanismo come fenomeno corruttore e degenerativo del sistema politico e sul capitalismo di Stato come veicolo di inefficienza e clientelismo, prospettava la possibilità di un'autonomia discrezionale dei manager pubblici in un contesto di mercato opportunamente “regolato”. Sulle tappe di questo dibattito, nonché sulla sua importanza per il rinnovamento della cultura economica del Pci e per la delineazione delle opposte tendenze destinate a scontrarsi negli anni Sessanta, cfr. SORGONÀ 2011, pp. 109-120; ID. 2019, p. 56.

<sup>155</sup> Soltanto in seguito Panzieri riconoscerà l'esaurimento della “questione meridionale” nei suoi termini classici e l'esigenza di un aggiornamento strategico e tattico; cfr. *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico* [marzo 1962], in PANZIERI 1994, pp. 73-92: 75-76, 89-91. Nel precisare che “fine” della questione meridionale significa non risoluzione del dualismo Nord-Sud, ma sua inclusione entro lo sviluppo capitalistico e quindi sua metamorfosi, Panzieri si dichiara in sintonia con SALVADORI 1963, pp. 524-537: 533-534. Quest'ultimo sostiene, peraltro, che la conclusione della

condizione di radicale alienazione vissuta dall'operaio nella fabbrica; come cioè si intreccino inestricabilmente, cercando una conciliazione, il nodo dell'accumulazione equilibrata di forze produttive e quello del rovesciamento del segno capitalistico da esse recato, il discorso sulle potenzialità del progresso tecnico e quello sul suo carattere "non neutrale"<sup>156</sup>.

L'identificazione del "contenuto" del controllo con una politica di sviluppo equilibrato torna ad affacciarsi nell'articolo di bilancio firmato da Libertini e da Panzieri nel marzo 1959<sup>157</sup>, sebbene non si possa escludere che, già a questa altezza, si fossero manifestate tra i due delle divergenze d'impostazione, né che tali divergenze conducessero a diverse valutazioni dei risultati del dibattito sul controllo e, più in generale, della capacità dei "partiti storici" di recuperare il proprio legame col movimento di classe<sup>158</sup>.

Ad ogni modo, il dibattito sul controllo rappresenta il momento culminante del confronto di Panzieri con Gramsci: da un lato, esso imprime alla lettura da lui delineata un'innovazione decisiva, e cioè la tentata saldatura fra la teoria dei consigli (desunta dagli scritti ordinovisti) e un'analisi non stagnazionista del capitalismo italiano (ricavata da alcune pagine dei *Quaderni del carcere*); dall'altro, prelude a una vera e propria eclissi dei temi gramsciani.

---

questione meridionale decreta la desuetudine dell'«analisi empirica» di Gramsci, ma non del suo «principio politico generale: l'organizzazione della classe operaia e dei contadini al livello delle strutture capitalistiche».

<sup>156</sup> Cfr. *L'autonomia delle lotte di massa e la politica di alternativa del Psi* [Intervento al XXXIII Congresso nazionale del Psi, 15-18 gennaio 1959], in PANZIERI 1986, pp. 223-227: 223-224.

<sup>157</sup> *Conclusioni al dibattito sul controllo operaio*, in PANZIERI 1986, pp. 118-120.

<sup>158</sup> Al di là del rifiuto di pubblicare su "Mondo nuovo" la recensione di Panzieri a *La classe operaia nella Germania Est* di Benno Sarel (Torino 1959), le lettere del periodo successivo al Congresso di Napoli documentano che al fondo della rottura con Libertini vi fossero modi diversi di intendere il ruolo del controllo nella politica del movimento operaio, il rapporto con la sinistra socialista e il compito di quest'ultima nei confronti dei "partiti storici". Cfr. L. Libertini a Panzieri, 24 aprile 1959, Panzieri a G. Panzieri Saija, giugno 1959, Panzieri a L. Libertini, 21 settembre 1959, L. Libertini a Panzieri, 19 settembre 1959, L. Della Mea a Libertini, 4 ottobre 1959, Panzieri a L. Libertini, 17 dicembre 1959, in PANZIERI 1987, pp. 197-198, 201-203, 215-216, 216-218, 219-220, 242-244. L'ultima di queste comunicazioni fa menzione di alcune lettere (non pervenute) inviate da Panzieri a Libertini nell'aprile-maggio 1959, nelle quali erano già formulate le posizioni sviluppate in seguito.

Proprio nel corso di tale dibattito Panzieri ha infatti maturato l'esigenza di un rapporto più ravvicinato con la condizione operaia nel "neocapitalismo" e, quindi, di una meno astratta formulazione del "controllo"<sup>159</sup>; ma ha anche colto i sintomi di quella che, di là a poco, gli sarebbe apparsa come una "crisi delle organizzazioni", riconducibile al crescente distacco della loro "ideologia" dalla "realtà" del movimento di classe. Queste due diverse (ma convergenti) istanze imponevano non soltanto che l'intero patrimonio teorico-politico del movimento operaio venisse riconsiderato e aggiornato<sup>160</sup>; ma anche che tale riconsiderazione e tale aggiornamento avvenissero per mezzo di un'«azione teorico-politica su un piano diverso» da quello della «polemica frontale di tipo ideologico», dell'«esercizio dialettico delle ideologie»<sup>161</sup>.

## 5. Conclusioni

Volendo tirare le somme dell'indagine sin qui condotta, si può tentare di rispondere ai quesiti formulati in sede di introduzione.

---

<sup>159</sup> Sui limiti di astrattezza che il dibattito aveva esibito non affrontando la relazione fra l'istanza della «democrazia operaia» e i «problemi attuali della classe operaia (poteri delle Commissioni Interne, limiti della contrattazione salariale, problemi nuovi posti dallo sviluppo tecnologico della fabbrica, collocamento e licenziamenti)» e non investendo il problema delle *forme* concrete del controllo, cfr. BARCA 1958a, p. 47.

<sup>160</sup> Ciò è vero anche dell'eredità morandiana, in particolare della sua tematica consiliare, a proposito della quale Panzieri scriverà: «Nel movimento dei Consigli di gestione, una esigenza autentica di controllo operaio veniva subordinata – fino all'annullamento – all'elemento "collaborazionistico" legato alle ideologie della ricostruzione nazionale e a una impostazione strumentale del movimento reale rispetto al piano istituzionale-elettorale»; cfr. *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo* ["Quaderni rossi", nov. 1961], in PANZIERI 1994, pp. 25-41: 41. Peraltro, ancora nel giugno 1962 Panzieri sottoponeva all'editore Einaudi il progetto di una serie di antologie, fra le quali una morandiana e una gramsciana. Su questa vicenda, e più in generale sulla collaborazione con l'editore torinese nel periodo 1959-1963, cfr. MANGONI 1999, pp. 881-906, 919-930; MUNARI 2013, pp. 633-636.

<sup>161</sup> Cfr. le lettere di Panzieri a Libertini e a M. A. Salvaco del 17 dicembre 1959, in PANZIERI 1987, pp. 243-244, 245. La seconda contiene un resoconto del periodizzante incontro avvenuto a Roma con il gruppo di Mario Tronti.

Quanto al primo di essi, non pare si possano nutrire dubbi circa l'organicità di una certa lettura di Gramsci a un'elaborazione teorico-politica di più ampio respiro: l'esigenza di fare i conti con Gramsci per far progredire il marxismo, sul piano teorico e pratico, costituisce, per il Panzieri di questi anni, un punto fermo e indiscutibile.

La risposta al secondo quesito esige qualche precisazione in più. Il quinquennio 1944-1949 è, con tutta evidenza, un periodo di studio, di documentazione e, per così dire, di preparazione, nel quale cominciano a delinearsi, con una certa nitidezza, le direttrici della posteriore ricerca: da un lato, l'avversione per lo storicismo di matrice idealistica; dall'altro, la rivendicazione di un legame virtuoso, progressivo, fra teoria e pratica, cultura e politica, intellettuali e masse subalterne. La familiarità con i testi e, di conseguenza, la sistematicità della lettura crescono sensibilmente negli anni Cinquanta, sebbene l'elusione dei grandi nodi del partito politico e dello statuto della filosofia, fatte salve le sporadiche eccezioni di cui s'è detto, sconsigli, *prima facie*, di parlare di una vera e propria "interpretazione di Gramsci". D'altra parte, ciò che oggi appare come il metro di giudizio di ogni interpretazione (la completezza) esula dall'orizzonte metodologico di Panzieri, il quale, negli anni Cinquanta, ha perseguito, piuttosto, quella che Gianni Scalia aveva definito una «storicizzazione» del pensiero gramsciano, consistente, in sostanza, nella discriminazione critica e nel recupero selettivo di quegli aspetti del suo pensiero ritenuti validi e attuali. Questo *modus operandi* costituiva, a giudizio dei suoi assertori, la sola alternativa all'accoglimento acritico dell'immagine "ufficiale" di Gramsci e al ripudio preconcepito di tale immagine in nome di un Gramsci "eretico" altrettanto posticcio e strumentale<sup>162</sup>.

Il che conduce al terzo quesito, relativo al grado di "originalità" di questa operazione. Con gli intellettuali (Caracciolo, Fortini, Guiducci, Scalia) che gli sono stati compagni e interlocutori, Panzieri ha condiviso senz'altro un'istanza problematica, un metodo storiografico e un'ipotesi risolutiva: l'istanza problematica è nell'insieme dei nodi teorici, politici e organizzativi che il movimento operaio italiano si trova a fronteggiare negli anni difficili della crisi del frontismo e della destalinizzazione, del "miracolo economico"

---

<sup>162</sup> Cfr. SCALIA 1958a, p. 216. Della «grande importanza» di Gramsci «come figura morale e come pensatore» e, al contempo, della «necessità di procedere a una revisione storica rigorosa dei suoi risultati e a un'integrazione dei suoi metodi» aveva scritto FORTINI 1957/2003, p. 1349.

e della “rivoluzione” neo-capitalistica<sup>163</sup>; il metodo sembrerebbe essere quello dell'avvolgimento, nel quale si intrecciano indissolubilmente la critica intrinseca dei sistemi del passato e l'appropriazione delle positività in essi presenti, in vista della formulazione di «ipotesi risolutive aventi la *verità funzionale* assicurata loro dalla chiarificante congruenza con le istanze problematiche del tempo in cui si svolge la ricerca»<sup>164</sup>; l'ipotesi risolutiva specifica consiste nella disgiunzione del concetto di egemonia (unità realizzata di teoria e pratica) dalla dottrina del partito-Principe moderno (sostanzialmente identificata con la concezione togliattiana del “partito nuovo” quale “intellettuale collettivo”) e nella sua saldatura con i temi dell'autonomia della cultura, della strumentalità-funzionalità del partito politico, del consiliarismo come espressione di iniziativa politica “dal basso”.

Tale opera di “smontaggio” implicava il rifiuto di una genealogia del marxismo italiano attenta più al rapporto con la cultura tradizionale che al legame con le lotte, di una strategia imperniata più sulla centralità del partito che sulla progettazione e realizzazione di “istituti” alternativi, di una concezione dell'intellettuale inadatta a promuovere l'incontro effettivo della teoria con una “politica di massa”; in sintesi, di ciò che veniva allora percepito e vissuto come l'approccio “togliattiano” alla politica.

Nel caso del “marxismo critico” e della storiografia socialista questa “storicizzazione” di Gramsci ha dispiegato i propri effetti prevalentemente sul piano della storia delle idee, della battaglia politico-culturale e della critica ideologica. Diversamente Panzieri, negli anni della propria militanza socialista, ha gradualmente maturato la consapevolezza che la pura e semplice enunciazione di un'ipotesi sul piano teorico e ideologico non è sufficiente, di per sé, a determinarne la traduzione pratica e la verifica politica. In questa consapevolezza, e nel conseguente sforzo di *realizzare praticamente e organizzativamente* tale verifica “di massa”, risiedono la sostanza del suo peculiare “gramscismo” la specificità irriducibile della sua vicenda.

---

<sup>163</sup> Del “neocapitalismo” come «nuova rivoluzione industriale» ha scritto SCIROCCO 2019, p. 57.

<sup>164</sup> DELLA VOLPE 1956, p. 139. Il giudizio di Alcaro (1977, p. 61), secondo cui il rapporto degli “operaisti” con Della Volpe si sarebbe limitato all'accoglimento della sola *pars destruens* (scienza contro ideologia), si attaglia assai meno a Panzieri che a Mario Tronti, il quale ha recentemente rievocato proprio in questi termini, non senza accenti mitologici, la «rottura epistemologica del '56»; cfr. TRONTI 2008, p. 12.

**Sigle**

FP = Fondo Raniero Panzieri, Fondazione Feltrinelli, Milano.

**Riferimenti bibliografici**

*“Quarto stato”*, 1946

“Quarto stato”, I/1, 30 gennaio, p. 1.

*La questione agraria*, 1947

“Bollettino dell’Istituto di studi socialisti”, I/14-18, novembre-dicembre, pp. 60-66.

*L’impostazione della lotta delle forze popolari in Sicilia*, 1951

“Avanti!”, LV/149, 26 giugno, p. 4.

*L’alternativa socialista proposta al Paese*, 1953

“Avanti!”, LVII/11, 13 gennaio, p. 1.

*Le rivendicazioni dei lavoratori e le lotte popolari*, 1953

“Propaganda socialista”, 1, aprile, pp. 49-76.

*La politica della distensione e l’alternativa socialista*, 1953

“Propaganda socialista”, 1, aprile, pp. 77-99.

*La funzione democratica della nostra propaganda*, 1953

“Propaganda socialista”, 1, aprile, pp. 101-104.

*La questione meridionale fino a Gramsci*, 1953

“Propaganda socialista”, 7, settembre, pp. 29-31.

*L’inizio dei lavori del Comitato centrale. I primi interventi*, 1953

“Avanti!”, LVII/264, 8 novembre, pp. 2, 6.

*Il Congresso approva unanime l’apertura a sinistra per l’integrale attuazione della Carta Costituzionale*, 1955

“Avanti!”, LIX/80, 5 aprile, pp. 1-2.

*La relazione del compagno Nenni al XXXII Congresso del Partito socialista italiano*, 1957

“Avanti!”, LXI/33, 7 febbraio, pp. 1-3.

*Capitalismo contemporaneo e controllo operaio*, 1957

“Mondo operaio”, X/12, dicembre, pp. 10-22.

*Riforma agraria e sviluppo economico*, 1958

“Mondo operaio”, XI/2, febbraio, pp. 32-38.

AGAZZI, EMILIO, 1957

*Socialismo e verità*, "Mondo operaio", X/4, aprile, pp. 182-185.

AGOSTI, ALDO, 2013

*Il partito provvisorio. Storia del Psiup nel lungo Sessantotto italiano*, Laterza, Roma-Bari.

ALCARO, MARIO, 1977

*Dellavolpismo e nuova sinistra*, De Donato, Bari.

ALICATA, MARIO, 1946

*La corrente "Politecnico"*, "Rinascita", III/5-6, maggio-giugno, p. 116.

ID., 1954

*Il meridionalismo non si può fermare ad Eboli*, "Cronache meridionali", I/9, settembre, pp. 585-603.

ID., 1956

*Troppo poco gramsciani*, "Il Contemporaneo", III/26, 30 giugno 1956, pp. 6-7.

ARFÈ, GAETANO, 2002

*I socialisti del mio secolo*, Lacaita, Manduria.

ARTERO, GIOVANNI, 2007

*Il punto di Archimede. Biografia politica di Raniero Panzieri da Rodolfo Morandi ai "Quaderni rossi"*, GiovaneTalpa, Cernusco sul Naviglio.

BADALONI, NICOLA, 1972

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

BARCA, LUCIANO, 1956

*Economia in primo piano*, "Il Contemporaneo", III/13, 31 marzo, pp. 7-8.

ID., 1957

*In margine al dibattito sul capitalismo contemporaneo*, "Politica ed economia", I/6, dicembre, pp. 22-25.

ID., 1958a

*Il controllo e la lotta contro il "regime"*, "Mondo operaio", IX/10, ottobre, pp. 43-47.

ID., 1958b

*Introduzione a Un dibattito sul capitalismo di Stato in Italia*, "Politica ed economia", II/11, novembre, pp. 13-14.

BARCA, LUCIANO – BOTTA, FRANCO – ZEVI, ALBERTO, 1975

*I comunisti e l'economia italiana (1944-1974). Antologia di scritti e documenti*, De Donato, Bari.

BARCA, LUCIANO – MINUCCI, ADALBERTO, 1955

*Progresso tecnico, intensità e sfruttamento nelle aziende monopolistiche*, "Rinascita", XII/10, ottobre, pp. 612-17.

BASSO, LELIO, 1946

*La classe lavoratrice nello Stato repubblicano*, "Socialismo", I/7, novembre, pp. 2-6.

BERMANI, CESARE, 1991

*Il Gramsci di Togliatti e il Gramsci liberato*, "L'impegno", XI/2, agosto, pp. 25-33.

BOBBIO, NORBERTO, 1955

*Politica e cultura*, Einaudi, Torino.

BONI, LIVIO, 2010

*Un Gramsci minore. Il Quaderno 22 attraverso e oltre le riletture operaiste*, "Critica marxista", 3-4, pp. 43-52.

CAGNETTA, FRANCO, 1946

*Note sugli intellettuali italiani*, "Socialismo", II/6, giugno, pp. 156-160.

CARACCILO, ALBERTO, 1957

*Sulla questione partito-consigli di fabbrica nel pensiero di Gramsci*, "Ragionamenti", II/10-12, maggio-ottobre, pp. 224-31.

ID., 1958a

*A proposito di Gramsci, la Russia e il movimento bolscevico*, in *Studi gramsciani*, Atti del Convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958, Editori Riuniti, Roma, pp. 95-104.

ID., 1958b

*Intervento*, in *Studi gramsciani*, Atti del Convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958, Editori Riuniti, Roma, pp. 561-568.

CARDONA, GIACINTO, 1949

*Il convegno di studi hegeliano-marxisti*, "Socialismo", V/1, gennaio, pp. 19-20.

CARDONA, GIACINTO – PANZIERI, RANIERO (A CURA DI), 1948

*Aut-Aut. Temi della lotta contro l'imperialismo*, Istituto di studi socialisti – "Quaderni socialisti", Roma.

CATALANO, FRANCO, 1949a

*Il concetto di egemonia in Gramsci*, "Quarto stato", III/8-9, 30 aprile-15 maggio, pp. 38-39.

ID., 1949b

*Intellettuali e popolo in Gramsci*, "Quarto stato", III/10-11, 30 maggio-15 giugno, pp. 33-39.

CICERCHIA, CARLO, 1959

*Il rapporto col leninismo e il problema della rivoluzione italiana*, in SCALIA, GIANNI – CARACCILO, ALBERTO (A CURA DI), *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, Feltrinelli, Milano, pp. 11-37.

CILIBERTO, MICHELE, 1982

*La fabbrica dei Quaderni (Gramsci e Vico)*, in ID., *Filosofia e politica nel Novecento italiano. Da Labriola a «Società»*, De Donato, Bari, pp. 263-314.

ID., 1989

*Gramsci e il linguaggio della «vita»*, "Studi storici", XXX/3, luglio-settembre, pp. 679-99.

## Materialismo Storico, n° 2/2019 (vol. VII)

CINGARI, GAETANO, 1949

*Contributo alla storia degli intellettuali meridionali*, "Socialismo", V/4, aprile, pp. 25-27.

CIRESE, ALBERTO MARIO, 1949

*Il "nuovo intellettuale"*, "Socialismo", V/1, gennaio, p. 27.

ID., 1976

*Scotellaro, il convegno di Matera e la civiltà contadina*, in ID., *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Einaudi, Torino, pp. 139-141.

COLARIZI, SIMONA, 1978

*Introduzione*, in LOMBARDI, RICCARDO, *Scritti politici 1945-1963. Dalla resistenza al centro-sinistra*, Marsilio, Venezia, pp. 7-83.

COLLETTI, LUCIO, 1956

*L'uomo e la scimmia*, "Il Contemporaneo", III/19, 12 maggio, pp. 3-4.

COLOZZA, ROBERTO, 2010

*Lelio Basso. Una biografia politica (1948-1958)*, Ediesse, Roma.

COSPITO, GIUSEPPE, 2011

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

DANIELE, CHIARA (A CURA DI), 1999

*Gramsci a Roma, Togliatti a Mosca. Il carteggio del 1926*, con un saggio introduttivo di G. Vacca, Einaudi, Torino.

EAD. (A CURA DI), 2005

*Togliatti editore di Gramsci*, Carocci, Roma.

DE FELICE, FRANCO, 1978

*Introduzione a GRAMSCI 1978*, pp. VII-XXXVI.

DE GIOVANNI, BIAGIO, 1977

*Togliatti e la cultura meridionale*, in DE FELICE, FRANCO (A CURA DI), *Togliatti e il Mezzogiorno*, Editori Riuniti – Istituto Gramsci, Roma, pp. 249-307.

DEGL'INNOCENTI, MAURIZIO, 1993

*Storia del PSI, 3. Dal Dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari.

DELLA VOLPE, GALVANO, 1946

*La libertà comunista. Saggio di una critica della ragion "pura" pratica*, Ferrara, Messina.

ID., 1947/1949

*Marx e il segreto di Hegel (Introduzione ad alcuni problemi di filologia marxista)*, in ID., *Per la teoria di un umanismo positivo. Studi e documenti sulla dialettica materialista*, Zuffi, Bologna, pp. 9-18.

ID., 1956

*Logica come scienza positiva*, D'Anna, Messina-Firenze.

DE MARTINO, ERNESTO, 1948

*Cultura e classe operaia*, "Quarto stato", III/1, 30 dicembre, pp. 19-22.

ID., 1949

*Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, "Società", V/3, maggio-giugno, pp. 411-35.

ID., 1993

*Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, a cura di Altamura, Roberto e Ferretti, Patrizia, Nuove Edizioni Romane, Roma.

DE MARTINO, ERNESTO – POTENZA, MARIO – MACCHIORO, ANNA, 1947

*Terra di Bari (Inchiesta sul Mezzogiorno)*, "Quarto stato", II/25-26, 30 gennaio-15 febbraio, pp. 32-36.

ENGELS, FRIEDRICH, 1970

*L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Editori Riuniti, Roma.

FANELLI, ANTONIO, 2009

*La cultura socialista e gli studi antropologici. Lelio Basso, Gianni Bosio e Alberto Mario Cirese*, in MONINA, GIANCARLO (A CURA DI), *Novecento contemporaneo. Studi su Lelio Basso*, Ediesse, Roma, pp. 67-123.

FERRARIS, PINO, 2001

*Raniero Panzieri: per un socialismo della democrazia diretta*, in POGGIO, PIER PAOLO (A CURA DI), *L'altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, vol. II (*Il sistema e i movimenti. Europa 1945-1989*), Jaca Book – Fondazione Luigi Micheletti, Milano, pp. 381-401.

FERRI, FRANCO, 1957

*Consigli di fabbrica e partito nel pensiero di Gramsci*, "Rinascita", XIV/9, settembre, pp. 461-67.

ID. (A CURA DI), 1970

*Il carteggio completo fra Gramsci e Togliatti sulla situazione nel partito bolscevico (1926)*, "Il Contemporaneo", XXVII/17, 17 aprile, pp. 11-19

FIORE, TOMMASO, 1947

*Guido Dorso*, "Socialismo", III/1-2, gennaio-febbraio, pp. 11-15.

ID., 1949

*Lettere sulla questione del Mezzogiorno*, "Mondo operaio", II/15, 12 marzo, p. 3; II/22, 30 aprile, p. 3.

FORTINI, FRANCO, 1953

*Che cosa è stato «Il Politecnico» (1945-1947)*, "Nuovi argomenti", 1, marzo-aprile, pp. 181-200.

ID., 1955

*Invito alla critica*, "Mondo operaio", VIII/12, 18 giugno, p. 21.

ID., 1956

*I politici-intellettuali*, "Il Contemporaneo", III/14, 7 aprile, p. 6.

ID., 1957a

*Risposta a 8 domande sullo Stato guida*, "Nuovi argomenti", 25, marzo-aprile, pp. 94-101.

ID., 1957b

*Dieci inverni (1947-1957). Contributi ad un discorso socialista*, Feltrinelli, Milano.

ID., 1957/2003

*Antonio Gramsci*, in ID., *Saggi ed epigrammi*, a cura di Lenzini, Luca, Mondadori, Milano, pp. 1345-49.

FRANCIONI, GIANNI, 2018

*L'estensione del concetto di ideologia in Gramsci e la genesi delle sue articolazioni*, "Materialismo storico", V/2, dicembre, pp. 130-49.

FROSINI, FABIO, 2010

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

GARIN, EUGENIO 1958a

*Antonio Gramsci nella cultura italiana (Appunti)*, in *Studi gramsciani*, Atti del Convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958, Editori Riuniti, Roma, pp. 3-14.

ID., 1958b

*Gramsci nella cultura italiana*, in *Studi gramsciani*, Atti del Convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958, Editori Riuniti, Roma, pp. 395-418.

GEYMONAT, LUDOVICO, 1956

*Tropo idealismo*, "Il Contemporaneo", III/14, 7 aprile, p. 7.

ID., 1958

*Per un intervento al convegno di studi gramsciani*, in *Studi gramsciani*, Atti del Convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958, Editori Riuniti, Roma, pp. 147-48.

GIARRIZZO, GIUSEPPE, 1954

*Intellettuali e contadini*, "Nord e Sud", 1, pp. 23-36.

GIOLITTI, ANTONIO, 1957

*Riforme e rivoluzione*, Einaudi, Torino.

GIORGI, CHIARA, 2015

*Un socialista del Novecento. Uguaglianza, libertà e diritti nel percorso di Lelio Basso*, Carocci, Roma.

GRAMSCI, ANTONIO, 1927

*Il movimento comunista torinese*, "Lo Stato operaio", I/6, agosto, pp. 641-50.

ID., 1929

*Capo*, "Lo Stato operaio", III/1, gennaio, pp. 14-17.

ID., 1930a

*Alcuni temi della questione meridionale*, "Lo Stato operaio", IV/1, gennaio, pp. 9-26.

ID., 1930b

*Programma dell'"Ordine nuovo"*, "Lo Stato operaio", IV/4, aprile, pp. 250-54.

ID., 1931

*Necessità di una preparazione ideologica di massa*, “Lo Stato operaio”, V/3-4, marzo-aprile, pp. 162-168.

ID., 1937

*Benedetto Croce giudicato da Antonio Gramsci (Estratti di lettere dal carcere)*, “Lo Stato operaio”, XI/5-6, maggio-giugno, pp. 290-297.

ID., 1938

*Una lettera di A. Gramsci al Partito comunista russo*, “Problemi della rivoluzione italiana”, seconda serie, 4, aprile, pp. 24-30.

ID., 1942

*Un giudizio di Gramsci su Croce*, “Lo Stato operaio”, n. s., II/3-4, marzo-aprile, pp. 77-79.

ID., 1944

*Giudizi di Antonio Gramsci su Benedetto Croce*, “Rinascita”, I/1, giugno, pp. 7-10.

ID., 1945

*La questione meridionale*, “Rinascita”, II/2, febbraio, pp. 33-42.

ID., 1946a

*Il nostro Marx*, “Quarto stato”, I/1, 30 gennaio, pp. 14-15.

ID., 1946b

*Il movimento comunista torinese, Programma dell’“Ordine nuovo”*, “Socialismo”, II/5, maggio, pp. 132-136.

ID., 1946c

*Lettere dal carcere*, con una nota introduttiva di E. Vittorini, “Il Politecnico”, 33-34, settembre-dicembre, pp. 5-11.

ID., 1947

*Avviamento allo studio della filosofia e del materialismo storico. Alcuni punti preliminari di riferimento*, “Società”, III/1, gennaio-febbraio, pp. 11-27.

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

*Il Risorgimento*, Einaudi, Torino.

ID., 1949c

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

ID., 1949d

*Americanismo e fordismo*, Universale economica, Milano.

ID., 1950

*Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino.

ID., 1951

*Passato e presente*, Einaudi, Torino.

ID., 1954

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

ID., 1957a

*Un giudizio di Gramsci*, “Mondo operaio”, X/7-8, luglio-agosto, pp. 1-4.

ID., 1957b

*Lo Stato dei Soviet*, “Mondo operaio”, X/10-11, ottobre-novembre, pp. 3-4

ID., 1957c

*Una lettera di Gramsci ai sovietici che Togliatti non consegnò mai*, “Corrispondenza socialista”, I/22, 1° dicembre, p. 6.

ID., 1957d

*Documentiamo le calunnie de «l'Unità»*, “Corrispondenza socialista”, I/23, 8 dicembre, p. 6.

ID., 1963

*Lettera per la fondazione de «l'Unità»*, con una nota introduttiva di S. Merli, “Rivista storica del socialismo”, VI/18, gennaio-aprile, pp. 115-123.

ID., 1975

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

ID., 1978

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

GRAMSCI, ANTONIO – TOGLIATTI, PALMIRO, 1964

*1926: sulla rottura nel gruppo dirigente del partito bolscevico. Gramsci al CC del PC(b), Togliatti a Gramsci*, “Rinascita”, XXI/22, 30 maggio, pp. 17-20.

GUIDUCCI, ROBERTO, 1954

*La questione della cultura di sinistra*, “Questioni”, I/5-6, ottobre-dicembre, pp. 45-58.

ID., 1955a

*Gramsci e la scienza: l'oggettività come conquista storico-sociale dell'uomo*, “Questioni”, II/4-5, luglio-ottobre, pp. 29-45.

ID., 1955b

*Sulla dialettica politica-cultura*, “Nuovi argomenti”, 15-16, luglio-ottobre, pp. 85-106.

ID., 1955c

*Recensione a GRAMSCI 1954*, “Ragionamenti”, I/1, settembre-ottobre, pp. 1-5.

ID., 1955d

*Recensione a BOBBIO 1955*, “Ragionamenti”, I/2, novembre-dicembre, pp. 19-21.

ID., 1956a

*Pamphlet sul disgelò e sulla cultura di sinistra*, “Nuovi argomenti”, 17-18, nov. 1955-feb. 1956, pp. 83-108.

ID., 1956b

*La cultura si fa insieme*, “Il Contemporaneo”, III/18, 5 maggio, pp. 4-5.

ID., 1956c

*È possibile una sociologia organica? Marxismo e sociologia*, “Opinione”, I/1, maggio, pp. 22-25.

ID., 1956d

*Sulla fine della classe degli intellettuali*, in ID., *Socialismo e verità. Pamphlets di politica e cultura*, Einaudi, Torino, pp. 76-98.

ID., 1956e

*Sulla via internazionale e nazionale al socialismo*, in ID., *Socialismo e verità. Pamphlets di politica e cultura*, Einaudi, Torino, pp. 138-239.

ID., 1956f

*Sulla partecipazione politica*, in ID., *Socialismo e verità. Pamphlets di politica e cultura*, Einaudi, Torino, pp. 240-279.

ID., 1958

*Democrazia socialista: controllo economico e progresso controllato*, "Mondo operaio", XI/6-7, giugno-luglio, pp. 27-29.

IZZO, FRANCESCA, 2000

*I tre convegni gramsciani*, in LUSSANA – VITTORIA 2000, pp. 217-238.

LANGE, OSKAR, 1958

*Due scritti sull'economia socialista*, "Mondo operaio", XI/3-4, marzo-aprile, pp. 64-76.

LIBERTINI, LUCIO, 1958a

*Conflitto Nord-Sud: un nodo da tagliare*, "Avanti!", LXII/66, 18 marzo, p. 3.

ID., 1958b

*Dotare il Mezzogiorno di un'industria organica*, "Avanti!", LXII/67, 19 marzo, p. 3.

LIBERTINI, LUCIO – PANZIERI, RANIERO, 1958

*Una politica per le campagne*, "Mondo operaio", XI/6-7, giugno-luglio, pp. 5-7.

LIGUORI, GUIDO, 2006

*Sentieri gramsciani*, Carocci, Roma.

ID. 2012

*Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche (1922-2012)*, Editori Riuniti University Press, Roma.

LUPERINI, ROMANO, 1971

*Gli intellettuali di sinistra e l'ideologia della ricostruzione nel Dopoguerra*, Edizioni di Ideologie, Roma.

LUSSANA, FIAMMA – VITTORIA, ALBERTINA (A CURA DI), 2000

*Il "lavoro culturale". Franco Ferri direttore della Biblioteca Feltrinelli e dell'Istituto Gramsci*, Carocci, Roma.

LUXEMBURG, ROSA, 1906/1967

*Sciopero generale, partito e sindacati*, in EAD., *Scritti politici*, Editori Riuniti, Roma, pp. 297-367.

MANACORDA, GASTONE, 1990/1992

*Partito e cultura*, intervista a cura di Vittoria, Albertina, in ID., *Il movimento reale e la coscienza inquieta. L'Italia liberale e il socialismo e altri scritti tra storia e memoria*, a cura di Natoli, Claudio, Rapone, Leonardo, Tobia, Bruno, FrancoAngeli, Milano, pp. 287-292.

MANCINI, SANDRO, 1977

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

MANGANO, ATTILIO, 1992

*La "corrente" Panzieri e il dibattito sul controllo operaio*, in ID., *L'altra linea: Fortini, Bosio, Montaldi, Panzieri e la nuova sinistra*, Pullano, Catanzaro, pp. 75-108.

MANGONI, LUISA, 1999

*Pensare i libri. La casa editrice Einaudi dagli anni trenta agli anni sessanta*, Bollati Boringhieri, Torino.

MENICONI, ANTONELLA, 2010

*Mario Nigro. Un profilo biografico*, "Rivista trimestrale di diritto pubblico", 3, pp. 629-639.

MERLI, STEFANO, 1977

*L'altra storia. Bosio, Montaldi e le origini della nuova sinistra*, Feltrinelli, Milano.

ID., 1981

*Il Partito nuovo di Lelio Basso (1945-1946)*, Marsilio, Venezia.

ID., 1986a

*Prefazione*, in PANZIERI 1986, pp. VII-XXXIX.

ID., 1986b

*Bosio e le «Questioni del socialismo»*, BERMANI, CESARE (A CURA DI), *Bosio oggi: rilettura di una esperienza*, con un'appendice di scritti di Gianni Bosio, Provincia di Mantova, Biblioteca Archivio, Casa del Mantegna, Istituto Ernesto De Martino, Mantova, pp. 111-123.

ID., 1987

*Teoria e impegno nel modello Panzieri*, in PANZIERI 1987, pp. VII-XLIX.

MOMIGLIANO, FRANCO, 1956

*Libertà ed estraniamento nelle ideologie dell'automazione*, "Ragionamenti", II/7, ottobre-novembre, pp. 103-117.

ID., 1957a

*Note a un dibattito sul moderno capitalismo*, "Ragionamenti", II/10-12, maggio-ottobre, pp. 231-242.

ID., 1957b

*Ideologie dell'automazione*, in FOTI, VALENTINO (A CURA DI), *L'automazione e le sue conseguenze sociali*, Edizioni di "Politica e società", Torino, pp. 99-107.

ID., 1958

*Il problema delle commissioni interne e il dibattito sul controllo e i suoi nuovi istituti*, "Passato e presente", I/5, settembre-ottobre, pp. 549-566.

MONINA, GIANCARLO, 2016

*Lelio Basso, leader globale. Un socialista del secondo Novecento*, Carocci, Roma.

MORANDI, RODOLFO, 1948

*I Consigli di gestione sul piano della lotta*, "Studi socialisti", I/1, marzo-aprile, pp. 5-10.

ID., 1957a

*Discorso al 1° Congresso dei CLN (31 agosto 1945)*, "Mondo operaio", X/4, aprile, pp. 46-49.

ID., 1957b

*I Consigli di gestione sul piano della lotta*, "Mondo operaio", X/6, giugno, pp. 40-41.

ID., 1957c

*Tre scritti inediti di Rodolfo Morandi: Il socialismo integrale di Otto Bauer, Introduzione filosofica alla storia della filosofia, Dall'idealismo al marxismo*, "Mondo operaio", X/7-8, luglio-agosto, pp. 43-53.

ID., 1957d

*Il genio di Lenin*, "Mondo operaio", X/10-11, ottobre-novembre, pp. 1-2.

ID., 1958a,

*Economia regolata e democrazia socialista*, "Mondo operaio", XI/6-7, giugno-luglio, pp. 10-14.

ID., 1958b

*Lotta di popolo (1937-1945)*, Einaudi, Torino.

ID., 1960a

*Democrazia diretta e ricostruzione capitalistica (1945-1948)*, Einaudi, Torino.

ID., 1960b

*La democrazia del socialismo (1923-1937)*, Einaudi, Torino.

ID., 1961

*Il partito e la classe (1948-1955)*, Einaudi, Torino.

MOTTURA, GIOVANNI, 1995

*Il "morandismo" in Panzieri: crisi del Psi, 1956-1959*, in *Ripensando Panzieri trent'anni dopo*, Biblioteca Franco Serantini, Pisa, pp. 99-121.

MUNARI, TOMMASO (A CURA DI), 2013

*I verbali del mercoledì: riunioni editoriali 1953-1963*, Einaudi, Torino.

MUSCETTA, CARLO, 1956

*I poveri fatti*, "Il Contemporaneo", III/16, 21 aprile, p. 6.

NENCIONI, TOMMASO, 2014

*Riccardo Lombardi nel socialismo italiano (1947-1963)*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli-Roma.

NIGRO, MARIO, 1946a

*Aspetti e temi della questione meridionale*, "Socialismo", II/7-8, luglio-agosto, pp. 179-182.

ID., 1946b

*Il socialismo e la questione meridionale*, "Socialismo", II/11-12, novembre-dicembre, pp. 277-283.

ONOFRI, FABRIZIO, 1957

*La via sovietica (leninista) alla conquista del potere e la via italiana, aperta da Gramsci*, "Nuovi argomenti", 23-24, novembre 1956-febbraio 1957, pp. 48-84.

ONOFRI, FABRIZIO – SPESSO, RUGGERO, 1956

*Un dibattito sui problemi del lavoro automatico*, "Rinascita", XIII/5-6, maggio-giugno, pp. 295-299.

ONOFRI, FABRIZIO – SPINELLA, MARIO, 1956

*Relazioni umane*, Editori Riuniti, Roma.

PANZIERI, RANIERO, 1947a

*Il Partito e la Cultura*, "Orientamenti", n. 3-4, 1 luglio-1 agosto, p. 35.

ID., 1947b

*Significato, problemi e sviluppo del lavoro economico*, "Bollettino dell'Istituto di studi socialisti", I/14-18, novembre-dicembre, pp. 18-20.

ID., 1948

*Filo rosso*, “Studi socialisti”, I/1, marzo-aprile, pp. 1-4.

ID., 1972

*La ripresa del marxismo-leninismo in Italia*, a cura di Lanzardo, Dario, Sapere Edizioni, Milano.

ID., 1982

*L'alternativa socialista. Scritti scelti (1944-1956)*, a cura di Merli, Stefano, Einaudi Torino.

ID., 1986

*Dopo Stalin. Una stagione della Sinistra (1956-1959)*, a cura di Merli, Stefano, Marsilio, Venezia.

ID., 1987

*Lettere 1940-1964*, a cura di Merli, Stefano e Dotti, Lucia, Marsilio, Venezia.

ID., 1994

*Spontaneità e organizzazione. Gli anni dei «Quaderni rossi» (1959-1964)*, a cura di Merli, Stefano, Biblioteca Franco Serantini, Pisa.

PAPI, FULVIO, 1953

*L'insegnamento di Gramsci*, “Mondo operaio”, VI/9, 2 maggio, pp. 12-14.

ID., 1958

*Sulla concezione della storicità nel pensiero di Gramsci*, in *Studi gramsciani*, Atti del Convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958, Editori Riuniti, Roma, pp. 213-222.

PASTORE, VALENTINO ANNIBALE, 1949

*Funzione della critica letteraria*, “Quarto stato”, III/4-5, 28 febbraio-15 marzo, p. 31.

PIANCIOLA, CESARE, 2014

*Il marxismo militante di Raniero Panzieri*, Centro di documentazione, Pistoia.

PLATONE, FELICE, 1946

*Relazione sui quaderni del carcere. Per una storia degli intellettuali italiani*, “Rinascita”, III/4, aprile, pp. 81-90.

ID., 1949

*Prefazione a GRAMSCI 1949d*, pp. 7-16.

RAGGHIANI, CARLO LUDOVICO, 1957

*Cultura e politica socialista*, “Criterio”, I/2, febbraio, pp. 157-160.

RAGIONIERI, ERNESTO, 1969

*Gramsci e il dibattito teorico nel movimento operaio internazionale*, in ROSSI, PIETRO (A CURA DI), *Gramsci e la cultura contemporanea*, Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, volume I, Editori Riuniti, Roma, pp. 101-148.

RAPONE, LEONARDO, 2011

*Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919)*, Carocci, Roma.

RIZZO, DOMENICO, 2001

*Il Partito socialista e Raniero Panzieri in Sicilia (1949-1955)*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

RODANO, FRANCO, 1957

*Neo-capitalismo e classe operaia*, “Nuovi argomenti”, V/26, maggio-giugno, pp. 163-193.

ID., 1958

*La “manomorta” del regime fanfaniano*, “Politica ed economia”, II/11, novembre, pp. 21-23.

RODOTÀ, STEFANO, 1957

*La via socialista alla cultura*, “Nord e Sud”, 28, pp. 85-87.

ROLLAND, ROMAIN, 1946

*Antonio Gramsci*, “Socialismo”, II/4, aprile, pp. 103-104.

SABBATUCCI, GIOVANNI, 1991

*Il revisionismo impossibile. Storie del socialismo italiano*, Laterza, Roma-Bari.

SALSANO, ALFREDO, 1973

*Il neocapitalismo. Progetti e ideologia*, in *Storia d'Italia*, V. I documenti, Einaudi, Torino, pp. 889-909.

SALVADORI, MASSIMO L., 1963

*Il mito del buongoverno. La questione meridionale da Cavour a Gramsci*, Einaudi, Torino.

SAPEGNO, NATALINO, 1945

*Marxismo, cultura, poesia (Appunti polemici)*, “Rinascita”, II/7-8, luglio-agosto, pp. 182-184.

SCALIA, GIANNI, 1956

*Neocrociani*, “Il Contemporaneo”, III/15, 14 aprile, pp. 8-9.

ID., 1957

*Una ricostruzione scolastica del pensiero politico di Gramsci*, “Mondo operaio”, X/5, maggio, pp. 45-47.

ID., 1958a

*Dieci anni di cultura democratica in Italia*, “Problemi del socialismo”, I/3, marzo, pp. 214-226.

ID., 1958b

*Marxismo e pensiero contemporaneo*, “Rivista storica del socialismo”, I/4, ottobre-dicembre, pp. 605-615.

SCIROCCO, GIOVANNI, 2014

*Panzieri, Raniero*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LXXXI, Istituto della Enclopedia italiana, Roma, pp. 52-55.

ID., 2019

*Una rivista per il socialismo. «Mondo operaio» (1957-1969)*, Carocci, Roma.

SCOTTI, MARIAMARGHERITA, 2011

*Da sinistra. Intellettuali, Partito socialista italiano e organizzazione della cultura (1953-1960)*, Ediesse, Roma.

SCROCCU, GIANLUCA, 2012

*Alla ricerca di un socialismo possibile. Antonio Giolitti dal Pci al Psi*, Carocci, Roma.

SOLMI, RENATO, 1950/1999

*A proposito di un tentativo di “superamento del marxismo”* [settembre], in *“Discussioni” 1949-1953*, edizione integrale, Quodlibet, Macerata, pp. 140-148.

ID., 1951/1999

*Politicità e partitarietà della cultura* [maggio-giugno], in *“Discussioni” 1949-1953*, edizione integrale, Quodlibet, Macerata, pp. 233-239.

SORGONÀ, GREGORIO, 2011

*La svolta incompiuta. Il gruppo dirigente del Pci dall'VIII all'XI Congresso (1956-1965)*, Aracne, Roma. ID., 2019

*La direzione dell'Istituto Gramsci e la politica culturale del Partito nuovo*, in ID. (A CURA DI), *Alessandro Natta intellettuale e politico. Ricerche e testimonianze*, Ediesse, Roma, pp. 41-61.

SPINELLA, MARIO, 1956

*Specialisti + politici*, “Il Contemporaneo”, III/12, 24 marzo, pp. 3-4

SPRIANO, PAOLO, 1958

*La democrazia diretta e il controllo operaio nella battaglia politica per il socialismo*, “l'Unità”, 12 agosto, p. 3.

STRINATI, VALERIO, 1980

*Politica e cultura nel Partito socialista italiano (1945-1978)*, Liguori, Napoli.

TASCA, ANGELO, 1971

*I primi dieci anni del Pci*, Laterza, Bari.

TELÒ, MARIO, 1976

*Strategia consiliare e sviluppo capitalistico in Gramsci*, “Problemi del socialismo”, XVII/2, aprile-giugno, pp. 221-44.

TOGLIATTI, PALMIRO, 1984

*Opere*, a cura di Gruppi, Luciano, vol. VI (1956-1964), Editori Riuniti, Roma.

ID., 2014

*La politica nel pensiero e nell'azione. Scritti e discorsi 1917-1964*, a cura di Ciliberto, Michele e Vacca, Giuseppe, Bompiani, Milano.

TRANQUILLI, VITTORIO, 1956

*Isole e paludi nel sistema produttivo italiano. L'illusione dell'americanismo ingenuo*, “Dibattito politico”, II/66, 9 luglio, pp. 11-13.

TRONTI, MARIO, 2008

*Noi operai*, in TROTTA, GIUSEPPE – MILANA, FABIO (A CURA DI), *L'operaismo degli anni Sessanta. Da «Quaderni rossi» a «Classe operaia»*, DeriveApprodi, Roma, pp. 5-58.

VACCA, GIUSEPPE, 1969

*Marxismo e sociologia nei «Quaderni rossi»*, in ID., *Marxismo e analisi sociale*, De Donato, Bari, pp. 213-227.

ID. (A CURA DI), 1978

*Gli intellettuali di sinistra e la crisi del 1956. Un'antologia di scritti del «Contemporaneo»*, Editori Riuniti – Istituto Gramsci, Roma.

ID., 1999

*Appuntamenti con Gramsci*, Carocci, Roma.

ID., 2000

*Che cos'è la politica culturale: Togliatti e la «questione» degli intellettuali*, in LUSSANA – VITTORIA 2000, pp. 17-71.

ID., 2017

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

ID., 2018

*Il marxismo come sociologia (1955-1965)*, relazione presentata al convegno *Marx in Italia. Edizioni, interpretazioni e influenze* (Roma, 22-23 novembre 2018), pp. 1-35.

VITALE, VALERIA, 2000

*L'attività della SVIMEZ dal 1946 al 1991*, “Rivista economica del Mezzogiorno”, XVI/2, aprile-giugno, pp. 541-652.

VITTORIA, ALBERTINA, 2014

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

VITTORINI, ELIO, 1946

*Risposte ai lettori. Politica e cultura*, “Il Politecnico”, 31-32, luglio-agosto, p. 2.

ID., 1947

*Politica e cultura. Lettera a Togliatti*, “Il Politecnico”, 35, gennaio-marzo, pp. 2-5, 105-06.

ZINGONE, GIULIANO, 1995

*Panzieri e la politica unitaria: 1954-1959*, in *Ripensando Panzieri trent'anni dopo*, Biblioteca Franco Serantini, Pisa, pp. 123-33.

## Il problema dell'egemonia nell'interpretazione gramsciana di Nicola Badaloni

Luca Basile

*This paper aims at retracing Nicola Badaloni's interpretation of Gramsci's thought. We will try to show that, starting from an approach that can be described as "historicist", Badaloni has gradually changed his reading, up to a wholly different position, characterized by the use of categories that are quite unrelated to Gramsci's thinking. Badaloni ends up supporting a position that lies at the crossroads between the subjectivism typical of Western Marxism and scientism.*

*Badaloni Nicola; Gramsci Antonio; Hegemony; Western Marxism; Scientism, Praxis.*

### 1. La tesi di fondo

In questa sede cercheremo di seguire la parabola del confronto di Nicola Badaloni<sup>1</sup> con il pensiero di Antonio Gramsci, svolgendo la nostra disamina facendo leva sul vettore definito dal *problema dell'egemonia*. Proveremo a dimostrare la tesi secondo cui, a dispetto di quanto voluto da una diffusa immagine, l'interpretazione badaloniana di Gramsci non appare compendiabile *tout court* nell'espressione di una posizione propriamente *storicista*. O meglio: occorrerà esibire come tale immagine valga soltanto per la fase conclusasi con il 1968. Questa data periodizzante sarà d'impulso, per Badaloni, ad un cammino di fuoriuscita, *de facto*, dal medesimo paradigma storicista, e di riallineamento lungo un curioso versante di incrocio fra scientismo e curvatura soggettivistico-coscienzialista – tipica della tradizione del marxismo occidentale, e coagulata esemplarmente nel Lukács di *Storia e coscienza di classe* –, cui Gramsci risulta estraneo<sup>2</sup>.

Ad una simile ottica lo studioso di Livorno resterà fedele, anche se – come vedremo – l'ultimo momento della sua ricerca sembrerà stimolare aperture problematiche particolarmente significative.

---

<sup>1</sup> Sulla figura complessiva di Badaloni esistono, ad oggi, studi scarsissimi. Sono da ricordare in merito CRISTOFOLINI 2006, pp. 403-12, CAMPIONI 2015, pp. 33-39 e IACONO 2017, pp. 726-33; nonché le indicazioni presenti in BODEI 2004, pp. V-VIII; e in 2005, pp. 45-48.

<sup>2</sup> Cfr. in merito MONTANARI 2002, pp. 17-18.

## 2. “Marxismo come storicismo”

Il volume del '62 *Marxismo come storicismo*, che raccoglie i principali interventi teorici di Badaloni su “Società”, rappresenta, d'altra parte, l'unico caso di rigorosa applicazione delle categorie gramsciane nell'ambito della riflessione ideologico-filosofica generale snodatasi entro lo scenario della ricerca marxista inoltratosi fino agli anni Settanta del secolo scorso. Giova a tal proposito ricordare che i casi di compiuta comprensione – per quanto venati, comunque, da strumentalità – del disegno della filosofia della prassi avanzato nei *Quaderni* si concentreranno, soprattutto, entro un'area estrinseca alla cultura comunista. Basti pensare, in via esemplificativa, al libro di Nicola Matteucci del '51<sup>3</sup>, ad alcuni accenni, poi bruciati, del Bobbio “intellettuale democratico”<sup>4</sup>, fino alla grande monografia del gesuita Nardone, uscita nel '71<sup>5</sup> e contrassegnata, ad ogni modo, da maggior pacatezza analitica. Entro lo scenario del secondo dopoguerra che precede, appunto, il '68, il libro di Badaloni recepiva le principali indicazioni in base a cui Togliatti – in particolare dal '52 in poi<sup>6</sup> – aveva proposto di affrontare la “questione degli intellettuali”, sì da tradurre in una peculiare iniziativa storica la lezione del Gramsci dei *Quaderni*, i cui manoscritti erano stati da lui studiati fra il '39 e il '41, e poi editati in versione tematica<sup>7</sup>. A basamento del discorso svolto in *Marxismo come storicismo* troviamo, infatti, l'accoglimento della genealogia Labriola-Gramsci-De Sanctis – versata ad interloquire primariamente con lo stesso “storicismo conservatore” di marca crociana – e, di qui, il riconoscimento della necessità di ridislocare i gruppi intellettuali sul terreno della edificazione collettiva dell’“anti-Croce”. Del resto, se tale libro rappresenterà il principale caso di coagulo d'una simile prospettiva sul piano del lavoro cognitivo-categoriale, le *Cronache* di Garin, uscite sette anni prima, ne costituiranno un perspicuo canale di filtro sul piano prettamente

---

<sup>3</sup> MATTEUCCI 1951.

<sup>4</sup> BOBBIO 1958. Cfr. SERRA 1995, pp. 53-86 e BISIGNANI 2015.

<sup>5</sup> NARDONE 1971.

<sup>6</sup> Un evento periodizzante in tal senso appare la sostituzione di Emilio Sereni – acceso fautore dello ždanovismo staliniano, d'impostazione sostanzialmente antigramsciana – con Carlo Salinari a responsabile della Commissione culturale del PCI al VII Congresso. Cfr. VACCA 1999, p. 153 e 2018, pp. 81-82.

<sup>7</sup> Cfr. VACCA 2005; e 2007, p. 3.

storiografico<sup>8</sup>. Assumere l'obiettivo dell'"anti-Croce" chiamava, cioè, per Badaloni, al compito di incardinarlo nell'alveo di un organico "storicismo assoluto". Per questo occorre precisarne il profilo sulla scorta della veduta gramsciana in quanto capace di configurare una vera e propria *teoria generale della politica e della storia*. In ciò consisteva il suggerimento portante avanzato da Togliatti circa la proposta desumibile dai *Quaderni*. Esso spingeva a saldare indissolubilmente *filosofia della prassi e concezione dell'egemonia*, intesa nelle sue ricche articolazioni gnoseologico- analitiche.

Così come poi ribadito all'interno del dibattito suscitato dalla comparsa del volume stesso, e che vedrà raffrontarsi sulle colonne di "Rinascita" Della Volpe e Loporini<sup>9</sup>, *Marxismo come storicismo*, senza mai mettere a tema in maniera esclusiva le tesi di Gramsci, propugnava un'opzione di difesa *dello statuto obiettivo-reale della contraddizione* – su cui impostare una precisa accezione della legalità dialettico-storica, proprio in risposta agli argomenti del dellavolpismo, i quali, via via, venivano sempre più inspessendo il loro influsso – che risultava del tutto irrorata dalle linee di fondo del "programma di ricerca" esposto nei *Quaderni*.

In una simile cornice generale Badaloni s'era prefisso di misurare l'angolazione visuale dello "storicismo assoluto", da un lato, facendola reagire criticamente, in attrito rispetto alle alternative perseguite dallo storicismo post-crociano<sup>10</sup> (basti pensare al progetto di "ritorno alla ragione", dopo i drammatici turbamenti dovuti alla "crisi della coscienza europea", sostenuto da autori come Carlo Antoni, tramite una originale ripresa del giusnaturalismo, e Guido De Ruggiero); da un altro, spingendola nel pieno del confronto con lo *specimen* dell'impianto di "filosofia dello spirito" e della concezione storiografica messa a punto dallo stesso Croce<sup>11</sup>. Alla immutabilità della tipologia dei distinti, al loro statuto extratemporario ed alla fissità dei modi di loro mediazione Badaloni contrapponeva la prospettiva della filosofia

---

<sup>8</sup> Cfr. VACCA 2011; MUSTÈ 2018, pp. 17-20; e, per alcuni versi, FROSINI 2011, pp. 245-66.

<sup>9</sup> Tutti i contributi del dibattito si trovano raccolti in CASSANO 1973, pp. 159-248. Fra di essi quello di Badaloni era stato emblematicamente dedicato a *La realtà oggettiva della contraddizione*, "Rinascita – Il Contemporaneo", n° 13, 1962, p. 28, ora raccolto in Ivi, pp. 178-181. Sul significato di tale dibattito cfr. PAPA 1972.

<sup>10</sup> BADALONI 1962, p. 158.

<sup>11</sup> Cfr. MUSTÈ 2018, p. 22.

della prassi gramsciana<sup>12</sup>, preoccupandosi di mettere in luce la realtà storica delle forme egemoniche, il procedere di esse, passando attraverso la produttività della contraddizione, di cui era rivendicato il carattere obiettivo. Ad una veduta siffatta corrispondeva un preciso disegno d'interpretazione storiografica – assonante non solo con il Garin delle *Cronache*, ma con l'orientamento generale esposto in *La filosofia come sapere storico*<sup>13</sup> – fondato su un chiaro sforzo di approfondimento problematico, a sua volta coincidente con una peculiare impresa di *storicizzazione integrale*. In essa consisteva, secondo Badaloni, l'unica misura di ricostruzione concettuale davvero cognitivamente comprensiva e, d'altra parte, libera da ogni ipoteca versata al dogmatismo. In tal maniera, anche rispetto alla linea prevalsa, via via, nell'alveo di "Società"<sup>14</sup>, egli mirava a sfilare il progetto dell'"anti-Croce" all'orizzonte d'una mera ripresa empirio-metodologica, ed a coagularlo lungo l'asse dell'incontro fra *filosofia della prassi* e *storicismo assoluto*. Ne è d'esemplare conferma il dialogo attuato con la messa a fuoco della dialettica marxiana operata da Bobbio fra il '52 e il '58, cioè nella fase più progressiva della sua ricerca. Il filosofo torinese, già consueto a grandi generalizzazioni categoriali, ne aveva discriminato due accezioni. Da un lato, il dialettismo strettamente commisurato alla relazione fra gli opposti. Da un altro, il principio dialettico vocato a conseguire le condizioni dinamiche per il superamento della contraddizione e per il suo rinnovato innalzamento<sup>15</sup>. Badaloni accettava un simile distinguo categoriale, e cominciava ad indicare un punto importante, destinato ad affacciarsi anche in momenti successivi della sua ricerca. Aderendo alla seconda accezione, egli mostrava, soprattutto, come i dispositivi teorico-categoriali fossero suscettibili di diverse alternative d'uso egemonico<sup>16</sup>. Questi, cioè, potevano venir applicati tanto per preservare una condizione di passività cognitiva, volta ad ostruire la trasformazione sociale, quanto per conquistare una situazione di effettivo sollecito della mobilità

---

<sup>12</sup> Una lettura della concezione crociana convergente con quella di Badaloni fu espressa, ci pare, nella monografia di ABBATE 1955. In merito ci permettiamo di rinviare BASILE 2016a, pp. 268-69. Il confronto con Croce proseguirà in BADALONI 1964; 1974; e in BADALONI – MUSCETTA, 1977, pp. 62-75.

<sup>13</sup> Cfr. MONTANARI 1989; e MUSTÈ 2011.

<sup>14</sup> Sull'esperienza di "Società" cfr. DI DOMENICO 1979; CILIBERTO 1982; e MAGGI 1982.

<sup>15</sup> BOBBIO 1958a; 1958b.

<sup>16</sup> BADALONI 1962, pp. 108-33.

storica, cioè, appunto, in senso propriamente dialettico-storicistico. La stessa categoria di “dialettica” si rivelava oggetti di impieghi alternativi, congruenti ad opzioni ideologiche ben determinate e contrassegnate da cifre egemoniche assai differenti. Così, lo studioso di Livorno riprendeva la lezione del Gramsci dei *Quaderni*, la quale aveva esibito proprio la necessità d’una storicizzazione critico-interna dell’intera batteria categoriale a cui la filosofia della prassi faceva ricorso, verificandone l’efficacia e la capacità reattiva su questo terreno<sup>17</sup>. Insieme a ciò, emergeva un ulteriore aspetto di ripresa dell’impianto gramsciano, consistente nel ricorrere alla nozione antideterministica di “previsione”. L’intervento predittivo risultava emancipato, così, da ogni postulata prefigurazione evolutiva, e risolto, invece, nell’attivarsi squisitamente politico della prassi storica, nel suo contenuto di spinta egemonica. Seguendo Gramsci<sup>18</sup>, Badaloni rilevava come «da *previsione del futuro*» restasse «nei limiti di un legame con le posizioni pratiche», e dovesse esser impiegata «in una lotta i cui termini sono offerti dalla storia [...] La stessa capacità di incidenza reale sui fatti per parte del materialismo storico è quindi in diretto rapporto colla sua *praticità* e capacità di guidare e unificare il movimento»<sup>19</sup>. Lungo una simile direttrice di critica al finalismo e di collegamento del momento predittivo alle condizioni reali della lotta troviamo recuperata la dialessi hegeliana *qualità/quantità*, cui Gramsci farà reattivo ricorso sin dagli anni giovanili, e che gran parte ricoprirà nel primo capitolo, dedicato per intero al filosofo di Stoccarda, del più celebre volume badaloniano successivo al contributo in questione<sup>20</sup>. Siffatta dialessi apparve giuocata in alternativa al dellavolpismo, coll’intento di esibire la totalità dei nessi obiettivi articolati dalla prassi intervenendo sullo stesso spessore obiettivo della contraddizione, sì da intensificare ed espandere la *mediazione storica*<sup>21</sup>. Ancora riprendendo i suggerimenti gramsciani, Badaloni stringeva il circolo mediatore che dalla prassi, secondo un movimento di distinzione e raggiungimento dell’unità, ingenerava il pensiero e ad essa tornava. Tuttavia, bisogna anche registrare come nel modo in cui risultò conseguita la fruttuosa, integrale saldatura di storicismo ad impianto antifinalistico e filosofia della prassi covassero i germi del successivo – e con ciò contrastante – approdo

---

<sup>17</sup> Cfr. FROSINI 2010.

<sup>18</sup> Il riferimento corre, anzitutto, alle indicazioni presenti al § 50 del Quaderno 15.

<sup>19</sup> BADALONI 1962, p. 175.

<sup>20</sup> BADALONI 1972a, pp. 11-55.

<sup>21</sup> BADALONI 1962, p. 189. Cfr. in merito alcune indicazioni presenti in IZZO 2012.

scienziata. Infatti, già l'enfasi sul vincolo fra dinamismo storico, reattività della prassi e statuto oggettivo della contraddizione assumeva un afflato umanistico direttamente lanciato verso un'opzione teorica di sapore apertamente neoilluministico: «Il marxismo come storicismo assoluto» – affermava Badaloni – «è il nuovo illuminismo del secolo XX, che utilizza gli strumenti della scienza nel compito della liberazione umana; ma verifica anche di continuo tale utilizzo col criterio della pratica»<sup>22</sup>.

Nel complesso, è importante ribadire l'impiego specifico che nel libro viene realizzato di precise suggestioni e di peculiari dispositivi concettuali di marca gramsciana. Spicca, fra i vari aspetti del discorso in cui ciò è riscontrabile, l'impegno per dimostrare non solo la ricaduta egemonica del momento ideologico, ma, preliminarmente, il profilo di struttura reale perspicuo d'ogni sua forma<sup>23</sup>. Prendendo a referente interlocutorio di contrasto la nozione di "ideologia" adoperata da Pareto<sup>24</sup>, Badaloni vi scorgeva agire, a livello inconsaputo, proprio l'accezione di essa quale contenuto operativo-reale, capace di strutturare spinte e reazioni che intramano il mondo storico secondo gradi differenti, verificabili nella prassi politica ed idonei a sedimentare le risorse per l'iniziativa egemonica. Assumere tale ruolo operativo dell'ideologia implicava allora accettare la revisione compiuta da Gramsci della rigida antinomia "struttura"/"sovrastuttura". Considerava Badaloni: «All'interno della ideologia come è proposta da Pareto, risorge [...] la distinzione gramsciana tra un'espressione organica, storicamente motivata dalla modificazione delle forze produttive, ed una espressione marginale ed occasionale di esse. In questo senso è implicito che la *verità* delle ideologie sia da misurare attraverso la loro capacità di portare alla luce il movimento reale [...] Ridurre il complesso (come fa Pareto) ad un rapporto razionale-irrazionale, rischia di *ideologizzare* la questione [...] e quindi di sostituire un nesso fantastico ad uno reale, riducendo notevolmente la nostra capacità operativa»<sup>25</sup>. Facciamo attenzione: denunciando il cortocircuito dovuto all'iperinvestimento ideologico del paradigma analitico paretiano – il quale, a rigore, puntava proprio a corrodere la stessa ipotesi ravvisata nel

---

<sup>22</sup> BADALONI 1962, p. 76. Cfr. MUSTÈ 2018, p. 23.

<sup>23</sup> Su questo aspetto in Gramsci cfr. FROSINI 2010.

<sup>24</sup> Il riferimento interlocutorio che Badaloni adotta è quello desumibile dal profilo della nozione paretiana di 'ideologia' restituito da BOBBIO 1957. In particolare, lo studioso toscano si richiama alla posizione espressa in PARETO 1918.

<sup>25</sup> BADALONI 1962, p. 49.

fattore ideologico – Badaloni affaccia qui, come in altri luoghi del libro, il nodo dell'orientamento delle forze produttive, del loro sviluppo, ma questo non sortisce elevato a contesto primale del dinamismo obiettivo – cosa che, invece, malgrado la costante sottolineatura del suo palmare contenuto di socializzazione, sembrerà accadere nel periodo successivo della ricerca –, bensì riconosciuto in quanto *risultato* del movimento mediatore della realtà storica, ove coagula tutta la potenzialità politico-reagente della prassi. L'accento appare portato, quindi, sull'intreccio di *ideologia come struttura reale-operativa, carattere costitutivo della prassi e riscontrabilità politico-egemonica dei contenuti veridici in quanto tali*.

Nella comunicazione dedicata proprio al tema de *Il fondamento teorico dello storicismo gramsciano*, tenuta al convegno cagliaritano su Gramsci nel '67 – in cui sarà sancita un'immagine squisitamente culturalistica del comunista sardo –, Badaloni conferma, chiarisce e riepiloga i contorni della posizione approssimata nel libro del '62. In particolare, vi troviamo ripresa l'indicazione togliattiana per cui il sistema della filosofia della prassi-egemonia esige d'esser considerato come pretto esito dell'impegno politico di Gramsci, del suo carattere militante e di direzione, il quale incontra e, parimenti, esprime un'esigenza di complessiva rifondazione strategico-categoriale<sup>26</sup>. Badaloni avverte il prevalere di due chiavi d'interpretazione della lezione gramsciana. Da un lato, quella post-crociana-filo-crociana «disposta riconoscere a Gramsci una sufficiente attrezzatura teorico-filosofica, ma impegnata a respingere come elemento perturbativo l'impegno etico-politico». Dall'altro, quella anti-crociana – collegata, anzitutto, al dellavolpismo – «disposta ad apprezzare l'impegno etico-politico, ma volta a respingere come non sufficientemente moderna la sua problematica filosofica»<sup>27</sup>. Di fronte a simili orientamenti lo studioso livornese mira, molto opportunamente, a rivendicare l'efficacia dell'apparato categoriale gramsciano, proprio a fronte dello stimolante alimento dovuto all'iniziativa politica entro il presente storico; illuminandone, viepiù, il contributo recato rispetto al continente marxiano della “critica dell'economia politica”. In tal senso Badaloni richiama la nozione – su cui tornerà successivamente – di “mercato determinato”, dimostrando come Gramsci abbia reso chiaro il nerbo della *Kritik* di Marx, in

---

<sup>26</sup> Un testo togliattiano esemplare in questo senso è rappresentato dal discorso tenuto presso l'Aula magna dell'Università di Torino, nell'aprile del '49, *Pensatore e uomo d'azione*, in TOGLIATTI 1972. Sul tutto il problema cfr. VACCA 1999, pp. 151-59.

<sup>27</sup> BADALONI 1975.

quanto alternativa al paradigma classico-liberale del funzionamento automatico del campo economico, col rilevare «quelle variazioni che sono volte a mettere in discussione tale automatismo e che non sono riassorbibili in questo. Lo storicismo di Gramsci rappresenta perciò già una scelta tematica [...] Il contributo maggiore di Gramsci [...] è dato appunto dalla consapevolezza che conoscere la storicità dell'automatismo non equivale alla sua rimozione»<sup>28</sup>. Una simile impostazione conduce a ravvisare il cuore della filosofia della prassi nel coincidere del soggetto non con il *lavoro*, così come voluto da tutta la tradizione secondointernazionalista trapassata nella Terza, bensì con la *volontà collettiva*, capace di operare avvalendosi della scoperta delle dinamiche dialettico-processuali presiedenti alle varie forme di “automatismo”. Tale referente orienta prospetticamente l'intera critica alle incrostazioni economico-deterministiche del marxismo e, dunque, il tentativo di superare l'*economico-corporativo* nella universalità dell'*etico-politico*. Universalità espressa dalla intrinsecità e convertibilità reciproca di momento valoriale e pratica politica, di contro ad ogni normativismo. Osserva Badaloni come, per Gramsci, la volontà collettiva

«non è più soltanto una attuazione di valori, ma fa parte dello stesso procedimento della loro individuazione, almeno in quanto tale individuazione voglia porsi come possibilità reale. La radice collettiva dei valori nella nostra epoca, cioè la loro politicità, viene a costituire un aspetto della loro stessa fondazione. Senza la politicità i valori non avrebbero in proprio un carattere essenziale della loro struttura, non corroderebbero cioè come possibilità la loro praticità»<sup>29</sup>.

Lo storicismo gramsciano diviene convertibile in una iniziativa che trova «come sua condizione [...] la criticità» e «la prassi collettiva». D'altra parte, occorre star attenti ad evitare d'attribuire alla «parte che» Gramsci affida «alla coscienza ed alla volontà nel divenire storico» un certo «significato filosofico generalizzante», aprendo all'interpretazione idealistica». Infatti, il «senso più profondo della ricerca gramsciana e delle sue stesse proposte metodologiche si rivela attraverso il richiamo alla condizionatezza storica della sua ricerca». *In tale “condizionatezza” risiede, cioè, lo «sfondo alla problematica [...] della libertà attraverso la tematica dell'egemonia»*<sup>30</sup>. Costateremo subitaneamente come, ben presto,

---

<sup>28</sup> Ivi, pp. 74-75.

<sup>29</sup> Ivi, p. 76.

<sup>30</sup> Ivi, p. 79 (*corsivo nostro*).

Badaloni giunga a capovolgere un simile schema euristico. Per un verso, tornando a far coincidere il soggetto con il *prins* di classe piuttosto che con la mobile realtà della volontà collettiva. Per un altro, lasciando riemergere la peculiare ipotesi soggettivistica che vincola l'aspetto volontaristico al segno d'insieme della tradizione marxista occidentale. Conta, però, adesso, segnalare come ancora nel '67 lo storico della filosofia si fosse mostrato preoccupato, soprattutto, di collegare il nodo dell'egemonia ad una visuale schiettamente storicistica ove

«la teoria, raccogliendo e unificando in termini di chiarezza teorica ciò che è confusamente vissuto nell'intero arco delle esperienze imposte da un determinato sistema sociale, ha il compito di valutare i limiti e gli impedimenti che esso complessivamente arreca alla [...] felicità umana»<sup>31</sup>.

### 3. *Le ragioni di uno scarto*

Se questi restavano i contorni della proposta interpretativa esposta al convegno cagliaritano, di lì a poco le cose muteranno sensibilmente. Via via, cioè, Badaloni procederà a riarticolare le posizioni – senza, però, dichiararlo programmaticamente –, sino a far slittare la propria traiettoria di ricerca al di fuori del campo storicistico. Tale fuoriuscita sarà sorretta tanto dalla perdurante pressione del dellavolpismo nel dibattito marxiano, tanto da una spiccata sensibilità interlocutoria verso le tesi che Luporini era andato proponendo, fino ad approdare ad una sorta di antistoricismo radicato nell'intreccio tra “cultura della crisi” europea e strutturalismo. Intreccio il cui vettore-guida constava nella rivendicata irriducibilità dello strato naturale-fisicale rispetto alla “fluidità” della dialessi storica<sup>32</sup>.

Per avvicinarci a comprendere l'impianto sul quale, malgrado certe oscillazioni e perfino certi elementi di revisione – impostati sostanzialmente nella fase della tarda maturità –, il marxismo badaloniano e la conseguente lettura di Gramsci sono venuti assestandosi, possiamo aiutarci richiamando due eloquenti affermazioni presenti entro le interviste rilasciate dallo studioso nell'aprile del 1981 e nel '99, cioè proprio in due momenti interni a quella fase

---

<sup>31</sup> Ivi, pp. 79-80.

<sup>32</sup> Esplicativa appare in merito la lettura di LUPORINI 1974. Cfr. IZZO 1986 e MONTANARI 2012, p. 145.

avanzata ove il nerbo portante della ricerca apparirà, in larga misura, oltre che consolidato, reso oggetto d'un bilancio tale da lasciar affiorare non tanto esaustivi pronunciamenti d'indirizzo, appunto, quanto considerazioni particolarmente sintomatiche. Considerazioni bisognose, comunque, d'esser inquadrare in uno scenario che presenta al proprio interno contropunte e parziali tentativi correzione di rotta. Nella prima occasione, guardando ai filoni del dibattito ideologico-filosofico contemporaneo, Badaloni cercava di illuminarne il contenuto di dominio e di contrapporvi il marxismo: «Al posto del rango,» – diceva – «l'individuo e le relazioni sociali devono essere portate allo scoperto, non celate e separate. È qui la chiave di tutto: se le condizioni materiali e sociali dominano gli individui, abbiamo storicismo, statalismo, funzionalismo»<sup>33</sup>. Nella seconda egli forniva, invece, la seguente definizione del marxismo: «Il marxismo è quella corrente di pensiero *che analizza l'incidenza attuale e possibile della scienza e della tecnologia sui comportamenti sociali e individuali*»<sup>34</sup>. Nell'un caso Badaloni annetteva direttamente lo storicismo *san phrase* al campo delle strutture di pensiero completamente subalterne alle forme contingenti del dominio, senza neppure ricorrere, in tale frangente, a distinguerne ulteriormente la variante conservatrice da quella “assoluta” (in altri luoghi, invece, ancora rivendicata – così sollecitando ad un distinguo conforme alle incertezze registrate dall'ipotesi storiografica che qui proponiamo). Tuttavia, sporgeva anche una certa ambiguità semantico-concettuale. Giacché l'accostamento da questi operato favoriva il possibile riconoscimento nello storicismo dello strumento di denuncia dell'influsso delle condizioni materiali e delle loro contraddizioni. Tale secondo aspetto, però, a fronte dei nessi stabiliti, non parve prevalere. Nell'altro, egli compendia il taglio d'insieme della propria riflessione condotta dal '68 in poi, cioè la tesi riduzionistica secondo la quale l'incontro fra *Kritik* marxiana e filosofia della prassi tratteggia, in definitiva, una prospettiva trasformatrice attagliata, primariamente, sui modi di accumulo, di controllo e di regolazione del sapere scientifico. Certo: un simile atteggiamento appariva contrappeso, nell'intervista rilasciata alla Franco, dall'osservazione retrospettiva secondo cui lo storicismo aveva rappresentato per lui «la filosofia che tiene conto della realtà storica in cui si vive e nello stesso tempo si sforza di modificarla»<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> MAIORCA 1984 pp. 97-98.

<sup>34</sup> FRANCO 1999, p. 55 (*corsivo nostro*).

<sup>35</sup> Cfr. PROSPERO 2015, pp. 75-76.

Proprio questa spinta ingenererà, ad ogni modo, flessioni e mutamenti di percorso.

Tale propensione al riduzionismo scienziata, incompatibile rispetto al genuino impianto storicistico, s'incontrerà direttamente, una volta affacciata, con i cardini della tradizione del marxismo occidentale. Vi abbiamo già accennato. Parliamo, soprattutto, dell'idea d'una soggettività di classe configurata in quanto *prius* vocato a reintegrare in sé la scissione che percorre la società capitalistica, ovvero a traguardare un mondo ove giungano ad esser dissolte le forme, con il loro portato di opacità<sup>36</sup>. Dunque, l'atteggiamento di "presupposizione" del soggetto di classe si troverà a prendere il posto di quell'attenzione preminente per il movimento storico delle contraddizioni assai forte in *Marxismo come storicismo*. Gli è che per Badaloni, come per altri, proprio l'avvento del '68 traccerà una cesura periodizzante<sup>37</sup>. Egli sembrerà incline a considerare l'addensare del dinamismo conflittuale all'interno della maturità capitalistica in quanto già attestante l'autosufficienza della funzione *dirigente* della classe operaia. Ne possiamo trarre riscontro guardando ai contenuti della relazione d'apertura al convegno dell'ottobre '71, promosso dall'Istituto Gramsci, su *Il marxismo italiano degli anni Sessanta e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni*. Affermava Badaloni: «L'operaio prima della definizione marxiana del valore, è, nella migliore delle ipotesi, colui che chiede migliori condizioni di vita; dopo la definizione del valore, è colui al quale il capitalista e il proprietario fondiario sottraggono una parte dei mezzi di vita. Egli diventa con ciò, in base alla teoria, assai prima della realtà, il padrone della società. La sua parte di lavoratore è nel contempo la parte di colui che è padrone, *se non a livello degli apparenti livelli formali di dominio, certamente al livello dei rapporti sostanziali*»<sup>38</sup>. Sfruttando il dispositivo marxiano del valore-lavoro quale autosufficiente fattore di soggettivazione, l'autore in esame contravveniva alla concezione gramsciana dell'egemonia – centrata, in continuità con la lezione di Hegel, sempre sulla costituzione del soggetto in quanto *risultato*, e mai quale

---

<sup>36</sup> FRANCO 1999, p. 733.

<sup>37</sup> Indicativamente, Badaloni dedica *Per il comunismo* «ai non pochi studenti che in questi anni mi hanno non poco insegnato» (BADALONI 1972a, p. 12); e – come segnala uno degli allievi di allora, A.M. Iacono - «il riferimento era anche alla discussione teorica sullo storicismo e sul filone storicista crociano che raccoglieva e schierava Vico, Hegel, Spaventa, Labriola, Gramsci, che egli ebbe con i suoi allievi» (IACONO 2017, pp. 728-29).

<sup>38</sup> BADALONI 1972b, pp. 20-21.

*presupposto*<sup>39</sup>, senza vincolarlo allo *specimen* della classe operaia, ma riqualificando di continuo, altresì, i termini della volontà collettiva (come, del resto, la stessa comunicazione del '67 aveva messo in luce) dunque la realtà storica delle classi subordinate e del loro raffronto con le dominanti –, e sembrava predefinirne il ruolo rispetto al dinamismo dei rapporti capitalistici. Di qui egli prefigurava teoreticamente l'“effetto di padronanza”, dando come “presupposto” – e non come esito d'un processo reale – l'esercizio di un certo ruolo dirigente da parte della classe operaia. Ruolo pensato quale vocato a dissolvere ogni livello formale in favore della riconquista d'incidenza dei rapporti sostanziali. In ciò, del resto, consisterà il centro della proposta avanzata nel cruciale volume dell'anno successivo, *Per il comunismo*. Sulla base d'un siffatto orientamento complessivo, già nel contributo in discussione le tesi gramsciane riescono riassorbite, in definitiva, all'interno della cornice schiusa dalla lezione di Lenin – a fronte del predominio della coscienza teorica sui movimenti sociali. Ne consegue il corrispondere, lineare ed *espressivo*, di tale coscienza al perimetro della organizzazione operaia<sup>40</sup>. Così, l'ipotesi di quello che Badaloni chiama “effetto di padronanza” verrà tradotta e convertita agilmente nel comando di partito, producendo – *realiter* – un pronunciato scarto rispetto alla teoria dell'egemonia propugnata dal dirigente comunista.

Tale opzione di lettura era scaturita da una ricezione tanto partecipata<sup>41</sup> quanto non esente da limiti delle istanze messe in moto dal '68. Prova ne sia il fatto che nel discorso dello storico della filosofia – contrassegnato dalla semplice compressione della struttura sociale all'antagonismo frontale delle due classi fondamentali – appaiono indeboliti all'estremo i margini per elaborare una teoria degli intellettuali all'altezza dei mutamenti morfologici della società di massa. La “questione degli intellettuali” si rivela affrontata annettendone, in senso allargato, i referenti rispetto al blocco scaturito dalla classe operaia solo in qualità di mere, eventuali componenti “accessorie” delle forze produttive. Ne deriva che le modalità di reale svolgimento della direzione politica restano eluse, poiché esse, nella cornice capitalistica, affiorano entro le sfere che il nostro studioso conclude a relegare entro il perimetro della “apparenza formale”. Per questa via, Badaloni filtra uno dei capisaldi dell'armamentario ideologico generato dall'incrocio di marxismo

---

<sup>39</sup> Cfr. su questo decisivo aspetto gramsciano VACCA 1991, pp. 45-58.

<sup>40</sup> BISIGNANI 1999, p. 49.

<sup>41</sup> Cfr. IACONO 2017, pp. 727-33.

occidentale e stalinismo: l'idea di uno sviluppo iperbolico delle forze produttive tale per cui, in effetti, non si tratti, in senso proprio, di cogliere, anzitutto, il segno egemonico del rapporto capitalistico e della sua contraddittorietà-autocontraddittorietà, del circuito di apparati e di misure preposto a rinnovare le soggettività che lo impressionano, bensì di mutarne transitoriamente le forme fino a dissolverle grazie alla continuità della prassi d'un alternativo soggetto di classe meramente "precostituito", chiamato ad esercitare univocamente ed unilateralmente l'egemonia. In fin dei conti, l'autore livornese esprime una posizione discontinua nei riguardi della teoria gramsciana dell'egemonia ed alle ragioni per cui quest'ultima si è rivelata estranea alla cultura del marxismo occidentale – influenzata com'è, nel suo soggettivismo, dall'eredità della filosofia della vita. Egli insiste, cioè, sull'immagine di un mondo integralmente alienato, la cui autenticità sarebbe riconquistabile solo attraversando la ribellione alle forme e puntando a dissolverle. Il momento della contraddizione è stretto entro i limiti di una simile iniziativa soggettiva. Succedendo a *Per il comunismo*, la monografia del '75 su *Il marxismo di Gramsci* confermerà un simile indirizzo.

Scritta in una congiuntura in cui il PCI s'avviava a far perno sulla strategia del "compromesso storico", la monografia esprimeva la propria ambizione fin dal sottotitolo: «*Dal mito alla ricomposizione politica*». L'idea di fondo era quella di ricostruire il transito dal momento magistico della rappresentanza di classe (Sorel) alla sua piena affermazione, collegata al ruolo del partito. Tuttavia, a guardar bene, nessuna autentica *ricomposizione teorico-politica* sembrava davvero attuata, nei termini d'una verace *mediazione storica*, dal momento che essa si trovava prospettata in quanto mero dispiegamento d'un esito già fermato, e configurato puntualmente dal *prius* di classe chiamato ad appropriare la "vecchia formazione" ed a "reinterpretarla" a partire dalla scissione da questa istituita e che, parimenti, lo delimita. Gramsci si trovava restituito, dunque, secondo criteri consonanti verso molte idee circolate nella congiuntura ideologica d'insieme degli anni Settanta ed alla lettura dei *Quaderni* derivatane. Lettura propensa a comprimerne il profilo ai contorni del *pensatore della transizione al socialismo* che avrebbe fatto combaciare il processo che la transizione medesima sottenderebbe con il recupero a livello di massa della politica in quanto scienza. Intendiamoci: sarebbe certo erroneo negare la presenza in Gramsci d'una originale ottica di scienza politica. Essa appare

sviluppata in chiave radicalmente antipositivistica<sup>42</sup> ed inscritta nel campo largo della filosofia della prassi, ma, proprio perciò, è indebito vincolare *sans phrase* l'una all'altra.

Per questa via, Badaloni confermava il forte nesso Lenin-Gramsci. A ciò troviamo aggiunta l'ulteriore saldatura al contributo di Sorel, cui certo il dirigente comunista è risultato sensibile fin dagli anni giovanili<sup>43</sup>. Adottare l'asse genealogico Sorel-Lenin-Gramsci induceva ad irrobustire la propensione a collocare il fulcro della *transizione* nell'emergere della *classe dei produttori*. Al contrario dell'orientamento espresso dagli esponenti dell'hegelomarxismo della scuola di Bari, i quali venivano battendo sul *primato del Politico* e sulla sua diffusione orizzontale, lo storico della filosofia inseriva il problema dell'acquisto d'una dimensione di massa da parte della scienza politica entro l'area di una sorta di *primato del Sociale*<sup>44</sup>. È in tal senso che constatiamo giustificati l'influsso del soreliano “spirito di scissione” sul pensiero gramsciano e l'importanza attribuitavi. Importanza motivata, più di preciso, dal bisogno di filtrare la spinta energetica dovuta alla rottura avvertita nel ciclo di movimenti avviato dal '68<sup>45</sup>. Così, la categoria di “blocco storico” sarà ricondotta linearmente a quella soreliana di *bloc*, in maniera da imprimere una forzatura intesa a proiettarvi l'ufficio prioritario di referente logico-prospettico, di vettore-guida della spinta di massa, sagomata in termini di classe, rispetto all'effettualità storica<sup>46</sup>. In merito i richiami badaloniani corrono verso molti degli scritti di maggior rilievo all'interno del *corpus* del “filosofo-ingegnere” francese<sup>47</sup>: dall'iniziale – ma decisivo nell'economia generale del discorso – *Étude sur Vico*, del 1896, ai *Saggi di critica del marxismo*, del 1903, a *Le système historique de Renan*, del 1906, alla *Réflexions* del 1908, a testi tardi come l'*Introduction à l'économie moderne* e *L'ancienne et la nouvelle métaphysique*, a casi isolati come quello della missiva a Daniel Halevy del luglio 1907

---

<sup>42</sup> Per una corretta impostazione del problema cfr. VACCA 1985, p. 96; ma ci permettiamo di rinviare anche a BASILE 2016b, pp. 43-203.

<sup>43</sup> Per una corretta impostazione del problema cfr. GERVASONI 2008.

<sup>44</sup> Cfr. in merito alcuni passaggi presenti nel bel volume di LIGUORI 1996, pp. 166-67, dal cui giudizio, in parte, invece, ci discostiamo.

<sup>45</sup> Cfr. in merito le osservazioni di IACONO 2017, p. 729.

<sup>46</sup> Cfr. in merito le importanti e sottili annotazioni critico-storiografiche di GERVASONI 2008, p. 720 e COSPITO 2011, p. 30.

<sup>47</sup> Una lettura, in definitiva, consenziente verso lo “scientismo” del pensatore francese sarà svolta da BADALONI 1976a.

(preposta ad introdurre proprio le *Réflexion*). Lo sguardo su tale plesso di fonti era portato dal nostro allo scopo di render visibile il legame intercorrente fra il vertice di orientamento logico ed il momento della mobilitazione nella congiuntura, solcato da possenti suggestioni magistiche. Gramsci ne sortiva inquadrato come il pensatore marxista impegnato in un'originale opera di traslazione critica volta a riqualificare debitamente una simile dinamica di movimento e di incidenza soggettiva sul terreno storico-egemonico. Senonché il Sardo, nei *Quaderni*, sembrava far intervenire una terapia di radicale ridefinizione dell'armatura concettuale piuttosto che di mera traslazione. Egli, in vero, si collegava esplicitamente a Sorel<sup>48</sup>, ma – forse proprio in virtù di ciò – ne appariva evertere l'accezione di *bloc* – filtrabile, del resto, solo in senso lato, e con risvolti, talvolta, malcerti – perché la compiuta categoria di *blocco storico*, anziché designare una certa situazione puntuale riferita ad un certo fattore regolatore di tipo logico-ideale, riarticola i livelli di realtà per un uso, in definitiva, strettamente metodologico e metaforico della polarità “struttura”/“sovrastruttura”. Tale riarticolazione sarà spinta sino a farne cadere l'impiego dal '32<sup>49</sup>, e, in chiave d'insieme, a conseguire un'idea del mutamento egemonico tale da esaltare l'organico ed avanzato scambio osmotico, comunicativo fra governanti e governati.

A proposito del debole impianto storiografico contraddistintivo del modo in cui Badaloni ricostruisce il nesso di Gramsci verso Sorel è da ricordare il fatto che il volume uscì nel '75, anno in cui comparve l'edizione critica dei *Quaderni* a cura di Gerratana. Egli, dunque, aveva lavorato in mancanza dei primi strumenti filologici prossimi a divenire disponibili (e di cui era certamente al corrente, anche durante la fase di loro preparazione). Tuttavia, bisogna osservare come anche in futuro l'interesse verso di essi si dimostrerà scarso. Se questo, invece, si fosse verificato, avrebbe potuto sollecitare, con maggiore rapidità, elementi di smagliatura e, dunque, di possibile, ulteriore revisione rispetto agli accenni che segnaleremo oltre, nell'ambito dell'ultimo tratto della ricerca del nostro.

In definitiva, il suo approccio punterà a confermare, in certo modo, il vicendevole aggancio Sorel-Lenin-Gramsci, commisurandolo al motivo della diretta conversione del grado di sviluppo delle forze produttive nel formarsi della soggettività proletario-rivoluzionaria, nonché marginalizzando, *de facto*, il

---

<sup>48</sup> Il riferimento va al § 15 del Quaderno 4.

<sup>49</sup> Cfr. in proposito, fra gli altri, FRANCONI 1984, pp. 175-89; e COSPITO 2011, pp. 19-75.

nesso organico fra Stato e società civile e la portata politica della “questione degli intellettuali”. Il momento strategico dell’egemonia verrà ad esser schiantato, dunque, sul *prius* profilato proprio dal lato soggettivo dello sviluppo delle forze produttive. Ciò sorreggerà, del resto, la precisa misura di *outillage mental* – l’espressione è ancora mutuata da Sorel<sup>50</sup> – rivolta al patrimonio critico marxiano, da Badaloni collocato lungo l’asse genealogico in discussione. Misura ritenuta culminare nel Sardo. Quel che sembra far problema circa l’intervento di *outillage mental* – commesso a supportare il coagulo di un blocco storico determinato – consiste nella peculiare enfasi accordata al fattore artificiale, ove troviamo risolti per intero i connotati del ricambio organico colla natura, ritenuto, sin dagli anni Cinquanta-Sessanta, l’autentico fulcro irradiante dell’indirizzo teorico-ideologico da Marx suscitato<sup>51</sup>. Tale enfasi investirà per intero, fra l’altro, il riferimento alla cruciale tesi gramsciana della traducibilità dei linguaggi. Asseriva lo studioso toscano: «*il rapporto che si costituisce tra la natura artificiale e l’“antillage mental” giustifica una sorta di ricostruzione del senso comune basato sulla scienza*. Sarà anche questo» – ne concludeva – «un tema che Gramsci sentirà profondamente e che riconvertirà nella sua idea di traducibilità dei linguaggi»<sup>52</sup>.

Bisogna rilevare come al sorgere del circuito Sorel-Gramsci, reso reagente in senso strategico nei riguardi della “svolta” impressa dall’opera rivoluzionaria di Lenin, venga situato il contributo labrioliano<sup>53</sup>. Badaloni ne vaglia con innegabile acume i moventi herbertiani, allo scopo, però, di avvicinarlo, in qualche maniera, ad una certa ottica scienziata. Se ne ha riprova considerando la derivata sovrapposizione fra la tematica del “terreno artificiale” e quella soreliana dell’“ambiente artificiale”. Parliamo di un forzoso avvicinamento, il quale soppianta il necessario discrimine fra i due ambiti concettuali<sup>54</sup>, venendo accompagnato, tuttavia, da altri risultati,

---

<sup>50</sup> BADALONI 1975b, pp. 62-69, si collega, in particolare, al discorso condotto da SOREL 1928, pp. 84-113.

<sup>51</sup> Oltre che in BADALONI 1972a, il tema si trova ripreso, fra l’altro, BADALONI 1976d pp. 20-23.

<sup>52</sup> BADALONI 1975b (*corsivo nostro*).

<sup>53</sup> Badaloni s’è occupato appositamente di Labriola, seguendo un canone di sostanziale continuità euristica, in 1971, 1983a, 1986a e in MUSCETTA BADALONI 1977, pp. 3-12.

<sup>54</sup> Cfr. sul tema RACINARO 1978, pp. 143-148; ma ci permettiamo di rinviare anche a BASILE 2014, pp. 139-49.

maggiormente persuasivi. Spicca fra loro l'opportuna distinzione della nozione di "previsione morfologica" da quella meramente "cronologica". Il filo rosso che percorre l'armamentario concettuale labrioliano è considerato far nodo colla posizione di Gramsci nella misura in cui il pensatore comunista «porta fino in fondo la lettura dell'ordine storico», rendendo il «lato soggettivo delle forze produttive un elemento del campo oggettivo». Badaloni segnala giustamente l'avvertimento, in Gramsci, dell'accumulo nel momento soggettivo dell'insieme delle facoltà politico-culturali, cioè delle risorse per l'esercizio dell'egemonia, ma lo restringe, poi, ai confini della sua conversione nella crescita lineare delle forze produttive. Egli lo commuta direttamente, cioè, entro il polo oggettivo, e ne raccoglie, quindi, le tensioni nello spazio del "mercato determinato". Gli impulsi ne vengono convogliati, poi, nell'ulteriore momento della consapevolezza teorica, ed in questa è riassunto senza residui l'intervento egemonico. L'accumulo di sapere corrisposto alla necessità di regolare espansivamente le forze produttive risulterebbe sprigionare, così, la possibilità di un "effetto di padronanza" in grado, a propria volta, d'ingenerare un'inedita "situazione democratica". Al suo interno il problema del ruolo degli intellettuali verrebbe ad esser risolto definitivamente col riaggregare i produttori associati. La caduta della loro separatezza è letta in questa esclusiva chiave. *Storia ed accumulo scientifico* son resi coincidenti in via retta. Il transito dal lato soggettivo della *scissione*, cioè dall'emergere del *prius* di classe, alla ricomposizione ove culmina il mutamento sociale è rassodato nella autosufficienza della *critica* come momento di ripristino del momento sostanziale, e riscontrato direttamente nella stessa crescita delle forze produttive.

Gli è che Badaloni non si preoccupa – e *pour cause* – di chiarire le mediazioni storico-politiche necessarie ad affermare la classe operaia quale classe dirigente. La nozione che egli ne utilizza resta confinata all'economico-corporativo, dal momento che ne appare del tutto dispersa l'accezione in qualità di variante interna dei gruppi subordinati – da considerare nella loro più vasta capacità di estensione ed inclusione. Troviamo conferma, dunque, dell'effettivo contrasto rispetto all'impianto concettuale gramsciano in cui lo studioso incorre nel confrontarvisi. Egli presuppone la crescita lineare-progressiva, indifferenziata, delle forze produttive e chiude nella loro postulata, diretta autosufficienza espansiva il momento soggettivo, risolvendolo. Resta escluso dal ragionamento il problema di come la classe operaia possa ingaggiare misure e relazioni di contatto e d'alleanza nei confronti di componenti sociali non pienamente e subitamente riconducibili

all'area delle "forze produttive". Ne esce vanificato, insomma, il contenuto storico della mediazione politica condensato nell'esercizio egemonico<sup>55</sup>. Inconsapevolmente, Badaloni sembra disporre il discorso lungo le stesse coordinate del paradigma operaista ortodosso, tolemeico-cartesiano<sup>56</sup>, mantenendo, inoltre, l'aggancio ai capisaldi della cultura terzointernazionalista<sup>57</sup>. L'emergere e l'arricchimento del "lato soggettivo delle forze produttive" vien ad essere *in-mediatamente* commisurato all'inspessire del versante della forza-lavoro – considerato incrementare autosufficientemente le proprie facoltà particolari –, cui appare ridotto l'impulso egemonico. La "posta in giuoco" del come far fuoriuscire la classe operaia dal semplice dimensionamento economico-corporativo in favore della proficua immissione entro un reticolo relazionale propenso a spingere davvero, tramite peculiari canali di forza e giunture interne, verso la ricomposizione sociale, resta elusa<sup>58</sup>. Con il ricorso a questa angolatura teorica svapora, cioè, lo statuto squisitamente *relazionale* della categoria gramsciana di egemonia. Del resto – vi abbiamo già accennato –, Badaloni non faceva che proiettare su Gramsci i tratti preminenti della eurisi della *Kritik* marxiana, e in particolare de *Il Capitale*, attuata tre anni prima. Questa era centrata sul diretto ingenerare della *nuova razionalità*, palpitante nell'alveo della *transizione*, dall'affiorare di determinate qualità naturali-artificiali delle forze produttive al di là del *dominio delle forme*<sup>59</sup>. Di qui il momento egemonico sortiva contratto al *primato della produzione*, essendo considerato isolabile e "bastante a sé stesso" il contrasto canonico fra sviluppo delle forze produttive e rapporti di produzione. L'esito era quello di staccare tale momento dalle mediazioni che intramano il presente storico, fino a destituirne, *de facto*, l'effettivo ruolo superatore-sollevatore. Soggettivismo contraddistintivo della cultura del marxismo occidentale – protesa all'isolamento del *prins* di classe, e destinata ad esser ripresa, proprio per ciò, *volens nolens*, dall'operaismo – e scientismo

---

<sup>55</sup> Per le osservazioni svolte siamo assai debitori nei riguardi dei suggerimenti presenti in MONTANARI 1976, pp. 95-96.

<sup>56</sup> Per ricavare il significato della presente definizione cfr. CACCIARI 1978a; e MARRAMAO 1979, pp. 14-23.

<sup>57</sup> Cfr. BISIGNANI 1999; e MONTANARI 1991.

<sup>58</sup> Cfr. MONTANARI 1976, pp. 97-98.

<sup>59</sup> Cfr. in particolare i saggi che costituiscono il II e il III capitolo di BADALONI 1972a (*La critica marxiana alla teleologia, la struttura logica del "Capitale" e la dialettica della liberazione*, pp. 55-171; e *L'effetto di padronanza e il fine del comunismo*, cit., pp. 171-205).

incardinato sul potenziale di sviluppo iperbolico delle forze produttive furono congiunti nella cornice logico-prospettica della transizione.

Bisogna rilevare come, in effetti, nella monografia del '75 Badaloni difenda la qualifica del marxismo di Gramsci come “storicismo assoluto”. Egli risponde, in specie, agli argomenti di Luporini nella importante *Introduzione* alla raccolta del '74 *Dialettica e materialismo*, ove – di contro all’ipoteca “storicista” ravvisata anche in Gramsci, e considerata “fluidificare” il processo storico perdendo di vista il rilievo effettivo delle forme<sup>60</sup> – troviamo profilata una proposta teorica costruita intorno alla irriducibilità dello strato naturale-fiscale su cui le forme medesime avrebbero ad intervenire. Nell’ottica luporiniana l’empiria, condensata coll’emergere della sfera naturale, convogliava, tramite un giuoco di tensione distintiva e rimandi, sull’asse dell’avvicendamento storico, prendendo il posto, in fin dei conti, della “vita” nel contrasto designato, appunto, dalla *Lebensphilosophie*, fra Ottocento e Novecento, rispetto alle forme. Allo scopo di precisare la funzione ricoperta dal momento formale in alternativa allo storicismo Luporini segnalava come, «in fondo, ogni» variante di questo entifichi «la storia» e conclude, «lo confessi o meno», ad «identificarla con tutta la realtà – Cioè» – sosteneva – «crea un *ens rationis*»<sup>61</sup>. Egli, nella propria ricostruzione concettuale, puntava a far reagire empiria fisico-naturale e strutture formali in opposizione all’essentialismo – vero e presunto – di parte storicista. Badaloni, altresì, credeva di poter sottrarre Gramsci alle ricadute d’una simile critica limitandosi a diluire il contenuto dello “storicismo assoluto” in una strategia volta a sprigionare le inedite facoltà della “classe fondamentale”. Queste erano viste irradiare grazie al rettilineo sedimento delle forze produttive corrisposte all’accumulo del sapere tecnico-scientifico, il cui impegno appariva fissato riconoscendovi l’esclusivo vettore delle possibilità egemoniche. Lo studioso toscano replicava a Luporini, cioè, mettendo in risalto le circostanze – complessivamente prefigurate quasi come irreversibili – ove avrebbe dovuto arrivare a sprigionarsi l’apporto di un dato *prius* soggettivo coimplicato ad una processualità formale comunque versata ad esser dissolta col pieno approfondirsi della transizione. Sempre di nuovo, il nostro autore sembrava

---

<sup>60</sup> In effetti, il sistema della filosofia della prassi-egemonia gramsciana si muove in direzione non solo diversa ma del tutto alternativa. Cfr. in merito ancora MONTANARI 2002, pp. 16-18; 2003; ove troviamo quella che ci pare una delle migliori sintesi dello “storicismo assoluto” di matrice gramsciana.

<sup>61</sup> LUPORINI 1974, p. XXXVI.

trascurare come non vi fosse spazio, secondo Gramsci, per un approdo egemonico che raccorciasse la traiettoria della mediazione storica, penetrata nella complessità delle forme reali, magari per poi dissolverla. *Egemonia e mediazione storico-politica* coincidono senza residui nella veduta del pensatore comunista<sup>62</sup>. Per ciò, del resto, l'egemonia rassoda dinamicamente nel nesso mediatore, di "unità-distinzione" fra teoria e prassi, ed opera attraverso di questo.

Badaloni piega il lato della investitura egemonico-soggettiva delle forze produttive alla loro crescita tecnico-materiale. Ne esce disperso lo spessore delle mediazioni politiche esibite da Gramsci reimpostandone i termini dello sviluppo nella chiave del peculiare acquisto di maturità, e quindi di propulsività egemonica, da parte delle classi subordinate. A tal proposito ci sembra indicativo il fatto che, a conclusione del libro, Badaloni richiami il fondamentale *Saggio su Togliatti*, dato alle stampe da Vacca l'anno precedente, sì da riconoscere il convergere di Gramsci e Togliatti di fronte all'elemento storico-costitutivo della «emergenza di un nuovo movimento di massa»<sup>63</sup>, ma suggerisca, poi, una certa differenza di accenti riguardo al medesimo problema della soggettività<sup>64</sup>, perimetrato, proprio sul versante gramsciano, al ruolo preminente dei produttori. A rigore, assistiamo, qui, *volens nolens*, al paradosso di un giudizio di fatto limitativo circa la portata della lezione del Sardo in vista del maturo avvento della figura del "partito nuovo". Lezione filtrata, nel caso, tramite l'ottica rovesciata d'una sorta di operaismo "inconfessato".

Di un simile approccio possiamo aver ulteriore riprova considerando il modo in cui viene trattata la categoria di "rivoluzione passiva". Questa sortisce impoverita fino al punto di esser semplicemente preposta a designare la fenomenologia di un genere di socializzazione dell'Economico priva di corrispettivo per quanto attiene l'intervento soggettivo di trasformazione complessiva, ovvero una circostanza di mero indebolimento, se non di vuoto, per quanto attiene «la capacità di sfondamento delle forze produttive»<sup>65</sup>. Al contrario di quanto ritenuto dall'hegelomarxismo meridionale, Badaloni

---

<sup>62</sup> In quel periodo apparve DE GIOVANNI 1976a, pp. 48-51, che trattò l'argomento medesimo in chiave opposta ed alternativa.

<sup>63</sup> BADALONI 1975b, p. 186.

<sup>64</sup> Sul problema dei caratteri del rapporto Gramsci-Togliatti BADALONI tornerà in 1984a e 1985.

<sup>65</sup> BADALONI 1975b. Cfr. in proposito alcune suggestioni presenti in FROSINI 2017, pp. 1010-11.

trascurava la centralità del dispositivo rappresentato dalla “rivoluzione passiva” entro l’architettura della teoria della storia gramsciana<sup>66</sup>, e lo fletteva, altresì, allo scopo di descrivere una certa, unilaterale congiuntura di difficoltà e di trapasso egemonico, anziché il nucleo irradiante degli stessi, differenziati modi dell’egemonia congruenti allo svolgimento morfologico della modernità.

D’altra parte, sarebbe sbagliato trascurare gli ingredienti di maggiore stimolo presenti nella monografia. Ci riferiamo, per esempio, al suggestivo parallelo che il nostro studioso istituisce fra la staticità dell’impianto mediatore su cui regge la “filosofia dello spirito” crociana e due grandi opzioni teoretiche esemplari della “rivoluzione passiva” medesima quali quelle di Keynes e Popper. Spiega Badaloni:

«ciò che Croce non ha potuto insegnare è [...] appunto il ristrutturarsi della razionalità di un nuovo centro di forza [...] Vi è in ciò un salto di disponibilità razionale che nessuna mediazione secondaria può ricoprire [...] Con altri strumenti intellettuali [...] Keynes e Popper hanno proceduto nello stesso modo. Anche per questi ultimi la mobilità critica di vertice serve ad allontanare il momento della rottura che è nel contempo ristrutturazione della ragione [...] Negli anni '30 Keynes tende a contrapporre alla scissione il riassorbimento delle classi lavoratrici [...] Egli confida sulle illusioni che nascono dalla diversità tra salari nominali e reali. Come Sorel, egli utilizza il campo inerte delle istituzioni e cerca di conferire loro una funzione attiva [...] come fondamento delle certezze del mondo magico degli investitori. Per Marx il fatto che il valore aggiunto *ex novo* si presenti come reddito della classe dei capitalisti è solo il segno della padronanza sociale di tale classe. Nella realtà delle cose è ovvio che questa non potrebbe consumare per intero tale valore, che si presenta nella fenomenologia della società come suo reddito [...] Tuttavia il fatto che il valore aggiunto *ex novo* prenda la forma del reddito (sia, cioè, se pure solo teoricamente, consumabile per intero dalla classe dei capitalisti) sta ad indicare la loro padronanza sul processo di produzione e fa dello Stato un’espressione del dominio di tale classe [...] Ora Keynes non infirma tale concetto. Ciò che egli insegna è tuttavia che la padronanza di tale classe non è *immediatamente* assoluta [...] Il mondo magico è su questo sfondo fortemente ridimensionato. Anche la filosofia di Keynes culmina in

---

<sup>66</sup> In merito appaiono esplicativi i contributi di DE GIOVANNI 1977 e 1978, DE FELICE 1977 e VACCA 1977 (per una ultimativa revisione – critica ed autocritica – dell’impiego della categoria di ‘rivoluzione passiva’ in questi due studi cfr. 2017, pp. 134-35).

una rivalutazione della figura del produttore, se pure concepita ancora nella forma della intermediazione capitalistica»<sup>67</sup>.

Nonostante alcune rigidità, proprio qui Badaloni approssima un parziale slargamento della portata d'innescio della "rivoluzione passiva" per quanto attiene i costrutti teorici, avanzando l'articolato parallelismo tra le tesi di Keynes e la nerbatura ideologica della epistemologia popperiana:

«Popper [...] – dice ancora lo studioso toscano – è con Croce il maggior teorico di ciò che Gramsci chiamerà rivoluzione passiva nella filosofia, come Keynes lo è stato nel campo dell'economia politica. Sia Popper che Keynes sono partiti dal presupposto che la razionalità possa essere accumulata indipendentemente dalla sua socializzazione e che, nonostante il suo accumularsi indipendente, essa possa essere utilizzata socialmente. [...] Basti dire che esso presuppone, in Popper, una estrema mobilità di vertice delle ipotesi teoriche, al fine di mantenere la presupposta solidità di base della macchina sociale. Per Popper la lotta per l'esistenza si trasferisce alle teorie che accrescono la loro mobilità "magica", affinché la tecnica [...] possa mantenere il massimo di stabilità. La separazione dalla razionalità dalla base sociale [...] riproduce la vecchia separazione di razionalità e prassi»<sup>68</sup>.

Il nostro segnala la peculiarità dell'orientamento crociano, e ne illumina, d'altro canto, l'accostabilità al modo in cui Sraffa rispose, nel complesso, di fatto, all'interrogativo postogli da Gramsci intorno alla questione dello statuto gnoseologico della categoria di "mercato determinato"<sup>69</sup> ad ai suoi riflessi: «Riprendendo la discussione su ciò che già Sorel definiva come mercato determinato, Sraffa scopre che la "determinazione" non esclude, a certe condizioni, un margine di alternativa. È tale stato di fatto che induce a definire il sistema di equazioni del reddito nazionale in termini di prezzo (riferito ad una merce composta costituita da tutte quelle che servono a reintegrare i mezzi di produzione), di salario e di profitto. Ne risulta un sistema che può muoversi con un suo grado di libertà, perché se una delle variabili viene fissata, le altre sono fissate anch'esse. Nel confronto di questa idea del mercato determinato con quella soreliana, sembrerebbe scalzata l'idea della

---

<sup>67</sup> BADALONI 1975b, pp. 87-88.

<sup>68</sup> Ivi, pp. 90-91.

<sup>69</sup> Il tema si confermerà al centro di un lavoro successivo, su cui presto verremo, quale BADALONI 1981, pp. 290-299; ma continuerà ad esser affrontato fino alla fase estrema della ricerca come dimostra BADALONI 1994.

“corruzione” come manifestazione del disfacimento della società capitalistica. Questa può trovare un suo interno equilibrio, secondo modalità diverse da quelle che sembravano imporre a Sorel la “scissione” della nuova classe fondamentale. Il sistema non va verso il suo “scioglimento”, non è distrutta la sua interna razionalità, se pure cade il modello della concorrenza perfetta. Più oltre ancora, la condizione per cui ciò che può avvenire è che vengano messi in rapporto tra loro gli effetti delle variazioni di salario sul saggio di profitto. Ciò che Sorel identificava con una condizione esterna al sistema (la scissione, la lotta di classe) viene assunto, entro questo, come “grado di libertà” del suo funzionamento»<sup>70</sup>. Avviando un peculiare confronto, destinato a durare nel tempo, con gli stimoli ricavati dal paradigma esposto in *Produzione di merci a mezzo di merci* e dalla scuola che ne è seguita<sup>71</sup>, Badaloni cercava di esibire come alcune forniture conoscitive derivabili alla terapia nucleare di revisione del dispositivo-valore-lavoro messa in campo da Sraffa fossero riconducibili, comunque, al modo in cui Gramsci aveva impostato il problema del “mercato determinato”. Lo studioso toscano sembrava apertamente slargarne, così, lo spazio – in piena congruità alla messa a fuoco realizzata nei *Quaderni*, ed al contrario di quanto altri, prevalenti aspetti della ricerca suggerivano.

Le varianti desumibili dal modello sraffiano mostrano infatti - quale che sia il giudizio d'insieme su di esso – come quei fattori dinamici da Sorel fissati in quanto esterni al sistema, e perciò capaci di autosufficiente propulsività, rientrano, a ben guardare, al suo interno, nel giuoco di “spinte” e “controspinte” che, entro la compiuta veduta gramsciana, corrispondono alla gamma delle “forze permanenti” abili ad articolare ed assestare l'orizzonte stesso del “mercato determinato”<sup>72</sup>. Se Croce, precedendo Keynes e Popper, ha cercato di circoscrivere tale dinamismo facendo slittare il tradizionale ruolo egemonico della classe borghese verso l'iniziativa suscitata dalla classe dei produttori e vocata ad insediare un inedito “senso comune”, incanalandola, sì da innescare una sorta di «spostamento lineare del momento della rottura»<sup>73</sup>, Gramsci ne inquadra lo sprigionare espansivo e, parimenti, la relativa stabilità. Tuttavia, la cornice concettuale che vi presiede, malgrado venga riconosciuta

---

<sup>70</sup> BADALONI 1975b, p. 91.

<sup>71</sup> Tale confronto si è svolto coinvolgendo, prevalentemente, il riferimento a Gramsci in BADALONI 1979, pp. 272-73; 1983b, 1986b, 1988°, 1992a.

<sup>72</sup> Cfr. sul tema le opportune osservazioni di Montanari 2002, pp. 9-164.

<sup>73</sup> BADALONI 1975b, p. 86.

la non *in-mediata* “assolutezza” del dominio di classe – aprendo, perciò, a riconoscerne le misure di filtro e l'impossibilità di ribaltarla specularmente nello “scioglimento” di un modello predefinito (e supposto, ad ogni maniera, come autoregolato) –, risulta comunque considerata da Badaloni all'insegna d'una accezione rigida della coppia *Basis/Überbau* – donde l'unilaterale subordinamento della seconda alla prima. Così, quasi per controspinga, la denuncia della difficoltà incontrata nel render opaca la contraddizione lasciando visibile solo un certo insieme di “mediazioni secondarie”, finisce per fornire nuovo respiro all'appello *in-mediato* verso lo sporgere dei *prius* di classe. Tale inedito “senso comune” appare configurato, infatti, nella chiave d'una sorta di univoco «prolungamento-completamento dell'economia» tramite il padroneggiamento politico. Il suo maturare vien ricondotto, ad ogni maniera, proprio all'intervento reagente del *prius* di classe, inteso come messo a tema della direttrice Labriola-Gramsci, ove troviamo fuso il contributo di Sorel, in vista della confluenza complessiva nel leninismo. Direttrice giuocata in alternativa alla terapia keynesiana – di cui pure è riconosciuto il fondamento obiettivo – di riduzione dell'apparenza magistica entro la griglia dei movimenti “assorbenti” per conservare il sistema<sup>74</sup>: «nella linea che va da Labriola a Gramsci (attraverso le appropriazioni della soreliana riforma intellettuale e morale)» – in merito a cui, ora, troviamo avvertito un altro calco genetico-categoriale, pertinente all'eurisi del contenuto ideologico della storiografia renaniana<sup>75</sup> – «e della leninistica politicità è da riconoscere un'altra alternativa, non avvertita da Keynes. Si tratta dell'assunzione, da parte dei produttori diretti, sia di una funzione non magica di previsione razionale, sia di una capacità di riconoscere le certezze empiriche connesse alla tecnica ed ai suoi sviluppi»<sup>76</sup>. Il procedimento di *Entzauberung* (suscettibile, come l'attento lettore ricaverà facilmente, di diverse e contrapposte accezioni) rivolto a fattori e dispositivi le cui facoltà regolatrici appaiono, *prima facie*, provviste di statuto automatico-naturale nell'alveo capitalistico – la denuncia ed il disinnescamento dei quali rappresenta uno dei principali conseguimenti della

---

<sup>74</sup> Per una diversa interpretazione teorica del paradigma keynesiano cfr. le pagine, a nostro parere strepitose, di AUCIELLO 1981a, pp. 216-246; ma anche, con maggiore riguardo per il dibattito successivo e la fase allora in essere, CACCIARI 1978b e ancora, per alcuni accenni, ZARONE 1982, pp. 184-86.

<sup>75</sup> Il riferimento corre a SOREL 1905; ed alle inerenti osservazioni di BADALONI 1975b, pp. 59-60.

<sup>76</sup> Ivi, p. 89.

*Kritik* marxiana – viene ripreso e portato al culmine da Gramsci. Segnalando ciò, a paragone degli elementi di “contenimento” introdotti dal paradigma congegnato da Keynes, Badaloni coglie nel segno, ed è per questo che ci siamo ampiamente soffermati su tale risvolto del discorso<sup>77</sup>. Tuttavia, una simile, acuta consapevolezza trova subito il contrappasso. Infatti, intervenire sulle dinamiche interne di spostamento, ridislocazione e governo delle variabili mercantili, dopo averle registrate, allo scopo di conquistare un più avanzato conformismo diviene praticabile, secondo l’ermeneutica gramsciana propugnata da Badaloni, tramite la classe dei produttori, la quale, a fronte della sua figura primale, non può che procedere lasciando scorrere il proprio vertice *esterno*. La traiettoria che esso deve compiere segue il tragitto di accumulo lineare descritto dalla crescita delle forze produttive *qua talis*, e modula l’insorgere di un senso comune progressivo plasmandolo su precise forniture conquistate artificialmente, cioè sulle «certezze empiriche connesse alla tecnica e ai suoi sviluppi»<sup>78</sup>. Notare bene: certamente l’approccio scienista allo svolgimento delle forze produttive presenta un carattere rettilineo analogo a molte versioni dello storicismo post-idealistico, ma non pare compatibile con la sua effettiva accezione “assoluta”.

Nel rilevante convegno fiorentino del ’77 su *Politica e storia in Gramsci*, con la relazione su *Libertà individuale e uomo collettivo in Gramsci*, il nostro conferma l’indirizzo espresso nella monografia di due anni precedente. La “lotta fra egemonie” è restituita quale raffronto fra spinte diverse, che alimentano l’impasto conscio-inconscio del movimento sociale. Esse sono considerate trovar sbocco, entro lo scenario dell’Occidente, in un processo di sempre maggiore padroneggiamento scientifico orientato dal protagonismo di classe, considerato aderire intrinsecamente alla vicenda delle forze produttive. La circostanza del loro ottimale sussistere sarebbe stata agevolata dall’insorgere delle “situazioni democratiche”, che con esse verrebbero a con-crescere. Appare eloquente, in proposito, la seguente osservazione:

«La critica gramsciana della politica si iscrive in un progetto complessivo che tende a fare del “collettivo” un presupposto da cui si sviluppa la scienza della sua regolazione».

---

<sup>77</sup> L’importanza di questo aspetto era stata avvertita da MARRAMAO 1975 discutendo – con argomenti tutti da verificate la monografia di Badaloni.

<sup>78</sup> BADALONI 1975b.

La dimensione democratica risulta proposta come terreno idoneo, di migliore adeguamento e “presa” dell’egemonia – in quanto esito della pressione di classe –, piuttosto che come suo referente avanzato. La democrazia appare cifrata, prevalentemente, e con un elemento di sicura lucidità, quale ambito di scontro fra «“sensi comuni”» diversi, – ove quello progressivo corrisponde, in definitiva, alla mera «capacità» di render espansiva, fino in fondo, «la scienza»<sup>79</sup> ed a cui è unilateralmente commisurato l’avvio e il governo dell’iniziativa politica.

#### 4. *La conferma d’una prospettiva interpretativa ed il legame con il marxismo occidentale*

Con il saggio del 1981 su *Gramsci: la filosofia della prassi come previsione*, scritto per la *Storia del marxismo* einaudiana, Badaloni cercherà di inquadrare da vicino la proposta gramsciana in termini di filosofia della prassi. Oltrepassato il decennio settanta, egli tenderà a confermare il ricorso all’impianto scienziato nel prefigurare il convergere dei ruoli cognitivo-intellettuali rispetto al complesso dei produttori diretti. Tale convergere verrà ad esser designato come vocato a ricordare la pluralità dei dispositivi teorico-predittivi all’insorgere della volontà collettiva, – circoscritta, nel caso, al medesimo momento di protagonismo politico dei produttori, immesso entro il campo obiettivo e, parimenti, da questo scaturito.

Lo studioso di Livorno riconosceva nell’ipotesi di filosofia della prassi avanzata nei *Quaderni* un «progetto di riappropriazione teorica» tale da reimpostare lo stesso nesso teoria-prassi sollevando «un problema di trasformazione politica che riguarda, in primo luogo, i produttori e, con loro, gli intellettuali»:

«Non si tratta – spiegava – di un’alleanza, ma di una funzione tendenziale, che crea le condizioni materiali per la partecipazione collettiva al processo produttivo [...] per l’amministrazione [...] delle forme rappresentative di autogoverno»<sup>80</sup>.

In queste parole agiva, sicuramente, la preoccupazione di contrastare i perduranti residui dovuti ad alcune punte estremistiche nell’affrontare la

---

<sup>79</sup> BADALONI 1977b, p. 15.

<sup>80</sup> BADALONI 1981, p. 336. Cfr. LIGUORI 1996, pp. 202-03.

relazione intellettuali-produttori<sup>81</sup> e le loro metamorfosi più o meno postreme. Tuttavia, sempre di nuovo, l'orientamento propugnato concludeva a proporre solo una diversa variante della mentalità operaistica. Variante incardinata sull'incontro fra ruolo regolatore adempiuto dal *prins* di classe – destinato ad esser reso possibile, *sic et simpliciter*, tramite l'intervento teorico – e modello di socializzazione strettamente commisurato alla continuità dello spazio naturale su cui è attestato l'accumulo scientifico-cognitivo. Ci potremmo spingere ad affermare che, entro certe zone del discorso, lo storico della filosofia sembra ancora recedere la tematica gramsciana del soggetto e dell'egemonia agli argomenti di Sorel; tenendo fermo, inoltre, il riferimento all'economia in quanto «elemento determinante in ultima istanza»<sup>82</sup> (riferimento lasciato cadere, in verità, dal Sardo, accantonando – come già abbiamo ricordato – il distinguo rigido fra struttura e sovrastruttura in favore dell'«analisi dei rapporti di forza»). Ne è sortita, chiaramente, l'elusione della grande tematica della riproduzione sociale ordinata ai cambiamenti della morfologia capitalistica entro la società di massa<sup>83</sup> - autentico fulcro dell'intera diagnosi dell'americanismo.

All'interno dello studio in esame l'idea dell'egemonia sortisce ancora compendiata nello svolgimento «della più importante lezione di Lenin: finalizzare politica e cultura alla costruzione del socialismo»<sup>84</sup>. *Tale categoria resta vincolata alla prospettiva della "transizione"*<sup>85</sup>. Il ruolo e il concorso degli intellettuali alla «guerra di posizione» rimane appiattito sulla logica dettata dal richiamo ad essa, e compenetrata alla crescita lineare delle forze produttive. L'inquadramento, operato da Gramsci, della tensione fra statualità e società civile, ed i precipitati dovuti alla scelta di sostituire il problema della «egemonia civile» alla «parola d'ordine» della «rivoluzione permanente» – compiuta in virtù dei cambiamenti avvenuti nello scenario occidentale – sono

---

<sup>81</sup> Appare in questo senso esemplare ASOR ROSA 1973.

<sup>82</sup> BADALONI 1981, p. 336.

<sup>83</sup> Privilegiavano, invece, questo aspetto, nello scenario post-'68, gli autori dell'hegelomarxismo neogramsciano meridionale. Cfr. esemplarmente, fra gli altri, i contributi di DE GIOVANNI 1975; 1976b, pp. 295-311; 1977; 1978 (in merito ci permettiamo di rinviare a BASILE 2015); di VACCA 1974; 1977; e ancora le poche, ma straordinarie pagine su *Gramsci e la teoria della mediazione* in PAPA 1981, pp. 81-86.

<sup>84</sup> BADALONI 1981, p. 271.

<sup>85</sup> Per una critica a questa tesi – condotta, però, con accenti da par nostro non del tutto condivisibili – cfr. PROSPERO 2015.

giustificati a fronte dell'adesione ad un siffatto schema. Adesione slanciata verso la saldatura, sotto le spoglie d'una paradossalità solo superficiale, con un'idea dell'egemonia (la cui equivocità è dovuta, prima di tutto, all'inespulso influsso della cultura liberale<sup>86</sup>) ridotta, appunto, all'obiettivo di scambiare il vertice della direzione sociale ed i suoi precipitati, *da classe a classe*, operandone il reinvestimento morale. Tutto sta, secondo la presente ottica, nel mobilitare *coscienzialmente* il progressivo accumulo delle forze produttive, convertendovi il portato mobilitante dell'intervento etico-politico e risolvendolo. Del resto, Badaloni batte apertamente sulla «separazione tra la morale del capitale e quella dei produttori».

È interessante notare come, con acume, egli appaia presentare la possibile accusa di aver fornito giusto un'immagine coscienzialista di Gramsci, e vi replichi implicitamente suggerendo la suggestione del profilo del pensatore sardo quale sorta di “anti-Lukàcs”:

«Gramsci» – osserva Badaloni – «segue [...] una strada opposta a quella di G. Lukàcs in quanto, per lui, il pensiero moderno non è l'espressione solo del disfacimento della classe al potere, ma contiene germi da riprendere e da sviluppare. In questo senso, anche se inconsapevolmente, Gramsci è l'anti-Lukàcs, se pure non possieda la capacità estetica, di questi e della tarda scuola di Francoforte, di rendere riconoscibile il diritto al “godimento” della vita»<sup>87</sup>.

Il fatto è che Gramsci non si pone agli antipodi di Lukàcs solo nel collocare la propria angolatura tutta *all'interno* della morfologia capitalistica (cosa da Badaloni comunque smarrita facendo perno sulla esaustività del *prius* di classe), dello spessore di massa di questa contraddistintivo, ma pure evitando ogni eventuale concessione verso un atteggiamento inteso a *presupporre* il soggetto trasformatore. Atteggiamento tipico del filosofo ungherese, il quale vi fissa il depositario della missione commessa a ricomporre la scissione da cui la totalità sarebbe vulnerata. Non è chi non veda la continuità che, *realiter*, Badaloni stringe proprio nei riguardi di codesta prospettiva. Egli legge Gramsci considerando l'incremento scientifico incorporato alle forze produttive in quanto fattore capace di far fronte al «godimento della vita», in maniera da tesaurizzare, comunque, l'iniziativa, considerata tendenzialmente

---

<sup>86</sup> Suggestimenti stimolanti in merito a questo tema sono presenti in VACCA, 1978, p. 60; e in MONTANARI 1995, p. 136.

<sup>87</sup> BADALONI 1981, p. 334.

autosufficiente, del *prins* di classe. Al contrario, Gramsci – in definitiva, seguendo Marx – cerca di posare lo sguardo sulla “ambiguità” interna dei processi di modernizzazione di massa e sulle “possibilità reali”, mai piegabili in senso unilaterale, sprigionate dalla odierna società dei consumi. L’autore livornese, invece, mette ai margini in simile aspetto – come dimostra il già richiamato, scarso interesse per l’esame dell’americanismo e delle forme della riproduzione sociale.

Badaloni colloca l’effettivo rovello gramsciano nel “come” accogliere e sistemare gli stimoli dovuti ai «nuovi paradigmi scientifici»<sup>88</sup> entro la prospettiva della (presunta) egemonia esercitata dalla classe dei produttori. Ma la sottolineatura conduce subito ad un peculiare cortocircuito. Tale egemonia si trova delineata, infatti, in quanto supportata da un principio di legalità scientifico-analitica della società capitalistica – esemplato (secondo un modo di ragionamento abbreviato, consueto, come già abbiamo in qualche misura accennato, al procedimento cognitivo-argomentativo badaloniano) dal dispositivo della caduta tendenziale del saggio di profitto<sup>89</sup> – suscettibile di esser accresciuto «di validità», anche nei suoi effetti contrastivi ed ulteriormente scaturenti, proprio grazie alla «ripresa dello sviluppo delle forze produttive [...] della tecnica e della scienza»<sup>90</sup>.

## 5. *Passaggi*

Sarebbe sbagliato, tuttavia, sorvolare sul fatto che il presente cimento con l’angolatura gramsciana, e con il reimpiego del suo armamentario, ha subito, nella temperie del transito dalla conclusione del decennio settanta al nuovo decennio, alcune peculiari riarticolazioni di accento.

Un contributo peculiare in proposito è rappresentato dal testo, che precede di un anno lo studio appena considerato, evocativamente titolato *Ragione e mutamento*, compreso nel celebre volume collettaneo, a cura di A.G. Gargani, *Crisi della ragione*. Lì Badaloni ha insistito sul problema dell’acquisto d’una dimensione di massa da parte della interpretazione della libertà in

---

<sup>88</sup> Ivi, p. 340.

<sup>89</sup> Per una corretta ed alternativa lettura della ricezione gramsciana della tesi della caduta tendenziale del saggio di profitto cfr. i contributi di MONTANARI 2002, pp. 105-06; e soprattutto 2018a, pp. 130-133; 2018b.

<sup>90</sup> BADALONI 1981, p. 340.

termini di necessità. Interpretazione collocata a nucleo nevralgico di tutta l'impalcatura della filosofia della prassi. Questa era vista propulgere dal carattere intrinsecamente “transitorio” dei nessi reali, e, insieme, protesa verso il passaggio soggettivante dal lato dell'eterodirezione a quello dell'autoregolazione. Per esplorare l'argomento Badaloni avanzava un apposito confronto con il contributo della teoria della comunicazione<sup>91</sup> proposta da von Neumann in ordine ai sistemi complessi. Egli, scriveva,

«ha sostenuto che una moderna teoria dei sistemi automatici esige un massimo di complessità dei moduli e che tale massimo è un limite al di sotto del quale la complessità diviene produttrice di degenerazione e al di sopra del quale provoca l'esplosione del sistema. La difficoltà di funzionamento di un sistema complesso dipende dunque dalla molteplicità dei moduli che sviluppano la sua capacità adattativa, e dalla loro relativa autonomia. Il lettore di Gramsci – proseguiva – dovrebbe restare colpito dalla somiglianza di queste formulazioni rispetto alla descrizione da lui tentata della società capitalistica moderna. Sullo sfondo i temi marxiani della degenerazione e del crollo; nel presente la capacità adattativa del sistema. I moduli che si moltiplicano sono ciò che Gramsci chiama le “casematte” della società civile. Esse sono, nella definizione gramsciana, la riserva della moderna società borghese. La loro funzione di riserva strategica del modo di produzione è intimamente connessa alla loro relativa autonomia, anche se tale autonomia può rappresentare, per il sistema nel suo complesso, un pericolo e prestarsi a una manovra strategica di penetrazione. [...] Nell'ambito del sistema modulare analizzato da Gramsci [...], passano messaggi in entrata e in uscita (*input/output*) emessi dalle classi che conducono la loro guerra di posizione. Ma i centri di trasmissione non sono più unici, cosicché nell'insieme diventano tanto più chiari, quei messaggi che possono contare su una ridondanza (le ideologie) e usufruire delle possibilità latenti in essa. Diventano importati i canali di trasmissione correttori del messaggio originario e in grado di adattarlo alle capacità ricettive del destinatario (ricerca del consenso). Naturalmente» – conclude Badaloni – «tutto ciò non è minimamente presente in von Neumann, che si limita a sottolineare i pericoli degenerativi e distruttivi che il sistema porta con sé. Gramsci aveva formulato il problema interpretando e correggendo il pensiero di Sorel [...] Proseguendo sulla strada indicata da Gramsci, si propone [...] un modello di razionalità che non sia fondato sul mito [...] ma che ripristini il problema marxiano di un “significato” aperto a valori di verità»<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> VON NEUMANN 1966.

<sup>92</sup> BADALONI 1979, pp. 268-69.

Il nostro studioso sembra avvicinarsi, adesso, a configurare i mutamenti egemonici quali procedenti tramite moduli d'interrelazione e d'interdipendenza. Egli s'è speso, a tal proposito, nell'operare un originale ricorso al modello epistemico fornito dalla cibernetica per coniugare suggestivamente la linea Marx-Gramsci, inquadrando un inedito processo di autoregolazione sociale<sup>93</sup>. Questo appare profilato secondo criteri analitici in grado di registrare gli impulsi della società civile come vincolati dinamicamente al complesso dei modi di orientamento egemonico. Badaloni sembra avvicinarsi a cogliere il terreno cruciale di continuità fra Marx e Gramsci, cioè la messa a tema d'una inedita razionalità, *a partire* dal molteplice dinamismo e dalla contraddittorietà del presente, ma anche il loro divario – sul piano storiografico certo da circoscrivere, e non reso esplicito, né del tutto appropriato, in qualche modo, eppure avvertito – segnato dalla lettura dialettica in senso meramente contrastivo o di coimplicanza dinamica della relazione Stato-società civile.

Lungo una linea analoga sembrerà muoversi pure il contributo *Lo storicismo rivoluzionario: Antonio Gramsci* scritto, insieme ad altri testi di rilievo, per la laterziana *Letteratura italiana*, diretta da Carlo Muscetta. Tale studio, uscito l'anno dopo, tocca problemi comuni a quelli poi trattati al I capitolo della II parte della successiva monografia *Il problema dell'immanenza nella filosofia politica di Antonio Gramsci*<sup>94</sup>, ed affronta, in particolare, «gli aspetti che rientrano nell'ambito della cultura in senso stretto»<sup>95</sup> del pensiero del comunista sardo. Torna qui il riconoscimento in Croce ed in Sorel dei due principali interlocutori gramsciani. Lo storicismo del primo è correttamente fissato quale «filosofia» corrisposta «ad una pratica di assestamento e di equilibrio costruito, anziché» meramente «imposto»<sup>96</sup>, mentre dell'ottica del secondo troviamo insistito l'influsso entro il revisionismo otto-novecentesco. Sulla base del colloquio con tali punti di vista, Badaloni qualifica la vicenda di formazione egemonica del blocco storico. Il suo impatto è dovuto al ruolo reagente e di indirizzo assolto dalle “sovrastrutture”. «Le sovrastrutture» – egli spiega – «sono la traduzione realistica della concezione soggettiva della realtà, cioè divengono i luoghi di espansione dell'egemonia in quanto si pone

---

<sup>93</sup> Cfr. in merito le considerazioni svolte in FROSINI 2012, p. 352.

<sup>94</sup> BADALONI 1988a, (*L'Italia e la cultura europea: un confronto tra nazionale-popolare giacobino e marxista*, pp. 103-130).

<sup>95</sup> BADALONI 1980b, p. 92.

<sup>96</sup> Ivi, p. 93.

in rapporto attivo colle strutture economico-produttive»<sup>97</sup>. Al pari del ruolo attribuito alla società civile, il nostro inquadra, nel complesso, il carattere attivo del momento sovrastrutturale nell'iniziativa egemonica, pur evitando di spingersi a specificarne la natura metaforico-metodologica del discrimine rispetto alla "struttura". D'altra parte, ciò non gli impedirà di ribadire, opportunamente, il radicamento della teoria dell'egemonia – che prevede l'intervento di "idee-forza" idonee a "spostare", con la loro permanente applicazione, «le consapevolezze e le volontà in una direzione conforme» - nella generale veduta marxiana. In proposito Badaloni riprende il § 13 del Quaderno 11, e ne raccorda il contenuto al perspicuo compito cui il vettore ideale e cognitivo appare preposto nella epistemologia di Marx, da Gramsci sfruttato proprio al fine di chiarire il concetto di egemonia in alternativa alle rigidità esemplarmente riscontrabili nel *Saggio popolare* di Bucharin<sup>98</sup>: «Il concetto di egemonia, in quanto vien definito come un insieme di sollecitazioni pratiche che spingono il livello della materialità economica e fanno blocco con essa, corrisponde insieme alla direzione [...] indicata da Marx [...], e alla solidità della credenza [...] Il rapporto con la solidità della credenza (Sorel aveva usato il termine "mito") è preminente nella fase di realizzazione pratica, ma deve avere infine un esito liberatorio nella creazione di una nuova società caratterizzata dallo scioglimento degli aspetti costrittivi e dalla conquistata piena chiarezza del senso delle motivazioni ideal-pratiche»<sup>99</sup>. Ci si potrebbe chiedere se nella presente immagine dell'abbraccio fra movimento egemonico e trasformazione effettiva resti avvertibile l'eco del *primato della coscienza teorica* veicolato dall'idea dell'"effetto di padronanza" quale leva per il compimento dell'orizzonte comunista, tale da far maturare una data «solidità della credenza» fino al punto di sostituirla. Ad ogni maniera, risulta evidente come Badaloni dia mostra di aver assimilato la centralità del problema configurato dalla cifra che il "senso comune" si rivela suscettibile di acquisire e della sua crescita, malgrado la comunque eccessiva univocità del tracciato nesso con Sorel. Tutto ciò conservando, però, un'accezione restrittiva della categoria di "rivoluzione passiva"<sup>100</sup> e mantenendo il riferimento alla *transizione*. Riferimento declinato, d'altra parte, mettendo a

---

<sup>97</sup> Ivi, p. 99.

<sup>98</sup> Per approfondire il tema cfr. il contributo, che pure presenta alcune assonanze con la ricerca badaloniana, di IACONO 1977.

<sup>99</sup> BADALONI 1980b, p. 101.

<sup>100</sup> Cfr. Ivi, p. 104.

fuoco alcuni specifici ingredienti e strumenti critici – dal confronto con Machiavelli al tratteggio del “nuovo Principe”, alla funzione storica del giacobinismo, etc. –, e, ancora, connessamente, dando luogo ad un ulteriore ampliamento dello spettro egemonico («Il passaggio dalla società capitalistica a quella socialista si presenta [...] come lotta per l’egemonia di ampio respiro e di lungo periodo»<sup>101</sup>). Ne deriva che nello scontro egemonico esce premiato «chi sa mettere in campo una cultura che» mantenga «il massimo di capacità espansiva». Così stando le cose, il dispositivo della traducibilità dei linguaggi scientifici sembra in grado di evitare «la dispersione dell’individuo in un sistema di codici di comunicazione linguistica». Afferma il nostro:

«Il problema teorico della “traduzione”, come è posto da Gramsci, è in realtà quello di un sistema di appropriazione del sapere accumulato dall’umanità»<sup>102</sup>.

Lo sforzo di mobilità e di inclusione problematica con il quale lo studioso livornese si è cimentato, via via, interpretando Gramsci, trova come contrappasso, sempre di nuovo, la forte propensione ad identificare in termini sostanzialmente scientifici tale accumulo<sup>103</sup>, - donde la prossimità a molti aspetti dell’ottica di Engels<sup>104</sup>.

## 6. Immanenza ed egemonia – L’ultima fase

Badaloni proseguirà nel rivisitare implicitamente alcuni contorni della ipotesi d’eurisi gramsciana precedentemente suggerita. Ne scaturirà un supplementare approfondimento, tutto concentrato sull’aggancio intrinseco fra costitutiva pervasività della *dialettica obiettiva* – innervante lo scenario dell’immanenza storica –, da un lato, e consistere politico dell’*egemonia*, da un altro. I saggi – inediti o usciti nel corso del 1987 – raccolti nel bel volume del

---

<sup>101</sup> Ibidem.

<sup>102</sup> Ivi, p. 111 (*corsivo nostro*).

<sup>103</sup> Una lettura molto diversa – e a nostro parere più condivisibile – del problema dell’accumulo cognitivo è fornita da AUCIELLO 1981a, pp. 11-91; e cfr., per alcuni, circoscritti aspetti, 1981b.

<sup>104</sup> Cfr. BADALONI 1980a, p. 111. Non a caso, del resto, coerente con il proprio generale atteggiamento scienziato, il nostro autore si mostrò sempre molto sensibile alle tesi engelsiane. Cfr. BADALONI 1970; e soprattutto 1976b.

1988 titolato, appunto, *Il problema dell'immanenza nella filosofia politica di A. Gramsci*, vi ruotano per interno attorno.

Pur senza affrontarne il coincidere con la più avanzata forma democratica<sup>105</sup>, egli avvicinava in questi testi lo statuto squisitamente *relazionale* dell'egemonia, pertinente il plesso «delle pratiche umane [...] dirette ad un fine» e protese «ad effettuare scelte sociali che rompano le inerzie accumulate nell'esistente». Veniva ribadita la mobilità della categoria in esame, il cui portato consentiva di superare le circostanze d'inerzia e di passività di massa. Osservava Badaloni:

«la mobilità *teorica* del marxismo di Gramsci si esprime nel principio di egemonia [...] Gramsci vede appunto nella trasferibilità del principio egemonico a questa o a quella pratica umana, espressione cosciente del blocco storico, la manifestazione di quelle credenze che spingono l'uomo sottomesso sulla via della propria libertà»<sup>106</sup>.

*Egemonia e lotta alla passività* erano saldate inscioglibilmente.

Il dinamismo della dimensione egemonica si trova indagato, soprattutto, al secondo capitolo della prima parte (*Le trasformazioni teoriche entro la filosofia della prassi*), *La teoria gramsciana delle dislocazioni egemoniche*, - testo già comparso nell'87 su "Critica marxista". Torna, in tale sede, il nodo delle tensioni politiche concentrate nell'Economico, da Gramsci affrontato tramite la categoria di 'mercato determinato'. Il carattere di tali tensioni vien collegato all'emergere di diverse *alternative egemoniche* sul fronte dei dispositivi ideologici, dei loro referenti e contenuti reali. Si tratta, come sappiamo, di un motivo su cui Badaloni ha battuto sin da *Marxismo come storicismo*. La ripresa di certi elementi perspicui di quella prima ricerca comporta, a nostro parere, l'innescare di un qualche scarto concettuale. Il momento dell'egemonia sortisce parzialmente sganciato dall'enfasi sulla primalità del soggetto di classe. Lo storico della filosofia procede, ora, ad una attenta campionatura dei casi di asimmetria e di riequilibrio entro lo spazio di assestamento egemonico perimetrato dalla dialessi Stato-società civile. Tuttavia, Badaloni ricade nel classificare in chiave scienziata il mutamento egemonico, commisurando direttamente l'intervento politico alla gamma delle conquiste tecnico-scientifiche. Su di loro riesce ritagliato il prospettato "senso comune" aderente all'autogoverno dei produttori. «La politica» - scrive Badaloni - «può rendere

---

<sup>105</sup> Il riferimento corre al § 191 del Quaderno 8. Cfr., fra gli altri, VACCA 1991.

<sup>106</sup> BADALONI 1988a, p. 83.

se stessa disponibile a trasferire nelle forme di vita degli uomini le acquisizioni scientifiche che, a loro volta, hanno bisogno della politica, per far progredire l'umanità e per concretizzarsi in un superiore senso comune. Questa traduzione è [...] nelle scienze della natura che [...] contengono un sapere oggettivato più forte, che può trasferirsi da un gruppo sociale ad un altro senza rilevanti modificazioni». L'alto grado di trasferibilità del contenuto di informazione sociale ravvisato nell'arco delle scienze naturali – appena attenuato dal riconoscimento del loro profilo ideologico, che pure dovrebbe condurre a destituire ogni pretesa di “neutralità” nella trasmissione epistemica intercorrente fra i diversi strati di governo sociale – è preso ad indicatore, dunque, del “progresso” secondo Gramsci. Dice Badaloni:

«Si può fissare [...] un concetto di progresso che non nasce sulla base della spontaneità economicistica, ma di quella egemonica che comprende, nell'ambito della marxiana oggettivazione produttiva, la esperienza di nuove pratiche sociali in connessione con l'utilizzazione e la cernita di inedite acquisizioni scientifiche [...] Se gli uomini sanno [...] scegliere razionalmente quello che è, nella situazione data, l'elemento egemonico, questo può avvenire entro il flusso in relazione ai fini che scaturiscono da bisogni storicamente e razionalmente vagliati. *Lo storicismo di Gramsci è dunque assunzione, nel senso comune, dei risultati della scienza*»<sup>107</sup>.

Col riproporre l'aspetto di “storicismo assoluto” della concezione dell'egemonia – che dovremo ulteriormente sondare – viene riaffermata, d'altro canto, una certa ottica neoilluministico-“progressista”, solo in superficie propensa a fuoriuscire dall'economicismo, e versata, piuttosto, a far riemergere alcuni vizi di fondo. Giacché, pur essendo riconosciuto il nerbo storico sollecitante dei bisogni reali, quest'ultimo appare diluito nella traiettoria del progresso in quanto accumulo tecnico-scientifico per cui tramite puntare a conseguire – in qualche modo, *in-mediatamente* – l'ampliamento integrale delle opportunità emancipatore e delle misure di autoregolazione.

Vale la pena soffermarci sul discorso generale che Badaloni ha sviluppato intorno all'impianto dialettico delle pratiche e degli influssi egemonici. Un passaggio importante a tal proposito è dato dal colloquio critico che – in posizione isolata nell'ambito italiano di allora – egli attuò nei confronti delle tesi esposte da Laclau e Mouffe col libro dell'85 *Hegemony & Socialist Strategy*,

---

<sup>107</sup> Ivi, p. 60 (*corsivo nostro*).

due anni dopo la sua comparsa<sup>108</sup>. Già nell'introduzione alla monografia il nostro autore dichiarava di aver «cercato di dimostrare che l'antieconomicismo e l'antideterminismo di Gramsci hanno come indicatore vettoriale il tema della libertà [...] È nei *Quaderni* che Gramsci struttura il campo teorico di una nuova forma di essa (o almeno del suo punto di partenza) [...] Laclau e Mouffe [...] hanno posto, sulla scia di una nuova tradizione di pensiero» – cioè grazie ad un'opera di filtraggio antiessenzialistico delle suggestioni provenienti tanto da Laclau quanto dal decostruzionismo, con cui è ingaggiata una vigorosa tensione colloquiale e contrastiva – «il problema delle antitesi che si esprimono in incompletezze personali ed impersonali»<sup>109</sup>. Badaloni ha esaminato il modo in cui Laclau e Mouffe accolgono la distinzione – enucleata da Kant e dal neokantismo, e ripresa in ambito marxista dalla scuola di Della Volpe – fra “contraddizione” ed “opposizione reale”, rifiutando, tuttavia, le conclusioni a cui Colletti è pervenuto, e che ne hanno ingenerato la completa fuoriuscita dal campo marxista<sup>110</sup>. «La prima» – osservava – «permette la coesistenza di “A” e di “non A” nelle loro relazioni reali, pur antagonistiche [...] la seconda», stando al canone neoaristotelico di Colletti e di Popper, «è l'esclusione logica che implica impossibilità». Laclau e Mouffe «sostengono», però, «contro Colletti, che non esistono solo entità classificabili come oggetti reali e concetti e, di fronte a Popper, respingono la osservazione che le contraddizioni non hanno diritto all'esistenza [...]. Ciò non significa giustificazione della dialettica, perché quest'ultima è giudicata una dottrina sulla natura essenzialmente contraddittoria del reale. Viceversa, la partecipazione a sistemi di credenza reciprocamente contraddittori non dà origine ad alcun antagonismo. Che cosa allora significa antagonismo [...]?», s'interrogava, proseguendo, Badaloni, dato che i due autori avevano respinto l'opzione di assimilarlo «sia all'opposizione

---

<sup>108</sup> Il testo cui ci riferiamo, che costituisce il III capitolo (*Il gramscismo di Laclau e Mouffe: consensi e dissensi*) della I parte del volume, apparve su “Critica marxista”, n° 6, 1987, pp. 5-16. Sulle posizioni di Laclau e Mouffe cfr., fra gli altri, CACCIATORE, 2019 (cfr. soprattutto Id., *Momento populista e resto democratico-radiale*, pp. 9-116); MARCHESI 2015; PALANO 2008, 2012, 2017; e SERRA, 2018, pp. 153-86.

<sup>109</sup> Ivi, p. 10.

<sup>110</sup> Dopo il primo confronto con il dellavolpismo nella fase di *Marxismo come storicismo*, molte furono le occasioni di interlocuzione polemica da parte di Badaloni con le tesi di Colletti. Cfr., fra gli altri, i seguenti testi: BADALONI 1976d, pp. 16-18; 1980b; e l'intervista *Il problema della dialettica*, “Rinascita”, n° 23, 1971, pp. 18-19.

reale sia all'opposizione logica», e rispondeva poi: «La loro risposta è legata al concetto di relazione. Se un oggetto (logico e reale) è dotato di piena identità con sé stesso, allora nel caso della contraddizione si determina una impossibilità, nel caso di una opposizione reale di un soggetto A, che è pienamente A e che è messo in relazione con soggetto B, produce un effetto oggettivamente determinabile. Nel caso dell'antagonismo ci troviamo però in una situazione che non può nascere»<sup>111</sup> – argomentava ancora il nostro autore, riprendendo le parole di Laclau e Mouffe<sup>112</sup> – «“dalla totalità piena, ma dalla impossibilità della loro costruzione” [...] Da questo punto di vista l'antagonismo non è la negazione di un ordine dato, ma il suo limite, tale che i soggetti sono esposti a perdite di identità e queste non possono dar luogo al passaggio o superamento in un nuovo ordine ontologico [...] La nozione di “antagonismo” come “fragilità” della presenza (così come Gramsci traduce la sua consapevolezza dei processi molecolari) avvicina la soluzione del problema, anche se non lo risolve pienamente»<sup>113</sup>. Ora, per realizzare il passo avanti che Laclau e Mouffe hanno suggerito, senza essere in grado di compierlo a pieno, occorre, secondo Badaloni, far leva maggiormente sul collegamento di blocco storico e modifiche morfologiche. Tale vincolo sfuggiva inevitabilmente ad un'ottica proclive a rinunciare programmaticamente al pretto ruolo reagente esercitato dalla realtà della *contraddizione* nel processo storico. Ruolo che Gramsci, evidentemente, non lasciò mai venir meno, inquadrandolo, altresì, come condizione suscitante l'intervento mobile ed espansivo dell'egemonia.

Per renderlo evidente l'autore in esame contestava l'opinione, avanzata in *Hegemony & Socialist Strategy*, secondo cui risulterebbe necessario ripudiare il nesso Labriola-Gramsci, ed anzi rivendicare il distacco prospettico fra i due. Badaloni aveva insistito sulla loro continuità, e Laclau e Mouffe polemizzarono proprio con la giustificazione offertane nella monografia del '75. Essi ravvisarono in Labriola una proposta cognitivamente inutilizzabile perché raccolta intorno al preteso, incongruente dualismo fra rifiuto su base genetica del finalismo (la “storia a disegno”) e sforzo di qualificare la legalità morfologica interna alla dimensione storica. Opportunamente, il nostro studioso richiamava al rilievo – sedimentato già nella fase direttamente “premarxista” labrioliana culminata nella prolusione del 1887 *I problemi della*

---

<sup>111</sup> BADALONI 1988a.

<sup>112</sup> LACLAU - MOUFFE 1985, p. 125.

<sup>113</sup> BADALONI 1988, p. 91.

*filosofia della storia* – acquistato dalle categorie di “epigenesi” e di “neoformazione” nel connotare una posizione tendenzialmente antideterministica in grado di inscrivere l’obiettività del disporsi vettoriale della contraddizione nella sintassi d’una aderente e, parimenti, mobile ricostruzione genetica. Di qui Badaloni attingeva le risorse per evitare l’arresto entro i confini di un paradigma conflittuale circoscritto a certi rapporti di “resistenza” personale-individuale. Egli non ne negava l’importanza, anzi ne metteva in risalto le potenzialità veicolate «dal bisogno di riappropriazione individuale e collettiva del processo di produzione e riproduzione dei mezzi di sussistenza e dei rapporti sociali entro cui avviene la formazione dell’uomo». Sentiva, però, l’esigenza di quell’allargamento di campo dialettico-storico nella cui cornice Gramsci ha connotato i modi effettivi dell’egemonia, cimentandosi, proprio sulla scorta di Labriola, nell’esplorare le risorse morfologico-conflittuali del processo reale (maturando, in vero, con ciò, una veduta sulla riproduzione allargata maggiormente ricca rispetto a quanto desumibile dagli elementi che stiamo vagliando). Adempiere a tale impegno implicava riclassificare i terminali della mediazione correlati – per ricorrere a parole fortemente segnate dal dialogo con la vicenda filosofica novecentesca – al «continuo filtraggio di manifestazioni espresse dal mondo della vita [...] e trasferirle nell’”immanenza” del blocco storico». La gamma degli strumenti analitico-cognitivi ricavabili dai *Quaderni* diveniva, così, duttilmente investibile allo scopo di giustificare una certa dinamica di iterazione abile a “ricorrere” «al mondo della vita col senso del quotidiano e col produrre livelli più alti di libertà»<sup>114</sup>.

Affioravano nel discorrere di Badaloni alcuni nuclei concettuali che avrebbero potuto aprire a recuperare davvero la dimensione mediatrice *interna* preposta ad annodare e sollevare i fattori della contraddizione, - sì da esibirne la intrinseca pervasività. Il nostro studioso faceva notare come la sottolineatura, compiuta da Laclau e Mouffe, delle circostanze antagonistiche di incompiuta trasparenza – di “fragilità della presenza” –, segnalate filtrando problematicamente il contributo di Derrida<sup>115</sup>, risultassero meglio giustificabili tramite il vaglio, orchestrato da Gramsci, della articolazione e

---

<sup>114</sup> Ivi, p. 150.

<sup>115</sup> Il confronto con Derrida è svolto anche in *La teoria gramsciana delle dislocazioni egemoniche* (cfr. Ivi, p. 58).

della crescita egemonico-molecolare<sup>116</sup>. Fermarsi all'impostazione di Laclau e Mouffe rendeva difficile, cioè, sfruttare la finitezza e l'"incompiutezza" in quanto attributi immanenti della soggettività produttivamente giocabili nella società di massa. Si rischiava la dispersione nel "sistema delle equivalenze", senza cogliere tutto il potenziale delle alternative egemoniche per formare e far crescere le individualità sulla scorta di ipotesi di conformismo diverse fra loro. Avanzando simili opinioni Badaloni sembrava persino stringere l'inestricabile saldatura di *egemonia e mediazione politica*, quasi deponendo certe precedenti punte umanistiche<sup>117</sup> riconducibili alla tradizione del marxismo occidentale, senza, purtroppo, abbandonarle completamente – come reso chiaro dal mantenuto afflato neoilluministico.

Ai tornanti tematici appena evocati troviamo dedicate anche le brevi conclusioni del libro, volte ad esaminare, da vicino alcune fenomenologie storiche dove riesce testabile la dinamica egemonico-molecolare studiata da Gramsci. Nella struttura dell'immanenza storica son viste operare contraddizioni molecolari riferite a precise alternative egemoniche in grado di suscitare "retroazioni" – per stare ai termini della discussione con Laclau e Mouffe – vocate ad ingenerare giusto «livelli più alti di libertà». Ne conclude Badaloni, sempre agganciandosi al confronto, di cui è guadagnato lo spessore, operato da tali autori con lo scenario post-strutturalistico:

«È vero che nei concetti gramsciani di blocco storico, di egemonia e di riforma intellettuale e morale è condensata un'eccedenza di significati; da un lato riconoscendo il senso storico di queste condensazioni, dall'altro differenziando e riarticolarlo gli elementi fusi in esse (come già Gramsci si sforzava di fare nei *Quaderni*), è possibile rendere più facile l'approccio a un concetto di socialismo

---

<sup>116</sup> Questo aspetto è stato restituito da Badaloni, in parallelo ad un preciso strumentario epistemico-cognitivo, nelle importanti pagine di introduzione a una raccolta di scritti comparsi tra il 1962 ed il 1983. Egli osservava: «Il *mapping* è per i matematici la riproiezione del metalinguaggio entro il linguaggio-oggetto, che di per sé non potrebbe contenerlo fuori dal rispecchiamento senza contraddizione. Si pensi al rapporto di questa operazione con l'idea gramsciana di egemonia. La visione egemonica dominante è appunto quella che riesce a contenere in sé, come propria proiezione, le contraddizioni imposte dalla realtà e a proporre quindi soluzioni. In uno scontro in cui le regole sono date dalla maggiore o minore capacità di rappresentazione della vastità dei problemi e della loro tendenziale unificazione» (BADALONI 1983c, p. XV).

<sup>117</sup> Insiste assai correttamente su questo aspetto FROSINI 2012, p. 356.

modernamente inteso. La condizione perché ciò possa avvenire è che dal processo di comunicazione culturale, di formazione e di trasmissione dei valori a livello mondiale, possa risultare arricchita quella struttura dell'“immanenza” di cui Gramsci ha tanto acutamente colto i processi e le trasformazioni già operanti nelle figure del cittadino-produttore e dell'individuo-massa del suo tempo. Questa struttura contiene i germi di una filosofia storico-materialistica della prassi, integrata con una teoria del simbolo linguistico e della sua condensazione e dislocabilità, nell'ambito di un costruttivismo, che ha a suo centro il concetto di “blocco storico”, come luogo tensionale e vettoriale<sup>118</sup>.

Ci sembra evidente, ora, un ulteriore contrappasso. La propensione ad immedesimare *sine glossa* cittadino-produttore ed individuo-massa – che, a dire il vero, sembra implicitamente allontanarsi, per certi versi, dal referente della ricerca gramsciana dedicata all'americanismo, riconoscibile, anzitutto, nella figura del cittadino-consumatore<sup>119</sup> – lascia riaffiorare, con il distendersi dell'esame storico-congiunturale diretto alla dimensione immanente – autentico centro, del resto, del lavoro storiografico-interpretativo badaloniano<sup>120</sup> –, la strategia prettamente scienziata consistente nel feticizzare (spesso inconsapevolmente) l'incremento delle forze produttive, trascurando l'opportuna verifica dei molteplici piani di subordinazione ed espressione conflittuale.

D'altro canto, l'ultima delle principali ricerche teoriche condotte dallo studioso toscano, risalente ad otto anni prima e dedicata a discutere i manoscritti marxiani del '61-'63<sup>121</sup>, affianco ad altri elementi di stacco dalla veduta espressa in *Per il comunismo* e nello stesso *Il marxismo di Gramsci*, era sembrata mantenere, comunque, un preciso schema di *soggettivazione estrinseca dell'antagonismo sociale* nel trattare i problemi del governo del tempo libero e della dialettica plusvalore relativo-plusvalore assoluto<sup>122</sup>. Conservare tale schema significò confermare, tutto sommato, l'idea della polarità corrisposta

---

<sup>118</sup> BADALONI 1988a, pp. 150-151.

<sup>119</sup> Cfr. in merito i già richiamati studi di MONTANARI 2002; 2018b.

<sup>120</sup> Fra i principali testi in proposito ricordiamo: BADALONI 1965; 1968; 1973; 1976c; 1988b; e, per molti aspetti 1984b; e ancora 2004. Cfr. in merito CAPORALI 1982; GUZZONE 2013; e ancora gli accenni presenti in IACONO 2017.

<sup>121</sup> BADALONI 1980c.

<sup>122</sup> Questo aspetto era stato avvertito e sottolineato polemicamente, con la consueta finezza, nell'articolo di recensione a *Dialettica del capitale* scritta da DE GIOVANNI 1980, p. 23.

alla classe dei produttori in quanto *prius*, ovvero reimpiegare un meccanismo di presupposizione di fatto incompatibile con la gnoseologia e l'analitica dell'egemonia propugnata da Gramsci sulla scorta dello "storicismo assoluto". L'eco ne rimane ravvisabile pure negli ultimissimi scritti gramsciani del nostro<sup>123</sup>. Basti pensare alla discussione con Lunghini – ove sporgono osservazioni appropriate e stimolanti – ed alle medesime, parziali perplessità che, in quell'alveo, egli espone a proposito di alcuni "problemi aperti" circa la lettura tratteggiata dal pensatore comunista del canone marxiano della caduta tendenziale del saggio di profitto. Lettura vincolata, ad ogni maniera, all'indagine d'insieme «delle trasformazioni strutturali del modo capitalistico di produzione, entro le "barriere" che esso stesso si è imposto ed entro cui tutto si muove»<sup>124</sup>.

### Riferimenti bibliografici

ABBATE, MICHELE, 1955

*La filosofia di Croce e la crisi della società italiana*, Einaudi, Torino.

ASOR ROSA, ALBERTO, 1973

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

AUCIELLO, NICOLA, 1981a

*La ragione politica – Saggio sull'intelletto europeo*, De Donato, Bari.

ID., 1981b

*Untervegs – Il produttivo, il simbolico e il problema del tempo*, in "Il Centauro", n° 2, pp. 82-96.

BADALONI, NICOLA 1962

*Marxismo come storicismo*, Feltrinelli, Milano.

ID., 1964

*Filosofia come metodologia o come visione del mondo*, "La Cultura", n° 3, pp. 272-76.

ID., 1965

*Tommaso Campanella*, Feltrinelli, Milano.

ID., 1968

*A. Conti – Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Feltrinelli, Milano.

ID., 1970

*Scienza e filosofia in Engels e in Lenin*, in *Lenin teorico e filosofo*, supplemento di Critica marxista", n° 4, pp. 80-110.

---

<sup>123</sup> BADALONI 1994; 1992b.

<sup>124</sup> BADALONI 1994, p. 41.

ID., 1971

*Labriola filosofo e politico*, “Critica marxista”, n° 2, pp. 16-35.

ID., 1972a

*Per il Comunismo*, Einaudi, Torino.

ID., 1972b

*Relazione*, in *Il marxismo italiano degli anni Sessanta e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni*, Editori Riuniti, Roma, pp. 19-46.

ID., 1973

*La cultura*, in *Storia d'Italia*, a cura di R. Romano e C. Vivanti, Einaudi, Torino, pp. 677-83.

ID., 1974

*Croce contro Marx e la questione del “paragone ellittico”*, in A. Bruno (a cura di), B. Croce, Giannotta, Catania, pp. 9-39.

ID., 1975a

*Il fondamento teorico dello storicismo gramsciano*, in *Gramsci e la cultura contemporanea – Atti del Convegno Internazionale di Studi Gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, a cura di P. Rossi, Editori Riuniti, Roma, pp. 73-81.

ID., 1975b

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

ID., 1976a

*Le riflessioni di Sorel sulla scienza*, “Dimensioni”, n° 1, pp. 22-30.

ID., 1976b

*Sulla dialettica della natura in Engels e sull'attualità di una dialettica materialistica*, “Annali della Fondazione G.G. Feltrinelli”, n° XVII, 1976, pp. 7-65.

ID., 1976c

*Il Cinquecento*, in *Storia della filosofia*, diretta da M. Dal Pra, VII, Vallardi, Milano, pp. 159-333.

ID., 1976d

*Teoria politica delle classi e base materiale del comunismo*, “Critica marxista”, n° 6, pp. 3-28.

ID., 1977

*Libertà individuale e uomo collettivo in Gramsci*, in *Politica e storia in Gramsci*, cit., pp. 9-60.

ID., 1979

*Ragione e mutamento*, in *Crisi della ragione*, a cura di A.G. Gargani, Einaudi, Torino, pp. 241-76.

ID., 1980a

*Sulla contraddizione*, in “Rinascita”, n° 5, pp. 27-29.

ID., 1980b

*Lo storicismo rivoluzionario: A. Gramsci*, in *La letteratura italiana – Storia e testi*, a cura di C. Muscetta, Vol. X, t. 2, Laterza, Bari-Roma, pp. 85-116.

ID., 1981

*Gramsci: la filosofia della prassi come previsione*, in *Storia del marxismo*, dir. da E. J. Hobsbawm, Vol. III, t. 2, Einaudi, Torino, pp. 251-340.

ID., 1983a

*Teoria della società e dell'economia in A. Labriola*, “Dimensioni”, n° 26, pp. 1-15; e n° 27, pp. 1-15.

ID., 1983b

*Riflessioni su “Marxismo e teoria economica oggi”*, “Teoria”, n° 1, pp. 5-11.

ID., 1983c

*Forme della politica e teoria del cambiamento – Scritti e polemiche 1962-1981*, ETS, Pisa.

ID., 1984a

*Il rapporto con Gramsci: una concordia discorde*, “Critica marxista”, n° 4-5, pp. 45-69.

ID., 1984b

*Introduzione a Vico*, Laterza, Bari-Roma.

ID., 1985

*Espansione democratica e controllo sulle catastrofi*, in *Togliatti ‘politico’ e ‘interprete’ di Gramsci*, “Critica marxista”, n° 4, pp. 25-42.

ID., 1986a

*A. Labriola – La genesi di un naturalismo critico*, “Critica marxista”, n° 5, pp. 107-123.

ID., 1986b

*Prefazione a A. Gramsci, Nuove lettere di A. Gramsci con altre di P. Sraffa*, a cura di A. Santucci, Editori Riuniti, Roma, pp. 7-26.

ID., 1988a

*Sulla dialettica e sulla ricerca di una “vita migliore”*, “Critica marxista”, n° 3, pp. 113-28.

ID., 1988b

*Giordano Bruno – Tra cosmologia ed etica*, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1992a

*Due manoscritti inediti di Sraffa su Gramsci*, “Critica marxista”, n° 6, pp. 43-50.

ID., 1992b

*Apparati critico-analitici e fini universali nella riflessione politica di A. Gramsci*, “Archivio Sardo del Movimento Operaio Contadino e Autonomistico”, n° 38, pp. 39-48.

ID., 1994

*Gramsci e l'economia politica – Discussione con Lunghini*, “Critica marxista”, pp. 241-76.

ID., 2004

*Laici credenti all'alba del Moderno: la linea Herbart-Vico*, LeMonnier, Firenze.

BADALONI, NICOLA – MUSCETTA, CARLO 1977

*Labriola, Croce, Gentile*, Roma-Bari, Laterza.

BASILE, LUCA, 2014

*Saggio introduttivo a A. Labriola, Tutte le opere filosofiche e di teoria dell'educazione*, Bompiani, Milano, pp. 9-421.

ID., 2015

*Le avventure della mediazione – Forme, sapere e politica nella parabola marxista di B. De Giovanni*, in *La crisi del soggetto*, cit., pp. 259-311.

ID., 2016a

*Croce e la sinistra italiana*, in Muscia, Russo R. (a cura di), *Filosofia civile e crisi della ragione – Croce filosofo europeo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 255-69.

ID., 2016b

*Scienza politica e forme dell'egemonia – Intorno al problema della classe dirigente in Mosca, Michels, Gramsci*, Il Prato, Saonara.

BISIGNANI, ADELINA, 1999

*Ideologie politiche del '68*, Messaggi, Bari.

EAD., 2015

*Persona-valore e libertà dei moderni nella riflessione di N. Bobbio (1934-1965)*, “Annali di Storia Moderna e Contemporanea dell’Università Cattolica del Sacro Cuore”, n° 3, pp. 69-93.

BOBBIO, NORBERTO, 1957

*Vilfredo Pareto e la critica dell’ideologia*, “Rivista di Filosofia”, pp. 363-83.

ID., 1958a

*Note sulla dialettica in Gramsci*, “Società”, n° 1, pp. 25-36

ID., 1958b

*La dialettica in Marx*, “Rivista di Filosofia”, n° 2, 1958, pp. 341-53.

BODEI, REMO, 2004

*Per Nicola Badaloni*, in N. Badaloni, *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, ETS, Pisa, pp. V-VIII

ID., 2005

*Un marxismo non travolto dalle macerie*, “Critica marxista”, n° 2-3, pp. 45-48.

CACCIARI, MASSIMO, 1978a

*Problemi teorici e politici nell’operaismo nei nuovi gruppi dal 1960 a oggi*, in Id., G. Napolitano, M. Tronti, A. Accornero, *Operaismo e centralità operaia*, a cura di F. D’Agostini, Editori Riuniti, Roma, pp. 45-83.

ID., 1978b

*Alcune riflessioni sul ‘nuovo modello*, in appendice a A. Duso, *Keynes in Italia*, De Donato, Bari, pp. 149-69.

CACCIATORE, FORTUNATO MARIA (A CURA DI) 2019

*Il momento populista – E. Laclau in discussione*, Mimesis, Milano.

CAMPIONI, GIULIANO, 2015

*L’itinerario di N. Badaloni*, “Critica marxista”, n° 5, pp. 33-39

CAPORALI, RICCARDO, 1982

*Ragione e natura nella filosofia di Vico. Lettura di N. Badaloni*, “Bollettino del Centro Studi Vichiano”, XII, 1981-1982, pp. 151-96.

CASSANO, FRANCO (A CURA DI), 1993

*Marxismo e filosofia in Italia 1958-1971*, De Donato, Bari.

CILIBERTO, MICHELE, 1982

*Filosofia e storiografia nella genesi di “Società”*, in Id., *Filosofia e politica nel Novecento Italiano*, De Donato, Bari, pp. 317-43.

COSPITO, GIUSEPPE, 2011

*Il ritorno del pensiero – Per una lettura diacronica dei “Quaderni del carcere” di Gramsci*, Bibliopolis, Napoli.

## Materialismo Storico, n° 2/2019 (vol. VII)

CRISTOFOLINI, PAOLO, 2006

*N. Badaloni*, “Rivista di filosofia”, n° 2, pp. 403-12

DE FELICE, FRANCO, 1977

*Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci*, in *Politica e storia in Gramsci*, pp. 439-480.

DE GIOVANNI, BIAGIO, 1976a

*Lenin, Gramsci e la base teorica del pluralismo*, “Critica marxista”, n° 3, pp. 48-51.

Id., 1976b

*La teoria politica delle classi nel “Capitale*, De Donato, Bari.

Id., 1977

*Crisi organica e Stato in Gramsci*, in *Politica e storia in Gramsci – Atti del Convegno Internazionale degli Studi Gramsciani 9-11 dicembre 1976*, I, Editori Riuniti, Roma, pp. 221-59.

Id., 1978

*Teoria marxista e Stato*, “Critica marxista”, n° 3, pp. 3-19.

Id., 1980

*Il tempo di Marx*, in “Rinascita”, n° 30, pp. 22-23.

DI DOMENICO, GIOVANNI, 1979

*Saggio su “Società”*, Liguori, Napoli.

FRANCIONI, GIANNI, 1984

*L'officina gramsciana – Ipotesi sulla struttura dei “Quaderni del carcere”*, Bibliopolis, Napoli.

FRANCO, VITTORIA, 1999

*Filosofia, marxismo e impegno politico – Intervista a N. Badaloni*, a cura di V. Franco, “Tride”, n° 26, pp. 12-65.

FROSINI, FABIO, 2010

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

Id., 2011

*La presenza di Gramsci nella storiografia di Garin sul Novecento*, in S. Ricci (a cura di), *Il Novecento di Eugenio Garin*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 245-66.

Id., 2012

*Storicismo e storia dei “Quaderni del carcere” di A. Gramsci*, in “Bollettino filosofico”, n° XXVIII, 2011-2012, pp. 351-69.

Id., 2017

*Stato delle masse ed egemonia: note su Franco De Felice*, “Studi storici”, n° 4, 2017, pp. 937-1012.

GERVASONI, MARCO, 2018

*Mito politico e morale dei produttori: il confronto con Georges Sorel*, in Giasi F. (a cura di), *Gramsci nel suo tempo*, Carocci, Roma, II, pp. 707-26.

GUZZONE, GIULIANO, 2013

*N. Badaloni storico della filosofia italiana – Materialismo e immanenza dell'interpretazione del “De la causa, principio et uno” di G. Bruno*, in “Rinascimento”, LIII, 2013, pp. 367-96.

IACONO, ALFONSO, MAURIZIO, 1997

*Sul rapporto tra filosofia e senso comune in Gramsci: la critica a Buccharin e a De Man*, in *Politica e storia in Gramsci*, cit., pp. 419-36.

ID., 2017

*Storicismo e storia della filosofia*, "Società e storia", n° 158, pp. 726-33

IZZO, FRANCESCA, 1986

*Marx tra materialismo storico e critica dell'economia politica*, "Critica marxista", n° 6, 1986, pp. 139-151.

EAD., 2012

*Il marxismo italiano del 1945 al 1989*, in CILIBERTO, M. (a cura di), *Il contributo italiano alla storia del pensiero – filosofia*, Enciclopedia Italiana, Roma.

LACLAU, ERNESTO, MOUFFE, CHANTAL, 1985

*Hegemony & Socialist Strategy – Towards a radical democratic politics*, Verso, London.

LIGUORI, GUIDO, 1996

*Gramsci contesto – Storia di un dibattito 1992-1996*, Editori Riuniti, Roma.

LUPORINI, CESARE, 1974

*Introduzione a Dialettica e materialismo*, Editori Riuniti, Roma, pp. VII-XLVI.

MAGGI, MICHELE, 1982

*L'etica dell'intellettuale e i campi della ricerca: l'esperienza di "Società"*, "Lavoro Critico", n° 25, 1982, pp. 143-56.

MAIORCA, BRUNO, 1984

*Le idee, lo sfondo sociale e il radicamento del marxismo nella democrazia e nella libertà – Intervista a N. Badaloni*, in *Filosofi italiani contemporanei – Parlano i protagonisti*, Bari, Dedalo, pp. 273-306.

MARRAMAO, GIACOMO, 1975

*Il marxismo di Gramsci e la teoria della transizione*, in "Aut Aut", n° 148, pp. 68-76.

ID., 1979

*Introduzione a ID., Il Politico e le trasformazioni*, De Donato, Bari.

MARCHESI, FRANCESCO, 2015

*Dalla critica dell'economia politica alla critica della politica: Althusser, Luporini, Laclau e il "Political turn" del pensiero critico contemporaneo*, "Politics. Rivista di Studi Politici", n° 2, pp. 49-66.

MATTEUCCI, NICOLA, 1951

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

MONTANARI, MARCELLO, 1976

*Gramscismo e "via italiana al socialismo" 1956-1975*, "Lavoro critico", n° 7-8, pp. 57-98.

ID., 1989

*Ideologie del Politico*, Manduria, Lacaita.

ID., 1991

*Sulla questione intellettuale del PCI (1938-1973)*, "Democrazia e Diritto", n° 3, pp. 21-30.

ID., 1995

*L'idea di "democrazia diretta" in G. Capogrossi*, in *Realismo e mito politico*, a cura di R. Conforti, V. Dini, F.S. Festa, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 127-46.

ID., 2002

*Studi su Gramsci*, PensaMultimedia, Lecce.

ID., 2003

*Difesa dello storicismo*, in *Percorsi del Moderno – Studi di storia della filosofia politica*, PensaMultimedia, Lecce, pp. 99-103.

ID., 2012

*Ladri di stelle – Raccontare il '68*, in *Cultura e vita politica nell'Italia del Novecento*, Liberaria, Bari, pp. 125-92.

ID., 2018a

*Americanismo e democrazia nei "Quaderni del carcere"*, in "Rivista storica del socialismo", n° 2, pp. 5-23.

ID., 2018b

*Gramsci e il pianista*, in *Il revisionismo di Gramsci*, Milano, Biblion, pp. 115-50.

MUSTÈ, MARCELLO, 2011

*La filosofia come sapere storico*, in S. Ricci (a cura di), *Il Novecento di Eugenio Garin*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 323-41.

ID., 2018

*La presenza di Gramsci nella storiografia filosofica e nella storia della cultura*, "Giornale di Filosofia Italiana", n° 1, 2018, pp. 17-20.

NARDONE, GIORGIO, 1971

*Il pensiero di Gramsci*, De Donato, Bari.

PALANO, DAMIANO, 2008

*Il "politico" nell'era "post-politica". Alcuni appunti sulla proposta teorica di C. Mouffe*, "Teoria Politica", n° 3, pp. 89-132.

ID., 2012

*La democrazia e il "politico". I limiti dell'agonismo democratico*, "Rivista di Politica", n° 2, pp. 87-112.

ID., 2017

*Populismo*, Editrice Bibliografica, Milano.

PAPA, FRANCA, 1972

*Una discussione fra filosofi marxisti: "Rinascita", 1962*, in *Il marxismo italiano degli anni Sessanta e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni*, Editori Riuniti, Roma, pp. 623-33.

EAD., 1981

*L'altra Germania – Saggio sulla Bernstein-Debatte*, Dedalo, Bari.

PARETO, VILFREDO, 1918

*I sistemi socialisti*, IV, Istituto Editoriale Italiano, Milano.

PROSPERO, MICHELE, 2015

*Dalla transizione alla complessità – Marxismo e filosofia politica negli anni Settanta*, in VACCA, G. (a cura di), *La crisi del soggetto – Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Carocci, Roma, pp. 71-93.

RACINARO, ROBERTO, 1978

*La crisi del marxismo*, De Donato, Bari.

SERRA, PASQUALE, 1995

*Il secolo che oscilla – Gli slittamenti progressivi della cultura politica italiana*, Danews, Roma.

ID., 2018

*Populismo progressivo*, Castelveccchi, Roma.

SOREL, GEORGES, 1905

*Le système historique de Renan*, Paris, 1905.

TOGLIATTI, PALMIRO, 1972

*A. Gramsci*, a cura di E. Ragionieri, Editori Riuniti, Roma.

VACCA, GIUSEPPE, 1974

*Saggio su Togliatti e la tradizione comunista*, De Donato, Bari.

ID., 1977

*La “questione politica degli intellettuali” e la teoria marxista dello Stato nel pensiero di Gramsci*, cit., pp. 439-81.

ID., 1978

*Lenin e l'Occidente*, in *La crisi del capitalismo degli anni Venti*, De Donato, Bari, pp. 35-60.

ID., 1985

*Il marxismo e gli intellettuali*, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1991

*Gramsci e Togliatti*, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1999

*Appuntamenti con Gramsci – Introduzione allo studio dei “Quaderni del carcere”*, Carocci, Roma.

ID., 2005

Introduzione a C. Daniele (a cura di), *Togliatti editore di Gramsci*, Roma, Carocci, pp. 13-53.

ID., 2007

*Togliatti e la storia d'Italia*, in R. Gualtieri, E. Taviani, C. Spagnoli (a cura di), *Togliatti nel suo tempo*, Carocci, Roma, pp. 12-55.

ID., 2011

*Eugenio Garin interprete di Gramsci*, in S. Ricci (a cura di), *Il Novecento di Eugenio Garin*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, pp. 273-306.

ID., 2017

*Modernità alternative – Il Novecento di A. Gramsci*, Einaudi, Torino.

ID., 2018

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

VON NEUMANN, JOHN, 1966

*Theory of self-reproducing automata*, Univ. of Illinois Press, Urbana.

ZARONE, GIUSEPPE, 1982

*Crisi e critica dello Stato – Scienza giuridica e trasformazione sociale tra Kelsen e Schmitt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

## La Naksa del 1967 e la crisi degli intellettuali arabi: la lettura gramsciana di Ibrahim Abu Rabi'

Massimo Campanini (già dell'Università di Trento)

*Although Antonio Gramsci considered religion as a primitive form of culture, the Palestinian historian Ibrahim Abu Rabi', professing to walk in his footsteps, emphasized on the contrary the positive role of Islam and the potential hegemonic function of Muslim intellectuals. In the broad framework of the Arab intellect predicament after the naksa of 1967 until the today failed "Arab springs", Abu Rabi' discussed, among others, Muhammad al-Ghazali's and Muhammad al-Jabiri's thought. In Gramscian terms, "optimism of will" can overcome "pessimism of reason" in order to build up a new Arab democratic and socialist city. Contemporary Arab intelligentsia is searching for new ways of expression and it is arguable that religion (Islam) will still enjoy in the future a decisive place.*

*Hegemony; Popular religion; Arab predicament; Naksa; Arab springs.*

Lo spunto per scrivere questo breve contributo mi venuto dalla lettura del recente volume, curato da Patrizia Manduchi, Alessandra Marchi e Giuseppe Vacca, *Gramsci nel mondo arabo*<sup>1</sup>. Il volume è utile perché pubblica in traduzione italiana una serie di saggi di pensatori arabi che hanno applicato alla loro analisi politica e politologica categorie gramsciane. Si tratta talora di saggi di alcuni (parecchi) anni fa. Emerge con evidenza, di primo acchito, che i concetti gramsciani più utilizzati sono quelli di egemonia e di intellettuale, peraltro, come ben noto, strettamente intrecciati.

In secondo luogo, emerge con evidenza che si tratta di tentativi di spiegare la realtà del mondo arabo con i paradigmi di Marx e di Gramsci, rimanendo però nell'alveo di un orizzonte teorico *occidentale*, non propriamente arabo, né tanto meno islamico. L'analisi di Abdelkader Zghal sulla società civile tunisina, per esempio, datata 1991, quindi assai prima degli sconvolgimenti della cosiddetta "primavera araba" del 2011, non coglieva a mio avviso con sufficiente precisione le dinamiche di un orizzonte ideale tanto complesso quanto banalizzato anche dalla stessa Accademia come quello dei Fratelli musulmani e delle loro più o meno dirette derivazioni. In Tunisia infatti ha operato e tuttora opera il partito *al-Nabda* (*Ennahda*), che, non propriamente assimilabile al mainstream dei Fratelli Musulmani in Egitto, presenta parecchi elementi di novità. Il leader di *al-Nabda*, Rashid Ghannushi, è oggi uno dei pensatori islamisti più autorevoli, e sta cercando di dirigere il partito a svolgere un ruolo egemonico all'interno della Tunisia dopo la rivoluzione del 2011.

---

<sup>1</sup> MANDUCHI-MARCHI-VACCA 2017.

Molti altri saggi degli autori arabi raccolti nel volume di Manduchi, Marchi e Vacca, soprattutto quelli più “datati”, presentano, a mio modo di vedere, difetti analoghi: si tratta perciò di tentativi che rimangono, più o meno consapevolmente, nell'alveo di un quadro di riferimento teorico occidentalizzante, e sarebbero destinati al fallimento se intendessero chiarire in profondità i meccanismi politici, dei rapporti di potere e di costruzione della “città futura” in un contesto arabo-islamico strettamente attuale.

Per meglio chiarire il mio punto di vista, ritengo utile precisare che categorie di per sé ambigue e plurivalenti come quella di democrazia o modernità o socialismo, non possono essere valutate in un contesto arabo-islamico come se avessero la stessa valenza che hanno avuto o che mantengono tuttora in Occidente. Le categorie politologiche non hanno e non possono avere il medesimo significato in contesti storico-sociali-istituzionali tanto diversi quali potrebbero essere l'Italia fascista di Gramsci o l'Italia democratica del post-fascismo, o, che so, il Marocco della lotta per l'indipendenza (anni Cinquanta) o il Marocco normalizzato di oggi. L'intento di applicare chiavi interpretative gramsciane a un contesto arabo-islamico impone un ri-orientamento concettuale. Il pensiero di Gramsci deve essere uno strumento *euristico* di interpretazione, astraendo ovviamente dalle condizioni storico-politiche che lo hanno ispirato (l'Italia fascista), ma astraendo anche, se necessario, dal marxismo in sé e dalle sue dottrine astrattamente prese; tenuto conto anche del fatto che, si sa, il marxismo di Gramsci è molto originale, se non decisamente eterodosso. In altre parole, l'utilizzazione di Gramsci per spiegare le dinamiche del mondo arabo e soprattutto del mondo arabo-*islamico* deve essere *solo* o prevalentemente metodologica, non inerente – o almeno non necessariamente inerente – alla dimensione ideologica e teoretica dei paradigmi elaborati dal pensatore sardo.

È dunque importante ricordare preliminarmente, come questione particolarmente significativa, che Gramsci, pur apprezzando la “forza” della religione a modellare il senso comune, la considerava una forma primitiva e inadeguata di cultura. A prescindere dalle inevitabili e comprensibili generalizzazioni o imprecisioni che poteva esprimere riguardo al mondo arabo e soprattutto al mondo islamico di cui aveva conoscenza approssimativa e indiretta<sup>2</sup>, è proprio la religione in sé che Gramsci riteneva inefficace a risvegliare la coscienza delle masse e dunque a innescare il processo egemonico. Basta spigolare in contesti diversi:

---

<sup>2</sup> Cfr. BOOTHMAN 2009.

«Cosa è l'uomo? non è una domanda astratta, o "obbiettiva". Essa è nata da ciò che abbiamo riflettuto su noi stessi e sugli altri e vogliamo sapere, in rapporto a ciò che abbiamo riflettuto e visto, cosa siamo e cosa possiamo diventare, se realmente ed entro quali limiti, siamo "fabbricanti di noi stessi", della nostra vita, del nostro destino. E ciò vogliamo saperlo "oggi", nelle condizioni date oggi, della vita "odierna" e non di una qualsiasi vita e di un qualsiasi uomo. La domanda è nata, riceve il suo contenuto, da speciali, cioè determinati modi di considerare la vita e l'uomo: il più importante di questi modi è la "religione" ed una determinata religione, il cattolicesimo. In realtà, domandandoci: "cos'è l'uomo?", quale importanza ha la sua volontà e la sua concreta attività nel creare se stesso e la vita che vive, vogliamo dire: "è il cattolicesimo una concezione esatta dell'uomo e della vita? essendo cattolici, cioè facendo del cattolicesimo una norma di vita, sbagliamo o siamo nel vero?" Tutti hanno la vaga intuizione che facendo del cattolicesimo una norma di vita sbagliano, tanto vero che nessuno si attiene al cattolicesimo come norma di vita, pur dichiarandosi cattolico. Un cattolico integrale, che cioè applicasse in ogni atto della vita le norme cattoliche, sembrerebbe un mostro, ciò che è, a pensarci, la critica più rigorosa del cattolicesimo stesso e la più parentoria»<sup>3</sup>.

Oppure ancora:

«La storia dei partiti e delle correnti politiche non può andar disgiunta dalla storia dei gruppi e delle tendenze religiose. Proprio gli Stati Uniti d'America e il Giappone offrono un terreno d'esame eccezionale per comprendere l'interdipendenza tra i gruppi religiosi e quelli politici. [...] [Negli Stati Uniti] anche il nascere di nuove sette religiose è quasi sempre sollecitato e finanziato dai gruppi economici, per canalizzare gli effetti della compressione culturale-politica. Le enormi somme destinate in America alla attività religiosa hanno un fine ben preciso politico-culturale. Nei paesi cattolici, dato il centralismo gerarchico vaticanesco, la creazione di nuovi ordini religiosi (che sostituisce la creazione settaria dei paesi protestanti) non è più sufficiente allo scopo (lo fu prima della Riforma), e si ricorre a soluzioni di carattere locale: nuovi santi, nuovi miracoli, campagne missionarie, ecc. Si può ricordare, per esempio, che nel 1911-12 al tentativo nell'Italia Meridionale di formare politicamente i contadini attraverso una campagna per il libero scambio (contro gli zuccherieri specialmente, dato che lo zucchero è merce popolare legata all'alimentazione dei bambini, degli ammalati, dei vecchi) si rispose con una campagna missionaria tendente a suscitare il fanatismo superstizioso popolare, talvolta anche in forma violenta (così almeno in Sardegna). Che fosse legata alla campagna per il libero scambio appare dal fatto che

---

<sup>3</sup> Quaderno 10 II, § 54: GRAMSCI 1975, p. 1344 (*Introduzione allo studio della filosofia. Che cosa è l'uomo?*).

contemporaneamente, nei così detti “Misteri” (settimanale popolarissimo, tirato a milioni di copie) si invitava a pregare per i “poveri zuccherieri” attaccati “cainamente” dai “massoni” ecc.»<sup>4</sup>.

Da questo punto fermo possiamo partire per analizzare l’opera di Ibrahim Abu Rabi’, che rovescia come un guanto la prospettiva gramsciana sulla religione, pur richiamandosi metodologicamente a Gramsci per comprendere le dinamiche politiche del mondo arabo. Ibrahim Abu Rabi’ è stato (è morto prematuramente nel 2011 a soli 55 anni) uno studioso palestinese i cui lavori più importanti si sono incentrati sul ruolo egemonico degli intellettuali arabi – un tema totalmente “gramsciano”. La sua analisi ricorre infatti metodologicamente al pensatore sardo con grande frequenza, anche se talvolta solo in filigrana.

Tuttavia, nell’introdurre il suo importante libro *Contemporary Arab Thought. Studies in post-1967 Arab Intellectual History*<sup>5</sup>, esplicitamente ispirato a Gramsci, Abu Rabi’ dichiara in modo diretto che

«La teoria di Gramsci dell’*intelligentsia*, della cultura e dello stato, sembra a me possa darci importanti risposte sulle seguenti questioni del pensiero arabo moderno:

Come si deve descrivere la cultura contemporanea del mondo arabo, e qual è la connessione tra la cultura capitalista (quello arabo è un capitalismo periferico) e la cultura musulmana pre-capitalista?

Qual è la natura dell’*intelligentsia* e qual è il suo ruolo nello stato arabo moderno?

Come dobbiamo interpretare le nozioni gramsciane di intellettuale organico ed ecclesiastico in relazione al mondo arabo?»<sup>6</sup>.

Il paradigma gramsciano dell’egemonia e del ruolo che in essa svolgono gli intellettuali sottende tutta la critica di Abu Rabi’. Ma Abu Rabi’ va ben oltre Gramsci enfatizzando, in modo nient’affatto gramsciano, il ruolo *positivo* della religione. L’intellettuale “organico”, infatti, può (non *deve*, ma può) essere un pensatore “religioso”, un *‘alim* (è il singolare di *‘ulamā*).

«È importante farsi guidare, sebbene non limitare, dalle idee di Antonio Gramsci sul significato dell’intellettuale e del potere, della cultura e della politica, dell’esilio e

---

<sup>4</sup> Quaderno 14, § 11: GRAMSCI 1975, p. 1667 (*Argomenti di cultura. Le grandi potenze mondiali*).

<sup>5</sup> ABU RABI’ 2004.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 30.

della creatività, della società civile e della religione. La distinzione effettuata da Gramsci tra intellettuali ecclesiastici e organici può risultare utile a dissipare alcune ambiguità circa il ruolo dell'intellettuale nella società araba contemporanea. Cosa ci impedisce dal postulare che l'intellettuale maggiormente organico dell'ultimo mondo arabo è stato l'attivista religioso, che parla il linguaggio delle masse e si identifica con le loro sofferenze e la loro crisi? Gli intellettuali di sinistra sembrano parlare un linguaggio che non viene compreso dalle grandi masse. Chi ci impedisce dal considerare Sayyid Qutb, Muhammad al-Ghazali e Rashid Ghannushi come veri intellettuali organici? È vero che bisogna interpretare le tesi di Gramsci alla luce della situazione specifica del mondo arabo. Ogni importante corrente della storia intellettuale araba contemporanea pretende di avere i suoi propri intellettuali organici, i quali, nei loro discorsi e nei loro scritti riflettono le angosce e le speranze delle masse»<sup>7</sup>.

E Abu Rabi' non è stato il solo a pensarla così. Si legga come il filosofo egiziano Hasan Hanafi (n. 1935), pur sunnita, interpretasse in chiave gramsciana il ruolo degli intellettuali religiosi islamici al tempo della rivoluzione sciita di Khomeini in Iran nel 1979:

«I leader religiosi, gli *imam*, sono i soggetti più capaci di dirigere la rivoluzione islamica. Sono al fianco del popolo, nei mercati e nelle moschee, impegnati a risolvere i suoi problemi e a guidare le sue preghiere. Gli *imam* sciiti hanno il vantaggio, rispetto agli *imam* sunniti, di essere storicamente al fianco dell'opposizione. Dalla rivolta di Husayn all'ultimo *imam* scomparso<sup>8</sup>, i leader religiosi rappresentano il regime del futuro in cui regnerà la giustizia. Il messianismo è una religione rivoluzionaria per eccellenza. Gli *imam* sunniti dovrebbero essere i garanti dell'applicazione della legge religiosa, e non i funzionari utilizzati dallo Stato e venduti alle autorità politiche di ogni regime. Se fosse sopravvissuto, Hassan al-Banna<sup>9</sup> sarebbe stato un Khomeini. Gli

---

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>8</sup> Husayn, figlio di 'Ali e dunque nipote del Profeta Muhammad, si ribellò nel 680 contro i califfi Omayyadi di Damasco rivendicando per la famiglia del Profeta il diritto all'imamato, cioè alla guida dell'intera Comunità musulmana. Husayn fu massacrato a Kerbela in Iraq dagli Omayyadi, e i suoi discendenti si succedettero come *imam* degli Sciiti, fino al dodicesimo, Muhammad al-Mahdi che entrò in occultamento definitivo nel 941. Gli Sciiti duodecimani o imamiti, dominanti in Iran, in Iraq e in Libano, ritengono tuttora Muhammad al-Mahdi miracolosamente vivo e tenuto nascosto da Dio in un luogo ignoto, in attesa di ricomparire come Messia della fine del mondo.

<sup>9</sup> Fu il fondatore dei Fratelli Musulmani in Egitto nel 1928. Venne assassinato dalla polizia egiziana, per ritorsione, nel 1949.

intellettuali, così come i leader religiosi, sono gli agenti della rivoluzione. Le università guidano le piazze. Gli intellettuali pensano la rivoluzione, la concepiscono e la trasformano in teoria. Rappresentano lo specchio della coscienza nazionale. Gli studenti e gli insegnanti sono le avanguardie della rivoluzione. La rivoluzione degli intellettuali è condizione per la rivoluzione permanente del popolo»<sup>10</sup>.

Profetica e consapevole era comunque l'analisi di Abu Rabi' nel denunciare l'incapacità della sinistra araba contemporanea di sintonizzarsi *davvero* con le esigenze del popolo<sup>11</sup>, un carattere che il mondo arabo condivideva con quello occidentale dove pure il marxismo era nato. Il caso forse più palmare è quello dei movimenti comunisti, o genericamente di sinistra, in Egitto – paese che interessa particolarmente data la sua centralità geo-politico-strategica e intellettuale. Ebbene, il marxismo e il comunismo in Egitto sono stati marginali<sup>12</sup>. Ciò si spiega in vari modi. In epoca nasseriana, a causa di un atteggiamento in certa misura contraddittorio, visto che i comunisti, pur denunciando il carattere a loro avviso non ortodosso, scarsamente popolare e autocratico del socialismo nasseriano (che le correnti più radicali etichettavano come “imperialismo di stato”), non poterono fare a meno di apprezzare l'antioccidentalismo e il terzomondismo del *ra'is*. Per il bene del paese, molte organizzazioni comuniste finirono ad un certo punto per confluire nella Unione socialista araba. Ciò per altro non risparmiò loro le persecuzioni, che proseguirono e si intensificarono addirittura sotto Sadat. Quest'ultimo restrinse sempre più gli spazi di partecipazione, non solo della sinistra di lotta e di movimento chiaramente opposta al suo governo, ma anche al partito di sinistra “legale”, il *Tajammu'*. Vi sono tuttavia altri motivi strutturali che spiegano la marginalità dei comunisti e dei marxisti e la loro sostanziale sconfitta nell'arena della lotta politica egiziana, almeno nel periodo nasseriano-sadatiano (1956-1981): da un lato, il movimento marxista in Egitto fu egemonizzato dalla classe intellettuale; dall'altro, la frammentazione avrebbe marchiato distintivamente il marxismo egiziano. Dunque, da un lato il marxismo e il comunismo egiziano rimasero élitari, in sostanza incapaci di farsi interpreti autentici delle rivendicazioni delle masse (non furono in grado

---

<sup>10</sup> HANAFI 1982, p. 11 (trad. it. HANAFI 2018, p. 109).

<sup>11</sup> Il che, ahimè, non gli impedisce di condividere calorosamente le tesi dell'economista e sociologo egiziano marxista Samir Amin (m. 2018), uno studioso che, credo, Gramsci avrebbe definito “materialista volgare”.

<sup>12</sup> Cfr. GERVASIO 2007.

di produrre, gramscianamente, “egemonia”); dall’altro, la loro frammentazione interna, assai evidente non solo in Egitto ma anche nei paesi europei in ogni epoca, Italia compresa, li privò della capacità di presentare un fronte unito che consentisse loro di resistere vittoriosamente alle pressioni e alle persecuzioni.

Non è dunque casuale il fatto che Abu Rabi‘ in qualche modo abbia preparato l’analisi gramsciana della crisi degli intellettuali arabi dopo la *naksa* (disfatta) del 1967, cioè la guerra dei Sei giorni che vide gli arabi disastrosamente sconfitti da Israele, studiando il pensiero di Sayyid Qutb, il *maitre-à-penser* dell’islamismo radicale o, per meglio dire, Islam politico, impiccato nel 1966 dalla polizia di Nasser.

In un precedente libro, altrettanto importante<sup>13</sup>, Abu Rabi‘ aveva cercato di dimostrare come Sayyid Qutb avesse di fatto, aldilà dei suoi meriti o demeriti, cercato di teorizzare una rivolta totale, anche armata, contro i regimi ingiusti e oppressori, o, per utilizzare un linguaggio appropriato al contesto, “miscredenti”<sup>14</sup>. In tal modo, Qutb aveva di fatto preparato la strada a una critica radicale, da parte araba e musulmana, dell’invasione e soperchieria, intellettuale e politica, dell’Occidente. Se Abu Rabi‘ aveva “sognato”, per così dire, o almeno sperato che l’islamismo politico, anche di stampo qutbiano, avrebbe potuto costituire una base globale che avrebbe consentito agli arabi-musulmani di competere con l’Occidente e le sue ideologie (e in tal senso egli sembra aver posto grandi speranze nella Fratellanza Musulmana, diffusa in tutto il mondo arabo, proprio perché potenzialmente in grado di svolgere una funzione egemonica), in tutta apparenza la distorsione terrorista di parte non trascurabile dell’islamismo politico tra la fine del XX e gli inizi del XXI secolo parrebbe costituire una secca smentita a tali speranze. È importante, tuttavia, ricordare che è necessario combattere contro la mistificata e mistificante interpretazione mass-mediale che fa dei Fratelli Musulmani, cui Qutb apparteneva, un’organizzazione *ipso facto* terrorista<sup>15</sup>; così come – e ho

---

<sup>13</sup> ABU RABI‘ 1996.

<sup>14</sup> Cfr. soprattutto QUTB 1983. La “miscredenza” dei regimi empî consiste, secondo Qutb, nell’usurpare Dio della sua sovranità legislativa. Si tratta dunque di una questione alla fine squisitamente politica.

<sup>15</sup> Nel volume da cui siamo partiti (MANDUCHI–MARCHI–VACCA 2017), è riportato un articolo del ricercatore egiziano Hazem Kandil in cui si argomenta, se non proprio si dimostra, che le categorie gramsciane di egemonia, guerra di movimento e di posizione, e di differenza tra società politica e società civile sono comunque molto

cercato di dimostrarlo in molti luoghi<sup>16</sup> – il pensiero di Qutb è certo un pensiero radicale ed eversivo, ma sofisticato e nient'affatto terroristico (nel senso di colpire indiscriminatamente nel mucchio). Gruppi sanguinari come al-Qaeda, che pure a Qutb hanno fatto riferimento<sup>17</sup>, ne hanno sostanzialmente tradito il pensiero che conteneva, per quanto possa sembrare inaccettabile, una carica liberatoria<sup>18</sup>.

---

utili a interpretare la strategia contro-egemonica della Fratellanza Musulmana in Egitto (KANDIL 2017), il che implica che, se pur, almeno in alcune sue componenti come l'Apparato Segreto (*al-nizam al-khass*), la Fratellanza avesse potuto progettare una presa violenta del potere, tuttavia la sua strategia a lungo termine era di tipo culturale-educativo, intesa a realizzare un blocco storico tra intellettuali e masse. Che poi i Fratelli Musulmani, quando per breve tempo (2011-2013) sono stati al potere in Egitto dopo la rivolta di piazza Tahrir, non siano stati capaci di trasformare il loro ruolo contro-egemonico in egemonico, è tesi che avevo già sostenuto in CAMPANINI 2013, e vedasi all'interno dello stesso volume anche il saggio di G. Gervasio e A. Teti, dedicato proprio ai Fratelli Musulmani.

<sup>16</sup> Da CAMPANINI 1999 (ora completamente riscritto in CAMPANINI 2019) a CAMPANINI 2008.

<sup>17</sup> Cfr. AL-QAEDA 2006.

<sup>18</sup> Cito solo alcuni brevi passi: «Questa religione [l'Islam] è il manifesto generale della liberazione (*tahrir*) dell'uomo *su questa Terra* dall'adorazione di tutto ciò che è umano e dall'adorazione delle proprie passioni, che non è altro che una variante della medesima adorazione di ciò che è umano – e ciò attraverso la proclamazione della divinità di Dio solo (sia lode a Lui!) e della signoria che egli esercita sull'universo. Il significato dell'espressione “proclamare la signoria di Dio solo sull'universo” è: rivoluzione totale (*thanra shamila*) contro l'attribuzione all'uomo della sovranità (*hakimiyya li'l-insan*), sotto tutte le forme e profili, relativamente a qualsiasi sistema [politico] o istituzione; ovvero ribellione totale (*tamarrud kamil*) contro ogni genere di *status quo* che viga sulla Terra e in cui, in qualsiasi foggia, il governo (*hukm*) sia attribuito agli esseri umani, che, *mutatis mutandis*, vuol dire attribuire all'uomo la divinità (*ulubiyya*), cioè [ritenere] che l'autorità (*amr*) appartiene all'uomo e che la fonte del potere (*sulta*) siano gli uomini. Ciò rende gli uomini signori gli uni sugli altri a esclusione di Dio. Invero, la proclamazione [della divinità di Dio solo] implica la eliminazione forzata del potere umano e la sua restituzione a Dio; significa respingere coloro che fanno violenza governando gli uomini con leggi da loro stessi elaborate, attribuendo a se stessi il ruolo di signori e agli altri il ruolo di schiavi; significa annientare il regno degli uomini per affermare il regno di Dio sulla Terra. Come dice il Nobile Corano: “Ed Egli è Dio in cielo e Dio sulla Terra” (Q. 43, *al-Zukhruf*, 84). “Invero il giudizio (*hukm*) appartiene a Dio solo...Egli ha ordinato che adoriate solo Lui...Questa è la retta religione” (Q. 12, *Yusuf*, 40). “O gente del Libro, addivenite a

Per tornare alla crisi dell'*intelligentsia* araba dopo la *naksa* del 1967 in seguito a un *Blitzkrieg* israeliano che fu un capolavoro di strategia militare<sup>19</sup>, si ricordi innanzi tutto che la guerra dei Sei giorni, annientando il mito di Nasser e con lui il fascino esercitato per decenni dalle ideologie secolari e fondamentalmente anti-religiose (spesso addirittura anti-islamiche) di importazione occidentale come il socialismo, il nazionalismo, il panarabismo, provocò un *predicament* del pensiero arabo<sup>20</sup> che ha avuto effetti esiziali. Anche se alcuni intellettuali marxisti, come Sadiq Jalal al-'Azm (1934-2016), ne hanno tratto motivo per allontanarsi ancor di più dalla religione in generale e dall'Islam in particolare, considerato "colpevole" dell'arretratezza degli arabi<sup>21</sup>, parte cospicua della *intelligentsia* araba si è invece in qualche modo riavvicinata all'Islam, proprio come via d'uscita dai fallimenti della secolarizzazione e dell'occidentalizzazione. Le forme più radicali ed esasperate di questo ritorno all'Islam hanno naturalmente condotto alla nascita del cosiddetto "fondamentalismo", il termine erroneo con cui nella *vulgata* si è alluso all'islamismo politico.

Ma il ritorno all'Islam si è espresso in modo più profondo e durevole nel ricomparire e diffondersi dei simboli religiosi nella società (dall'abbigliamento maschile e soprattutto femminile all'irrigidimento dello statuto familiare), così come nell'accresciuta importanza dell'establishment degli *'ulama* (celebri i casi di predicatori e giuristi di grande autorevolezza presso le masse come Muhammad Kishk, Mitwalli al-Sha'rawi, Hasan al-Turabi, Yusuf al-Qaradawi). Questi intellettuali sono stati spesso "organici" al potere, come Mitwalli al-Sha'rawi con Sadat, ma anche oppositori del potere, come Muhammad Kishk contro Sadat; dentro le istituzioni (come Muhammad 'Amara, legato all'università dell'Azhar, sempre in Egitto o Hasan al-Turabi ispiratore del colpo di stato islamista di 'Omar al Bashir in Sudan nel 1989) o

---

un discorso equo tra noi e voi... Che non adoriamo altri che Iddio e non associamo a Lui alcuna altra cosa, e che alcuni di noi non prendano come signori altri ad esclusione di Dio. E se rifiutano, dite loro: Testimoniate che noi siamo musulmani!" (Q. 3, *Al 'Imran*, 64)» (QUTB 1983, pp. 17 e 66-67, traduzione mia). Sulla carica liberatoria del Qutbismo, oltre a HANAFI 1982 (2018) cfr. AFSARUDDIN 2013.

<sup>19</sup> Cfr. CAMPANINI 2016b.

<sup>20</sup> AJAMI 1981.

<sup>21</sup> In italiano vedasi JALAL AL-AZM 2016.

fuori dalle istituzioni (come Yusuf al Qaradawi, emigrato in Qatar)<sup>22</sup>. Essi dunque hanno svolto un ruolo potenzialmente “gramsciano” nella società.

Abu Rabi' svolge un'indagine ad ampio raggio sulla crisi degli intellettuali arabi dopo la *naksa*, occupandosi di parecchi autori. Varrà qui la pena di soffermarsi sullo studio che Abu Rabi' conduce del pensiero dell'islamista egiziano Muhammad al-Ghazali (1917-1996) e del filosofo marocchino Muhammad 'Abid al-Jabiri (1936-2010).

Muhammad al-Ghazali è stato uno degli *'ulama* più influenti del ventesimo secolo. Proveniente in origine dalle file della Fratellanza musulmana, divenne poi un “nasseriano” assumendo atteggiamenti riformisti controcorrente. Abu Rabi' enfatizza soprattutto questo aspetto del pensiero di al-Ghazali che, tuttavia, non è stato alieno da posizioni tradizionaliste. Complessivamente, al-Ghazali ha cercato una via mediana tra tradizione e innovazione, e può essere collocato nel solco della *wasatiyya*, un movimento sviluppatosi specialmente in Egitto di islamisti moderati intesi a promuovere l'Islam ma in un confronto aperto col mondo e le istituzioni moderne<sup>23</sup>. Ora, secondo Abu Rabi', Muhammad al-Ghazali avrebbe compreso come la politicizzazione dell'Islam, nato come messaggio essenzialmente religioso, sotto il califfato omayyade (661-750), avesse creato un cuneo tra gli intellettuali e il potere tale per cui l'*intelligentsia* non sarebbe stata più in grado «di produrre una vera filosofia musulmana del governo né di consigliare il popolo riguardo ai suoi diritti e doveri politici nello stato islamico»<sup>24</sup>. L'effetto dirompente di questa distorsione starebbe nel fatto che «il pensiero politico musulmano come lo conosciamo oggi non è in grado di affrontare le questioni del potere né di riflettere il progresso della storia islamica»<sup>25</sup>. La stagnazione del pensiero islamico avrebbe condotto allo svuotamento di significato della *shura*, o “consultazione”, il principio teorico-pratico che al-Ghazali, come la maggior parte dei pensatori islamisti contemporanei, mette a fondamento di una autentica gestione islamica del potere o addirittura della “democrazia islamica”.

L'analisi di Abu Rabi' è in linea di massima corretta, ma passa un po' sotto silenzio il fatto che gli stessi *'ulama* sono stati responsabili dell'espropriazione

---

<sup>22</sup> Per quanto riguarda l'Egitto, cui appartengono quasi tutti gli *'ulama* qui citati, si veda innanzi tutto ZEGHAL1996, ma anche, in generale, ZAMAN 2002.

<sup>23</sup> BAKER 2003.

<sup>24</sup> ABU RABI' 2004, p. 227.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

del diritto del popolo al governo, arrogandosi una funzione mediatrice che ne ha rilanciato, dal “Medioevo” fino ad oggi, il ruolo di casta<sup>26</sup>. Gli *‘ulama*, tuttavia, sono stati davvero, e sono in parte tuttora, un’*intelligentsia* in grado di svolgere una funzione egemonica, funzione in cui hanno spesso fallito anche a causa della loro corrività al potere *en place*<sup>27</sup>.

Alcune tematiche di Muhammad al-Ghazali si ritrovano in Muhammad ‘Abid al-Jabiri (1936-2010), un pensatore innovativo che, analogamente ad altri prestigiosi intellettuali musulmani come lo sciita ‘Ali Shari‘ati (1933-1977) e il citato Hasan Hanafi (sunnita), ha considerato l’Islam come una “ideologia”<sup>28</sup> che può diventare potente strumento di trasformazione storica. Il pensiero islamico ha un carattere marcatamente “ideologico” e forti ricadute politiche, anche quando vorrebbe essere puramente speculativo. Il governo del Profeta a Medina è stato un governo “politico”, ma la successiva presa del potere prima dei califfi omayyadi e ‘abbasidi e poi dei sultani, ha fatto prevalere la politica sull’afflato religioso, lo spirito tribale e la sete di potere sul benessere comunitario, l’autorità di sovrani che sono stati surrettiziamente considerati “inamovibili”<sup>29</sup>. Richiamandosi a Ibn Khaldun e Averroè, due grandi pensatori dell’età classica dell’Islam, al-Jabiri ha sostenuto che il futuro del mondo arabo-islamico sarà “averroista” per quanto si avrà la volontà di costruire la realtà ontologica della città democratica e socialista. Al-Jabiri condivideva con Gramsci l’ottimismo della volontà, ma cercava di andare oltre il pessimismo della ragione<sup>30</sup>. Lottare per la libertà e la democrazia è possibile, secondo al-Jabiri, e conferisce un contenuto ontologico all’idea di modernità. L’Islam come ideologia è uno stimolo all’azione; il potere costituente è riattivato e il mondo arabo-islamico ha ancora un futuro.

Ora, Abu Rabi‘ scrive:

---

<sup>26</sup> Per tutti queste questioni (*shura*, ruolo degli *‘ulama*, democrazia islamica, ecc.) cfr. i saggi raccolti in CAMPANINI 2014.

<sup>27</sup> Cfr. ancora i precedentemente citati ZEGHAL 1996 e ZAMAN 2002, ma anche ZAMAN 1997.

<sup>28</sup> Naturalmente, questi pensatori non intendono l’ideologia nel senso negativo di falsa coscienza, ma nel senso positivo di *Weltanschauung* che “cambia lo stato di cose presente”, come Gramsci del resto.

<sup>29</sup> AL-JABIRI 1994.

<sup>30</sup> Cfr. in italiano AL-JABIRI 1996. Rimando a EYADAT – CORRAO–HASHAS 2018 (ma uscito nel 2017).

«l'epistemologia, ritiene [al-Jabiri], non è mai stata indipendente dall'ideologia, che, a sua volta, descrive la natura dell'egemonia nella cultura araba e musulmana, e le differenti élite o comunità che sono state attive nel sostenere e nel contrastare questa egemonia. Jabiri non fa riferimento diretto ad Antonio Gramsci e ai suoi scritti sull'egemonia, sebbene sembra aver imparato molto dalle penetranti osservazioni di Gramsci su questo importante concetto. Identificando epistemologia ed egemonia, Jabiri cerca di spiegare quanto è particolarmente enigmatico nell'interfaccia tra ragione, ideologia e società lungo tutta la storia araba»<sup>31</sup>.

Il ruolo positivo dell'ideologia sottolineato da al-Jabiri e Abu Rabi' ritengo essere di ispirazione gramsciana. Ma l'aspetto forse più intrigante che emerge dallo studio condotto da Abu Rabi' su Muhammad al-Ghazali e al-Jabiri è l'enfasi posta sulla filosofia. Qui abbiamo un'altra "sponda" gramsciana: la filosofia araba contemporanea, di cui si sottolinea il valore formativo ed ermeneutico, e tutto il pensiero islamico contemporaneo sono, a mio parere, pensieri della prassi<sup>32</sup>. Teorizzazioni che, certo, hanno di norma poco a che fare col marxismo "ortodosso" di impronta europea, ma che, anche attraverso l'uso del Corano come teologia della liberazione, anti-neocolonialista e di genere, si protendono alla critica, spesso intransigente, del presente.

A questo punto possiamo domandarci se, oltre cinquant'anni dopo la *naksa*, gli intellettuali arabi abbiano fatto tesoro dell'esperienza storica e, di conseguenza, della dottrina di Gramsci. Sarebbe stato interessante porre la domanda ad Ibrahim Abu Rabi' stesso. Certamente, una spassionata fotografia dello stato attuale dell'*intelligentsia* araba induce a rispondere di no. Gli sconvolgimenti indotti dalle rivolte (o rivoluzioni mancate) delle cosiddette "primavere arabe" non sembrano aver sollecitato tendenze realmente innovative. Anzi, il *predicament* non appare più solo del pensiero arabo, ma degli stati arabi nel loro complesso (all'epoca della *naksa* molti erano dittature, ma apparentemente solide), di cui almeno quattro sono disgregati (Iraq, Siria, Libia, Yemen), altri manifestano gravi sintomi di debolezza (l'Egitto, il Sudan, il Libano, la Tunisia, l'Algeria), altri ancora sembrano stabili ma non è detto lo siano (Marocco, Giordania, Arabia Saudita).

L'intellettualità araba contemporanea è in cerca di nuove vie, e l'esperato laicismo, ferocemente anti-religioso, di Jalal al-'Azm o Adonis, o di altri

---

<sup>31</sup> ABU RABI' 2004, p. 261.

<sup>32</sup> CAMPANINI 2016a.

personaggi meno noti e assai meno originali, ma ampiamente pubblicizzati in Occidente, a prescindere dai loro effettivi meriti artistici o speculativi, in chiave islamofoba, non sembra corrispondere davvero alle necessità di rinnovamento, sia per l'elitarismo di siffatti intellettuali, sia per il loro radicale rifiuto dell'orizzonte di riferimento religioso, che per ora rimane, e presumibilmente rimarrà, essenziale nella *forma mentis* dell'intellettuale arabo e nell'orizzonte di riferimento quotidiano della gente comune. L'alternativa, speculare e rovesciata, del salafismo iper-conservatore e chiuso su se stesso in attesa di improbabili ritorni dei tempi aurei del Profeta, è altrettanto perdente<sup>33</sup>. In termini gramsciani, si potrebbe sottolineare come, anche a causa di decenni di governo dittatoriale, le società civili dei paesi arabi siano ancora troppo gracili per fornire terreno propizio a soluzioni egemoniche. Gli intellettuali non hanno "masse" consapevoli e coscienti da guidare, con cui realizzare "blocchi storici". Ma qui l'*impasse* è potenzialmente ancora più deleteria: come potranno evolvere le loro potenzialità le società civili di Egitto, Siria o Iraq se le loro istituzioni politiche sono e rimarranno disgregate oppure sottoposte a ferrei, soffocanti regimi di polizia? Il quesito è preoccupante, ma, nella mia pessimistica prospettiva, rimane per il momento senza risposta.

### Riferimenti bibliografici

ABU RABI', IBRAHIM, 1996

*Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, State University of New York Press, Albany.

ID., 2004

*Contemporary Arab Thought. Studies in post-1967 Arab Intellectual History*, Pluto Press, London.

AFSARUDDIN, ASMA, 2013

*Striving in the Path of God. Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, Oxford University Press, Oxford-New York.

AJAMI, FOUAD, 1981

*The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice since 1967*, Cambridge University Press, Cambridge.

AL-JABIRI, MUHAMMAD, 1994

*Al-'Aql al-siyasi al-'arabi* [L'intelletto politico arabo], Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, Beirut.

---

<sup>33</sup> GUAZZONE 2016, DI DONATO 2018.

AL-JABRI, MOHAMMED, 1996

*Critica della ragione araba*, Feltrinelli, Milano.

AL-QAEDA 2006

*Al-Qaeda. I testi*, Laterza, Roma-Bari.

BAKER, RAYMOND W., 2003

*Islam without Fear. Egypt and the New Islamists*, Harvard University Press, London-Cambridge (Mass.).

BOOTHMAN, DEREK, 2009

*Islam e mondializzazione nei Quaderni del carcere*, in G. SCHIRRU (A CURA DI), *Gramsci, le culture e il mondo*, Viella, Roma.

CAMPANINI, MASSIMO, 1999

*Islam e politica*, il Mulino, Bologna.

Id., 2008

*Ideologia e politica nell'Islam tra teoria e prassi*, il Mulino, Bologna.

Id., 2013

*Le rivolte arabe: verso un nuovo modello politico?*, in M. CAMPANINI (A CURA DI), *Le rivolte arabe e l'Islam. La transizione incompiuta*, Il Mulino, Bologna.

Id., 2014

*Oltre la democrazia. Temi e problemi del pensiero politico islamico*, Mimesis, Milano.

Id., 2016a

*Il pensiero islamico contemporaneo*, il Mulino, Bologna (terza edizione).

Id., 2016b

*Focus del Grandangolo: "Le guerre arabo-israeliane"*, "Corriere della sera", 10 novembre.

Id., 2019

*La politica nell'Islam. Una interpretazione*, il Mulino, Bologna.

DI DONATO, MARCO, 2018

*Salafiti e salafismo*, La Scuola, Brescia.

EYADAT, ZAID – CORRAO, FRANCESCA – HASHAS MOHAMMED (A CURA DI), 2018

*Islam, State and Modernity. Mubammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World*, Palgrave-McMillan, New York.

GERVASIO, GENNARO, 2007

*Da Nasser a Sadat. Il dissenso laico in Egitto*, Jouvence, Roma.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

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

GUAZZONE, LAURA, (A CURA DI), 2016

*Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo*, Mondadori, Milano.

HANAFI, HASAN, 1982

*Des Ideologies modernistes à l'Islam révolutionnaire*, in *L'islamisme en effervescence*, "Peuples Méditerranéens", n° 21, ottobre-dicembre, pp. 3-13.

HANAFI, HASAN, 2018

*La teologia islamica della liberazione*, antologia commentata di testi a cura di M. CAMPANINI, Jaca Book, Milano.

JALAL AL-AZM, SADIQ, 2016

*La tragedia del diavolo*, LUISS University Press, Roma.

KANDIL, HAZEM, 2017

*Islamizzare l'Egitto? Sui limiti delle strategie contro egemoniche gramsciane*, in MANDUCHI–MARCHI–VACCA, 2017, pp. 250-89.

MANDUCHI, PATRIZIA –MARCHI, ALESSANDRA –VACCA, GIUSEPPE (A CURA DI), 2017

*Gramsci nel mondo arabo*, Il Mulino, Bologna.

QUTB, SAYYID, 1983

*Ma'alim fi'l-tariq* [Pietre miliari sulla via], Dar al-Shuruq, Cairo.

ZAMAN, QASIM, 1997

*Religion and Politics under the Abbasids the Emergence of the Proto-Sunni Elite*, Brill, Leiden.

ID., 2002

*The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton University Press, Princeton.

ZEGHAL, MALIKA, 1996

*Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'al-Azhar dans l'Egypte contemporain*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris.

**«Anoressia di fronte alla sovranità». Il concetto di egemonia e l'analisi delle classi dominanti latinoamericane, dalle teorie della dipendenza all'opera di René Zavaleta Mercado**

Martín Cortés (CONICET, Argentina)

*The purpose of this work is to explore aspects of the work of the Bolivian author René Zavaleta, who claims that the Latin American ruling classes do not have a "hegemonic vocation". This means that they do not perform the so-called "national tasks" of developing a nation but develop in a relationship of close subordination to foreign capital (Zavaleta calls this attitude "anorexia towards sovereignty"). The article focuses on Zavaleta's analysis of the problem of the "social equation" (the relationship between State and Society) in Latin America, which raises the question of the conditions in which the subordinate classes can aspire to hegemony once the dominant classes seem to have renounced it.*

*René Zavaleta, Latin American Bourgeoisie, Hegemony, State, Social Equation*

1. *Il dramma dei "compiti nazionali", o i tempi "accavallati"*

Cominciamo dal vecchio tema marxista dei "compiti nazionali", che la borghesia porta avanti contro le classi che dominavano precedentemente: la rimozione di ostacoli giuridici e commerciali all'unità di un mercato nazionale, la sostituzione di strutture politiche feudali basate sul privilegio con un apparato statale centralizzato basato sulla cittadinanza, che unifica il territorio al suo interno e verso l'esterno. René Zavaleta Mercado postula l'esistenza di una sorta di «continuità» ideale tra mercato interno, Stato nazionale e democrazia borghese (Zavaleta Mercado 1976). Ideale, sia perché è un modello «teorico», sia perché costituisce la forma più appropriata allo sviluppo del capitalismo, in quanto è la forma che riduce al minimo possibile la dimensione coercitiva di esso e meglio ne stimola lo sviluppo. Eppure, questa «continuità» è marcata da Zavaleta proprio per segnalare il fatto che in realtà non dice nulla sui casi storici concreti. L'interesse specifico di Zavaleta è quello di pensare l'America Latina nelle sue molteplici *deviazioni* rispetto a questo modello ideale: pensare dunque lo Stato come costruttore della nazione e come produttore della stessa borghesia; pensare uno sviluppo economico difforme, che non ha per effetto né l'unificazione nazionale né la democrazia politica, che appare solo in modo intermittente.

Nel 1985, ricordandolo nel momento della sua morte, José Aricó affermava: «René Zavaleta Mercado, [...] con la sua abituale ironia amava ricordarci che l'adolescenza 'arriva tardi in America Latina'. E questa è una frase che, al di là dell'ironia implicita nella sua formulazione letterale,

racchiude un fondo di verità, perché evoca l'impossibilità di compiere le tappe, di consumare esperienze in società dove i tempi si accavallano e, con loro, le nostre stesse vite»<sup>1</sup>.

Impossibilità di compiere le tappe, società con tempi «accavallati». Con questo si allude a due movimenti che convergono: da una parte le fasi che non si chiudono con il loro compimento, e dall'altra le fasi seguenti che convivono con le anteriori, in modo che il risultato è un mosaico di temporalità che convivono in uno stesso presente. Così, i compiti «nazionali» non solo non si compiono nel loro momento, ma persistono incompiuti per molto tempo, intrecciandosi con nuove sfide dello sviluppo capitalistico. In questo modo, la questione dei compiti nazionali non è tanto una *fase* dello sviluppo capitalistico, quanto piuttosto una serie di elementi la cui presenza, assenza o distorsione deve essere analizzata in maniera specifica e in ogni caso, per comprendere di fronte a quale capitalismo ci si trova, quali sono le sue singolarità e, di conseguenza, i suoi spazi per la politica.

Anche se si tratta di una questione che possiamo trovare in molte analisi latinoamericane, il problema dell'eterogeneità delle vie di sviluppo, e della simultaneità delle fasi storiche, si installa come forte problema teorico soprattutto negli anni '60 del secolo scorso, in parte come effetto della crisi di consenso del comunismo classico, il quale aveva segnalato in maniera uniforme, e per tutti i paesi della regione, la necessità di una tappa democratico-borghese che superasse il carattere «semi-coloniale» del continente. La potenza della rivoluzione cubana del 1959 aveva finito per sotterrare definitivamente quella tesi. È così che emergono le preoccupazioni per la *dipendenza*, in quella che costituisce fondamentalmente una riflessione sulla simultaneità tra sviluppo e sottosviluppo: non si tratterebbe di due momenti di una stessa linea storica, che potrebbero supporre un passaggio progressivo dall'uno all'altro, ma di forme di interdipendenza reciproca, nelle quali un polo spiega l'altro. Di qui, la necessità di analisi strutturali, che spiegassero la funzionalità della dipendenza nel capitalismo in generale. Nonostante questo, per approfondire il problema, e soprattutto per trarne conseguenze per l'azione politica, non è sufficiente rendere conto del fenomeno della dipendenza, ma è necessario comprendere il modo singolare in cui questo fenomeno si presenta in ogni terreno nazionale. Quest'ultimo interrogativo animerà la riflessione di Zavaleta.

---

<sup>1</sup> ARICÓ 2005, p. 44.

2. *America Latina: La borghesia non borghese e l'egemonia impossibile*

Le cosiddette teorie della dipendenza presentano varie tendenze, tanto nella diagnosi quanto nella loro prospettiva politica. Non è questo lo spazio per sviluppare le differenti posizioni, quello che si ci interessa segnalare è che un elemento comune di quelle riflessioni è la crisi del cosiddetto “sviluppatismo” (*desarrollismo*) e, con esso, delle aspettative depositate in una borghesia nazionale capace di guidare un processo di modernizzazione. È su questo terreno che emerge una critica alla borghesia, in qualche modo vincolata al concetto di egemonia, in quanto si allude alla difficoltà, o impossibilità, delle classi dominanti nazionali a costruire un ordine egemonico capace di garantire uno sviluppo sovrano. S'intende, con questo, una forma di dominazione che coinvolge attivamente – in termini simbolici e materiali – i subalterni. La principale spiegazione di ciò risiede nel condizionamento rappresentato dalla dipendenza del mercato mondiale e dalle esigenze del capitale straniero. Questo non significa che la determinazione esterna sia assoluta, ma che essa costituisce la chiave per spiegare le società latinoamericane. Per questa ragione, le borghesie latinoamericane saranno caratterizzate come carenti di vocazione egemonica, ovvero, come forze sociali che tendono a costituirsi a partire da interessi immediati piuttosto che come costruttrici di progetti di società. André Gunder Frank, uno dei precursori della teoria della dipendenza, ci ha lasciato un neologismo che sintetizza brutalmente la questione: «lumpenborghesia», complementare a «lumpensviluppo». Basterebbe questo a caratterizzare il capitalismo periferico, perché la classe che lo dovrebbe condurre si comporta, abbandonata ai suoi interessi immediati, come quella *Società del dieci dicembre* di Luigi Bonaparte, con la sua forma singolare e aggiornata di soddisfarsi con salsicce e acquavite.

Come dicevamo, Zavaleta si interessa al problema della dipendenza, però lo fa insistendo sulla necessità di calibrare in modo più preciso la relazione tra la determinazione esogena (omogenea per tutti i paesi) e la forma storico-politica di ricezione, fondamentale nella sua singolarità. In questo modo, avanzando di più nell'analisi delle formazioni sociali latinoamericane, e più attento all'eredità di Gramsci in comparazione con i teorici della dipendenza, il problema della debolezza egemonica delle classi dominanti – o più in generale, della difficoltà nella costituzione di una dominazione egemonica – si svilupperà nei suoi testi in modo più completo. Per lui, il problema non risiede solo nel «flusso» che proviene dal centro capitalistico, in particolare gli

Stati Uniti, ma fondamentalmente nella ricezione, visto che è lì che la strutturazione della società assume una forma specifica. A questa singolarità Zavaleta dà il nome di «forma primordiale», sulla quale opera la «determinazione dipendente». Anche se niente può essere spiegato in America Latina senza alludere in qualche modo alla «questione dell'interferenza», è necessario situarsi negli «schemi costitutivi di ognuna delle formazioni sociali». Perché quello che dal centro emana verso le periferie è un «modello di regolarità», che è un altro modo di dire: capitalismo. Nonostante questo, dice Zavaleta, la superstruttura «esprime la diversità della storia del mondo<sup>2</sup>, una accumulazione di storia locale sulla quale si deve riflettere per comprendere la forma concreta della dipendenza.

La forma concreta della dipendenza sarà orientata dalla costituzione particolare della relazione tra Stato e società civile in America Latina. Ovviamente Zavaleta stabilisce differenze tra i paesi della regione, che qui non possiamo sviluppare, ma propone anche alcuni elementi comuni che ci sono utili. Vediamo il principale, a partire dal quale possiamo seguire le tracce della figura dell'egemonia: per Zavaleta i limiti dello sviluppo capitalistico in America Latina non provengono in maniera lineare dal suo inserimento tardivo e dipendente nel mondo – anche se ovviamente hanno un certo peso –, ma da un «fondo storico» che conteneva già tendenze contrarie allo sviluppo, che il nostro autore designa come Zossificazioni produttive e tradizioni ideologiche», per affermare, in sintesi, che in America Latina «l'indipendenza politica è risultata più facile che la riforma intellettuale»<sup>3</sup>.

Questo ci dice che nella forma di strutturazione del politico peculiare all'America Latina deve esserci un indizio per spiegare la debolezza della «riforma intellettuale», che è un modo di parlare dell'egemonia come di ciò che *manca* o, almeno, che non funziona. Qui entrano in scena tre concetti chiave di Zavaleta: equazione sociale, società *abigarrada*<sup>4</sup> e Stato apparente. L'equazione sociale «che è una delle accezioni che dava Gramsci al blocco

---

<sup>2</sup> ZAVALETA MERCADO 1982, p. 558.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 561.

<sup>4</sup> «Abigarrado» è un termine fondamentale nel lessico di Zavaleta, ed è molto difficile da tradurre. I dizionari italiani da me consultati suggeriscono: *variegata*, *multicolore*, *eterogenea*. Tutte e tre le parole rimandano solo parzialmente al senso in cui Zavaleta usa il termine, e certamente perdono parte della forza che la parola assume nelle formulazioni dell'autore. Per questa ragione, abbiamo deciso di lasciare il termine in spagnolo.

storico» si definisce per «*il grado in cui la società esiste verso lo Stato e il contrario, ma anche le forme della sua separazione o estraneamento*»<sup>5</sup>. La nozione di «equazione» lascia intravedere il carattere contingente e variabile della questione: casi in cui la società civile è più robusta e attiva dello Stato, casi in cui lo Stato sembra predominare, casi di «corrispondenza o combinazione». Potremmo arrischiarci a dire che una forma di dominio si avvicina a essere egemonica quanto più si può parlare di «corrispondenza o combinazione».

Però entrano qui in scena gli altri due concetti menzionati, che funzionano, in qualche modo, come una coppia complementare. Le formazioni sociali *abigarradas* sono per Zavaleta società che combinano diverse forme produttive, costumi, ideologie, insomma, cosmovisioni; e che le combinano senza una sintesi efficace: Anche se è un concetto che Zavaleta sceglie specialmente per la Bolivia, esso funziona anche per la sua teorizzazione generale sull'America Latina: l'inserimento dipendente dell'America Latina nel mondo, in base alle necessità dell'imperialismo, sovrascrive e accelera in funzione di quell'inserimento il processo di unificazione sociale. In questo modo, il capitalismo nella periferia può fondarsi *su* elementi non capitalistici, senza la necessità di avanzare *contro* quelli. La principale conseguenza di questo sta nel fatto che persistono temporalità divergenti e non necessariamente combinabili, e rimangono così in sospeso i compiti di costituzione della nazione come unità, interrompendo quella continuità a cui ci riferivamo all'inizio: mercato interno-Stato nazionale-democrazia borghese. La società non si unisce, e lo Stato allora non emerge come una razionalità che la sintetizza, ma prende la forma di quello che Zavaleta chiama uno *Stato apparente*: una forma politica che dà unità formale a quello che non può articolare in termini reali. La terminologia hegeliana non è del tutto casuale, visto che il carattere apparente dello Stato rimanda giustamente a un territorio che non è *sperimentato* statalmente, ovvero, dove universale e particolare non sono unificati.

Qui si dà un paradosso che ha importanti effetti sull'analisi della realtà latino-americana: da quanto abbiamo detto non si deduce una *debolezza* dello Stato, ma piuttosto tutto il contrario. Di fronte a società disarticolate, anche se lo Stato non è un'effettiva sintesi del reale, è però l'unico spazio dove la sovrapposizione disordinata di razionalità trova un punto di unificazione. Per questo, in realtà, il risultato è una maggiore rilevanza del piano statale in America Latina. Il segno politico di ciò può essere l'autoritarismo, e può

---

<sup>5</sup> ZAVALETA 1983a, p. 620, corsivo mio.

spiegare in parte la permanente instabilità politica della regione, ma può anche essere il contrario. L'idea di «equazione sociale» rimanda proprio all'impossibilità di affrontare il modo in cui si articolano lo Stato e la società civile in maniera normativa: si deve fare cioè un'analisi specifica. E, in questo senso, è possibile trovare casi in cui lo Stato è la sintesi del popolare, anche di fronte a impulsi reazionari della società civile: «A ogni modo, si vede chiaramente che è arbitrario sostenere che ogni momento statale è reazionario, così come supporre che ogni determinazione popolare è progressista. Al contrario, in determinate istanze l'unica forma di unità del popolare è l'istanza statale. Qui vale quello che abbiamo detto per la borghesia: un popolo che deve ricevere l'unità dallo Stato è un popolo che non è stato capace di se stesso»<sup>6</sup>.

Secondo Zavaleta, la nazione, lungi dal contraddire la logica del mercato mondiale, è il suo requisito, visto che suppone la miglior forma di organizzare la collettività umana, che, come ci ricorda Zavaleta, è per Marx la prima forza produttiva. Il problema è che lo Stato nazionale dovrebbe essere una sorta di «culminazione» della nazione, di realizzazione di una serie di potenze contraddittorie che in quella si risolvono. Al contrario, in America Latina, lo Stato esiste *prima* della nazione, e la produce. Si tratta, come si vede, di una sorta di circolo vizioso che ci rimanda a quelle tappe che non si consumano e ai tempi che si accavallano. Ed è qui che entra in gioco il terzo elemento, che finisce di spiegare la persistenza delle esperienze di nazionalizzazione fallita in America Latina: le sue classi dominanti. In un passaggio di *Lo nacional-popular en Bolivia*, ultimo e inconcluso testo di Zavaleta, egli torna sugli Stati «apparenti», chiamandoli anche «incerti», in quanto non raggiungono un grado sufficiente di autodeterminazione che permetta loro di avere «certezza di se stessi», cioè, identità. A questo punto appare una feconda nota a piè di pagina, che estende la questione dell'identità dallo Stato verso la borghesia, e che contiene la formula che abbiamo scelto per intitolare questo lavoro: «Questa sorta di anoressia di fronte alla sovranità è forse il più aberrante dei caratteri delle classi dominanti, politiche ed economiche, dell'America Latina»<sup>7</sup>.

Nell'ampia e complessa opera di Zavaleta, troviamo diversi modi di nominare questa classe dominante senza pretesa di sovranità: preborghesia, borghesia preborghese, borghesia fallace, capitalista di forma però non nazionale, capitalisti individuali che rinnegano l'enunciazione capitalista

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 620.

<sup>7</sup> ZAVALETA 1984, p. 198n.

generale, borghesie non veramente borghesi e, il più sintetico ed efficace, che è allo stesso tempo il titolo di un breve e potente testo di Zavaleta: *borghesia incompleta*. Il problema delle borghesie latinoamericane, in Zavaleta, è il problema della nazione, probabilmente il centro delle sue preoccupazioni teoriche. Questo appare associato a due concetti che sono già stati menzionati rapidamente: sovranità e autodeterminazione, ciò che ci rimanda nuovamente ai tempi che si accavallano: «La capacità stessa di partecipare al mercato mondiale è condizionata dal grado di consolidamento dello Stato nazionale, vale a dire che è pericoloso farsi parte del mondo prima di essere nazionale. L'estroversione in questo senso non solo deforma l'economia nella sua congruenza interiore, ma definisce l'appartenenza o lealtà ideologica di una borghesia, anche se questa è nata in un ambito locale»<sup>8</sup>. Chiariamo: «arrivare tardi» nel mondo (che significa: in maniera dipendente) è «pericoloso» sia perché deforma l'economia locale, non permettendo che questa si sviluppi unificando la nazione, sia per il tipo di «mentalità» (Zavaleta usa questa parola), debole e rivolta al breve periodo, che produce nella borghesia. La chiave non è però semplicemente «arrivare tardi», ma farlo senza uno Stato nazionale consolidato.

L'«equazione sociale» ovviamente non arriva mai a un «ottimo» tra lo Stato e la società civile, ma ciò che si ha di fronte in America Latina è, nei suoi termini, una dislocazione estrema. Né l'autodeterminazione né la sovranità possono essere complete, ma il problema qui è che non costituiscono neppure un proposito del dominio. Non c'è Stato nel senso forte, perché non c'è un processo di nazionalizzazione che lo abbia prodotto, e la dislocazione persiste come una caratteristica che potremmo definire strutturale. Da questa emerge, quindi, una borghesia *incompleta*, aliena alla costruzione di egemonia: «è indiscutibile che qui, se la classe dominante non è allo stesso tempo la classe egemone, se lo Stato oltre a comandare non ottiene la ricezione ideologica del suo comando o consenso, siamo di fronte a una falsa classe dominante e anche davanti a un falso Stato, pertanto, di fronte a una falsa riproduzione, una riproduzione che non è altro che la preparazione della sua crisi»<sup>9</sup> (torneremo alla fine sulla questione, molto importante, della crisi).

La borghesia latino-americana, quindi, non è nazionale: né come progetto, né come esistenza reale. Secondo Zavaleta «non sa unirsi se non al richiamo, con frequenza brutale, dello straniero, cioè, negando la sua funzione centrale

---

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 335.

<sup>9</sup> ZAVALETA 1978, p. 439.

che è la sovranità, la legittimità dell'unificazione»<sup>10</sup>. Di nuovo, vediamo il fantasma dei «compiti nazionali», che la borghesia si rifiuta di assolvere, visto che, dice Zavaleta, «non è nel suo orizzonte la riforma intellettuale»<sup>11</sup>. Questa espressione è precisa proprio per la sua ambiguità: la borghesia non ha la volontà di compiere i suoi compiti, e allo stesso tempo i suoi compiti non sono nemmeno presenti nel suo orizzonte di possibilità, in modo che il problema è, come dicevamo, strutturale. È a partire da qui che si comprende il permanente ricorso delle classi dominanti latinoamericane al razzismo e al darwinismo sociale: quello che non si può integrare in una dominazione egemonica torna come quello che deve essere sterminato. La Bolivia è un caso estremo, dove l'ampia maggioranza della popolazione non è stata invitata a formar parte della nazione, ma il dramma si estende in modi diversi a tutta l'America Latina, e il presente, purtroppo, lo prova ancora una volta. Dice Zavaleta: «la misura dell'egemonia, cioè dell'ottimo, consiste nel fatto che le contraddizioni possono essere assorbite in quella, vale a dire, in qualcosa che si trova al di là dei soggetti o dentro un soggetto che è capace di comprendere tutti gli altri»<sup>12</sup>.

Così, la mancanza di vocazione egemonica della borghesia non fa che aggravare la condizione che, in un certo senso, l'ha prodotta come tale: il carattere fratturato delle società latinoamericane, o, detto in un altro modo, il carattere inconcluso della nazione. In questa maniera, non si tratta solamente di rendere conto della responsabilità delle classi dominanti per non aver portato avanti i compiti che le toccavano, ma anche di comprendere l'impossibilità strutturale che questo succeda. Al limite, l'egemonia stessa sembrerebbe essere impossibile nel capitalismo periferico, almeno nel senso forte, perché quando lo Stato non riesce a essere l'effettiva sintesi della società, il dominio manca di capacità espansiva. La costituzione egemonica della nazione richiede un'identificazione democratica, un «grado» di autodeterminazione, un elemento di massa (tutte espressioni di Zavaleta), e tutti questi elementi sono assenti o tendono a essere negati con la forza, di continuo, dalle borghesie non egemoniche. Che perseguono, al massimo, quello che Zavaleta chiama un'«egemonia negativa»<sup>13</sup>, ovvero, un'unità produttiva attraverso la generalizzazione di meccanismi di terrore. Questi,

---

<sup>10</sup> ZAVALETA 1979, p. 481.

<sup>11</sup> ZAVALETA 1984, p. 340.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 360.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 243, 282, 337.

vale la pena chiarirlo, non hanno per oggetto solo la repressione, ma costituiscono una forza ideologica che promette ordine in un contesto di destrutturazione sociale (il che, nuovamente, torna a essere attuale in America Latina, e specialmente in Bolivia).

### 3. *Riflessione finale: le forme di persistenza del problema*

A prima vista, sorgono due elementi importanti nella trattazione che Zavaleta svolge sulla questione dell'egemonia, che lo avvicinano a Gramsci in un modo originale. In primo luogo, tutta la sua riflessione sull'egemonia in America Latina riguarda una *manca*, ovvero ciò che manca o è incompleto, il che è in parte la forma di lavoro di Gramsci per la storia italiana. Studiare il problema dell'egemonia da questa prospettiva permette di sviluppare tutta una serie di concetti complementari per affrontare la storia e la politica, legati a un'*asincronia* costitutiva delle formazioni sociali latinoamericane, ma che costituiscono contributi generali alla teoria politica. Per Zavaleta, la frattura interna costituisce non solamente un problema per la costituzione di una dominazione egemone, ma anche – per ispirazione lukacsiana – un limite alla possibilità stessa di *conoscere* in queste società, a partire dal quale emerge con forza la centralità del concetto di *crisi*. Se il carattere *abigarrado* rinvia a temporalità eterogenee che convivono, ciò non implica che i diversi tempi siano in ritardo rispetto alla norma, ma solo che quelli rivelano la loro asincronia in un momento singolare, che è appunto quello della crisi. La crisi funziona, quindi, come il momento che permette di rivelare quella molteplicità di temporalità e di operare su di esse; e in qualche modo il grande progetto di Zavaleta è di riscrivere la storia della Bolivia dal punto di vista della crisi, delle sue crisi o momenti costitutivi, che marcano per lunghi periodi le forme di vita della nazione. Come in Gramsci, l'acutezza di Zavaleta sta nel mostrare che la crisi non è un'irruzione nella storia, ma che, al contrario, la storia è il processo di routinizzazione o passivizzazione della crisi, è il procedimento attraverso il quale il dominio riesce a ordinare al proprio ritmo dei tempi che gli sono eterogenei. Per questo la crisi è la possibilità di conoscere quei tempi e insieme è un gesto sovversivo, che rende visibile quell'eterogeneità.

L'altro elemento che segnalavamo sta nella centralità del nesso nazionale-internazionale nella riflessione di Zavaleta sull'egemonia. Anche se la teoria della dipendenza aveva suggerito la necessità di analizzare questa questione, il

suo punto di vista continuava ad appoggiarsi eccessivamente al piano internazionale, al quale le realtà nazionali finivano per essere, con più o meno mediazioni, sottoposte. Quello che troviamo in Zavaleta è forse il più potente tentativo di articolare le singolarità strutturali nazionali con le correnti economiche, politiche e ideologiche internazionali. Questo gli permette di pensare in maniera «situata» e produttiva i drammi nazionali – fondamentalmente circa le particolarità della relazione Stato-società in America Latina – che spiegano le forme specifiche della dipendenza. In fondo, questo ha un proposito politico: solo in questo modo si potranno scoprire, o produrre, i soggetti politici effettivamente capaci di operare su quelle forme singolari della dipendenza. Lui stesso diceva: «il marxismo in quanto tale non ha mai prodotto una rivoluzione. Ciò è accaduto, al contrario, quando il marxismo ha letto nella storia nazionale la formazione sotterranea della rivoluzione»<sup>14</sup>. Su questo punto, Zavaleta è una figura fondamentale del marxismo latino-americano.

Per chiudere, una nota sull'attualità: dalle tesi di Zavaleta consegue l'idea che la nazione persiste come un processo che è rimasto troncato. L'America Latina produce le sue forme statali in tensione con la democratizzazione sociale. La fondazione delle nazioni ha supposto la produzione di un equilibrio precario che guarda più alle necessità del mercato mondiale che alla costituzione di un'unità nazionale. Non essendo la Nazione il prodotto dell'azione democratica delle masse, ma l'impiantazione di un corpo *estraneo*, il suo destino si è dissociato, inizialmente, dalla determinazione popolare. Il che non significa una condanna a una divergenza permanente, anche se è vero che i momenti formativi, nelle nazioni come nelle persone, lasciano il loro segno in maniera quasi indelebile. Forse il fatto che la Nazione nasce in America Latina in debito verso i settori popolari può contribuire a spiegare la sua permanente apparizione come significante centrale delle lotte sociali, come se queste cercassero di redimerla dalla sua origine. I processi politici latinoamericani degli ultimi anni – i cosiddetti “governi progressisti” – sono stati altrettanti modi di affrontare questo debito, e il fatto che in alcuni casi si sono prodotte riforme costituzionali o addirittura cambiamenti nel nome dei paesi (come in Venezuela e in Bolivia) prova il fatto che si è trattato di discussioni sulla nazione. Inoltre, lo Stato ha tentato nuovamente di essere il centro della vita politica latino-americana, con la capacità di sintetizzare iniziative popolari, anche nel contesto di impulsi reazionari della società civile.

---

<sup>14</sup> ZAVALAETA 1983b, p. 609.

Nonostante questo, forse uno dei grandi ostacoli per lo sviluppo di questi processi si è riscontrato, di nuovo, nelle borghesie «nazionali». Già nel 1965, in un testo intitolato *Il peronismo e il problema della sinistra argentina*, pubblicato sulla rivista italiana «Problemi del socialismo», José Aricó mostrava la sua inquietudine dinnanzi alla permanente aspettativa delle sinistre argentine di trovare una frazione borghese progressiva con la quale allearsi contro l'imperialismo. Gli interessi comuni delle borghesie nazionali con il capitale straniero, così come la loro persistente resistenza ad avvicinarsi politicamente ai settori popolari, eliminavano qualsiasi ipotesi al riguardo: «la supposizione dell'esistenza di una 'borghesia nazionale' schierata in forma antagonistica contro l'oligarchia, l'imperialismo e il grande capitale non corrisponde alla realtà oggettiva»<sup>15</sup>. Alcune righe più in basso, Aricó affermava: «Svanisce quindi la possibilità di basare su di un'inconsistente 'borghesia nazionale' una vera lotta di liberazione nazionale e sociale del nostro popolo»<sup>16</sup>. Entrambe le volte, vale la pena sottolinearlo, «borghesia nazionale» è posta fra virgolette, quasi a mettere in dubbio la possibilità stessa, per il caso specifico, di quella congiunzione di parole. La questione, in quel testo – e forse ancora oggi – era dar battaglia *all'interno* del peronismo, senza aspettarsi niente da possibili articolazioni con settori borghesi.

Nonostante ciò, anche se a oltre cinquanta anni di distanza dalla formulazione della teoria della dipendenza la «borghesia nazionale» continua a tentare di non esistere come tale, non si può negare che sono stati fatti reiterati tentativi per arrivare a essa, al fine di accelerare i processi di sviluppo nella cornice dei governi progressisti. Ma questi sono falliti, continuamente, visto che il carattere «incompleto» della stessa – per usare il termine di Zavaleta – ha influenzato sempre i suoi interessi, e solo a partire dallo Stato e in articolazione con forme popolari di organizzazione è stato possibile portare avanti cambiamenti sostanziali. Oggi, in un processo di evidente regresso politico, quelle stesse borghesie salutano con allegria la vendetta di classe, addirittura nelle sue tendenze quasi-fasciste. Se il ciclo si riuscisse a riprendere (almeno in Argentina questo sembra possibile), e se si potesse ritornare a una discussione generale su una politica popolare per l'America Latina, forse la lettura di Zavaleta potrebbe rafforzare la lezione che l'esperienza sembra fornire: non si può affidare il destino di un processo popolare alle borghesie latinoamericane. Diceva Zavaleta: «Non basta percepire plusvalore per essere

---

<sup>15</sup> ARICÓ 1965, p. 853.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 854.

una borghesia effettiva; bisogna anche realizzare i compiti storici della classe. Però in questo essi agiscono come in tutto il resto. Si fermano all'apparenza delle cose per sfuggire alla verità delle cose. Per questo la questione nazionale ci mostra in che modo, mentre questi paesi non potranno essere mai autenticamente borghesi, per lo meno nella forma classica, al contrario questo non pregiudica se non in maniera secondaria la formazione del proletariato, che può sviluppare la pienezza del suo essere come classe, sia che affronti una borghesia della sua stessa nazione, sia una straniera dentro la sua nazione»<sup>17</sup>. In sintesi, la questione della nazione rimane aperta, ed è intorno al significato della nazione, a chi questa include e a chi esclude, che si sviluppano, e si continueranno a sviluppare, le grandi battaglie latino-americane. Da parte nostra, anche noi dobbiamo apprendere a riconoscere chi dobbiamo escludere.

#### Riferimenti bibliografici

ARICÓ, JOSÉ, 1965

*Il peronismo e i problemi della sinistra argentina*, "Problemi del socialismo", n° 5, pp. 852-63.

ID., 2005, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires, Siglo XXI.

ZAVALETA MERCADO RENÉ, 1976, *La burguesía incompleta*, in Id., *Obra completa. Tomo II*. La Paz, Plural, 2013.

ID., 1978, *Las formaciones aparentes en Marx*, in Id., *Obra completa. Tomo II*. La Paz, Plural, 2013.

ID., 1979, *De Banzer a Guevara Arze: la fuerza de la masa*, in Id., *Obra completa. Tomo II*. La Paz, Plural, 2013.

ID., 1982, *Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial*, in Id., *Obra completa. Tomo II*. La Paz, Plural, 2013.

ID., 1983a, *El Estado en América Latina*, in Id., *Obra completa. Tomo II*. La Paz, Plural, 2013.

ID., 1983b, *Acercamientos a Marx: Ni piedra filosofal ni summa feliz*, in Id., *Obra completa. Tomo II*. La Paz, Plural, 2013.

ID., 1984, *Lo nacional-popular en Bolivia*, in Id., *Obra completa. Tomo II*. La Paz, Plural, 2013.

---

<sup>17</sup> ZAVALETA 1976, p. 424.

## **From hegemonic projects to historical initiatives: rethinking the political practice of hegemony\***

Panagiotis Sotiris (Hellenic Open University)

*The aim of this paper is twofold. On the one hand it attempts to retrace the emergence of the notion of the hegemonic project, in various debates, beginning with the debate within British Marxism on Thatcherism as a hegemonic project, but also the use of the notion of the hegemonic project in critical International Relations Theory. On the other hand, by means of a return to Gramsci's thinking on hegemony, it attempts to rethink the notion of the hegemonic project in contemporary political debates in the left and to suggest that we must attempt to think of hegemonic projects not as simple political projects or electoral strategies, but rather as historical initiatives of the subaltern. On this basis, the possibility of a subaltern hegemonic practice of politics is revisited.*

*Gramsci; Hegemony; Hegemonic project; Marxism; Radical politics.*

### *Introduction*

Retracing the emergence and history of a notion can be a very difficult process. Especially if it is a notion that is at the same time very easy to use, *au courant*, one might say, and yet it remains rather vague and without a proper substantiation.

References to notion of hegemonic project or that of *progetto egemonico* can be found from the 1970s onwards. In most cases it is not a proper concept but rather a metaphor based upon a commonsensical use of the term. One might say that the proliferation of such references follows two distinct patterns: On the one hand, the proliferation of the references to hegemony both in theory but also in politics. On the other hand, the proliferation of references to projects, political, historical, national, coincides with a period when politics are beginning to be thought less in terms of historical processes and more in terms of specific projects.

The very connotation of the word project, coming from the world of technology, management and economics, refers to an ability (or illusion) of assessing, forecasting and planning in terms of specific goals, and in this sense of controlling the historical process. As such it emerges and is very widespread in the 1970s, especially when the Left insisted that it had a political

---

\* Earlier versions of this paper were presented first at the fourth *Egemonia dopo Gramsci* seminar organized in Urbino (22-24 October 2018) and the 15<sup>th</sup> Historical Materialism Conference in London (8-11 November 2018). This version benefits from the comments made in these presentations.

project that it could successfully implement. Hence the many references also in Italian texts to *progetto politico*, *progetto di classe* and *progetto egemonico*.

In this sense one of the most interesting analyses of the notion of the project is the one offered by Massimo Cacciari<sup>1</sup>. In this text Cacciari retraces the predominance of the notion of the project as part of a broader transformation that entails the emergence of the techno-scientific worldview and a broader process of rationalization and secularization of the political. For Cacciari the notion of the project also points towards an affirmation of the constructed character of the forms of power which in its turn points towards an idea of the possibility to «govern the unpredictable»<sup>2</sup>, which becomes one of the main aims of the state. Although claiming to go beyond myth, there is a utopian element active at the heart of modern conception of the political project.

Project has also other connotations. It points towards the ability of a collective subject to actually assess, foresee, organize and control a political process. A project is always someone's project, it entails a subject and moreover the quality or efficacy and plausibility of a project depend upon the ability of the subject to actually go forward with the process. Perhaps, less detailed and less specific than a plan, the project shares the same relation to a subject.

All these point to one crucial question: Leaving aside metaphors, can hegemony really be thought in terms of a project? In what follows we will attempt to offer some preliminary thoughts on this question.

## 1. *The emergence of the notion of the hegemonic project within Marxist debates*

### 1.1. Laclau and Mouffe on the notion of the hegemonic project.

If we try to trace the emergence of the notion of the hegemonic project and its use as part of a theoretical endeavour, we could start from the references in the work of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. In their move away from a classical Marxist approach towards their particular theorization of discourse, hegemonic project emerges as a notion to theorize the particular political and discursive practices by which political formations or political

---

<sup>1</sup> CACCIARI 1981.

<sup>2</sup> *Therein*, p. 98.

currents can indeed work towards hegemony. For example, already in 1981, in their reading of the problems of post-WWI social democracy they insist that

«An ever-greater chasm is thus established between the expedients of day-to-day political practice and the aprioristic knowledge of the laws of history. The paralysing consequences of such a gap were clearly seen not only in the political collapse of 1914 but also, and more especially, in the inter-war social democratic governments: lacking any national policy towards the broad popular masses, reduced to no more than political pressure-groups of the trade union movement, the social democratic parties — pushed towards power by the post-war crisis — did not initiate any hegemonic project envisaging the transformation of the relation of forces in society, failed to consolidate a new historic bloc and limited themselves to administrating passively the bourgeois order»<sup>3</sup>.

However, after their full re-articulation of the theory of hegemony as theory of discursive hegemonic practices, the very notion of the hegemonic project is also re-defined in terms of the new theoretical paradigm:

«We are thus witnessing the emergence of a new hegemonic project, that of liberal-conservative discourse, which seeks to articulate the neo-liberal defence of the free market economy with the profoundly anti-egalitarian cultural and social traditionalism of conservatism»<sup>4</sup>.

One of the important aspects of Laclau and Mouffe's *Hegemony and Socialist Strategy*, is what they define as the «democratic logic» and its subversive and egalitarian potential. However, they also insist that by itself it does not constitute a hegemonic project. A hegemonic project also requires a set of positive proposals for the organization of the social: «no hegemonic project can be based exclusively on a democratic logic, but must also consist of a set of proposals for the positive organization of the social»<sup>5</sup>. For Laclau hegemonic projects emerge within this discursive terrain as articulation of both ideological and strategic elements.

The problem is it here that we also witness a tendency to treat the hegemonic project as rather descriptive, medium-range notion, aiming at the

---

<sup>3</sup> LACLAU–MOUFFE 1981, p. 18

<sup>4</sup> LACLAU–MOUFFE 2001 [1985], p. 175.

<sup>5</sup> *Therein*, p. 189.

description (yet not the *theoretical* definition) of any politics that attempts to have a strong discursive, ideological aspect, understood as ability to forge a social alliance, a political program and a narrative. Moreover, it is exactly this reading of the notion of the hegemonic project that gives it a rather “top-down” character, in the sense that it is not something that emerges out of the terrain of social antagonism, but rather something that it is addressed to the subaltern. Laclau’s focus on populist movements exemplifies this element<sup>6</sup>. It is this element that we later find in many instances as a conception of the «hegemonic project» as the political and discursive strategy of a political movement, rather than an actual historical process. Moreover, it is important to note that although in *Hegemony and Socialist Strategy* the hegemonic project is also related to an inclusive process in order to incorporate new social movements and open the terrain to new forms of politics and aspiration, in *Populist Reason* we more or less move to a conception of hegemonic leadership that obviously points towards a rather traditional top-down conception of politics.

## 1.2. Bob Jessop: the notion of the hegemonic project as an answer to the limits of structuralism

However, in the 1980s we also have another important elaboration of the notion of the «hegemonic project», This can be found in the work of Bob Jessop and how he dealt with Poulantzas and the complex and uneven relation of Poulantzas to the work of Gramsci. In a series of texts, Jessop has insisted on treating the hegemonic project not as a useful metaphor or a descriptive term but rather as a proper theoretical concept.

Jessop’s main point in his work from the early 1980s is that Poulantzas work is defined by the tension between a more abstract and formal conception of structure – and consequently of the structural determinations of hegemony – and an emphasis on concrete class strategies, practices and contradictions, a tension between structural determination and structural selectivity. In light of this approach, Jessop made a distinction between a more abstract and formal conception of hegemony and the conception of a more concrete hegemonic practice articulated around strategies and hegemonic projects. In the first conception we encounter the «structuralist notion of relative autonomy and thence to the conflation of hegemony with a

---

<sup>6</sup> LACLAU 2005.

structurally–inscribed political domination». In the second conception we deal more with concrete class strategies and practices: «in addition to the more abstract level of structural determination, it is also necessary to take account of more concrete struggles aimed at polarising class positions around particular strategies or “hegemonic projects”»<sup>7</sup>. For Jessop thinking of hegemony both in a more abstract and structural manner and in terms of hegemonic projects, defines the terrain of the articulation of different hegemonic political practices.

«In this context the notion of the “structural determination” of hegemony implicit in the work of Poulantzas is useful in that it points to the structural constraints on the ability to win a position of class hegemony. Moreover, given the difficulties in identifying the class character of the hegemonic principle that unifies an “organic ideology”, it would seem particularly fruitful to attempt to decipher this issue at the level of a specific political project. Thus, in so far as a specific hegemonic project makes the advancement of the demands of allied or subordinate subjects conditional on the realisation of the long–term interests of a fundamental class, it is reasonable to ascribe that project a specific class character. Even this solution involves a certain ambiguity. For hegemony could be seen in terms of political leadership on the terrain of class position without reference to the effects of the hegemonic project or it could be extended to include the requirement that the hegemonic project actually advances the long–term interests of the hegemonic class (fraction)»<sup>8</sup>.

Moreover, Jessop in his dialogue with the positions of Poulantzas but also with those of Laclau and Mouffe, insists that is necessary to think in terms of hegemonic projects if we are to fully theorize the functioning of hegemony. Moreover, hegemonic projects were seen as an answer the need to theorize specific political practices.

«In any case we can surely agree that the class nature of a hegemonic project does not depend upon the class origins of its organic intellectuals nor on any supposed *a priori* class belonging of its constituent elements. Further, if we want to decipher the complexities and contradictions involved in such hegemonic projects as liberal social imperialism, the “Keynesian–welfare state”, fascism, or Thatcherism, then we must consider not only questions of leadership but also those of the effects of a project»<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> JESSOP 1982, p. 187.

<sup>8</sup> *Therein*, p. 201.

<sup>9</sup> *Ibid.*

Jessop is influenced by Poulantzas and he has a positive view of the evolution of Poulantzas from a more abstract «structural determination» position to a «structural selectivity» approach. For Jessop this enables a more strategic-relational approach avoiding the dangers of both the abstract character of a general theory of the state and of an empirical approach.

«In short, if we are to avoid the empiricism that derives from an exclusive emphasis on appearances, the reductionism that derives from an exclusive emphasis on one or more abstract determinations, and the subsumptionism of the “particular” vs. the “general”, we must engage in an analysis of the many determinations that are combined in a concrete conjuncture and show how they are interrelated as necessary and/or sufficient conditions in a contingent structure of causation. This entails both movement from the abstract to the concrete within a single plane of analysis (e.g., from capital-in-general to particular capitals) and the combination of determinations drawn from different planes of analysis (e.g., popular-democratic antagonisms rooted in the relations of political domination vs. class antagonisms rooted in the relations of economic exploitation). Such an approach excludes all pretence to the construction of a general theory and aims at producing the theoretical tools with which particular conjunctures can be examined»<sup>10</sup>.

It is in the context of such an approach that Jessop opts to define the basic guidelines not of a general Marxist theory of the State, but of a Marxist account of capitalist states or of research on specific state formations and the class practices associated with it.

«First, the state is a set of institutions that cannot, *qua* institutional ensemble, exercise power.

Second, political forces do not exist independently of the state: they are shaped in part through its forms of representation, its internal structure, and its forms of intervention.

Third, state power is a complex social relation that reflects the changing balance of social forces in a determinate conjuncture.

Fourth, state power is capitalist to the extent that it creates, maintains, or restores the conditions required for capital accumulation in a given situation and it is non-capitalist to the extent that these conditions are not realised»<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> *Therein*, p. 213.

<sup>11</sup> *Therein*, pp. 116-117.

As part of this approach the hegemonic project becomes for Jessop a key concept. If we are going to go beyond the limits of an abstract theory towards a more concrete approach, then we need the notion of the hegemonic project: «structural dominance needs to be combined with the successful propagation of a “hegemonic project” for the structurally privileged fraction to become truly hegemonic»<sup>12</sup>, even though «a long-term shift in hegemony requires not only a new “hegemonic project” but also the reorganisation of the state system as a whole»<sup>13</sup>. For Jessop a hegemonic project «can resolve the abstract problem of conflicts between particular interests and the general interest» and «facilitates the relative unity of diverse social forces in a social formation», since it «can resolve the abstract problem of conflicts between particular interests and the general interest»<sup>14</sup>. However, hegemonic projects «need to be adapted to the stage of capitalism (liberal, simple monopoly, state monopoly), to the international context facing particular national capitals, to the specific balance of forces at home, and to the margin of manoeuvre entailed in the productive potential of the economy»<sup>15</sup>. Jessop goes on to offer some examples of hegemonic projects:

«Among such projects we may include “social imperialism” (the extension of the international dominance of a national capital in such a way as to secure significant economic, political, and ideological benefits for subordinate groups), “Keynesian-welfare statism” (aimed at overcoming stagnationist tendencies through macro-level demand management which also secures full employment and/or meets popular aspirations for social welfare) and, most recently, “social democratic corporatism” (aimed at overcoming stagflationary tendencies through an active and concerted *Strukturpolitik* which also grants the demands of subordinate groups for participation and offers the prospects of renewed economic expansion)»<sup>16</sup>.

Jessop also made another important distinction regarding hegemonic projects. He distinguished between «one nation» hegemonic projects aiming at expansive forms of hegemony and «two nations» projects aiming at more limited forms of hegemony around the dominant social bloc.

---

<sup>12</sup> *Therein*, p. 232.

<sup>13</sup> *Therein*, p. 233.

<sup>14</sup> *Therein*, p. 243.

<sup>15</sup> JESSOP 1982, pp. 243-44.

<sup>16</sup> JESSOP 1982, p. 244.

«Thus “one nation” strategies aim at an expansive hegemony in which the support of the entire population is mobilised through material concessions and symbolic rewards (as in “social imperialism” or the “Keynesian–welfare state” projects). In contrast “two nations” strategies aim at a more limited hegemony concerned to mobilise the support of strategically significant sectors of the population and to pass the costs of the project to other sectors (as in fascism and monetarism)»<sup>17</sup>.

It is obvious that for Jessop the notion of the hegemonic project was the necessary way to think the actual exercise of hegemony. As he put it in an article of the same period:

«In broad terms hegemony involves the interpellation and organization of different “class relevant” (but not necessarily class-conscious) forces under the “political, intellectual, and moral leadership” of a particular class (or class fraction) or, more precisely, its political, intellectual, and moral spokesmen. The key to the exercise of such leadership is the development of a specific “hegemonic project” which can resolve the abstract problem of conflicts between particular interests and the general interest»<sup>18</sup>.

It is interesting that in this text Jessop also discusses the concept of accumulation strategy in order to also account for the importance of capitalist production processes in order to theorize class relations and hegemony. Accumulation strategies provide the economic aspect of hegemony, or the forms of «economic hegemony», and represent different strategies regarding accumulation in a value-theoretical (rather than developmental) approach. In contrast, «hegemonic projects» deal more with political and ideological forms, although Jessop is aware of both the relative autonomy and the interconnections between the two aspects.

«[G]iven the differentiation between the value form and the form of the state as well as the differential scope and content of accumulation strategies and hegemonic projects, there is obviously room for some dissociation or inconsistency between them in specific conjunctures. In general, it would seem obvious that accumulation and hegemony will be most secure where there is a close congruence between particular strategies and projects»<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> *Therein*, p. 244.

<sup>18</sup> JESSOP 1983, p. 100.

<sup>19</sup> *Therein* 1983, p. 101.

For Jessop, the success of a hegemonic project depends upon «three key factors: its structural determination, its strategic orientation, and its relation to accumulation»<sup>20</sup>. It is in this sense that the distinction between «one nation» and «two nations» hegemonic projects must be made. He also insists that «successful hegemonic projects are noteworthy for their capacity to cement a “historical bloc” involving an organic relation between base and superstructure»<sup>21</sup>. It is interesting that in contrast to the most «politician» and ideological conception of Laclau and Mouffe Jessop attempted to offer a more complex theory of hegemony, giving a certain analytical breadth to the concept of the hegemonic project in its relation to accumulation strategies.

For Jessop if the notion of the «accumulation strategy» enables to think the dynamics of the value-form and the «complex economic, political, and ideological conditions necessary to accumulation in a specific conjuncture», the «the successful propagation of a hegemonic project secures an adequate social basis for the exercise of state power», whereas the distinction between the two notions «suggests the possibility that the contradiction between “accumulation” and “legitimation” can sometimes be resolved through the elaboration of “hegemonic projects” which successfully assert a general interest in accumulation which also advances the particular interests of subordinate social forces»<sup>22</sup>. Moreover, he insists that the notion of the “hegemonic project” can help us think of hegemony beyond simple and static consensus and in its articulation with the “national popular” indicates “the importance of non-class forces in securing the hegemony of the dominant class»<sup>23</sup>. At the same time, he stressed that it would be misleading to believe «that hegemony is typical or normal in capitalist societies, that hegemonic projects somehow manage to secure the support of all significant social forces»<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> *Therein*, p. 101.

<sup>21</sup> *Therein*, p. 106.

<sup>22</sup> *Therein*, p. 108.

<sup>23</sup> *Therein*, p. 109

<sup>24</sup> JESSOP 1990, p. 211.

### 1.3. Stuart Hall and the debate on Thatcherism as a hegemonic project

One of the most important debates that had the notion of the hegemonic project at its centre was the debate regarding the theorization of Thatcherism in the 1980s. It was Stuart Hall, in a series of articles that were later published as a book, that attempted to explain the changing social and political landscape in Britain by referring to Thatcherism as a «hegemonic project». For Hall the hegemonic position of Thatcherism was not based simply upon its neoliberal economic policies but also upon the ways it affected and transformed the ideological and cultural terrain of Britain.

«Thatcherism's search for "the enemies within"; its operations across the different lines of division and identification in social life; its construction of the respectable, patriarchal, entrepreneurial subject with "his" orthodox tastes, inclinations, preferences, opinions and prejudices as the stable subjective bedrock and guarantee of its purchase on our subjective worlds; its rooting of itself inside a particularly narrow, ethnocentric and exclusivist conception of "national identity"; and its constant attempts to expel symbolically one sector of society after another from the imaginary community of the nation - these are as central to Thatcherism's hegemonic project as the privatization programme or the assault on local democracy (which is of course often precisely attacked in their name: what else is the "loony left"?). The left cannot hope to contest the ground of Thatcherism without attending to these cultural questions, without conducting a "politics" of the subjective moment, of identity, and without a conception of the subjects of its project, those who it is making socialism *for* and *with*»<sup>25</sup>.

Being one of the theorists that defined Cultural Studies as an academic discipline, Hall was ready to insist that one of the successes of Thatcherism was that it managed to «to capture and bend to its political project some of the profound cultural formations of English society, represents the truly hegemonic character of its historical project»<sup>26</sup>. In order to proceed with such an approach Hall entered into a dialogue with Poulantzas's positions and in particular his notion of authoritarian statism<sup>27</sup>, to which Hall counterpoised his own conception of authoritarian populism as a better way to describe the hegemonic project of Thatcherism.

---

<sup>25</sup> HALL 1988, p. 8

<sup>26</sup> *Therein*, p. 91.

<sup>27</sup> POULANTZAS 2000.

«What we have always argued is that it had a “hegemonic project”. It was designed to renovate society as a whole. And, in doing so, it understood that it must organize on a variety of social and cultural sites at once, both in society and in the state, on moral and cultural, as well as economic and political terrain, using them all to initiate the deep reformation of society. It has not achieved the goal of securing a period of social and moral ascendancy over British society, whose problems remain as yet too deep and intractable for such an enterprise. But it remains, by dint of a more “directive” form of authoritarian populist politics, the leading force in British political life»<sup>28</sup>.

Hall insisted that his own conception of authoritarian populism accounted better for Thatcherism than Poulantzas’s conceptualizations exactly because it included the hegemonic dimension.

«I believed that Poulantzas had neglected the one dimension which, above all others, has defeated the left, politically, and Marxist analysis, theoretically, in every advanced capitalist democracy since the First World War: namely, the ways in which popular consent can be so constructed, by a historical bloc seeking hegemony, as to harness to its support some popular discontents, neutralize the opposing forces, disaggregate the opposition and really incorporate some strategic elements of popular opinion into its own hegemonic project»<sup>29</sup>.

All these also had to do with the open question of a renewal of the British Left in order for it to actually become hegemonic again, by avoiding a narrow focus on the political and by attempting an actual “war of position”.

«When one says that the British left can be strong in corporate defence but is not “hegemonic”, one is drawing attention to precisely this failure to understand that the struggle to “remake society” has to be fought as a war of position, conducted on many different fronts at once»<sup>30</sup>.

However, this requires a kind of cultural revolution from the part of Left: «What is, however, inconceivable is that the left could ever become again a

---

<sup>28</sup> HALL 1988, p. 91.

<sup>29</sup> *Therein*, p. 152.

<sup>30</sup> *Therein*, p. 249.

hegemonic historical force without undergoing a cultural revolution of some kind»<sup>31</sup>.

The reply to Hall came by Bob Jessop, Kevin Bonnett, Simon Bromley and Tom Ling in the form of an article in “New Left Review”. The «gang of four» as it was nicknamed in the context of the British debates of that time, argued against the hegemonic character of the Thatcherite project and defied Hall’s conceptualization of Thatcherism as authoritarian populism. In particular, they argued against treating authoritarian populism («AP») as a hegemonic project

«AP could also refer to a definite hegemonic project which articulates an alternative vision of the national-popular interest with the specific policies necessary to secure its realization. These projects may well vary across parties even though the background assumptions of common-sense and political agenda remain the same; or the same party could formulate successive hegemonic projects to meet changing circumstances within the same framework. Despite some consensus on an AP agenda, the major parties are far from sharing the same vision of the national-popular interest. Likewise the Conservative Party itself has not always given the same weight to AP elements in its own national-popular project»<sup>32</sup>.

However, the main thrust of the critique was not simply that Thatcherism as authoritarian populism lacked the elements necessary for it to become a hegemonic project proper, in a particular a real national-popular character, but also that it did not deal with all the aspects of hegemony and in particular the economic aspects and that it over-emphasized the discursive aspects, a points that we have already discussed in regards to the work of Jessop.

«[A]s his analysis of “authoritarian populism” has developed, Hall has drawn increasingly on discourse theory. He examines hegemony in terms of the formation of social subjects and considers how Thatcherism articulates the relations between people and state. Thus “authoritarian populism” is seen as an attempt radically to deconstruct the social democratic hegemonic framework involved in the post-war settlement and to construct a new “common sense” and a new “hegemonic project”. Hall now sees Thatcherism in terms of its mobilization of popular support through a chain of equivalences of the kind: market = free choice = freedom and liberty = anti-statism = put an end to creeping collectivism. In emphasizing the specific discursive

---

<sup>31</sup> *Therein*, p. 250.

<sup>32</sup> JESSOP *ET AL.* 1984, p. 56.

strategies involved in Thatcherism, AP risks ignoring other elements. In particular, it could neglect the structural underpinnings of Thatcherism in the economic and state systems and its specific economic and political bases of support among both people and power bloc»<sup>33</sup>.

Moreover, Jessop *et al.* insisted that the actual Thatcherite project aimed less at being hegemonic and more at actually restructuring British capitalism in order for it to enter the post-Fordist regime of accumulation. In this sense, it was more about a class project of capitalist restructuring than an attempt to forge some kind of consensus.

«Hall correctly notes that Thatcherism has not actually solved the crises affecting British society or the British economy. These failures cannot be attributed to the fact that Thatcherism is not yet hegemonic (as if all would be put right if key sectors of the power bloc and/or the people subscribed to AP or the doctrines of the social market economy). Indeed, these failures derive in part from the decisional autonomy enjoyed by the Thatcher “party” in pursuing its less-than-hegemonic project to restructure Britain and adapt it to the post-Fordist stage of global capitalism. The Left should exploit the resulting contradictions and try to intensify the difficulties of the Thatcherite state»<sup>34</sup>.

In 1987, after another victory by Thatcher, Jessop *et al.* returned to the debate and insisted that in this case «[i]t is material concessions which have been crucial in consolidating pragmatic Conservative support in the working class, albeit strongly reinforced by the mass media and the “moving right” ideological organizations»<sup>35</sup>. Moreover, they insisted that the Conservatives’ victory highlighted the way they had managed to represent the transition towards Post-Fordist flexible accumulation as their own proper hegemonic project.

The debate has been recently revisited by Alexander Gallas as part of his Neo-Poulantzian theorization of Thatcherism. Gallas suggests that we must limit the reference to the hegemonic project to specific conjunctures regarding the form of leadership / domination and accept that there are forms of leadership / domination without hegemony.

---

<sup>33</sup> *Therein*, p. 37.

<sup>34</sup> JESSOP *ET AL.* 1985, p. 96.

<sup>35</sup> JESSOP *ET AL.* 1987, p. 108.

«Against this backdrop, it is possible to develop a differentiated typology of modes of leadership and domination. Following Jessop, there are five such modes. Two are hegemonic projects (“one nation” and “two nations”); the others are passive revolution, force-fraud-corruption and open class warfare. Subsuming the term “hegemonic project” under the category of “mode of leadership and domination” has two advantages over simply assuming that there is such a project and assessing its failure or success. First of all, if the term is reserved for political projects that secure (broad or modest) active popular consent, it follows that “hegemony” is no longer taken to be the standard form of political domination. Second, framing the issue in this way allows for a differentiated assessment of the successes and failures of political projects and for moving beyond the truism that just about every political project in Britain failed to secure full hegemony»<sup>36</sup>.

For Gallas, Thatcherism was a class political regime not necessarily a truly hegemonic project. It had an important impact upon the class balance of forces and represented an important offensive of the power bloc, yet at the same time it fell short of fully transforming the economy and had a very contradictory legacy up to the 2007-2008 global economic crisis.

«In my view, Thatcherism was a class political regime, which emerged in correspondence with a free-market authoritarian economic-political order. The Thatcher and Major governments presided over both by instigating and coordinating an offensive of the power bloc. This offensive was reflected in consistently implementing policies that favoured capital and disadvantaged organised labour. The Thatcherites marginalised militant fractions of the working class and implemented a repressive form of industrial relations law that exploited divisions within the trade union movement and the Labour Party, and between both. They thus re-established the “right to manage”, which amounted to the reassertion of capitalist class domination. [...].

At the same time, the Thatcherites failed to create conditions for a stable accumulation of capital over the medium term. The stock market crashed in 1987; the Lawson boom turned out to be a bubble; and there were two recessions within ten years. Besides, the course pursued by the Thatcher and Major governments in monetary policy plunged Britain into a currency crisis, which resulted in the exit of the pound from the erm. Most importantly, they locked Britain into a finance-driven accumulation strategy, which create several serious crises culminating in the Great Recession post-2007»<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> GALLAS 2016. p. 28.

<sup>37</sup> *Therein*, pp. 275-76.

The debate on Thatcherism as a hegemonic project is really important. Although, most of the answers were incomplete and in many instances over-determined by particular preoccupations within the British Left of that period, they nevertheless dealt with important questions and attempted to rethink the hegemonic political practices of the bourgeoisie in a particular conjuncture when it had gained the initiative. In particular, they offered important insights regarding the interplay between politics, economics and ideology and the articulation of accumulation strategies and cultural transformations.

At the same time, the debate brought forward the limits of such an approach, the open theoretical questions regarding the very theorization of hegemonic political practices but also the very definition of “hegemonic”, along with the open question whether all political strategies and initiatives are necessarily hegemonic or we can treat hegemony as one but not the sole modality of class domination and leadership. As we will show, this lack of precise definitions and answers continued to be one of the defining aspects of such debates.

#### 1.4. The use of the notion of the hegemonic project as part of the Neo-Gramscian International Relations Theory

Hegemonic project has also been part of the vocabulary of Critical International Relations Theory. In a certain way, this was almost “natural” since this particular theoretical terrain has always used the notion of hegemony, both as a descriptive term that can be traced back to Antiquity and as part of neo-Gramscian or influenced by Gramsci approaches.

However, it was when theorists with a clear Neo-Gramscian approach, such as Robert W. Cox and Stephen Gill, started to write about International Relations theory, insisting on the relevance of the notion of hegemony in its specific Gramscian formulation, the notion of the «hegemonic project» started to emerge as a crucial concept in order to analyse the terrain of international relations. Here is how Cox defined the “hegemonic” in one of his important interventions from the 1980s.

«On the basis of this tentative notation, it would appear that, historically, to become hegemonic, a state would have to found and protect a world order which was universal in conception, i.e., not an order in which one state directly exploits others but an order which most other states (or at least those within reach of the hegemony)

could find compatible with their interests. Such an order would hardly be conceived in inter-state terms alone, for this would likely bring to the fore oppositions of state interests. It would most likely give prominence to opportunities for the forces of civil society to operate on the world scale (or on the scale of the sphere within which hegemony prevails). The hegemonic concept of world order is founded not only upon the regulation of inter-state conflict but also upon a globally-conceived civil society, i.e., a mode of production of global extent which brings about links among social classes of the countries encompassed by it»<sup>38</sup>.

This line of thinking has produced an important series of critical contributions to the theory of International Relations and in general to the better understanding of the complex and contradictory character of contemporary imperialism. Here is how Andreas Bieler attempted to redefine the notion of the hegemonic project within the context of these debates.

«Social groups do not simply produce ideas, but they concretise and articulate strategies in complex and often contradictory ways, which is possible because of their class location, their proximity to the most powerful forces in production and the state. It is their task to organise the social forces they stem from and to develop a hegemonic project which is able to transcend the particular interests of this group so that other social forces are able to give their consent. Such a hegemonic project must be based on, and stem from, the economic sphere. It must, however, also go beyond economics into the political and social sphere, incorporating issues such as social reform or moral regeneration, to result in a stable hegemonic political system»<sup>39</sup>.

In a similar manner Anreas Bieler and Adam Morton have presented the notion of the hegemonic project as the crucial aspect in the process of the condensation by the State of the different class strategies and the different class fractions that they represent.

«Furthermore, different social relations of production engender different fractions of social forces. This means that “foreign” capital, for example, is not simply represented as an autonomous force beyond the power of the state but instead is represented by certain classes or fractions of classes *within* the constitution of the state apparatus. There are contradictory and heterogeneous relations internal to the state, which are induced by class antagonisms between nationally and transnationally based capital and labour. The state, then, is the condensation of a hegemonic relationship

---

<sup>38</sup> COX 1993, p. 61.

<sup>39</sup> BIELER 2000, p. 15.

between dominant classes and class fractions. This occurs when a leading class develops a “hegemonic project” or “comprehensive concept of control” which transcends particular economic–corporate interests and becomes capable of binding and cohering the diverse aspirations and general interests of various social classes and class fractions»<sup>40</sup>.

Jonathan Joseph has offered an interesting approach that echoes some of the debates of the 1980s but also the philosophical approach of Critical Realism. According to Joseph we must make a distinction between structural hegemony and hegemonic projects. This is not simply a difference regarding the level of abstraction but also about efficacy. Hegemonic projects can be articulate even in conditions of structural weakness. For Joseph «there are two distinct but inter-connected types (or aspects) of hegemony, concerned with (1) structural hegemony and (2) a surface hegemony of actual hegemonic projects»<sup>41</sup>. Moreover,

«Hegemony in a more conscious, political and manifold sense concerns concrete hegemonic projects and practices. This is the sense in which hegemony is often understood, but it is necessary to maintain that such hegemonic projects and strategies are emergent out of the deeper hegemonic conditions (and function). How these conscious projects emerge, however, is not pre-given and the concept of emergence stresses that such projects have their own irreducible dynamics»<sup>42</sup>.

The notion of the hegemonic project also plays an important role in the theorization of the neoliberal character of European Integration by Bastian van Apeldoorn and the “Amsterdam School” of Critical European Studies. Here the hegemonic project is considered to be a concept that enables a dialectical relationship between structure and agency.

«The first point is to underline the complex and dialectical relationship between neoliberalism as process and neoliberalism as project. Crucial to a dialectic understanding of the relation between structure and agency is the notion that a hegemonic project is shaped, and continuously reshaped, in the process of struggle, compromise, and readjustment»<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> BIELER–MORTON 2006, p. 16.

<sup>41</sup> JOSEPH 2002, p. 127.

<sup>42</sup> *Therein*, p. 128.

<sup>43</sup> VAN APELDOORN *ET AL.* 2003, p. 38.

This school of thought has written extensively on neoliberalism as a hegemonic project. They have even provided a typology of the evolution of a hegemonic project from the emergence of hegemony on the basis of the deconstruction of a previous form of hegemony, to a new hegemonic project achieving first primacy and then consolidation, to maturation and then decline<sup>44</sup>.

This is a theoretical approach that has indeed offered a very important analysis and critique of neoliberal capitalism and in particular of the neoliberal character of European Integration. European Integration is indeed a political and institutional process that has strong elements of a project, in the sense that important aspects of it have been part of a broader political design. However, the very uneven and contradictory character of European Integration, its many shortcomings and the often observed distance between design and actual practice and reality, exemplify the fact that actual historical processes are always much more complex than simple “projects”.

The above presentation makes it obvious that in the terrain of International Relations Theory we have the same problem regarding the references to hegemonic projects: on the one hand the concept of the hegemonic project is used, in many instances, in a constructive way, offering ways to theorize particular political dynamics within particular conjunctures and also specific strategies. On the other, we have the problem of the lack of a more profound theoretical elaboration of the concept.

#### 1.5. “Hegemonic project” as part of the vocabulary of the contemporary Left

In the past years the hegemonic project has returned as part of the vocabulary of the Left, in the form of a political and strategic concept. Take for example the following extract from a speech by Alexis Tsipras on 2013.

«The political programme that SYRIZA puts forward presents a complete hegemonic project. It is not just about winning elections and forming a government; it is about gaining power and moving Greece in a democratic socialist direction»<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> VAN APeldoorn–Overbeek 2012, p. 7.

<sup>45</sup> Tsipras 2013.

Both in discussions regarding SYRIZA but also in discussions regarding PODEMOS the notion of the hegemonic project or the synonym counter-hegemonic project has made an important return. Now the question is whether the Left can actually have (or be) a hegemonic project.

In the case of PODEMOS, where there was a more direct influence by Laclau, hegemonic project also has also been used in the sense that only a political project that includes a cultural and discursive dimension can be really successful.

In the words of Errejón «a defining feature of Podemos from the very beginning was the importance it attached to the idea of building a hegemonic project, and the struggle to create shared meanings»<sup>46</sup>. One can find this aspect already in Errejón's doctoral thesis, where he insisted on treating the hegemonic project in terms of a discursive articulation with explicit references to Laclau and Mouffe<sup>47</sup>.

Usually in such contexts hegemonic project refers to the ability of a collective agent to have a broader program, one that is not limited to immediate demands and that has the character of a narrative. In a certain way this is a useful reminder of the necessary distance separating radical emancipatory politics from systemic politics.

## *2. Hegemony in Gramsci revisited*

However, I do believe that we must question the notion of the hegemonic project. Not in the sense that we do not need the elements that are included in the notion of the hegemonic project, namely a program of social transformation, an emphasis on cultural and discursive transformation, and an alternative narrative for the future. These remain indispensable. What I am trying to suggest is that this aim, this struggle, is not something that can be defined simply as a project. Or to put in different terms: hegemony is not something that can be thought of in terms of a project. Moreover, I would like to suggest that thinking of hegemony in such terms runs the danger of thinking in terms of medium-range concepts. Such an approach can end up in thinking of hegemonic projects as simply successful electoral strategies or successful campaigns of political communication. It can end up in limiting the

---

<sup>46</sup> ERREJÓN–MOUFFE 2016, p. 154.

<sup>47</sup> ERREJÓN 2012.

question of hegemony to the cultural and discursive aspects. It can miss all the broader and deeper structural changes involved. In order to answer this challenge, the very notion of hegemony and the hegemonic must be revisited. In this sense, it would be interesting to go back to Gramsci and the complex and uneven theorization of hegemony. Recent research, such as the work of Giuseppe Cospito<sup>48</sup>, have helped us retrace the complexity of Gramsci's experimental approach to this subject.

### 2.1. Hegemony as relational modality

The theoretical approach that I will try to support is that for Gramsci from the beginning, hegemony is not a “project”. It is a relational modality emerging (“born”) in the context of a certain relations of force (*rapporti di forza*). As such it is exercised, it is a “function”, always depended upon organizations, apparatuses, practices and intellectuals that guarantee and “organize” it, but not a “project” although materialized or attempted within particular political projects. One can already see this in the tentative formulations of Q4, §49.

«These distinctions having been made, it is possible to conclude, for now, that the relationship between intellectuals and production is not direct, as in the case of the fundamental social groups, but mediated, and it is mediated by two types of social organization: (a) by civil society, that is, by the ensemble of private organizations in society; (b) by the state. The intellectuals have a function in the “hegemony” that is exercised throughout society by the dominant group and in the “domination” over society that is embodied by the state, and this function is precisely “organizational” or corrective. The intellectuals have the function of organizing the social hegemony of a group and that group's domination of the state; in other words, they have the function of organizing the consent that comes from the prestige attached to the function in the world of production and the apparatus of coercion for those groups who do not “consent” either actively or passively or for those moments of crisis of command and leadership when spontaneous consent undergoes a crisis. As a result of this analysis, the concept of intellectuals is broadened very extensively, but this seems to me the only possible way to arrive at a concrete approximation of reality»<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> COSPITO 2004; COSPITO 2016.

<sup>49</sup> PN, Vol II, pp. 200-201; GRAMSCI 1975, p. 476 (Q4, §49).

Gradually hegemony loses not only the quotation marks that we find in the earlier formulations or its restriction to the cultural or ideological terrain, but it is expanded to a broader conception of the modality of class power in advanced capitalist formations with extended apparatuses of hegemony both in civil society and the state. It becomes the necessary modality of power in societies like those of the bourgeois epoch, where dealing with the constant efficacy of the collective practices of the subaltern becomes a permanent challenge and where complex practices of incorporating but also disaggregating such practices become part of the order of the day, especially when we talk about a period of passive revolution. The importance of «war of position» as an organic aspect of any struggle towards hegemony also exemplifies this.

«This seems to me to be the most important question of political theory that the post-war period has posed, and the most difficult to solve correctly. It is related to the problems raised by Bronstein [Trotsky], who in one way or another can be considered the political theorist of frontal attack in a period in which it only leads to defeats. This transition in political science is only indirectly (mediately) related to that which took place in the military field, although certainly a relation exists and an essential one. The war of position demands enormous sacrifices by infinite masses of people. So an unprecedented concentration of hegemony is necessary, and hence a more “interventionist” government, which will take the offensive more openly against the oppositionists and organise permanently the “impossibility” of internal disintegration -with controls of every kind, political, administrative, etc., reinforcement of the hegemonic “positions” of the dominant group, etc. All this indicates that we have entered a culminating phase in the political historical situation, since in politics the “war of position”, once won, is decisive definitively. In politics, in other words, the war of manoeuvre subsists so long as it is a question of winning positions which are not decisive, so that all the resources of the State’s hegemony cannot be mobilised. But when, for one reason or another, these positions have lost their value and only the decisive positions are at stake, then one passes over to siege warfare; this is concentrated, difficult, and requires exceptional qualities of patience and inventiveness. In politics, the siege is a reciprocal one, despite all appearances, and the mere fact that the ruler has to muster all his resources demonstrates how seriously he takes his adversary»<sup>50</sup>.

In Q8, §52 the problem is posed in the following terms

---

<sup>50</sup> SPN, pp. 238-239; GRAMSCI 1975, pp. 801-02 (Q6, §138).

«The question of the war of position and of the war of movement as well as the question of *arditismo*, in so far as they pertain to political science; in politics, the 1848 concept of the war of movement is precisely the concept of permanent revolution to politics, the war of position is the concept of hegemony that can only come into existence after certain things are already in place, namely large popular organizations of the modern type that represent, as it were the “trenches” and the permanent fortifications of the war of position»<sup>51</sup>.

This makes obvious that war of position also points towards a complex conception of an hegemonic political practice, emerging along with the political forms of capitalist modernity.

## 2.2. The radical asymmetry between hegemony of dominant groups and subaltern hegemony

At the same time, hegemony is not symmetrical between dominant and subaltern groups. There is a different function, practice and exercise of hegemony between subaltern and dominant groups which is also expressed in the different modalities of the necessary centralism and in general the political (and organizational) formations required to exercise and practice hegemony.

«Democratic centralism is “organic” because on the one hand it takes account of movement, which is the organic mode in which historical reality reveals itself, and does not solidify mechanically into bureaucracy; and because at the same time it takes account of that which is relatively stable and permanent, or which at least moves in an easily predictable direction, etc. This element of stability within the State is embodied in the organic development of the leading group’s central nucleus, just as happens on a more limited scale within parties. The prevalence of bureaucratic centralism in the State indicates that the leading group is saturated, that it is turning into a narrow clique which tends to perpetuate its selfish privileges by controlling or even by stifling the birth of oppositional forces—even if these forces are homogeneous with the fundamental dominant interests (e.g. in the ultra-protectionist systems struggling against economic liberalism). In parties which represent socially subaltern classes, the element of stability is necessary to ensure that hegemony will be exercised not by privileged groups but by the progressive elements—organically progressive in relation to other forces which, though related and allied, are heterogeneous and wavering.

---

<sup>51</sup> PN, Vol. III, p. 267, GRAMSCI 1975, p. 973 (Q8, § 52).

In any case, it needs to be stressed that the unhealthy manifestations of bureaucratic centralism occurred because of a lack of initiative and responsibility at the bottom, in other words because of the political immaturity of the peripheral forces, even when these were homogeneous with the hegemonic territorial group (phenomenon of Piedmontism in the first decades of Italian unity). The creation of such situations can be extremely damaging and dangerous in international bodies (League of Nations)»<sup>52</sup>.

In this sense, the complexity of hegemony as both ethico-political and economic emerges, which also points to different modalities and practices of hegemony depending upon the different class positions of the social groups struggling for hegemony.

«Thus it is incongruous that the concrete posing of the problem of hegemony should be interpreted as a fact subordinating the group seeking hegemony. Undoubtedly the fact of hegemony presupposes that account be taken of the interests and the tendencies of the groups over which hegemony is to be exercised, and that a certain compromise equilibrium should be formed—in other words, that the leading group should make sacrifices of an economic-corporate kind. But there is also no doubt that such sacrifices and such a compromise cannot touch the essential; for though hegemony is ethical-political, it must also be economic, must necessarily be based on the decisive function exercised by the leading group in the decisive nucleus of economic activity»<sup>53</sup>.

Gramsci is aware of the tentative and relational character of hegemony, something evident in the rewriting of some of the earlier notes and the attempt to both delineate his conception of hegemony and also to define the exact form of a hegemonic activity:

«The methodological criterion on which our own study must be based is the following: that the supremacy of a social group manifests itself in two ways, as “domination” and as “intellectual and moral leadership”. A social group dominates antagonistic groups, which it tends to “liquidate”, or to subjugate perhaps even by armed force; it leads kindred and allied groups. A social group can, and indeed must, already exercise “leadership” before winning governmental power (this indeed is one of the principal conditions for the winning of such power); it subsequently becomes dominant when it exercises power, but even if it holds it firmly in its grasp, it must

---

<sup>52</sup> SPN, p. 189; GRAMSCI 1975, pp. 1634-45 (Q13, §36).

<sup>53</sup> SPN, p. 161 ; GRAMSCI 1975, p. 1591 (Q13, §18).

continue to “lead” as well. [...]It seems clear from the policies of the Moderates that there can, and indeed must, be hegemonic activity even before the rise to power, and that one should not count only on the material force which power gives in order to exercise an effective leadership»<sup>54</sup>.

But how can we define the struggle towards hegemony?

On the one hand it is important to note that in Gramsci although we have hegemonic functions of intellectuals and of political parties and in particular of the Modern Prince, we are never talking about a hegemonic project of a political party or a political formation. Hegemonic relations are always in reference to social classes and social groups. So even if we talked about a hegemonic project, this would be a hegemonic project of the subaltern groups, by means of forms or of organization that define their proper potential for an antagonistic form of hegemony both as change in the relation of forces in the war of position, but also as process of collective experimentation aiming at what Gramsci defined as a regulated society.

It is here that the notions of the “organic” and “organicity” acquire their proper significance. “Organicity” is not a “historicist” notion in the sense of the expression of a substance or essence of a social group. Rather, it points towards the political practices and organizational forms by means of which social groups can express their strategic potential. Regarding subaltern social groups is here that we find the connection between “organicity” and democratic centralism, in an elaboration goes beyond its initial of the debate with Bordiga on the question of «organic centralism» as the one representing the true essence of proletarian politics

«“Organicity” can only be found in democratic centralism, which is so to speak a “centralism” in movement-i.e. a continual adaptation of the organisation to the real movement, a matching of thrusts from below with orders from above, a continuous insertion of elements thrown up from the depths of the rank and file into the solid framework of the leadership apparatus which ensures continuity and the regular accumulation of experience»<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> *SPN*, pp. 57-59; GRAMSCI 1975, pp. 2010-11 (Q19, §24).

<sup>55</sup> *SPN*, pp. 188-89; GRAMSCI 1975, p. 1634 (Q13, §36).

### 2.3. From subalternity to historical initiative

This relation between hegemony and the subaltern and their own condition, aspiration and struggle is very important. It is an aspect that tends to be forgotten in many contemporary discussions of hegemonic projects in a top-down version. The organic relation between an antagonistic form of hegemony and the very condition of the subaltern is something always to be stressed. The hegemony of the subaltern is a claim to emancipation that originates in their proper condition and struggle, it is there that it tentatively emerges and it is in the resistances of the subaltern that the beginning of any potential practice for their hegemony is grounded.

However, is a potential «hegemonic project» simply a projection of the current condition of their being subaltern, with all its contradictions? No, as Gramsci would have suggested the crucial aspect is whether a historical initiative emerges.

«The philosophy of praxis presupposes all this cultural past: Renaissance and Reformation, German philosophy and the French Revolution, Calvinism and English classical economics, secular liberalism and this historicism which is at the root of the whole modern conception of life. The philosophy of praxis is the crowning point of this entire movement of intellectual and moral reformation, made dialectical in the contrast between popular culture and high culture. It corresponds to the nexus Protestant Reformation plus French Revolution: it is a philosophy which is also politics, and a politics which is also philosophy. It is still going through its populist phase: creating a group of independent intellectuals is not an easy thing; it requires a long process, with actions and reactions, coming together and drifting apart and the growth of very numerous and complex new formations. It is the conception of a subaltern social group, deprived of historical initiative, in continuous but disorganic expansion, unable to go beyond a certain qualitative level, which still remains below the level of the possession of the State and of the real exercise of hegemony over the whole of society which alone permits a certain organic equilibrium in the development of the intellectual group»<sup>56</sup>.

This passage is important because of the ways it links philosophy of praxis, hegemony and historical initiative. It reminds that the philosophy of praxis emerges as part of the intellectual process of a potential hegemony of the subaltern in a complex, uneven and over-determined character in its

---

<sup>56</sup> SPN, pp. 395-396, GRAMSCI, pp. 1860-61 (Q16, §9).

contradictory co-existence with the still active hegemonic thrust of the bourgeoisie. It is also a tentative phase still requiring new and highly original formulations. Its full development would coincide with forms of historical initiative of the subaltern that would also profoundly change the very form of intellectuals and their practices, since the current role of intellectuals regarding subaltern groups is dependent on the lack of historical initiative.

If hegemony requires this kind of ability for an historical initiative, then the very notion of “being subaltern” in contrast is characterized by this absence of historical initiative. We find a similar tone in the note on methodological criteria in Q25,§2.

«Subaltern groups are always subject to the initiative of ruling groups, even when they rebel and rise: only "permanent" victory breaks their subordination, and that not immediately. In reality, even when they appear triumphant, the subaltern groups are merely anxious to defend themselves (a truth which can be demonstrated by the history of the French Revolution at least up to 1830). Every trace of independent initiative on the part of subaltern groups should therefore be of incalculable value for the integral historian»<sup>57</sup>.

One can also see here the relation between independent or historical initiative and integral autonomy, the crucial Gramscian notion regarding the passage of a subaltern group from “being subaltern” as subordination to “being subaltern” as struggle for hegemony and integral autonomy. One might say that autonomy and in particular integral autonomy is in a certain way the essence or the aim of an actual historical initiative. A true historical initiative refers exactly to the political, cultural and organizational forms that enable integral autonomy.

«The subaltern classes, by definition, are not unified and cannot unite until they are able to become a “State”: their history, therefore, is intertwined with that of civil society, it is a “dismembered” and discontinuous function of the history of the civil society and thereby of the history of States and groups of States. Hence it is necessary to study: 1. the objective formation of the subaltern social groups, by the developments and transformations occurring in the sphere of economic production; their quantitative diffusion and their origins in pre-existing social groups, whose mentality, ideology and aims they conserve for a time; 2. their active or passive affiliation to the dominant political formations, their attempts to influence the

---

<sup>57</sup> SPN, p. 55; GRAMSCI 1975, pp. 2283-84 (Q25, §2) (translation modified).

programmes of these formations in order to press claims of their own, and the consequences of these attempts in determining processes of decomposition, renovation or neo-formation; 3. the birth of new parties of the dominant groups, intended to conserve the assent of the subaltern groups and to maintain control over them; 4. the formations which the subaltern groups themselves produce, in order to press claims of a limited and partial character ; 5. those new formations which assert the autonomy of the subaltern groups, but within the old framework; 6. those formations which assert the integral autonomy, etc.»<sup>58</sup>.

This is a very important passage because it again sets a way to rethink the very notion of a hegemonic political practice from the part of the subaltern. In contrast to the top-down conception of politics, inherent in treating politics as representation, or of building alliances by means of discursive practices and forms of interpellation, here the aim is stated in a radically emancipatory way. In the end it is about integral autonomy, about getting over being subaltern, it is about the subaltern actually being able to proceed with their own autonomous historical initiative. This is the constant renegotiation of subalternity that Pandey has referred to:

«The relation of subalternity is, necessarily, always negotiated. It is the struggle to overcome the marks of an inherited subalternity on the one hand and to reinstitute it on the other that lies at the heart of subaltern history. “Les damnés”, to be sure, but in a repeatedly negotiated and renegotiated damnation»<sup>59</sup>.

#### 2.4. Hegemonic practice and pedagogy

However, how are we to conceive of this attempt to bring forward such a historical initiative? If we are to abandon the notion of a top-down hegemonic project presented to the subaltern are we to fall back to some form of “spontaneism”? Gramsci was very far from such a conception. I think that one way to solve this problem, namely the problem of a dialectical approach to leadership, is to go back to Gramsci’s conception of hegemony as a pedagogical practice and relation. This is exemplified in the following well known passage from Q10ii, §44.

---

<sup>58</sup> SPN, p. 52; GRAMSCI 1975, p. 2285 (Q25, §5).

<sup>59</sup> PANDAY 2006, p. 4738

«This problem can and must be related to the modern way of considering pedagogical doctrine and practice, according to which the relationship between teacher and pupil is active and reciprocal so that every teacher is always a pupil and every pupil a teacher. [...] This form of relationship exists throughout society as a whole and for every individual relative to other individuals. It exists between intellectual and non-intellectual sections of the population, between the rulers and the ruled, elites and their followers, leaders [dirigenti] and led, the vanguard and the body of the army. Every relationship of “hegemony” is necessarily an educational relationship and occurs not only within a nation, between the various forces of which the nation is composed, but in the international and world-wide field, between complexes of national and continental civilisations»<sup>60</sup>.

Pedagogy in Gramsci has a specific signification and there is always a dialogue with the third *Thesis on Feuerbach* by Marx, the *thesis* that articulates a dialectical pedagogical relation based upon the premise that the educator must also be educated with revolutionary *praxis*, or to follow Gramsci’s own translation *rovesciamento della praxis*<sup>61</sup>.

«The materialist doctrine concerning the changing of circumstances and upbringing forgets that circumstances are changed by men and that it is essential to educate the educator himself. This doctrine must, therefore, divide society into two parts, one of which is superior to society.

The coincidence of the changing of circumstances and of human activity or self-changing can be conceived and rationally understood only as *revolutionary praxis*»<sup>62</sup>.

It is exactly this reference to the possibility to «educate the educator» and the reference to the «coincidence of the changing of circumstances and of human activity» that actually defines the complex dialectic of any emancipatory collective practice of the subaltern. There is a pedagogical relation but it is not external to the subaltern and their condition, it does not have some other reference points. The pedagogical relation refers to the subaltern and their «internal relations» of «vanguards» and «masses», in a

---

<sup>60</sup> *SPN*, pp. 349-350; GRAMSCI 1975, p. 1331 (Q10ii, §44). On the “pedagogic” dimension of hegemony see TOSEL 2016, pp. 305-21.

<sup>61</sup> GRAMSCI 2007, p. 744. We must note here that although Marx writes *revolutionäre Praxis*, Engels, in the first publication of the theses makes a correction to *umwälzende Praxis*, Gramsci has in mind Engels’ version when translating the theses.

<sup>62</sup> MECW, Vol. 5, p. 4 (translation modified).

process that is always in motion, And as Peter Thomas<sup>63</sup> stressed in light of such an approach it is important that we revisit the notion of the democratic philosopher, not only as a reference to a new modality of emancipatory and transformative practice of philosophy, but also as a way to rethink exactly this kind of transformative hegemonic practice emanating from the practices of the subaltern and being part of their uneven potentiality, in a constant relational interaction between the «masses» and the «vanguards».

«One could say therefore that the historical personality of an individual philosopher is also given by the active relationship that exists between him and the cultural environment he is proposing to modify. The environment reacts back on the philosopher and imposes on him a continual process of self-criticism, functioning as “teacher”. This is why one of the most important demands that the modern intelligentsias have made in the political field has been that of the so-called “freedom of thought and of the expression of thought” (“freedom of the press”, “freedom of association”). For the relationship between master and disciple in the general sense referred to above is only realised where this political condition exists, and only then do we get the “historical” realisation of a new type of philosopher, whom we could call a “democratic philosopher” in the sense that he is a philosopher convinced that his personality is not limited to himself as a physical individual but is an active social relationship of modification of the cultural environment. When the “thinker” is content with his own thought, when he is “subjectively”, that is abstractly, free, that is when he nowadays becomes a joke. The unity of science and life is precisely an active unity, in which alone liberty of thought can be realised; it is a master-pupil relationship, one between the philosopher and the cultural environment in which he has to work and from which he can draw the necessary problems for formulation and resolution. In other words, it is the relationship between philosophy and history»<sup>64</sup>.

One might also suggest that this «active social relation of modification» is in fact the relation between any political formation that is engaged in a truly hegemonic practice and the subaltern social groups from which it has emanated and towards which it attempts to work, in a constant reciprocally pedagogical relation.

---

<sup>63</sup> THOMAS 2009.

<sup>64</sup> SPN, pp. 350-351; GRAMSCI 1975, pp. 1331-32 (Q10ii, §44).

## 2.5. Hegemony and the terrain of production

However, there is another question. One of the limitations of the initial emergence of the notion of the hegemonic project in the debates on Thatcherism was the fact that the economic aspect was overlooked, both in regards to the strength and the weakness of the Thatcherite hegemonic project.

This poses the question of the relevance of this point to «hegemonic projects» of the subaltern. I am not simply referring to the «economic program», but to the broader question of the economic articulation or grounding of a true historical initiative of the subaltern. I am referring to both grounding a hegemonic practice in the terrain of production but also to the importance of this terrain for any true historical initiative.

We know that in the case of Fordism Gramsci referred to the possibility that hegemony could begin in the factory. The well known passage from Q22, §2 exemplifies this point:

«(Recall here the experiments conducted by Ford and to the economies made by his firm through direct management of transport and distribution of the product. These economies affected production costs and permitted higher wages and lower selling prices). Since these preliminary conditions existed, already rendered rational by historical evolution, it was relatively easy to rationalise production and labour by a skilful combination of force (destruction of working class trade unionism on a territorial basis) and persuasion (high wages, various social benefits, extremely subtle ideological and political propaganda) and thus succeed in making the whole life of the nation revolve around production. Hegemony here is born in the factory and requires for its exercise only a minute quantity of professional political and ideological intermediaries»<sup>65</sup>.

One might find here analogies with the researches of Foucault on the new forms of discipline and normalisation that originated in the workplaces and expanded to the entire social fabric and at the same time called for new practices of domination, new forms or governmentality, that included the management of population and the new forms of subjectivity associated with this emergence. Pierre Macherey recently stressed the importance of such an approach<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> SPN, p. 285; GRAMSCI 1975, pp. 2145-46 (Q22, §2).

<sup>66</sup> MACHEREY 2014.

Such an approach indeed points towards realizing in what ways hegemony begins in the factory. However, this also points towards another important point. That any historical initiative of the subaltern classes also requires such grounding in the possibility of resistances to exploitation but also extended experimentation with new productive practices and new forms of the social organization of production. This in its turn is based upon the historicity of the productive processes and a relational approach to economic forms. Q8, §128 exemplifies this:

«Economic Science. Concept and fact of “determinate market”: that is, the revelation that determinate forces have arisen historically, the operation of which presents itself with a certain “automatism” that allows a measure of “predictability” and certainty for individual initiatives. “Determinate market” is therefore equivalent to saying “determinate relation of social forces in a determined structure of the productive apparatus” guaranteed by a determinate juridical superstructure. [. . .]. The “critique” of political economy starts from the concept of the “historicity [*storicità*]” of the “determinate market” and of its “automatism”, whereas pure “economists” posit these elements as “eternal”, “natural”; the critique analyses the relations of forces that “determine” the market, evaluates the “possibilities of modification [*modificabilità*]” connected with the appearance of new elements and their strengthening and presents the “transitory nature [*caducità*]” and “replaceable nature [*sostituibilità*]” of the criticised “science”: it studies it as “life” but also as “death” and finds at its heart the elements of its inevitable supersession by an “heir” that will be presumptive until it will have given manifest proofs of vitality etc.»<sup>67</sup>.

And although Gramsci did not write much about the economic aspects of a «regulated society» he did left some important references. It is obvious that for Gramsci it was never about simply the economy, since he treated economic developments and changes more like the «molecular foundation of a new civilization»<sup>68</sup>. Of particular importance are the references to the need for a new «conformism» based upon a «collective» man. For Gramsci the «the fight... to reach the collective man, through a stage comprising the development of individuality and critical personality [...] is a dialectical

---

<sup>67</sup> GRAMSCI 1975, p. 1018 (Q8, §128). We use the translation of this passage in THOMAS 2009, pp. 335-36.

<sup>68</sup> FSPN, p. 270, GRAMSCI 1975, p. 892 (Q7, §44).

conception»<sup>69</sup>. In this sense, the struggle for hegemony is also the struggle regarding the emergence of new forms of social organization of production.

«On social “conformism” it should be noted that the question is not a new one and that the alarm launched by certain intellectuals is simply comical. Conformism has always existed. We are now dealing with a struggle between two conformisms, i.e. with a struggle for hegemony, with a crisis of civil society. The old intellectual and moral leaders of society are feeling the ground give way under their feet and realising that their preaching has become just that—preaching, i.e. something extraneous to the real world, pure form without any content, an empty, mindless shell. Hence their desperation, their conservative and reactionary tendencies. Since the particular form of civilisation, of culture, of morality that they represented is decomposing, they bewail the death of every civilisation, of every culture, of every morality and are calling for repressive measures by the state or forming groups isolated from and in resistance to the real historical process, thereby prolonging the duration of the crisis, given that the eclipse of a way of living and thinking cannot take place without crisis. The representatives of the new order wanting to be born, moreover, through their rationalistic hatred of the old, are coming out with utopias and hare-brained schemes. What is the reference point for the new world coming into being? The world of production, of labour. The maximum degree of utilitarianism must underlie every analysis of the moral and intellectual institutions to be created and of the principles to be upheld; collective and individual life must be organised to maximise the yield from the productive apparatus. The development of economic forces on new bases and the progressive establishment of the new structure will heal the inevitable contradictions and, having created a new “conformism” from below, will allow new possibilities for self-discipline, in other words for freedom, including that of the individual»<sup>70</sup>.

This passage written during November-December 1930, represents a relatively-early conception of the possibility for a new practice of hegemony emerging in the terrain of production, something evident in the relative economism of the reference to a new utilitarianism and the confidence to the performance of the productive apparatus. However, gradually Gramsci's conception will become more rich and complex. As Giuliano Guzzione stresses, the question for Gramsci becomes how to fully reinstate the notion of the «plan» and its «authentic valence as an instrument for an integral reorganization of society and of production according to the social exigencies

---

<sup>69</sup> FSPN, p. 270q GRAMSCI 1975, p. 1111 (Q9, §23).

<sup>70</sup> FSPN, pp. 276-277; GRAMSCI 1975, pp. 862-63 (Q7, §12).

of the “mass”, of the subaltern and also to anticipate, explain and conceptually elaborate the novel forms of liberty and individuality potentially present in it»<sup>71</sup>. Gramsci’s elaboration on the «collective worker» in Q9, §67 is also exemplary in this sense. It also stresses how the very essence of social antagonism inside the terrain of capitalist production, including Fordism, also creates the possibility to reappropriate science and technology in new forms.

«For the individual worker, the junction between the requirements of technical development and the interests of the ruling class is “objective”. But this junction, this unity between technical development and the interests of the ruling class is only a historical phase of industrial development, and must be conceived of as transitory. The nexus can be dissolved; technical requirements can be conceived in concrete terms, not merely separately from the interests of the ruling class, but in relation to the interests of the class which is as yet still subaltern. A compelling proof that such a “split” and new synthesis is historically mature is constituted by the very fact that such a process is understood by the subaltern class—which precisely for that reason is no longer subaltern, or at least is demonstrably on the way to emerging from its subordinate position. The “collective worker” understands that this is what he is, not merely in each individual factory but in the broader spheres of the national and international division of labour. It is precisely in the organisms which represent the factory as a producer of real objects and not of profit that he gives an external, political demonstration of the consciousness he has acquired»<sup>72</sup>.

This approach which can also be linked to the «new intellectualism» that Gramsci proposed, based upon the experience of *Ordine Nuovo*<sup>73</sup> is also very

---

<sup>71</sup> GUZZONE 2018, p. 274.

<sup>72</sup> *SPN* p. 201; GRAMSCI 1975, p. 1138 (Q9, §67). See also Gramsci’s reference to the «collective man» in an August 1932 letter to Julia : «Modern man should be a synthesis of those traits that are... presumed as national characteristics: the American engineer, the German philosopher, the French politician, recreating so to speak, the Italian man of the Renaissance, a modern type of Leonardo da Vinci who has become a mass-man or collective man while nevertheless maintaining his strong personality and originality as an individual» (GRAMSCI 2011, vol. 2, pp. 194-95).

<sup>73</sup> «On this basis the weekly “Ordine Nuovo” worked to develop certain forms of new intellectualism and to determine its new concepts, and this was not the least of the reasons for its success, since such a conception corresponded to latent aspirations and conformed to the development of the real forms of life. The mode of being of the new intellectual can no longer consist in eloquence, which is an exterior and momentary mover of feelings and passions, but in active participation in practical life,

important in the sense that it indeed offers a way to rethink how such a reappropriation and at the same time profound transformation of science and technology is possible exactly by means of stressing the creative and thinking potential of the collective worker. As Giorgio Baratta noted:

«Rendering universal, that is entrusting to the “collective man” the *general intellect*, valorising the “creative” capacity, the “possibility to think” of *every human*, even if he/she is reduced to a living appendix of the mechanic system of the taylorist-fordist organization. This is the authentic challenge that Gramsci as a communist expects that the workers’ movement is in the process of launching against fordism, pointing to its *spirit of scission*, which is not only ethico-political scission of the working class from the bourgeoisie, but also scission and therefore workers’ reappropriation of *science* and *technique* from the domination and control upon them from the part of capital»<sup>74</sup>.

It is also important to remember how Gramsci always had a dialectic conception of different regimes of accumulation, which he considered inherently contradictory and traversed by antagonistic dynamics. Gramsci’s approach to Americanism is in this sense exemplary of this approach. In contrast to the classical economist conceptualization of progressive productive forces versus reactionary exploitative relations of production, but also in contrast to the tendency to see only the aspect of subordination and subsumption, he saw in the entire, complex and uneven technological, social and “biopolitical” *dispositif* of Americanism not only the consolidation of bourgeois rule and hegemony but also the subaltern yet active dynamic of an alternative economic and in the long run civilizational form, the possibility of a new *civiltà*.

«The elements of a “new culture” and “new way of life” which are being spread around under the American label, are still just tentative feelers. They are not due to a new “order” deriving from a new basis, because that has not yet been formed, but are due to the superficial apish initiative of elements which are beginning to feel

---

as constructor, organiser, “permanent persuader” and not just a simple orator (but superior at the same time to the abstract mathematical spirit); from technique-as-work one proceeds to technique-as-science and to the humanistic conception of history, without which one remains “specialised” and does not become “directive” (specialised and political)». *SPN*, pp. 9-10, GRAMSCI 1975, p. 1551 (Q12, §3).

<sup>74</sup> BARATTA 2004, p. 25.

themselves socially displaced by the operation (still destructive and dissolutive) of the new basis in the course of formation. What is today called “Americanism” is to a large extent an advance criticism of old strata which will in fact be crushed by any eventual new order and which are already in the grips of a wave of social panic, dissolution and despair. It is an unconscious attempt at reaction on the part of those who are impotent to rebuild and who are emphasising the negative aspects of the revolution. But it is not from the social groups “condemned” by the new order that reconstruction is to be expected, but from those on whom is imposed the burden of creating with their own suffering the material bases of the new order. It is they who “must” find for themselves an “original”, and not Americanised, system of living, to turn into “freedom” what today is “necessity”»<sup>75</sup>.

These are very important observations, exactly because they point not simply towards a new economic configuration but towards a more profound process of societal transformation based upon elements and tendencies already existing through the struggles of the subaltern through their constant and constitutive presence within the realm of modern capitalist production. The struggle for hegemony is about different and inherently antagonistic (despite their common rooting in the same contradictory productive processes) forms of socialization. In this sense, an alternative “economic policy” can never simply be an “economic process” conceived simply as a series of measures aimed at alleviating some of the consequences of capitalist exploitation. It has to initiate a profound process of social transformation, in the sense of the struggle of the subaltern as labour towards an integral autonomy also rooted on a collective re-appropriation of the productive process.

### 3. *Hegemony can never simply be a project*

#### 3.1. The challenge of new historical initiatives

All these have a broader significance for the political practice of contemporary radical left movements. They point towards a profound rethinking of the very practice of politics.

What is important is that hegemony (and hence any project for hegemony) is never simply a political project or an electoral campaign or a

---

<sup>75</sup> SPN, p. 317; GRAMSCI 1975, p. 2179 (Q22, §15).

communication strategy to change the terms of the dominant discourse. It is here that we find the difference between a potential hegemonic political practice and the actual political practice of contemporary left-wing formations. We are discussing a politics aiming at a potential hegemony of the subaltern we are referring to a broader historical process, rooted in the collective practices, struggles, resistances of the subaltern classes, their collective inventiveness and ingenuity.

In order for a «hegemonic project» to be truly a historical initiative of the subaltern classes it has to emerge, to be deeply rooted in the collective practices of the subaltern, their struggles and the very dialectically contradictory condition of being subaltern. As Peter Thomas recently stressed:

«There is no Rubicon lying between subalternity and hegemony, just as civil society and political society are not conceived as spatially distinct zones. Rather, there are degrees of subalternity, and degrees of emergence from it, ranging from inchoate rebellion, co-optation, partial or merely asserted autonomy, to complete autonomy. Were there no degrees of subalternity, were civil society a terrain of total domination instead of a continually renewed hegemonic relation of subordination, hegemony, as the emergence of capacities for self-direction and leadership of previously subaltern social groups, would not be a realistic political strategy»<sup>76</sup>.

### 3.2. Towards an experimental conception of politics

Hegemony includes interventions and the emergence of collective forms that enable such a process of achieving integral autonomy and hence the potential for an independent historical initiative. It also includes a process of social experimentation and not just leadership. Gramsci had stressed this aspect and the importance of the experimental practice, a point which echoes a similar reference by Marx in the *Critique of the Gotha Programme*<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> THOMAS 2018, p. 873.

<sup>77</sup> «The question then arises: What transformation will the state undergo in communist society? In other words, what social functions will remain in existence there that are analogous to present state functions? This question can only be answered scientifically, and one does not get a flea-hop nearer to the problem by a thousand-fold combination of the word “people” with the word “state”», MECW, vol. 24, p. 97. This reference to the need to answer the question scientifically should not be read as suggesting that it is a question of abstract speculation or formalist

«One might say that the typical unitary process of reality is found here in the experimental activity of the scientist, which is the first model of dialectical mediation between man and nature, and the elementary historical cell through which man puts himself into relation with nature by means of technology, knows her and dominates her. There can be no doubt that the rise of the experimental method separates two historical worlds, two epochs, and initiates the process of dissolution of theology and metaphysics and the process of development of modern thought whose consummation is in the philosophy of praxis. Scientific experiment is the first cell of the new method of production, of the new form of active union of man and nature. The scientist-experimenter is also a worker, not a pure thinker, and his thought is continually controlled by practice and vice versa, until there is formed the perfect unity of theory and practice»<sup>78</sup>.

Peter Thomas has suggested that such an approach is not limited to the sciences but it refers also to a hegemonic political practice, a practice of experimentation, transformation and emancipation.

«As he developed this line of research, he increasingly emphasized that hegemony as a project involves something similar to the most rigorous forms of modern scientific experimental practice; hegemony, that is, is represented as a research project for the creation of new proletarian knowledge (Q 11, §34: 1448–9). Political actors aiming to build a hegemonic project must continually make propositions, test them in practice, correct and revise them and test their modified theses once again in concrete political struggles. This process results in an ongoing dialectical exchange and interchange between the existing political conjuncture and attempts to transform it, and even more crucially, between leaders of a political movement and those who participate in them. A political project of hegemonic politics thus comes to represent a type of «pedagogical laboratory» for the development of new forms of democratic and emancipatory political practice»<sup>79</sup>.

Gramsci invokes such an approach in the way he discusses democratic centralism in Q13, § 36:

---

construction of theories. Rather, it is pointing towards a conception of scientific experimentation and in this sense the entire period of transition is also a period of experimentation. As André Tosel had stressed political practice is in the sense the experimental terrain of this science. (Tosel in BALIBAR–LUPORINI–TOSEL 1979).

<sup>78</sup> SPN, p. 446; GRAMSCI 1975, p. 1449 (Q11, §34).

<sup>79</sup> THOMAS 2013, p. 27.

«Democratic centralism offers an elastic formula, which can be embodied in many diverse forms; it comes alive in so far as it is interpreted and continually adapted to necessity. It consists in the critical pursuit of what is identical in seeming diversity of form and on the other hand of what is distinct and even opposed in apparent uniformity, in order to organise and interconnect closely that which is similar, but in such a way that the organising and the interconnecting appear to be a practical and “inductive” necessity, experimental, and not the result of a rationalistic, deductive, abstract process-i.e. one typical of pure intellectuals (or pure asses). This continuous effort to separate out the “international” and “unitary” element in national and local reality is true concrete political action, the sole activity productive of historical progress. It requires an organic unity between theory and practice, between intellectual strata and popular masses, between rulers and ruled»<sup>80</sup>.

This conception can also be found in a text of Balibar from the early 1980s where he presents the political organization as a terrain of experimentation and insists on the necessity of a new hegemonic political practice antagonistic to the dominant forms of politics.

«From Marx to Lenin, R. Luxemburg, Gramsci and others, to contemporary “critical communists” the same exigency perpetuates itself and which emerges from the class struggles themselves: to find an original form of political practice, not no less, but *more* effectively “democratic” than the one incarnated in the “pluralism” of the representative institutions of the bourgeois state itself; making the revolutionary party at the same time the means in order to take power and also to exercise it in a new way; therefore progressively surpassing within it the “division between manual and intellectual labour”, the opposition between those “governing” and those “being governed”; to found upon this other practice of politics the possibility to unify the different forms of struggle against social exploitation and oppression; to define a “mass line” able at the same times to adapt itself to the changes in the conjuncture and to correct “opportunist” deviations [...] from the moment that an organization could start functioning not only as a “general staff”, but as an *experimenter* and as an *collective analyst* of the social movement to which it inserts itself [...] the dilemmas of “democratic centralism” and of the “right to tendencies” would have the chance to be sublated»<sup>81</sup>.

### 3.3. Hegemony as new practice of politics

---

<sup>80</sup> SPN, pp. 189-90; GRAMSCI 1975, p. 1635 (Q13, § 36).

<sup>81</sup> BALIBAR 1982, p. 1139. It was a text by Tassos Betzelos that reminded me of this important text by Balibar.

It is only such a political practice that can indeed help a hegemonic project that can indeed an historical initiative. It is a kind of political intervention that is at the same time an attempt to help the subaltern elaborate new forms of collective and democratic politics as a necessary means for their attempt towards integral autonomy. Again it is Peter Thomas that offers a description of this new practice of politics

«Leadership, or in other words, the instability of uneven tendencies towards transformation rather than the equilibrium of order; politics as a tendentially unifying project of knowledge formation, rather than relations of hierarchical command; institutions of constituent power and their immanent expansion, rather than constitutional limitation; labour as a dynamic social relation of the ceaseless transformation of modernity, which it is the task of a militant communist movement to politicize. Far from a left-wing variant of the state-centric dimensions of modern political thought, Gramsci's dialectical chain of hegemonic politics represents a radical alternative. It constitutes a movement from a complex analysis of historically existing forms of domination towards the elaboration of an even more complex theory of alternative political organization»<sup>82</sup>.

In light of the above, a potential hegemony of the subaltern emerges as an antagonistic practice of politics, a hegemonic practice of politics. It refers to the possibility that from the resistances, struggles, collective aspirations of labour new forms of production can emerge that can be more egalitarian, sustainable and democratically coordinated, based on the collective knowledge, experience, ingenuity of the subaltern, provided that we learn «how to be attentive to the masses' imagination and inventiveness»<sup>83</sup>. It refers to the constant defence, reclaiming and reproduction of commons, both physical and cultural. It refers to the potential for new popular cultures in their constant interconnection with high culture and the reclaiming of everything that can be emancipatory and critical in it. It needs to be based on the constant effort of overcoming the disaggregating effects of racism and nationalism and of building new forms of subaltern “popular” identity. It should be based upon the inclusion of struggles against patriarchy and a profound transformation of sexual and gender practices and norms. It refers to new forms of radical transformative civility that have to be at the same

---

<sup>82</sup> THOMAS 2013, p. 29.

<sup>83</sup> ALTHUSSER 1977, p. 11.

time agonistic and dialogic. It refers to new forms of democratic participation and initiative at all levels, including the emergence of new figures of subaltern citizenship. It requires new forms and practices of collective intellectuality, in the workplace, the neighbourhood, civil and political society. It should be based on new forms of collective organization, and potential forms of an «integral united front» conceived as collective experimental sites for the production of new intellectualities, subjectivities, strategies and initiatives.

This means that we no longer talking simply about building a successful electoral coalition or an electoral “machine”. It is not about simply having a radical yet “realistic” political program. It cannot be reduced to having an educational role in the relation to the masses. It is not about simply “constructing” a new populist appeal. Rather it is about a constituent process, materialized both in political initiatives and molecular processes, through which a new radical and antagonistic politics is reconstituted within the subaltern, based upon struggle, resistance, solidarity and unity against the disunity and the social cannibalism induced by contemporary forms of passive revolution. A constituent process through which alternatives are re-elaborated and new forms of “common sense” emerge and through which the subaltern emerge as an autonomous political force.

In a similar manner, regarding the organization of the economy, what is needed today is exactly something similar to the approach of Gramsci to Americanism and Fordism and his attempt to see the potential for a radical antagonistic economic form emerging out of the contradictions of «Americanism». In this sense, the challenge is to make an assessment in a similar form of the variety of the contemporary forms of post-fordist organization of the work process, along with the new forms of precariousness and the increased role of affective labour, and attempt to discern the potential of the subaltern to create conditions for antagonistic forms and practices, both in the terrain of production by reclaiming the potential of the increased importance of knowledge and skills and in the terrain of circulation by generalizing forms of exchange and resources allocation that do not reflect the imperatives of the market.

This would require new expansive forms of recomposed forms of trade union activity able to cover the new forms of precarious and flexible labour, exemplified in contemporary struggles, but also recomposed forms of “classical” trade unions that can create new coalitions of labour. It would require a new grounding in the neighbourhoods and new forms of collective organization of demands that could overcome the effects of racism. It would

need new forms of militant research, co-research, education and artistic production and the production of a new popular culture. It would require new forms of public space, new forms of informed and enlightened circulation of information, news analysis in contrast to the current re-emergence of all forms of irrationalism. It would require new forms of militancy integrated in everyday life and in mass forms so that more and more people get exposed to the transformative potential of such forms of political participation. It would require new forms of unity, dialogue and exchange between not only different currents of the left but also different movements and sensitivities. In other words, it would mean the emergence of a new historical bloc.

Only in such a way we can have not simply a political project but a process by means of which a new historical initiative of the subaltern can emerge. We can fight in such a manner the regressive and divisive effects of the far right and the new forms of reactionary populism. We can create new forms of popular unity. And we can hope that if a new condition of acute hegemonic crisis emerges we do not simply have large movements, but also movements marked by elements of an antagonistic hegemony of the subaltern, movements that can combine militancy with persistence, movements that can move beyond their leadership. To give an example from the Greek experience: in the summer of 2015 we had a tremendous display of determination from the part of the subaltern in one of the most polarized political battles of modern Greek history. At the same time, the same subaltern social groups accepted the “realism” that capitulation was the only solution. They did not accept it positively of course, but their intellectual and political horizon was such that in the absence of a transformed common sense, but also in the absence of autonomous forms of organization and alternative “organic” forms of leadership, they did not opt for those calling for the struggle to continue. This was exactly an example of the absence of historical initiative and of a truly hegemonic political practice and of the political and organizational mediations that would have enabled such practice and such initiative.

The constituent process described above, and the political, organizational, and pedagogical work and experimentation aiming at a new historical initiative, refer exactly to the possibility that in the next such historical bifurcation we might have a better chance. The crucial question is whether contemporary left-wing movements, especially those that claim to be hegemonic, actually attempt to help the emergence of such historical initiatives. For the moment this remains an open question and challenge.

**References**

ALTHUSSER, LOUIS, 1977

*On the Twenty-Second Congress of the French Communist Party*, “New Left Review”, I/104, pp. 3-22.

BALIBAR, ÉTIENNE, 1982

“Tendances (Droit de)”, in *Dictionnaire critique du Marxisme*, edited by G. Bensussan and G. Labica, PUF, Paris.

BALIBAR, ÉTIENNE – LUPORINI, CESARE – TOSEL, ANDRE, 1979

*Marx et sa critique de la politique*, Maspero, Paris.

BARATTA, GIORGIO, 2004

“Americanismo e Fordismo” in *Le Parole di Gramsci*, edited by F. Frosini and G. Liguori, Carocci, Roma.

Cacciari, Massimo, 1981

*Progetto*, “Laboratorio Politico”, n° 2, pp. 88-119.

COSPITO, GIUSEPPE, 2004

“Egemonia”, in *Le Parole di Gramsci*, edited by F. Frosini and G. Liguori, Carocci, Roma.

ID., 2016

*The Rhythm of Thought in Gramsci. A Diachronic Interpretation of the Prison Notebooks*, Brill, Leiden.

ERREJON, ÍÑIGO, 2012

*La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009): un análisis discursivo*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

ERREJÓN, ÍÑIGO – MOUFFE, CHANTAL, 2016

*Podemos. In the name of people*, Lawrence and Wishart, London.

GALLAS, ALEXANDER, 2016

*The Thatcherite Offensive. A Neo-Poulantzian Analysis*, Brill, Leiden.

GRAMSCI, ANTONIO, 1971

*Selections from Prison Writings*, ed. and tr. by Q. Hoare and G. Nowell Smith, Lawrence and Wishart, London. (SPN).

ID., 1975

*Quaderni di Carcere*, edited by V. Gerratana, Einaudi, Torino.

ID., 1995

*Further Selections from the Prison Writings*, ed. and tr. by D. Boothman, Lawrence and Wishart, London. (FSPN).

ID., 1996-2011

*Prison Notebooks*, Vol. I-III, edited and translated by J. Buttigieg, Columbia University Press, New York. (PN).

ID., 2007

*Quaderni di traduzione*, edited by G. Cospito and G. Francioni, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma.

ID., 2011

*Letters from Prison*, edited by F. Rosengarten and translated by R.R. Rosenthal, Columbia University Press, New York.

GUZZONE, GIULIANO, 2018

*Gramsci e la critica dell'economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della "traducinilita"*, Viella, Roma.

HALL, STUART, 1988

*The Hard Road to Renewal Thatcherism and the Crisis of the Left*, Verso, London.

JESSOP, BOB, 1982

*The Capitalist State. Marxist Theories and Methods*, Blackwell, London.

ID., 1983

*Accumulation Strategies, State Forms, and Hegemonic Projects*, "Kapitalistate" n° 10, pp. 89-111

ID., 1990

*State Theory. Putting the Capitalist State in its Place*, Polity, London.

JESSOP, BOB – BONNET, KEVIN – BROMLEY, SIMON – LING, TOM, 1984

*Authoritarian Populism, Two Nations, and Thatcherism*, "New Left Review" n° 147, pp. 32-60.

ID., 1985

*Thatcherism and the Politics of Hegemony: a Reply to Stuart Hall*, "New Left Review" n° 153, pp. 87-101.

ID., 1987

*Popular Capitalism, Flexible Accumulation and Left Strategy*, "New Left Review" n° 165, pp. 84-102.

JOSEPH, JONATHAN, 2002

*Hegemony. A realist analysis*, Routledge, London.

LACLAU, ERNESTO – MOUFFE, CHANTAL, 1981

*Socialist Strategy. Where Next?*, "Marxism Today", January.

ID., 2001 [1985]

*Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, London.

MACHEREY, PIERRE, 2014

*Le sujet des normes*, Éditions Amsterdam, Paris.

MARX, KARL – ENGELS, FRIEDRICH, 1975-1995

*Collected Works*, Lawrence and Wishart, London (*MECW*).

PANDEY, GYANENDRA, 2006

*The Subaltern as Subaltern Citizen*, "Economic and Political Weekly", November 18.

THOMAS, PETER D., 2009

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

Id., 2013,

*Hegemony, passive revolution and the modern Prince*, “Thesis Eleven” n° 117(1), pp. 20–39.

Id., 2018

*Refiguring the Subaltern*, “Political Theory” n° 46, pp. 861–84.

TOSSEL, ANDRE, 2016

*Etudier Gramsci*, Kimé, Paris.

TSIPRAS, ALEXIS, 2013

Syriza London Public Talk by Alexis Tsipras, March 15, 2013,

<https://www.syriza.gr/article/id/54628/SYRIZA-London-Public-talk-by-Alexis-Tsipras.html>, retrieved 25 September 2018.

VAN APELDOOM, BASTIAAN – OVERBEEK, HENK, 2012

“Introduction: The Life Course of the Neoliberal Project and the Global Crisis”, in *Neoliberalism in Crisis*, edited by B. van Apeldoorn and H. Overbeek, Palgrave, London.

VAN APELDOOM, BASTIAAN – OVERBEEK, HENK – RYNER, MAGNUS, 2003

“Theories of European Integration: A Critique”, in *A Ruined Fortress? Neoliberal Hegemony and Transformation in Europe*, edited by Alan W. Cafruny and Magnus Ryner, Rowman and Littlefield, London.

## **Il contributo delle nuove interpretazioni di Gramsci alla delineazione della strategia politica contemporanea\***

Javier Balsa (Universidad Nacional de Quilmes/CONICET, Argentina)

*This article analyzes the main aspects of the so called “philological” readings of Gramsci’s Prison Notebooks and their possible contributions to think about political strategy. The first group of innovations of these readings is composed by the abandonment of the structure-superstructure metaphor, the relativization of the concept of “law”, and a more accurate notion of “crisis”. The second group of contributions is made up of the conceptualization of hegemony as relations of forces and as a struggle for hegemony, the relativization of the concept of “historical bloc”, and the clarification of the relationship between civil society and political society. And, finally, the third group of innovations comprehends the development of a perspective that think the hegemony as subjectivity’s construction and that differentiates between different types of hegemony.*

*Gramsci, “Philological” Readings, Political Strategy, Hegemony*

### Premessa

Nella fase di sconfitta strategica nella quale ci troviamo dopo il crollo dei cosiddetti “socialismi reali”, in un momento in cui il socialismo non è più un’aspirazione di massa, la sinistra ha bisogno di riflettere sulla propria strategia politica. Riteniamo che Gramsci, e in particolare la sua teoria dell’egemonia, possa contribuire in questo senso. Manca però una chiara sistematizzazione della teoria gramsciana, a partire dalla quale si può giungere a pensare una strategia. Nelle analisi politiche, troppo frequentemente Gramsci è invocato solo con qualche frase ad effetto, con l’intenzione di dare un sostegno “teorico” a una politica pensata senza in realtà ricorrere a Gramsci.

Per fortuna, durante gli ultimi decenni abbiamo assistito a un rinnovamento degli studi gramsciani e, specificamente, alla realizzazione di lavori “filologici” che hanno provveduto a una teorizzazione più sistematica dell’egemonia, a partire dalla quale diventa possibile delineare una migliore strategia politica.

Paradossalmente, questi lavori filologici si sono sviluppati a partire da un confronto con il testo che più ha criticato l’impiego delle elaborazioni gramsciane per pensare una strategia politica: *Ambiguità di Gramsci* di Perry

---

\* Una prima versione, in spagnolo, di questo articolo è stata stampata nella rivista «Batalla de Ideas» (n. 5, 2018), e un’altra, in portoghese in «Praxis e hegemonia popular» (n. 5, 2019).

Anderson<sup>1</sup>. In quel contributo, Anderson intendeva attaccare l'eurocomunismo, e vide in Gramsci il principale riferimento di quella strategia. Perciò propose una critica contro ciò che definì le “antinomie” del suo pensiero, fino a sostenere che Gramsci si era perso nel labirinto dei suoi quaderni. In realtà, così facendo Anderson intendeva affermare una determinata idea: che il nocciolo del dominio capitalistico risiede nella credenza nella legittimità della rappresentazione politica propria delle “democrazie borghesi” (oltre che nella minaccia dell’impiego della coercizione diretta). Ovviamente, questo schema esplicativo non era presente in Gramsci, per il quale il dominio borghese era basato su una combinazione più complessa di coercizione e consenso, laddove però il consenso si affermava mediante la costruzione egemonica di soggettività adattate all’ordine capitalistico, e non invece nei termini esclusivi della credenza nella semplice rappresentanza parlamentare.

Ad ogni modo, al di là delle dure critiche nei confronti di Gramsci, questo testo di Anderson ha funzionato come punto di partenza di quelle che in seguito sarebbero state chiamate “letture filologiche” dell’opera di Gramsci. Ha infatti provocato una risposta da parte di chi, appunto, ha ripreso il suo stesso postulato, secondo il quale era necessario procedere in modo filologico, fissando «con precisione maggiore ciò che Gramsci disse o intese dire durante la sua prigionia», mettendolo in relazione alle sue fonti concrete<sup>2</sup>.

Due anni dopo la pubblicazione del libro critico di Perry Anderson, Gianni Francioni, in un articolo del 1979, dimostrò che tutte le sue «scoperte» intorno alle «antinomie» (comprese le ridefinizioni del concetto di «guerra di posizione») erano basate su una lettura molto parziale dei *Quaderni del carcere* e su una serie di gravi errori riguardanti la sequenza di scrittura dei frammenti analizzati<sup>3</sup>. Questo lavoro pionieristico è stato accompagnato da uno sforzo preciso per datare la scrittura di ogni testo di ciascun quaderno, pubblicato nel 1984, insieme all’articolo del 1979, nel libro *L’officina gramsciana*<sup>4</sup>.

Nei decenni successivi, un gruppo di specialisti e specialiste dell’opera di Antonio Gramsci si sono dedicati a un compito dettagliato di lettura e analisi dei *Quaderni*, con particolare attenzione alla sequenza cronologica dei processi di scrittura e riscrittura realizzati da Gramsci. A causa di questa prospettiva di

---

<sup>1</sup> ANDERSON 1978.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>3</sup> FRANCONI 1979.

<sup>4</sup> FRANCONI 1984.

lavoro, il gruppo di autori e autrici è stato anche definito la scuola “filologica” gramsciana.

Attraverso tali letture approfondite, la maggior parte di questi studiosi di Gramsci ha individuato nel suo pensiero una rottura, fissabile tra la fine del 1931 e quella del 1932. Da questo momento in avanti, Gramsci avrebbe elaborato una prospettiva teorica più coerente. Ritornando alle parole di Perry Anderson, potremmo dire che, in questo modo, le apparenti “antinomie” presenti nel suo lavoro si sarebbero dissolte.

Tuttavia, la stessa complessità interpretativa richiesta per quest’impresa filologica ha prodotto un campo di specialisti e specialiste troppo focalizzati in questi lavori di analisi testuali e contestuali, ciò che ha anche condotto a una relativa latenza del nesso di queste elaborazioni con la strategia politica. In questo senso vanno interpretate alcune manifestazioni di disagio registratesi in alcuni dei convegni organizzati dalla International Gramsci Society (tanto in Europa quanto in America Latina). Secondo alcuni partecipanti, il dibattito di tipo filologico sull’opera di Gramsci era una perdita di tempo, che avrebbe dovuto essere invece utilmente dedicato alle riflessioni concrete sulle nostre drammatiche congiunture politiche. Non sono mancate alcune rumorose manifestazioni di critica.

Ora, senza negare che l’accademizzazione del marxismo costituisca un problema che è necessario affrontare, in questo articolo tenterò di valutare positivamente il lavoro filologico e le nuove letture dell’opera di Gramsci. Penso che questo “ultimo Gramsci” non solamente sia più sistematico, ma anche che riesca a elaborare contributi più utili per dare conto del dominio egemonico nelle società contemporanee e, in questo senso, aiuti a ripensare la strategia politica della sinistra nel momento attuale.

Trovo che questo approccio sia una lettura migliore di quelle che presentavano (e presentano) una prospettiva che possiamo chiamare “strutturalista”, nel senso che sottolinea in Gramsci l’idea di una certa corrispondenza quasi-funzionalista tra struttura e superstruttura; prospettive che pongono l’enfasi sul concetto di “blocco storico” o che riducono qualsiasi fenomeno politico che non sia una rivoluzione al rango di una “rivoluzione passiva”.

Il Gramsci che scaturisce da questa lettura filologica offre inoltre una prospettiva più ricca, rispetto a quelle che sopravvalutano gli elementi “contro-egemonici” della cultura popolare, o a quelle che pensano Gramsci

solamente come un teorico della “cultura”, o che interpretano la lotta per l’egemonia come qualcosa che avviene esclusivamente nella società civile<sup>5</sup>.

In questo articolo riassumerò solo quelle che ritengo siano le principali innovazioni prodotte dalla lettura filologica che, dal mio punto di vista, rendono possibili dei contributi a ripensare la strategia politica, come tenterò di dimostrare. Queste innovazioni possono essere riunite in tre insiemi: (1) l’abbandono della metafora struttura-superstruttura, e la conseguente relativizzazione dei concetti di “legge” e un’idea più precisa della crisi, (2) la concettualizzazione dell’egemonia come rapporto di forze e come lotta per l’egemonia su diversi piani, con la relativizzazione del concetto di “blocco storico”, e la valutazione del ruolo della democrazia, e (3) il fatto di pensare l’egemonia come costruzione di soggettività e la differenziazione tra due tipi di egemonia.

*1. Prima innovazione: l’abbandono della metafora struttura-superstruttura, la relativizzazione dei concetti di “legge”, e un’idea più precisa della crisi*

Secondo Giuseppe Cospito, la questione della relazione struttura-superstruttura è stata riformulata dal punto di vista dell’analisi del rapporto di forze<sup>6</sup>. Già nel 1931, Gramsci afferma che la distinzione tra contenuto (forze materiale) e forma (ideologie) è una distinzione «meramente didascalica, perché le forze materiali non sarebbero concepibili storicamente senza forma e le ideologie sarebbero ghiribizzi individuali senza le forze materiali»<sup>7</sup>. In un testo del 1933, egli sostiene che «solo la passione aguzza l’intelletto e coopera a rendere più chiara l’intuizione». Così, «essendo la realtà il risultato di una applicazione della volontà umana alla società delle cose», conclude che «prescindere da ogni elemento volontario o calcolare solo l’intervento delle altrui volontà come elemento oggettivo del gioco generale mutila la [comprensione della] realtà stessa»<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Queste prospettive (“strutturalista”, “controegemonico-popolare”, “culturalista”, o “autonomista”) sono delle proiezioni in termini di strategia politica ricavabili da vari elementi impliciti in diversi testi dedicati all’opera di Gramsci. In questo senso, ritengo che non sia corretto fare specifico riferimento ad alcuno di essi in particolare.

<sup>6</sup> COSPITO 2011, p. 13.

<sup>7</sup> Quaderno 7, § 21: GRAMSCI 1975, p. 869.

<sup>8</sup> Quaderno 15, § 50: GRAMSCI 1975, pp. 1810-11.

Da parte sua, Fabio Frosini afferma che Gramsci «giungerà a individuare nel movimento politico organizzato ideologicamente l'unica forma di esistenza della struttura stessa, eliminando virtualmente il dislivello ontologico tra struttura e superstrutture», perché «non avrà più senso separare struttura da superstruttura, in quanto la stessa determinazione vigente nella prima è “effetto” dell'unità concreta della prima con la seconda»<sup>9</sup>. Sono le relazioni di forza, in quanto riescano a stabilire una determinata egemonia, quelle che fissano ciò che è oggettivo, come ciò, il cui significato non è in discussione, perché è condiviso da tutti. Allora, per Gramsci “oggettivo” non significa altra cosa che la capacità di alcuni gruppi d'imporre la propria prospettiva come l'unica forma di vedere/descrivere una situazione<sup>10</sup>. In questo modo, nella visione gramsciana risultano fortemente intrecciate le idee di oggettività, verità, pratica, universalità ed egemonia<sup>11</sup>.

Il concetto gramsciano che lega struttura e superstruttura è quello di «mercato determinato», cioè un «determinato rapporto di forze sociali in una determinata struttura dell'apparato di produzione», garantito da una determinata superstruttura giuridica<sup>12</sup>. In questo modo, come ha osservato Giuliano Guzzone, «è impossibile pensare ad una pura economicità che non sia ideologicamente saturata»<sup>13</sup>. È questo “successo” ideologico, ciò che permette di prevedere una certa “automaticità” nelle condotte. Pertanto, le «funzioni intellettuali vengano esercitate, seppure in diverso grado e con modalità differenti, non solo nell'ambito sovrastrutturale ma anche entro la “struttura”»<sup>14</sup>. Così, «la capacità dell'ideologia di dar luogo ad automatismi è indissociabile dalla sua capacità di divenire “credenza” e “senso comune” molecolarmente diffuso, modo di pensare ed agire individuale»<sup>15</sup>.

Di conseguenza, il concetto di “necessità” e, con esso, il concetto di “legge” sono ridefiniti nelle loro relazioni con la pratica. Come Gramsci ha scritto nel Quaderno 11: «Da queste considerazioni occorre prendere le mosse

---

<sup>9</sup> FROSINI, 2010, p. 140.

<sup>10</sup> Sebbene Gramsci non avesse alcun contatto con la sua produzione, considero la prospettiva che Vološinov e i suoi discepoli (VOLOŠINOV 1992 [1929]) svilupparono in quegli anni attorno alla lotta per i significati un contributo chiave a una teoria dell'egemonia. Cfr. BALSÀ [IN CORSO DI STAMPA].

<sup>11</sup> Cfr. BALSÀ 2018.

<sup>12</sup> Quaderno 8, § 128: GRAMSCI 1975, p. 1018.

<sup>13</sup> GUZZONE 2018, p. 152.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 153.

per stabilire ciò che significa “regolarità”, “legge”, “automatismo” nei fatti storici»<sup>16</sup>. Pertanto, «si tratta di rilevare come nello svolgimento storico si costituiscono delle forze relativamente “permanenti”, che operano con una certa regolarità e automatismo»<sup>17</sup>. E aggiunge, nel Quaderno 15: «Poiché non si può prescindere dalla volontà e dall’iniziativa degli uomini stessi, questo concetto <di legge> non può non essere falso»<sup>18</sup>.

In questo modo, Gramsci sostituisce all’idea di leggi che regolano il funzionamento del capitalismo quella di un “mercato” che è “determinato” dai rapporti di forza. Come spiega Frosini:

«Sono i rapporti di forze, e le complesse formazioni superstrutturali (giuridiche, politiche, ideologiche ecc.) che la loro dinamica costituisce e consolida, che producono «l’effetto» di obiettività del fenomenismo economico, il quale quindi, *e solo a questo punto*, si presenta come paragonabile a quello delle leggi naturali»<sup>19</sup>.

Tuttavia, questi “automatismi” capitalistici non vanno pensati come qualcosa di esclusivamente vincolato a una pura logica del mercato, perché “mercato determinato” significa in realtà una combinazione di “anarchia” e piano: nella determinazione del mercato vi è sempre l’intervento dello Stato. Credo che l’esempio più chiaro di ciò è stata la crisi del 2008, quando gli Stati e le entità sovranazionali sono intervenuti per salvare il sistema finanziario e le grandi imprese, annullando il funzionamento delle “leggi di mercato” e dimostrando che, alla fine, tutto dipende dai rapporti di forza e non dalle leggi economiche.

Per altro lato, l’unità di struttura e superstruttura implica un cambiamento nel significato del concetto di “crisi”. Michele Filippini sottolinea l’originalità di questo concetto in Gramsci:

«La crisi nei *Quaderni*, proprio perché non fa riferimento a un evento preciso e delimitabile, ha sempre un’aggettivazione che la determina come «crisi di un elemento specifico». La crisi in Gramsci è sempre «crisi di autorità», «di egemonia», «organica», «di generazioni», «di libertinismo», ecc. Non è mai «crisi della forma sociale capitalistica» in generale»<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> Quaderno 11, § 52: GRAMSCI 1975, p. 1479.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 1479.

<sup>18</sup> Quaderno 15, § 10: GRAMSCI 1975, p. 1765-66.

<sup>19</sup> FROSINI 2010, p. 188.

<sup>20</sup> FILIPPINI 2012, p. 55.

La strategia politica comunista deve muoversi nel terreno politico di scontro che è la crisi. Gramsci rileva l'importanza della distinzione tra ciò che è "permanente" e ciò che è "occasionale". Ma Filipini afferma che questa distinzione «non è così netta come potrebbe sembrare a un primo sguardo», perché «il piano del "permanente" è tale, infatti, fino a che la vecchia struttura sociale resta in piedi»<sup>21</sup>. Allora, «le stesse lotte delle forze a questa avversa non possono quindi che giocarsi sul piano dell'"occasionale", almeno fino a quando il loro trionfo sanziona il mutamento definitivo e permette di acquisire, di fatto, lo statuto di "permanente"»<sup>22</sup>. Per Filippini, «il passaggio dall'occasionale al permanente non è dettato dalla gravità delle contraddizioni, ma dalla forza soggettiva alternativa che sfida il vecchio ordine, quella che dimostra "coi fatti in ultima analisi, cioè col proprio trionfo" [Quaderno 4, § 38: GRAMSCI 1975, p. 455-56] di aver saputo giocare sul piano permanente della crisi»<sup>23</sup>.

Nello stesso senso, Frosini afferma che «non è dunque la "crisi" che rende possibile l'unificazione delle classi subalterne, ma viceversa, è questa unificazione (quando c'è), che apre una "crisi..."»<sup>24</sup>. Il presupposto decisivo di una "crisi" è la costruzione di un'immaginazione comune ai subalterni: «la crisi dipende dalla presenza di una proposta egemonica alternativa globale». Allora, «questo carattere globale esiste solo se il progetto in questione riesce ad articolare, in modo coerente, tutti i livelli dei rapporti di forze, dall'economico-sociale al militare, attraverso quello strettamente politico», sebbene «molte volte l'alternativa sia delineata in modo sfocato, non del tutto consapevole e persino solo potenziale»<sup>25</sup>. Pertanto, sono il lavoro politico-ideologico e la costruzione di un immaginario comune ai subalterni che aprono la strada a una crisi organica. E, come dice Guzzone, è questa crisi ciò che mette in pericolo gli «automatismi» di un particolare ordine, o «mercato»<sup>26</sup>.

Vediamo allora alcune delle possibili conseguenze di queste prime considerazioni sulla strategia politica. Innanzitutto, l'intreccio tra struttura e superstruttura e l'idea di crisi sottolineano il ruolo della lotta ideologica nella stessa determinazione della crisi. Se il capitale riesce a imporre la propria logica, le crisi sono solamente delle condizioni per il suo processo di

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 59-60.

<sup>24</sup> FROSINI 2017 p. 60.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>26</sup> GUZZONE 2018, p. 148.

concentrazione. Allo stesso tempo, la mera lotta in termini di resistenza – organizzare scioperi, mobilitazioni, picchetti, ecc. – non funziona sullo specifico livello della lotta per l’egemonia (ossia, per presentare il proprio interesse come l’interesse generale, per universalizzare la propria prospettiva) e pertanto non fa andare in crisi l’egemonia del capitale. Già Marx, ne *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, aveva precisato questa importanza del livello ideologico nella lotta politica, affermando che la lotta di strada non era sufficiente. In questo lavoro, Marx chiarisce che la rivoluzione proletaria potrà nascere solamente da una critica preliminare dell’ideologia, in modo da far passare in primo piano il “contenuto” ed eliminare il peso del “passato”<sup>27</sup>.

Per questa ragione, il primo problema della sinistra mondiale oggi, di fronte alla sconfitta del progetto socialista (nelle sue esperienze realmente esistenti), è quello di fare una profonda e sincera autocritica di questi processi e, in seguito, di reinventare la proposta di una società socialista come qualcosa di possibile e desiderabile per la maggioranza del popolo. Come intellettuali di sinistra, abbiamo l’obbligo di assumerci questo compito, analizzando i problemi economici e politici legati a quelle esperienze socialiste e contribuendo a delineare un’utopia socialista, non solo in termini teorici, ma come una realtà effettivamente “desiderata”. Insomma, si deve essere in grado di spiegare come si potranno evitare i gravi problemi di stagnazione economica e di autoritarismo (politico e culturale) con cui si sono scontrati quasi tutti questi processi. Senza una lotta ideologica nel contesto di una strategia egemonica, non sarà mai possibile disputare alla borghesia la direzione della società. Non è più possibile fare una guerra di posizione efficace indipendentemente dalla capacità di radicare nelle masse una coscienza anticapitalista e socialista.

Un’altra questione connessa all’intreccio tra struttura e superstruttura è lo stretto vincolo tra forme di produzione, modo di vita e soggettività. Questa relazione sarà affrontata nell’ultimo punto.

*2. Seconda innovazione: la concettualizzazione dell’egemonia come rapporto di forze e come lotta per l’egemonia, la relativizzazione del concetto di “blocco storico”, il rapporto tra democrazia ed egemonia e la relazione di unità-distinzione tra società civile e società politica*

Queste nuove letture dei *Quaderni* permettono di ripensare l’egemonia in maniera differente. L’abbandono della dicotomia “struttura/superstruttura”

---

<sup>27</sup> Cfr. FROSINI 2009, p. 83-86 e BALSÀ 2019a, pp. 99-100.

ha come contropartita l'analisi in termini di rapporti di forze. Come dice Frosini, «tutto si risolve nella tensione di rapporti di forze che rinviano all'esercizio del potere e alla costruzione di egemonie in contrasto»<sup>28</sup>. Personalmente, credo che l'idea di egemonie in contrasto dovrebbe condurre a un altro modo di pensare l'egemonia, non più in termini di "presenza" o "assenza", ma nel senso di vedere ogni situazione come una permanente lotta per l'egemonia, analizzando ogni congiuntura in termini di "gradi". In questo senso, Giuseppe Vacca sottolinea che «quando parla di egemonia Gramsci intende sempre *lotta di egemonie*», e che «il punto de partenza per la conquista dell'autonomia intellettuale, personale e collettiva, è sempre una forma di coscienza contraddittoria perché condizionata da influenze diverse»<sup>29</sup>. Vacca afferma anche che l'egemonia «presuppone una pluralità di soggetti che si contendono la direzione politica del paese, è contendibile e reversibile per principio»<sup>30</sup>. E Guido Liguori ricorda che «“c'è lotta tra due egemonie, sempre”, scrive Gramsci (Q8, 227, 1084)»<sup>31</sup>.

Il vantaggio di pensare l'egemonia come "lotta per l'egemonia", tra differenti progetti, è che così si evita la necessità di collocare etichette che irrigidiscono le caratterizzazioni. Etichettare una situazione come l'egemonia di tal o tal'altra forza politica o classe sociale, è troppo spesso un esercizio impossibile. Collocare un'etichetta contribuisce solamente a formare un'immagine inesatta della realtà quando, il più delle volte, ciò che esiste è la lotta permanente tra classi e forze collettive. Di conseguenza, con queste caratterizzazioni forzate si elaborano strategie politiche totalmente sbagliate.

Allo stesso tempo, l'abbandono della metafora struttura-superstruttura e la riformulazione dell'egemonia in termini di lotta per l'egemonia, sono vincolati a un'altra questione: mettere da parte il concetto di "blocco storico". Come afferma Cospito, questo concetto è stato il punto di partenza delle riflessioni di Gramsci, ma non il suo punto di arrivo. A partire della metà del 1932 questo concetto non viene più impiegato nelle note di nuova stesura<sup>32</sup>.

Il beneficio derivante dall'abbandono di questo concetto, o dalla restrizione del suo uso, è che il "blocco storico" portava all'idea di una certa "normalità" della corrispondenza tra struttura e superstruttura, come se questa corrispondenza fosse qualcosa di naturale, o di ordinario, quando in

---

<sup>28</sup> FROSINI 2010, p. 151.

<sup>29</sup> VACCA 2017, p. 208.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 217.

<sup>31</sup> LIGUORI 2006, p. 24.

<sup>32</sup> COSPITO 2011, pp. 218-25.

realtà sempre si dà attraverso lotte e, per tanto, dislivelli tra i piani dell'economia e della politica-ideologia. Il concetto di "blocco storico" trasmetteva un'immagine di solidità (con l'implicita connotazione di una "massa compatta"), quando nel sociale e nel politico non vi è in realtà nulla di solido. La costituzione di un "blocco storico", inteso come corrispondenza totale tra struttura e sovrastruttura, è una situazione rara, poiché ci saranno sempre forze che agiscono contro questa coerenza. Da un lato, ci sono i movimenti dei cicli economici che generano disallineamenti tra gli interessi delle diverse frazioni e classi, anche all'interno del settore dominante. Dall'altro lato, le lotte politico-ideologiche hanno una dinamica che genera tensioni permanenti. E, infine, le dinamiche relativamente autonome dei diversi livelli sociali rendono difficile mantenere una situazione di armonia tra struttura e sovrastruttura (se manteniamo i termini). In questo senso, l'uso acritico di questo concetto renderebbe ordinario qualcosa che è in realtà straordinario.

Questa prospettiva non solamente permetterebbe analisi più accurate, ma anche aiuterebbe a relativizzare le feroci critiche che corrono tra le diverse forze di sinistra e centrosinistra. Infatti, dato che tutte le azioni contribuiscono a definire i rapporti di forze, nessuna posizione potrà essere squalificata completamente. In questo modo, non è vero, p.es., che le riforme non contribuiscano a modificare questi rapporti (in generale, permettendo migliori condizioni per l'organizzazione e la lotta dei settori popolari, favoriscono persino lo sviluppo della sinistra più estrema). Ma non è neanche vero che i discorsi più critici del capitalismo, incluso quelli che non hanno alcuna articolazione con la lotta politica congiunturale, non incidano anch'essi nei rapporti di forze. Noi dobbiamo imparare dalla borghesia, che ha saputo combinare, da una parte, lo sviluppo di centri di elaborazione ideologica che hanno costruito le posizioni più radicali della destra neoliberale (anche durante gli anni di egemonia keynesiano-fordista) e, dall'altra parte, hanno saputo generare, allo stesso tempo, dirigenti politici che negoziavano con i governi popolari o socialdemocratici.

Un altro vantaggio di questo modo di pensare l'egemonia è che esso permette di analizzare le lotte per l'egemonia che accadono nei differenti piani e livelli. Penso che molti dei dibattiti politici non giungano a chiarezza, proprio perché non hanno chiaro su quale livello si muove la discussione. Per esempio, se si sta parlando della lotta per occupare delle posizioni di forza nei poteri statali, per il controllo degli apparati ideologici della società civile, o per imporre un determinato modo di vita come ideale e desiderabile per la

maggioranza della popolazione. In ogni congiuntura, si costruiscono differenti articolazioni tra posizioni nei distinti livelli ed è possibile che alcune di queste articolazioni divengano egemoniche nell'insieme di livelli.

Noi non abbiamo ancora una sistematizzazione teorica dei possibili livelli in cui si lotta per l'egemonia. Voglio però differenziare almeno tre distinti piani. Un primo piano della lotta egemonica è quello che si riferisce al tipo di ordinamento sociale, definito principalmente per il modo di produzione "legittimamente" predominante<sup>33</sup>. Un secondo piano è quello che definisce la forma politica "legittima" di risoluzione delle divergenze: se questa sia una forma principalmente democratica, nel senso che passa per il voto della cittadinanza, o se a ciò siano deputati meccanismi dittatoriali vincolati all'impiego della coercizione. Infine, il terzo piano è quello sul quale si formano concretamente le forze politiche o sociali che si impongono in ogni congiuntura. Di solito pensiamo alle forze che raggiungono il controllo degli organi di governo, ma è anche possibile analizzare la capacità dei differenti gruppi di ottenere l'egemonia su altre questioni: nella lotta per la questione di genere, per il controllo dei mass media, ecc.

Per poter pensare un dominio come egemonico, è necessario che nel secondo livello si imponga una forma democratica di risoluzione dei conflitti. L'egemonia è infatti un tipo di dominio politico proprio dei sistemi democratici. Vacca afferma che «non c'è egemonia senza democrazia, né ci può essere democrazia se l'esercizio "normale" dell'egemonia si interrompe o si incrina». E nota che «per Gramsci la dittatura, quale che sia la classe dominante, è espressione di *incapacità egemonica...*»<sup>34</sup>. In questo senso, per Vacca, ma anche per Cospito, la proposta politica di Gramsci non sarebbe la distruzione del regime parlamentare, ma la sua radicale riforma.

Per Gramsci, la democrazia non è solo l'arena della costruzione di tutta l'egemonia, ma è anche il percorso e l'obiettivo della lotta per il socialismo. José Aricó aveva già avvertito che

«qualsiasi processo di transizione che non sia diretto, modellato e governato dal pieno esercizio della democrazia come elemento decisivo nella conformazione dell'egemonia (democrazia che significa il processo di autogoverno delle masse) acquisisce il carattere di una rivoluzione passiva, di un potere di trasformazione che

---

<sup>33</sup> Il termine "legittimo" non ha una connotazione teorica legata a una specifica teorizzazione. Con esso ci si riferisce qui semplicemente a ciò che in una determinata società viene considerato corretto.

<sup>34</sup> VACCA 2017, pp. 197-98.

si esercita dal vertice contro la volontà delle masse e che, in ultima analisi, finisce sempre per mettere in discussione la possibilità concreta di costituzione del socialismo»<sup>35</sup>.

Gramsci va ancora oltre e sostiene la proposta di realizzare una società in cui non vi siano dirigenti né diretti. Personalmente penso che questo sarebbe il nucleo di una proposta veramente socialista e l'unico "mito" capace di diventare una credenza indiscutibile.

Sul tema della democrazia dovremmo fare tre chiarimenti. In primo luogo, le forme rappresentative tendono a consolidare relazioni dirigenti-diretti, che sono contrarie agli obiettivi emancipatori presenti nella proposta di Gramsci. È quindi molto importante promuovere forme democratiche dirette e partecipative.

In secondo luogo, il mantenimento dell'arena democratica è essenziale, perché è la base della lotta per l'egemonia sul terzo livello (e, anche, per incidere nel primo attraverso una "via democratica" al socialismo). Uno dei successi delle forze popolari in America Latina, nell'ultimo decennio, è stato il consolidamento di questa arena. Le esperienze in America Latina permettono di vedere che la "normalità" democratica non è un obiettivo ricercato dalle nostre borghesie. Loro preferiscono le dittature o altre forme filofasciste che ora stanno tentando di imporre in tutta la regione. Allora, tanto per motivi tattici quanto per ragioni strategiche è di fondamentale importanza la valorizzazione della democrazia, anche nelle sue varianti rappresentative, tentando di evitare di caratterizzarla come necessariamente "borghese".

In terzo luogo, questa rivalutazione della democrazia, anche nella sua forma rappresentativa, non deve essere confusa con la lotta nel terzo livello. L'obiettivo non può essere il solo mantenimento di questa arena democratica, o la "democratizzazione", perché senza un'articolazione con altre proposte strategiche, essa è un obiettivo difensivo e tendenzialmente vincolato alla logica universalizzante dello Stato (come vedremo più avanti). Questo è stato un problema teorico presente nella lettura di Gramsci in Brasile, dove alcuni hanno pensato la democratizzazione come il fulcro della strategia politica.

Allo stesso tempo, la difesa di questa arena democratica deve essere condotta impiegando non solo i mezzi di convincimento consensuale, ma anche l'uso della coercizione contro le forze fasciste. L'apologia della dittatura deve essere repressa, per evitare lo sviluppo di gruppi politici antidemocratici.

---

<sup>35</sup> ARICÓ 2012 [1977], p. 274.

Su questo punto, gli studi sulla relazione tra società civile e società politica prodotti dalle nuove letture gramsciane sono di particolare importanza, in particolare, per quanto attiene al rapporto di unità e distinzione tra le due. Secondo Cospito, la distinzione risulta, nell'ultimo Gramsci, completamente superata, «perché rimanda [...] a una visione dicotomica e non dialettica della realtà»<sup>36</sup>.

Liguori rimarca «la distanza di Gramsci da certe concezioni oggi così diffuse che dipingono la società civile come una libera arena in cui gli attori, dialogando, creano il tessuto connettivo della convivenza democratica»<sup>37</sup>. Come scrive Gramsci, «ciò che si chiama “opinione pubblica” è strettamente connesso con l'egemonia politica», perché «lo Stato quando vuole iniziare un'azione poco popolare crea preventivamente l'opinione pubblica adeguata», e «perciò esiste la lotta per il monopolio degli organi dell'opinione pubblica»<sup>38</sup>. Liguori, da parte sua, sottolinea che «lo Stato che agisce per creare “conformismo” non lascia alla società civile *spontaneità* alcuna»<sup>39</sup>.

Riprendendo Liguori, Peter Thomas afferma che il mantenimento del termine “Stato” nel suo significato ampio è in Gramsci un tentativo per specificare che l'identità-distinzione tra società civile e società politica si realizza sotto l'egemonia dello Stato<sup>40</sup>. Thomas sostiene che lo Stato non è solamente uno strumento di coercizione, ma che esso è il nucleo delle relazioni sociali per la produzione del consenso<sup>41</sup>. Pertanto, «lo Stato resterà la “verità” della società civile fino a quando questa non abbia preso coscienza del suo proprio “segreto”: della sua propria capacità di auto-organizzarsi e auto-regolarsi»<sup>42</sup>. La lotta per la conquista del consenso non può, quindi, essere limitata a una guerra di posizione nelle trincee della società civile.

Questa prospettiva, che prende le mosse dall'intreccio tra società civile e politica, nutre una concezione non strumentale dello Stato. Come ha scritto Aricó, Gramsci «liquidò il concetto strumentale dello Stato sia proprio della socialdemocrazia che della Terza Internazionale»<sup>43</sup>. Proprio per questo motivo, secondo Vacca, «per Gramsci lo Stato non è lo strumento di dominio

---

<sup>36</sup> COSPITO, 2011, p. 274.

<sup>37</sup> LIGUORI 2004, p. 222.

<sup>38</sup> Quaderno 8, § 83: GRAMSCI 1975, pp. 914-15.

<sup>39</sup> LIGUORI 2006, p. 25.

<sup>40</sup> THOMAS 2009, p. 191.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 143.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 193.

<sup>43</sup> ARICÓ 2012 [1977], p. 273.

di una classe ma l'organizzazione territoriale della comunità che prende forma dall'insieme delle "superstrutture complesse" attraverso cui si esercita l'egemonia di una parte sull'insieme della nazione»<sup>44</sup>.

Da parte sua, Liguori sottolinea che Gramsci pensa lo «Stato integrale» come «attraversato dalla lotta di classe», e aggiunge: «i processi non sono mai univoci, esso costituisce anche il *terreno* dello scontro di classe». «Siamo distanti, dunque, da una teoria struttural-funzionalista: sia lo Stato che la società civile sono attraversati dalla lotta di classe, la dialettica è reale, aperta, l'esito non predeterminato. Lo Stato è insieme strumento (di una classe), ma anche luogo (di lotta per l'egemonia) e processo (di unificazione delle classi dirigenti)»<sup>45</sup>.

Così, diventa possibile pensare lo Stato come terreno di lotta, e non presupporre che esso è necessariamente e sempre borghese. Questo non implica negare che lo Stato è oggi la base della società capitalista e il suo garante. Esso può però essere pensato come uno spazio disputato, a condizione di non cadere nell'idea dello Stato come in grado di superare la lotta delle classi.

Come dice Álvaro Bianchi, è sbagliata «la strategia politica dell'occupazione spaziale nella società civile, sostenuta da una lettura riformista, se non liberale, di Gramsci»<sup>46</sup>. La società civile non possiede alcuna autonomia. Di conseguenza, è un errore concettualizzare il coinvolgimento dei movimenti sociali nella lotta politica come un processo di "perdita" della loro autonomia, come se ogni passaggio dal piano delle lotte difensivo-corporative al piano dei conflitti politico-egemonici fosse sempre e comunque una "cooptazione". Al contrario, per lottare per l'egemonia deve esserci la volontà e l'audacia di lottare per lo Stato.

A questo punto, mi pare rilevante la distinzione proposta da Marc Angenot tra posizioni al centro o alla periferia del discorso sociale. La lotta per l'egemonia accade solamente quando chi la rivendica si sappia collocare al centro della discorsività<sup>47</sup>, ciò che si può anche tradurre nella volontà di rivendicare la direzione intellettuale, ma anche politica della società. Credo che questo sia stato uno dei principali successi delle forze popolari in America Latina: infatti, essi hanno raggiunto l'obiettivo di collocarsi al centro della disputa politica; hanno smesso di essere discorsi critici relegati alla periferia

---

<sup>44</sup> VACCA 2017, p. 217.

<sup>45</sup> LIGUORI 2006, p. 24.

<sup>46</sup> BIANCHI 2008, p. 180.

<sup>47</sup> ANGENOT 2010.

della “scena” e sono riusciti a lanciare la sfida di farsi carico dello Stato e della direzione della società nel suo complesso. È altrettanto certo che, essendo ciò accaduto in un contesto di forte egemonia neoliberale a molti livelli della società, la strategia che si è potuto realizzare ha dovuto risultare dalla mediazione con molte di queste posizioni.

Un’ultima questione relativa al tema dell’unità-distinzione tra società politica e società civile è l’errore di pensare a Gramsci come un “teorico della cultura”. Come ha segnalato Bianchi, quella che Gramsci fa è un’analisi politica della cultura<sup>48</sup>. Per tanto, la lotta non può aversi solamente sul piano culturale. Negli ultimi decenni, le società sono divenute più “progressiste” sul piano culturale, ma ciò non ha impedito il consolidarsi di un’egemonia neoliberale. Il capitalismo ha dimostrato un’enorme capacità di integrare e anche di valorizzare economicamente questi passi in avanti di matrice progressista. Penso che molti sforzi delle lotte militanti si disperdano nelle battaglie per una cultura più progressista, se queste lotte non vengono articolate a obiettivi anticapitalistici o almeno anti-neoliberali. Ciò non implica svalutare ogni lotta culturale, ma piuttosto sottolineare la necessità di stabilire chiari vincoli di articolazione con una proposta politica generale.

*3. Terza innovazione: una prospettiva che pensi l’egemonia come costruzione di soggettività (nel suo nesso con la coercizione) e che differenzi diversi tipi di egemonie*

Pietro Maltese scrive che l’egemonia «è appunto *costruzione o ricostruzione di una rete di disuguaglianze* dove la forza decostruita e disgregata non può partecipare quale soggettività *pienamente* attiva al progetto». Così, «la coscienza contraddittoria, conseguenza della potenza egemonica del dominante, finisce [...] per disattivare la possibilità di fare scattare il discorso emancipativo, depotenziando ogni opzione pedagogica rivolta al cambiamento»<sup>49</sup>.

Questo processo di costruzione di soggettività è attraversato dal linguaggio. Frosini sottolinea che «l’egemonia, in quanto sia teorica che pratica, può essere descritta come un dispositivo narrativo funzionale per l’instaurazione di soggetti storici». E in questa costruzione di soggettività, il linguaggio è fondamentale perché, per Gramsci, «non esiste alcun soggetto se non quello istituito in una “storia”, cioè in un’articolazione di significati»<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> BIANCHI 2008.

<sup>49</sup> MALTESE 2013, pp. 191-94.

<sup>50</sup> FROSINI 2013, p. 72.

Storie che devono essere analizzate nella loro efficacia (o meno) al momento della costituzione di questi soggetti<sup>51</sup>.

Il linguaggio ha una grande centralità nei *Quaderni*. Frosini dice che «la dimensione nella quale l'egemonia si intrama in quanto *allo stesso tempo* esercizio del potere e costituzione di verità, è il linguaggio»<sup>52</sup>. Ma questa «centralità del linguaggio non è un modo per emancipare la filosofia della praxis dall'economia e dall'«extralinguistico», come ciò che, trascendendo la sfera del significato, avanzerebbe la pretesa a uno statuto «essenzialistico» e «oggettivistico»». Per il contrario, significa «ritrovare la politica dentro l'economia, decostruendo il dualismo implicito nella coppia base/sovrastruttura»<sup>53</sup>.

In relazione con il linguaggio, Peter Ives, a partire dalla sua lettura del Quaderno 29 sulla grammatica, sottolinea che la grammatica normativa non solo è imposta attraverso metodi coercitivi dell'istruzione ufficiale, ma anche attraverso il controllo e la censura presenti nell'interazione quotidiana, nell'effetto «ridicolo» e nelle prese in giro. E ogni classe ha differenti capacità di imporre la sua grammatica<sup>54</sup>. Così, è possibile osservare che la coercizione non è esclusiva della società politica, ma che essa funziona anche attraverso la società civile, nelle pratiche quotidiane.

Penso che con questo esempio sia più facile comprendere come i desideri e le soggettività si costruiscano per mezzo di una mescolanza di consenso e coercizione. I desideri non possono essere pensati mai come qualcosa di spontaneo, come la teoria sociale liberale propone. Essi sono molteplici meccanismi attraverso i quali si modella quello che si può o non si può desiderare: dai processi di socializzazione primaria fino a quelli di disciplinamento sociale di massa, e, in ultima istanza, alla repressione generalizzata (con la coercizione sempre presente, sia in atto, sia in potenza).

Alessandro Errico afferma che nella teorizzazione gramsciana delle grammatiche si ha «una teoria *del* e una critica *al* potere come *codice*»<sup>55</sup>. La caratteristica del dominio egemonico è che in esso sempre sussiste una dimensione dialogica. Come afferma Norman Fairclough, l'egemonia non è monologica, perché è basata sulla considerazione del discorso dell'altro, e incorpora parti di questa discorsività nella propria proposta. In questo senso,

---

<sup>51</sup> Cfr. BALSÀ – LIAUDAT 2019.

<sup>52</sup> FROSINI 2010, p. 22.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>54</sup> IVES 2004.

<sup>55</sup> ERRICO 2012, p. 73.

il dominio egemonico si distingue dal dominio ottenuto mediante l'imposizione inflessibile di regole, norme e convenzioni o di un "modello di codice", contrapposto al modello di "articolazione" del discorso, tipico del dominio egemonico<sup>56</sup>. In quest'ultimo caso è fondamentale l'operazione discorsiva della *concessione*: si riconosce una parte delle ragioni dell'altro, ma senza negoziare il nucleo essenziale degli interessi propri. L'impiego del discorso altrui nella costruzione dell'egemonia è un oggetto da studiare<sup>57</sup>.

Nella lotta politica si dovrebbe abbandonare l'atteggiamento "illuministico" del militante che sa già tutto e che tenta d'imporre la sua visione del mondo e della congiuntura, senza ascoltare il destinatario del proprio discorso. Questo non significa ridursi a parlare solamente di ciò che è già noto ai subalterni. Significa invece lavorare a partire da questa "discorsività popolare", presente nel *sensu commune*, e interpellare i soggetti subalterni con una proposta nella quale essi possano riconoscersi.

Allo stesso tempo, questa strategia deve tentare operare sul piano dei desideri, sui modi di vita desiderabili, perché questo è un piano fondamentale nella lotta per l'egemonia. Nell'nostro mondo attuale, basare un'egemonia sul desiderio di un innalzamento costante dei livelli di consumo, significa costruire un'egemonia con i piedi d'argilla. In Argentina e in Brasile stiamo soffrendo le conseguenze di questa idea sbagliata. Invece, nei paesi andini hanno realizzato dei progressi in questo senso, promuovendo una filosofia del "buen vivir" contraria al consumismo sfrenato. Ad ogni modo, dato che nei paesi non sviluppati esiste una comprensibile richiesta di un innalzamento dei livelli di consumo, ciò andrebbe realizzato passando attraverso le organizzazioni popolari<sup>58</sup>.

D'altra parte, in relazione alla soggettività, Massimo Modonesi ha sottolineato che l'esperienza subalterna implica in Gramsci «l'imposizione non violenta e l'assimilazione della subordinazione, cioè l'interiorizzazione dei valori proposti da chi domina o *dirige* moralmente e intellettualmente il processo storico»<sup>59</sup>. Inoltre, Modonesi sostiene che Gramsci segnala «che anche nella ribellione opera questo dispositivo relazionale, con cui egli implicitamente rifiuta ogni dualismo manicheo che pretenda di distinguere

---

<sup>56</sup> FAIRCLOUGH 2001, p. 125.

<sup>57</sup> Sul discorso altrui, cfr. VOLOŠINOV 1992 [1929].

<sup>58</sup> Nell'Argentina del periodo 2003-2015 non si è colta l'occasione di valorizzare una tradizione comunitaria di acquisto che si era sviluppata nel corso delle ricorrenti crisi economiche.

<sup>59</sup> MODONESI 2010, p. 34.

nettamente i soggetti reali a partire dalla divisione tra ribellione e sottomissione in quanto momenti separati»<sup>60</sup>. In ogni caso, Modonesi tenta di proporre una lettura relativamente “autonomista” di questa prospettiva gramsciana: un punto di vista che, personalmente, considero contrario all’idea contenuta nei *Quaderni* che la consapevolezza può essere realizzata solo dalla connessione con un progetto egemonico alternativo:

«La comprensione critica di se stessi avviene quindi attraverso una lotta di “egemonie” politiche, di direzioni contrastanti, prima nel campo dell’etica, poi della politica, per giungere a una elaborazione superiore della propria concezione del reale. La coscienza di essere parte di una determinata forza egemonica (cioè la coscienza politica) è la prima fase per una ulteriore e progressiva autocoscienza in cui teoria e pratica finalmente si unificano»<sup>61</sup>.

La questione della soggettività e il suo legame con la produzione appaiono chiaramente nel Quaderno 22, dedicato all’americanismo e al fordismo, dove l’americanismo è «l’aspetto etico-culturale e antropologico del modo di produzione capitalistico nella sua determinazione tecnico-materiale “fordista”»<sup>62</sup>. La dissoluzione già vista della dicotomia struttura/superstruttura incoraggia a comprendere l’unità tra i nuovi metodi di lavoro e il nuovo modo di vivere. Come scrive Gramsci, «i nuovi metodi di lavoro sono indissolubili da un determinato modo di vivere, di pensare e di sentire la vita»<sup>63</sup>. Ma questa articolazione non è automatica, in questi collegamenti non vi è alcun meccanicismo. Come sottolinea Gramsci, anche quando in America «l’egemonia nasce dalla fabbrica», c’è comunque bisogno di «una quantità minima di intermediari professionali della politica e dell’ideologia»<sup>64</sup>. Secondo Giorgio Baratta, sebbene il tema del fordismo e dell’americanismo sia presente fin dai primi quaderni, è nel Quaderno 22 che esso viene presentato come «una strutturazione dello Stato, una produzione culturale e una determinazione antropologica adeguate alla “necessità immanente di giungere all’organizzazione di un’economia programmatica” (Q 22, 2, 2141)»<sup>65</sup>. Cioè, il ruolo dello Stato è fondamentale perché, come afferma

---

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> Quaderno 11, § 12: GRAMSCI 1975, p. 1385.

<sup>62</sup> BARATTA 2004, p. 17.

<sup>63</sup> Quaderno 22, § 11: GRAMSCI 1975, p. 2164.

<sup>64</sup> Quaderno 22, § 2: GRAMSCI 1975, p. 2146.

<sup>65</sup> BARATTA 2004, p. 18.

Frosini, «la particolarità dello Stato moderno sta nel fatto che le “autonomie”, cioè le “forme di vita” autonome delle classi subalterne, sono riprodotte *al suo interno*»<sup>66</sup>.

È possibile pensare questo rapporto tra modi di vita, modelli di accumulazione e soggettività, come una dimensione particolare nella costruzione dell'egemonia, una dimensione che è possibile distinguere dalla lotta intellettuale<sup>67</sup>. Riferendo questi temi all'attualità, penso che sia importante analizzare i livelli più profondi, in cui le nuove forme di produzione del capitalismo “flessibile” e “cognitivo” incidono nella costruzione di soggettività più individualistiche, assicurandone la continuità. La borghesia approfitta di questa articolazione. Tuttavia, ciò non è affatto automatico. Gli intellettuali organici della borghesia lavorano, in effetti, per consolidare queste soggettività subordinate alla valorizzazione del capitale: soggetti che offrono tutte le loro risorse e la loro creatività per incrementare il lucro di altri<sup>68</sup>.

Di fronte a questi tipi di realtà, di costruzioni di identità assoggettate ma felici nel loro individualismo, dobbiamo pensare cosa contrapporre. E questo deve essere parte della nostra riflessione strategica e delle nostre elaborazioni politiche. Un modo per fare dei passi in avanti costruttivi potrebbe essere l'analisi dell'impatto delle forme non capitaliste di produzione nel seno del capitalismo, come ha suggerito Raúl Burgos riferendosi alle fabbriche recuperate da parte dei lavoratori e lavoratrici in America Latina<sup>69</sup>. Dobbiamo includere nell'analisi anche le forme di produzione comunitarie e quelle contadine e famigliari. Tutte queste danno il loro contributo allo sviluppo di altri tipi di soggettività. Però questo non è garantito automaticamente, senza un lavoro ideologico; men che meno in un contesto, come quello odierno, fortemente neoliberale. Nel caso di una proposta riformista anti-neoliberale, che possa ottenere l'appoggio degli imprenditori capitalistici, dobbiamo includere un appello all'imprenditoria produttiva, che formi parte di un progetto “nazional-sviluppista”. Per tutto questo è importante recuperare la critica che Gramsci fa all'imposizione dittatoriale e non egemonica sui contadini russi e la sua valorizzazione della NEP. Thomas afferma che «la NEP era un laboratorio per la costruzione di un apparato egemonico

---

<sup>66</sup> FROSINI 2014, p. 67.

<sup>67</sup> Cfr. BALSÀ 2006, pp. 33-35.

<sup>68</sup> Per un'analisi della costruzione di soggettività adatte allo sviluppo del business agrario, mi permetto di rinviare a BALSÀ 2017.

<sup>69</sup> BURGOS 2012.

all'interno dell'*involutro* della recentemente fondata "società politica" della democrazia sovietica». Per Thomas, più che un "ritiro" era l'applicazione pratica della politica del Fronte Unico, e lui aggiunge che la teoria gramsciana dell'egemonia proletaria era il complemento della tesi classica della dittatura del proletariato. In questa prospettiva, Thomas afferma la centralità del fronte unico come il nocciolo della strategia gramsciana e la necessità attuale di pensare quale sarebbe la sua traduzione<sup>70</sup>.

Non abbiamo spazio, in questo articolo, per addentrarci nella questione del dibattito sul concetto di "rivoluzione passiva", che è un altro tema delle nuove letture gramsciane<sup>71</sup>. Né è qui possibile analizzare il suo impiego (con il quale non concordo) per pensare i processi politici latinoamericani recenti<sup>72</sup>. Possiamo però per lo meno formulare una domanda: quale sarebbe l'alternativa alla rivoluzione passiva? Frosini risponde che «l'alternativa alla rivoluzione passiva non sta nell'astratta riproposizione della guerra di movimento, ma nella capacità di "tradurre" questa nel linguaggio della guerra di posizione»<sup>73</sup>. Inoltre, per lui «la forma dell'organizzazione politica dei conflitti diventa [...] decisiva per differenziare un'egemonia del tipo "rivoluzione passiva" da quella del tipo "rivoluzione permanente"»<sup>74</sup>, nel senso di verificare se questa forma di organizzazione conduce «verso la composizione "passiva" dei conflitti o verso il loro sviluppo "permanente"»<sup>75</sup>. Così, riprendendo Valentino Gerratana, secondo Frosini si avrebbe una «teoria generale dell'egemonia», con differenti «forme» e «strumenti»<sup>76</sup>. Frosini afferma però anche che Gerratana utilizza, per distinguere le diverse forme di egemonia, la dicotomia verità-inganno e in tal modo «la limitatezza dell'universalismo borghese finisce per essere resa equivalente, nel fondo, alla sua natura ingannevole», e «ogni emancipazione parziale (borghese)» viene «ridotta a illusione». Secondo lo stesso Frosini, in Laclau c'è un errore speculare, in quanto egli pensa come illusione l'emancipazione integrale (proletaria)<sup>77</sup>.

---

<sup>70</sup> THOMAS 2009, pp. 237-41.

<sup>71</sup> Cfr. VOZA 2004 e ALIAGA 2019.

<sup>72</sup> Cfr. MODONESI 2013.

<sup>73</sup> FROSINI 2010, pp. 224-25.

<sup>74</sup> FROSINI 2013, p. 74.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>76</sup> FROSINI [N CORSO DI STAMPA].

<sup>77</sup> *Ibidem*.

Penso che i testi di Frosini presentano due criteri di classificazione che non sono necessariamente equivalenti: le “forme” (composizione passiva dei conflitti o il suo sviluppo permanente) e i contenuti (borghese o proletario). Per me, è più coerente con una teoria generale dell’egemonia porre in primo piano le “forme”. In questo senso, la questione delle logiche di costruzione dell’egemonia è stata più sviluppata da parte di Ernesto Laclau. La sua prospettiva permette elaborare una strategia politica che non sia smobilitante o depoliticizzante. Laclau distingue anche due logiche con un criterio formale, e le denomina rispettivamente come «logica istituzionalista» e «logica populista»<sup>78</sup>. Trovo però che queste denominazioni presentino numerosi problemi (p. es., il fatto che la logica populista non si può più realizzare, una volta che una forza populista abbia avuto accesso al governo e abbia tentato di istituzionalizzarla; o il problema che qualsiasi logica non “istituzionale” dovrebbe essere considerata “populista”, anche se priva di molte delle caratteristiche che hanno contraddistinto il populismo). Pertanto, parlerò di una logica “amministrativistica” e di un’altra “agonale”. Nella logica “amministrativistica” l’egemonia si costruisce assorbendo tutte le domande in maniera “differenziale”, integrandole in uno schema universalizzante e depoliticizzante. Nella logica “agonale”, l’egemonia si costruisce in base al conflitto, “addomesticandolo” però grazie a un sistema di confronto democratico (perciò Chantal Mouffe parla di agonalità e non di mero antagonismo<sup>79</sup>). In questa forma di egemonia, le domande tendono a essere considerate equivalenti tra di loro, e si aggregano in poli antagonistici, e così il campo discorsivo si divide in due. Nella variante populista di questa logica agonale, la frontiera divide la società: “il popolo” e “i nemici del popolo”. Così per dare una soddisfazione alle domande del popolo, si devono sottrarre risorse ai “nemici del popolo”; e allora, la politicizzazione sarà assicurata. Nessuna di queste due logiche si può presentare in forma pura, ma in ogni congiuntura è possibile distinguere il predominio di una o dell’altra su ogni livello in cui si lotta per l’egemonia.

Una forza che pretenda di sviluppare un processo di trasformazione in permanenza, deve sempre mantenere un forte componente agonale nella sua logica di lotta per l’egemonia. Il problema è evitare quello che possiamo chiamare “la tentazione amministrativistica”, una tendenza quasi inerente al farsi carico dello Stato: credere che si stia al di sopra degli interessi delle differenti classi, e che esista qualcosa come il “bene comune”, cioè una

---

<sup>78</sup> LACLAU 2005.

<sup>79</sup> MOUFFE 2003.

politica che può beneficiare tutti. Questo non solo è impossibile, ma questa stessa idea indebolisce molto la direzione emancipante dei processi politici.

Allora per evitare questa “tentazione amministrativistica”, le forze popolari devono sviluppare una logica agonale all’interno dei propri apparati statali. Ogni politica redistributiva deve essere articolata con un discorso che spieghi che è stata possibile solamente perché il governo ha sottratto risorse ai “nemici del popolo”. E questo discorso deve essere riattualizzato ogni volta che una risorsa o un oggetto è devoluto ai settori popolari de parte dello Stato.

Però, per garantire questo processo, i processi redistributivi dovrebbero essere affidati alle organizzazioni popolari e non allo Stato. In Argentina abbiamo esempi di alloggi popolari realizzati da organizzazioni popolari, invece che da grandi imprese costruttrici. Non a caso, la persecuzione scatenata dal governo di destra ha mandato in prigione proprio i loro principali dirigenti.

Siamo coscienti delle tensioni che sempre sorgono tra organizzazioni popolari e governi popolari, e del fatto che ogni qual volta i dirigenti popolari vanno al governo, questo fatto può indebolire i movimenti, come già è stato messo in luce da Álvaro García Linera. Però, come egli afferma, questo problema non può essere risolto: lo si deve attraversare come una delle tante tensioni creative inerenti a tutti i processi di cambiamento sociale<sup>80</sup>.

Se la differenziazione di due logiche nella costruzione dell’egemonia è uno dei principali contributi di Laclau, penso che il suo principale errore stia nell’aver messo da parte il concetto di classe sociale come asse dell’egemonia politica. È certo che, nella stessa opera di Gramsci, non è sempre chiaro quale sia il soggetto dell’egemonia, se la classe o il progetto. Burgos ritiene che è un *soggetto-progetto*: «soggetti che si costruiscono intorno a un progetto e nel corso di un *processo-progetto*», perché, in un senso althusseriano, «i progetti interpellano ai gruppi sociali e gli individui, costituendoli in soggetti di un certo progetto»<sup>81</sup>. Da parte sua, Thomas afferma che senza la determinazione di classe il concetto gramsciano di egemonia diviene una variante del problematico concetto di sovranità<sup>82</sup>. In questo senso, per me, l’egemonia presenta due facce simultanee: è un processo discorsivo (dove le identità sono costruite), ma è anche il consolidamento di interessi particolari di alcuni settori (al contempo curando, in via secondaria, anche alcuni interessi degli alleati e

---

<sup>80</sup> GARCÍA LINERA 2011.

<sup>81</sup> BURGOS 2012, p. 165.

<sup>82</sup> THOMAS 2009, p. 221.

addirittura delle classi dominate). Penso che questo sia chiaro all'inizio del Quaderno 12, dove si legge:

«Ogni gruppo sociale, nascendo sul terreno originario di una funzione essenziale nel mondo della produzione economica, si crea insieme, organicamente, uno o più ceti di intellettuali che gli danno omogeneità e consapevolezza della propria funzione non solo nel campo economico, ma anche in quello sociale e politico»<sup>83</sup>.

Cioè: la classe è logicamente (ma non storicamente) preesistente e crea i propri intellettuali, ma prende conoscenza di se solamente attraverso l'attività specifica di questi intellettuali organici. Qui sorge il problema dei possibili sfasamenti tra classe dominante, progetto egemonico e interpellazione delle classi alleate e subalterne. Frosini sottolinea che «fondazione dell'autonomia ideologica della classe egemone e intervento ideologico sulle classi alleate vanno di pari passo, sono due momenti di uno stesso processo di lotta durato secoli, e il cui frutto più importante è la struttura dello Stato liberale»<sup>84</sup> Resta però il problema di chi – nelle operazioni retoriche inerenti alla presentazione del progetto che cerca di essere egemonico – sia il *retor*: se la classe o i suoi intellettuali organici<sup>85</sup>.

Pertanto, una proposta egemonica implica articolare gli interessi delle diverse classi e frazioni di classe che devono appoggiare un determinato modello di società. Così, è fondamentale ottenere che loro si sentano parte e contribuiscano alla difesa di questo progetto egemonico, contrattaccando quelli che lo criticano, e incluso conducendo questa difesa con “ardore combattivo”, come diceva Gramsci. È fondamentale, pertanto, la necessità di articolare le classi e le frazioni di classe attraverso i loro intellettuali organici realmente esistenti. A questo proposito, ritengo che nelle esperienze latinoamericane recenti ci sia stato un deficit teorico-concettuale: il predominio di uno sguardo centrato nelle “volontà collettive” e nelle “forze popolari”, e lo stesso concetto, sempre ambiguo, di “popolo”, non ha favorito un'analisi della situazione anche in termini di lotta di classe. Un progetto veramente emancipatore deve rendere riconoscibili i tipi di alleanze di classe che sta promuovendo. Si può avere un discorso retoricamente populista, dell'unità del popolo (che è sempre un discorso molto efficace), ma, allo stesso

---

<sup>83</sup> Quaderno 12, § 1: GRAMSCI 1975, p. 1513.

<sup>84</sup> FROSINI [IN CORSO DI STAMPA].

<sup>85</sup> Cfr. BALSÀ 2019b.

tempo, questo deve essere accompagnato da un altro discorso, che aiuti i propri stessi militanti a fare chiarezza sul progetto strategico.

Per finire, vorrei solamente dire che senza alcun dubbio molti giudizi presenti in questo testo possono essere discussi, e che anzi proprio questa era la mia intenzione. Ma spero che si sia almeno chiarito quanto le nuove letture dell'opera di Antonio Gramsci possono essere utili a pensare le strategie politiche contemporanee. Penso che sia nell'interazione tra teoria e pratica politica, che il lavoro concettuale può acquisire profondità e senso<sup>86</sup>. In questo modo, tale lavoro potrebbe contribuire alla delineazione della strategia politica contemporanea, in un tempo in cui, come dice Giovanni Semeraro,

«gli intellettuali “organici” non sono obsoleti, ma si trovano di fronte a nuovi compiti. Oggi più che mai, infatti, essi hanno bisogno d’imparare con Gramsci la difficile arte di trattare la diversità senza cadere nel relativismo, di lottare contro i dogmi senza smettere di cercare la verità, di rispettare la particolarità senza polverizzarsi, di costruire l’unità senza trasformarla in uniformità, di realizzare la democrazia popolare contro i simulacri postmoderni»<sup>87</sup>.

### Riferimenti bibliografici

ALIAGA, LUCIANA, 2019

*Revolução passiva e revolução-restauração: uma revisão conceitual*, relazione al II Colóquio Internacional Antônio Gramsci, Marília (Brasile), UNESP, 9-13 settembre 2019.

ANDERSON, PERRY, 1978

*Ambiguità di Gramsci*, tr. it. di I. Pedroni, Bari, Laterza [od. orig. *The Antinomies of Antonio Gramsci*, London, New Left Books, 1977].

ANGENOT, MARC, 2010

*El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*, Buenos Aires, Siglo XXI.

ARICÓ, JOSÉ, 2012 [1977]

*Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.

BALSA, JAVIER, 2006

*Las tres lógicas de la construcción de la hegemonía*, “Theorai”, n. 14, pp. 16-36.

---

<sup>86</sup> La mia scelta politica è per un'analisi in termini di una strategia riformista capace di avanzare “in permanenza”. Per una lettura in chiave trockista di questi nuovi studi gramsciani cfr. DAL MASO 2016 e 2018.

<sup>87</sup> SEMERARO 2015, p. 149.

ID., 2017

*Subjetividades subordinadas en la agricultura pampeana: procesos de concentración, recursos productivos y sujetos agrarios*, in G. DE MARTINELLI – M. MORENO (COMP.), *Cuestión agraria y Agronegocios. Tensiones en torno a la imposición de un modelo concentrador*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

ID., 2018

*La crítica al objetivismo y la propuesta epistemológico-política contenida en el Cuaderno 11*, “International Gramsci Journal”, Vol. 2, n. 4, pp. 3-36.

ID., 2019a

*Lenguaje y política en El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte de Karl Marx*, “Marx e o marxismo”, Vol. 7, n. 13, pp. 319-43.

ID., 2019b

*La retórica en Laclau: perspectiva y tensiones*, “Simbiotica”, Vol. 6, n. 2, pp. 51-73.

ID., [IN CORSO DI STAMPA]

*Una base lingüística de la teoría de la hegemonía. Algunos aportes*, “Tram(p)as”.

BALSA, JAVIER – LIAUDAT, MARÍA DOLORES, 2019

*Cuestiones teórico-metodológicas para analizar los niveles de eficacia en la construcción de la hegemonía*, “Theomai”, n. 40, pp. 211-30.

BARATTA, GIORGIO, 2004

*Americanismo e fordismo*, in F. FROSINI – G. LIGUORI (A CURA DI), *Le parole di Gramsci*, Roma, Carocci.

BIANCHI, ÁLVARO, 2008

*O laboratório de Gramsci*, Campinas, Alameda Editorial.

BURGOS, RAÚL, 2012

*Para una teoría integral de la hegemonía. Una contribución a partir de la experiencia latinoamericana*, “Realidad Económica”, n. 271, pp. 133-70.

COSPITO, GIUSEPPE, 2011

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

DAL MASO, JUAN, 2016

*El marxismo de Gramsci*, Buenos Aires, Ediciones IPS.

ID., 2018

*Hegemonía y lucha de clases. Tres ensayos sobre Trotsky, Gramsci y el marxismo*, Buenos Aires, Ediciones IPS.

ERRICO, ALESSANDRO, 2012

*Poetica e politica: il “metodo” Gramsci*, in L. DURANTE – G. LIGUORI (A CURA DI), *Domande dal presente. Studi su Gramsci*, Roma, Carocci.

FAIRCLOUGH, NORMAN, 2001

*Discurso e mudança social*, Brasília, Editora Universidade de Brasília.

FILIPPINI, MICHELE, 2012.

*Antonio Gramsci e la scienza politica della crisi*, in L. DURANTE – G. LIGUORI (a cura di), *Domande dal presente. Studi su Gramsci*, Roma, Carocci.

FRANCIONI, GIANNI, 1979

*Interpretazione di Gramsci*, Pavia, Istituto di Filosofia dell'Università di Pavia.

ID., 1984

*L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere"*, Napoli, Bibliopolis.

FROSINI, FABIO, 2009

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

ID., 2010

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

ID., 2013

*Hacia una teoría de la hegemonía*, in M. MODONESI (COMP.), *Horizontes gramscianos*, México, UNAM.

ID., 2014

*"Pueblo" y "guerra de posición" como clave del populismo. Una lectura de los Cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci*, "Cuadernos de Ética y Filosofía Política", III, n. 3, pp. 63-82.

ID., 2017.

*¿Qué es la "crisis de hegemonía"? Apuntes sobre historia, revolución y visibilidad en Gramsci*, "Las torres de Lucca", n. 11, p. 45-71.

ID., [IN CORSO DI STAMPA]

*Egemonia borghese ed egemonia proletaria nei Quaderni del carcere: una proposta di riconsiderazione.*

GARCÍA LINERA, ÁLVARO, 2011

*Las tensiones creativas de la revolución*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

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

GUZZONE, GIULIANO, 2018

*Gramsci e la critica dell'economia politica, Dal dibattito sul liberismo al paradigma della "traducibilità"*, Roma, Viella.

IVES, PETER, 2004

*Gramsci's Politics of Language*, Toronto, University of Toronto Press.

LACLAU, ERNESTO, 2005

*La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LIGUORI, GUIDO, 2004

*Stato-società civile*, in F. FROSINI – G. LIGUORI (A CURA DI), *Le parole di Gramsci*, Roma, Carocci.

ID., 2006

*Sentieri gramsciani*, Roma, Carocci.

MALTESE, PIETRO, 2013

*L'egemonia costituente dei Quaderni del carcere di Gramsci*, "Studi sulla formazione", n. 1, pp. 181-95.

MODONESI, MASSIMO, 2010

*Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política*, Buenos Aires, CLACSO. ID., 2013

*Revoluciones pasivas en América Latina. Una aproximación gramsciana a la caracterización de los gobiernos progresistas de inicio de siglo*, in M. MODONESI (comp.), *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*, México, UNAM.

MOUFFE, CHANTAL, 2003

*La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa.

SEMERARO, GIOVANNI, 2015

*Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis*, São Paulo, Ideias & Letras.

THOMAS, PETER D., 2009

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

VACCA, GIUSEPPE, 2017

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

VOLOŠINOV, VALENTIN, 1992 [1929]

*El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza.

VOZA, PASQUALE, 2004

*Rivoluzione passiva*, in F. FROSINI – G. LIGUORI (A CURA DI), *Le parole di Gramsci*, Roma, Carocci.

## Una scuola latino-americana dell'egemonia? Elementi per una proposta interpretativa

Raúl Burgos (Dipartimento di Sociologia e Scienze politiche, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasile)

*The aim of this work is to outline, in a descriptive and not analytical way, the main aspects of the Latin American reception of the Gramscian notion of "hegemony", and to argue that these interpretations possess certain characteristics that allow us, in line of hypothesis, to speak of a "Latin American school of hegemony". We then proceed to an exposition, both geographical and thematic, with the aim of highlighting the most relevant characteristics of this "school". In the last section of the article the author discusses the "postcolonial" interpretation of Gramsci's reception in Latin America proposed by Walter Mignolo, and the so-called "philological" Italian approach to Gramsci's study.*

*Gramsci, Latin America, Translatability, Theory of Hegemony.*

### Introduzione

Una prima versione di questo testo è stata presentata in occasione del Seminario *Egemonia dopo Gramsci. Una riconsiderazione (4)*, tenutosi a Urbino nell'ottobre del 2018. Dal momento che considero questo seminario come un vero e proprio laboratorio, oggi, come allora, il testo continua a rappresentare un'ipotesi di lavoro e discussione e, in quanto tale, si propone di stimolare il dibattito. In questo senso, ringrazio in anticipo il lettore per la pazienza e la comprensione. Vorrei inoltre esprimere tutta la mia gratitudine, ancora una volta, a Fabio Frosini, guerriero instancabile che tanto si è adoperato per la prosecuzione di questo seminario, e ai colleghi che, spesso a proprie spese, continuano ad alimentare queste discussioni.

In occasione della riunione del seminario tenutosi a Pavia nel 2016 ero convinto che quella fosse l'ultima volta in cui mi sarei occupato del tema "Gramsci in America Latina"<sup>1</sup>. Intendevo davvero esporre, nell'edizione 2018 del seminario, alcune questioni teoriche di cui mi sono occupato negli ultimi anni e che non ho ancora avuto l'opportunità di discutere pubblicamente<sup>2</sup>. Tuttavia, le discussioni di Pavia, proseguite poi a Roma nel maggio 2017, a

---

<sup>1</sup> In quell'occasione ho presentato la comunicazione *Il nodo latino-americano dell'egemonia: da "Pasado y Presente" al seminario di Morelia (1980). Per i quarant'anni di Los usos de Gramsci di Juan Carlos Portantiero*, pubblicato posteriormente (insieme ad altre relazioni lette nella stessa sede) nella rivista "Materialismo storico", n° 1/2017 (vol. II).

<sup>2</sup> Un primo risultato di queste nuove ricerche si trova in BURGOS 2019a.

Campinas (Brasile) nella riunione congiunta della IGS internazionale e della IGS-Brasile nell'agosto 2017, gli incontri per la rifondazione dell'Associazione Gramsci Argentina (2017 e 2018) e gli innumerevoli scambi con colleghi provenienti da vari paesi dell'America Latina, mi hanno convinto che in America Latina si era sviluppato un particolare modo di recepire e abbracciare il patrimonio gramsciano, in particolare per quanto riguarda l'approccio alla teoria dell'egemonia. O, più precisamente, che i vari modi in cui l'America Latina si è appropriata di tale eredità possono essere letti, di fatto, come un'identità propria, a partire da alcuni tratti caratteristici. È questa tradizione di lettura che – è ciò che intendo suggerire in questo articolo – potremmo pensare come “scuola latino-americana dell'egemonia” proponendo, in merito alla loro caratterizzazione e solo a mo' di ipotesi, alcuni elementi interpretativi.

Il punto storico di maturità nel consolidamento della teoria dell'egemonia come chiave esplicativa e progettuale per pensare l'America Latina lo trovo nella congiuntura degli anni '70 e '80. Come ho sostenuto in altre occasioni, un nodo centrale, storico e simbolico, lo si può trovare nel seminario di Morelia, tenutosi nel febbraio del 1980 e intitolato *Egemonia e alternative politiche in America Latina*, in cui la teoria dell'egemonia, con *ragioni proprie latino-americane*, si afferma come modello alternativo di teoria del movimento e del cambiamento sociale. La discussione avvenuta a Morelia aveva avuto un antecedente durante il seminario *Gramsci e la politica*, tenutosi a Città del Messico nel 1978, ed è proseguita a Oaxaca nell'aprile del 1981, in occasione del seminario intitolato *I nuovi processi sociali e la teoria politica contemporanea*<sup>3</sup>.

L'America Latina usciva da un periodo nero (dittature, dottrina della sicurezza interna, Operazione Condor, inasprimento delle politiche

---

<sup>3</sup> Seminario Gramsci y la Política, tenutosi a México D.F. dal 5 al 9 de settembre del 1978, organizzato dalla Comisión Técnica de estudios y proyectos de la UNAM e coordinato da Carlos Sirvent. Parteciparono: Maria Antonietta Macciocchi, Christine Buci-Glucksmann, Juan Carlos Portantiero e Giuseppe Vacca. Seminario Hegemonía y alternativas políticas en América Latina, tenutosi a Morelia, Michoacán, nel febbraio 1980, coordinato da Julio Labastida Martín Del Campo, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Vi hanno partecipato ventisette ricercatori latino-americani e europei. Seminario Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Oaxaca, México, dal 30 marzo al 5 aprile 1981. Anche a questo seminario hanno partecipato ventisette ricercatori latino-americani e europei.

neocolonialiste nordamericane, ecc.) e tra le varie alternative di *transizione* – vale a dire, le diverse varianti di quella che divenne nota come *teoria della transizione democratica* –, in queste nuove discussioni – a Città del Messico (1978), Morelia (1980) e Oaxaca (1981) – si evidenziava un approccio alternativo, tanto in relazione alle teorie di matrice liberale (Guillermo O'Donnell, Carlos Strasser, ecc.), quanto rispetto alle precedenti interpretazioni della teoria marxista e, infine, alle altre teorie di carattere “nazionale-popolare” (tra cui il “nazionalismo rivoluzionario”, la “teologia della liberazione”, la “filosofia della liberazione”, parte della “teoria della dipendenza”). Tale nuovo approccio era rappresentato proprio dalla “teoria dell’egemonia”, che si sarebbe sviluppata sempre più come risposta teorico-politica alla crisi teorica, ovvero, una risposta teorica che trovava la sua fonte nella dimensione politica.

Si veda, ad esempio, come Carlos Sirvent, coordinatore del seminario *Gramsci e la politica*, esplicitava gli obiettivi del seminario:

«I dibattiti [...] hanno lo scopo di spiegare una serie di fenomeni politici che, sia in Messico che in America Latina, venivano studiati alla luce delle concezioni tradizionali, per cui era impossibile comprendere e spiegare problemi come la crescita che ha avuto l'apparato statale ottenendo l'appoggio da ampi settori della popolazione; cioè, non si era stati in grado di capire problemi che vengono scoperti seguendo la concezione gramsciana. Questo convegno implica, quindi, la possibilità di scoprire se Gramsci è utile per l'America Latina o no, e per questo ci sono grandi specialisti che hanno fatto uso di tutti gli strumenti gramsciani»<sup>4</sup>.

Il racconto di Sirvent è un'eccellente manifestazione di un movimento teorico che in quella congiuntura storica era già in fase di gestazione: c'era un insieme di problemi “impossibili da capire e spiegare”, perché studiati alla luce delle concezioni tradizionali, e che tuttavia venivano “scoperti” seguendo la “teoria gramsciana”.

La svolta gramsciana era, insomma, evidente. I successivi seminari tenutisi a Morelia e Oaxaca, con la massiccia partecipazione di specialisti, rappresenterebbero la fase matura di quella riflessione in territorio latino-americano. Lo stesso appello alla politica si trova, ad esempio,

---

<sup>4</sup> Gazeta de la UNAM, n° 63, 7 de septiembre de 1978, p. 10 (<http://acervo.gaceta.unam.mx/index.php/gum70/issue/view/1416/showToc>).

nell'introduzione di Aricó al volume che raccoglie gli interventi del seminario di Morelia:

«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 si sono indebolite le frontiere troppo rigide tra l'“accademico” e il “politico”»<sup>5</sup>.

Se i gramsciani latino-americani hanno trovato la risposta alla crisi teorica nel vincolo tra teoria e politica, ciò è stato possibile – come intendo dimostrare – non perché mancasse loro la *teoria*, ma perché la tradizione di ricezione del pensiero di Gramsci in America Latina è stata da sempre caratterizzata da una lettura in chiave politica, e così si è sviluppata.

Detto questo, vorrei sottolineare quella che ritengo essere la prima caratteristica fondamentale di questa scuola: *il legame con la politica*; con ciò mi riferisco, tuttavia, non tanto al collegamento con la “scienza politica” o la “sociologia politica”, quanto piuttosto al coinvolgimento intimo con la “politica” *tout court*, con l'azione, con la prassi politica. E non è un caso che la figura di José Aricó<sup>6</sup> possa essere pensata al centro dell'elaborazione di questa nuova prospettiva teorico-politica, essendo egli rappresentante e mediatore di una linea che, partendo di Héctor Agosti, trova ispirazione e fondamento nella *praxis* dell'attivismo politico rivoluzionario, piuttosto che nell'università e nelle discussioni accademiche<sup>7</sup>.

Sulla base di quanto appena detto, a mio avviso la seconda caratteristica più importante si può individuare nella *pluralità di linee teoriche interpretative*, nell'interrelazione di diversi approcci all'eredità gramsciana; per dirla alla latino-americana, nel “meticcio teorico”. Per diverse vie, è stata (e viene

---

<sup>5</sup> ARICÓ 1985, pp. 11-12.

<sup>6</sup> Per una migliore comprensione della vita e opera di José Aricó, è d'obbligo rimandare ai lavori di CRESPO (2001) e CORTÉS (2015). Una generosa raccolta di testi fondamentali è ARICÓ 2018.

<sup>7</sup> KANOSSI (2011, pp. 316-17), ad esempio, afferma: «Grazie all'esperienza argentina in Messico cominciò a formarsi tra gli studiosi provenienti da vari paesi dell'America latina un forte intreccio tra lo studio, la diffusione dell'opera di Gramsci e l'azione politica, che provocò un rinnovamento del marxismo in rottura con la tradizione sovietica e il suo dogmatismo, e divenne la base della lotta per la democrazia».

ancora) invocata la produzione di un “marxismo latino-americano”, un marxismo “indo-americano”, ecc., e – questo è il punto centrale – *il marxismo di Gramsci, per la sua natura, permetteva di compiere tale operazione.*

Come terza caratteristica fondamentale, in termini metodologici, vorrei segnalare un uso specifico della teoria gramsciana della “traducibilità”, anch’essa incrociata con altre prospettive che concorrono a costituire ciò che potremmo denominare come “traducibilità antropofagica”, come discuteremo più avanti.

In tal senso, in questo tentativo d’interpretazione cercherò di delineare alcuni “affluenti” che hanno contribuito alla formazione della scuola latino-americana dell’egemonia, distinguendo tra “affluenti nazionali” e “affluenti tematici” che, se la mia interpretazione è relativamente valida, si incrociano lungo il loro corso per costituirla. Nel volume *Gramsci in America Latina*, curato da Dora Kanoussi, Giancarlo Schirru e Giuseppe Vacca (2011), possiamo trovare una prima fonte di questi “affluenti” nazionali, a cui tenterò di aggiungere altri.

A questo scopo, farò qui seguire un’esposizione schematica, senza alcuna pretesa di esaustività (impossibile nello spazio di questo articolo, data la dimensione del fenomeno), e tuttavia sufficientemente ampia da menzionare correnti e autori che hanno segnato la storia della ricezione del pensiero gramsciano in America Latina. Questa descrizione sarà “schematica”, descrittiva, perché ha solamente lo scopo di fornire una breve idea “impressionistica” del denso patrimonio accumulato, dando conto della varietà e della localizzazione geografica della produzione teorica. In questo senso, mi limiterò a citare alcuni autori con le loro opere più importanti, senza entrare in alcuna valutazione critica - salvo qualche breve accenno - e scusandomi fin da ora per eventuali omissioni. Penso infatti che la descrizione stessa degli “affluenti” attraverso questa menzione di autori e opere, anche se priva di discussione critica possa essere comunque utile per dare un primo significato collettivo a questa vasta, e necessariamente dispersa, produzione intellettuale.

In questo senso, non intendo presentare in questo lavoro un esercizio di “storia delle idee”, quanto piuttosto utilizzare l’idea di “mappatura bibliografica” – realizzata dal gruppo diretto da Giovanni Semeraro alla *Universidade Federal Fluminense* per esporre il *corpus* della bibliografia gramsciana in Brasile (vedi nota 10) – al fine di tracciare i contorni del fenomeno che mi interessa delimitare. Al seminario di Urbino ho cercato di implementare “fisicamente” questa idea, presentando una mappa dei principali autori e temi

affrontati, con l'intento di avvicinare i partecipanti del seminario al tema attraverso una "spazializzazione" della produzione teorica citata. Ritengo che in America Latina, dove sono in corso processi di organizzazione, istituzionalizzazione e intensi scambi tra ricercatori gramsciani di diversi paesi<sup>8</sup>, questa idea di spazializzazione della produzione intellettuale, di una "mappa", potrebbe dar luogo a iniziative collaborative analoghe a Wikipedia, fornendo uno strumento interattivo efficace per la conoscenza degli autori e della loro bibliografia, e permettendone l'accesso diretto via web. Nel corso del seminario di Urbino si è parlato della possibilità di elaborare uno strumento tecnico di questo tipo, per favorire l'accesso alla bibliografia mondiale gramsciana inizialmente sistematizzata da John Cammet e oggi aggiornata a cura della Fondazione Gramsci. In ogni caso, anche la mappa bibliografica strutturata intorno all'idea di "affluenti nazionali" è stata pensata con questo obiettivo tecnico.

## 1. *Affluenti nazionali*

### 1.1. Argentina

Un primo *affluente nazionale* da menzionare è quello argentino. Con Martín Cortés abbiamo provato a descrivere (in occasione del convegno *Egemonia e modernità* tenutosi a Roma nel maggio del 2017) le diverse "eredità" di questa variante nazionale, che voglio qui solo menzionare senza soffermarmi troppo sui dettagli<sup>9</sup>.

a) La corrente *agostiana*, originata da Héctor Agosti e alla quale si rifanno numerosi autori (ad esempio, Néstor Kohan, 2004; Mabel Thwaites Rey, 1994; Daniel Campione, 2007; Gastón Varesi, 2015; ecc); b) La corrente *passatopresentista* (costituita da Aricó, Portantiero, e il gruppo di "Pasado y

---

<sup>8</sup> Da un punto di vista che potrei definire "istituzionale", si sono formate associazioni gramsciane in diversi paesi che stanno favorendo l'incontro e la formazione di ricercatori, migliorando la nostra capacità di raccogliere le principali sfide teorico-politiche. Oggi esistono già associazioni in Argentina (<http://gramsciargentina.org/>), Brasile (<http://igsbrasil.org/>), Messico (<https://gramscimexico.org/>) e Colombia, e altre sono in fase iniziale di articolazione, come è il caso della Bolivia, del Paraguay e del Cile.

<sup>9</sup> Per maggiori informazioni cfr. CORTÉS – BURGOS 2019.

Presente”), in cui possiamo includere autori come Horacio Crespo, 2001; Martín Cortés; Javier Rovelli, 2018; Juan Jorge Barbero, 2016; Sebastián Gómez, 2015, e tanti altri, e nella quale mi includo io stesso, pur con l’influenza di altre correnti; c) Il *gramscismo peronista* (John William Cooke, 1973; Horacio González, 1971, 2015), nella quale possiamo inserire autori come María Pía López, 2015; Mario Della Rocca, 2014; ecc; d) quella che abbiamo indicato come *via laclausiana* del gramscismo argentino (ovviamente in riferimento al lavoro di Ernesto Laclau e dei suoi discepoli) nella quale si sottolinea il lavoro di Javier Balsa (2006, 2019a) che ha apportato contributi teorici e metodologici alla teoria dell’egemonia; e) alcune correnti recenti del gramscismo argentino, tra cui: i. quella collegata a movimenti e spazi politici che rivendicano una pratica territoriale vincolata all’auto-organizzazione e l’autonomia (il lavoro di Miguel Mazzeo, 2014 e Hernán Ouviaña, 2017, ecc.); ii. quella che vede un collegamento tra Gramsci e Trockij, attraverso il prisma di lettura del rapporto tra egemonia e rivoluzione permanente (fondamentalmente, il lavoro di Juan Dal Maso, 2016, 2018). Certamente possiamo menzionare contributi teorici che dialogano con più di una di queste correnti, come ad esempio i lavori di Waldo Ansaldi, Néstor García Canclini, José Nun e altri. Negli ultimi anni è sorta una nuova generazione di gramsciani ben rappresentata nell’attuale composizione della rifondata *Asociación Gramsci Argentina*. Mi sembra importante, infine, citare alcuni autori che in sede italiana si sono occupati dell’esperienza argentina, come ad esempio Fabio Frosini (2017), Pasquale Serra (2019) e il giovane ricercatore Alessandro Volpi (2019). Tra le principali tematiche elaborate a livello nazionale in Argentina possiamo citare: l’indipendenza nazionale e la “rivoluzione mancata”; il nazionale-popolare e il “nazionalismo rivoluzionario”; il populismo; la discussione in merito al “subalterno”, la subalternità e le *masse marginali*; l’autonomia e l’autodeterminazione; la relazione tra democrazia e socialismo; la questione della traducibilità; la teoria dell’egemonia; il rapporto Gramsci-Mariátegui, ecc.

## 1.2. Brasile

Il Brasile si contraddistingue per la peculiare molteplicità di letture di Gramsci, ragion per cui è difficile e rischioso tentare di enunciarle e classificarle, sebbene esistano alcuni lavori sulla ricezione di Gramsci in Brasile (Carlos Nelson Coutinho, 1986; Ivete Simionatto, 1995, 2019; Lincoln Secco, 2002; Alvaro Bianchi, 2011), che costituiscono riferimenti

fondamentali. Dal punto di vista storiografico, la ricezione di Gramsci in Brasile è stata segnata in un primo momento dalla disputa tra gramsciani provenienti dall'esperienza del *Partido Comunista Brasileiro* e tutti gli altri. Negli ultimi anni, penso, questa distinzione ha perso la sua forza e, nella varietà d'interpretazioni cui ci troviamo davanti oggi, la dimensione teorica del dibattito sembra aver acquisito una maggiore centralità, a scapito dell'appartenenza partitica. In questo senso, penso che un'analisi esaustiva delle diverse correnti teoriche sia ancora da realizzare, pur non costituendo l'obiettivo di questo lavoro, di carattere descrittivo.

Nel tentativo di delineare la specificità dell'affluente nazionale brasiliano, vorrei partire da Carlos Nelson Coutinho, la cui opera – che ha affrontato una ampia varietà di tematiche – ha la particolarità di mettere in relazione il pensiero di Gramsci con quello di Lukács. A mio avviso, dal punto di vista della teoria dell'egemonia, uno dei contributi più importanti di Carlos Nelson alla ricezione di Gramsci in America Latina è dato dal concetto di “riformismo rivoluzionario” (ripreso da André Gorz), con il quale aggiorna la tematica della *teoria della rivoluzione come egemonia*, affrontata anche dal gruppo argentino di “Pasado y Presente” in quegli stessi anni. Provenienti anch'essi dal PCB, altri contributi fondamentali sono quelli di Marco Aurelio Nogueira (1988, 2004), incentrato sullo studio della politica e delle istituzioni politiche; Marcos del Roio (2005, 2018), che affronta temi come il socialismo e il comunismo, le classi subalterne e il rovesciamento della subalternità; Luiz Werneck Vianna (1997) e Alberto Aggio (1998), con lavori segnati dalla tematica della rivoluzione passiva; Milton Lahuerta (1998) che analizza la questione degli intellettuali; e altri.

Tra gli esponenti delle varie correnti di ricezione dell'opera gramsciana al di fuori del PCB, Edmundo Fernandes Dias (1996, 2000, 2012) ci ha lasciato un lavoro caratterizzato dallo studio del giovane Gramsci e dalla questione dei consigli di fabbrica e dell'autonomia, posteriormente rivendicato dai pensatori gramsciani di matrice trockista più recenti, a cui fanno capo Alvaro Bianchi (2008, 2011) e Ruy Braga (2010). Nell'ambito dello studio dei movimenti sociali, della società civile e della questione della cittadinanza, è fondamentale segnalare il lavoro di Evelina Dagnino (2002), attentissima lettrice di Gramsci.

All'interno del Partido dos trabalhadores si è sviluppata un'importante discussione su Gramsci, ampiamente descritta da Eric Coimbra (2017); nell'ambito degli autori che si rifanno a questa esperienza politica, posso menzionare inoltre il lavoro di Tarso Genro (1990) e di Emir Sader (2005).

Un importante punto di riferimento è quello rappresentato da Giovanni Semeraro (2006, 2009), che a partire dalla filosofia sviluppa un dialogo intrecciato con la teologia della liberazione, il pensiero di Paulo Freire e con altri temi, tra cui quello delle classi subalterne in Brasile e la questione del nazionale-popolare.

Lo sviluppo di un intenso uso “disciplinare” del pensiero di Gramsci, a cui abbiamo assistito negli ultimi trent’anni in Brasile, costituisce una caratteristica a mio avviso del tutto peculiare. Tra le discipline interessate da questo dibattito: la scienza politica (Daniela Mussi, 2014; André Kaysel, 2019; Leandro Galastri, 2019; Camila Góes, 2016; Luciana Aliaga, 2017; Sabrina Areco, 2019, Victor Gomes, 2015, Jefferson R. Barbosa, 2015, ecc.); la sociologia (Edmundo Fernandes Dias, 2000; Francisco de Oliveira, 2010; Claudio Reis, 2020); la filosofia (Giovanni Semeraro, 2006, 2009; Maria S. Militão, 2019, Gianni Fresu, 2017); la pedagogia (Demerval Saviani, 2009; Paolo Nosella, 2004; Anita Schlesener, 2001, 2009, 2016; Rosemary Dore Soares, 2000; César de Mari, René Trentin, 2018; Joeline Rodrigues, Deise Rosálio, 2018, e diversi altri autori); l’assistenza sociale (Alba Maria de Carvalho, 1986; Ivete Simionatto, 1995; Marina Maciel, 2019; Ana Lole, 2018, Josimeire Leite, 2017, ecc.); gli studi sulle Relazioni Internazionali (Leonardo Ramos, 2013; Rodrigo Passos, 2013); la storiografia (Lincoln Secco, 2002; Riccardo Salles, 2010; Virginia Fontes, 2018); il diritto (Edmundo Arruda Júnior, 1995; María del Carmen Cortizo, 2006; Adriano Nascimento, 2017); la psicologia (Erasmus Miessa Ruiz, 1998); la geografia (Marcos Aurelio Silva, 2013) e sicuramente altri campi di studio. Questa varietà di correnti e interpretazioni ha contribuito alla peculiare molteplicità delle letture gramsciane in Brasile, espressa da una pleiade di nuovi autori che si rifanno al pensiero di Gramsci, come testimoniato dalla mappa bibliografica elaborata dalla International Gramsci Society Brazil<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Mappa Bibliografica di Gramsci in Brasile. Universidade Federal Fluminense – UFF Faculdade de Educação. – FEUFF. Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE. Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia, Política e Educação. NuFIPE. Coordinatore: Giovanni Semeraro, 2016 (<http://igsbrasil.org/mapa-bibliografico-igs-brasil/>). La mappa mostra una produzione totale che, al 2016, ammontava a 1214 opere che fanno riferimento, in vari modi, al pensiero di Gramsci. Di queste, 706 erano libri, capitoli di libri e articoli in riviste scientifiche, e 508 erano tesi di master o dottorato.

### 1.3. Messico

In terzo luogo, vorrei segnalare l'affluente nazionale messicano, già oggetto di alcuni tentativi di descrizione, come quelli di Arnaldo Córdova (1988), di Dora Kanoussi (2011a) e più recentemente di Jaime Ortega Reyna (2015). Questo affluente è caratterizzato, penso, da un elemento tematico emerso all'inizio degli anni '80 con l'opera di Javier Mena e Dora Kanoussi (1985) sul concetto di rivoluzione passiva, che ha segnato in modo importante il gramscismo latino-americano. La riflessione su questo concetto non era nuova – penso, ad esempio, al precedente lavoro di Agosti e di Portantiero in Argentina, e di Werneck Viana e Carlos Nelson Coutinho in Brasile – sebbene l'analisi di Kanoussi e Mena, forse in virtù della particolare esperienza messicana, arrivi a un punto di altissima qualità; e probabilmente non è un caso che Massimo Modonesi (2017) continui a sviluppare la tematica in modo singolare, soffermandosi particolarmente sui temi della subalternità e dell'autonomia. La questione della rivoluzione passiva diventerà fondamentale per la scuola latino-americana della teoria dell'egemonia, così come quella dello Stato integrale discussa da Lucio Oliver (2019). Nel 2018 è stata fondata la *Asociación Gramsci México*, che riunisce diversi ricercatori, tra cui Diana Fuentes (2018), Elvira Concheiro (2013) e altri.

### 1.4. Regione andina: Perù, Bolivia, Ecuador

In quarto luogo, penso sia importante menzionare (e valutare correttamente) il contributo alla formazione della scuola latino-americana dell'egemonia apportato dalla regione andina e influenzato dalla *tradizione mariáteguiana* (cioè, quella ereditata dal pensatore marxista peruviano José Carlos Mariátegui). E non solo per le relazioni tra Mariátegui e Gramsci nascenti dalla loro “diffusione collegata” – ovvero, l'impulso reciproco alla circolazione delle loro idee, come mostrato da Aricó (1980) e Robert Paris (1983): da Mariátegui abbiamo ereditato un modo radicalmente eterodosso di pensare le classi subalterne e il soggetto della trasformazione socialista, che nell'*Amauta* diviene *socialismo indo-americano*. È un fatto curioso che a definire Mariátegui come “primo marxista d'America” sia stato proprio un italiano, il critico letterario Antonio Melis (1978 [1969]). Vari autori hanno poi lavorato sull'intersezione teorica di Gramsci e Mariátegui, tra cui Francis Guibal (1981), César Lévano (1979) e Alfonso Ibañez (1979).

In relazione a questo affluente, devo menzionare anche il particolare intervento di matrice gramsciana del pensatore boliviano René Zavaleta Mercado (1988, 1990), soprattutto sulla questione dello “Stato” in America Latina e alle sue conclusioni in merito al concetto di *formazione sociale* “abigarrada” e di “Stato apparente”<sup>11</sup>, che rimanda ai concetti di “Stato integrale” e di “blocco storico” elaborati da Gramsci. Bisogna ancora valutare pienamente l’influenza delle idee di Zavaleta Mercado sull’America Latina degli anni ’80 (quella avutasi in Bolivia è indubitabile) e sulla formazione della scuola latino-americana dell’egemonia. Nella linea di sviluppo di questa tradizione troviamo i lavori di Álvaro García Linera (2010, 2015) e Luis Tapia (2002), di particolare importanza all’interno in questo “affluente”.

Sulla ricezione e diffusione del pensiero di Gramsci in Ecuador devo menzionare fundamentalmente il lavoro di Francisco Hidalgo Flor (2005), centrato fortemente sulla soggettività indigena nel processo di trasformazione sociale.

Questo affluente affronta varie tematiche di altissimo interesse e attualità, tra cui: una visione originale delle classi subalterne; il Socialismo Indoamericano; l’incrocio tra nazionale-popolare e nazionalismo rivoluzionario; le formazioni sociali “abigarradas”, lo Stato apparente; il neo-costituzionalismo; il “buen vivir”, ecc.

Penso che questi siano i quattro affluenti fondamentali, nonostante ce ne siano anche altri da menzionare brevemente.

### 1.5. Cile

Dal lato dell’*affluente cileno*, vanno certamente menzionati autori come Osvaldo Fernández, Juan Eduardo García-Huidobro, Carlos Ossandón, Enzo Faletto, Antonio Cortés Terzi, Jaime Massardo e altri, che rappresentano una specifica storia di ricezione. Massardo (2011) ha compiuto

---

<sup>11</sup> Zavaleta Mercado propone il concetto di *formación social abigarrada* (e anche di *sociedad abigarrada*) per rendere conto, sinteticamente, di società altamente eterogenee come quella boliviana, in cui le forme sociali originarie, il dominio coloniale e lo sviluppo capitalista sono articolate in modi ipercomplessi. L’idea di *estado aparente*, invece, è usata per designare le forme di Stato in cui esso non riesce a includere nella sua rappresentazione la totalità (territoriale, sociale, culturale, delle forme di organizzazione politica) di queste società eterogenee, rappresentandone solo i settori privilegiati.

una prima sistematizzazione di autori e tematiche in cui è evidente il nesso fondamentale con la politica. Come lo stesso Massardo indica, dopo un'intensa diffusione e discussione del pensiero gramsciano nella lunga transizione degli anni '80, gli anni '90 sono caratterizzati da un vero e proprio silenzio, mentre nel nuovo secolo si assiste a un nuovo inizio. Autori come Oscar Ariel Cabezas (2015) sottolineano l'emergere di una nuova generazione di studiosi gramsciani interessati a valorizzare il vincolo profondo con la politica; "il pensiero intrecciato con la politica", come sottolinea lo stesso Cabezas (2015, p. 11).

#### 1.6. Cuba, Caraibi e altri paesi centroamericani

Troviamo un ulteriore affluente nella lettura gramsciana all'interno della rivoluzione cubana, con l'opera di Martínez-Heredia, Jorge Luis Acanda, e altri. Nell'articolo *Gramsci en la Cuba de los años Sesenta*, pubblicato per la prima volta nel 2003, Martínez-Heredia fa un breve resoconto di ciò che egli considera un impiego precoce degli strumenti teorici gramsciani all'interno del giovane processo rivoluzionario cubano, nella seconda metà degli anni '60. «L'eresia cubana – afferma (Martínez-Heredia 2018, p. 182) – assorbì Gramsci con naturalezza» in questa fase della rivoluzione. «Gramsci fu una delle armi intellettuali della prima fase della rivoluzione al potere» (2018, p. 188); purtroppo si giunse alla fine di quella tappa: «quando cominciò la seconda fase [...], funesta per il pensiero sociale [...], Gramsci diventò uno straniero a Cuba» (2018, p. 188). Jorge Luis Acanda (2006) sviluppa ulteriormente queste conclusioni di Martínez-Heredia. «L'inizio della seconda fase della rivoluzione [...] nel 1971, con la chiusura della rivista "Pensamiento Crítico"», portò a una situazione in cui «il marxismo dogmatico s'impossessò di tutte le sfere [...]. Ogni uso di – o persino riferimenti a – autori del marxismo critico, compreso Gramsci, venne bandito» (Acanda, 2006, p. 217). Poi, a partire degli anni 1985-1986, ebbe inizio la «terza fase della rivoluzione e, durante essa, negli anni '90, a Cuba si ritornò a parlare di Gramsci attraverso, fondamentalmente, la discussione sul concetto di *società civile*» (Acanda, 2006, p. 219).

La fondazione della *Cátedra de Estudios Antonio Gramsci*, nel *Centro de desarrollo e investigación de la Cultura Cubana Juan Marinello*, è stato un punto alto di questo nuovo momento. Fin da subito il Centro Marinello ha promosso la discussione e la diffusione del pensiero gramsciano, che ha portato alla

pubblicazione dei volumi *Hablar de Gramsci* (Esteva – Parodi, 2003), *Gramsci: los intelectuales y la sociedad actual* (Esteva – Parodi, 2006) e altri.

Per quanto riguarda la Giamaica, è indispensabile menzionare il lavoro di Stuart Hall nell'ambito dei *Cultural Studies* inglesi. Non è il caso di riprendere qui il pensiero di Hall su Gramsci – espresso nell'insieme della sua opera e, più specificamente, in testi come *Gramsci and us* o *Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity* –, quanto piuttosto di affermarne l'appartenenza alla discussione che affronta le grandi questioni poste dal movimento storico in America Latina. Il pensiero di Hall (così come quello di Laclau, o Michael Löwy, e altri), porta il segno della sua origine latino-americana. Nell'ultima parte discuterò alcune tesi di Walter Mignolo sulla ricezione del pensiero di Gramsci in America Latina, ritornando su questo punto.

Sulla ricezione del pensiero di Gramsci in El Salvador ho già scritto, particolarmente in *As peripécias de Gramsci entre Gulliver e o Pequeno Polegar* (1994), dove ho voluto mostrare come, una volta terminata la guerra civile, si è tentato di utilizzare nuove categorie teoriche, tra cui quelle gramsciane, nello sviluppo di una strategia utile a portare avanti il processo rivoluzionario dopo gli accordi di pace (Cienfuegos, 1986; Medrano, 1992). Alcuni di questi autori hanno tentato di utilizzare i concetti elaborati da Gramsci, con esiti diversi. In particolare, voglio menzionare qui il lavoro di Borki Uliyanov Tacatic Cáceres, *Aplicaciones del concepto de revolución de Antonio Gramsci a El Salvador*, tesi di laurea difesa nel marzo 1993; un anno dopo, nel maggio 1994, l'autore, militante per i diritti umani e coordinatore dell'Unione Nazionale dei rifugiati, rimpatriati e sfollati di El Salvador, è stato ucciso dai paramilitari.

Nonostante questi sforzi, tuttavia, ritengo che la transizione da una modalità di pensiero strategico segnato dalla lotta armata a un pensiero strategico caratterizzato dalla lotta per l'egemonia non si sia compiuta, e che si mantenga come una necessità del processo<sup>12</sup>. Tra le tematiche discusse nell'ambito dell'esperienza salvadoregna possiamo menzionare: la relazione rivoluzione-egemonia e società civile-Stato ampliato; la teoria del partito politico; la crisi organica; Gramsci e la teologia della liberazione; l'uso del pensiero di Gramsci da parte dei gesuiti centroamericani, ecc.

---

<sup>12</sup> Un ulteriore sforzo accademico per pensare la continuità del processo in termini gramsciani lo troviamo in un'altra tesi di laurea difesa nella stessa università: il lavoro di Guillermo Eduardo Aguirre Melara, *La nueva hegemonía política y cultural en El Salvador de posguerra*, Universidad Centroamericana “José Simeon Cañas”, San Salvador, 1998.

### 1.7. Colombia e Venezuela

Negli ultimi anni si è sviluppato un importante lavoro di discussione e diffusione del pensiero di Gramsci in Colombia, attraverso l'esperienza del "Seminario Internazionale Gramsci", che ha avuto luogo a partire dal 2008 (giungendo oggi alla sua XV edizione), coordinato da Miguel Angel Herrera Zgaib, che lavora sulle tematiche delle classi subalterne, dell'autonomia e dell'egemonia, dell'intellettuale organico e su quello che Herrera Zgaib (2015) definisce "pensiero di rottura". In Colombia si è costituita, infatti, una tradizione gramsciana che a partire dal 1991, con i primi tentativi di organizzazione di una *Sociedad Colombiana Antonio Gramsci* coordinata da Jorge Gantiva Silva, è giunta nel 2016 alla fondazione della *Sociedad global Gramsci*. Il libro *Antonio Gramsci. Subjetividades e saberes sociales* (2016), curato da Yolanda Rodríguez-Rincón e Giovanni Mora Lemus, raccoglie i testi di questa generazione di gramsciani colombiani.

Nel caso del Venezuela, si è sviluppato un *uso* di Gramsci all'interno della riflessione sulle particolarità della cosiddetta *rivoluzione bolivariana*; lo stesso presidente Hugo Chávez lo ha utilizzato come chiave esplicativa in diverse occasioni, in particolare nella grande manifestazione popolare svoltasi a Caracas il 2 giugno del 2007 in appoggio alla decisione del governo di non rinnovare la concessione alla rete televisiva *Radio Caracas Televisión* (RCTV), chiusa il 27 maggio di quell'anno. La manifestazione, a cui hanno partecipato centinaia di migliaia di persone – più di un milione, come stimato da alcune fonti (Maira, 2007) – si è conclusa con un lungo discorso di Hugo Chávez nel centro di Caracas: una vera e propria lezione di massa sul pensiero di Gramsci, in cui vengono spiegati concetti quali *struttura e sovrastruttura*, *volontà collettiva*, *crisi*, *blocco storico*, *egemonia*, *società politica e società civile*, *ideologia*, ecc. Chávez conclude il comizio citando anche Gramsci: «Costruendo la patria, costruendo il nuovo Venezuela, continuiamo dunque secondo il punto di vista gramsciano a sotterrare il vecchio blocco storico, e a costruire quello nuovo» (Follie, 2007)<sup>13</sup>. In un breve ma incisivo articolo intitolato *Il Venezuela e Gramsci*, il giornalista brasiliano Breno Altman (2017) si riferisce al Venezuela come «il più grande laboratorio sul pensiero di Gramsci della storia», e di

---

<sup>13</sup> Una sintesi del discorso di Chávez si trova all'indirizzo: <https://www.youtube.com/watch?v=xxnWoR61z30>. Il discorso completo è disponibile all'indirizzo: [https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=6&v=NBUCbbt-H0&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?time_continue=6&v=NBUCbbt-H0&feature=emb_logo).

fronte alle attuali sfide del processo venezuelano sostiene che il Venezuela «ha una reale possibilità di trionfo, se seguirà rigorosamente la predicazione di Gramsci». In questo senso, oltre ai temi menzionati, in Venezuela è stata cruciale la discussione delle relazioni tra socialismo e democrazia. Intellettuali come gli italo-venezuelani Jorge Giordani (2009) e Alberto Filippi (2017), e gli argentino-venezuelani Hugo Calello e Susana Neuhaus (2010) hanno contribuito alla diffusione e al dibattito sul pensiero gramsciano in Venezuela.

## 2. *Affluenti tematici*

L'insieme (ovviamente incompleto) di *affluenti nazionali* e autori che ho finora citato contribuiscono a configurare l'esperienza che è oggetto di questo articolo. Vorrei ora passare a sottolineare alcuni *affluenti tematici* che considero altrettanto fondamentali.

In primo luogo, va considerata *la questione delle soggettività collettive* coinvolte nel processo di trasformazione sociale. In riferimento a ciò che in ambito gramsciano viene generalmente discusso come “classi e gruppi subalterni”, l'America Latina si trova ad affrontare, da un lato, una serie di problemi che possiamo considerare solo parzialmente “nostri”; essendo condivisi anche da altri paesi del capitalismo “periferico”, compresa l'Italia all'epoca di Gramsci. D'altra parte, però, ce ne sono altri che portano inequivocabilmente il segno della nostra specificità; ad esempio, la questione dei “popoli originari” o in altre parole le conseguenze del vero e proprio “genocidio” prodotto dall'invasione europea sulla popolazione e sui sistemi politici e sociali residuali all'interno del territorio conosciuto come “America” – un nome messo per sbaglio, come è noto –, e che sarebbe preferibile chiamare Abya Yala<sup>14</sup>; o

---

<sup>14</sup> L'espressione Abya Yala, che nella lingua del popolo Kuna significa “terra matura”, “terra vivente” o “terra fiorita”, è stata usata come auto-designazione dei popoli del continente in contrapposizione al termine “America”. Sebbene le diverse popolazioni indigene che abitano il continente abbiano dato un nome alle regioni che occupavano (Tawantinsuyo, Anauhuac, Pindorama, ecc) l'espressione Abya Yala è stata utilizzata sempre più dalle popolazioni indigene del continente per costruire un senso di unità e appartenenza. La prima volta che il termine fu esplicitamente usato in questo senso politico è stato in occasione della II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala tenutasi a Quito nel 2004. Dal 2007, tuttavia, alla III Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala

quelli relativi alla lunga storia di schiavitù che risale all'invasione europea dell'Africa e al sequestro e commercio di milioni di uomini, donne e bambini neri<sup>15</sup>; o lo sviluppo disuguale e «scombinato» (Pomar, 2019) del capitalismo, ecc. Si tratta di problemi che l'Europa ha sperimentato in modo diverso, o che non ha avuto assolutamente, come quelli della schiavitù moderna e delle popolazioni indigene.

Ciò ci riporta al tema delle *masse marginali*, secondo il concetto coniato dal sociologo gramsciano argentino José Nun (1969). Queste masse marginali, risultato del processo poco sopra descritto, non sono di fatto mai esistite in Europa, giacché il capitalismo centrale è stato in grado di assorbire volta per volta la forza di lavoro libera, in tempi di crescita e in maniera *relativamente piena*, mantenendo il solito esercito di riserva, ecc. È la discussione che Marx affronta nel capitolo 23 de *Il capitale*, in merito alla sovrappopolazione relativa. In America Latina (e in altre regioni del mondo, ovviamente) quella massa è “marginale”; sono milioni, enormi masse di popolazione in assoluto eccesso, come è stato detto: dal punto di vista dell'élite razzista latino-americana sono di troppo, e pertanto devono essere *escluse*. E il lavoro di pensare queste masse non è stato svolto bene all'interno del primo marxismo latino-americano, con l'eccezione di quello “eretico” di Mariátegui. L'apparato teorico per pensare l'origine e il ruolo di tali masse è venuto *in primis* da altre fonti: da una parte dall'anarchismo, dal nazionalismo rivoluzionario, dalla teologia della liberazione, dalla corrente pedagogica che se ispira a Paulo Freire, da chi pensava in chiave “populista”. Il marxismo latino-americano posteriore si è

---

tenutasi a Iximche, in Guatemala, si è deciso anche di istituire un coordinamento continentale delle nazionalità e dei popoli indigeni di Abya Yala. Cfr. Carlos Walter Porto-Gonçalves, Abya Yala, in Enciclopèdia latino-americana (<http://latino-americana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala>).

<sup>15</sup> Una sintesi documentata – contenente anche contro-argomentazioni– dei genocidi in America e Africa a partire dalle invasioni europee la troviamo nell'articolo di Wikipedia Catástrofe demográfica en América tras la llegada de los europeos. Quando gli europei dettero inizio all'invasione del territorio posteriormente chiamato America, la popolazione massima stimata in Europa era di 70 milioni, a fronte di 110 milioni di nativi americani. Di questi, il 95% morì nei primi 130 anni successivi all'invasione, durante quello che è considerato il più grande genocidio della storia. Per sostituire come lavoratori il gran numero di indigeni uccisi durante il XVI secolo, dal XVII secolo in poi gli europei catturarono circa 60 milioni di africani a sud del Sahara. Di questi, circa 12 milioni arrivarono vivi in America, dove furono ridotti in schiavitù (<https://w.wiki/GER>).

assunto il compito di pensare in maniera diversa questi complessi contingenti sociali.

In relazione a questo punto, la teoria gramsciana sulle classi subalterne<sup>16</sup> si intreccia (allo stesso tempo costituendone la base) con l'intervento fondamentale di Mariátegui, Zavaleta Mercado, Aricó, ecc., quando riflettono sul ruolo di questi gruppi nel processo di formulazione di un progetto socialista. E qui, appunto, l'intervento fondamentale di Mariátegui (1987 [1928]), che trova il *soggetto* del socialismo peruviano proprio nella comunità indigena dei popoli originari. La questione di questi popoli è un grosso problema; non solo in quanto componente delle *masse marginali* ma, fondamentalmente credo, in termini strategici dal punto di vista eco-socialista, quando si pensa ai sistemi indigeni di produzione come modalità specifica di rapporto tra uomo e natura, attraverso la tematica discussa come “el buen vivir”. In questo senso, l'esperienza boliviana è fondamentale.

Vanno menzionati altri affluenti tematici specifici, come ad esempio la particolare questione dello Stato e dei processi di modernizzazione nell'America Latina del XX secolo, collegata a problemi discussi da Gramsci mediante il concetto di “rivoluzione passiva”; la discussione sulla forma di relazione politica spesso definita, in modo peggiorativo, “populismo”, analizzata ricorrendo ai concetti di “cesarismo”, “bonapartismo”, ecc., ma riguardante essenzialmente la questione della rappresentazione di quel *popolo diffuso e disgregato*, che a mio avviso Laclau ha affrontato meglio di chiunque altro con una teoria d'indubbio spessore; infine, altri problemi specifici, quali: i) il tema della *religione* – ovvero, la nostra specifica “questione vaticana” – divenuta estremamente complessa in America Latina a causa del sincretismo religioso (della “mescolanza” tutta nostra), dell'influenza evangelica nordamericana, e soprattutto del neopentecostalismo, detta “la religione della prosperità”, di fortissimo carattere conservatore. ii) La questione del “partito” con le sue diverse varianti, tra cui il partito moderno classico, il nuovo *partito-fronte* e/o il *partito-movimento*, di importanza fondamentale nell'esperienza latino-americana. iii) Le particolarità della questione femminile e l'intrecciarsi del femminismo con le tematiche precedentemente menzionate, che hanno prodotto risultati particolarmente importanti dal punto di vista della trasformazione sociale radical-democratica.

Penso che gli approcci teorici specifici sorti a partire dall'arsenale teorico gramsciano all'interno del marxismo, per affrontare questo insieme di

---

<sup>16</sup> Mi sono occupato di questo tema in BURGOS 2019b.

problemi, costituiscono una serie di spunti che ci consentono di definire i contorni della scuola latino-americana dell'egemonia.

### 3. *La traducibilità, l'antropofagia e il meticciato come caratteristiche della ricezione di Gramsci: due manifesti*

Nel tentativo di esporre e articolare questa serie diversificata di affluenti nazionali e tematiche incrociate, ho cercato anche di recuperare autori nati e cresciuti in queste terre, e che hanno prodotto, fuori dall'America Latina, teorie originali segnate dal contesto geografico e da problematiche comuni all'America Latina. Con Martin Cortés, nell'articolo già menzionato, abbiamo discusso criticamente l'ambizione, la voracità, di Perry Anderson che, nel testo *The Heirs of Gramsci* (2016), mira ad appropriarsi delle teorie di Arrighi, Guha, Laclau, Stuart Hall, che lui vede "affiorare" nel campo "anglofono", principalmente britannico. Anderson, con evidente eurocentrismo, vorrebbe assimilare tale eredità in chiave anglofona. Penso quindi che potremmo andare in controtendenza rispetto ad Anderson e, legittimamente, *riassorbire i nostri teorici* nel campo del gramscismo latino-americano: Stuart Hall, Ernesto Laclau, Michael Löwy; ma anche – in un'altra chiave immanente al processo di elaborazione di una teoria dell'emancipazione – Frantz Fanon, e altri.

Durante il *Coloquio Internacional Antonio Gramsci*, tenutosi a Campinas, Brasile, nell'agosto del 2017, l'intervento di Bernardo Ricupero *Antonio Gramsci e Oswald de Andrade: ou tradução e antropofagia* ha proposto un collegamento tra la *teoria della traducibilità*<sup>17</sup> elaborata da Gramsci nei *Quaderni* e la procedura "antropofagica" enunciata nel *Manifesto* di Oswald de Andrade (1978) per pensare la diffusione del pensiero di Gramsci in Brasile. Questa sagace intuizione di Ricupero apre una via utilissima per analizzare la ricezione del pensatore sardo in America Latina, e in questo senso possiamo ricorrere alla relazione traducibilità/antropofagia, intesa come metodo adottato dai latino-americani per potersi relazionare autonomamente con la cultura europea: «l'antropofagia ci unisce», sostiene Andrade (1978, p. 13).

---

<sup>17</sup> Riprendo da KANOUSI (2011, p. 353) la sfida a «comprendere come il concetto di traducibilità (derivato da quello di metafora), da strumento o tecnica del pensiero, raggiunga la dimensione di una teoria». Oltre a Kanoussi, tra gli altri autori che mi hanno aiutato nella comprensione della teoria della traducibilità vorrei menzionare FROSINI (2003, 2016, 2019) e LACORTE (2010, 2012, 2014).

Un contributo posteriore di Ricupero, attento lettore di Gramsci, è stato di grande aiuto per avanzare in questa linea interpretativa. L'autore sottolinea che «Oswald de Andrade immagina l'inversione del modo in cui la sua nazione e, in senso più ampio, quello che chiama America, si relaziona con l'Europa» (Ricupero, 2018, p. 892): «Il Manifesto Antropofagico, in particolare, sostiene un'inversione della subordinazione tra Europa e America» (Ricupero, 2018, p. 879) e, in questo senso, non è difficile «trovare affinità con quello che oggi viene chiamato postcolonialismo, specie nel sottoramo degli studi sulla subalternità» (Ricupero, 2018, p. 876), o più esplicitamente, «come critica postcoloniale *avant la lettre*» (Ricupero, 2018, p. 879).

In termini metodologici, giacché per Andrade (1929: 3), «tutto il vero progresso umano è proprietà dell'uomo antropofagico (Galileu, Fulton etc.)» (cit. in Ricupero, 2018, p. 882), Ricupero segnala che «l'antropofagia sarebbe particolarmente aperta a diverse influenze e innovazioni» e, quando Andrade discute il significato di “antropofagia” nella *Rivista Antropofagica Sucursal do Rio*, ricorda che la visione fatta propria dalla rivista «è fondamentalemente quella di una *sintesi*, in un certo senso vicina al *meticcio*» (Ricupero, 2018, p. 890, cors. mio).

Di fatto, ciò ci avvicina a una questione metodologica centrale per la scuola latino-americana: il concetto e progetto gramsciano della *traducibilità*. In tal senso, in relazione all'antropofagia come *sintesi* e/o *meticcio*, Ricupero indica che il procedimento antropofagico «modifica la questione dell'“originale” e della “copia”, indicando metaforicamente che l'atto stesso del divorare qualcosa trasforma ciò che si mangia [...] la deglutizione porta a una certa sintesi come suggerito, ad esempio, dall'idea di meticcio»; o, ancora: «radicalizzando tale prospettiva, si può sostenere che l'antropofagia, nel suo desiderio di “decentramento”, trascende l'ambito brasiliano e periferico, diventando, come vuole João César de Castro Rocha (2011: 648), “promessa di un'immaginazione teorica dell'alterità attraverso l'appropriazione creativa del contributo dell'altro”» (Ricupero, 2018, p. 892). Mi pare che la relazione tra progetto antropofagico e progetto gramsciano di traducibilità sia evidente, almeno per i latino-americani<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Questa relazione è evidente anche in due autori latino-americani fondamentali: Paulo Freire e José Aricó. A proposito di Freire, CHABALGOITY (2018, p. 78) usa l'espressione «transumanza filosofica freiriana» in riferimento al modo in cui l'autore assorbe e rielabora tradizioni filosofiche diverse per formulare il suo progetto teorico-politico: «nella Pedagogia degli Oppressi troviamo le voci di Guevara, Mao Tse-Tung e Marx [...]. La maturità del periodo, a sua volta, si intravede nel libro *Ação Cultural*

Consapevole del fatto che proporre queste grandi articolazioni e un programma di ricerca di così grande pluralità richiede non solo una somma algebrica di questioni e problemi, ma una *nuova sintesi*, – che dovrà avere, insomma, procedimenti in qualche modo “antropofagici” – vorrei sottolineare che il marxismo di Gramsci procede, potremmo dire, in questa maniera: si appropria e rielabora, a modo suo, categorie che sono di altri, ivi compresi gli avversari teorici; ed è per questo che si è dimostrato così utile per pensare le società latino-americana e le sue trasformazioni. A questo proposito, si possono citare alcuni esempi fondamentali: Gramsci riprende l'idea di *rivoluzione passiva* da Vincenzo Cuoco, e di *rivoluzione-restaurazione* da Edgar Quinet, rielaborandole come componenti della teoria dell'egemonia; partendo dalla nozione di “blocco”, di Georges Sorel, la riassume nel concetto di *blocco storico*; elaborando l'idea di *ristruzione intellettuale e morale* di Ernest Renan, la trasforma nel concetto centrale per designare l'elevazione intellettuale e morale delle masse, essenziale per il processo di costruzione egemonica; appropriandosi della concezione di *società civile* di Hegel, la converte in un punto cruciale della sua *teoria dello Stato integrale*, ecc. Aggiungo: riprende la nozione parziale e ristretta di *egemonia* propria della socialdemocrazia russa e la trasforma laboriosamente in un punto centrale delle proprie riflessioni nel carcere. Lo stesso Ricupero (2018, p. 895), citando un dialogo di Margaret Leslie con Quentin Skinner sul fatto che «la storia può servire come una sorta di materiale di riserva quasi impareggiabile per formulazioni teoriche», suggerisce che «un esempio di tale procedura, capace di fornire argomenti in favore di un certo anacronismo, è il modo in cui Antonio Gramsci parte dalle riflessioni di Niccolò Machiavelli per elaborare, in maniera estremamente originale, la propria teoria». Sono molti gli esempi

---

para a liberdade e outros escritos. In questo libro l'approccio gramsciano è decisivo». Del pensiero di Aricó, potrebbe dirsi una cosa simile. Ad esempio, CORTÉS (2015, p. 40) pone in rilievo la seguente caratteristica: «Il marxismo di Aricó diventa sempre più complesso attraverso la costante incorporazione di fonti durante i suoi anni di attività come intellettuale ed editore. Pertanto, è difficile trovare un aggettivo che descriva in modo finito, compiuto e specifico la sua iscrizione multiforme nella tradizione: leninista, gramsciano, althusseriano, maoista, mariateguiano, latino-americano, consiliarista, operaista, socialdemocratico, disincantato, critico, aperto, benjaminiano». In questo senso, secondo l'ipotesi principale dello studio di Cortés, «Il marxismo di Aricó è, soprattutto, il dispiegamento di un'immensa strategia di traduzione che mira a introdurre nel dibattito latino-americano diversi problemi, testi, discussioni e tradizioni» (CORTÉS 2015, p. 40).

possibili, ma credo che quelli appena citati siano fondamentali. Nel *Dizionario gramsciano* (Liguori; Voza, 2009) possiamo osservare un'ulteriore serie di trasformazioni concettuali che ci mostra come il processo di *assorbimento e rielaborazione* sia vitale per la costruzione del pensiero gramsciano; un vero procedimento "antropofagico", per dirlo in chiave latino-americana.

Tuttavia, al momento della stesura di questo *schema di ricerca in corso* mi sono imbattuto in un lavoro che, in modo diverso, si muove in una direzione simile: mi riferisco al testo di Hernán Ouviaña *Indigenizar el marxismo. Apuntes para descolonizar los proyectos emancipatorios*, che, sin dall'inizio, ho letto in chiave di "manifesto". Anche se non posso approfondire il punto, vorrei citare alcune delle proposte di Ouviaña:

«Uno dei più grandi errori del socialismo come progetto di civiltà alternativa è stato aver privilegiato l'endogamia teorica e pratica nel tentativo di promuovere orizzonti di emancipazione; in questo senso, riteniamo che esso debba nutrirsi di altre esperienze e conoscenze, tra cui si trovano quelle elaborate e difese dai vari popoli indigeni che hanno abitato per secoli e che sono ancora presenti in tutta la Nostra America. Si tratta, insomma, di essere volontariamente adulteri e meticci, aprendoci per *indigenizzare il marxismo* [...] rivendicare una lettura simbiotica con le tradizioni afrodiscendenti, contadine e indigene all'interno del marxismo [...]. Dobbiamo pertanto decolonizzare il marxismo [...] indigenizzarlo, ovviamente, ma anche innegrarlo e depatriarcalizzarlo».

Notiamo dunque come, in un'altra forma letteraria e con obiettivi strategici differenti, così come il "manifesto antropofagico" di Oswald de Andrade anche il testo di Ouviaña può essere letto di fatto come manifesto "decolonizzatore" latino-americano; ma quest'ultimo *all'interno del marxismo*; e del gramscismo, ovviamente, come modo specifico di lettura marxista, cioè, come *filosofia della praxis*, pensata come vera "rifondazione" della tradizione, come suggerisce Peter Thomas (2015, p. 104).

Credo quindi che se possiamo pensare con questi orizzonti di dimensioni ampie e inclusive, in qualche modo audaci e impegnative come ci suggerisce Ouviaña, è perché in America Latina ci si è appropriati del pensiero di Gramsci in maniera del tutto originale. In tal senso, ciò che propongo d'individuare retrospettivamente e strategicamente come scuola latino-americana dell'egemonia, rendendo conto della multidimensionalità costitutiva delle nostre realtà specifiche, dovrà metodologicamente appropriarsi del concetto gramsciano di traducibilità collegandolo con i procedimenti di meticcio,

“antropofagici”, menzionati poco sopra: potremmo denominarla “traducibilità antropofagica”.

#### 4. *Due polemiche*

Una delle caratteristiche fondamentali della scuola latino-americana è che la sua identità (così come qualsiasi altra identità, come sappiamo) è contrassegnata dal gioco delle relazioni che stabilisce, dai dibattiti che la chiamano in causa, delle teorie avversarie o antagoniste che la mettono in discussione, dai vari modi di leggere Gramsci che si sono posti come alternative, ecc.

In questo senso, segnaliamo il contrasto di questa scuola nei confronti di alcuni approcci teorici, come ad esempio la *teoria leninista della rivoluzione*, la teoria della *dipendenza* con le sue varianti, le *teorie nazionali-popolari* e *nazional-rivoluzionarie*, le *teorie sul populismo*, la *teologia e la filosofia della liberazione*, le varie *teorie della democrazia e della transizione democratica* emerse al termine delle dittature militari negli anni '80; infine, a partire dagli anni '90 e con maggior peso nell'ultimo decennio, i *Subaltern Studies* e i *Postcolonial e Decolonial Studies*. Negli ultimi anni, il dibattito avviato tra la scuola latino-americana e la scuola filologica italiana degli studi gramsciani ha inoltre sollevato il problema della relazione tra politica e filologia, favorendo un cordiale dialogo critico. Tra tutti questi dibattiti, ritengo pertinente discutere brevemente queste due ultime visioni.

##### 4.1. Una sfida teorico-politica: la critica “decoloniale” di Walter Mignolo alla ricezione di Gramsci in America Latina

Nel 2012, Neelan Srivastava e Baidik Bhattacharya hanno pubblicato il controverso *The Postcolonial Gramsci*. Nel capitolo 9 del libro, intitolato *Mariátegui and Gramsci in “Latin” America. Between Revolution and decoloniality*, Walter Mignolo, semiologo decolonialista argentino residente negli Stati Uniti, interpreta criticamente la ricezione del pensiero di Gramsci in America Latina. Le questioni trattate nel suo articolo contrastano immediatamente con gli elementi trattati nel presente testo e, sebbene sia impossibile discuterne ampiamente in questa sede, ritengo necessarie perlomeno alcune osservazioni, da considerarsi come *note per una più ampia discussione*.

Prima di affrontare i punti controversi, vorrei enfatizzare le mie forti simpatie teorico-politiche rispetto all'idea di "decolonialità". La tensione teorica del concetto inverte la relazione centro-periferia e produce un campo di forze opposto rispetto alle tendenze colonizzanti che segnano il rapporto Europa-non Europa, in termini economici, politici, culturali ed epistemologici. Tuttavia, ritengo che la sua forza si riduca quando viene usato in chiave "provinciale", molte volte ridotto a "dipingere e celebrare il mio villaggio"; in altri termini, non per "pensare il mio villaggio in chiave universale", nel flusso degli eventi globali, ma *pensare da qui, per qui, solamente con le risorse di qui*. Non pensare sommando le nostre posizioni – con il nostro sguardo, le nostre teorie e visioni del mondo, della nostra specificità geografica, culturale, economica, politica ed epistemologica – ai movimenti critici del nord-imperialismo eurocentrico, da qualsiasi parte della periferia globale, dal "sud globale", ivi compresa l'Europa periferica, ecc., ma con una presunta purezza epistemologica che sogna di fuggire dal passato coloniale, dalle lingue dominanti, dalle influenze culturali, dalle "scienze occidentali", ecc. Ho visto in Brasile, intellettuali di matrice marxista, latino-americanisti, che tentavano di mascherarsi da "decolonialisti", con esiti francamente tristi, per non dire altro.

I fenomeni che ci chiamano in causa sono di *carattere duplice*, globali e locali: "Glocali", secondo il neologismo usato da Manuel Castells e altri pensatori della globalità, e perciò richiedono un trattamento complesso. Tuttavia, dietro forme di pensiero complesso, molte volte il campo di forze culturale criticato come "colonizzazione epistemica" dalla riflessione decoloniale – basata sul contributo seminale di Anibal Quijano (1992) – è riuscito a imporre la propria impronta. L'infinità di legami visibili e invisibili, risultato della conquista, del saccheggio e del genocidio europeo del mondo attraverso il sangue, il fuoco e la sottomissione culturale ha finito per assoggettare i popoli del globo ai propri progetti nord-imperialisti, facendo sì che persino il pensiero critico finisse per essere spesso riassorbito nelle sue trame trasformiste. È proprio questo campo di forze, capace di allineare le volontà ai propositi di una forza dirigente, che Antonio Gramsci chiamava *egemonia*<sup>19</sup>. In questo senso,

---

<sup>19</sup> In questo senso considero utilissima la definizione di WILLIAMS (1980, pp. 131-32): «L'egemonia costituisce un intero corpus di pratiche e aspettative in relazione alla totalità della vita: i nostri sensi e le dosi di energia, le nostre definite percezioni di noi stessi e del nostro mondo. È un vivido sistema di significati e valori – fondamentali e costitutivi – che nella misura in cui vengono sperimentati come pratiche sembrano

rinunciare alla teoria dell'egemonia in nome di una posizione decoloniale non solo è sbagliato, ma controproducente. Allo stesso tempo, la critica decoloniale si manifesta come un richiamo a un'attenzione permanente, come un sensibile allarme quando si pensa la nostra posizionalità nel mondo.

Nel testo di Mignolo ci sono numerosi temi che meritano di essere discussi dal punto di vista della teoria dell'egemonia. Da parte mia vorrei, nel limitato spazio a disposizione, concentrarmi su alcuni punti cruciali: i) Il tentativo spurio di appropriarsi della figura di Mariátegui e Zavaleta Mercado; ii) la separazione artificiale tra pensiero gramsciano e pensiero nazionale-popolare; iii) l'affermazione sbagliata secondo cui «Gramsci è entrato in America Latina a partire da Córdoba»; iv) il rifiuto di riconoscere il lavoro di Stuart Hall in quanto pensatore gramsciano “caraibico”<sup>20</sup>.

i) Secondo la lettura di Mignolo, dal momento che Mariátegui affronta la questione indigena, egli potrebbe essere considerato il fondatore della prospettiva decoloniale, mentre Gramsci sarebbe stato incorporato e adattato alla realtà latino-americana dalla sinistra eurocentrica. Se per Mariátegui la questione centrale sarebbe quella di come affrontare il “retaggio coloniale”, per Gramsci consisterebbe nel “come costruire il socialismo”, quel progetto europeo.

La discussione è molto complessa; vorrei fare appena due osservazioni. La prima è che Mariátegui, lungi dal non considerare il problema del socialismo, lo pone al centro del suo progetto strategico; e al centro del suo centro, la grande eresia: Il *socialismo indoamericano*, centrato sui contadini di origine indigena come soggetto storico principale. Per quanto riguarda la seconda osservazione: Mignolo, in questo testo, finge di non conoscere l'esauritivo lavoro di José Aricó su Mariátegui, in cui il pensatore argentino recupera la sua figura e opera, evidenziando il rapporto cruciale tra la diffusione dell'opera

---

confermarsi reciprocamente. Pertanto, è un senso di realtà per la maggior parte delle persone in una società [...]. Cioè, in un senso più forte, è una cultura, ma una cultura che deve anche essere considerata come la vivida dominazione e subordinazione di classi particolari».

<sup>20</sup> Lascio fuori da questa critica l'equazione “marxismo = capitalismo”, che meriterebbe una più lunga discussione. Ciononostante, ritengo interessante menzionare l'osservazione di CHABALGOITY (2018, pp. 80-81) sulla presenza di una sintesi – una «mistura esplosiva», afferma l'autore – tra decolonialismo e marxismo nel pensiero di Paulo Freire in cui, soprattutto nella Pedagogia degli Oppressi, possiamo trovare «una dialettica costante» tra queste due forme di pensiero.

di Gramsci e quella di Mariátegui in America Latina: la già menzionata “diffusione collegata”.

Sul presunto allontanamento di Zavaleta Mercado dal pensiero di Gramsci negli ultimi anni della sua vita, gli argomenti di Mignolo denotano la stessa fragilità e incoerenza. A causa dello spazio limitato di cui dispongo, mi preme solamente dire – e so benissimo che non si tratta di un “argomento teorico” – che in occasione di un convegno gramsciano ad Asunción, in Paraguay,<sup>21</sup> discutendo di questa posizione di Mignolo con Luis Tapia (proprio l'autore che Mignolo cita come fonte dei suoi riferimenti a Zavaleta), il pensatore gramsciano boliviano ha commentato, con brevi e caustiche parole, ovviamente in forma colloquiale: si tratta di «un delirio di Mignolo». Il tema richiede ovviamente un'argomentazione solida, in primo luogo da parte di Mignolo.<sup>22</sup>

Il problema sembra risiedere nel fatto che Mignolo, per fare di Mariátegui e Zavaleta Mercado le figure fondanti della propria posizione, ha bisogno di forzare la loro distanza da Gramsci. Il punto teorico centrale è che Mignolo sembra disconoscere il concetto di “traducibilità” di Gramsci, alla base dell'uso legittimo delle categorie gramsciane in America Latina e della sua articolazione con forme di pensiero autoctone, senza essere irrimediabilmente condannato all’“eurocentrismo” o a qualsiasi altra forma di centralità, come accennavo nella discussione previa sulla relazione tra il concetto di traducibilità di Gramsci e il progetto “antropofagico” di Andrade, o il richiamo al “meticcio” di Ouviaña.

ii) Nel libro *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente* (Burgos, 2004), penso di aver mostrato abbastanza chiaramente l'influenza cruciale esercitata da Gramsci sul campo della sinistra nazionale-popolare, incentrata sull'intervento teorico-politico di John William Cooke e di Horacio González; esiste già un'importante bibliografia che mostra chiaramente questa relazione (Gómez, 2015; Serra, 2019; Della Rocca, 2014; Cabezas, 2015). In altri termini, l'argomentazione di Mignolo sulla distanza radicale tra la “nuova sinistra” (gramsciana) e la “sinistra nazionale” (non gramsciana), non ha fondamento: muovendo da percorsi diversi, il pensiero di Gramsci è stato collegato in modo produttivo con le due grandi correnti della nuova sinistra argentina degli anni '60 e '70.

---

<sup>21</sup> Cfr. GRAMSCI – LA TEORÍA DE LA HEGEMONÍA (2019).

<sup>22</sup> Argomenti solidi sulla stretta relazione Zavaleta-Gramsci si trovano in OUVIÑA 2016.

iii) Mignolo sbaglia quando insiste sul fatto che Gramsci è entrato in America Latina «a partire da Córdoba» attraverso l'attività del gruppo di "Pasado y Presente". «Il fatto che Gramsci sia entrato in Argentina attraverso Córdoba e non Buenos Aires non è stato un caso», afferma Mignolo (2011, p. 209). Non solo «non è stato un caso», ma non è stato nemmeno così, nonostante il fondamentale contributo che il gruppo guidato da José Aricó ha dato alla sua diffusione posteriore. La diffusione del pensiero gramsciano ha avuto inizio, come è stato dimostrato esaurientemente, con il lavoro del Partito Comunista Argentino, sotto la direzione della figura quasi non classificabile di Héctor Pablo Agosti; dimenticarsene crea non solo una grave confusione dal punto di vista storiografico, ma semplifica oltremodo anche la complessa trama della storia della sua ricezione. L'errore storico, che di per sé meriterebbe un richiamo a una maggiore attenzione, tende a nascondere la complessità radicale della ricezione del suo pensiero, e deve quindi essere criticamente segnalato.

iv) Una delle posizioni più sconcertanti è il rifiuto di considerare il lavoro di Stuart Hall in quanto "pensatore caraibico". La chiusura del testo di Mignolo, dedicata alla questione dei Caraibi, è sorprendente. Il semiologo argentino non vede alcuna eredità di Gramsci nelle lotte e nelle riflessioni degli intellettuali afro-caraibici giamaicani – «molti di loro residenti negli Stati Uniti», dice Mignolo (2011, p. 203); «sono tutti "fanoniani" piuttosto che "gramsciani"»: e ciò perché «per gli intellettuali neri dei Caraibi, Gramsci non aveva affrontato questioni per loro rilevanti» (Mignolo, 2011, p. 203):

Pertanto, se stai combattendo per la decolonizzazione e sei un intellettuale afrocaraibico (uomo o donna), i problemi che affronti sono significativamente diversi dai problemi che affronti se sei un intellettuale, uomo o donna "latino" americano, per il quale Gramsci era e può benissimo continuare a essere una luce guida dei suoi pensieri e delle sue azioni. Ma ricorda, ci sono altre opzioni altrettanto valide.

Queste affermazioni di Mignolo, oltre a non considerare "caraibica" l'esperienza di paesi come Cuba, Colombia e Venezuela (in cui in realtà è presente una forte identità caraibica), non tengono conto, ovviamente in maniera deliberata, degli interventi di un pensatore "diasporico" come ad esempio Stuart Hall (nato nel 1932 in Giamaica, ed emigrato in Inghilterra nel 1951, quando aveva diciannove anni). In effetti, com'è possibile scrivere queste frasi dimenticandosi, ad esempio, del testo già citato *Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity* (1986)? Questo è forse un punto in cui la "traducibilità antropofagica" della scuola latino-americana dell'egemonia ci

permette, a titolo esemplificativo, di mostrare la limitatezza dell'ideologia decoloniale.

4.2. Il dibattito su filologia e politica: il contrasto tra scuola italiana e scuola latino-americana a partire dagli anni '80

Un'altra esperienza che ci permette d'identificare alcune caratteristiche specifiche della scuola latino-americana è costituita dal dibattito degli ultimi anni tra studiosi latino-americani e italiani in merito al rapporto tra filologia e politica nella diffusione, studio e discussione dell'eredità gramsciana.

Nell'incontro gramsciano decennale, tenutosi a Roma tra il 18 e il 20 maggio 2017, al termine della presentazione del testo scritto insieme a Martín Cortés, abbiamo espresso pubblicamente il seguente “disagio”, come potremmo chiamarlo:

«Partiamo dallo stretto rapporto tra teoria e politica, che come abbiamo visto caratterizza il dibattito argentino, per interrogarci sul dibattito italiano. Ci riferiamo alla percezione di una sorta di *rottura* del nesso tra filosofia, storiografia, filologia e politica. Tutti noi facciamo riferimento al nesso inscindibile tra passato e presente, tra filosofia e politica: parliamo di prassi. Tuttavia, la riflessione sull'attualità ha avuto uno spazio minore rispetto a quello che noi pensiamo debba avere oggi. Gli studi gramsciani italiani degli ultimi anni hanno dato risultati straordinari nel campo dell'analisi filologica e della riflessione filosofica. Però ci chiediamo come tornare alla discussione sul nesso tra teoria e politica. Questa non vuol essere un'intromissione nel dibattito italiano, che certo ha suoi tempi e dinamiche specifiche, come li hanno tutti. Partiamo dall'esigenza di estendere lo scambio e il dialogo tra i gramsciani di tutto il mondo con l'intento di rafforzare il nesso tra teoria e politica»<sup>23</sup>.

Nella sessione finale del convegno (composta da Fabio Frosini, Guido Liguori e Giuseppe Vacca), dove si è cercato di fare un piccolo bilancio, sono emerse alcune reazioni alla “felice provocazione”, come l'ha definita Giuseppe Vacca. Vediamo brevemente due commenti.

Da un lato, Guido Liguori segnala che, durante il convegno, è emersa

«una tensione positiva, tra chi conduce ricerca gramsciana in Italia e chi conduce ricerca gramsciana fuori dall'Italia [...] una tensione fra chi sottolineava più l'importanza dell'interpretazione di Gramsci e chi sottolineava più l'importanza, o la

---

<sup>23</sup> CORTÉS – BURGOS, 2019, pp. 464-65.

necessità, dell'uso di Gramsci. Secondo me, interpretazione e uso sono due cose che devono andare di pari passo e devono essere entrambe portate avanti, perché l'una senza l'altra non regge, ovviamente; non è gramsciana, mi permetto di dire».

Da un'altra prospettiva, l'intervento di Giuseppe Vacca ha segnalato che

«trent'anni dopo [il convegno di Formia, 1989], è chiaro che Gramsci si studia entro una circolazione internazionale [...] E per tutti noi che studiamo Gramsci, non è che si può fare a meno di tener costantemente presente il modo in cui lo studiano tutti gli altri che studiano Gramsci a livello [...] degli studi gramsciani internazionali [...]. Sono studi portati avanti su impulso, su gestione, su un enorme accumulo di lavoro di "scuole" di pensiero che hanno un rapporto originario, più o meno profondo, sostantivo, intrinseco con Gramsci e poi hanno dato vita a *Cultural Studies*, *Subaltern Studies*, *Postcolonial Studies*, ecc., ecc.»<sup>24</sup>.

Prendo parzialmente spunto da qui per affermare che – oltre alle scuole menzionate da Vacca – esiste in America Latina (possibilmente nell'invisibilità di ciò che è pienamente visibile) una vera scuola di pensiero su Gramsci basata su una particolare lettura della teoria dell'egemonia.

Il dibattito tenutosi a Roma ha avuto particolare importanza nell'esplicitazione di questa polemica, ma vorrei sottolineare il punto di partenza di questo relativo allontanamento di prospettive. A questo scopo, per capire il modo in cui gli studi gramsciani si sono sviluppati in Italia, è significativo il commento di Giuseppe Cospito contenuto nella sua eccellente introduzione alla vita e al pensiero di Gramsci. Osservando il contrasto fra l'enorme diffusione degli scritti gramsciani a livello internazionale e la loro (s)fortuna in terra natale, scrive Cospito:

«La straordinaria diffusione internazionale del pensiero di Gramsci si è verificata mentre questo, in Italia, conosceva una fase di relativo oblio, connesso al declino e poi alla scomparsa del Partito comunista italiano, che egli aveva contribuito a fondare e, successivamente, diretto fino all'arresto. Del resto, se a partire dall'immediato dopoguerra era stato proprio il suo compagno di lotte e successore Palmiro Togliatti a promuoverne la pubblicazione e la divulgazione degli scritti, la fortuna di Gramsci rimanendo legata a quella del partito anche dopo la scomparsa del Migliore, era

---

<sup>24</sup> I commenti di Liguori e Vacca sono stati trascritti dal video del convegno, disponibile all'indirizzo: <https://www.youtube.com/watch?v=ImcwJGaUA64> nell'intervallo tra 17:58:35 e 18:16:38.

inevitabile che ne seguisse in qualche modo le sorti nel periodo della sua definitiva crisi. Questa circostanza, tuttavia, analogamente a quanto accaduto nello stesso giro d'anni a Marx, ha permesso negli ultimi decenni uno studio finalmente libero da preoccupazioni politiche immediate e più attento a storicizzare e contestualizzare l'opera di Gramsci, anche grazie a una sempre maggiore conoscenza delle vicende della sua biografia intellettuale e politica»<sup>25</sup>.

Merita un'attenzione particolare l'ultima frase dell'argomentazione di Cospito; quello studio «finalmente libero da preoccupazioni politiche immediate» ha spianato la strada a un fenomenale lavoro filologico sul materiale ereditato, organizzato attorno alla cosiddetta Edizione Nazionale degli scritti di Gramsci<sup>26</sup>, che ha prodotto una sorta di rivoluzione nell'ambito degli studi gramsciani. Questa enorme trasformazione ha avuto inizio con la pubblicazione dell'edizione critica dei *Quaderni*, che ha inaugurato il trattamento filologico diacronico dei testi e che, nel suo sviluppo, a partire dalle osservazioni metodologiche di Gianni Francioni, avrebbe condotto a una nuova tappa. Se, come afferma Vacca<sup>27</sup>, «lo studio diacronico cominciò a produrre nuove indagini che avrebbero reso sempre più inutilizzabile quasi tutta la letteratura gramsciana precedente», potrebbe dirsi che i nuovi studi filologici degli anni '90 hanno prodotto un vero e proprio invecchiamento in massa delle interpretazioni anteriori<sup>28</sup>.

Ritengo, tuttavia, che tali conquiste di natura scientifica abbiano anche prodotto una conseguenza indesiderata: l'esagerato allontanamento dalla politica. Se il lavoro scientifico era riuscito, da un lato, a unire gli sforzi teorici

---

<sup>25</sup> COSPITO, 2015, p. 6.

<sup>26</sup> «L'Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci, posta sotto l'Alto Patronato del Presidente della Repubblica nel 1990, è stata istituita dal Ministero per i Beni culturali e ambientali con Decreto ministeriale del 20 dicembre 1996. Nominata la commissione scientifica chiamata a stabilire il piano dell'opera e a seguirne la realizzazione, nel 1998 è stata approvata una ripartizione in sezioni che hanno assunto le seguenti denominazioni: Scritti 1910-1926; Quaderni del carcere 1929-1935; Epistolario 1906-1937. L'editore dell'opera è l'Istituto della Enciclopedia italiana». Dalla pagina web della fondazione Gramsci. Accessibile all'indirizzo: <https://www.fondazionegramsci.org/edizione-nazionale-scritti-antonio-gramsci/>.

<sup>27</sup> 2017, p. 4.

<sup>28</sup> In termini storici: Rapone (2019), Vacca (2012), D'Orsi (2017); in termini filosofici: Frosini (2010), Cospito (2011); in termini linguistici: Schirru (2008), Carlucci (2013), ecc.

degli studiosi gramsciani evitando temporaneamente gli scontri politici che la realtà effettiva della politica italiana aveva messo alla porta della scienza filologica – ovvero un lavoro teorico «privo di preoccupazioni politiche immediate», riprendendo la precisa affermazione di Cospito – a mio avviso ciò potrebbe aver creato, d'altra parte, un certo squilibrio tra il flusso dell'analisi filologica e il flusso dell'analisi e dell'intervento politico. Questa complessità configura, in ogni caso, una caratteristica specifica di quella che potremmo chiamare *scuola filologica italiana di studi gramsciani*<sup>29</sup>.

Come ho tentato di mostrare in questo articolo, la scuola latino-americana è composta da diverse “correnti” che s'intrecciano in un insieme “interpretazione-uso”. Come già detto, la relazione attiva, il suo intrecciarsi con la politica, non ha impedito al gramscismo latino-americano di produrre una riflessione teorica di alto livello. Forse sarebbe corretto, semmai, affermare il contrario.

Gramsci, nel suo drammatico percorso di riflessione avvenuto nella solitudine del carcere, rappresentò il culmine di un lungo e arduo processo di assorbimento-rielaborazione, da parte del proletariato moderno, dei massimi esponenti della tradizione critica europea («La classe operaia come erede della filosofia classica tedesca»), diventando allo stesso tempo la matrice per nuove espansioni, assorbimenti e rielaborazioni che si sono sviluppate all'interno di diverse “scuole” di pensiero sorte sulla scia del filosofo della prassi italiana: *studi gramsciani*, *Cultural Studies*, *Subaltern Studies*, *Postcolonial Studies*, “*Arrighi's Studies*”, *Decolonial Studies*, la teoria politica del discorso di Laclau e Mouffe (nota anche come “Scuola di Essex”), la teoria del populismo di Laclau, la teoria della democrazia agonistica di Mouffe, ecc. Ivi compresa, se le mie conclusioni sono più o meno corrette, la scuola latino-americana dell'egemonia che ho tentato di descrivere in questo testo.

Dalla descrizione fatta qualcuno potrà obiettare che tutto questo incrocio di autori e tematiche, questo *meticciato*, per sua stessa natura mescolato, non può formare una “scuola”. Tuttavia, può essere vero anche il contrario: potrebbe rappresentare un perfetto esempio di “scuola gramsciana”, in cui teoria e *praxis* politica si incrociano integralmente, come “filosofia vivente”. Sarà la storia a dircelo.

---

<sup>29</sup> Un'eccellente discussione su questo dibattito, da una lettura politica che valuta altamente la produzione filologica, cercando di servirsene in funzione di progetti politici strategici, la troviamo nel testo di Balsa 2019b.

**Riferimenti bibliografici**

AGGIO, ALBERTO (ORG.), 1998

*Gramsci. A vitalidade de um pensamento*, Editora Unesp, São Paulo.

AGOSTI, HÉCTOR PABLO, 1951

*Echeverría*, Futuro, Buenos Aires.

ALIAGA, LUCIANA, 2017

*Gramsci e Pareto. Ciência, história e revolução*, Appris, Curitiba.

ALTMAN, BRENO, 2017

*Venezuela e Gramsci*, in *Blog de Luiz Müller* (<https://luizmuller.com/2017/08/29/venezuela-e-gramsci-por-breno-altman/>).

ANDRADE, OSWALD DE [JOSÉ OSWALD DO SOUSA ANDRADE], 1929

*Esquema ao Tristão de Athayde*, “Revista de Antropofagia”, n° 2/5, p. 3.

ID., 1978

*Obras Completas*, Vol. VI, *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias. Manifestos, teses de concursos e ensaios*, 2ª edição, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

ANSALDI, WALDO, 1992

*¿Conviene o no conviene invocar al genio de la lámpara? El uso de las categorías gramscianas en el análisis de la historia de las sociedades latino-americanas*, “Estudios Sociales”, n° 2.

ARECO, SABRINA, 2019

*A Filologia Vivente de A. Gramsci*, “Revista Mediações” Vol. 24, n° 1, pp. 209-27.

ARICÓ, JOSÉ M., 1980

*Mariátegui y los orígenes del marxismo latino-americano*, segunda edición corregida y aumentada, Ed. Pasado y Presente, México D.F.

ID., 1985

*Prólogo*, in J. LABASTIDA MARTIN DEL CAMPO (A CURA DI), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, México D.F., pp. 11-16.

ID., 2018

*Dilemas del marxismo en América Latina. Antología esencial*, comp. y ed. por M. CORTÉS, CLACSO – Fundación Rosa Luxemburgo, Buenos Aires ([http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20171117024109/Antologia\\_Jose\\_Arico.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20171117024109/Antologia_Jose_Arico.pdf)).

ARRUDA JÚNIOR, EDMUNDO DE LIMA DE, 1995

*Gramsci e o direito. Reflexões sobre novas juridicidades*, in E. L. DE ARRUDA JÚNIOR – N. BORGES FILHO (EDS.), *Gramsci. Estado, direito e sociedade*, Letras Contemporâneas, Florianópolis, pp. 27-42.

BALSA, JAVIER, 2006

*Las tres lógicas de la construcción de la hegemonía*, “Revista Theomai”, n° 14 (<http://www.revista-theomai.unq.edu.ar/numero14/ArtBalsa.pdf>).

ID., 2019a

*Ernesto Laclau e l’egemonia: concetti chiave e dialoghi con Gramsci*, in FROSINI – GIASI (A CURA DI), 2019, pp. 467-83.

ID., 2019b

*Filología y política en la discusión contemporánea de la teoría de la hegemonía*, in *Gramsci – La teoría de la hegemonía y las transformaciones políticas recientes en América Latina*. Actas del Simposio Internacional Asunción, 27-28/8/2019, Centro de Estudios Germinal, Asunción, pp. 11-36.

BARBERO, JUAN J., 2016

*Introducción*, in G. COSPITO, *El ritmo del pensamiento. Una lectura diacrónica de los “Cuadernos de la cárcel”*, Continente, Buenos Aires.

BARBOSA, JEFFERSON RODRIGUES, 2015a

*Gramsci a crítica ao Fascismo*, in VIII Colóquio Marx e Engels, 2015, Campinas. *Anais do VIII Colóquio Marx e Engels*, Vol. 1.

ID., 2015b

*Chauvinismo e extrema direita. Crítica aos herdeiros do sigma*, Unesp, São Paulo.

BIANCHI, ALVARO, 2008

*O laboratório de Gramsci. Filosofia, história e política*, Alameda, São Paulo.

ID., 2011

*Gramsci in Brasile*, in KANOUSI – SCHIRRU – VACCA (A CURA DI) 2011.

BIANCHI, ALVARO – MUSSI, DANIELA – ARECO, SABRINA (ORGS.), 2019

*Filología e política*, Zouk, Porto Alegre.

BURGOS, RAÚL, 1994

*As peripécias de Gramsci entre Gulliver e o Pequeno Polegar*, in <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/281932>.

ID., 2019a

*El concepto de objetividad en Gramsci*, “Tempo Social. Revista de sociologia da USP”, Vol. 31, n° 2, pp. 95-121 (<http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/157686>).

ID., 2019b

*O conceito de Classe(s) subalterna(s) na trama conceitual da teoria gramsciana da hegemonia. Uma reflexão a partir da América Latina*, in BIANCHI – MUSSI – ARECO (ORGS.), 2019, pp.191-229.

CABEZAS, OSCAR ARIEL (COMP.), 2015

*Gramsci en las orillas*, Adrogué, La Cebra.

CALELLO HUGO, NEUHAUS, SUSANA (COMP.), 2010

*El fantasma socialista y los mitos hegemónicos. Gramsci y Benjamin en América Latina*, Herramienta, Buenos Aires.

CAMPIONE, DANIEL, 2007

*Para leer a Gramsci*, Ediciones del CCC, Buenos Aires.

CARLUCCI, ALESSANDRO, 2013

*Gramsci and Languages. Unification, Diversity, Hegemony*, Brill, Leiden-Boston.

CHABALGOITY, DIEGO, 2018

*O estudo da Ontologia do oprimido do simples entrelaçamento de correntes filosóficas à tradutibilidade Gramsciana e decolonial*, in A. LOLE (ORG.), *O fermento de Gramsci na nossa filosofia, política e educação*, Mórula, Rio de Janeiro.

CIENFUEGOS, FERMÁN, 1986

*La República Democrática*, Roque Dalton, Managua.

COIMBRA, ERIC ARAUJO DIAS, 2017

*Dois estrelas e dois projetos de hegemonia: a influência do pensamento de Gramsci no partido dos trabalhadores (bra) e no bloco de esquerda (por)*, tesi di dottorato, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

CONCHEIRO BÓRQUEZ, ELVIRA, 2013

*Gramsci en América Latina*, in M. MODONESI (COORD.), *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*, UNAM, México D.F.

COOKE, JOHN WILLIAM, 1973

*Aportes a la crítica del reformismo en la Argentina*, “Pasado y Presente”, Segunda época, n° 2-3.

CÓRDOVA, ARNALDO, 1988

*Antonio Gramsci e a esquerda mexicana*, in COUTINHO – NOGUEIRA (ORG.), 1988, p. 85-101.

CORTÉS, MARTÍN, 2015

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

CORTÉS, MARTÍN – BURGOS, RAÚL, 2019

*Le eredità di Gramsci in Argentina*, in FROSINI – GIASI (A CURA DI) 2019, pp. 447-65.

CORTIZO, MARÍA DEL CARMEN, 2006

*Administração de justiça e construção de hegemonia*, “Revista Katalysis”, Vol. 9, n° 1, p. 99-106.

COSPITO, GIUSEPPE, 2011

*Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei “Quaderni del carcere” di Gramsci*, Bibliopolis, Napoli. ID., 2015

*Introduzione a Gramsci*, il nuovo melangolo, Genova.

## Materialismo Storico, n° 2/2019 (vol. VII)

COUTINHO, CARLOS NELSON, 1999

*Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro (prima ed. 1981).

ID., 2015

*Gramsci en Brasil*, in CABEZAS (COMP.), 2015, pp. 283-309 (prima ed. 1986).

COUTINHO, CARLOS NELSON – NOGUEIRA, MARCOS AURELIO (ORG.), 1988

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

DAGNINO, EVELINA (ORG.), 2002

*Sociedade civil e espaços públicos no Brasil*, Paz e Terra, São Paulo.

DAL MASO, JUAN, 2016

*El marxismo de Gramsci. Notas de lectura sobre los Cuadernos de la cárcel*, Ediciones IPS, Buenos Aires.

ID., 2018

*Hegemonía y lucha de clases. Tres ensayos sobre Trotsky, Gramsci y el marxismo*, Ediciones IPS, Buenos Aires.

DE CARVALHO, ALBA MARIA P., 1986

*A teoria gramsciana da transformação social*, in *A questão da transformação e o trabalho social*, Cortez, São Paulo.

DEL ROIO, MARCOS, 2005

*Os prismas de Gramsci. A fórmula política da frente única (1919-1926)*, Xamã, São Paulo.

ID., 2018

*Gramsci e a emancipação do subalterno*, Editora Unesp, São Paulo.

DELLA ROCCA, MARIO, 2014

*Gramsci en la Argentina. Los desafíos del kirschnerismo*, Dunken, Buenos Aires.

DIAS, EDMUNDO FERNANDES ET. AL. (ORGS.), 1996

*O outro Gramsci*, Xamã, São Paulo.

ID., 2000

*Gramsci em Turim. A construção do conceito de hegemonia*, Xamã, São Paulo.

ID., 2012

*Revolução passiva e modo de vida: ensaios sobre as classes subalternas, o capitalismo e a hegemonia*, José Luis e Rosa Sundermann, São Paulo.

D'ORSI, ANGELO, 2017

*Gramsci. Una nuova biografia*, Feltrinelli, Milano.

DURANTE, LEA – LIGUORI, GUIDO (A CURA DI), 2012

*Domande dal presente. Studi su Gramsci*, Carocci, Roma.

ESTEVA, ROSARIO – PARODI, ROSARIO (COMP.), 2003

*Hablar de Gramsci*, Centro de desarrollo e investigación de la Cultura Cubana Juan Marinello, Habana.

EID. (COMP.), 2006

*Gramsci: los intelectuales y la sociedad actual*, Centro de desarrollo e investigación de la Cultura Cubana Juan Marinello, Habana.

FILIPPI, ALBERTO, 2017

*Gramsci en nuestra américa a los ochenta años de su muerte: debates y reflexiones actuales sobre sociedad civil, hegemonía e instituciones jurídico-políticas*, “Estudios Sociales”, n° 53, julio-diciembre, pp. 69-92.

FOLLIE, ATTILIO, 2007

*Hugo Chavez parla di Antonio Gramsci*, in *Blog di Attilio Follie*, 3 giugno 2007 (<https://umbvrei.blogspot.com/2007/06/hugo-chavez-parla-di-antonio-gramsci.html>).

FONTES, VIRGÍNIA, 2018

*Gramsci, Estado e sociedade civil: anjos, demônios ou lutas de classes?*, “Outubro”, n° 31, 2° semestre.

FRESU, GIANNI, 2017

*Nas Trincheiras do ocidente*, Editora Unesp, São Paulo.

FROSINI, FABIO, 2003

*Sulla «traducibilità» nei «Quaderni» di Gramsci*, “Critica marxista”, N.S., n° 6, pp. 29-38.

ID., 2010

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

ID., 2016

*Traducibilità dei linguaggi e filosofia della praxis: su una fonte crociana dei «Quaderni»*, “Critica marxista”, N.S., n° 6, pp. 39-48.

ID.,

*Le tensioni dell'egemonia: Los usos de Gramsci di Juan Carlos Portantiero*, “Filosofia Italiana”, XII, n° 2, pp. 105-28.

ID., 2019

*Traducibilità dei linguaggi e unità di teoria e pratica nei «Quaderni del carcere» di Antonio Gramsci*, in L. PASQUINI – P. ZANELLI (A CURA DI), *Crisi e critica della modernità nei «Quaderni del carcere» di Antonio Gramsci*, Mimesis, Milano.

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

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

FUENTES, DIANA, 2018

*El lenguaje como espacio de pugna y de superación del sentido común*, “Materialismo Storico”, n° 2 (Vol. V), pp. 188-211.

## Materialismo Storico, n° 2/2019 (vol. VII)

GALASTRI, LEANDRO DE OLIVEIRA, 2019

*A violência política no pensamento de Antonio Gramsci (Quaderni del carcere: 1929-1935)*, “Revista de Ciências Sociais (UFC)”, Vol. 50, pp. 257-89.

GANTIVA, JORGE, 2010

*Gramsci, América Latina y los intelectuales*, “Aquelarre. Revista del Centro Cultural Universitario”, Vol. 9, n° 19, pp. 115-28.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR, 1984

*Cultura y organización popular: Gramsci con Bourdieu*, “Cuadernos políticos”, n° 39, pp. 75-82.

GARCÍA LINERA, ÁLVARO, 2010

*A potência plebeia. Ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia*, Boitempo, São Paulo.

ID., 2015

*Gramsci en Bolivia: del estado aparente al estado integral*, in CABEZAS (COMP.) 2015, pp. 311-31.

GIORDANI, JORGE, 2009

*Gramsci, Italia y Venezuela: apuntes e impresiones*, Vadell Hermanos Editores, Caracas.

GÓES, CAMILA, 2016

*Repensando a subalternidade: de Antonio Gramsci à teoria pós-colonial*, “Outubro”, n° 26, pp. 91-111.

GÓMEZ, SEBASTIÁN, 2015

*La recepción y usos de Antonio Gramsci en el nacionalismo popular pedagógico y la nueva izquierda pedagógica, 1959-1976*, tesi di dottorato, Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires.

GOMES, VICTOR LEANDRO CHAVES, 2015

*Por que os homens não se rebelam? Aquisescência e política em Antonio Gramsci*, Letra Capital, Rio de Janeiro.

GONZÁLEZ, HORACIO, 1971

*Para nosotros, Antonio Gramsci*, prefazione in A. GRAMSCI, *El príncipe moderno y la voluntad nacional-popular*, Puentealsina, Buenos Aires.

ID., 2015

*De los encarcelados al “libro viviente” de Gramsci*, in CABEZAS (COMP.) 2015, pp. 45-61.

GRAMSCI – LA TEORÍA DE LA HEGEMONÍA, 2019

*Gramsci, la teoría de la hegemonía y las transformaciones políticas recientes en América Latina*. Actas del Simposio Internacional Asunción, 27-28/8/2019, 1a edición, Centro de Estudios Germinal, Asunción ([http://germinal.pyglocal.com/libros/gramsci\\_simposio.pdf](http://germinal.pyglocal.com/libros/gramsci_simposio.pdf)).

GUIBAL, FRANCIS, 1981

*Gramsci, filosofía, política, cultura*, Tarea, Lima.

## Materialismo Storico, n° 2/2019 (vol. VII)

HALL, STUART, 1986

*Gramsci's relevance for the study of Race and Ethnicity*, "Journal of Communication Inquiry", 10, n° 2, pp. 5-27.

ID., 1987

*Gramsci and Us*, "Marxism Today", June, pp. 16-21.

HERRERA ZGAIB, MIGUEL ÁNGEL, 2015

*Antonio Gramsci y el pensamiento de ruptura*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

HIDALGO FLOR, FRANCISCO, 2005

*Los movimientos indígenas y la lucha por la hegemonía: el caso de Ecuador*, CLACSO, Buenos Aires (<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20101026013037/15HidalgoFlor.pdf>).

IBÁÑEZ, ALFONSO, 1979

*Gramsci y Mariátegui: la recreación del marxismo revolucionario*, Tarea, Lima.

IVES, PETER – LACORTE, ROCCO (EDS.), 2010

*Gramsci, language, and translation*, Lexington Books, Lanham.

KANOUSI, DORA, 2011a

*Gramsci in Messico*, in KANOUSI – SCHIRRU – VACCA (A CURA DI) 2011

EAD., 2011b

*La traducibilità dei linguaggi nei Quaderni del carcere*, in KANOUSI – SCHIRRU – VACCA (A CURA DI) 2011.

KANOUSI, DORA – SCHIRRU, GIANCARLO – VACCA, GIUSEPPE (A CURA DI), 2011

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

KAYSEL, ANDRÉ, 2019

*Caminhos cruzados: marxismo e nacionalismo no Brasil e no Peru (1928-1964)*, "Lua Nova", n° 106, pp. 247-75.

KOHAN, NÉSTOR, 2004

*Héctor P. Agosti, introductor de Gramsci en América Latina*, in <http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&cid=165>.

LACLAU, ERNESTO – MOUFFE, CHANTAL, 2015

*Hegemonia e estratégia socialista. Por uma política democrática radical*, Intermeios/CNPq, São Paulo/Brasília (prima ed. 1985).

LACORTE, ROCCO, 2010

*Translatability, language and freedom in Gramsci's "Prison Notebooks"*, in IVES – LACORTE (EDS.) 2010, pp. 213-24.

ID., 2012

*"Espressione" e "traducibilità" nei "Quaderni del carcere"*, in DURANTE – LIGUORI (A CURA DI) 2012, pp. 109-21.

ID., 2014

*Sobre alguns aspectos da “tradutibilidade” nos Cadernos do cárcere de Antonio Gramsci e algumas das suas implicações*, “Educação e Filosofia”, Vol. 28, n° 55, pp. 59-98.

LAHUERTA, MILTON, 1998

*Gramsci e os intelectuais: entre clérigos, populistas e revolucionários*, in AGGIO (ORG.) 1998, pp. 133-60.

LÉVANO, CÉSAR, 1979

*Gramsci y Mariátegui*, in *Regionalismo y Centralismo*, Amauta, Lima.

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

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

LOLE, ANA (ORG.), 2018

*O fermento de Gramsci na nossa filosofia, política e educação*, Mórula, Rio de Janeiro.

LÓPEZ, MARÍA PIA, 2015

*Izquierdas: La lengua como legado y crítica*, in CABEZAS (COMP.) 2015, pp. 15-30.

MAIRA, ANTONIO, 2007

*Hugo Chávez presenta a Gramsci ante cientos de miles de personas*, “Cuba debate”, 10 junio 2007 (<http://www.cubadebate.cu/opinion/2007/06/10/hugo-chavez-presenta-a-gramsci-ante-cientos-de-miles-de-personas/#.Xht-dyNrxPY>).

MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS, 1987

*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Amauta, Lima (prima ed. 1928).

MARTÍNEZ-HEREDIA, FERNANDO, 2011

*Gramsci nella Cuba degli anni Sessanta*, in KANOUSI – SCHIRRU – VACCA (A CURA DI) 2011.

ID., 2018

*Gramsci en la Cuba de los años Sesenta*, in ID., *Pensar en tiempo de Revolución: antología esencial*, COMP. POR M. SÁNCHEZ QUIRÓZ, CLACSO, Buenos Aires, pp. 177-90 (prima ed. 2003). ([http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20180524041744/Antologia\\_Fernando\\_Martinez\\_Heredia.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20180524041744/Antologia_Fernando_Martinez_Heredia.pdf))

MASSARDO, JAIME, 2011

*A proposito dell'itinerario di Gramsci in Cile*, in KANOUSI – SCHIRRU – VACCA (A CURA DI) 2011.

MASSHOLDER, ALEXIA, 2014

*El Partido Comunista y sus intelectuales. Pensamiento y acción de Héctor P. Agosti*, Luxemburg, Buenos Aires.

MAZZEO, MIGUEL, 2014

*Introducción al poder popular. El sueño de una cosa*, Tiempo Robado, Santiago de Chile (prima ed. El Colectivo, Buenos Aires, 2006).

MCNALLY, MARK (ED.) 2015

*Antonio Gramsci*, Palgrave Macmillan, London.

MEDRANO, JUAN RAMÓN, 1992

*Revolución democrática. Tesis para la estrategia del FMLN*, “Estudios Centroamericanos Eca”, n° 527, pp. 723-39.

MELIS, ANTONIO, 1978

*Mariátegui, el primer marxista de América*, in *Mariátegui y los orígenes del marxismo latino-americano*, Cuadernos de “Pasado y Presente”, n° 60 (prima ed. 1967).

MENA, JAVIER – KANOUSI, DORA, 1985

*La revolución pasiva: una lectura de los Cuadernos de la cárcel*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

MILTÃO, MARIA SOCORRO RAMOS, 2019

*Crise orgânica, hegemonia e revolução passiva gramsciana*, “Revista Ideação”, Vol. 1, p. 20-34.

MODONESI, MASSIMO, 2017

*Usos del concepto gramsciano de revolución pasiva en América Latina*, “Observatorio latino-americano y caribeño”, n° 1, pp. 51-79.

MUSSI, DANIELA, 2014

*Política e literatura: Antonio Gramsci e a crítica italiana*, Alameda, São Paulo.

NASCIMENTO, ADRIANO – LEITE, JOSIMEIRE DE OMEIA (ORG.), 2017

*Gramsci em perspectiva*, Edufal, Maceió.

NOGUEIRA, MARCO AURELIO, 1988

*Gramsci, a questão democrática e a esquerda no Brasil*, in COUTINHO – NOGUEIRA (ORG.) 1988.

ID., 2004

*Um Estado para a sociedade civil. Temas éticos e políticos da gestão democrática*, Cortez, São Paulo.

NOSELLA, PAOLO, 2004

*A escola de Gramsci*, Cortez, São Paulo (terza ed.).

NUN, JOSÉ, 1987

*Gramsci y el sentido común*, “Revista Mexicana de Sociología”, Vol. 49, n° 2.

ID., 2001

*Marginalidad y exclusión social*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica (prima ed. *Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal*, “Revista Latino-americana de Sociología”, Vol. 5, n° 2, julio 1969, pp. 178-236).

OLIVEIRA, FRANCISCO DE – BRAGA, RUY – RIZEK, CIBELE (ORGS.), 2010

*Hegemonia às avessas. Economia, política e cultura na era da servidão financeira*, Boitempo, São Paulo.

OLIVER COSTILLA, LUCIO, 2009

*Conflictos y tensiones en torno del Estado ampliado en América Latina: Brasil y México entre la crisis orgánica del Estado y el problema de la hegemonía*, in *América Latina. Los derechos y las prácticas ciudadanas a la luz de los movimientos Populares*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 51-79.

ORTEGA REYNA, JAIME, 2015

*Gramsci en México: Tres momentos para una nueva gramática de la política*, in CABEZAS (COMP.) 2015, pp. 237-57.

OUVIÑA, HERNÁN, 2016

*René Zavaleta, frecuentador de Gramsci*, in H. OUVIÑA – D. GILLER (COMP.), *René Zavaleta Mercado. Pensamiento crítico y marxismo abigarrado*, Editorial Quimantú, Santiago de Chile.

ID., 2017

*Indigenizar el marxismo. Apuntes para descolonizar los proyectos emancipatorios*, in *Gramsci en América Latina*, in <https://gramscilatinoamerica.wordpress.com/2017/10/12/indigenizar-el-marxismo/>.

PARIS, ROBERT, 1983

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

PASSOS, RODRIGO DUARTE FERNANDES DOS, 2013

*Gramsci e a teoria crítica das relações internacionais*, “Novos Rumos”, Vol. 50, n° 2, p. 1-19.

POMAR, WLADIMIR, 2019

*A questão do socialismo – II*, “Correio da cidadania”, 30/4/2019 (<http://www.correiocidadania.com.br/colunistas/wladimir-pomar/13748-a-questao-do-socialismo-ii>).

PORTANTIERO, JUAN CARLOS, 1977

*Los usos de Gramsci*, in A. GRAMSCI, *Escritos políticos (1917-1933)*, Cuadernos de “Pasado y Presente”, n° 54.

ID., 1980

*Gramsci para latino-americanos*, in SIRVENT (COORD.) 1980, pp. 29-51.

QUIJANO, ANIBAL, 1992

*Colonialidad y modernidad/ racionalidad*, “Perú Indígena”, Vol. 13, n° 29, pp. 11-20.

RAMOS, LEONARDO CÉSAR SOUZA, 2013

*Hegemonia, Revolução Passiva e Globalização: o Sistema G7/8*, Editora PUC Minas, Belo Horizonte.

RAPONE, LEONARDO, 2019

*El joven Gramsci. Cinco años que parecen siglos (1914-1919)*, Prohistoria Ediciones, Rosario.

REIS, CLAUDIO, 2020

*O nacional popular em Antonio Gramsci: um projeto de nação das classes trabalhadoras*, Appris, Curitiba.

## Materialismo Storico, n° 2/2019 (vol. VII)

RICUPERO, BERNARDO, 2018

O “original” e a “cópia” na *Antropofagia*, “Sociologia & Antropologia, Vol. 8, n° 3, pp. 875-912 ([http://www.sociologiaeantropologia.com.br/wp-content/uploads/2018/10/v08n03\\_completa.pdf](http://www.sociologiaeantropologia.com.br/wp-content/uploads/2018/10/v08n03_completa.pdf)).

ID., 2019

*Antonio Gramsci e Oswald de Andrade: ou tradução e antropofagia*, in BIANCHI – MUSSI – ARECO (ORGS.), 2019, pp. 155-64.

RODRÍGUEZ-RINCÓN, YOLANDA – MORA LEMUS, GIOVANNI, 2016

*Antonio Gramsci. Subjetividades y saberes sociales*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

ROVELLI, JOSÉ GABRIEL, 2018

Una “fantasia concreta”. El mito político en los escritos de Antonio Gramsci, “Materialismo Storico”, n° 2 (Vol. V), pp. 291-305.

SADER, EMIR, 2005

*Gramsci. Poder, política e partido*, Expressão Popular, São Paulo.

SALLES, RICARDO, 2012

*Gramsci para historiadores*, “Revista história da historiografia”, n° 10, pp. 211-28.

SAVIANI, DERMEVAL, 2009

*Educação: do senso comum à consciência filosófica*, Autores Associados, Campinas (18ª ed.; prima ed. 1980).

SCHIRRU, GIANCARLO, 2008

*La categoria di egemonia e il pensiero linguistico di Antonio Gramsci*, in A. D’ORSI (A CURA DI), *Egemonie*, Napoli, Dante & Descartes.

SCHLESENER, ANITA, 2001

*Revolução e cultura em Gramsci*, Ed. UFPR, Curitiba.

EAD., 2009

*A escola de Leonardo: política e educação nos escritos de Gramsci*, Liber Livro, Brasília.

SECCO, LINCOLN, 2002

*Gramsci e o Brasil: recepção e difusão de suas ideias*, Cortez, São Paulo.

SEMERARO, GIOVANNI, 2006

*Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis*, Ideias & Letras, Aparecida (S.P.).

ID., 2009

*Libertação e hegemonia. Realizar a América Latina pelos movimentos populares*, Ideias & Letras, Aparecida (S.P.).

SERRA, PASQUALE, 2019

*El populismo argentino*, Prometeo, Buenos Aires.

## Materialismo Storico, n° 2/2019 (vol. VII)

ROSÁLIO SILVA, DEISE, 2018

*Senso comum, ideologia e filosofia na constituição de conhecimento, consciência e prática política*, “Materialismo Storico” n° 2 (Vol. V), pp. 267-90.

SILVA, MARCOS AURÉLIO, 2013

*Dialética e geografia em Antonio Gramsci*, “Lutas Sociais”, Vol. 17, n° 31, pp. 21-32.

SIMONATTO, IVETE, 2004

*Gramsci. Sua teoria, incidência no Brasil, influência no Serviço Social*, Ed. da UFSC/Cortez, Florianópolis/São Paulo (prima ed. 1995).

EAD., 2019

*Recepção e difusão das ideias de Gramsci no Brasil: tendências e perspectivas*, in BIANCHI – MUSSI – ARECO (ORGS.) 2019, pp. 137-54.

SIRVENT, CARLOS (COORD.), 1980

*Gramsci y la política*, UNAM, México D.F.

SOARES, ROSEMARY DORE, 2000

*Gramsci, o Estado e a escola*, Unijuí, Ijuí.

SRIVASTAVA, NEELAN – BHATTACHARYA, BAIDIK (EDS.), 2012

*The Postcolonial Gramsci*, Routledge, New York.

TACATIC CÁCERES, BORKI ULIANOV, 1993

*Aplicaciones del concepto de revolución de Antonio Gramsci a El Salvador*, tesi di laurea, Universidad Centroamericana “Jospé Simeon Cañas”, San Salvador.

TAPIA, LUIS, 2002

*La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta*, Muela del Diablo Editores, La Paz.

THOMAS, PETER D., 2015

*Gramsci's Marxism: the “Philosophy of Praxis”*, in McNALLY (ED.) 2015, pp. 97-117.

THWAITES REY, MABEL – LOGIÚDICE, EDGARDO – FERREYRA, LEANDRO, 1994

*Gramsci mirando al sur: sobre la hegemonía en los 90*, Kohen Asociados, Buenos Aires.

TRENTIN SILVEIRA, RENE, 2018

*A Relação Professor-Aluno de uma Perspectiva Gramsciana*, “Educação e Realidade”, Vol. 43, pp. 97-114.

VARESI, GASTÓN, 2015

*Estudio introductorio*, in A. GRAMSCI, *Hegemonía y lucha política en Gramsci*, Luxemburg, Buenos Aires.

VIANNA, LUIZ WERNECK, 2004

*A revolução Passiva. Iberismo e americanismo no Brasil*, Revan, Rio de Janeiro (prima ed. 1997).

VACCA, GIUSEPPE, 2012

*Vida e pensamento de Antonio Gramsci 1926-1937*, Fundação Astrojildo Pereira, Brasília.

VOLPI, ALESSANDRO, 2019

*Gli usi di Gramsci in Argentina: dal marxismo critico di "Pasado y Presente" al post-marxismo di Ernesto Laclau*, tesi di laurea in Storia della Filosofia, Università di Bologna, Bologna.

ZAVALETA MERCADO, RENÉ, 1988

*Clases sociales y conocimiento*, Los amigos del Pueblo, Cochabamba-La Paz.

ID., 1990

*El estado em América Latina*, Los amigos del Pueblo, Cochabamba-La Paz.



# Recensioni

Michele Ciliberto, *Niccolò Machiavelli. Ragione e pazzia*, Laterza, Roma-Bari 2019, pp. 328, Isbn 8858136411

### **Ragione e pazzia. L'attualità di Machiavelli.**

Nel suo ultimo saggio pubblicato per Laterza, *Niccolò Machiavelli. Ragione e pazzia*, Michele Ciliberto torna a occuparsi di Machiavelli, autore al centro dei suoi studi sin dalla tesi di laurea e oggetto di un interesse sia diretto, come dimostra l'introduzione alla recente ristampa per Bompiani dell'*opera omnia* del pensatore fiorentino secondo l'edizione di Mario Martelli<sup>1</sup>, sia indiretto, con le sue numerose monografie sull'Umanesimo e sul periodo rinascimentale. Il merito principale dell'opera consiste nel tentativo riuscito di mostrare il legame essenziale tra il pensiero e la vita di Machiavelli e il carattere allo stesso tempo pratico e teorico della sua riflessione.

L'"attualità" dell'autore fiorentino viene fatta risaltare senza disegnare un Machiavelli latore di verità generali valide *sub specie aeternitatis*, teorico di concetti utilizzabili in ogni tempo. Il Machiavelli di Ciliberto è un uomo concreto, uomo del Rinascimento. Proprio in quanto rinascimentale – e Ciliberto insiste con forza su quest'aspetto, l'essere "rinascimentale" e non "moderno" dello statista fiorentino – Machiavelli può parlarci e fornirci strumenti utili per la comprensione del presente. Il concetto di Rinascimento, come ricorda l'autore nel prelude, ha subito una profonda revisione nel corso del Novecento ed è stato sganciato dal concetto di modernità, di cui veniva considerato come la preparazione, ed è stato oggetto, insieme al concetto di Umanesimo, di studi che ne hanno messo in luce l'assoluta autonomia. Il Rinascimento è per Ciliberto, come già per il suo maestro Eugenio Garin, soprattutto un moto culturale, l'affermazione "positiva" di certi valori umani, progressi morali, teorici e tecnici, inseriti in un contesto storico di crisi politica, di grandi rivolgimenti e di grandi trasformazioni<sup>2</sup>. Per questo motivo tutti i rinascimentali, come Bruno, o lo stesso Machiavelli, ragionano per opposizioni, consapevoli della loro unità, del rovesciarsi continuo delle cose nel loro opposto. Un esempio molto calzante a tale proposito riguarda proprio due dei principali nuclei tematici intorno ai quali ruota il libro, e sui quali l'autore interviene in maniera reiterata negli otto capitoli che compongono il volume. Ci riferiamo a quelli citati sin dal titolo del lavoro: il tema della ragione e il tema della pazzia. Essi non vanno disgiunti, anzi, sono un tutt'uno nella riflessione machiavelliana.

Per Ciliberto la chiave interpretativa del pensiero di Machiavelli, il suo nucleo, è la riflessione antropologica, che innerva tutti i suoi scritti politici, storici, poetici e teatrali. Machiavelli non è neanche un teorico della politica in senso stretto, poiché anche la politica è letta da lui attraverso l'antropologia e la storia. Una dimostrazione del continuo intrecciarsi di piani differenti nelle analisi dell'autore fiorentino è data da un esame in parallelo delle *Istorie fiorentine* e dei *Discorsi*. Le prime sono un testo di teoria dello Stato elaborato attraverso una prospettiva storica: Machiavelli ripercorre la storia di Firenze, adoperandola come base per le sue riflessioni di teoria politica. Nei *Discorsi* il procedimento è l'opposto: osservazioni di ordine teorico vengono poi verificate sul piano storico. Ragione e pazzia, o, come diranno alcuni interpreti contemporanei, "realismo" e "utopia", in Machiavelli sono due poli di una totalità, e derivano

---

<sup>1</sup> NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*, a cura di Pier Davide Accendere, Bompiani, Milano 2018.

<sup>2</sup> Cfr. EUGENIO GARIN, *La cultura del Rinascimento. Profilo storico*, Laterza, Roma-Bari 1973<sup>3</sup>.

anch'esse strettamente dalla concezione antropologica del segretario fiorentino: «l'invida natura degli uomini»<sup>3</sup>.

Gli uomini sono «tristi»<sup>4</sup>, come scrive nel *Principe*, ossia per natura malvagi. Siamo di fronte a un dato di fatto, un dato naturale, assodato e dimostrato dalla storia, e sul quale non si può intervenire. Questo è il cuore del “realismo” di Machiavelli. Da qui si nota tutta la distanza dai suoi contemporanei umanisti, e in particolare dal circolo laurenziano, dalla *pia philosophia* e dalla *docta religio* di Marsilio Ficino e soprattutto dall'*bomo faber* di Giovanni Pico della Mirandola. L'uomo non può sfuggire alla sua natura per Machiavelli, che lo vincola, al contrario che in Pico, esattamente come avviene per gli animali. Da questa sua antropologia pessimista deriva tutta la teoria politica machiavelliana: l'uomo è tutt'altro che un essere puramente razionale, ma conserva sempre un lato animale, un lato irrazionale, istintuale. È assolutamente inutile forzare la natura umana; come egli scrive nel fondamentale capitolo XVIII del *Principe*, «Achille e molti altri di quelli principi antichi furono dati a nutrire a Chirone centauro»<sup>5</sup>. Il centauro è un simbolo fondamentale nell'antropologia machiavelliana: metà uomo e metà bestia. Il principe per questo deve essere amorale (il che è ben diverso da “immorale”): deve governare con le leggi e con la forza: «sendo [...] uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il leone; perché il leone non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi. Bisogna, adunque, essere golpe a conoscere e' lacci, e leone a sbigottire e'lupi»<sup>6</sup>.

Volpe e leone si completano a vicenda: «coloro che stanno semplicemente in sul leone, non se ne intendano»<sup>7</sup>, ossia non si occupino di politica. Secondo Ciliberto ci sarebbe comunque in Machiavelli una prevalenza del lato razionale, della volpe. Si è citato infatti dal *Principe*, ma il ragionamento percorre tutta l'opera di Machiavelli: è il tema della condizione umana, dei limiti dell'uomo. Solo la politica può permettere all'uomo di superare i propri limiti individuali, e sfuggire al rischio sempre presente in Machiavelli, ossia quello del crollo del vivere civile, della ricaduta totale nella bestialità. Emerge qui tutta l'“urgenza” della riflessione machiavelliana, derivante dalla sua esperienza di vita: l'invasione francese del 1494, *annus horribilis* nella storia d'Italia, quando tutti i principati italiani furono spazzati via a causa della loro impreparazione a reggere il confronto con le nuove monarchie nazionali; e ancor di più il crollo nel 1512 della repubblica fiorentina di cui era stato secondo segretario, e il ritorno dei Medici. Da lì in poi la vita di Machiavelli sarebbe stata, come mette in chiaro Ciliberto, una “vita spezzata”, strappata alla sua vera vocazione, la politica attiva. Se è vero che tutte le più grandi opere, *Il Principe*, i *Discorsi*, le *Istorie fiorentine*, ma anche la *Mandragola*, furono composte negli anni dell'esilio, esse furono frutto dello sforzo di Machiavelli di non abbandonarsi all'*otium*, che per lui equivale alla quiete, ossia alla morte.

Solo nella sua attività pratica l'uomo può dunque sfuggire al rischio della barbarie, ma egli deve essere conscio di un doppio limite: quello della sua natura, sul quale ci siamo soffermati, e quello della Fortuna. Il tema della fortuna costituisce un altro centro della riflessione machiavelliana: l'uomo –ripetiamo– è tutt'altro che *faber fortunae suae*. La fortuna governa buona parte delle azioni umane, e bisogna assecondarla: non c'è in Machiavelli un rigido determinismo tra azione e risultato, ma è presente sempre uno scarto. Come egli nota, spesso le stesse azioni conducono in alcuni casi al successo e in altri al fallimento e bisogna interrogarsi sul perché avvenga. L'uomo politico è colui che è capace di comprendere se il momento sia propizio, se

---

<sup>3</sup> NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in ID. *Tutte le opere*, p. 307.

<sup>4</sup> ID., *Il principe*, in *ivi*, p. 869.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 868.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

il «tempo» sia quello giusto, in quanto la fortuna deriva dall'accordo del tempo con «l'ordine delle cose» e la sfortuna dal loro venir meno. È proprio in questo spazio che consiste l'elemento dell'imprevedibilità, della «pazzia»: la fortuna va infatti assecondata, ma questo non significa che bisogna abbandonarsi a essa. Come egli scrive nel capitolo XXV del *Principe* «la fortuna è donna: ed è necessario, volendola tenere sotto, batterla e urtarla»<sup>8</sup>, essa va anche «forzata», «tentata», con azioni inusitate, «pazze». Ecco perché la pazzia in Machiavelli è tutt'uno con la ragione, perché l'uomo fa parte della natura ed è anche bestia, e le sue azioni sono determinate sia dal «calcolo razionale» sia dalla sorte. La pazzia non è tuttavia la follia: un'opera molto istruttiva su questa differenza è la *Mandragola* in cui l'idiozia di Nicia viene contrapposta alla «pazzia», all'audacia di Callimaco.

Sullo sfondo di queste osservazioni c'è la filosofia atomistica, a cui Machiavelli aderisce sin dalla giovinezza, come dimostrato dalla sua trascrizione e dalle sue annotazioni al *De rerum natura* di Lucrezio, nel 1497-1498. In quegli anni c'è infatti a Firenze un circolo di personalità interessate ai temi dell'atomismo antico, il cui fulcro è Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici, e al quale anche il futuro segretario aderisce<sup>9</sup>. Il circolo ha un ruolo attivo nella diffusione dell'opera di Lucrezio nella Firenze di fine Quattrocento e nell'opposizione culturale sia a Savonarola e al cristianesimo sia al neoplatonismo e all'ermetismo. Al circolo appartiene anche Marcello Virgilio Adriani, grande estimatore della cultura classica, e futuro primo segretario della repubblica fiorentina di Pier Soderini. Egli gioca forse un ruolo importante all'elezione dell'allora ancora sconosciuto Machiavelli alla seconda segreteria. Il giovane Machiavelli ha dalla sua anche l'essere un *homo novus*, estraneo sia alla cerchia dei palleschi, ossia i sostenitori del ritorno al potere dei Medici, sia tanto meno ai frateschi, i sostenitori di Savonarola. Negli scontri tra fazioni della storia rinascimentale fiorentina il non essere ascrivibile a nessuna fazione, e non avere quindi neanche debiti di riconoscenza, costituisce per Machiavelli una fortuna nel 1498, ma lo porta all'esclusione di ogni carica di rilievo sia con il ritorno dei Medici nel 1512 sia nel 1527, quando viene restaurata una repubblica di stampo piagnone.

L'atomismo interessa Machiavelli soprattutto per la parte fisica, come dimostra il fatto che le annotazioni a Lucrezio riguardino quasi esclusivamente i passi di matrice fisica, mentre gli aspetti più strettamente etici siano trascurati. Il cuore dell'interesse per l'atomismo è costituito dal fornire un sistema completamente indipendente dagli dei, ossia da qualsiasi intervento esterno. Il mondo degli uomini è, infatti, per Machiavelli del tutto autonomo e regolato da leggi proprie, che sono le stesse leggi della natura. Il materialismo di Machiavelli è estremamente rigido, e l'apparente disinteresse per l'etica lucreziana deriva dal fatto che gli basta la fisica per costruire la sua antropologia: il concetto di vita in Machiavelli è di tipo atomistico; come dall'unione degli atomi deriva la vita, dalla loro disunione la morte. E anche la libertà in Machiavelli è concepita sulla matrice dell'atomismo: essa deriva dal *clinamen* degli atomi; di qui lo spazio della fortuna, dell'imprevedibile, che poi è lo stesso spazio della libertà e della scelta. Quanto vale per l'uomo vale anche per gli stati: essi nascono e muoiono in maniera ineluttabile. Se è vero che egli riprende da Polibio la teoria dell'anaciclosi va allo stesso tempo rilevato che la rilegge sulla base di un rispecchiamento tra corpo sociale e corpo individuale. A differenza di Polibio Machiavelli non predilige gli «stati misti»: come abbiamo osservato in precedenza egli ragiona per contrari e pertanto le migliori forme istituzionali sono quelle puramente

---

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 900.

<sup>9</sup> È importante contestualizzare l'atomismo di Machiavelli nell'insieme della cultura umanistica. La presenza sotterranea di un filone epicureo a Firenze è ben documentata per tutto il secondo Quattrocento fiorentino, tanto che esso è molto importante anche per la formazione di un autore da lui molto lontano, come Marsilio Ficino (cfr. Eugenio Garin, *L'Umanesimo italiano*, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 106-07).

repubblicane o quelle puramente monarchiche. Ogni forma di governo ha un suo sorgere e un suo perire, e seppure la repubblica rappresenti sempre nel suo pensiero la migliore forma, anch'essa prima o poi giunge alla fine, come egli mostra sulla base dell'analisi della storia di Roma nei *Discorsi* e della storia di Firenze nelle *Istorie fiorentine*. In questo, come rileva Ciliberto, lo statista fiorentino si differenzia da Spinoza, un autore che ha ben presente le opere di Machiavelli. Nella filosofia politica spinoziana, infatti, il problema sarà precisamente quello di teorizzare una repubblica che possa durare potenzialmente per sempre.

Come detto in precedenza a proposito della fortuna, anche a tale proposito non ci si deve per Machiavelli abbandonare al destino, bensì adoperarsi perché le leggi e le istituzioni dello Stato siano le migliori possibili, perché come è vero che alla fine ogni cosa muore, è allo stesso tempo vero che senza cura il crollo è molto più rapido. Bisogna quindi periodicamente fare delle «battiture», riformare alla radice il corpo statale, tentare di tornare ai principi ispiratori. Nella teoria politica machiavelliana, infatti, il conflitto ha un ruolo positivo, al contrario di come sarà per Hobbes, purché esso sia concepito come “equilibrio tra gli umori”, per dirla coi termini della medicina del suo tempo, e non come scontro tra sette. La differenza tra il conflitto benefico, che rinvigorisce il corpo statale, e lo scontro tra fazioni sta tutto qui: che nel primo, come avvenuto, nella ricostruzione storica di Machiavelli, nelle prime fasi della storia romana con lo scontro tra patrizi e plebei, ognuna delle parti aveva sempre presente l'interesse generale e la superiore unità della comunità; nel secondo, come avvenuto a Firenze, invece ognuna delle fazioni si è sempre fatta portatrice del suo mero interesse di parte, e ha mirato non alla ricomposizione di un nuovo equilibrio complessivo, ma all'annientamento dell'avversario. Il corpo è stato così lacerato e la repubblica è rovinata.

Il problema dell'unità dello Stato e delle sette è cruciale nella riflessione su Savonarola. Il confronto-scontro con il frate, *dominus* per circa quattro anni della politica fiorentina dopo la cacciata di Piero de' Medici, è un tema ricorrente in Machiavelli. Esso è trattato estesamente da Ciliberto, soprattutto nel terzo capitolo, dedicato in maniera specifica al “dialogo a distanza” tra Machiavelli e Savonarola. Il giudizio sul frate rimane sostanzialmente lo stesso a partire dalla lettera a Ricciardo Becchi del 3 marzo 1498, che costituisce anche il più antico documento di Machiavelli che si è conservato, ma negli anni si affina e si arricchisce di riflessioni legate alla propria esperienza personale. Entrambi sono infatti accomunati dal fallimento del loro progetto politico, dalla sconfitta e dalla rovina anche personale, seppure per Machiavelli con conseguenze meno tragiche che per Savonarola. Il frate è considerato dal pensatore fiorentino un politico di estrema intelligenza e abilità, perfettamente capace di esaminare i tempi e i modi della politica, profondo conoscitore degli uomini, e però anch'egli si era dimostrato fazioso quando aveva rinnegato le leggi a favore del popolo che pure aveva contribuito a far approvare. Non viene perciò mai meno la concezione dell'interesse generale come superiore a qualsiasi scopo personale o di parte, pertanto, nonostante Machiavelli condivida la fede repubblicana di Savonarola e il sostegno alle leggi che avrebbero aumentato il ruolo del popolo nella vita della repubblica, sostiene che nel frate tali elementi si siano poi rivelati strumentali al mantenimento del proprio potere personale. Ciò ne ha dimostrato il carattere “settario” e ne ha determinato la perdita di consenso e la repentina caduta.

Chiaramente l'autore fiorentino non può condividere di Savonarola l'ideale di Stato cristiano che questi aveva in mente, ma nel corso degli anni il frate rappresenta un termine di confronto fecondo anche sul tema della religione. Il predicatore ferrarese aveva infatti ben chiaro il ruolo che la religione può avere nella costruzione del consenso. Egli utilizza con grandissima capacità i testi sacri per sostenere il proprio progetto di riforma sia della vita istituzionale fiorentina sia della Chiesa cattolica nel suo complesso. A tale proposito il giudizio di Machiavelli negli anni diviene più sfumato, e benché nelle giovanili lettere al Becchi venga criticato l'uso strumentale

della religione da parte dei piagnoni, negli anni egli giunge a teorizzare la necessità di una “religione civile”. Occorre a tal proposito far molta attenzione: come giustamente sottolinea Ciliberto, Machiavelli non è un teorico della ragion di Stato. La religione non è un *instrumentum regni* e un elemento di conservazione, ma deve essere utilizzata per il suo potenziale rivoluzionario, cioè come “mito” di rifondazione civile. Ha tale fine anche la milizia cittadina, la quale somma alla capacità di tenere unito il corpo sociale l'esigenza pratica ben più immediata di dare alla città una forza propria. La necessità di avere un esercito affidabile, che garantisca alla città una forza propria, è ben chiara a Machiavelli, che vive in un'Italia attraversata da legioni di capitani di ventura, infidi, e rivelatisi del tutto inadeguati a rispondere alla sfida lanciata dai più moderni eserciti di Spagna e Francia. Per questo motivo la forza economica di una città è del tutto insufficiente a garantirne la difesa, come proprio la storia di Firenze dimostra, e gli eserciti mercenari sono decisamente inferiori agli eserciti di cittadini.

Il pensiero di Machiavelli, nella lettura di Ciliberto, è un pensiero della crisi. La crisi di Firenze è letta in parallelo con la crisi dell'Italia e ne costituisce un caso esemplare. Il dramma del 1512 rappresenta per Ciliberto la chiave di volta per interpretare tutte le opere della maturità. Come scrive proprio nell'ultima pagina del suo lavoro:

«I problemi fondamentali dell'uomo hanno mutato forma, ma sono stati sempre gli stessi; e questo vuol dire che i problemi del Segretario sono ancora oggi, in altra maniera, anche i nostri, e tali resteranno finché la “politica” – la potenza della politica – continuerà ad avere, come ha avuto nella tradizione occidentale – dai greci fino al XX secolo –, un ruolo centrale nell'esistenza umana. Quando questo nesso si spezzerà – e può accadere, anzi forse sta accadendo – solo allora anche Machiavelli si allontanerà da noi» (298).

Sembra quindi che per Ciliberto anche la nostra sia un'epoca di crisi, come ai tempi di Machiavelli, ma che la crisi sia una “crisi della politica”, o meglio, del ruolo della politica nella società occidentale. Nel passo appena citato il termine centrale sul quale bisogna interrogarsi è quello che l'autore definisce «forma»: siamo oggi di fronte a una “fine della politica” o stiamo affrontando la crisi della sua forma novecentesca, quella della democrazia rappresentativa, ossia la forma istituzionale che ha garantito in occidente la maggior partecipazione – sia pure sempre relativa – alla gestione della cosa pubblica anche ai ceti subalterni? È evidente che quando Machiavelli – ma anche Savonarola – parla di “popolo” e auspica una più ampia partecipazione popolare ha in mente la borghesia delle arti, tardo-medievale e rinascimentale, una classe ancora all'inizio del proprio sviluppo. In tal senso anche la sua concezione organicistica del benessere della città come equilibrio degli umori, e la necessità di limitare, ma non annientare, il ruolo di quelli che qualche secolo prima erano stati chiamati “magnati” è del tutto comprensibile alla luce delle condizioni materiali del proprio tempo.

Come affermato in apertura, l'attualità di Machiavelli emerge proprio in quello che lo allontana da noi, dall'essere il suo un pensiero estremamente lucido e disincantato sul *proprio tempo*, dalla sua lettura della storia a lui contemporanea e dei classici mai erudita, ma sempre come strumento per l'azione politica. Azione che poi si è rivelata impossibile a causa della vicenda biografica concreta e degli eventi storici dell'Italia del Cinquecento, del fallimento del progetto politico machiavelliano, di respiro nazionale. Il pensiero di Machiavelli è quindi, come afferma lo stesso Ciliberto, una riflessione sulla sconfitta, tuttavia – e qui sta il genio del fiorentino – questo non gli impedisce di continuare a pensare la possibilità della pratica politica come pratica di trasformazione. Qui sembra stare, a giudizio di chi scrive, la sua attualità.

Domenico Losurdo, *Imperialismo e questione europea*, a cura di Emiliano Alessandrini, La Scuola di Pitagora, Napoli, 2019, pp. 552, Isbn 9788865427095

Il campo politico delle formazioni che nel nostro paese si richiamano, più o meno radicalmente, alla tradizione comunista appare oggi più che mai frammentato. Eppure, ancor più preoccupante della proliferazione di sigle e gruppuscoli sembra essere il disorientamento teorico: sia per quanto riguarda la prassi e i rapporti all'interno delle istituzioni nazionali, sia per ciò che concerne il piano della politica internazionale. Sembra chiaro, infatti, che qualsiasi operazione politica indirizzata ad una trasformazione in senso progressista della società e dei suoi organismi funzionali non possa prescindere da una riflessione sulla natura delle istituzioni dell'Unione Europea. Soprattutto la crisi greca e il fallimento di un discorso chiaramente alternativo alle politiche di austerità imposte a quel paese (quale quello che avrebbe potuto essere messo in atto da *Syriza* e dal suo primo ministro Tsipras) hanno aperto il campo a una serie di riflessioni di natura sempre più "massimalista" e dal carattere sempre più ostile nei confronti dell'UE. La narrazione dominante in questi settori della sinistra radicale non soltanto individua nell'Unione Europea una costruzione di istituzioni totalmente irrimediabile ma condanna anche tutte le possibili azioni all'interno di questa galassia come inattuabili sul piano politico. L'UE al pari degli Stati Uniti, oltre ad essere un sistema neoliberale che espropria le realtà nazionali della loro sovranità e della loro ricchezza, sarebbe, anche in virtù di ciò, una realtà imperialista votata all'aggressione internazionale allo scopo di rafforzare il monopolio globale del capitale finanziario. A tal proposito, l'ultimo volume a nome di Domenico Losurdo, *Imperialismo e questione europea* (una silloge di scritti curata da Emiliano Alessandrini, con il patrocinio dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici) ci sembra un'operazione quantomai importante. Quella di Losurdo è una riflessione, condotta in più momenti, sulla natura e la definizione dell'imperialismo nel nostro tempo votata a fare chiarezza tra chi nega del tutto l'attualità del concetto (da Hardt e Negri in avanti) e chi la adopera come categoria generale applicabile ad ogni realtà a regime capitalista, Ue e Cina incluse.

Proprio dalle riflessioni dei marxisti cinesi, come sempre misconosciute o "orientalizzate" nel dibattito europeo, sembrano provenire già dagli anni '70 puntualizzazioni utilissime per una ridefinizione del campo. Come l'organo redazionale del *Renmin Ribao* evidenziava già nel 1977 infatti:

«La fondazione del Mercato comune d'Europa occidentale (...) il crollo del sistema monetario del mondo capitalista fondato sul dollaro, l'intensificarsi della guerra commerciale e monetaria tra l'Europa occidentale e il Giappone da una parte e gli Stati Uniti dall'altra, tutti questi fatti hanno contrassegnato la disgregazione di questo campo imperialista con alla testa gli Stati Uniti. Certo, il capitale monopolista d'Europa occidentale, del Giappone e di altri paesi ha ancora mille legami con gli Stati Uniti... Ma è anche ben certo che, finché questi ultimi continueranno la loro politica di ingerenza, la lotta che i suddetti paesi conducono contro una tale politica e per delle relazioni di uguaglianza continuerà senza sosta».

In questo senso la maoista "teoria dei tre mondi", seppur con alcuni punti di criticità, indirizzava la riflessione dei comunisti cinesi verso una lettura meno polarizzata dello scenario globale (campo capitalista Vs campo socialista) valorizzando, invece, l'eterogeneità all'interno di ciascuno dei due campi in merito alle mire egemoniche. Se gli Stati Uniti continuano e continueranno ad «accarezzare i sogni degli imperatori feudali del XVIII secolo», i paesi del campo capitalista che esprimono élites economiche indubbiamente egemoni nei confronti dei paesi del Terzo Mondo, ma che al tempo stesso si sentono continuamente aggrediti dalla potenza americana, continueranno a rappresentare «forze suscettibili di essere attratte nella lotta contro l'egemonismo» e dunque disponibili alla creazione di uno scenario multipolare.

Le fonti relative alle più recenti misure di politica estera della Repubblica Popolare Cinese raccolte nei saggi del volume rispecchiano chiaramente come questo atteggiamento sia tutt'ora vivo nei vertici del PCC, i quali sono i primi a pensare all'Unione Europea come ad una realtà ambivalente, costruita senz'altro su di un ordinamento neoliberale ma, in un'ottica di "grande politica", possibile agente di progresso ed emancipazione dall'imperialismo statunitense. Come sintetizza lucidamente Emiliano Alessandrini nel saggio in appendice, è stato questo, d'altronde, l'atteggiamento storico dei comunisti italiani nei confronti dell'Unione Europea, anche in virtù di una consapevolezza che proveniva dalle riflessioni di Togliatti ai tempi degli sforzi della Terza Internazionale per evitare il secondo conflitto mondiale e per la costruzione di un fronte unico contro il nazi-fascismo. Intendere come la collaborazione con parti politiche esterne all'Internazionale comunista fosse funzionale ad evitare l'aggressione della Germania nazista e dei suoi alleati ai danni di quella che era l'esperienza più avanzata del movimento comunista internazionale, l'Unione Sovietica, richiedeva la stessa lucidità di analisi per capire come nel dopoguerra quel «nemico principale» contro cui «concentrare tutte le forze» fosse l'imperialismo americano. La potenza d'oltreoceano minacciava infatti tanto i paesi del blocco socialista quanto le democrazie liberali dell'Europa occidentale:

«da conquista del dominio sul mondo intero (...); l'assoggettamento economico, politico e militare, quindi di tutta una serie di paesi che fino a ieri erano paesi indipendenti e anche di capitalismo sviluppato come la Francia e l'Italia; la preparazione di un attacco contro l'Unione Sovietica, contro la Cina, contro i paesi di democrazia popolare. In concreto, per preparare le forze necessarie a questo attacco e realizzare i suoi obiettivi, l'imperialismo americano ha organizzato basi nel mondo intero, invia le proprie truppe e le fa stanziare in paesi che fino a ieri erano indipendenti e che mai avrebbero tollerato l'occupazione di truppe straniere».

Sembra chiaro dunque come da uno studio sullo statuto del termine "imperialismo", di cui questo volume rappresenta un passaggio fondamentale, possa nascere oggi una più ampia e nuova riflessione sulle strategie comuni delle forze della sinistra europea (già raccolte peraltro nel GUE/NGL) fuori e dentro le istituzioni europee. In questo senso il saggio in postfazione a firma di Stefano G. Azzarà può aiutare ad inquadrare certe prospettive e demistificare alcune narrazioni semplificanti in merito al tema dell'uscita unilaterale del nostro paese dall'Unione Europea. Se da un lato è ormai chiaro come il moderno assetto del capitalismo finanziario sul piano politico agisca depotenziando e svuotando di ogni agentività le istituzioni della democrazia rappresentativa, dall'altro un inseguimento delle destre sul piano del "bonapartismo postmoderno" potrebbe significare l'attuazione di una opposizione ben più organica alle logiche del capitalismo contemporaneo di quanto non possa sembrare. Se è la disintermediazione la cifra di quello svuotamento politico e valoriale delle democrazie liberali, la sfida dei comunisti dovrebbe essere forse proprio quella della mediazione. In questo senso ritrovare il senso del proprio agire politico proprio nelle istituzioni europee, seppure nella salda consapevolezza del loro essere geneticamente improntate al neoliberismo, e lavorare nell'ottica della mediazione strategica tra queste e la classe lavoratrice potrebbe essere l'orizzonte d'azione comune di un moderno fronte della sinistra europea. Ancor di più considerando come difficilmente quello di un blocco antagonista con le borghesie nazionali storiche e con quelle di nuova formazione possa rappresentare comunque un terreno più avanzato per le rivendicazioni delle classi popolari.

*Domenico Passarelli*

**PERSONE**

JAVIER BALSA (PhD, La Plata 2004) è professore titolare di Sociologia e direttore dello Instituto de Economía y Sociedad en la Argentina Contemporánea della Universidad Nacional de Quilmes, e ricercatore indipendente del CONICET (Argentina). I suoi interessi di ricerca vertono principalmente sulla teoria dell'egemonia. Alcuni delle sue pubblicazioni più recenti sono: *Discurso, política y acumulación en el kirchnerismo* (2013), *La crítica al objetivismo y la propuesta epistemológico-política contenida en el Cuaderno 11*, "International Gramsci Journal" (2018); *Reflexiones en torno a la cuestión de la representación en El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte de Karl Marx*, "Materialismo Storico" (2019); *Ernesto Laclau y la hegemonía: conceptos clave e diálogos con Gramsci*, in F. Frosini e F. Giasi (a cura di), *Egemonia e modernità* (2019), *Lenguaje y política en El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte de Karl Marx*, *Marx e o Marxismo* (2019), *La retórica en Laclau: perspectiva y tensiones*, "Simbiótica" (2019), e, con Dolores Liaudat, *Cuestiones teórico-metodológicas para analizar los niveles de eficacia en la construcción de la hegemonía*, "Theomai" (2019).

LUCA BASILE è attualmente assegnista di ricerca presso la facoltà di filosofia dell'Università S. Raffaele di Milano. Si occupa di storia del pensiero politico con particolare interesse per Hegel, Spaventa, Labriola, Croce, Gentile, Mosca, Michels, Gramsci, Korsch e il marxismo italiano del dopoguerra.

RAÚL BURGOS si è laureato in Filosofia nel 1988 presso la Universidad Nacional di Rosario (Argentina) e ha ottenuto il Dottorato in Scienze Sociali nel 1999 presso la Universidade Estadual de Campinas (Brasile). Attualmente lavora come *Professor Titular* presso il Dipartimento di Sociologia e Scienze politiche nella Universidade Federal de Santa Catarina (Brasile). È membro del Nucleo di Ricerca sui Movimenti Sociali e del Gruppo di Studi e Ricerche Antonio Gramsci dell'UFSC. Sviluppa la sua attività nell'area di scienze politiche, con particolare attenzione al rapporto tra cultura e politica e ai temi seguenti: movimenti sociali, partecipazione socio-politica e democrazia; studi sulla sinistra politica; teoria politica contemporanea, pensiero gramsciano; teorie dell'egemonia. È parte del gruppo di lavoro sulle relazioni internazionali dell'International Gramsci Society-Brasil ([www.igsbrasil.org](http://www.igsbrasil.org)).

MASSIMO CAMPANINI è laureato in Filosofia (1977) e diplomato in lingua araba (1984). Ha insegnato nelle università di Urbino, Milano, Orientale di Napoli e infine Trento come professore associato. Attualmente è Accademico dell'Ambrosiana di Milano e professore a contratto allo IUSS Pavia e al S. Raffaele di Milano. Fin dagli inizi della sua carriera accademica si è occupato di studi coranici, di pensiero filosofico e politico medievale e moderno, e di storia contemporanea dei paesi arabi. Ha pubblicato di recente *Philosophical Perspectives on Modern Qur'anic Exegesis*, Equinox 2016, *Al-Ghazali and the Divine*, Routledge 2018, la sesta edizione della *Storia del Medio Oriente Contemporaneo* (Mulino, 2020) e la *Politica nell'Islam. Una interpretazione* (Il Mulino 2019).

MARTÍN CORTÉS (1981) è dottore di ricerca in Scienze sociali (Universidad de Buenos Aires) e in Filosofia (Université de Paris 8). Attualmente è ricercatore del CONICET (Consiglio Nazionale della Ricerca Scientifica e Tecnica della Repubblica Argentina). È autore di diversi articoli e libri sul pensiero di José Aricó (*Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2015; *José Aricó: los tiempos*

*latinoamericanos*, Buenos Aires, Ediciones UNGS, 2016) e sulla ricezione di Gramsci in Argentina e in America Latina. I suoi principali interessi di ricerca riguardano la teoria politica, il marxismo latino-americano e la storia degli intellettuali di sinistra. Attualmente dirige un progetto di ricerca sui rapporti fra marxismo europeo e marxismo latino-americano negli anni Sessanta e Settanta del XX secolo.

SABATO DANZILLI si è laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II" con una tesi su "Il giovane Lukács e la scuola neokantiana del Baden", sotto la supervisione del prof. Edoardo Massimilla e della prof.ssa Anna Donise. I suoi principali interessi sono rivolti al kantismo e al neokantismo, con particolare riguardo alla scuola sud-occidentale. Partecipa attivamente a gruppi di studio sulla filosofia idealistica e sul pensiero dialettico tra Hegel e Marx.

GIULIANO GUZZONE (1987) ha studiato storia della filosofia presso l'Università di Pisa, laureandosi nel 2011, con una tesi di storia del pensiero economico sull'economista marxista statunitense Paul Sweezy. Presso la Scuola Normale Superiore di Pisa ha conseguito il diploma di licenza (2012), presentando uno studio sulle fonti del pragmatismo logico italiano, e il diploma di perfezionamento in discipline filosofiche (2015), discutendo una dissertazione su scienza economica e critica dell'economia politica nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci. Tra il 2015 e il 2017, grazie a due borse della Fondazione Luigi Einaudi Onlus di Torino, ha condotto una ricerca sulla formazione intellettuale di Claudio Napoleoni. Dal febbraio 2018 al gennaio 2019 è stato assegnista presso il Dipartimento di Economia e Statistica "Salvatore Cognetti De Martiis" dell'Università di Torino, dove ha proseguito e approfondito le sue indagini sul marxismo italiano. Dall'ottobre 2019 svolge una ricerca sulla biografia intellettuale di Franco Momigliano, finanziata dalla Fondazione "Giuseppe Di Vagno" di Conversano (Bari).

DOMENICO PASSARELLI è dottorando in Antropologia del mondo antico presso le Università degli Studi di Pisa e di Siena. Si occupa di teoria musicale, teatro e festival corali del V secolo, storia della cultura.

PANAGIOTIS SOTIRIS works as a journalist in Athens and teaches at the Hellenic Open University. He has taught social and political philosophy at various Greek universities and is a member of the editorial board of "Historical Materialism" journal. He has edited the collective volume *Crisis, Movement, Strategy: The Greek Experience* (Brill, 2018). His book *A Philosophy for Communism. Rethinking Althusser* is forthcoming with Brill (Historical Materialism Book Series).



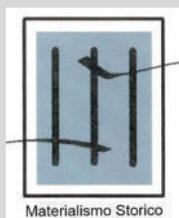
# MATERIALISMO STORICO

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.*



Periodico semestrale edito dall'Università di Urbino, Dip. di studi umanistici  
Reg. Trib. di Urbino n° 2/2016  
E-ISSN 2531-9582 – ISBN 9788869244865 Ed. Simple - n. 2/2019 (VII)

