

Diego Fusaro Antonio Gramsci

FO 1443



Feltrinelli

Eredi

Collana diretta da Massimo Recalcati

**“Quella di Gramsci è la rosa dell’Ideale,
ancora oggi non realizzato, di dare a tutti la libertà,
tramite la forza della giustizia e di un agire
appassionato che, quando anche la situazione
sembra disperata e senza possibilità di riuscita,
non abbandona l’ottimismo militante della volontà.”**

Diego Fusaro

ISBN 978-88-07-22701-1



euro 14,00


Eredi

Collana diretta da Massimo Recalcati



Feltrinelli

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano
Prima edizione in "Eredi" gennaio 2015

Stampa  Grafica Veneta S.p.A. di Trebaseleghe - PD

ISBN 978-88-07-22701-1



www.feltrinellieditore.it

Libri in uscita, interviste, reading,
commenti e percorsi di lettura.

Aggiornamenti quotidiani

**IL RAZZISMO
È UNA
BRUTTA STORIA. <**
razzismobruttastoria.net

*A tutti quelli in cui, nonostante
il pessimismo dell'intelligenza,
sopravvive ancora l'ottimismo
della volontà*

Carissimo Delio,
mi sento un po' stanco e non posso scriverti molto. Tu scrivimi sempre e di tutto ciò che ti interessa nella scuola. Io penso che la storia ti piace, come piaceva a me quando avevo la tua età, perché riguarda gli uomini viventi e tutto ciò che riguarda gli uomini, quanti più uomini è possibile, tutti gli uomini del mondo in quanto si uniscono fra loro in società e lavorano e lottano e migliorano se stessi, non può non piacerti più di ogni altra cosa. Ma è così?

Ti abbraccio.
Antonio

A. GRAMSCI, lettera dal carcere al figlio Delio,
1937

Un'eredità difficile

“Dire la verità, arrivare insieme alla verità, è compiere azione comunista e rivoluzionaria.”

A. GRAMSCI, “L’Ordine Nuovo”, 21 giugno 1919

Nel 2014 si è diffusa la notizia che, in piazza Carlo Emanuele, a Torino, sulle ceneri della casa in cui Antonio Gramsci abitò dal 1919 al 1921, fondando “L’Ordine Nuovo” e gettando le basi del futuro Partito comunista, sarebbe dovuto sorgere un albergo di lusso. Dotato di ogni comfort, ostentatamente sfarzoso, dislocato su cinque piani, il nuovo albergo si sarebbe chiamato “Hotel Gramsci”.

Si tratta di un fatto degno di attenzione non soltanto perché descrive in modo insuperabile la storia della sinistra, il suo transito dalla lotta in nome dell’emancipazione umana e dallo “spirito di scissione” di Gramsci alle confortevoli stanze del “Grand Hotel Abisso” di cui diceva Lukács,¹ ossia alla cinica accettazione dell’esistente colonizzato dalla forma merce e della felicità a buon mercato che esso rende disponibile, il gretto edonismo ritagliato su misura per gli “ultimi uomini” sazi e felici. Con l’“Hotel Gramsci” la speranza sociale ha ceduto il passo al percorso di benessere individuale.

Accanto a questo motivo (e indissolubilmente intrecciato a esso), ve ne è un altro. La vicenda dell’“Hotel Gramsci” testimonia nel modo più lampante di quella che potrebbe, con diritto, essere qualificata come la difficoltà di ereditare Gramsci nell’odierna congiuntura,² nel tempo della presunta “fine della storia”, del trionfo planetario del fanatismo dell’economia e del compimento della “situazione di grande ipocrisia sociale totalitaria” (Q, I, 158, 139).³

Si tratta di una difficoltà duplice, dovuta al sinergico movimento di assolutizzazione in forma quasi monoteistica della religione del mercato e all’ingloriosa dissoluzione delle forze politiche che, nel nome di Marx e Gramsci, avevano variamente cercato di contrastarla, per poi approdare, dopo il 1989, all’esiziale ondata di pentitismo e di riconversione all’integralismo dell’economia vissuto, con falsa coscienza necessaria, come il solo mondo possibile.

Si è, per questa via, determinata una generale espulsione di Gramsci dall'orizzonte di senso del nostro presente, non soltanto a opera delle forze "organiche" al capitale trionfante, ma anche a opera di quell'area politica che, fino a tempi relativamente recenti, aveva innalzato il pensatore sardo a propria icona di riferimento: e questo secondo quella duplice strategia dell'"auto-revisionismo comunista"⁴ che ora ha abbandonato Gramsci nel cimitero della storia, nel "carcere ideale" dei pensatori definitivamente superati, ora ne ha ideologicamente riscritto il profilo, presentandolo in forma addomesticata e, per così dire, "decaffeinata" come liberale e socialdemocratico, e dunque annichilendone l'espressività rivoluzionaria e anticapitalista.

Per questa via, oltre al "doppio carcere"⁵ denunciato nella tragica lettera del 19 maggio 1930 (il carcere reale e quello della sofferenza causata dall'isolamento dagli affetti familiari), Gramsci ha dovuto subire quella che potrebbe essere definita una "doppia morte": accanto a quella causata dall'imprigionamento a opera del regime fascista e dalle ambigue politiche del Pci nelle trattative per la sua liberazione, vi è la "morte simbolica" a cui l'ha condannato una sinistra il cui tratto essenziale è oggi la complicità oscena con il capitalismo vincente, ossia con ciò contro cui Gramsci lottò per tutta la vita.⁶ Per una spietata ironia della storia, in parallelo con la creazione dell'"Hotel Gramsci", nel luglio del 2014 ha anche chiuso definitivamente "l'Unità", il quotidiano comunista fondato dall'intellettuale sardo nel 1924 e lasciato agonizzare dai suoi eredi irresponsabili.

Anche a uno sguardo superficiale e approssimativo, la nostra epoca, comunque la si voglia definire, si caratterizza per essere un tempo strutturalmente "antigramsciano". Il "mondo grande e terribile", come Gramsci così spesso lo qualifica nelle sue lettere, è totalmente saturato dalle logiche illogiche di una produzione capitalistica che, dopo il 1989, sempre più mira a presentarsi come il solo modo possibile di produrre, esistere e pensare, delegittimando preventivamente ogni tentativo di riprogrammare alternativamente, anzitutto nel pensiero, la sintassi dell'esistente.

Su tutto il giro d'orizzonte sono oggi dominanti le passioni e gli stati d'animo contro i quali Gramsci aveva lottato per l'intera sua esistenza: dopo il 1989, un groviglio di cinismo, avidità e di quell'indifferenza tanto avversata dal pensatore sardo si è impossessato dell'anima dell'uomo occidentale; trionfa ubiquitariamente il "cretinismo economico" (Q, VII,

13, 864) di chi pensa che il calcolo e il “cattivo infinito” della crescita quantitativa siano le sole soluzioni ai drammi che attraversano la crisi globale, quand’essi sono, al contrario, parte non secondaria del problema, in quanto manifestazioni della reificazione e dello spirito mercatistico che riduce l’essente a quantità calcolabile. Ancora, la tonalità emotiva attualmente più diffusa presso il gregge amorfo dei cittadini della cosmopoli frammentata è quella “pigrizia fatalistica” (Q, VI, 79, 749), in nome della quale le ingiustizie e le tragedie sociali che il sistema planetario produce senza sosta vengono cadavericamente accettate come un destino ineluttabile e come una necessità inemendabile.

Se, come è stato sostenuto in riferimento soprattutto alla vicenda editoriale dei *Quaderni del carcere*, Gramsci è “autore postumo”,⁷ non si può certo dire che oggi, a più di settant’anni dalla sua scomparsa, sia stato ereditato. *Gramsci is Dead*⁸: così recita il titolo di un libro dedicato al pensatore sardo apparso nel 2005. Titolo efficace, perché – anche al di là delle intenzioni del suo autore – adombra nitidamente il duplice movimento che il presente, nelle sue principali prestazioni di senso, intrattiene con l’opera e con la figura di Gramsci. Per un verso, vi è l’oggettivo riscontro dell’inattualità di Gramsci⁹ – ridotto a “cane morto” – rispetto allo spirito del nostro tempo, sideralmente distante dal modo gramsciano di pensare e di rapportarsi con l’esistente. Per un altro verso, in modo complementare, si riscontra su più fronti la volontà di congedo e di demonizzazione del suo spirito di scissione e della sua passione antiadattiva; e questo in una sorta di esorcismo con cui, proprio come con Marx, si riscontra ossessivamente la morte di Gramsci al solo fine di favorirla, di modo che l’inattuale attualità del suo pensiero non possa essere ereditata dagli abitatori coatti della gabbia d’acciaio del sistema globale.

Si spiegano, così, due aspetti altrimenti destinati a rimanere sibillini: per un verso, la pressoché totale e ubiquitaria rimozione del pensiero di Gramsci, incompatibile tanto con le nuove mode filosofiche (dal postmodernismo alle filosofie della differenza, dalla filosofia analitica ai nuovi codici dei realismi risorgenti), quanto, in maniera convergente, con gli orientamenti politici propri dell’odierna condizione neoliberale, in cui ogni anelito di riconoscimento e uguaglianza si perverte puntualmente in mortificante omologazione di massa; per un altro verso, a caratterizzare il rapporto che il nostro presente intrattiene con Gramsci è la volontà, ovunque dominante, di rimuoverne l’espressività filosofico-politica, il sogno

desto della creazione di una “città futura” sottratta alla prosa reificante dei nessi di forza capitalistici e, più in generale, l’orizzonte di senso legato alla dimensione della dialettica storica e del marxiano “sogno di una cosa”.

Benché il nome di Gramsci figuri, a oggi, tra quelli dei cinque italiani successivi al XVI secolo presenti nell’elenco dei 250 autori più citati e letti nel mondo,¹⁰ e la bibliografia su di lui annoveri titoli in ogni lingua, la sua figura continua a essere, con la sintassi hegeliana, *nota* ma non *conosciuta*. L’orizzonte filosofico-politico di Gramsci è stato completamente rimosso nell’Occidente capitalistico (ben altro discorso si potrebbe svolgere per quel che concerne l’odierna ricezione nei paesi dell’America latina),¹¹ e a maggior ragione in Italia.

Nel nostro paese, l’esterofilia compulsiva – emblema della nostra subalternità culturale e di quella funesta tendenza, tutta italiana, a essere cosmopoliti e non nazionali denunciata nei *Quaderni* – non cessa di fare precipitare nell’oblio giganti del pensiero novecentesco come Gramsci e Gentile. È questo il “singolare paradosso”¹² per cui, mentre la fortuna internazionale di Gramsci cresceva esponenzialmente negli anni, in Italia si è via via imposto il convincimento che la sua figura dovesse essere abbandonata alla polvere della storia, come uno strumento vecchio e ormai inservibile.

In una simile prospettiva, non è fuorviante sostenere che quella legata al nome di Gramsci è, nel tempo dell’incubo della fine della storia, una *feconda inattualità*. Nel mondo rovesciato della reificazione planetaria, l’attualità e il successo di un pensiero si misurano in modo inversamente proporzionale rispetto all’inattualità e all’insuccesso proclamati dagli apparati della manipolazione ideologica e della dittatura della pubblicità. La fabbrica dei consensi celebra come attuali e alla moda sempre e solo le correnti, i pensieri e gli autori che confermano lo spirito del tempo, rivelandosi affini a esso. L’inattualità di Gramsci, pertanto, si rivela tanto più feconda quanto più la sua prospettiva risulta incompatibile con il presente reificato e, di più, apertamente oppositiva rispetto alle sue logiche.

A rendere ancora più arduo ogni tentativo teso a ereditare il magistero di Gramsci, ma poi anche il suo esempio di eroica coerenza e di pensiero vissuto, è la particolare vicenda di quelle forze politiche che, per quasi mezzo secolo, lo avevano incorporato nel loro progetto. Esse avevano fatto del pensatore sardo una sorta di “papa laico” e dei *Quaderni* una specie di Bibbia infallibile, tanto più citata dogmaticamente quanto

più, in concreto, ridotta a pezzo da museo e non a oggetto di lettura critica.

Come è noto (e si tratta di un tema su cui è sterminata la letteratura critica), la storia del Partito comunista italiano orbita intorno alla figura di Gramsci, secondo un rapporto che, non esente da contraddizioni e zone d'ombra, è, a un tempo, ideologico, politico e personale.¹³ Dalla fondazione (Livorno, 1921) fino al Congresso di Lione del 1926, si verifica l'ascesa di Gramsci alla guida del nuovo partito. Si tratta, tuttavia, di una vicenda niente affatto lineare, se si considera che, per un verso, Gramsci, immediatamente dopo la morte, viene agiograficamente innalzato a martire della lotta per il comunismo e diventa simbolo spirituale del Pci di Palmiro Togliatti; e, per un altro verso, quando era in vita, il Marx italiano aveva intrattenuto, soprattutto in carcere, rapporti piuttosto ambigui e non privi di tensioni, anche non tenui, con la guida del partito.

Non soltanto, come è noto, in più luoghi dei *Quaderni* ricorre una critica radicale dello stalinismo e dell'Unione Sovietica (decisivo, a questo proposito, il paragrafo 68 del quaderno xiv, risalente al febbraio 1933).¹⁴ Né è mancato chi si è spinto a sostenere che il dissenso e la distanza da Stalin che si rinvergono nei *Quaderni* sono i più radicali che si trovino presso qualsiasi comunista del tempo¹⁵ ("ipocrisia dell'auto-critica", "parlamentarismo nero" e altre formule "esopiche" campeggiano con una certa frequenza, nell'opera carceraria, in vista di una critica radicale dello stalinismo).¹⁶

A complicare il rapporto del detenuto d'eccezione con il suo partito, vi è – accanto al motivo dell'esplicito antistalinismo – il disaccordo gramsciano con la svolta del 1929, ma poi anche la linea teorica che le "supreme pagine" dei *Quaderni* – come le etichetta Pasolini ne *Le ceneri di Gramsci* – venivano indipendentemente elaborando in rivendicata autonomia (tramite la messa a tema di una "filosofia della praxis" libera da ogni schema deterministico) rispetto alla visione dogmatica del comunismo sovietico.

Una tale libertà critica, abissalmente distante da ogni dogmatismo di partito, procurò a Gramsci le antipatie dei compagni di detenzione a Turi, che scorsero in lui i tratti del traditore socialdemocratico e del crociano, ventilandone perfino l'espulsione dal partito.¹⁷ Nelle cosiddette "Memorie di Athos Lisa", testimonianze della vita e dell'evoluzione del pensiero gramsciano in carcere, si narra apertamente della teorizzazione da parte del pensatore sardo di una fase intermedia, con

formazione di una Costituente come tappa verso il comunismo: ciò determinò il suo allontanamento dai compagni di Turi. Di qui, peraltro, i sospetti che tormenteranno Gramsci per tutta la vita circa la diretta responsabilità del Pci per la sua mancata liberazione dal carcere, a partire dalla famigerata “strana lettera” – il cui andamento sembra pensato appositamente per incastrare il detenuto d’eccezione – inviatagli da Ruggero Grieco il 10 febbraio 1928.¹⁸

Anche da questa angolatura, la parabola esiziale che conduce dallo “spirito di scissione” di cui si sostanziano i *Quaderni* all’“Hotel Gramsci” è rivelativa non solo della vicenda dissolutiva delle sinistre oggi conniventi con l’insensatezza, ma anche del rapporto intimamente ambiguo che esse sempre hanno intrattenuto con il Marx italiano. Dapprima trattato, in carcere, come un’ingombrante testa pensante non allineata con la visione monolitica del partito o, alternativamente, come un potenziale martire da impiegare in vista della legittimazione del comunismo italiano, Gramsci è stato, *post mortem*, sottoposto al peculiare rito della “monumentalizzazione del classico”,¹⁹ diventando un pezzo da museo, una specie di padre nobile per le politiche – non di rado totalmente anti-gramsciane – del Pci. Ciò si è verificato in coerenza con quell’impiego “ornamentale” riservato dal Pci agli intellettuali²⁰ nella seconda metà del Novecento, utilizzati come nobile vernice per occultare e legittimare scelte politiche spesso del tutto discutibili.

Se, secondo i versi del *Faust*,²¹ l’ereditare implica ineludibilmente una dinamica di faticosa riconquista di ciò che i padri ci hanno lasciato, ciò vale, a maggior ragione, quando l’oggetto da ereditare è, oltre che obliato, sottoposto – complici le già richiamate prestazioni della manipolazione organizzata – a un vero e proprio esorcismo; a tal punto che sembra che si possa con diritto sostenere che Gramsci è autore postumo oggi più di ieri. Occorre allora ereditarlo, rileggere i *Quaderni* e portarli all’altezza del tempo, riprendendo il progetto incompiuto di Gramsci, interrotto dalla sua morte e, oggi, dal provvisorio trionfo del monoteismo del mercato.

Anche alla luce del quadro generale che abbiamo qui impressionisticamente abbozzato, risiede soprattutto in questa tenace inattualità della sua figura la difficoltà di ogni prospettiva che aspiri oggi a *ereditare Gramsci*, ad assimilare il suo messaggio e la sua espressività filosofico-politica: ossia ad assumere come orientamento del pensiero e dell’azione quello spirito di scissione e quel *pathos* trasformativo che, fondato

sulla filosofia della praxis dei *Quaderni*, trova la sua espressione più magnifica nella condotta di vita gramsciana, nel suo impegno e nella sua coerenza – pagata con la vita – nella “lotta per una nuova cultura, cioè per un nuovo umanesimo” (Q, xxiii, 3, 2188 C).

Critica glaciale delle contraddizioni che innervano il presente e ricerca appassionata di un’ulteriorità nobilitante costituiscono la cifra del messaggio di Gramsci, da lui stesso condensato nel noto binomio del “pessimismo dell’intelligenza” e dell’“ottimismo della volontà” (Q, I, 62, 75). Ereditare Gramsci significa, di conseguenza, metabolizzare la sua coscienza infelice e non conciliata, la passione durevole dello “spirito di scissione” e della ricerca di una felicità più grande di quella disponibile, la forza appassionata del perseguimento di un futuro più giusto e il valore della politica – oggi ridotta, nella condizione neoliberale, a semplice continuazione dell’economia con altri mezzi – come capacità di agire in modo concertato nella società per trasformarne “molecolarmente”, avrebbe detto Gramsci, le strutture a partire dalla cultura.

Significa, inoltre, affrancarsi dalla “pigrizia fatalistica” di chi vive passivamente gli accadimenti, come se fossero il prodotto di un’imperscrutabile necessità storica (così vengono percepiti oggi, dal cittadino globale, la crisi e le scelte anonime e impersonali dei mercati), e riappropriarsi di un umanesimo radicale che, facendo dell’uomo il libero creatore del suo mondo, miri al riscatto degli offesi del pianeta e alla razionalizzazione dell’esistente mediata dal tempo e dal libero agire.

Per paradossale che a tutta prima possa apparire, questo non è un *libro su Gramsci*. Non si configura, in altri termini, come un’esplorazione filologica del suo pensiero in tutte le sue possibili articolazioni (opere di questo genere ve ne sono molteplici, con impostazioni anche alquanto eterogenee). Il nostro, al contrario, aspira a essere un *libro a partire da Gramsci*, vuoi anche un tentativo di attraversare alcuni luoghi e alcuni plessi teorici della sua opera portandoli in tensione con il nostro presente. Variando l’operazione svolta da Adorno su Hegel nel suo saggio *Tre studi su Hegel* (1963), l’obiettivo sotteso al presente studio si lascia compendiare – più che nell’usuale formula coesenziale alle monografie storico-filosofiche, “che cosa ha detto Gramsci” – nella domanda “che cosa direbbe oggi Gramsci se fosse vivo?”.

A distanza di sicurezza da ogni pretesa di esaustività, l’obiettivo del presente studio consiste, dunque, nel tentativo di esplorare alcune figure concettuali dell’opera gramsciana che

chiedono di essere ereditate oggi in quanto imprescindibili per le lotte del nostro tempo. Un simile orientamento ci imporrà anche di individuare una chiave di lettura unitaria del pensiero gramsciano, alla luce della quale diventerà chiaro qual è l'espressività filosofico-politica del pensatore sardo di cui non possiamo non farci eredi.

Tale chiave di lettura unitaria, in grado di fare luce sull'intero *corpus* dei *Quaderni*, ma poi anche sull'avventura intellettuale e politica che conduce Gramsci dall'"Ordine Nuovo" alla sua declinazione in solitudine di un nuovo codice marxista, verrà indicata nella filosofia della praxis. Essa non è, certo, la sola acquisizione teorica dei *Quaderni*, ma resta il fondamento teorico attorno al quale gravitano tutte le altre (dalla "questione" degli intellettuali a quella della letteratura "nazionale-popolare", dall'egemonia al "moderno Principe", dal blocco storico alla critica della "rivoluzione passiva" e così via).

Tutte le "questioni" dei *Quaderni* trovano, per così dire, il loro fondamento teorico e la loro condizione di possibilità in quella particolare declinazione del marxismo (o, meglio, di quella forma specifica di *open marxism*, come è stato definito)²² che Gramsci viene sviluppando con la categoria di filosofia della praxis. La sua essenza, come cercheremo di adombrare, consiste in una rilettura del pensiero di Marx volta a sottrarlo alla presa mortifera del meccanicismo e del fatalismo e a ricondurlo nell'alveo di una visione dell'essente come possibilità dinamica, come libera creazione dell'agire umano determinantesi secondo il ritmo della temporalità storica e della prassi che si oggettiva in forme provvisorie e mai definitive, sempre passibili di trasformazione. È questa l'essenza di quello che potremmo qualificare come il "nostro Gramsci", variando la formula con cui l'intellettuale sardo parlava del "nostro Marx".

La figura di Gramsci è certo a tal punto poliedrica da non lasciarsi ridurre a una categoria univoca: giornalista, militante politico, storico,²³ studioso di letteratura e filosofo, il pensatore sardo può, con diritto, essere assunto come il più grande *intellettuale* italiano del Novecento, come colui che ha saputo – in ciò ereditando il messaggio del suo maestro ideale, Karl Marx – fondere e riannodare virtuosamente i saperi e le attività più disparate nell'unità in atto di una complessiva "riforma intellettuale e morale" (secondo uno dei concetti centrali nei *Quaderni*) volta a creare, a partire anzitutto dai subalterni, un'egemonia alternativa a quella dominante, sulla cui base procedere alla creazione dell'ordine nuovo della città futura.

In questo Marx italiano, “intellettuale nemico dell’intellettualismo”,²⁴ interprete della concretezza storica del “mondo grande e terribile”, filosofo della praxis, e dunque del nesso simbiotico tra teoria e azione, tra pensiero critico e trasformazione pratica, non vi è “quistione” culturale, letteraria, politica e filosofica che non trovi una sua trattazione o, se non altro, un suo illuminante cenno. Nell’opera di Gramsci coesistono, in un equilibrio virtuoso, la dimensione della passione del presente e quella di uno studio *für ewig*, “per l’eternità”, come amerà esprimersi, con il sintagma di Goethe, per spiegare il progetto della scrittura carceraria.

Come per Marx, anche per Gramsci la parola alla cui luce leggere l’intera sua avventura biografica e teorica è la *critica*, vuoi anche la dissonanza ragionata rispetto alle logiche del presente. Dall’inizio della sua presa di coscienza, tra il 1910 e il 1913, fino al giorno della morte (27 aprile 1937), Gramsci adotta stabilmente il punto di vista rivoluzionario, comunista e anticapitalista²⁵: di qui la lotta, al centro dei *Quaderni*, per la creazione di un nuovo fronte degli intellettuali e per la produzione – tramite la “riforma intellettuale e morale” – di un’egemonia alternativa a quella dominante, in grado di risvegliare i subalterni e produrre una libera trasformazione dell’esistente volta a riconfigurarlo nei termini di una società più giusta, sottratta alla reificazione e alle asimmetrie classiste. La critica come passione del cervello, ma poi anche come modo di rapportarsi concretamente al presente rigettandone le forme, costituisce, con la filosofia della praxis, l’endiadi esplosiva in cui si cristallizza l’esperienza intellettuale e biografica di Gramsci.

Fondamento della nuova riforma intellettuale e morale, la filosofia della praxis, situandosi al crocevia tra Marx e Hegel, tra Gentile e Sorel, e facendo brillare un’immagine del mondo alternativa a quella dei meccanicismi economicistici *à la page* (Bucharin, Loria, Luxemburg ecc.), presenta il “mondo grande e terribile” come l’esito del fare umano e, dunque, come sempre disponibile per l’agire libero e per l’ottimismo di una volontà che non si arrenda al pessimismo dell’intelligenza. È questa la cifra di quel pensiero dialettico che Gramsci metabolizza da un Marx letto – con Gentile più che con Labriola – come filosofo della praxis: “forma del pensiero storicamente concreto” (LC, 249)²⁶ – così la definisce in una lettera dal carcere del 25 marzo 1929 –, la dialettica mostra la storicità e, dunque, la non eternità degli essenti, elevando la contraddizione (l’unione dinamica di essere e non essere che caratteriz-

za il divenire) a principio della realtà stessa pensata come storicità e come azione.²⁷ Ma quella gramsciana è una dialettica che, lungi dall'affidare a presunte logiche immanenti al ritmo della storia il trascendimento dello stato di cose presente, consegna alla libera prassi del soggetto umano il compito di trasformare se stesso e il mondo circostante, "attraverso l'attività pratica, che è mediazione dialettica tra l'uomo e la natura, cioè la cellula 'storica' elementare" (Q, iv, 47, 473).

Di qui, appunto, uno dei tratti portanti di tutta l'avventura gramsciana, dall'"Ordine Nuovo" ai *Quaderni*, oltre che del suo temperamento eroico e non conciliato: la lotta contro quel "peso morto della storia" che sono l'indifferenza e la "pigritia fatalistica", la rassegnazione e il meccanicismo, ma poi anche contro il materialismo volgare che assume l'esistente come imm modificabile e la storia come corsa destinale.

Non vi è scritto di Gramsci, in ogni momento della sua evoluzione intellettuale, in cui non batta il cuore della defatalizzazione dell'esistente codificata nei *Quaderni* come filosofia della praxis: l'odio verso gli indifferenti in "La Città Futura", l'elogio del 1917 russo come "rivoluzione contro il *Capitale*" e contro le varianti meccanicistiche del marxismo, la ricerca – nei *Quaderni* – di un nuovo Rinascimento, l'autonomia della politica e la valorizzazione del momento della superstruttura, dell'idealismo e della cultura; ma poi, ancora, l'avversione verso le "rivoluzioni passive" e la ricerca di un'egemonia in grado di produrre una "rivoluzione attiva" degli oppressi, la lettura di Marx come filosofo della praxis, sono tutte determinazioni concettuali orbitanti intorno alla figura della praxis e alla sua ontologia storica del possibile.

Ogni elemento della produzione teorica e della vita di Gramsci trova il proprio fondamento nel dispositivo della filosofia della praxis e nella sua defatalizzazione dell'essente. Essa costituisce, davvero, il fulcro teorico dell'intera avventura intellettuale e biografica del Marx d'Italia: si tratta, come cercheremo di mostrare, di una rilettura dell'attualismo di Gentile in chiave rivoluzionaria ("filosofia della rivoluzione"²⁸ è categoria collaudata presso la critica gramsciana), e dunque di una forma di idealismo della praxis che metabolizza e declina in modo originale l'istanza idealistica – e, nella fattispecie, attualistica – della realtà come esito di un porre soggettivo che si dispiega nel tempo.

Benché il dispositivo defatalizzante della filosofia della praxis sia presente (sia pure con diversa intensità e secondo modalità differenziate) in ogni scritto di Gramsci, è soprattutto

to sui *Quaderni* che concentreremo l'attenzione. Essi, come il *Capitale* di Marx ad avviso di Althusser,²⁹ sono il testo su cui Gramsci deve essere misurato, l'opera che racchiude, sia pure in forma mobile e non sistematizzata, il cantiere aperto dell'appassionata riflessione filosofico-politica di una vita intera, il luogo in cui vengono riannodandosi i fili di un'esperienza politica e intellettuale che, sotto il segno del primato della prassi, si era avviata fin dai tempi "sotto la Mole" e delle esperienze ordinoviste.

Una lettura di questo tipo – tutta centrata sulla filosofia della praxis e sui suoi nessi alchemici con l'attualismo gentiliano – non può che risultare straniante, anche in forza della linea interpretativa dominante, che continua a presentare Gramsci come figura antitetica rispetto agli idealismi di Croce e di Gentile e come ortodosso materialista (ridimensionando oltre misura e, non di rado, negando completamente il nucleo intimamente idealistico della sua riflessione).

Come con Marx,³⁰ anche con Gramsci la fine ingloriosa delle forze politiche che lo hanno, a torto o a ragione, incorporato nella loro strategia di lotta ha prodotto almeno un effetto positivo, che non deve essere trascurato: esauritasi l'esperienza del comunismo storico novecentesco, i due autori sono tornati libero oggetto di un'ermeneutica non più vincolata ai dogmi di partito.

Diventa, così, possibile studiarne più liberamente il profilo e l'espressività filosofico-politica, tenendosi a debita distanza dai due atteggiamenti (segretamente complementari nella loro opposizione) della santificazione da parte comunista e della demonizzazione da parte capitalista e, dunque, valutando liberamente il peso specifico del loro pensiero. Con il Pci di Togliatti, Gramsci era innalzato a simbolo politico e il "gramscianesimo" si presentava a tutti gli effetti come una religione laica, tanto più graniticamente dogmatica quanto più non supportata dalla conoscenza reale dei *Quaderni*. Vi è anche stato chi ha sostenuto che, per grado di dogmatismo e forse anche di tradimento, il rapporto di Togliatti con Gramsci è l'equivalente italiano del rapporto di Stalin con Lenin.³¹

Lungi dall'essere studiato, Gramsci non soltanto era ridotto al ruolo di "papa rosso" da quelle forze (e, non di rado, da quelle persone) che, quand'era in vita, avevano mantenuto una condotta quanto meno ambigua nelle trattative per la sua liberazione³²: il suo pensiero era dogmatizzato in formule buone per tutte le stagioni. Esso si cristallizzava, di fatto, in una sorta di formulario sacrale che se, per un verso, dispensa-

va dalla “fatica del concetto” della lettura dei *Quaderni*, per un altro annientava quell’elemento di critica e di rigetto delle visioni dogmatiche che, da sempre, era stato alla base del modo gramsciano di pensare e di agire.

Peraltro, si trattava, a rigore, di una palese violazione di quel principio con cui Gramsci aveva compendiato il suo rapporto con l’opera di Marx e che, in definitiva, può a maggior ragione – data anche la particolare struttura mobile e magmatica dei *Quaderni* – valere per il pensatore sardo: “La ricerca del *Leitmotiv*, del ritmo del pensiero in isviluppo, deve essere più importante delle singole affermazioni casuali e degli aforismi staccati” (Q, xvi, 2, 1841-1842).

Da pensiero in movimento, caratterizzato dal tentativo dinamico di decifrare la realtà che veniva facendosi, la riflessione di Gramsci era ridotta a rigido sistema dogmatico. Anche in questo aspetto, del resto, si dà un elemento di forte affinità tra la vicenda del pensiero di Marx e quello di Gramsci, entrambi destinati, al di là delle loro intenzioni, a diventare oggetto di una vera e propria religione monopolistica, il marxismo prima e il gramscismo poi³³: una religione che tanto più si richiamava al nome dei presunti fondatori quanto più, in concreto, ne tradiva o, più semplicemente, ne ignorava il messaggio.

Come Marx ebbe modo di dire di non essere marxista,³⁴ forse Gramsci avrebbe potuto affermare di sé, con analogha espressione, di non essere gramsciano, ossia di non riconoscersi nella visione dogmatica che del suo pensiero era venuto diffondendo il Pci di Togliatti. Disgiungere Gramsci dal gramscismo e, a maggior ragione, dal suo odierno approdo storico – la sinistra alleata con l’insensatezza divenuta mondo – non significa precipitare nelle molteplici forme dell’apologetica dell’esistente, in cui è rovinosamente precipitata la sinistra post-gramsciana. Al contrario, vuol dire accomiarsi da quest’ultima – al disinteresse della sinistra per Gramsci deve seguire il disinteresse da parte nostra per la sinistra – e proporre la necessità di ripartire dal progetto culturale, filosofico e politico gramsciano e dall’orientamento che lo anima: la ricerca appassionata di una più giusta “città futura”, riscattata dalle miserie del presente, un luogo comune di umanità da cui possa finalmente splendere una grandezza solidale e in cui ciascuno sia ugualmente libero rispetto a tutti gli altri.

Si tratta della “fantasia concreta” di un mondo nuovo, virtualmente racchiuso nelle strutture del vecchio, che permetta alla miseria degli ultimi di non ammutolire – come oggi acca-

de – nella mestizia solitaria, ma di diventare elemento sociale per una lotta comune contro uno sfruttamento ingiusto ma riscattabile, contro un asservimento terribile ma non definitivo. È il sogno desto di una realtà alternativa sia al capitalismo oggi vincente, sia ai comunismi storici novecenteschi: una realtà in cui l'uomo, anziché perdersi nelle forme prosaiche dell'asservimento e della reificazione, trovi pienamente se stesso, realizzando le proprie potenzialità e imparando ad abitare poeticamente il mondo. Come Gramsci scriveva il 14 giugno 1919, "il comunismo non oscurerà la bellezza e la grazia".³⁵

Un eroe italiano: il coraggio della dissidenza

“Io non voglio fare né il martire né l’eroe. Credo di essere semplicemente un uomo medio, che ha le sue convinzioni profonde, e che non le baratta per niente al mondo.”

A. GRAMSCI, lettera al fratello Carlo, 12 settembre 1928

Ereditare Gramsci significa farsi carico non soltanto del suo messaggio filosofico-politico, ma anche della sua esemplare coerenza, del suo coraggio della verità e della sua eroica testimonianza. Del resto, le due dimensioni non possono essere disgiunte, se si considera che la filosofia della praxis presenta, quale tratto caratterizzante, l’attività pratico-critica: essa si configura necessariamente – così nei *Quaderni* – come concreta azione politica e, dunque, come pensiero vissuto che si determina nei gesti sia dell’“uomo collettivo” (Q, x, 2, 44, 1331), sia del singolo individuo.

Ereditare Gramsci significa, allora, anzitutto, assimilare un esempio intramontabile di coraggio e di coerenza, di fedeltà all’ideale pagata sulla propria carne viva, di rigetto, dunque, del macabro circuito delle “passioni tristi” che oggi dipingono le tonalità affettive dominanti su tutto il giro d’orizzonte (egoismo, volgare cinismo, disincantamento, individualismo ebete). A chi sappia recepire il suo messaggio oggi, nell’hölderliniano “tempo della miseria”, Gramsci insegna a pensare e ad agire con coraggio nel “mondo grande e terribile”, a non rinunciare al sogno desto della lotta per la realizzazione dell’ideale di una società giusta, più grande della miseria presente, e della ricerca appassionata di un “ordine nuovo”, di una dimensione ulteriore che assegni agli esclusi un destino da protagonisti in una storia più nobile di quella della mera autoconservazione.

Gramsci si iscrive a pieno titolo in quella galleria degli “eroi della filosofia”, come li chiamava Hegel, che hanno saputo accordare mirabilmente, con il loro esempio di pensiero vissuto, idee e vita, riflessione e azione concreta, superando virtuosamente l’abisso che troppo spesso divide i due ambiti.

Gramsci, come Gentile, è esempio di estrema coerenza e di coraggio della filosofia: sia pure su fronti contrapposti e in nome di idee diverse, Gramsci e Gentile – il Marx e l’Hegel italiani – hanno pagato con la vita la fedeltà alle loro idee.

Ciascuno ha rivelato, a suo modo, la propria natura di “uomo musicale” – secondo la definizione con cui viene presentato Socrate da Platone (*Lachete*, 188 d) – producendo, con la propria esistenza, quella soave melodia che promana dall’intimo accordo di parole e azioni, di teoria e prassi. Gramsci e Gentile possono essere considerati, con diritto, eroi italiani, maestri della coerenza e della filosofia come pensiero vissuto.

La grandezza intellettuale e quella morale, lo spessore politico e quello umano si fondono armoniosamente nella figura di Gramsci. Nel carcere di Palermo – così si racconta nella lettera a Tania del 19 febbraio 1927 –, un compagno di prigionia, non riuscendo a capacitarsi del fatto che il piccolo sardo gobbo che aveva di fronte potesse essere il grande Gramsci, sbottò con un misto di stupore e di delusione: “Non può essere. Antonio Gramsci dev’essere un gigante, e non un uomo così piccolo!”.

La commovente epistola scritta alla madre dal carcere, in attesa della sentenza, il 10 maggio 1928, testimonia nel modo più splendido la forza della coerenza e il coraggio della resistenza a cui Gramsci resterà tenacemente legato per tutta la vita:

Carissima mamma [...] vorrei, per essere proprio tranquillo, che tu non ti spaventassi o ti turbassi troppo qualunque condanna siano per darmi. Che tu comprendessi bene, anche col sentimento, che io sono un detenuto politico e sarò un condannato politico, che non ho e non avrò mai da vergognarmi di questa situazione. Che, in fondo, la detenzione e la condanna le ho volute io stesso, in certo modo, perché non ho mai voluto mutare le mie opinioni, per le quali sarei disposto a dare la vita e non solo a stare in prigione. Che perciò io non posso che essere tranquillo e contento di me stesso. Cara mamma, vorrei proprio abbracciarti stretta stretta perché sentissi quanto ti voglio bene e come vorrei consolarti di questo dispiacere che ti ho dato: ma non potevo fare diversamente. La vita è così, molto dura, e i figli qualche volta devono dare dei grandi dolori alle loro mamme, se vogliono conservare il loro onore e la loro dignità di uomini. (LC, 211)

Sappiamo che Gramsci è un uomo innocente, morto in carcere per ciò che pensava e in cui credeva. Nel suo profilo risplende la figura di un eroe che ha sacrificato la vita per i suoi ideali, che non si è vissuto il suo amore, che non ha visto crescere i due figli e la cui madre è morta a sua insaputa.

Sappiamo, del resto, che Gramsci non solo accettò con coraggio la sua pena, ma a più riprese si batté vibratamente perché i familiari non rivolgessero una domanda di grazia a Mussolini.¹ Così, ad esempio, scrisse a suo fratello Carlo, in Sardegna, il 3 dicembre 1928: "Io non ho alcuna intenzione di inginocchiarmi dinanzi a chicchessia, né di mutare di una linea la mia condotta. Io sono abbastanza stoico per prospettarmi con la massima tranquillità tutte le conseguenze delle premesse suddette. Lo sapevo da un pezzo che cosa poteva succedermi" (LC, 239). E, in termini analoghi, aveva scritto alla madre il 22 marzo 1928, rigettando risolutamente l'idea della possibile richiesta di grazia o della sconfessione dei propri ideali: "Il carcere è una bruttissima cosa; ma per me sarebbe anche peggiore il disonore per debolezza morale e per vigliaccheria" (LC, 189).

In nome della coerenza, Gramsci non volle mai la grazia, sempre sperando che l'Unione Sovietica intervenisse per liberarlo, magari con uno scambio di prigionieri. Quale che fosse stata la via concreta per ottenerla, la liberazione mai avrebbe potuto avere, come prezzo, la sua capitolazione a Mussolini. Così, quando Piero Sraffa, nel 1933, seppe che il Tribunale speciale era disposto ad abbreviare la detenzione di Gramsci, a patto che questi sottoscrivesse una dichiarazione in cui rinunciava all'attività politica, il pensatore sardo si oppose con forza: la sottoscrizione, infatti, equivaleva a una richiesta di grazia.²

In seguito alla condanna e alla reclusione nel carcere di Turi, Gramsci cerca assiduamente di rassicurare i familiari e insiste unilateralmente sui temi della responsabilità, dell'accettazione coraggiosa del proprio impegno e della condanna al carcere non come destino, ma come esito di una libera scelta coerentemente affrontata in tutte le sue conseguenze.

L'epistolario gramsciano abbonda di "forti perorazioni in nome del senso di responsabilità e della difesa della dignità",³ ma poi anche di insistiti richiami al valore dell'ideale e del coraggio necessario per restargli fedeli. Anche rinchiuso tra le quattro mura del carcere, il Marx d'Italia non cessa di educare i figli: racconta epistolaramente fiabe ai figli Delio e Giuliano (per questa ragione, le prime pagine scritte da Gramsci in carcere sono fiabe e traduzioni di fiabe dei fratelli Grimm, rielaborate personalmente). Esorta la moglie a prendersi cura dei bambini: "Voglio," scrive a Giulia il 27 luglio 1931, "che tu mi senta vicino a te e ai nostri bambini nei giorni in cui si ricorda

loro che sono cresciuti di un anno, che sono sempre meno bambini e sempre più uomini” (LC, 203).

Quella di Gramsci, a partire dall'esperienza ordinovista torinese, fino alla vicenda carceraria, si configura a tutti gli effetti come una “ossessione pedagogica”,⁴ che si determina nella ferma e incondizionata volontà di formare gli altri, la classe operaia come i figli, la madre come la moglie, i compagni e gli italiani. Sappiamo, del resto, che già al tempo dell’“Ordine Nuovo” Gramsci amava intrattenersi a lungo con gli operai: desiderava conoscere il loro mondo e le loro sofferenze e, insieme, istruirli e spronarli all'azione rivoluzionaria.⁵ Anche i *Quaderni*, se letti in trasparenza, si presentano come una grandiosa opera pedagogica volta a formare gli italiani, a prepararli all'uscita dal capitalistico regno animale dello spirito, a compiere quella “riforma intellettuale e morale” che sola può condurli alla maggiore età.

Battista Santhià, operaio in Fiat e membro dell’“Ordine Nuovo”, ricorda che Gramsci era capace di far parlare anche gli operai non avvezzi a esprimersi in pubblico, stimolandoli socraticamente al dialogo. Il Marx d'Italia si presentava – così ricorda Santhià⁶ – come un intellettuale che spezzava la barriera divisoria tra gli intellettuali di professione e la gente comune; si informava appassionatamente sulla vita di fabbrica, dialogava – Socrate tra gli operai – con i lavoratori, apprendeva non meno di quanto insegnasse.

Si spiega anche in questa prospettiva pedagogica la polemica contro Bordiga, bersagliato non solo in quanto alfiere di quel fatalismo materialistico che è fonte di “passività politica” (*Tesi di Lione*, 28), ma anche perché sostenitore della necessità di negare alla classe operaia la formazione culturale, concepita come fuorviamento borghese. Dal canto suo, Gramsci – ed è un tratto costante della sua riflessione tanto nella sua fase precarceraria, quanto in quella della stesura dei *Quaderni* – intende la cultura come il fondamento del costituirsi del soggetto rivoluzionario, come la via da percorrere affinché esso diventi “in sé e per sé”, cosciente di sé e dei propri compiti storici.

In quanto “disciplina ad un ideale”,⁷ la cultura è il fattore decisivo dell'organizzazione operaia. Essa permette ai proletari di rivelarsi a se stessi. In questo senso, la cultura è, socraticamente, una maieutica, un “conosci te stesso” rivolto alla classe operaia,⁸ di modo che quest'ultima – secondo l'hegelismo che informa di sé l'intera riflessione gramsciana – acquisti lo statuto dell'inseità e della perseità. Il tema hegelomarxiano

dell'acquisizione dell'autocoscienza nel conflitto viene da Gramsci declinato nel senso dell'acquisizione della cultura. Per questo motivo, nei *Quaderni*, il marxismo come ideologia che svela e non occulta la contraddizione è etichettato come l'espressione delle classi "che hanno interesse a conoscere tutte le verità" (Q, x, 41, 1320). La matrice idealistica del pensiero di Gramsci affiora, dunque, limpidamente dalla sua convinzione che il marxismo sia coscienza di classe: come si sostiene in *Misteri della cultura e della poesia* (19 ottobre 1918), "un operaio 'è' proletario quando 'sa' di essere tale e opera e pensa secondo questo suo 'sapere'".

Perfino in carcere, come si diceva, Gramsci non smette di esercitare la sua funzione pedagogica. L'epistolario ne costituisce una prova preziosa. Il 15 dicembre 1930, ad esempio, scrive a Tania che non capisce "perché è stato nascosto a Delio che io sono in prigione, senza riflettere appunto che egli avrebbe potuto saperlo indirettamente" (LC, 391): non vi è situazione in cui non si debba dire la verità, che è sempre rivoluzionaria, come Gramsci ama ripetere.

Il fallito attentato ai danni di Mussolini (Bologna, 31 ottobre 1926) aveva costituito il pretesto per la soppressione degli ultimi residui di democrazia all'interno del regime fascista. Il 5 novembre il governo sciolse i partiti politici di opposizione e fu soppressa la libertà di stampa. Gramsci era stato arrestato l'8 novembre 1926, alle ore 22.30. Deputato comunista, protetto da immunità parlamentare, al momento dell'arresto si trovava nella casa in cui aveva affittato una camera, in via Giovan Battista Morgagni 25, a Roma. Da lì veniva rinchiuso in isolamento nel carcere romano di Regina Coeli. Già nella prima lettera dal carcere che ci sia giunta (mai pervenuta al destinatario, perché sequestrata dalle autorità fasciste), si scusa con la padrona di casa per i disagi e i fastidi ("i quali non entravano, in verità, nell'accordo di inquilinato": LC, 3) e chiede di poter ricevere dei libri.

Come si è suggerito,⁹ Gramsci matura da subito l'idea – che costituirà il fondamento del progetto dei *Quaderni* – di fare del tempo in carcere un tempo di studio e di formazione, un tempo per occuparsi di qualcosa *für ewig*, come scriverà in seguito. In altri termini, da subito Gramsci sa perfettamente – e sempre ne sarà convinto, senza farsi illusioni di sorta – che quello del carcere sarà un tempo lungo.¹⁰ Già nella menzionata lettera alla persona che gli aveva affittato la camera, la signora Passarge, troviamo l'invito a ritenere libera la stanza. E, nella lettera alla madre del 25 aprile 1927, Gramsci

scrive: "Sono anche sicuro che sarò condannato e chissà a quanti anni" (LC, 80).

Comincia così per Gramsci, con la reclusione, una dura ed estenuante prova di resistenza fisica e di coraggio morale, una prova che lo convincerà – così nella lettera da Ustica a Tania del 19 dicembre 1926 – "di quanto la macchina umana sia perfetta e possa adattarsi a ogni circostanza più innaturale". La detenzione sarà lunga e lo porterà alla morte, tra molteplici sofferenze dovute in parte anche alla sua salute cagionevole, ma soprattutto al tormento morale della vita carceraria. Accanto ai motivi più direttamente connessi con la prigionia, vi è anche una nutrita serie di ragioni satellitari a rendere tormentata l'esistenza carceraria di Gramsci: le difficoltà con gli altri detenuti, che non accettavano le sue posizioni politiche; le azioni svolte ai suoi danni da agenti provocatori messi nella sua cella con il compito di estorcergli informazioni e indurlo a comportamenti volti a produrre le prove di un'attività sediziosa.

Vi erano, poi, le difficoltà nel tormentato rapporto a distanza con l'amata Giulia, la quale, dopo la carcerazione del marito, era stata colpita da sindrome depressiva. In seguito alla reclusione, i rapporti di Giulia con Gramsci si erano notevolmente complicati, com'è testimoniato dall'epistolario e dalle frequentissime crisi di cui esso ci informa, dettate anche da una sorta di complesso di inferiorità della moglie; complesso che la condurrà a una sorta di blocco affettivo,¹¹ che costerà a Gramsci grandi sofferenze e lo porterà addirittura – così nella lettera a Tania del 14 novembre 1932 – a meditare l'ipotesi di una separazione.

A rendere ancora più ardua l'esistenza carceraria erano, inoltre, i sospetti, che travaglieranno Gramsci per tutta la vita, circa la responsabilità del Pci nella sua mancata liberazione; sospetti a partire dalla già richiamata "strana lettera" inviategli da Grieco il 10 febbraio 1928. Si tratta di una lettera troppo esplicita nell'indicare nel pensatore sardo la guida dei comunisti italiani e, per ciò stesso, considerata dal fondatore dell'"Unità" come lo strumento di una manovra provocatoria ai suoi danni.¹² In più, nella lettera, si sosteneva, nemmeno troppo larvatamente, che il partito avrebbe rivendicato i meriti della sua liberazione, ventilando apertamente l'idea che quest'ultima sarebbe stata impiegata politicamente. In una missiva del dicembre 1932, Gramsci riferì che il giudice istruttore, dopo avergli fatto vedere quello scritto di Grieco,

gli aveva confessato: "Onorevole Gramsci, ha degli amici che certamente desiderano che lei rimanga un pezzo in galera".¹³

Gramsci, adirato, si persuase che quella lettera fosse la firma della sua condanna. Il Pci – di questo si convinse l'intellettuale sardo – voleva che egli rimanesse in carcere, vuoi perché la sua permanenza era funzionale a mostrare come il fascismo fosse repressivo e cruento, vuoi perché il teorico della filosofia della praxis aveva maturato posizioni a tal punto eterodosse (su Stalin e sulla politica) da risultare irricevibili, vuoi per mere questioni di gestione del potere all'interno del partito.

Così, nell'epistola del 5 dicembre 1932, Gramsci si domanda se alla base della lettera di Grieco vi sia un "atto scellerato" o una semplice "leggerezza irresponsabile", o forse, ancora, l'unione funesta dell'irresponsabile stupidità dell'autore e della diabolica astuzia di un eventuale suggeritore. Gramsci accusava Grieco e, obliquamente, Togliatti di aver distrutto la possibilità della sua liberazione proprio nel momento in cui essa pareva concretamente realizzabile. In effetti, da qualunque angolo prospettico si esplori la questione, emerge come il Pci e Stalin non avessero alcun interesse a liberare Gramsci.¹⁴

È anche a partire da queste sofferenze che Gramsci sviluppa la già ricordata teoria del "doppio carcere". Il dolore quotidianamente scontato è dovuto non soltanto alla galera in cui è recluso, ma anche a un secondo carcere, quello degli affetti e dei silenzi angoscianti della moglie Giulia, dell'isolamento degli amici e del temuto tradimento dei compagni: "Mi pare che tutti i legami col mondo esterno si vadano a uno a uno rompendo," scrive nella lettera del 16 dicembre 1929.

Il secondo carcere era, se mai è possibile, più doloroso del primo, che, se non altro, era stato da subito preventivato. Del tutto inatteso, invece, era – così nella lettera del 19 maggio 1930 – "l'altro carcere, che si è aggiunto al primo ed è costituito dall'esser tagliato fuori non solo dalla vita sociale, ma anche dalla vita familiare ecc. ecc." (LC, 521).

È un carcere dovuto, come si diceva, ai silenzi da parte delle persone care, ma poi anche all'impossibilità di relazionarsi concretamente con il mondo esterno, alla preoccupazione di perdere l'amore di Giulia e – così in una lettera a lei del 18 luglio 1932 – di essere per i figli "uno strano papà che se ne sta sempre lontano e non si occupa mai di loro". Ancora, in un'epistola alla moglie del 19 novembre 1928, Gramsci ricorda quando, a Torino, un giovane operaio gli faceva sempre

visita il sabato sera, assillato da quanto capitava in Giappone, terra della quale, per la distanza, non riusciva a farsi un'idea. Se, all'epoca, Gramsci rideva di gusto, adesso comprende le ragioni del suo amico operaio: rinchiuso in carcere, infatti, ha ora anch'egli il suo Giappone, che è la vita di Giulia, Delio e Giuliano.

Il 20 settembre 1931, commentando il canto x dell'*Inferno* dantesco, scrive a Tania che in esso "sono rappresentati due drammi", quello di Farinata e quello di Cavalcante.¹⁵ Se i compagni di partito scorgono in Gramsci l'eroico profilo di un nuovo Farinata, l'intellettuale sardo, dal canto suo, si sente più vicino al dramma di Cavalcante. Rinchiuso in carcere, conosce unicamente il passato, con la condanna che sta scontando e che testimonia della sua scelta mai rinnegata. Per quel che concerne il futuro, come Cavalcante, anche Gramsci è stato perseguitato per la pretesa di conoscerlo, in qualità di comunista e rivoluzionario. Infine, per quel che attiene al presente, il Marx italiano non può esprimersi su di esso, essendogli impossibile vedere il mondo esterno per via della reclusione: non lo vive da eroe, bensì da uomo isolato e privato degli affetti, interrogandosi – alla stregua di Cavalcante – sulle condizioni dei propri cari, di Giulia malata e sempre più distante, ma poi anche dei figli che teme di non rivedere mai più.

Accanto all'intellettuale sardo, fino alla fine, resteranno due persone speciali¹⁶: l'economista Piero Sraffa, che Gramsci conosceva fin dai tempi torinesi dell'"Ordine Nuovo" e che sempre gli offrì amicizia e sostegno per materiali di studio (fu l'unico non parente che poté visitarlo in carcere); e Tania Schucht, sorella della moglie Giulia,¹⁷ la quale lo seguì e lo aiutò in ogni circostanza, scrivendogli senza sosta e facendogli visita con assiduità. Quando Gramsci è in preda all'agonia romana, vi è Tania accanto a lui: ed è lei a salvare, *post mortem*, i *Quaderni* e a provvedere alla sepoltura delle ceneri di Gramsci.

Il 29 luglio 1932 è Tania a scrivere a Sraffa, rivelandogli le sue preoccupazioni circa la possibilità che Antonio non riesca a sopravvivere e, dunque, sulla necessità di trasferirlo in ospedale. Quest'operazione, come sappiamo, risulterà difficilissima e incontrerà una serie infinita di ostacoli, che costringeranno Gramsci a pazientare e a prolungare oltremodo la propria sofferenza. Del resto, la vita carceraria del pensatore sardo aveva assunto, da subito, la forma di una tenace e paziente lotta in nome della resistenza: e non è certo un caso che "paziente" e "tenace" siano due tra gli aggettivi che più ricorrono nel suo lessico, nei *Quaderni* come nelle *Lettere*.¹⁸

Così aveva tratteggiato, con timbro tragico, la propria esistenza carceraria in una lettera a Giulia del 19 novembre 1928, insistendo sulla situazione insostenibile e, insieme, sulla ferma volontà di resistere:

È questa una macchina mostruosa che schiaccia e livella secondo una certa serie. [...] Penso che anche gli altri abbiano pensato (non tutti ma almeno qualcuno) di non lasciarsi soverchiare e invece, senza accorgersene neppure, tanto il processo è lento e molecolare, si trovano oggi cambiati e non lo sanno, non possono giudicarlo, perché essi sono completamente cambiati. Certo io resisterò. (LC, 236)

Già all'indomani dell'arresto, quando si trovava recluso a Regina Coeli, Gramsci aveva appreso la notizia della propria possibile deportazione in Somalia. Era stato un durissimo colpo, che l'aveva indotto a disperare della propria sopravvivenza e a maturare la paura – così nella lettera a Giulia del 13 gennaio 1931 – di “sparire come un sasso nell'oceano” (LC, 398).

Gradualmente, tra molteplici sofferenze e tormenti sia fisici sia morali, Gramsci non smetterà di resistere.¹⁹ In una delle ultime lettere indirizzate a Giulia, del 25 gennaio 1936, scrive testualmente che “la volontà è diventata solo volontà di resistere” (LC, 849), cieca aspirazione a non lasciarsi annientare dalla “macchina mostruosa” del carcere. E sarà proprio questa tenace resistenza contro la sofferenza e contro le prove logoranti dell'esistenza carceraria a permettere a Gramsci di non soccombere rapidamente.

È alla propria vicenda personale che Gramsci pensa quando, nel 1930, annota il paragrafo intitolato *Rendre la vie impossible*, tratto da un libro sulla vita di Goya, in cui si mettono a tema due diversi modi di uccidere un uomo: quello tradizionale, “que l'on désigne franchement par le verbe tuer”, e l'altro, meno diretto, “celle qui reste sous-entendue d'habitude derrière cet euphémisme délicat: ‘rendre la vie impossible’”. Quest'ultimo corrisponde, per Gramsci, alla maniera in cui il regime fascista ha deciso di ucciderlo lentamente.

In seguito all'iniziale reclusione a Regina Coeli, Gramsci era partito alla volta di Ustica, dove rimase fino al 20 gennaio 1927, per essere poi trasferito, da lì, al carcere di San Vittore a Milano, per gli interrogatori in vista del “processone”. Il viaggio da Ustica a Milano fu tragico: avvenne in diciannove giorni, con catene e soste in caserme di mezz'Italia.

Dal 28 maggio al 4 giugno, si svolse a Roma il processo ai danni di Gramsci e degli altri dirigenti comunisti: la condan-

na per lui fu di venti anni, quattro mesi e cinque giorni da parte del Tribunale speciale fascista. In assenza di un reato, gliene furono liberamente attribuiti parecchi, uno più falso dell'altro: cospirazione, incitamento ai militari per disobbedienza alle leggi, offese al capo del governo, incitamento alla guerra civile, all'insurrezione e al mutamento violento della Costituzione e della forma del governo, e istigazione all'odio di classe e alla disobbedienza delle leggi a mezzo stampa.

“Per vent'anni dobbiamo impedire a questo cervello di funzionare”: così aveva sostenuto il pubblico ministero del Tribunale speciale. Ma non vi riuscirono: in carcere, sia pure tra infinite peripezie e sofferenze, il cervello di Gramsci non smise di funzionare e riuscì, anzi, a produrre le 2848 pagine fittissime dei *Quaderni*.²⁰ Esse si salvarono avventurosamente non solo per il modo in cui Tania le fece pervenire in Russia e Togliatti, da lì, le ricondusse in Italia, ma anche per la maniera in cui furono portate fuori dal carcere. Gustavo Trombetti, suo compagno di cella a Turi, ricorda che, prima della partenza per Formia, Gramsci fu chiamato dal capoguardia, che lo mandò a preparare le valigie. Trombetti lo accompagnò: e, mentre Gramsci distraeva la guardia, infilò furtivamente i *Quaderni* in un baule, che poi fu spedito a Tania a Roma.

Gramsci morì a Roma, in una casa di cura, ad appena quarantasei anni, nel 1937 (era nato ad Ales, in Sardegna, il 22 gennaio 1891). Morì dopo aver trascorso oltre dieci anni di detenzione, dopo aver patito le pene del carcere, del confino di polizia e delle cliniche, con una salute altamente instabile. Benché lo stesso codice penale dell'epoca (all'articolo 176) prevedesse la concessione della libertà condizionata ai carcerati in gravi condizioni di salute, Gramsci non poté beneficiarne. A Parigi si costituì un comitato (di cui fecero parte, tra gli altri, Romain Rolland e Henri Barbusse) per ottenere la liberazione sua e di altri detenuti politici. Tuttavia, solo il 19 novembre 1933 Gramsci venne trasferito nell'infermeria del carcere di Civitavecchia e poi, il 7 dicembre, nella clinica del dottor Cusumano a Formia, sorvegliato in camera e all'esterno.

Il 25 ottobre 1934 Mussolini accolse, finalmente, la richiesta di libertà condizionata, ma solo il 24 agosto 1935 a Gramsci fu permesso di essere trasferito nella clinica Quisisana di Roma. Vi giunse in condizioni gravissime: oltre al morbo di Pott e all'arteriosclerosi, soffriva di ipertensione e di gotta. Il 21 aprile 1937 passò dalla libertà condizionata alla piena libertà,

ma era ormai troppo tardi: morì all'alba del 27 aprile di emorragia cerebrale, nella stessa clinica Quisisana.

Morì nel giorno in cui il Tribunale di Roma gli aveva comunicato che, terminato il periodo di libertà condizionata, veniva sospesa ogni misura nei suoi confronti. Dopo la cremazione, il giorno seguente si svolsero i funerali. Vi parteciparono soltanto il fratello Carlo e la cognata Tania. Le ceneri, inumate nel cimitero del Verano, furono trasferite, l'anno seguente, nel cimitero acattolico di Roma. Così Gramsci aveva scritto in una toccante lettera alla madre del 24 agosto del 1931:

Io non parlo mai dell'aspetto negativo della mia vita, prima di tutto perché non voglio essere compianto; ero un combattente che non ha avuto fortuna nella lotta immediata, e i combattenti non possono e non devono essere compianti, quando essi hanno lottato non perché costretti, ma perché così hanno essi stessi voluto consapevolmente. (LC, 92-93)

Come sempre accade con gli eroi, anche la figura di Gramsci è avvolta da un alone di leggenda. Intorno al suo nome sono fiorite le grandi narrazioni più disparate. Ancora di una certa diffusione gode, ad esempio, la leggenda della presunta conversione religiosa in punto di morte e, con essa, quella secondo cui Togliatti avrebbe fatto sparire uno dei quaderni scritti da Gramsci in carcere,²¹ quello in cui si sarebbe delineato chiaramente l'allontanamento del pensatore sardo dal comunismo realizzato e forse, addirittura, dal comunismo *tout court*.

Vi è, ancora, la leggenda secondo cui Gramsci sperava, una volta che avesse ottenuto la libertà, di ritirarsi nelle campagne sarde, a distanza di sicurezza dalla vita politica in cui aveva cessato di riconoscersi. Accanto a queste, non deve essere neppure dimenticata la fola in accordo con la quale Stalin l'avrebbe fatto avvelenare.²² Si tratta di grandi narrazioni, il cui valore, in fondo, si esaurisce nel confermare la statura intellettuale e morale di Gramsci, il cui nome, quando non sia sottoposto all'esorcismo del quale già si è detto, diventa oggetto del contendere da parte di forze, fazioni e aree culturali che aspirano a incorporarlo non già per autentica passione filosofico-politica, ma al solo scopo di accreditarsi e di trovare un padre nobile (Gramsci come "martire della libertà") con cui legittimarsi. Come sapeva Walter Benjamin, nemmeno i morti saranno al sicuro finché il nemico continua a trionfare.²³

L'avventura intellettuale di Gramsci era cominciata a Torino, nell'autunno del 1911. Aveva appena vent'anni ed era giun-

to “sotto la Mole”, con la città ancora in festa per le celebrazioni del cinquantenario dell’Unità e in fervente preparazione per la conquista della Libia.²⁴ Nell’estate del 1911, il conseguimento della licenza liceale con una buona votazione gli aveva prospettato la possibilità di proseguire con gli studi all’università. Gramsci fu uno dei due studenti di Cagliari ammessi a sostenere gli esami a Torino tramite la borsa di studio del Collegio Carlo Alberto riservata a tutti gli studenti poveri licenziati dai licei del Regno.

Torino, in principio, gli era parsa gelida e inospitale, con la “nebbia gelata” che, in riva alla Dora, lo distruggeva. Solo in seguito ne diverrà un estimatore, scorgendo nella città sabauda la sola metropoli “seria” della penisola italiana, preferendola anche a Milano. Si potrebbe, senza esagerazioni, sostenere che uno degli errori teorici commessi da Gramsci consista nell’estendere indebitamente all’Italia intera il modello torinese, illudendosi circa le potenzialità rivoluzionarie di un proletariato di fabbrica che, in fondo, era attivo, in quella forma specifica, unicamente a Torino.²⁵

Nella città sabauda, Gramsci aveva fatto esperienza diretta del classismo e, soprattutto, del conflitto sociale.²⁶ Torino era, a suo giudizio, la sola città italiana in cui lo scontro di classe si mostrasse apertamente, nella sua forma più diretta, quella della lotta dei padroni contro i lavoratori. Per questo, era presto venuto maturando la convinzione che la rivoluzione proletaria, in Italia, sarebbe divampata a partire dalla realtà torinese, capitale industriale – con la Fiat – del paese. Così aveva scritto il 17 agosto 1918: “Torino è città moderna, città poco italiana perché la grande massa dei suoi abitanti è tutta viva e compone armonicamente un organismo sociale, che vibra tutto, in tutti i suoi individui”.²⁷

Non soltanto Torino è la città in cui il conflitto di classe si mostra senza maschere. È anche la realtà industriale in cui emerge nitidamente come nella società capitalistica sia già virtualmente presente, imbozzolata nelle sue strutture, quella comunista. Infatti, le commissioni interne nelle officine e i circoli socialisti sono già veri e propri nuclei di esistenza comunista che chiedono solo di essere portati a maturazione come organi di un contropotere che, al momento debito, rovescerà quello dominante.

A Torino, nel periodo degli studi, dopo esservi approdato povero con cinquantacinque lire in tasca, Gramsci aveva stretto amicizie e rapporti importanti, destinati a cambiare il corso della sua esistenza: non solo con docenti di sommo va-

lore (Matteo Giulio Bartoli, Umberto Cosmo, Arturo Farinelli, Valentino Annibale Pastore), ma anche con compagni insieme ai quali farà la storia d'Italia. Aveva conosciuto, fra gli altri, Angelo Tasca (che lo fece avvicinare al socialismo), Umberto Terracini e Palmiro Togliatti, con i quali darà vita, nel 1919, all'esperienza dell'"Ordine Nuovo", "rassegna settimanale di cultura socialista". Ufficialmente Gramsci ne era "segretario di redazione", ma in verità svolgeva il ruolo di principale animatore dell'esperienza.

Da subito, Gramsci intendeva definire l'impostazione del giornale su posizioni nettamente operaistiche, ponendo all'ordine del giorno la necessità d'introdurre nelle fabbriche italiane nuove forme di potere operaio, i "consigli di fabbrica", modellati sull'esempio dei Soviet russi: "Ordinmo, io e Togliatti, un colpo di Stato redazionale", ricordò sull'"Ordine Nuovo" del 14 agosto 1920, contro coloro i quali - sulle orme di Tasca - aspiravano a conferire un taglio meramente culturale alla rivista.²⁸

Quest'ultima, terminata la guerra, fu fondata da Gramsci con i vecchi compagni di università e costituì, in un certo senso, la realizzazione del progetto avviato nel 1917 con "La Città Futura". In precedenza aveva scritto per altri giornali, dal "Grido del Popolo" all'"Avanti!", intrecciando fecondamente la militanza fervida con la passione per quella verità che è sempre rivoluzionaria, come sempre amerà ripetere. È, si potrebbe dire, quello gramsciano un "giornalismo totale", il cui modello, forse, può essere rintracciato nel giovane Marx giornalista impegnato.²⁹ Nella raccolta - non ancora definitiva - dei testi giornalistici di Gramsci, disponiamo di oltre quattromila pagine, che non possono certo essere omesse o anche solo sottovalutate nell'interpretazione complessiva del suo pensiero.³⁰

"L'Ordine Nuovo" costituì, a tutti gli effetti, un'esperienza decisiva nella formazione del giovane Gramsci. I suoi fondamenti erano l'attivismo pratico e la cultura come base della lotta rivoluzionaria, ossia i due elementi che diverranno il cuore dei *Quaderni* tramite la codificazione della filosofia della praxis e della lotta per l'egemonia. Già su queste basi, diventa possibile sostenere la sostanziale unità del percorso intellettuale gramsciano: percorso certo ritmato da acquisizioni, novità e rimodellamenti, ma da intendersi pur sempre come parti di una visione dinamicamente unitaria, che si viene scolpendo nel tempo e che, non di meno, mantiene come proprio tratto portante l'insistenza sulla libera prassi trasforma-

trice (contro l'indifferenza, il fatalismo e la malia del meccanicismo) e sulla cultura come dimensione decisiva per creare una visione del mondo alternativa rispetto a quella egemonica, base per la progettazione politica della città futura.

Vettore principale della "riforma intellettuale e morale", la cultura – fin dai tempi dell'"Ordine Nuovo" – è concepita da Gramsci come un imprescindibile strumento di lotta e di preparazione pedagogica alla rivoluzione. Quest'ultima – ed è un altro plesso teorico che diverrà decisivo nei *Quaderni* – è intesa non come un atto, bensì come un processo paziente e tenace (in antitesi con le prospettive inconcludenti degli anarchici e dei luddisti), volto a "modificare molecolarmente la società" (LC, 202), come ancora Gramsci scriverà a Giulia il 27 luglio 1931. Cultura, azione spontanea e organizzazione direttiva sono i tre nuclei portanti dell'"Ordine Nuovo" e, in prospettiva, sia pure mediati da acquisizioni teoriche non trascurabili, del progetto filosofico-politico al centro dei *Quaderni*. Era questo, d'altro canto, il triplice motto dell'"Ordine Nuovo", inciso a sinistra, nella testata: "Istruitevi perché avremo bisogno di tutta la nostra intelligenza. Agitatevi perché avremo bisogno di tutto il nostro entusiasmo. Organizzatevi perché avremo bisogno di tutta la nostra forza".

Nel 1921, Gramsci fu tra i fondatori del "Partito comunista d'Italia", con la svolta di Livorno. Alla fine di maggio, partì alla volta di Mosca, designato a rappresentare il partito italiano nell'esecutivo dell'Internazionale comunista. Lì conobbe Giulia (Julka) Schucht (1894-1980), violinista che si era diplomata al liceo musicale di Roma e che sarebbe diventata la madre dei suoi figli, Delio e Giuliano, nonché la compagna di una vita e la destinataria di alcune delle più toccanti lettere dal carcere.

Con Giulia nacque, da subito, un rapporto profondo, di amore e collaborazione, oltre che di fede nell'ideale; un rapporto destinato, tuttavia, come già si è ricordato, ad attraversare momenti di crisi durante il periodo della reclusione di Gramsci. Questi così le aveva scritto da Vienna in un'epistola del 15 marzo 1924: "Il nostro amore è e dev'essere qualcosa di più, una collaborazione di opere, una unione di energie per la lotta, oltre che una nostra questione di felicità: forse la felicità, poi, è proprio ciò" (LC, 279). E a Giulia è indirizzata una delle epistole più commoventi, del 20 novembre 1926, quando ancora Gramsci spera di rivedere lei e i bambini, che in realtà mai incontrerà:

Mi scrivevi che noi due siamo ancora abbastanza giovani per poter sperare di vedere insieme crescere i nostri bambini. Occorre che tu ora ricordi fortemente questo, che tu ci pensi fortemente ogni volta che pensi a me e mi associ ai bambini. Io sono sicuro che tu sarai forte e coraggiosa, come sempre sei stata. Dovrai esserlo ancora di più che nel passato, perché i bambini crescano bene e siano in tutto degni di te. Ho pensato molto, molto, in questi giorni. Ho cercato di immaginare come si svolgerà tutta la vostra vita avvenire, perché rimarrò certamente a lungo senza vostre notizie; e ho ripensato al passato, traendone ragione di forza e di fiducia infinita. Io sono e sarò forte; ti voglio tanto bene e voglio rivedere e vedere i nostri piccoli bambini. (LC, 5)

Alle elezioni del 6 aprile 1924, Gramsci venne eletto deputato al Parlamento. Poté, in questa maniera, rientrare a Roma, protetto dall'immunità parlamentare, il 12 maggio dello stesso anno. In febbraio, Gramsci si recò a Mosca, per stare con la moglie e conoscere finalmente il figlio Delio. Il 26 febbraio 1925 tenne il suo primo e unico discorso in Parlamento, al cospetto del suo ex compagno di partito, Benito Mussolini, ora primo ministro.

Dal 20 al 26 gennaio del 1926 si svolse in forma clandestina, a Lione, il terzo Congresso del partito. Gramsci vi presentò le tesi congressuali – passate alla storia come le 44 *Tesi di Lione* –, elaborate congiuntamente con Togliatti. Le *Tesi di Lione* furono approvate a maggioranza assoluta e determinarono l'elezione di Gramsci a segretario del partito.

Elaborando da una diversa angolatura quanto già abbozzato icasticamente nelle *Tesi di Lione*, nel settembre del 1926 Gramsci iniziò a redigere un saggio su *Alcuni temi sulla questione meridionale*, analizzando l'epoca schiusasi con il 1894, l'anno dei moti contadini siciliani, seguito nel 1898 dall'insurrezione di Milano repressa a cannonate dal governo Di Rudinì. Si tratta dell'unico saggio scritto per la pubblicazione che Gramsci ci abbia lasciato, terminato poco prima dell'arresto.³¹ Il problema che Gramsci pone all'ordine del giorno del suo scritto concerne il perseguimento di una politica di opposizione tesa a spezzare l'alleanza tra borghesia e contadini e, in seconda battuta, a favorire un'alleanza tra questi ultimi e la classe operaia (*condicio sine qua non* per lo sviluppo del marxismo nel quadro storico dell'arretratezza italiana). Si tratta, anche in questo caso, di un sogno cui Gramsci resterà sempre legato, sviluppandolo, nei *Quaderni*, tramite la mediazione del concetto di egemonia.

La diciannovesima delle *Tesi di Lione* lo esplicitava in modo adamantino, tratteggiando il ruolo degli intellettuali come cerniera tra la classe dirigente e i contadini poveri del Mezzo-

giorno, ossia di quella realtà in cui la filosofia conservatrice di Croce costituisce un blocco egemonico³² (a cui reagiranno i *Quaderni* con l'*Anti-Croce*, ossia con l'esplicita volontà di elaborare un'egemonia alternativa). Così nel saggio sulla "questione meridionale":

Il proletariato può diventare classe dirigente e dominante nella misura in cui riesce a creare un sistema di alleanze di classi che gli permetta di mobilitare [...] la maggioranza della popolazione lavoratrice [...] ad ottenere il consenso delle larghe masse contadine [e a porsi] come elemento nazionale che vive nel complesso della vita statale.³³

È già qui racchiuso, *in nuce*, il grande tema dei *Quaderni* dell'egemonia e della creazione di una compatta ideologia alternativa, che sappia farsi senso comune e sedimentarsi in una lotta, anzitutto culturale, contro la visione egemonica dominante.

Il vero nemico contro cui organizzare le armi della critica e le energie spirituali è, fin dai tempi "sotto la Mole", individuato da Gramsci in quella visione fatalistica e meccanicistica che, segreta alleata della conservazione e dell'immensa falsificazione sociale capitalistica, produce indifferenza e rassegnazione nei dominati, inducendoli ad accettare passivamente, come se si trattasse di un fato ineluttabile, la loro condizione di subalternità. Per questo, il pensiero gramsciano viene, da subito, articolandosi nella forma di una titanica lotta contro il fatalismo e contro quell'indifferenza che è la sua coerente determinazione sul piano dell'atteggiamento soggettivo.

Il peso morto della storia: contro l'indifferenza e il fatalismo

"La fatalità che sembra dominare la storia non è altro appunto che apparenza illusoria di questa indifferenza, di questo assenteismo."

A. GRAMSCI, *Odio gli indifferenti*

L'11 febbraio 1917 Gramsci pubblica il numero unico di un giornale intitolato "La Città Futura", interamente redatto da lui. Fin dal titolo, risuona con enfasi quel *pathos* rivoluzionario che accompagnerà il pensatore sardo per tutta la sua avventura biografica e intellettuale.¹ La "città futura" da costruire, una volta terminato il conflitto mondiale, è quella comunista, edificata secondo rapporti di eguale libertà.

L'editoriale si apre con una sorta di manifesto programmatico contro gli indifferenti, noto con il titolo *Odio gli indifferenti*. Si tratta di un testo la cui brevità è inversamente proporzionale alla densità concettuale e alla potenza espressiva. Ampiamente conosciuto anche al di là del recinto chiuso dei gramsciologi di professione, *Odio gli indifferenti* si configura, nella sua struttura portante, come un grido di battaglia contro l'indifferenza e il fatalismo, ossia contro il contegno di chi - ieri e, a maggior ragione, oggi, nel tempo del disincanto universale -, anziché intraprendere la difficile via dell'agire appassionato, lascia essere l'esistente nella sua configurazione, convinto che esso non possa essere altrimenti rispetto a come effettivamente è.

Lo stesso *incipit* del testo - "Odio gli indifferenti" - si presenta come un programmatico rovesciamento della passione triste dell'indifferenza, a cui Gramsci contrappone, da subito, un sentimento "caldo" come l'odio. Se l'indifferenza è "abulia, è parassitismo, è vigliaccheria, non è vita",² dal canto suo l'odio - che nei *Quaderni* si ridisporrà nella figura della "rabbia appassionata" (Q, iv, 49, 477) - ne è l'antitesi. Esso fa valere un coinvolgimento attivo del soggetto, una sua partecipazione operativa, una sua presa di posizione nelle lotte che attraverso febbrilmente il "mondo grande e terribile".

Se, come Gramsci ama ripetere in questo scritto del 1917 (e si tratta di un *modus operandi* cui sempre resterà fedele), “vivere vuol dire essere partigiani”, allora non può esservi spazio per passioni tristi come l’indifferenza o la rassegnazione, il cinismo e il disincanto: amore e odio, lotta e “fantasia concreta” devono diventare le tonalità emotive dominanti dell’essere al mondo dell’uomo.

L’indifferenza è individuata da Gramsci come il principale nemico per chi, sulle orme di Marx, aspiri a riconfigurare le grammatiche dell’esistente e a progettare la città futura e il suo ordine nuovo. Per questo motivo, gli indifferenti devono essere odiati e la passione triste dell’indifferenza deve essere combattuta come “il peso morto della storia”, “la palla di piombo per il novatore”, “la materia inerte in cui affogano spesso gli entusiasmi più splendidi”.

Indifferenza e fatalismo costituiscono, in *Odio gli indifferenti*, un binomio letale che produce, quale esito pratico, la rassegnata accettazione delle geometrie dell’esistente non in quanto in sé buone, ma, semplicemente, perché pensate come intrascendibili e imm modificabili. Per questo, anche nell’indifferenza risuona già una precisa presa di posizione rispetto all’ordine del mondo. Essa è, infatti, l’atteggiamento tipico di chi, anziché battersi per migliorare l’esistente, lo valuta come un destino intrascendibile e, dunque, lo accetta nella sua datità pensata come immutabile: “L’indifferenza opera potentemente nella storia. Opera passivamente, ma opera. È la fatalità”.

Secondo un tema destinato a trovare nei *Quaderni* e nella codificazione della filosofia della praxis la sua più rigorosa tematizzazione, per Gramsci il fatalismo non è se non la rinuncia – ideologicamente condizionata – alla prassi, sfociante in quell’*apraxia* che rende fatale il mondo. La retorica dell’immodificabilità dell’esistente finisce per renderlo tale: e questo secondo una micidiale dialettica per cui il fatalismo dello spettatore disincantato rende fatale la morfologia del reale trasfigurata in destino irredimibile e in presenza inemendabile.

Per questo, una volta di più, l’indifferenza è già sempre ideologicamente connotata nel senso dell’irriflessa accettazione dell’esistente assunto come stato di fatto inappellabile o – alla maniera del meccanicismo marxista – come processo destinale in cui non è richiesto l’intervento del soggetto umano: “Ciò che avviene non avviene tanto perché alcuni vogliono che avvenga, quanto perché la massa degli uomini abdica alla

sua volontà, lascia fare”.³ In questo senso, il fatalismo non è altro che un’illusione o, se si preferisce, il prodotto dell’indifferenza e della rinuncia all’azione: “La fatalità che sembra dominare la storia non è altro appunto che apparenza illusoria di questa indifferenza, di questo assenteismo”.

Rimuovendo il senso della possibile azione trasformatrice, l’indifferenza produce fisiologicamente disincantamento e rassegnazione, rendendo fatale il mondo svuotato dalla passione progettuale, secondo il teorema della profezia che si autoadempie: quanto più stabile e irreversibile si ritiene, in generale, che sia una situazione storica, tanto più essa lo diventa effettivamente.

Per questo motivo, nel panorama disincantato dell’*hic manebimus optime* delle apologetiche dominanti ieri come oggi, la rassegnazione gravida di presente mira a convincere le menti dei suoi ergastolani circa l’impossibilità del perseguimento di futuri alternativi, imponendo la riconciliazione con un ordine che non è perfetto, ma che non concede alternative. Il mondo storico-sociale viene trasfigurato in destino e – questa la cifra di ogni dispositivo ideologico – in natura già da sempre data, non prodotta dall’agire né modificabile dal suo intervento: “Sembra sia la fatalità a travolgere tutto e tutti, sembra che la storia non sia che un enorme fenomeno naturale, un’eruzione, un terremoto”.

Tramite la duplice e sinergica dinamica di fatalizzazione della storia e di naturalizzazione del sociale, il mondo storico capitalisticamente strutturato può ideologicamente contrabbandarsi come un destino da accettarsi con indifferenza, impadronendosi delle anime dei suoi sudditi ancor prima che dei loro corpi. Come antidoto contro fatalismo e indifferenza, in questo breve scritto del 1917 Gramsci fa valere un richiamo alla prassi appassionata e alla responsabilità che ogni singolo individuo è chiamato ad assumersi rispetto alle logiche del mondo. Aleggia qui lo spontaneismo ordinovista che Gramsci supererà, nei *Quaderni*, tramite l’elaborazione della filosofia della praxis.

Ciò che accade, lungi dall’essere il prodotto di un destino imperscrutabile, è l’esito del nostro agire o, alternativamente, della nostra rinuncia all’azione. Di qui l’esortazione che Gramsci non smette di rivolgere a ciascuno di noi: “Se avessi anch’io fatto il mio dovere, se avessi cercato di far valere la mia volontà, il mio consiglio, sarebbe successo ciò che è successo? Ma nessuno o pochi si fanno una colpa della loro indifferenza, del loro scetticismo”.⁴ Lo scetticismo si configura qui

come il versante teorico dell'atteggiamento morale dell'indifferenza, con cui condivide la mancanza di volontà e l'incapacità di prendere parte alle lotte che innervano il presente.

Per questa ragione, il "piagnisteo di eterni innocenti" proprio degli indifferenti deve essere destrutturato domandando direttamente "a ognuno di essi del come ha svolto il compito che la vita gli ha posto e gli pone quotidianamente, di ciò che ha fatto e specialmente di ciò che non ha fatto". L'indifferenza si vince, di conseguenza, mostrando, per un verso, come la realtà sia l'esito – provvisorio e sempre trasformabile – dell'agire concreto degli individui in società (adombrando, dunque, la possibilità come cifra dell'essente) e, per un altro, evidenziando come anche l'indifferenza compori precise responsabilità e sia, per così dire, tutt'altro che neutra e indifferente. Essa implica, anzi, la più grandiosa santificazione dello stato di cose e corrisponde, di fatto, a una disposizione intimamente conservatrice.

Di qui, una volta di più, l'inaggrabile esigenza di essere partigiani, di prendere partito nelle lotte del presente e, nella fattispecie, nel progetto concreto di edificazione della città futura che una parte politica già sta costruendo all'interno dei nessi capitalistici della civiltà industriale:

Sono partigiano, vivo, sento nelle coscienze virili della mia parte già pulsare l'attività della città futura che la mia parte sta costruendo. E in essa la catena sociale non pesa su pochi, in essa ogni cosa che succede non è dovuta al caso, alla fatalità, ma è intelligente opera dei cittadini.⁵

Secondo quanto già si è accennato, *Odio gli indifferenti* precorre, nei suoi tratti essenziali, alcuni dei principali plessi teorici dei *Quaderni*, in particolare – accanto alla stessa ridefinizione del marxismo in chiave antideterministica – la lotta contro la "pigrizia fatalistica", il gelido meccanicismo, il materialismo volgare e l'indifferenza deresponsabilizzante; tutti temi che troveranno nella codificazione della filosofia della praxis come ontologia della possibilità storica il proprio coefficiente di unitarietà e il proprio fondamento teorico più solido.

Con questo non si intende certo sostenere – si tratterebbe di una tesi priva di ogni plausibilità – che i *Quaderni del carcere* siano già tutti presenti nella breve traccia di *Odio gli indifferenti* o, più in generale, nella galassia degli scritti giovanili dell'esperienza ordinovista. Come nel caso di Marx, anche in quello dell'intellettuale sardo è legittimo distinguere tra un

“giovane Gramsci” e un “Gramsci maturo”: i “due Gramsci” sono divisi, più che da una presunta “rottura epistemologica”⁶ implicante un mutamento radicale di prospettiva, da una nuova sensibilità filosofica (mediata dal confronto serrato con la dialettica marxiana) e, soprattutto, dalla codificazione della filosofia della praxis, nei *Quaderni*, e di tutte le “quizioni” orbitanti intorno a essa (intellettuali, nuovo Rinascimento, “moderno Principe”, egemonia ecc.).

Alla luce di quanto appena sostenuto, diventa possibile mostrare come le novità e le acquisizioni, spesso decisive, che Gramsci viene maturando nel corso della sua evoluzione intellettuale, in particolare con l’impresa carceraria dei *Quaderni*, debbano essere intese – più che come momenti di una presunta “rottura” e di un congedo dalle posizioni precedenti – come parti di un percorso dinamico e intimamente unitario: e, dunque, come ridefinizioni e rimodellamenti di un profilo che, nella sua figura essenziale, resta permanentemente sotto il segno della defatalizzazione dell’esistente e della riattivazione del senso della possibile prassi trasformatrice, tesa a mutare l’assetto vigente in vista dell’instaurazione della “città futura” e della “società regolata” (Q, vi, 12, 693). Di qui, una volta di più, l’importanza della già richiamata ricerca del *Leitmotiv* unitario, del “ritmo del pensiero in sviluppo”, che conduce Gramsci dallo spontaneismo ordinovista alla filosofia della praxis dei *Quaderni*.

Destinata a diventare, *mutatis mutandis*, il cuore pulsante della filosofia della praxis, la lotta contro l’indifferenza è un tema ampiamente ricorrente negli scritti del “primo Gramsci”. Ad esempio, al centro di un articolo intitolato *Il vandalo*, apparso sull’“Avanti!” del 24 settembre 1917, troviamo la presa di distanza dal fatalismo e dallo scetticismo, che paralizza l’uomo nell’impossibilità di risolversi ad agire: “Chi è scettico non ha il coraggio necessario per l’azione” e, di conseguenza, precipita in quell’indifferenza che “è invero la molla più forte della storia. Ma a rovescio”.⁷

“La nostra religione,” così scriveva Gramsci il 29 agosto 1916, “ritorna ad essere la Storia, la nostra fede ritorna ad essere l’uomo e la sua volontà e attività”⁸: la storia cessa di presentarsi, in forma ipostatizzata, come figura autonoma e sciolta dall’attività soggettiva e prende a essere intesa come serie ineducibile degli atti della libera prassi umana; con la stringente conseguenza per cui – così sull’“Avanti!” del 21 giugno 1916 – “noi non aspettiamo nulla da altri che da noi stessi; la nostra coscienza di uomini liberi ci impone un dovere, e

la nostra forza organizzata lo attua".⁹ Addirittura, in un articolo apparso sull'"Avanti!" il 1° gennaio 1916, Gramsci indirizza i suoi strali contro il capodanno e contro l'idea di un rinnovamento programmato e limitato a un'unica data annuale, contrapponendo a tale idea il progetto di un rinnovamento continuo della vita e della realtà circostante.

La nuova religione della prassi comunista ha sostituito Dio con l'uomo e – secondo il tema coesenziale all'immanentismo idealistico – con la fede nelle sue forze e nelle sue energie spirituali. Il compito dell'attuazione della città futura deve essere responsabilmente assunto dagli individui uniti dall'ideale comunista, senza farsi illusioni – con buona pace dei seguaci di Kautsky e della Seconda Internazionale – circa il "fatale andare delle cose"¹⁰ improvvidamente attribuito alla storia come soggetto agente. Vi è, a questo proposito, un significativo articolo dell'"Ordine Nuovo" del luglio 1918, in cui Gramsci sottopone a una sferzante requisitoria le visioni deterministiche della storia. "La storia," si sostiene, "non è un calcolo matematico", giacché "non esiste in essa un sistema metrico decimale, una numerazione progressiva di quantità uguali": le presunte leggi storiche "non hanno niente in comune con le leggi naturali",¹¹ essendo l'andamento della storia l'indeducibile risultato dell'azione umana.

Questo convincimento, già maturo in Gramsci prima del 1917, trova negli eventi legati alla Rivoluzione russa la propria conferma più straordinaria. Fin da principio, il Marx italiano ravvisa negli eventi che sconvolgono l'ordine russo la più potente conferma della propria visione del mondo centrata sulla prassi trasformatrice che, senza dover dipendere da presunte leggi oggettive dello sviluppo storico, può liberamente ridisegnare le geometrie dell'esistente.

La rivoluzione divampata in terra russa, inoltre, suffraga la tesi gramsciana in accordo con la quale l'anima del marxismo non coincide con il gelido economicismo meccanicistico (in accordo con il quale la rivoluzione non sarebbe stata possibile se non nei punti economicamente più evoluti del sistema capitalistico), bensì con la libera prassi che opera nella concretezza storica. La Rivoluzione russa – così il 29 aprile 1917 su "Il Grido del Popolo" – "è l'avvento di un ordine nuovo",¹² imprevedibile perché libero, indeducibile da presunte leggi della storia determinabili aprioristicamente; aspetto, quest'ultimo, alla cui luce Gramsci ridefinirà la propria iniziale visione antifatalistica e nemica dell'indifferenza in direzione di una filosofia della praxis e di una rilettura defataliz-

zante – e, come vedremo, attualistica – dello stesso codice marxista.

Per questa ragione, l'intellettuale sardo, nel suo celebre articolo apparso sull'“Avanti!” del 24 dicembre 1917 (dopo non essere stato approvato dalla censura per “Il Grido del Popolo”) e intitolato significativamente *La rivoluzione contro il “Capitale”*, sostiene che l'eroica Rivoluzione bolscevica è contro il *Capitale* di Marx – assunto come emblema dell'economicismo deterministico – ma non (con buona pace, ad esempio, delle tesi di Rodolfo Mondolfo) contro lo spirito marxiano; a tal punto che la si può a giusto titolo considerare come il capolavoro politico di un marxismo incardinato sulla categoria della libera praxis trasformatrice.¹³ Scrive Gramsci a proposito degli attori della Rivoluzione in terra russa:

Vivono il pensiero marxista, quello che non muore mai, che è la continuazione del pensiero idealistico italiano e tedesco, e che in Marx si era contaminato di incrostazioni positivistiche e naturalistiche. E questo pensiero pone sempre come massimo fattore di storia non i fatti economici, bruti, ma l'uomo, ma la società degli uomini, degli uomini che si accostano fra di loro, si intendono fra loro, sviluppano attraverso questi contatti (civiltà) una volontà sociale, collettiva, e comprendono i fatti economici e li giudicano e li adeguano alla loro volontà, finché questa diventa la motrice dell'economia, la plasmatrice della realtà oggettiva, che vive, e si muove, e acquista carattere di materia tellurica in ebollizione, che può essere incanalata dove alla volontà piace.¹⁴

È già custodito, *in nuce*, in queste righe incendiarie il tema portante delle “quistioni” dei *Quaderni* dedicate alla filosofia della praxis e alla politica nel loro nesso vitale. Senza esagerazioni, ci si potrebbe avventurare a sostenere che i *Quaderni* stanno alla Rivoluzione del 1917 come la “dottrina della scienza” di Fichte sta alla Rivoluzione francese del 1789: entrambi i progetti filosofici metabolizzano in maniera profonda le due esperienze rivoluzionarie, assumendole – sia pure in forme eterogenee – come la base di un'ontologia della libertà pratica che si determina sul piano della concretezza storica.

Quanto appena sostenuto non implica, tuttavia, che la passione rivoluzionaria, la lotta contro il classismo e la mistica del fatalismo maturino in Gramsci solo nel 1917. Al contrario, con la Rivoluzione russa trova conferma nelle vicende stesse della concretezza storica la visione che Gramsci era autonomamente venuto elaborando e che, in fondo, si rinviene già, nei suoi tratti essenziali, perfino in un tema composto durante l'ultimo anno del liceo, *Oppressi e oppressori*:

La Rivoluzione francese ha abbattuto molti privilegi, ha sollevato molti oppressi; ma non ha fatto che sostituire una classe all'altra nel dominio. Però ha lasciato un grande ammaestramento: che i privilegi e le differenze sociali, essendo prodotto della società e non della natura, possono essere sorpassate.¹⁵

Il mondo storico, in quanto esito mai definitivo della posizione soggettiva della prassi, non è natura data, da accettarsi con indifferenza. È, al contrario, oggetto di possibile oltrepassamento mediato dal libero agire, secondo quanto verrà esemplarmente suffragato dal '17 russo.

Terminato il primo conflitto globale, al cospetto della Rivoluzione russa e degli accadimenti dell'agosto 1917 (la rivolta del pane da parte delle proletarie torinesi), Gramsci scorge un positivo risveglio delle energie rivoluzionarie, la fine dell'indifferenza: "La vita del pensiero," scrive il 18 agosto 1917 su "Il Grido del Popolo", "si sta sostituendo all'inerzia mentale, all'indifferenza: è la prima delle sostituzioni rivoluzionarie. Una nuova abitudine si forma: quella di non temere il fatto nuovo; prima perché peggio di così non può andare, in seguito perché ci si convince che andrà meglio"¹⁶ e che il buon esito della trasformazione dipende integralmente dalla nostra capacità concreta di agire.

La lotta contro gli indifferenti continua senza sosta, sui due fronti del risveglio della volontà trasformatrice e della ridefinizione del codice marxista in direzione antideterministica. È, a questo proposito, sintomatico che nell'articolo intitolato *Utopia* del luglio 1918 Gramsci pervenga a una sorta di anticipazione del nucleo essenziale della filosofia della praxis come fondamento della nuova declinazione del marxismo: "Non la struttura economica determina direttamente l'azione politica, ma l'interpretazione che si dà di essa" e "la quantità (struttura economica) vi diventa qualità poiché diventa strumento di azione in quanto agli uomini, agli uomini che non valgono solo [...] per l'energia meccanica che possono sviluppare dai muscoli e dai nervi, ma che valgono specialmente in quanto [...] soffrono, comprendono, gioiscono, vogliono, negano".¹⁷

Ora che il fallimento su tutta la linea del regime liberale è ubiquitariamente evidente, anche gli indifferenti possono cessare di essere tali, prendendo attivamente parte alla lotta appassionata per l'edificazione della città futura. Il regime liberale ha perso "la fiducia istintiva e pecorile degli indifferenti",¹⁸ i quali adesso possono essere agevolmente educati alla prassi. È compito dei comunisti e del proletariato di fabbrica farsi cari-

co di questo passaggio dall'indifferenza all'azione rivoluzionaria. È, anzitutto, il compito dell'"Ordine Nuovo", una testata che ora diventa anche un organo politico.

Vi è, anche in questo caso, il fondamento dell'ideale cui Gramsci sempre resterà legato, il progetto di una rivoluzione consapevole, dispiegantesi nella forma di un processo che sappia armonizzare tra loro – secondo quella che i *Quaderni* chiameranno la "fantasia concreta" (Q, XIII, 1, 1556) – la debita considerazione della concretezza storica e della libera volontà trasformatrice, dunque evitando i due poli opposti e segretamente complementari del fatalismo deterministico e del volontarismo spontaneistico astratto. Di qui, una volta di più, l'importanza dell'acquisizione – mediata dalla cultura e dall'organizzazione – dell'autocoscienza da parte della classe proletaria, chiamata a intervenire operativamente nella creazione dell'ordine nuovo, virtualmente già racchiuso in quello vecchio.

È anche questo, in fondo, il motivo principale per cui Gramsci, insieme con altri giovani socialisti torinesi (Tasca, Togliatti e Terracini), dopo l'esperienza del '17 russo, non si sente più rappresentato dalla direzione nazionale del Partito socialista, troppo legato, per un verso, al vecchio schema del marxismo fatalistico e positivistico e, per un altro, al modello paternalistico dei borghesi che, come "mosche cocchiere" (Q, III, 42, 320), aspirano a guidare le masse dall'alto: "L'unico sentimento che ci unisse, in quelle nostre riunioni, era quello suscitato da una vaga passione di una vaga cultura proletaria; volevamo fare, fare, fare".¹⁹

La rottura di Gramsci con il movimento socialista si è, di fatto, ormai consumata: con essa, si è prodotta la necessità di trasformare la propria visione antifatalistica in una più solida prospettiva filosofico-politica che sappia riformulare in maniera inedita il codice marxista. Vi è, a questo proposito, un'importante lettera a Tania del 2 maggio 1932 in cui Gramsci, ripercorrendo retrospettivamente il proprio itinerario intellettuale, così scrive:

Il momento dell'"egemonia" o della direzione culturale era appunto sistematicamente rivalutato in opposizione alle concezioni meccanicistiche e fatalistiche dell'economismo. È stato anzi possibile affermare che il tratto essenziale della più moderna filosofia della praxis consiste appunto nel concetto storico-politico di "egemonia". (LC, 570)

Se, come qui si chiarisce, la filosofia della praxis – ossia l'anima dei *Quaderni* – trova nella teoria dell'egemonia il proprio nucleo portante, e se quest'ultima nasce come reazione programmatica alle concezioni fatalistiche e deterministiche, ne segue, *more geometrico*, che l'intera opera carceraria di Gramsci si configura come una titanica presa di posizione contro la "pigrienza fatalistica" e l'indifferenza.

Genesi e struttura dei *Quaderni*

“Vorrei, secondo un piano prestabilito, occuparmi intensamente e sistematicamente di qualche soggetto che mi assorbisse e centralizzasse la mia vita interiore.”

A. GRAMSCI, lettera a Tania del 19 marzo 1927

Il 9 febbraio 1929, dopo due anni e tre mesi dall'arresto, Gramsci annuncia epistolarmente a Tania l'intenzione di avviare il progetto dei *Quaderni*:

Ora che posso scrivere in cella, prenderò delle note dei libri che mi servono e ogni tanto le invierò alla libreria. Adesso che posso prendere degli appunti di quaderno, voglio leggere secondo un piano e approfondire determinati argomenti e non più “divorare” i libri. (LC, 221-222)

E “8 febbraio 1929” è ciò che si legge, tra parentesi, in seguito al titolo “Primo quaderno”. Qui inizia l'avventura dei *Quaderni*, concepiti da Gramsci come un modo di praticare in carcere una specie di “ginnastica razionale” (LC, 11) – così scrive da Ustica il 9 dicembre 1926 – che gli permetta, per un verso, di mantenere viva la mente e, per un altro, di condurre una riflessione che sappia intrecciare lo studio del presente con questioni di ordine generale legate alla dimensione del *für ewig*.

Nella lettera a Tania da San Vittore del 19 marzo 1927 annuncia, per la prima volta, l'idea di quello che, in concreto, saranno i *Quaderni*: “Bisognerebbe far qualcosa ‘für ewig’, secondo una complessa concezione di Goethe” (LC, 58-59). La lettera è composta quando Gramsci ancora non ha ottenuto l'autorizzazione a scrivere; autorizzazione che perverrà, dopo il rifiuto iniziale, soltanto nel gennaio del 1929.

Il dolore fisico e morale condurrà più volte il Marx italiano a dubitare di riuscire a proseguire nel suo progetto di studio e di scrittura. Già nella lettera a Tania del 19 marzo 1927, aveva confessato che, tra le quattro mura della cella, “anche lo studiare è molto più difficile di quanto non sembrerebbe”. Il 9 novembre 1931, nel quinto anniversario della sua carcerazio-

ne, rivela a Tania di sentirsi “spappolato intellettualmente così come lo sono fisicamente” (LC, 521). L'emottisi del 3 agosto, con tutte le sue conseguenze, induce Gramsci ad abbandonare gli esercizi di traduzione e a concentrarsi sui punti nodali del suo progetto. È in questo momento che Gramsci abbozza un nuovo piano di lavoro, che troviamo esposto all'inizio dell'ottavo dei *Quaderni*, in quello che è stato, con buone ragioni, definito una sorta di “secondo inizio”¹ dell'opera.

Avviata l'8 febbraio 1929, la stesura dei *Quaderni* venne definitivamente interrotta nell'agosto del 1935 in ragione della gravità delle condizioni di salute di Gramsci. Furono numerati, senza tener conto della loro cronologia, da Tania. Terminato il Secondo conflitto mondiale, i *Quaderni*, curati dal dirigente comunista Felice Platone, furono pubblicati per i tipi dell'editore Einaudi – congiuntamente alle *Lettere dal carcere* indirizzate ai familiari –, dopo che la loro esistenza era stata annunciata, per la prima volta, dall'“Unità” il 30 aprile 1944.

La scelta di un editore non comunista fu strategica. L'idea a essa sottesa era quella per cui Gramsci dovesse essere letto ed ereditato dagli italiani in quanto tali, a prescindere dall'appartenenza politica di ciascuno. Vennero pubblicati in sei volumi, ordinati per argomenti omogenei, con i seguenti titoli e senza tenere conto né della scansione cronologica, né dell'ordine della materia progettato da Gramsci: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, nel 1948; *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, nel 1949; *Il Risorgimento*, nel 1949; *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, sempre nel 1949; *Letteratura e vita nazionale*, nel 1950; *Passato e presente*, nel 1951.

Nel 1975, i *Quaderni* – i cui manoscritti sono conservati presso la Fondazione dell'Istituto Gramsci a Roma – vennero pubblicati nella nuova edizione critica curata da Valentino Gerratana, secondo l'ordine cronologico della loro stesura (e non più tramite più o meno arbitrari raggruppamenti tematici) e, dunque, secondo una via che, pur proponendo una stratificazione alquanto complicata, permetteva di seguire il “ritmo del pensiero in isviluppo”.

Non appena apparvero i primi volumi nella prima edizione, Benedetto Croce li recensì, rendendo omaggio alla figura di Gramsci come uno degli eroi che “tennero alta la dignità dell'uomo e accettarono pericoli e persecuzioni e sofferenze e morte per un ideale”,² salvo poi, nella successiva recensione delle parti sul materialismo storico e sull'*Anti-Croce*, sminuirne il valore (attribuendo ciò alle condizioni in cui furono

scritti). Addirittura, recensendo la parte sul Risorgimento, Croce si spinse a liquidare quasi con fastidio Gramsci come epigono del materialismo storico.

Come è stato sottolineato,³ tramite il giudizio di Croce era perentoriamente segnato il destino della ricezione di Gramsci in Italia. Ne era riconosciuto l'indubbio valore morale ed etico di martire della libertà, ne era minimizzata l'originalità del pensiero e, in ultimo, era rigettata integralmente la sua passione anticapitalistica e la sua espressività comunistica.

Il progetto dei *Quaderni* sorge, certo, dall'esigenza di pensare criticamente il presente nella congiuntura che impedisce a Gramsci di agire politicamente e, insieme, di riflettere su questioni di ordine generale legate alla dimensione del *für ewig*. Ma, accanto a questi motivi, non deve essere trascurata la volontà gramsciana di meditare sulla sconfitta a cui la sua parte politica è andata incontro con l'avvento del fascismo. Come Marx, dopo la sonante disfatta dei moti del '48, si chiuse in biblioteca a studiare le dinamiche del capitale trionfante, così Gramsci, dal carcere, decide di riflettere sulle ragioni della sconfitta del Partito comunista al cospetto dell'ascesa dei nazifascismi. Ed è in questo senso che i *Quaderni* possono essere intesi come "il resoconto di una sconfitta".⁴

Il confronto con Marx, anche sotto questo profilo, non è fuorviante, se si considera che vi è stato chi ha accostato la struttura mobile e magmatica dei *Quaderni* ai *Grundrisse*,⁵ paragonando, in seconda battuta, la loro rielaborazione togliattiana al *Capitale* editato da Engels.

Come suggerito da Alberto Burgio, il vero tema dei *Quaderni* – il nucleo alla cui luce leggere e comprendere tutte le "questioni" in essi ospitate – è la storia, la sua logica di sviluppo, i suoi ritmi e le sue contraddizioni, ma poi anche la sua principale specificità, la dicotomia tra il "fare epoca" e il "durare", tra le rotture e le continuità⁶: tema che, in generale, si lascia anche inquadrare, come vedremo, sotto l'etichetta di filosofia della praxis, nella misura in cui quest'ultima, nella forma di uno storicismo immanentistico, non ha altro oggetto che la realtà pensata come storia e come prassi.

Per questa ragione, Gramsci può autodefinirsi "storico dello sviluppo storico" (Q, xxiv, 3, 2268), a sottolineare come l'interesse dei *Quaderni* non coincida con lo studio del passato fine a se stesso, bensì con un'analisi della storicità e del tempo presente volta a permettere l'elaborazione di una "teoria della storia e della politica" (Q, xi, 26, 1433), e dunque di una filosofia della praxis che operi nel presente, secondo il nesso

triangolare tra autocoscienza, soggettività e azione trasformatrice.

Opera stratificata e proteiforme, che si iscrive idealmente nella grande tradizione della letteratura carceraria italiana (da Campanella a De Sanctis, da Tasso a Settembrini e a Silvio Spaventa, al quale Gramsci stesso si paragona nella lettera a Tania del 13 gennaio 1930), i *Quaderni* si presentano come un "testo mobile"⁷ e *naturaliter* incompiuto essenzialmente per una quadruplici ragione: *a*) anzitutto, perché accompagnano il pensiero *in fieri* di Gramsci, che viene riflettendo in carcere su "quizioni" teoriche assai variegate (e non solo proiettate nella dimensione del *für ewig*); *b*) per via del fatto che è uno zibaldone strutturalmente aperto a correzioni e aggiunte, a integrazioni e revisioni operate dallo stesso Gramsci; *c*) per via del fatto che sono redatti nella difficile situazione della reclusione carceraria, che impedisce al Marx italiano di disporre di tutte le fonti necessarie e di organizzare in modo unitario la propria materia (per questo motivo, essi racchiudono liste promemoria, elenchi di volumi da richiedere, ricevuti e spediti, traduzioni e prove di traduzioni, configurandosi come un "generico contenitore di scrittura"⁸: ed è Gramsci stesso ad allertare il lettore circa il carattere mobile dello scritto, in cui non solo non vi è compiutezza, ma abbondano anacronismi e inesattezze, falsi accostamenti e citazioni mancanti); *d*) per via del fatto che si tratta di un "sistema in movimento" e di un progetto totalizzante, che – contro le forme dell'idiotismo specialistico oggi sovrano – mira a decifrare la totalità espressiva del capitalistico "mondo grande e terribile", multiforme e cangiante.

Lasciando a margine la *vexata quaestio* della datazione della stesura delle sezioni dei *Quaderni*, su cui la critica non ha cessato di interrogarsi con esiti altalenanti e spesso assai distanti tra loro,⁹ occorre segnalare la necessità di leggere questo scritto singolare congiuntamente con le *Lettere dal carcere*. Queste ultime costituiscono una speciale via di accesso alla lettura dei *Quaderni*¹⁰: ora ne sintetizzano i contenuti, ora ne seguono gli sviluppi, più spesso ne anticipano i fuochi della ricerca, rendendo meno oscuri i passaggi più difficili da interpretare.

D'altro canto, le *Lettere* – uno dei testi più straordinari della letteratura italiana del Novecento –, oltre a gettare luce sul progetto dei *Quaderni*, permettono anche di conoscere l'uomo Gramsci, la vivacità del suo spirito e la sua rettitudine morale, il suo mondo degli affetti, la tenerezza del suo animo, la soffe-

renza della sua esistenza e i “colpi di martello sulla testa” che gli avvenimenti gli hanno vibrato, come racconta in un’epistola alla madre del 6 giugno 1927: a tal punto che, dopo averle lette, studiare i *Quaderni* sarà quasi come continuare un’amizizia con un uomo straordinario.

Dalle *Lettere* affiora il vissuto soggettivo di Gramsci, la sua tenerezza di marito e di amico, di figlio e di padre che scrive ai due figli piccoli le ultime affettuose lettere di saluto e di istruzione, spiegando a Delio che cosa sono le lucertole (“si tratta di una specie di coccodrilli che rimangono sempre piccini”, così nella lettera del 20 maggio 1929) e rivelando a Giuliano il proprio desiderio di divertirsi con lui e con il fratello (“mi piacerebbe ridere e scherzare con te e con Delio”, così nell’epistola del dicembre 1936). Si tratta di lettere delicate e commoventi, dalle quali non affiora mai la progressiva certezza di non rivedere più i due figli e la moglie.

Per paradossale che ciò possa a tutta prima apparire, i 33 *Quaderni* non sono un’opera,¹¹ ma, piuttosto, una costellazione eterogenea di idee e di “quizioni” che, tutte diverse e apparentemente indipendenti, trovano il proprio coefficiente di unitarietà nell’impianto della filosofia della praxis come destrutturazione della mistica della necessità e del fatalismo. Vi si discutono autori del passato (*in primis* Machiavelli, Hegel, Marx e Gioberti) e del presente (Croce, Gentile, Sorel ecc.), nel tentativo di praticare la filosofia della praxis nel solo modo in cui ciò è possibile in carcere, ossia prendendo posizione rispetto alla realtà storica presente ed elaborando le linee volte a sviluppare un’egemonia alternativa, in grado di favorire la rivoluzione a partire dalla cultura.

A complicare il quadro, poi, vi sono due ulteriori aspetti che debbono essere, sia pure rapidamente, richiamati. In primo luogo, come è stato evidenziato,¹² Gramsci fa un uso del tutto particolare delle sue fonti, assimilando concetti altrui, incorporandoli nel proprio tessuto argomentativo, ricalibrandone il senso e, spesso, mutandone il segno. Così le idee di “blocco storico” e dello “spirito di scissione” rinviano a Sorel, la filosofia della praxis a Marx e a Gentile, il “moderno Principe” a Machiavelli, la politica come passione a Croce, il sintagma “pessimismo dell’intelligenza e ottimismo della volontà” a Romain Rolland, il “nazionale-popolare” a Gioberti, la “rivoluzione passiva” a Cuoco, e via discorrendo.

Il secondo degli aspetti menzionati riguarda il fatto che se, come è stato suggerito,¹³ si analizza la struttura dei *Quaderni*, si nota agevolmente come vi siano due grandi fasi della

loro elaborazione: il “periodo di Turi” (8 febbraio 1929-17 novembre 1933) e il “periodo di Formia” (7 dicembre 1933-ago-
sto 1935, cioè trasferimento a Roma). Dal canto suo, Gerratana, nel periodo di Turi, distingue due ulteriori fasi, la prima (fino alla crisi del 1931), più creativa, e una seconda (fino al trasferimento a Formia), in cui Gramsci redige i “quaderni speciali”, mediante i quali intende riordinare e scrivere *ex novo* parecchie delle note già precedentemente abbozzate.

Anche da questa angolatura affiora, una volta di più, la difficoltà della lettura e dello studio di un testo mobile che – lo ribadiamo – si presenta nella forma della costellazione più che in quella canonica dell’opera, richiedendo un notevole “pluslavoro” ermeneutico all’interprete che voglia avventurarsi nell’*ingens sylva* della scrittura gramsciana per decifrarne il senso complessivo e l’intima unità.

Dal canto nostro, nelle pagine che seguono, cercheremo di adombrare come e secondo quale accezione la cifra dei *Quaderni* – il nucleo vivo da ereditare – debba essere individuata nella filosofia della praxis come fondamento di un’ontologia della possibilità che si determina storicamente. Come è noto, il tema della filosofia in Gramsci è stato sottovalutato, con la conseguenza che il Marx d’Italia è stato riduttivisticamente inteso ora come un geniale critico letterario, ora come un lungimirante uomo d’azione,¹⁴ secondo una linea interpretativa che, ancora fortemente radicata, fu avviata dallo stesso Togliatti (per il quale “Gramsci fu un teorico della politica, ma soprattutto fu un politico pratico, cioè un combattente”).¹⁵ Già Nicola Badaloni poteva liquidare la filosofia della praxis come una forma di storicismo assoluto e come una filosofia della transizione.¹⁶ Dal canto suo, con giudizio *tranchant*, Lucio Colletti sosteneva che Gramsci “in filosofia ha poco o nulla da dire”.¹⁷

In rivendicata antitesi con queste e con molte altre letture affini, siamo convinti – per le ragioni che verremo esponendo – che la filosofia della praxis costituisca, invece, il contributo decisivo della riflessione gramsciana. Molti interpreti hanno sostenuto, dal canto loro, che il plesso teorico nodale dei *Quaderni* concerne la “quistione” degli intellettuali. Così, ad esempio, Eugenio Garin afferma che quello “fu il nodo intorno a cui tutto venne a ruotare”.¹⁸ E, in termini convergenti, Giuseppe Vacca ha asserito che “l’insieme dei *Quaderni del carcere* è concepito da Gramsci come una ricerca sugli intellettuali”,¹⁹ poiché egli “ritiene che il marxismo debba essere riformulato come teoria degli intellettuali”.

Si tratta di posizioni che, in maniera solo apparentemente contraddittoria, risultano vere e false insieme: *vere*, perché effettivamente il tema degli intellettuali occupa, nelle pagine dei *Quaderni*, una posizione incontrovertibilmente centrale; *false*, perché, non di meno, il nucleo attorno al quale orbitano i *Quaderni* coincide con la filosofia della praxis, senza la quale Gramsci non avrebbe potuto sviluppare la questione, certo decisiva, degli intellettuali come vettore pratico della trasformazione che instaura l'egemonia, rende ideologia e senso comune il marxismo, collega Principe e massa nazional-popolare e così via.

È, dunque, sulla filosofia della praxis che occorrerà ora concentrare l'attenzione, adombrandone le specificità, oltre che la dipendenza dalla concezione materialistica della storia di Marx e dalla dialettica attualistica di Gentile.

Filosofia della praxis e lotta contro il determinismo

“La filosofia deve risolvere i problemi che il processo storico nel suo svolgimento presenta volta a volta.”

A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*

“Filosofia della praxis” è la categoria concettuale con cui, nei *Quaderni*, Gramsci qualifica la propria specifica declinazione del marxismo.¹ Si tratta di un contributo originalissimo sul piano teorico, sia per quel che concerne l’elaborazione marxista, sia per quel che riguarda la filosofia *tout court*. Per un verso, infatti, la filosofia della praxis accentua e approfondisce un aspetto specifico della riflessione del giovane Marx – la categoria di praxis, centrale nelle undici *Tesi su Feuerbach*, composte nel 1845 –, innalzandolo a fondamento di una nuova visione del mondo e del marxismo. Per un altro verso, come adombreremo, si pone come un episodio decisivo della “sinistra attualistica”,² vuoi anche come una declinazione in chiave rivoluzionaria della filosofia dell’“atto puro” di Gentile.

Alla luce di quanto appena sostenuto, sarebbe fuorviante ritenere che Gramsci, nei *Quaderni*, impieghi il sintagma “filosofia della praxis” come mera perifrasi per evitare l’espressione “marxismo” e, dunque, per eludere l’occhiuta censura carceraria, secondo quello che è stato definito il suo “linguaggio esopico e insieme astutamente astratto”.³ È, certo, vero che Gramsci spesso ricorre a una sorta di codice segreto per aggirare la censura (Ilic o Vilici per non dire Lenin, Bessarione per alludere a Stalin, Leone Davidovicj o Bronstein per evitare di pronunziare il nome di Trockij e così via). Ma se ciò valesse anche per la filosofia della praxis, non si spiegherebbe perché, in un numero niente affatto esiguo di luoghi dei *Quaderni*, compaiano direttamente sia il nome di Marx, sia l’espressione “marxismo”.⁴

Per questa ragione, è lecito ritenere che Gramsci etichetti come “filosofia della praxis” la propria specifica concezione al fine di sottolinearne il carattere originale e il tratto specifico:

la praxis come fondamento stesso dell'essente e di un nuovo modo di pensare e praticare la filosofia come teoria storicistica dell'immanenza,⁵ per la quale la stessa natura umana si risolve nel divenire storico (Q, VII, 35, 885). D'altro canto, fin dal cominciamento del testo carcerario (alla voce *Teoria della storia e della storiografia*, nel primo dei *Quaderni*), si mostra come lo scopo della scrittura sia, anzitutto, un ripensamento critico del materialismo storico in chiave antifatalistica, nella forma di uno storicismo immanentistico per il quale non vi sono se non la prassi umana e le sue oggettivazioni temporali.

Più che teorizzare apertamente l'essenza della filosofia della praxis, i *Quaderni* ne ricavano i tratti specifici dalla discussione critica – condotta con il “massimo scrupolo di esattezza e di onestà scientifica” (Q, IV, 1, 419) – del pensiero di Marx, di cui Gramsci, appunto, individua la cifra nella nozione stessa di prassi trasformatrice proiettata nel terreno storico-immanente. Per questo, non è possibile comprendere il nucleo della gramsciana filosofia della praxis se non esplorando la maniera specifica in cui i *Quaderni* sottopongono a discussione critica la riflessione di Marx.

In termini generali, l'opera carceraria riprende, approfondisce e sviluppa la linea interpretativa tratteggiata fin dai tempi dell'“Ordine Nuovo”, in cui il cuore del marxismo – la “rivoluzione contro il *Capitale*” – era ravvisato nella lotta appassionata, in antitesi con le visioni deterministiche, per razionalizzare il mondo agendo nella concreta congiuntura storica.⁶ Così, già nell'articolo *Il nostro Marx*, apparso su “Il Grido del Popolo” il 4 maggio 1918 nel centenario della nascita del pensatore di Treviri, Gramsci celebra in Marx l'idealista della prassi e della volontà: per Marx “la storia come avvenimento è pura attività pratica” e “i suoi libri hanno trasformato il mondo, così come hanno trasformato il pensiero”, facendo di lui “lo stimolatore delle pigrizie mentali” e “il risvegliatore delle energie buone che dormicchiano e devono destarsi per la buona battaglia”.⁷

Ora, nei *Quaderni*, questa linea ermeneutica viene ripresa in chiave di filosofia della praxis. Secondo quello che è stato segnalato come uno dei tratti salienti del “marxismo occidentale”,⁸ Marx è da Gramsci studiato e impiegato per avvalorare, legittimandola con il suo nome, l'elaborazione di una nuova visione filosofica volta a sottrarre il marxismo dal vicolo cieco dell'economicismo e per elaborare una nuova visione del mondo che sappia trasformare l'essenza dell'idealismo (l'assunzione dell'essente come esito di un porre soggettivo) in

fondamento di una visione rivoluzionaria e pratico-trasformatrice della realtà.

Avventurandosi alla ricerca del “vero” Marx, prima che il suo corpo si confondesse con quello del marxismo deterministico, Gramsci scopre nel filosofo di Treviri la specificità di un pensiero aspirante a rivoluzionare l’esistente e a tradursi in effettualità,⁹ e mette a tema tre acquisizioni teoriche che costituiscono l’architrave dell’interpretazione dell’elaborazione marxiana codificata nei *Quaderni*¹⁰: in primo luogo, proprio in virtù del fatto che l’oggetto del suo pensiero consiste nella storia e nella politica, Marx non può strutturalmente produrre una visione sistematica (con buona pace dei marxismi che l’hanno variamente ridotto a dogma indubitabile e a sistema rigido). Il suo pensiero risulta, *ipso facto*, non coerentizzabile e impone ai suoi interpreti l’ardua via dell’inseguimento del “ritmo del pensiero in isviluppo” che decifra la realtà che si viene facendo¹¹ con la prassi e nella storicità.

Per questo motivo, la teoria di Marx non si lascia racchiudere in formule: è “un pensatore non sistematico”, “una personalità nella quale l’attività teorica e l’attività pratica sono intrecciate indissolubilmente”, “un intelletto pertanto in continua creazione e in perpetuo movimento” (Q, IV, 1, 419). Si può, dunque, decriptare il “filo rosso” del pensiero marxiano solo qualora si comprenda il senso dell’impossibilità di un sistema marxiano, il “carattere eminentemente pratico-critico del Marx” (Q, I, 152, 134).

In secondo luogo, i *Quaderni* insistono – in maniera ora aperta, ora obliqua – sull’esigenza di sottrarre Marx alla tutela di Engels (secondo un tema già al centro dell’opera di Mondolfo del 1912, *Il materialismo storico in Federico Engels*)¹² e, con lui, del marxismo successivo: “Non bisogna sottovalutare il contributo di Engels, ma non bisogna neanche identificare Engels con Marx, non bisogna pensare che tutto ciò che Engels attribuisce a Marx sia autentico in senso assoluto” (Q, IV, 1, 420). L’obiettivo che i *Quaderni* si propongono consiste, appunto, nel ripartire dal “vero” Marx e dalla sua concezione della praxis: e, dunque, nel depurare il pensatore di Treviri dalle incrostazioni meccanicistiche del marxismo della Seconda Internazionale che, diventato esso stesso “oppio del popolo”, si era venuto costituendo a partire dall’engelsiano *Anti-Dühring* nell’inaccettabile forma di una visione che “soddisfacesse il bisogno scolastico di compiutezza” (Q, XV, 31, 1786).

In terzo luogo, il pensiero di Marx non si configura come esodo dalla filosofia, come troppe volte lo si è presentato, ben-

sì come un nuovo inizio della filosofia. Il pensatore di Treviri “apre una strada completamente nuova, cioè rinnova da cima a fondo il modo di concepire la filosofia” (Q, IV, 11, 433). Dialettizzando idealismo e concretezza storica, la sua riflessione si caratterizza – come correttamente sottolineato da Antonio Labriola nel suo *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (1897) – per un suo statuto autosufficiente: “La filosofia della praxis ‘basta a se stessa’, contiene in sé tutti gli elementi fondamentali per costruire una totale ed integrale concezione del mondo, una totale filosofia” (Q, XI, 27, 1434). Tale è, appunto, la filosofia della praxis, da distinguersi dal marxismo propriamente detto, che ne è un deviato meccanistico.

La filosofia della praxis, nelle sue linee fondamentali, trova in Marx il suo teorico e in Lenin il suo realizzatore (essendo quest’ultimo “il più grande teorico moderno della filosofia della praxis, nel terreno della lotta e dell’organizzazione politica”: Q, X, 1, 1235), secondo quanto già embrionalmente sostenuto da Gramsci nel testo del 1917 sulla rivoluzione contro il *Capitale*. Sul ruolo occupato da Lenin nei *Quaderni*, soprattutto per quel che concerne il tema dell’egemonia, si è scritto parecchio. È probabile che Gramsci l’abbia approfondito soprattutto durante il periodo trascorso a Mosca, dal giugno 1922 al novembre 1923; periodo che, a oggi, continua a essere in larga parte sconosciuto.¹³ Certo è che la politica gramsciana resta stabilmente sotto il segno del leninismo (con l’imperativo di trasformare in partiti bolscevichi i partiti comunisti si aprivano le *Tesi di Lione*), sia pure di un leninismo innestato sul soggettivismo idealistico, secondo un tema ampiamente esplorato da studiosi come Michele Martelli,¹⁴ Raul Mordenti¹⁵ e Alberto Asor Rosa.¹⁶ Quel che è certo è che i *Quaderni* si pongono come prosecuzione, per quanto eterodossa, del leninismo. Come per Lukács nel 1925, anche per Gramsci Lenin è simbolo della rottura, in campo marxista, con il fatalismo economicistico e dell’enfaticizzazione dell’iniziativa politica della classe proletaria.

Sono soprattutto due i testi di Marx analizzati nei *Quaderni* e impiegati come base della nuova filosofia della praxis: le undici *Tesi su Feuerbach* (che Gramsci traduce nel settimo dei *Quaderni*) e la *Prefazione a Per la critica dell’economia politica* (1859). Si tratta, peraltro, di due scritti alquanto eterogenei, che prospettano visioni del mondo difficilmente compatibili.¹⁷ Se le *Tesi* insistono sulla libera praxis come fondamento dell’essente pensato come risultato storico mai definitivo dell’agire umano, la *Prefazione*, dal canto suo, tematizza il nesso fra

strutture e superstrutture – “il problema cruciale del materialismo storico” (Q, iv, 38, 455 A) – e, dunque, traccia un ordine di problemi che, almeno in apparenza, esulano dall’orizzonte della filosofia della praxis del testo del 1845.

Come coniugare le due visioni, dunque? La soluzione prospettata da Gramsci a questa aporia permette anche di chiarire, nella sua struttura portante, il suo progetto di ridefinizione del marxismo come filosofia della praxis: i principi del pensiero marxista “devono essere svolti criticamente in tutta la loro portata e depurati da ogni residuo di meccanicismo e di fatalismo” (Q, xv, 17, 1774 B). Si tratta di un’affermazione sintomatica, dalla quale è lecito inferire la volontà gramsciana di ricostruire il pensiero di Marx assumendo, come suo fondamento, la praxis al centro delle *Thesen* su Feuerbach e, per questa via, depurando la dottrina marxista dai suoi residui meccanicisti.

Il fulcro della gramsciana filosofia della praxis – alla cui luce leggere tutte le altre “quistioni” dei *Quaderni* – consisterà nella libera praxis che opera nella concretezza storica per trasformare strutturalmente il mondo: “Solo su questo terreno può essere eliminato ogni meccanicismo e ogni traccia di ‘miracolo’ superstizioso” (Q, vii, 20, 869 A). La filosofia della praxis al centro dei *Quaderni* può, allora, essere intesa come una rilettura della *Prefazione a Per la critica dell’economia politica* sul fondamento delle undici *Tesi*: essa concepisce, pertanto, il nesso fra struttura e superstruttura come esito della prassi che liberamente si determina in forme storiche mai definitive e sempre dipendenti dall’agire concreto degli individui in società.

Coniugando tra loro in un’inedita visione del mondo la giovanile lotta contro l’indifferenza e la lezione di un Marx letto – tramite la mediazione dell’attualismo di Gentile – come filosofo della prassi, la gramsciana filosofia della praxis rigetta l’economicismo deterministico e muove dall’assunto che non sia la dialettica interna alla base strutturale a produrre meccanicisticamente crisi e transizioni. A generarle è, al contrario, il conflitto politico, che pure sorge sul terreno della struttura economica, risultandone influenzato ma non determinato in maniera rigida. La struttura socio-economica influenza, ma non determina rigidamente la libera prassi storica: la *Prefazione a Per la critica dell’economia politica* è, pertanto, riletta tramite l’impianto categoriale delle undici *Tesi*.

Di qui, come vedremo, la centralità della politica e, con essa, l’esigenza – nodale per la filosofia della praxis – di creare

un'immaginazione collettiva che, traducendosi in egemonia, sappia unificare le esperienze della sofferenza e dello sfruttamento, assumendo la loro fine e l'emancipazione universale come *telos* del pensiero e dell'azione.¹⁸ Dalla rilettura attualistica di Marx come filosofo della praxis, Gramsci trae due conseguenze decisive per la filosofia della praxis, che così si possono sintetizzare: *a*) con Marx, la filosofia non muore, ma, al contrario, inizia un nuovo corso¹⁹; *b*) la filosofia della praxis, tenuta a battesimo da Marx e ora sviluppata nei *Quaderni*, si regge sull'identità in atto di filosofia e politica.

Prendiamo le mosse dal primo punto. L'undicesima delle *Tesi su Feuerbach* "non può essere interpretata come un gesto di ripudio di ogni sorta di filosofia, ma solo di fastidio per i filosofi e il loro psittacismo e l'energica affermazione di una unità tra teoria e pratica" (Q, x, 10, 2, 31, 1270). In altri termini, l'undicesima delle *Tesi* rigetta la filosofia contemplativa e codifica l'esigenza di una filosofia pratico-trasformativa, che sappia cambiare il mondo e che, dunque, sappia dimostrare *in der Praxis*, "nella prassi" (tesi 2), la verità e la realtà del pensiero, unendo saldamente tra loro i due momenti della "critica teoretica" e del "sovertimento pratico" (tesi 4).

In questo senso, se di "morte" e "capovolgimento" della filosofia si vuole parlare (Q, I, 132, 119), lo si può fare solo a patto di riferirsi esclusivamente alla filosofia nella sua tradizionale forma contemplativa e apraxistica. È per questa ragione, del resto, che i *Quaderni* respingono con enfasi la tesi secondo cui il marxismo sarebbe una visione sociologica o economica: non meno dell'economicismo, infatti, la sociologia – che è "la filosofia dei non filosofi" (Q, IV, 13, 434) – mira a stabilire regole fisse dell'evoluzione della società, "in modo da 'prevedere' l'avvenire con la stessa certezza con cui si prevede che da una ghianda si svilupperà una quercia" (Q, XI, 26, 1432).

Valorizzando il nucleo filosofico del pensiero marxiano come filosofia della praxis e dunque come ontologia della libertà storica, Gramsci si richiama esplicitamente a Labriola²⁰ (*Discorrendo di socialismo e di filosofia*, 1897) e – come vedremo – implicitamente a Gentile (*La filosofia di Marx*, 1899). Entrambi, sia pure da prospettive differenti, avevano individuato il carattere autenticamente filosofico di Marx ("idealista nato",²¹ secondo la formula gentiliana) e, di più, la filosofia della praxis come chiave del suo sistema non coerentizzato ("il midollo del materialismo storico",²² secondo l'espressione di Labriola).

In particolare, Labriola – nella cui elaborazione pure permangono residui fatalistici che debbono essere espunti²³ – si differenzia da tutti gli altri marxisti “con la sua affermazione che il marxismo stesso è una filosofia indipendente e originale. In questa direzione occorre lavorare, continuando e sviluppando la posizione di Labriola” (Q, IV, 3, 422); posizione che, peraltro, Gramsci era venuto assimilando fin dai tempi del “Grido del Popolo”, dove aveva pubblicato il terzo paragrafo del saggio *Del materialismo storico*, ragionando sul tema engelsiano della determinazione “in ultima istanza”.²⁴

Di qui, appunto, l'esigenza, per Gramsci fondamentale, di “rimettere in circolazione le posizioni filosofiche del Labriola” (Q, III, 31, 309), declinandole in una direzione più nettamente antideterministica. Vi è, anche in questa valorizzazione del *côté* filosofico di Marx, una chiara presa di posizione gramsciana contro Croce, che nel profilo teorico marxiano aveva individuato la liquidazione di ogni filosofia e le sembianze di un mero canone dell'interpretazione storica.²⁵

Per quel che concerne, invece, il secondo dei punti poc'anzi annunciati (l'identità in atto di filosofia e politica come cuore della filosofia della praxis), esso non è che una coerente conseguenza dell'assunto precedente. Se la filosofia della praxis si pone come sviluppo della visione prassistica di cui si sostanziano le undici *Thesen* – alla cui luce interpretare la stessa *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* – e non mira ad altro se non a sciogliere le ambiguità in cui alloggia il pensiero di Marx (sospeso tra hegelismo ed economicismo, tra *Tesi su Feuerbach* e *Capitale*, tra libera prassi trasformatrice e leggi oggettive della storia), declinandolo in direzione di uno storicismo assoluto per cui l'essente è prassi cristallizzata, sempre passibile di mutamento, ne segue che la filosofia della praxis coincide, per sua essenza, con la politica.²⁶

Che altro mostrano, infatti, le undici *Tesi* se non che la verità del pensiero risiede nella prassi, e dunque nel risultato pratico-trasformativo con cui si razionalizzano operativamente le strutture dell'esistente? In particolare, l'undicesima delle *Tesi* formula il principio per cui “la filosofia deve diventare ‘politica’, ‘pratica’, per continuare ad essere filosofia: la ‘fonte’ per l'unità di teoria e prassi” (Q, VIII, 208, 1066). La realtà non è il prodotto di leggi economiche e di determinazioni da noi indipendenti: è il risultato inesauribile del nostro agire storicamente situato, con la conseguenza che la politica, ossia l'agire organizzato in società, è l'unica soluzione alle contraddizioni innervanti il reale. Dall'assunto secondo cui il mate-

rialismo storico è una filosofia originale segue, dunque, il corollario per cui il suo tratto più specifico, in quanto filosofia della praxis, è la circolarità da esso istituita con la politica come luogo dell'agire concertato.

Se, sulle orme di Marx, si è compreso il carattere ideologico della filosofia, *id est* la sua vocazione apologetica rispetto alle strutture socio-economiche, ciò non significa che la filosofia debba essere rigettata. Al contrario, significa comprendere il nesso che lega ogni forma simbolica alla realtà sociale, alla concretezza storica che si viene facendo, e dunque prendere atto della politicità inaggrabile di ogni filosofia e, di conseguenza, l'essere parte della filosofia nel farsi costante del mondo storico.²⁷

Vuol dire, appunto, aderire alla filosofia della praxis – che “non si confonde e non si riduce a nessun'altra filosofia” (Q, xi, 27, 1436) – come sapere critico-pratico che è consapevole dell'essenza della realtà come farsi diveniente e come contraddizione, come attività pratica in cui si pensa il proprio tempo storico e, insieme, si agisce per modificarne le strutture: e questo secondo un ritmo per cui pensiero e azione si intrecciano senza soluzione di continuità sul terreno pratico-immanente della concretezza storica. La stessa lingua – secondo un tema metabolizzato da Gramsci anche grazie alle lezioni torinesi di Matteo Bartoli – è intesa, nei *Quaderni*, come un prodotto sociale, come forma concreta, reale e storicamente cangiante.²⁸ È alla luce di questa novità introdotta dal pensiero marxiano – la filosofia della praxis come pensiero dell'immanenza storicistica epurata da ogni retaggio metafisico-trascendente – che Gramsci può sostenere che “la parte essenziale del marxismo è nel superamento delle vecchie filosofie e anche nel modo di concepire la filosofia” (Q, iv, 11, 433).

Marx ha, dunque, tenuto a battesimo un nuovo modo di filosofare che, sviluppando il principio dell'immanenza assoluta sul terreno della storicità, può oggi, con la filosofia della praxis, acquistare lo statuto di “una totale concezione del mondo, una totale filosofia” in grado di “vivificare una totale organizzazione pratica della società” (Q, iv, 14, 435). Da questo angolo prospettico emerge nitidamente come il binomio filosofia-politica costituisca il vero nucleo della filosofia della praxis²⁹ come “unità di teoria e pratica, di filosofia e politica” (Q, x, 11, 1233). Si tratta di una visione del mondo che “è una filosofia che è anche una politica e una politica che è anche una filosofia” (Q, xvi, 9, 1860), secondo una circolarità virtuosa

sa per cui una dimensione non si dà senza l'altra. Per questo, in coerenza con la filosofia della praxis, "non si può staccare la filosofia dalla politica e si può mostrare anzi che la scelta e la critica di una concezione del mondo è fatto politico anch'essa" (Q, xi, 12, 1379), in cui si condensa il proprio atteggiamento pratico-critico o, alternativamente, la propria scelta apologetica e fatalistica.

Il nesso dinamico di filosofia e politica – il grande tema dei *Quaderni* – costituisce l'approdo maturo di una visione le cui fondamenta erano state gettate ai tempi dell'attività torinese: all'epoca, però, Gramsci – troppo spontaneista e influenzato da Croce³⁰ ("In quel tempo il concetto di unità di teoria e pratica, di filosofia e politica non era chiaro in me ed io ero tendenzialmente piuttosto crociano": Q, x, 11, 1233) – ancora non era pervenuto alla maturazione della filosofia della praxis e alla lezione delle *Tesi* e di Lenin.

L'undicesima delle *Tesi* impone alla filosofia di farsi politica, operando la "riduzione a 'politica' di tutte le filosofie speculative" (Q, x, 6, 1245). Riconosciuta la centralità della praxis come fondamento stesso dell'essente (concepito come esito storicamente determinato dell'agire), è praticamente che occorre adoperarsi per trasformare la realtà, superando le contraddizioni che la innervano e procedendo alla conformazione dell'oggetto al soggetto. Si istituisce, per questa via, quel circolo – fondato nelle *Tesi* marxiane – tra filosofia e politica, in virtù del quale "il filosofo reale è e non può non essere altri che il politico" (Q, x, 54, 1345), colui che opera nella concreta congiuntura storica.

L'oggetto cessa di essere pensato come presenza cui adattarsi fatalisticamente e con indifferenza, o anche come prodotto meccanico di leggi autonome dell'economia, e diventa l'esito pratico del porre soggettivo. L'oggetto corrisponde al mondo storico in cui il soggetto si è oggettivato e che, pur incidendo a sua volta sulla formazione del soggetto, resta pur sempre passibile di trasformazione pratica. Già nel saggio *Utopia* del 25 luglio 1918, Gramsci aveva sostenuto che "la libertà è la forza immanente della storia che fa scoppiare ogni schema prestabilito". La filosofia trapassa, così, in politica, vuoi anche in una teoria che, per essere vera, deve essere efficace (con la seconda delle *Tesi*, l'uomo deve dimostrare *in der Praxis* la verità del suo pensiero), e dunque realmente operante come ideologia nella pratica di un movimento sociale: "La filosofia deve diventare politica per inverarsi, per continuare ad essere filosofia [...] la 'tranquilla teoria' deve essere 'esegui-

ta praticamente', deve farsi 'realtà effettuale'" (Q, XI, XVIII, 49, 1472).

In coerenza con l'immanentismo storicistico coesenziale alla filosofia della praxis, tutto diventa storia e prassi, essendo l'essente pensato come l'esito temporalmente determinato del fare umano. Ciò implica, con la sintassi gramsciana, una "mondanizzazione", una "terrestrità assoluta del pensiero" (così i *Quaderni* traducono, nel 1930, la *Diesseitigkeit seines Denkens* della seconda delle *Tesi*), un "umanesimo assoluto della storia" (Q, XI, 27, 1437).

Quella tenuta a battesimo da Gramsci è, allora, una filosofia che si fa carico della concretezza e delle contraddizioni reali, assumendo come tratto specifico del pensiero non già il mero rispecchiamento inerte della realtà (secondo il *modus operandi* dei materialismi volgari), bensì la sua trasformazione critico-pratica. La verità non è inerte rispecchiamento esatto del reale inteso come astratta datità, ma sua trasformazione mediata dall'agire e dalla politica, di modo che l'essente venga prassisticamente razionalizzato.

Tale filosofia, per un verso, coincide con la politica, ossia con la passione concreta della razionalizzazione pratica dell'esistente come proprio momento veritativo; e, per un altro, implica la considerazione della storicità di ogni pensiero e di ogni determinazione, concepiti come momenti di oggettivazione pratica nell'arena storica. Per ciò stesso, essa rende possibile la comprensione del nesso dinamico tra la dimensione simbolica e superstrutturale, da una parte, e quella della concreta struttura storicamente condizionata, dall'altra ("storia e filosofia sono inscindibili in questo senso, formano 'blocco'": Q, x, 2, 17, 1255). Filosofia significa, di conseguenza, affrontare e risolvere praticamente i problemi che il corso storico pone nel suo incessante svolgimento.

Per Gramsci, il Marx delle *Tesi* non solo scopre la praxis, ma ridefinisce la verità come *praktische Frage*, come "questione pratica", e dunque equipara la verità alla capacità di affermare in modo mondano-pratico (*id est* politico) la dignità di un modo di abitare il mondo contrapposto a tutti quelli finora esistiti.³¹ Per questo, come per il Gentile della *Filosofia di Marx*, anche per i *Quaderni* il pensatore di Treviri non coincide tanto con l'autore del *Capitale* – di cui pure i *Quaderni* rivelano una conoscenza profonda –, quanto con quello degli scritti hegeliani giovanili (che, peraltro, come Gentile, anche Gramsci non poté leggere, se non in minima parte). Portare Marx all'altezza dei tempi significa, per Gramsci, riabilitare il

combattente del Vormärz più che lo scienziato del British Museum.³²

È, appunto, quello di Gramsci il Marx espulso dall'Urss, non scienziato, bensì politico e uomo d'azione, che fonda una nuova filosofia, incardinata sul principio dell'unità pratico-teoretica e configurata come soluzione pratica ai problemi sollevati dal corso storico nel suo farsi dinamico: "La grande conquista nella storia del pensiero moderno, rappresentata dalla filosofia della praxis, è appunto la storicizzazione concreta della filosofia e la sua identificazione con la storia" (Q, XI, 22, 1426). Ed è esattamente in questo senso che Marx – tramite la sua assunzione del reale come oggettivazione storica della praxis – può con diritto intendersi come "uno 'storicista'" (Q, IV, 11, 433).

È qui ribadita chiaramente la lettura gramsciana di Marx e, insieme, il nucleo della filosofia della praxis come pensiero della soggetto-oggettività: una lettura che, in forza di tale insistenza sull'elemento della prassi, tende a rimuovere alcuni elementi decisivi – anche più schiettamente filosofici – non soltanto del "secondo Marx" (come la questione del feticismo della merce), ma anche del "primo". Ad esempio, non vi è traccia, nei *Quaderni*, della categoria di "alienazione", su cui tanto aveva insistito, in tempi recenti, il Lukács di *Storia e coscienza di classe* (che Gramsci discute senza aver letto e conosce "molto vagamente": Q, IV, 43, 469).

Per meglio chiarire questi delicati plessi teorici, può giovare richiamarsi ancora, sia pure solo cursoriamente, all'impianto delle *Tesi* marxiane. In particolare, la prima si configura come una critica del materialismo feuerbachiano come dogmatismo che accetta il mondo nella sua statica e inerte datità, concependo l'oggetto come un *Objekt*, come una realtà data a prescindere dal soggetto e da esso receptiva passivamente nell'intuizione. Soggetto e oggetto sono, per Feuerbach, realtà indipendenti, collocate in piani ontologici differenti e autonomi: è questo, per Marx, il "difetto principale di ogni materialismo", come recita l'*incipit* della prima delle *Tesi*.

È in questo senso che il limite del materialismo dogmatico di cui Feuerbach è alfiere sta, per Marx, nel fatto che "l'oggetto (*Gegenstand*), il reale, il sensibile è concepito *solo sotto la forma di oggetto (nur unter der Form des Objekts)* o di intuizione; ma non come attività umana sensibile, come *attività pratica (Praxis)*, non soggettivamente". L'oggetto è, cioè, concepito da Feuerbach come un *oggetto oggettivamente dato*, in modo non soggettivo (*nicht subjektiv*, dice Marx) e, quindi, non co-

me il risultato storico di un'interazione soggetto-oggettiva mediata dalla prassi come punto di innesto della soggettività agente sull'oggettività.³³

Dal punto di vista qui espresso da Marx (e pienamente metabolizzato dai *Quaderni*), l'oggetto non deve essere concepito oggettivamente, come *pictura in tabula*, bensì soggettivamente, ossia come oggetto non-oggettivamente dato, ma posto in essere tramite la prassi storicamente determinantesi del soggetto agente. L'oggetto non è un dato astorico, un fatto, una cosa da intuire passivamente, ma è posto: è il risultato di un fare, di un'attività umana sensibile, la cristallizzazione di una prassi che si è storicamente oggettivata e che, pertanto, può sempre da capo essere sottoposta a trasformazione pratica.

Per la filosofia della praxis abbozzata dalle *Tesi*, soggetto e oggetto non esistono autonomamente, come due presenze reciprocamente indipendenti, ma si danno sempre in un nesso di mediazione. L'oggetto è l'esito del fare del soggetto stesso, l'oggettivazione sempre trasformabile dell'attività con cui egli si realizza. La filosofia della praxis si regge sulla scoperta di questo nesso soggetto-oggettivo tale per cui, per un verso, il soggetto non esiste come presenza autonoma, alloggiata nei cieli della contemplazione, bensì è forza pratica, agente nella storia reale come spazio temporale delle proprie oggettivazioni; e, per un altro verso, in antitesi con Feuerbach (per Marx) e – come vedremo – con Bucharin (per Gramsci), l'oggetto non esiste, a sua volta, come ente autonomo e a sé stante, come mera presenza “materiale” oggettiva: al contrario, si dà sempre nella forma di una relazione con il soggetto che lo conosce, lo trasforma, vi agisce. Per questo motivo – spiega Gramsci, con un lessico che rinvia direttamente a Gentile –, l'umanità “è ancora tutta quanta aristotelica” (Q, x, 40, 1296) e segue la via del dualismo soggetto e oggetto come presenze autonome, pensando che la verità sia indipendente da noi “e non una nostra creazione” (Q, x, 40, 1296) e che sia “un 'vedere' anziché un 'fare'” (Q, x, 40, 1296).

Soggetto e oggetto, dunque, non come enti, come presenze, bensì come poli indisciungibili di una relazione dialettica che è sempre, immancabilmente, di tipo pratico. È in questo senso che – prosegue Marx nella prima delle *Tesi* – “il lato dell'azione (*tätige Seite*) è stato sviluppato dall'idealismo in contrasto con il materialismo”, giacché solo l'idealismo ha messo a tema il nesso di mediazione reciproca, *in der Praxis*, tra soggetto e oggetto.

Mediante quella che a taluni è parsa una sopravvalutazione del lato pragmatizzante del sapere-potere e del mito dell'*homo faber* (anche dovuta alla mancata distinzione tra una praxis "autentica" ed emancipativa e la praxis alienata del tecnocapitalismo),³⁴ il compito che Gramsci si propone, con i *Quaderni*, è la trasformazione della filosofia della praxis e del suo dispositivo defatalizzante in ideologia di riferimento del movimento comunista, vuoi anche in "senso comune" in grado di fare da bussola per il pensiero e le azioni delle masse. Per sottolineare l'esigenza del transito dalla visione deterministico-economicistica del marxismo a quella incardinata sulla filosofia della praxis, l'intellettuale sardo utilizza la coppia – liberamente desunta dal Croce della *Storia dell'età barocca* – di Riforma e Rinascimento (secondo il titolo della rubrica dei *Quaderni* avviata nel giugno-luglio del 1930).³⁵

Come la dialettica che scandì il transito dalla Riforma alla Rinascita fu quella di un abbandono della teoria fatalistica della grazia (legata al grado "massimo di fatalismo e di passività": Q, VII, 43, 892) e, insieme, di un'elaborazione di una visione centrata sulla libera iniziativa pratica, così, adesso, è necessario favorire il transito del marxismo dall'iniziale visione deterministica a quella "rinascimentale" basata sulla libera prassi trasformatrice operante nella concretezza storica: "Così ogni altra forma di determinismo a un certo punto si è sviluppata in spirito di iniziativa e in tensione estrema di volontà collettiva" (Q, x, 28, 1267).

Occorre, di conseguenza, in vista del sorgere di un Rinascimento marxista, superare quella visione deterministica del marxismo che si pone come "deviazione infantile della filosofia della praxis, determinata dalla convinzione barocca che quanto più si ricorre a oggetti 'materiali' tanto più si è ortodossi" (Q, IV, 12, 433-434 A). Da quest'esigenza sorge la costante polemica condotta dai *Quaderni* contro il cretinismo economico di Loria, il meccanicismo fatalistico di Bucharin e il connubio mortifero di "misticismo storico" e di "ferreo determinismo economicistico" (Q, VII, 10, 859) della "Rosa" (Luxemburg).

In questa sferzante requisitoria contro il fatalismo deterministico, da Gramsci preso di mira in quanto – variando la nota formula leniniana – "malattia infantile del comunismo", svolge un ruolo essenziale la lettura del saggio di Dmitrij S. Mirskij, *The Philosophical Discussion in the CPSU in 1930-1931*, apparso nel numero di ottobre 1931 della rivista inglese filocomunista "Labour Monthly". Nel saggio – che legge su sug-

gerimento di Sraffa – Gramsci trova testimonianza della morte del meccanicismo e del fatalismo³⁶: “Il deperimento del ‘fatalismo’ e del ‘meccanicismo’ indica una grande svolta storica; perciò la grande impressione fatta dallo studio riassuntivo del Mirskij” (Q, xi, 12, 1394). E ancora: “A proposito dello studio di Mirskij sulle recenti discussioni filosofiche. Come è avvenuto il passaggio da una concezione meccanicistica a una concezione attivistica e quindi la polemica contro il meccanicismo” (Q, viii, 205, 1064).

La fase “rinascimentale” del marxismo è, tuttavia, ancora all’inizio e la visione dominante continua ad albergare in sé massicce dosi di determinismo fatalistico, che devono essere espunte. Per questa ragione, sempre commentando Mirskij, Gramsci scrive: “L’approfondimento del concetto di unità della teoria e della pratica non è ancora che ad una fase iniziale: ancora ci sono dei residui di meccanicismo. Si parla ancora di teoria come ‘complemento’ della pratica, quasi come accessorio” (Q, viii, 169, 1042).

Per questa via, si perviene, ancora una volta, a quello che abbiamo individuato come il nucleo vitale dei *Quaderni*, nonché come il *trait d’union* dell’intera riflessione gramsciana: il progetto teso a “combattere l’astrattismo meccanicistico e il fatalismo deterministico” (Q, xiv, 11, 1666) e il suo correlato essenziale, la “pigrizia fatalistica”, ossia il modo in cui i *Quaderni* qualificano l’indifferenza bersagliata dal “giovane Gramsci” nel 1917. Come si diceva, per Gramsci il fatalismo non è ancora stato debellato del tutto, a tal punto che “il pensiero che domina è quello evolucionistico volgare, fatalistico, positivistico” (Q, ix, 131, 1192).

Il fatto che, da principio, il marxismo edifichi la propria identità intorno a un profilo deterministico si spiega, per Gramsci, in ragione del fatto che, in tal maniera, la classe operaia può nascondere a se stessa la propria arretratezza e la propria immaturità, celando l’assenza di forza politica autonoma e di attività spontanea. Complice la visione meccanicistica, l’iniziale impotenza delle classi subalterne viene occultata tramite l’attribuzione del compito dell’attuazione del comunismo alle leggi della storia ipostatizzata in soggetto autonomo: ed è così che si spiega in che senso “l’elemento deterministico, fatalistico, meccanicistico sia stato un aroma ideologico immediato della filosofia della prassi, una forma di religione o di eccitante (ma al modo degli stupefacenti), resa necessaria e giustificata storicamente dal carattere ‘subalterno’ di determinati strati sociali” (Q, xi, 12, 1388-1389).

Superstruttura necessaria nella fase della Riforma che precede il Rinascimento, "il determinismo meccanico diventa una forza formidabile di resistenza morale, di coesione, di perseveranza paziente" (Q, VIII, 205, 1064 A), permettendo agli offesi di non smarrire la forza e la speranza al cospetto degli insuccessi immediati nella lotta. Il determinismo, che pure inizialmente è ideologia inevitabile per i dominati e vera e propria "religione dei subalterni" (Q, XI, 12, 1389) che permette loro di sperare in un futuro redento, diventa, poi, un nuovo "oppio del popolo" quando si consolida in visione del mondo stabilizzata: esso illude in forma definitiva gli oppressi circa l'esistenza di un processo fatale che porterebbe, per virtù sua, al crollo del capitalismo. Si tratta di un ottimismo ebete, di un "modo di difendere la propria pigrizia, le proprie irresponsabilità, la volontà di non far nulla" (Q, IX, 130, 1191), affidando a fattori esterni il compito dell'azione trasformatrice e impendendo al subalterno di diventare "dirigente e responsabile" (Q, XI, 12, 1388-1389). Nelle sue molteplici varianti deterministiche il marxismo finisce così per riprodurre lo schema religioso dell'attesa passiva della redenzione finale, oppio del popolo che trasforma gli offesi del pianeta in massa apatica destinata a rimanere perennemente in catene.

Contro l'entusiasmo volgare di chi, complice la malia del determinismo, attende passivamente il trascendimento dell'orizzonte capitalistico, nella convinzione che esistano "per lo sviluppo storico leggi obbiettive dello stesso carattere delle leggi naturali, con in più la persuasione di un finalismo fatalistico di carattere simile a quello religioso" (Q, XIII, 23, 1612), occorre ribadire il nesso tra la critica glaciale del presente compiutamente peccaminoso ("pessimismo dell'intelligenza") e la prassi trasformatrice come soluzione ai dilemmi che infettano l'esistente ("ottimismo della volontà"): "Il solo entusiasmo giustificabile è quello che accompagna la volontà intelligente, l'operosità intelligente, la ricchezza inventiva in iniziative concrete che modificano la realtà esistente" (Q, IX, 130, 1191-1192), quand'anche essa appaia intrasformabile.

I nessi di forza capitalistici possono essere superati soltanto agendo concretamente, con la lotta di classe orientata a spezzarli: il loro oltrepassamento dipende dalla lotta politica, e non dalle leggi della storia e dell'economia. Pertanto, la "negazione della negazione" codificata da Marx non può intendersi come l'esito inaggirabile di processi impersonali: consiste, invece, nella consapevole assunzione delle contraddizioni reali all'interno della prassi che, nella congiuntura storica,

opera in vista della razionalizzazione del mondo.³⁷ Il superamento della contraddizione socio-economica non può che essere politico.

Di qui, una volta di più, l'esigenza ineludibile, per Gramsci, di una riforma intellettuale e morale di massa, che superi quel "rivestimento da deboli di una volontà attiva e reale" (Q, XI, 12, 1388-1389) che è il fatalismo – rendendo possibile il transito dalla Riforma al Rinascimento – e generi una visione prassistica, trasformando la filosofia della praxis in senso comune e in ideologia di lotta politica.³⁸ Il suo scopo primario consiste nella creazione di un'immagine antifatalistica del mondo e, in maniera convergente, secondo il transito – proprio della filosofia della praxis – dall'oggettivo al soggettivo, nel coinvolgimento responsabile delle masse in quell'azione rivoluzionaria in cui "si 'prevede' nella misura in cui si opera, in cui si applica uno sforzo volontario e quindi si contribuisce concretamente a creare il risultato 'preveduto'. La previsione si rivela quindi non come un atto scientifico di conoscenza, ma come l'espressione astratta dello sforzo che si fa, il modo pratico di creare una volontà collettiva"³⁹ (Q, XI, 15, 1404-1405). La previsione, dunque, non come astratto precorrimiento del futuro necessitato, bensì come orientamento teleologico della praxis politica.

È, in questo modo, riaffermata l'identità di filosofia e politica in cui si condensa l'essenza della filosofia della praxis, momento rinascimentale del marxismo. L'affermazione secondo cui tutto è praxis implica il corollario per cui "tutta la vita è politica" (Q, VIII, 61, 977). Viene, in questo modo, dotata di un fondamento teorico quella che era stata, fin dal suo esordio, la tendenza generale dell'attività di Gramsci, dall'opera giornalistica alla guida del movimento comunista⁴⁰: "Tutto è politica [...] e la sola 'filosofia' è la storia in atto, cioè la vita stessa" (Q, VII, 35, 886), nella sua concreta praticità storica. È questo il fondamento dello storicismo assoluto proprio della gramsciana filosofia della praxis.

L'Anti-Croce e il confronto con Hegel

“La filosofia della praxis è stata la traduzione dell'hegelismo in linguaggio storicistico.”

A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*

Come si è evidenziato, la filosofia della praxis si pone come nuovo Rinascimento del marxismo. Essa celebra “un elogio funebre” della tradizionale visione deterministica, “rivedicandone la utilità per un certo periodo storico, ma appunto per ciò sostenendo la necessità di seppellirla con tutti gli onori del caso” (Q, xi, 12, 1394). Sulle sue ceneri sorge una nuova visione del marxismo, che Gramsci chiama filosofia della praxis: centrata sulla concezione dell'oggettività come cristallizzazione dell'attività umana nella storia, essa sfocia nella prassi politica organizzata, volta a trasformare il mondo in vista della piena realizzazione, nelle sue strutture, della libertà e della ragione.

Tuttavia – secondo un argomento che, a tratti, pare costituire un'autocritica gramsciana delle proprie giovanili posizioni ordinoviste – congedare il determinismo non significa aderire a una forma di volontarismo astratto di tipo spontaneistico. Al contrario, vuol dire prospettare un'inedita forma di volontà storicamente determinata e di “fantasia concreta” che operi liberamente, ma sempre a stretto contatto con la concretezza storica e con i dilemmi che essa effettivamente solleva. Di qui, appunto, l'esigenza dei *Quaderni* di “porre a base della filosofia la ‘volontà’ (in ultima analisi l'attività pratica o politica), ma una volontà razionale, non arbitraria, che si realizza in quanto corrisponde a necessità obbiettive storiche” (Q, xi, 12, 1485). La libera azione delle undici *Tesi* si innesta, per questa via, sulla concretezza della struttura socio-economica del modo di produzione al centro della *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*.

La volontà storicamente determinata e la fantasia concreta costituiscono il modo in cui Gramsci eredita la filosofia della praxis di Marx e, con essa, la dialettica di Hegel quale suo fondamento.¹ In una lettera del 30 maggio 1932, si sostiene che, grazie all'idealismo hegeliano assimilato da Marx, “la leg-

ge di causalità delle scienze naturali è stata depurata del suo meccanicismo e si è sinteticamente identificata col ragionamento dialettico dell'hegelismo" (LC, 581-582), ossia con la dialettica storica che pensa la realtà come divenire ritmato da contraddizioni e superamenti pratici delle medesime.

Grazie alla dialettica della concretezza storica, i *Quaderni* possono, pertanto, condurre una lotta tanto contro il meccanicismo fatalistico, quanto contro il volontarismo spontaneistico astratto: "Da un lato si ha l'eccesso di 'economismo', dall'altro l'eccesso di 'ideologismo'; da una parte si sopravvalutano le cause meccaniche, dall'altra l'elemento 'volontario' e individuale" (Q, IV, 38, 456). Dal canto suo, la filosofia della praxis – originalissimo episodio dell'hegelo-marxismo novecentesco – si pone in equilibrio virtuoso tra questi due eccessi, pensando e praticando l'azione nella concretezza storicamente determinata. Il mondo oggettivo esiste come realizzazione storica della prassi umana che si è oggettivata: ma esso, di rimando, esercita un vincolo per la prassi stessa, la quale è, *eo ipso*, attività storicamente determinata, condizionata dal mondo storico oggettivo in cui opera.

Non ci avventureremo, in questa sede, nei meandri del tema del rapporto teorico che lega Gramsci a Hegel (tema che richiederebbe, peraltro, uno studio a sé stante), né sulla discussa e discutibile incidenza che il pensatore sardo attribuisce anche a David Ricardo² ("in un certo senso mi pare si possa dire che la filosofia della praxis è uguale a Hegel + Davide Ricardo": Q, X, 10, 2, 9, 1247). Ci limiteremo, invece, a segnalare come, enfatizzando il momento hegeliano della filosofia marxiana della praxis, il nostro autore prospetti di Marx una lettura quintessenzialmente idealistica, pur insistendo a più riprese sull'irriducibilità del filosofo di Treviri – sintesi mirabile di materialismo e spiritualismo – al codice dell'idealismo.

Così si domanda Gramsci: "Perché il marxismo ha avuto questa sorte, di apparire assimilabile, in alcuni suoi elementi, tanto agli idealisti che ai materialisti volgari?" (Q, IV, 3, 422). Ciò, per l'autore dei *Quaderni*, è potuto accadere in grazia del fatto che il profilo teorico di Marx si colloca al di là di entrambi e, insieme, ne metabolizza in forma inedita l'insegnamento, dando vita a una filosofia dell'azione proiettata nella concretezza storica dei nessi sociali e politici. Per questa via, Marx ha saputo sanare una duplice scissione: a) quella – che attraversa diagonalmente l'intera modernità – tra materialismo e spiritualismo, e b) quella tra alta e bassa cultura, ossia tra intellettuali e popolo, che il pensatore di Treviri è riuscito

a far convergere nel comune processo emancipativo di rivoluzionamento dell'esistente, secondo un tema che i *Quaderni* riprendono in forma originale con la "quistione" degli intellettuali.

Da questo punto di vista, per Gramsci, Marx – che "aveva il senso delle masse, per la sua attività giornalistica e agitatoria" (Q, I, 47, 57) – non ha fatto altro che inverare Hegel: ha portato coerentemente a compimento la linea di sviluppo già avviata dall'idealista tedesco. La grandezza di Hegel sta nell'aver decifrato per primo l'essenza della realtà come *Wirklichkeit*, come divenire processuale concreto, ritmato da prassi e contraddizioni, e, di più, nell'aver innalzato, mediante la dialettica, la contraddizione a fondamento stesso del reale e del conoscere.³ Ben prima di Marx (che, anche in questo, è un suo fedele seguace), l'idealista tedesco ha riannodato, nel suo sistema, il materialismo e lo spiritualismo, pensando la realtà come prassi e come storia, come contraddizione e come superamento della medesima: "Hegel, a cavallo della Rivoluzione francese e della Restaurazione, ha dialettizzato i due momenti della vita filosofica, materialismo e spiritualismo" (Q, IV, 3, 424), dando vita a una più alta sintesi.

Pertanto, Hegel occupa "un posto a sé" nella storia della filosofia. Infatti, con il suo sistema si ha per la prima volta, in forma unitaria e trasparente, la "coscienza delle contraddizioni" (Q, IV, 45, 471) che fanno di quella moderna una società frammentata; con la conseguenza per cui la stessa filosofia di Marx non è che "una riforma e uno sviluppo dello hegelismo". Essa si pone come sintesi di materialismo e idealismo e, insieme, come denuncia delle contraddizioni posta "a principio politico e d'azione" (Q, IV, 45, 471).

Se, dopo Hegel, l'unità dialettica di materialismo e spiritualismo è andata perduta e si sono ripristinati il vecchio materialismo senza attività pratica à la Feuerbach e lo spiritualismo scervo di sensibilità storica con la "Destra hegeliana", soltanto Marx – sintesi ideale di Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca – ha saputo conservare e inverare l'unità hegeliana nella forma di una filosofia prassistica dell'immanenza. Come dopo Hegel, anche dopo Marx i suoi successori hanno accentuato unilateralmente ora l'elemento spiritualistico (Croce), ora l'elemento materialistico (Bucharin, Luxemburg ecc.), dando vita a quelle visioni deterministiche del marxismo di cui già si è detto. I *Quaderni*, dal canto loro, mirano a ristabilire l'equilibrio originario, ponendosi rispetto a Marx come questi si era posto rispetto a Hegel.

Se considerati astrattamente, spiritualismo e materialismo si configurano, per Gramsci, come posizioni metafisiche che, sia pure in forme opposte, assolutizzano l'oggetto (inteso ora come spirito, ora come materialità), obliando l'attività che pone in relazione dinamica soggetto e oggetto. Come lo spiritualismo ipostatizza la qualità, trasformandola in un ente a sé (lo Spirito), così il materialismo assolutizza la materia e, con essa, la quantità. Dal canto suo, la filosofia della praxis, sulla scia di Hegel e Marx, unifica le due tendenze assumendo la realtà come atto in atto, come svolgimento storico-pratico, come divenire e, dunque, come esito mai definitivo del porre soggettivo che si determina storicamente.

Vi è, allora, nella filosofia della praxis, tramite il suo richiamo a Hegel e a Marx, una ferma volontà di contrapporsi non solo ai già rievocati materialismi volgari (di cui il marxismo deterministico è esempio lampante), ma anche, in modo simmetrico, alle forme di spiritualismo privo di concretezza storica. L'*Anti-Croce*, ossia – con un richiamo all'engelsiano *Anti-Dühring* (1878) – l'ampia parte dei *Quaderni* consacrata alla critica della crociana "dialettica dei distinti", si iscrive in questo orizzonte di senso.⁴

Nel suo complesso, l'*Anti-Croce* costituisce, per un verso, una critica della tendenza spiritualistica – opposta e, insieme, segretamente complementare rispetto a quella del marxismo deterministico – a dissolvere l'elemento della concretezza sociale e, per un altro verso, in continuità con i temi abbozzati in *Alcuni temi della questione meridionale*, un tentativo di edificare, con la filosofia della praxis, un'egemonia alternativa a quella esercitata dalla filosofia speculativa crociana.⁵ Criticare Croce significa, di conseguenza, opporsi all'egemonia dominante in Italia, ma poi anche tornare a Hegel e a Marx, e dunque alla loro sintesi di spiritualismo e materialismo prima che le due parti venissero unilateralmente sviluppate dal neoidealismo crociano (spiritualismo) e dal marxismo meccanicistico (materialismo).

Nel saggio del 1926, come si è accennato, Gramsci scorgeva nel pensiero di Croce e di Giustino Fortunato ("i reazionari più operosi della penisola")⁶ l'egemonia culturale di raccordo tra contadini meridionali e grandi proprietari terrieri, e dunque la base del consenso per l'intesa economico-sociale, in funzione conservatrice, tra industriali e agrari. In questo senso, il legame da Croce intrattenuto con i "senatori Agnelli e Benni" è ben più robusto di quello che lo lega ad Aristotele e Platone (Q, XII, 1, 1515).

Riprendendo e sviluppando le analisi dello scritto sulla “quistione meridionale”, i *Quaderni* si misurano con la funzione egemonica svolta da Croce, ma poi anche con i temi dell’unione tra proletariato e contadini e del divario tra Nord e Sud.⁷ Esercitando un’egemonia culturale che non conosce eguali (“la funzione del Croce, insomma, è simile a quella del papa”: Q, VII, 17, 867), Croce metabolizza gli insegnamenti di Hegel e Marx, ma li rideclina poi su basi meramente speculative, risolvendo l’equilibrio hegel-marxiano di materialità e spiritualità in direzione esclusiva della seconda. In questo senso, Croce “rimane ancora nella fase teologico-speculativa” (Q, x, 8, 1226), addomesticando Hegel e Marx e rendendoli compatibili con l’egemonia del cosmo capitalistico.

La filosofia crociana presenta grandi meriti (aderenza alla storicità e alla vita, lotta per l’immanenza ecc.), che rinviano alla filosofia della praxis di cui Croce si era sostanzialmente in origine: “Ciò che vi è di ‘sano’ e di progressivo nel pensiero del Croce non è altro che filosofia della praxis presentata in linguaggio speculativo” (Q, x, 2, 29, 1268). Così, ancora, nell’aprile del 1932: “Il Croce ha ritradotto in linguaggio speculativo le acquisizioni progressive della filosofia della praxis e in questa ritraduzione è il meglio del suo pensiero” (Q, x, 31, 1271).

Come è stato suggerito,⁸ le sezioni dell’*Anti-Croce* debbono essere lette congiuntamente con quattro lettere su temi analoghi, da Gramsci composte il 18 e il 25 aprile 1932, e poi il 2 e il 9 maggio di quello stesso anno. Corrispondendo ai temi dell’opera carceraria (Q, 8, *Appunti di Filosofia III*, §§ 225, 227, 233 e 237), le epistole – soprattutto quella del 2 maggio – sono dedicate alla revisione crociana di Marx, alla sua riduzione della concezione materialistica della storia a canone metodologico per la ricerca storica e, in seconda battuta, alla negazione della sua consistenza filosofica.

Se, per un verso, Marx “ha avuto per tramite la filosofia idealista” (Q, IV, 3, 421) hegeliana, per un altro verso egli incide sulla formazione del codice idealistico italiano di Croce (e di Gentile)⁹: “Non è stato proprio il marxismo a far deviare Croce e Gentile, che ambedue hanno cominciato dallo studio del Marx?” (Q, IV, 56, 504). Ritraducendo Hegel e Marx in linguaggio speculativo, Croce ha, però, smarrito la grande acquisizione dell’hegel-marxismo – il suo essere sintesi virtuosa di materialismo e spiritualismo –, finendo così per proporre, con la dialettica dei distinti, una forma esiziale di “hegelismo addomesticato” (Q, VIII, 225, 1083), “degenerato e mutilato” (Q,

x, 6, 1220). Sul versante politico, ciò comporta, come subito vedremo, una rimozione dell'elemento trasformativo e una valorizzazione esclusiva di quello conservativo: Croce ha piegato la dialettica hegel-marxiana, di per se stessa rivoluzionaria, in direzione dell'adattamento e dell'apologetica dell'esistente, favorendo un'egemonia conservatrice che "resiste con tutte le sue forze" (Q, I, 132, 119) all'egemonia marxista *in statu nascendi*.

Pur riconoscendo a Croce il duplice merito di aver, a suo modo, lottato contro il meccanicismo (valorizzando il momento culturale e la funzione degli intellettuali) e di avere unito saldamente storia e filosofia (tematizzando una filosofia immanentistica che risolve i problemi di volta in volta sollevati dallo sviluppo storico), Gramsci rigetta la sua dialettica dei distinti: essa è fondata su un'indebita disgiunzione del teoretico dal pratico (là dove, per la filosofia della praxis, tutto è riconducibile al pratico).

La dialettica crociana, anestetizzando quella hegeliana, si regge sull'aporetica coesistenza di elementi idealistici e positivistic, intrecciando contraddittoriamente tra loro l'elemento del divenire storico con la volontà classificatorio-empirica. Per questo, la dialettica dei distinti si presenta come "una contraddizione in termini" (Q, IV, 56, 503), perché - Hegel *docet* - "dialettica si ha solo degli opposti" (Q, x, 41, 1316 C). Lo Spirito si incarna in figure storiche particolari, parziali e imperfette, per ciò stesso destinate a essere *aufgehoben*, "superate", in forme più alte.

Dal canto suo, con i "distinti", Croce propone un Hegel smussato e pacificato, privato dell'elemento antagonistico-conflittuale, compatibile con l'egemonia del mondo capitalistico. Con buona pace di Croce, la "mediazione", in Hegel, non corrisponde mai a un'irenica via di mezzo tra gli estremi; è, semmai, travagliato passaggio da un opposto all'altro, con la conseguenza che il pensatore di Stoccarda è strutturalmente incompatibile con ogni moderatismo e con ogni conservazione della realtà, intesa come divenire e, dunque, come già sempre proiettata al di là di se stessa: "La concezione hegeliana, pur nella sua forma speculativa, non consente tali addomesticamenti e costrizioni mutilatrici" (Q, x, 6, 1221). Se Hegel guarda in faccia il negativo e la contraddizione, Croce volge lo sguardo altrove, fingendo che essi non vi siano.

Tramite la neutralizzazione dell'elemento conflittuale e del travaglio del negativo, la crociana dialettica dei distinti fa muovere circolarmente le forme e, in tal maniera, vanificata

l'importanza della *novitas*, glorifica il mantenimento di ciò che è. Per questo, sul *côté* politico, Croce fa valere un uso conservatore della dialettica di Hegel: riassorbe sempre l'antitesi nella tesi e impedisce la dinamica di superamento e conservazione di entrambe.

Il pensatore dei distinti viene da Gramsci presentato come il grande teorico della "rivoluzione passiva": in ciò risiede "il morfinismo politico che esala da Croce" (Q, xv, 62, 1827 B). L'*Anti-Croce* si configura, di fatto, come un trattato che, prospettando un'egemonia alternativa a quella crociana (e riappropriandosi di Hegel e di Marx), enfatizza il momento della "rivoluzione attiva" delle masse operaie e contadine, facendo leva sui momenti interconnessi della praxis, dell'ideologia e della lotta politica per l'egemonia.

Valorizzando – sulle orme di Hegel e di Marx, ma poi anche di Machiavelli – il momento del conflitto e della scissione, la filosofia della praxis non ravvisa, alla maniera di Croce, l'unità nella distinzione¹⁰: al contrario, vede il costituirsi dell'unità a partire dalla contraddizione e dalla scissione, prendendo dunque le mosse dalla frammentazione e, sul terreno socio-politico, dal conflitto.

La sintesi, pertanto, non deve essere intesa crocianamente come riassorbimento sempre reiterato dell'antitesi nella tesi (cioè come "uno dei tanti modi di "mettere le brache al mondo": Q, x, 6, 1221), bensì come momento che si istituisce a partire dall'immane potenza del negativo, e dunque dall'antitesi pienamente dispiegata, "senza che si possa a priori misurare i colpi come in un *ring* convenzionalmente regolato" (Q, x, 10, 1229). Tanto più che se per Croce la sintesi, in quanto riassorbimento dell'antitesi nella tesi, è sintesi subita inerzialmente (e dà, dunque, luogo alla "rivoluzione passiva"), per Gramsci il momento sintetico si configura, viceversa, come superamento pratico dell'antitesi a opera della "rivoluzione attiva" delle masse contadine e operaie e sotto l'egemonia culturale della filosofia della praxis divenuta ideologia politica.¹¹ La sintesi si produce, cioè, nel conflitto, a partire dalla scissione storicamente concreta. La storia è, di conseguenza, "dialettica di conservazione e innovazione e l'innovazione conserva il passato superandolo" (Q, x, 41, 1325).

L'addomesticamento della dialettica hegeliana operato da Croce affiora nitidamente nel modo in cui questi concepisce la storia non, alla maniera di Hegel, come "banco del macellaio" in cui è il negativo a fungere da principio del divenire, bensì come pacifica successione di accadimenti secondo l'ordine

del tempo, in una neutralizzazione completa della contraddizione. Così Croce può avviare la sua *Storia d'Europa* a partire dal 1815 (rimuovendo la Rivoluzione francese e partendo dalla sintesi che ha riassorbito l'antitesi) e la *Storia d'Italia* a partire dal 1871 (affrontando unicamente il periodo del consolidamento del regime dell'Italia unita):

[Croce] prescinde dal momento della lotta, dal momento in cui si elaborano e radunano e schierano le forze in contrasto [...] in cui un sistema etico-politico si dissolve e un altro si elabora [...], in cui un sistema di rapporti sociali si sconnette e decade e un altro sistema sorge e si afferma, e invece [Croce] assume placidamente come storia il momento dell'espansione culturale o etico-politico. (Q, x, 9, 1227)

Continuazione della storiografia neoguelfa, la storia dell'etico-politico di Croce si pone, essa stessa, come santificazione delle fasi in cui è dominante la "rivoluzione passiva", in cui la tesi riassorbe l'antitesi e la conservazione prevale. In forza del suo funesto addomesticamento della dialettica hegeliana, Croce occulta il negativo e il conflitto: egli restituisce un'immagine altamente ideologica del processo storico, presentato come avanzamento olimpico e irenico dello Spirito.

Gramsci attualista rivoluzionario?

“Filosofia dell’atto (praxis), ma non dell’atto puro’, ma proprio dell’atto ‘impuro’, cioè reale nel senso profano della parola.”

A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*

Croce figura tra gli autori più citati nei *Quaderni*, a tal punto che, come si è suggerito, *Anti-Croce* potrebbe virtualmente essere il sottotitolo per l’intera opera carceraria¹: la sua presenza è quella di un idolo polemico confrontandosi con il quale costruire, per contrasto, il proprio profilo. Né è mancato chi ha sostenuto che i *Quaderni* intrattengono con Croce la stessa relazione stabilita da Marx, nella sua opera, con Hegel; tesi, quest’ultima, che parrebbe essere confermata dallo stesso Gramsci, il quale scrive che “occorre rifare per la concezione filosofica del Croce la stessa riduzione che i primi teorici della filosofia della praxis hanno fatto per la concezione hegeliana” (Q, x, 11, 1233). Per questa ragione – seguita Gramsci – “per noi italiani essere eredi della filosofia classica tedesca significa essere eredi della filosofia crociana” (Q, x, 11, 1234).

In realtà, per Gramsci, il vero riferimento segreto – l’equivalente di Hegel per Marx – non è Croce, ma Gentile. La presenza di quest’ultimo nei *Quaderni* (proprio come quella di Hegel nel *Capitale*) è tanto più massiccia quanto più da Gramsci stesso negata. Si potrebbe, anzi, dire che la filosofia della praxis sta all’attualismo di Gentile come la concezione materialistica della storia di Marx sta all’idealismo di Hegel: quanto più Marx crede di essersi affrancato da Hegel, tanto più resta stabilmente hegeliano² (soprattutto per quel che concerne i concetti di totalità, contraddizione e dialettica); proprio come Gramsci, quanto più ritiene di avere elaborato un pensiero distante dalla filosofia dell’atto di Gentile, tanto più permane sul terreno dell’attualismo. Se si vuole a tutti i costi parlare di “ambiguità di Gramsci”,³ occorre, allora, riscontrare che l’ambiguità originaria è già tutta racchiusa nel codice di Marx, idealista *malgré lui*.

Sarebbe fuorviante sostenere, contro questa tesi – su cui

torneremo tra breve –, che il vero riferimento di Gramsci resta Croce e non Gentile, per via del fatto che soltanto il primo occupa, nei *Quaderni*, una posizione espressamente centrale. Se Gramsci assume Croce, più di Gentile, come proprio referente polemico, ciò dipende essenzialmente da due aspetti, che non confutano la nostra tesi. In primo luogo, in virtù del fatto che, come si è detto, i *Quaderni* esprimono la lotta, condotta dal carcere, per la creazione di un'egemonia alternativa a quella dominante, essi non possono che assumere, quale loro referente polemico, il filosofo nel cui pensiero l'egemonia culturale dominante si esprime: e tale filosofo è Croce, non certo Gentile.

A differenza di Gentile – che è solo congiunturalmente, per motivi “economico-corporativi” (Q, VI, 10, 691), il punto di riferimento del fascismo –, Croce incarna, con la propria riflessione, gli interessi epocali della borghesia.⁴ In questo senso, “l'influsso del Croce, nonostante tutte le apparenze, è di molto superiore a quello del Gentile” (Q, VII, 17, 867); a tal punto che lo si può a giusto titolo considerare, per paradossale che ciò possa apparire, il vero punto di riferimento del mondo storico di cui il fascismo stesso è espressione. D'altro canto, già Gentile aveva definito Croce, su “L'Epoca” del 21 marzo 1925, uno “schietto fascista senza camicia nera”.

In particolare, Croce, con il suo contegno “goethiano”, fornisce al regime fascista “indirettamente una giustificazione mentale” (Q, X, 1, 9, 1228): la sua filosofia si presenta come “la più potente macchina per ‘conformare’ le forze nuove ai suoi interessi vitali (non solo immediati, ma anche futuri) che il gruppo dominante oggi possiede” (LC, 633). Essa, come si è visto, addomestica Hegel e Marx nella forma di un idealismo pacificato ed epurato dal momento del conflitto.

In secondo luogo (ed è questo l'aspetto che, sul piano teorico, più ci interessa), Gramsci non può assumere Gentile come proprio bersaglio polemico, poiché ciò equivarrebbe – come subito diremo – a lottare contro i fondamenti stessi della propria filosofia della praxis, variante rivoluzionaria dell'attualismo gentiliano. A suffragare questa tesi è, oltretutto, un esplicito riferimento di Gramsci all'idea – che mai verrà attuata – di dedicare una parte dei *Quaderni* alla confutazione di Gentile: “Un *Anti-Croce* deve essere anche un *Anti-Gentile*; l'attualismo gentiliano darà gli effetti di chiaroscuro nel quadro che sono necessari per un maggior rilievo” (Q, X, 11, 1234).

I *Quaderni* sono certo costellati da prese di posizione, talvolta anche alquanto severe, contro la dialettica attualistica.

Così, ad esempio, "l'alambiccato attualismo" (Q, x, 11, 1249) di Gentile, eroicamente avversato da Croce, esprime solo una "condizione di ben misera subalternità intellettuale" (Q, x, 14, 1251), in cui la prassi si esprime in formule astratte senza mai determinarsi concretamente. Per questo, "la formuletta del Gentile della 'filosofia che non si enunzia in formule ma si afferma nell'azione'" (Q, I, 92, 91) è solo la prova della "rozzezza incondita del pensiero gentiliano" (Q, VIII, 175, 1047), del suo "gladiatorismo gaglioffo" (Q, I, 92, 91 A), che cambia soltanto i nomi lasciando le cose come sono.

Eppure, al di là di queste accuse e di queste dichiarazioni di intenti, il Marx italiano non scrive un *Anti-Gentile* e la stessa filosofia della praxis dei *Quaderni* rivela un'incancellabile matrice attualistica e un "gentilanesimo inconscio",⁵ soprattutto per quel che concerne la lettura tanto di Hegel quanto di Marx come attualisti che deducono l'essente dal porre soggettivo. Se, per ammissione dello stesso Gramsci, il neoidealismo italiano è – come si è visto – riforma di Hegel mediata dalla praxis marxiana e, insieme, privata dell'equilibrio tra spiritualismo e materialismo (con conseguente valorizzazione esclusiva del primo momento), la filosofia della praxis gramsciana, dal canto suo, mira a favorire un ritorno alla "vera" dialettica hegelo-marxiana: e tuttavia – questo il punto – lo fa tornando a una dialettica hegelo-marxiana fortemente condizionata dalla "filosofia ultraspeculativa" (Q, x, 7, 1223) dell'attualismo gentiliano, che pure dell'hegelismo costituisce "una riforma 'reazionaria'" (Q, x, 41, 1317).

Cerchiamo di gettare luce su questo punto, a partire, una volta di più, dalla lettura gramsciana di Marx come filosofo della praxis. Come suggerito da più parti,⁶ sarebbe fuorviante pensare che la ricezione italiana di Marx come filosofo della praxis sia mediata *esclusivamente* da Labriola, trascurando l'incidenza di Gentile⁷: il quale, in modo aperto, sviluppa la sua lettura di Marx accogliendo i due punti cardinali (l'auto-sufficienza filosofica del pensiero di Marx e la filosofia della praxis come suo fondamento) dell'interpretazione di Labriola, per poi affrancarla dai presupposti materialistici che essa ancora ospita (l'assunzione dell'oggetto materiale come indipendente dall'attività umana).⁸ Con buona pace di una pur consolidata linea ermeneutica (da Delio Cantimori ad Alberto Burgio),⁹ il marxismo di Gramsci è più attualistico che labrioliano.

È soprattutto tramite la lettura gentiliana che viene imponendosi in Italia l'interpretazione prassistica "del Marx italia-

no', di quel Marx costruito sul sinolo filosofia-politica, che ha avuto spesso un rapporto problematico con il 'materialismo' di Marx",¹⁰ in un arco temporale che copre interamente la prima metà del Novecento. Ora, non soltanto Gramsci valorizza l'autonomia della filosofia della praxis di Marx (aspetto, questo, già tutto presente in Labriola), ma la interpreta in una chiave che, a un'attenta lettura, si rivela a tal punto prossima a quella della gentiliana *Filosofia di Marx* da rendere plausibile parlare – sulle orme di André Tosel – di un "Marx attualistico"¹¹ in riferimento ai *Quaderni*. Il Marx di Gramsci è attualista non solo perché, come quello di Gentile, è "idealista nato" ("ha avuto per tramite la filosofia idealista": Q, IV, 3, 421), ma anche perché è il giovane umanista hegeliano che, sideralmente distante dalle gelide formule del *Capitale*, pensa l'identità di soggetto e oggetto e assume la praxis come termine del porsi di tale unità nella storia.

Molti studiosi, anche piuttosto differenti tra loro per orientamento e provenienza, hanno sottolineato la dipendenza teorica strettissima che lega Gramsci a Gentile (ben più che a Sorel o a Labriola).¹² Tutti hanno evidenziato il rimando del prassismo gramsciano alla filosofia dell'atto gentiliana. Non è forse vero che, al di là delle diverse scelte politiche, la volontà di Gramsci – contro la crociana "dialettica dei distinti" – di fondare unitariamente ogni determinazione sulla prassi ("tutto è pratica, in una filosofia della praxis": Q, VIII, 61, 977) rimanda fin troppo apertamente all'attualismo e alla soluzione gentiliana¹³?

Del resto, come si è evidenziato, la stessa "critica gramsciana dello storicismo crociano coincide puntualmente con quella svolta da Gentile".¹⁴ Di più, il modo in cui Gramsci intende la centralità del partito come arma politica e strumento pedagogico si caratterizza per una ridisposizione del nesso tra società e stato che presenta i tratti dello stato etico di Gentile più che di quello liberale.¹⁵ Ancora, è tutta gentiliana la valorizzazione che i *Quaderni* operano – contro Croce – di De Sanctis (già definito, nel 1915, "il più grande critico che l'Europa abbia mai avuto").¹⁶ Né può passare inosservato il fatto che l'identità istituita da Gramsci tra filosofia e politica è, essa stessa, già tutta gentiliana: in *Politica e filosofia* (1918), Gentile aveva sostenuto che solo Marx e l'attualismo avevano posto in essere l'identità di politica e filosofia, nella forma di un sapere che "fa tutt'uno con la politica reale".¹⁷ Perfino nel modo gramsciano di concepire la religione si avverte la presenza di Gentile. Per l'intellettuale sardo, la religione non è solo,

marxianamente, alienazione e protesta: è anche fenomeno culturale e senso comune che permette ai semplici di orientarsi nel “mondo grande e terribile”.

Vi è una tenerissima lettera alla madre del 15 giugno 1931 in cui Gramsci rivela immenso rispetto per le sue opinioni religiose. Come per Gentile, anche per Gramsci il limite della religione sta nel concepire l'oggetto (Dio) come indipendente dal soggetto: essa è, come per l'attualismo, forma rappresentativa chiamata a trapassare nella più alta figura del concetto filosofico.

Al di là delle specifiche influenze esercitate dall'impianto gentiliano sui *Quaderni*, occorre concentrare l'attenzione sull'orizzonte squisitamente attualistico entro cui Gramsci viene elaborando la propria riforma di Hegel e di Marx: e questo non certo per ridimensionare – sulla scia di Del Noce e, sia pure diversamente, del discusso lavoro di Christian Riechers, *Antonio Gramsci. Marxismus in Italien* (1970) – l'originalità del contributo gramsciano, bensì, viceversa per valorizzarne la portata in relazione alle filosofie di cui si è sostanzialmente. Come precisato da Salvatore Natoli, “il pensiero di Gramsci si iscrive nel soggettivismo gentiliano svolgendolo come prassismo”¹⁸ e configurandosi esso stesso come un'inedita forma di *attualismo marxista*.

“Gentiliano *malgré lui*”,¹⁹ Gramsci ritraduce nel lessico marxista (praxis, strutture, superstrutture ecc.) i fondamenti della dialettica attualistica, *in primis* la sua assunzione dell'essente come posto dall'attività pratica nella dimensione del divenire proiettato nell'immanenza storicistica. Riassorbendo – alla maniera di Gentile – la trascendenza nell'immanenza, Gramsci sostituisce la religione tradizionale con la filosofia della praxis come fede nella libera attività dell'uomo (“il nostro evangelo è la filosofia moderna,”²⁰ aveva già scritto nel 1916). Risulta, di conseguenza, fuorviante qualificare Gramsci come “intensamente areligioso”²¹ e come “maestro di laicità”.²²

È lo stesso Gramsci a evidenziare l'importanza di un chiarimento preliminare dell'“atteggiamento della filosofia della praxis verso l'attuale continuazione della filosofia classica tedesca rappresentata dalla moderna filosofia idealistica di Croce e Gentile” (Q, x, 2, 10, 1248). Come ha mostrato Del Noce, se Gentile è il fondatore del neoidealismo italiano, le sue due varianti principali sono quella “conservatrice” di Croce e “quella rivoluzionaria di Antonio Gramsci”.²³ Per decifrare l'essenza del codice di Croce e, soprattutto, di Gramsci è, dunque, necessario prendere le mosse dall'attualismo gen-

tiliano, su cui il pensatore sardo innesta il proprio marxismo *sui generis*.

Anche quando crede di essere approdato alla filosofia della prassi del "vero" Marx, Gramsci non si avventura mai al di là del codice attualistico che assume l'azione come fondamento dell'intera realtà concepita come esito di un atto in atto, di un processo in svolgimento.²⁴ La filosofia della praxis, infatti, "insegna come non esista una 'realtà' per sé stante, in sé e per sé, ma in rapporto storico con gli uomini che la modificano ecc." (Q, xi, 59, 1485). È Gramsci stesso a porre in relazione vitale la filosofia della praxis con "l'affermazione idealistica che la realtà del mondo è una creazione dello spirito umano" (Q, xi, 17, 1413). Come insegna l'attualismo, non vi è oggetto senza il soggetto, essendo il primo il prodotto pratico e storico del porre del secondo.

Per questo – seguitano i *Quaderni* – la filosofia della praxis "non può che essere messa in rapporto con lo hegelismo" (Q, xi, 17, 1413) riletto tramite la "riforma" operata da Gentile (ossia con un Hegel storicista e privato del momento dello "Spirito assoluto") e con la sua codificazione del nesso soggetto-oggettivo; codificazione che – base della "concezione 'soggettivistica'" dell'idealismo (e soggettivistica è la prospettiva dell'attualismo ben più di quella hegeliana *stricto sensu*) – nega la trascendenza e la metafisica contemplativa e trova "il suo inveramento e la sua interpretazione storicistica" nella filosofia della praxis. È questo il nucleo del *marxismo gentiliano* (ben più che crociano)²⁵ di Gramsci. Interamente attualistica è, del resto, la stessa liquidazione gramsciana dello spiritualismo e del materialismo come figure, sia pure opposte, dell'assolutizzazione metafisica dell'oggetto, ossia come retaggi della metafisica della trascendenza, ora superata nell'immanentismo storicistico dell'atto in atto.

Non si tratta, però, come indebitamente suggerisce Del Noce, di un mero autofraintendimento. Infatti, Gramsci, nell'autointerpretarsi come allievo diretto di Marx, ha torto e, insieme, ragione: *ha torto*, perché il suo pensiero non valica mai effettivamente i confini della dialettica attualistica, metabolizzando la struttura profonda (attualistici sono il Marx di Gramsci quanto la sua filosofia della praxis); *ha ragione*, giacché l'attualismo incorpora esso stesso il codice marxiano, e dunque non deve essere inteso come opposto a Marx, ma, al contrario, come da lui derivato. Come si è mostrato in altra sede,²⁶ la dialettica attualistica gentiliana sorge, infatti, dalla discussione critica della metafisica della praxis marxiana ope-

rata nei due saggi confluiti in *La filosofia di Marx*. In quanto filosofo della praxis, Gramsci è, allora, allievo di Marx *proprio perché* allievo di Gentile.

E Gramsci stesso, d'altro canto, a non fare mistero della propria curvatura idealistica, attribuendo a Marx – come si è visto – una più o meno aperta adesione ai canoni dell'idealismo. Proprio come in Marx, anche in Gramsci la piena metabolizzazione del codice idealistico convive con la sempre ribadita volontà di accomiatarsene. Già in uno scritto del 19 ottobre 1918, Gramsci aveva sostenuto che “il marxismo si fonda sull'idealismo filosofico” e che, in riferimento a Marx, “l'essenziale della sua dottrina è in dipendenza dell'idealismo filosofico e che nello sviluppo ulteriore di questa filosofia è la corrente ideale in cui il movimento proletario e socialista confluisce in aderenza storica”.²⁷

Il rapporto di Gramsci con Gentile sembra conseguentemente riproporre, una volta di più, il dispositivo di pensiero attivato da Marx in riferimento all'idealismo di Hegel: con un'immagine cara a Gentile, quanto più Marx e Gramsci si divincolano, cercando di liberarsi, tanto più restano imprigionati nella camicia di Nesso dell'idealismo. Come Marx resta hegeliano, così Gramsci rimane gentiliano.

Accanto alla lettura attualistica di Marx, l'intera filosofia della praxis gramsciana rivela, come si diceva, un timbro gentiliano. Attualistico è, nella sua radice, lo stesso dispositivo gramsciano di defatalizzazione del mondo e di destrutturazione del marxismo deterministico tramite la soggettivizzazione del mondo oggettivo: ossia tramite quella che Gentile aveva chiamato la “soggettivazione dell'oggetto in cui il soggetto s'è oggettivato”.²⁸ In termini inequivocabilmente attualistici, i *Quaderni* mirano a “fare diventare ‘soggettivo’ ciò che è dato ‘oggettivamente’” (Q, ix, 67, 1138).

Sulle orme della dialettica attualistica, come si è detto, la filosofia della praxis pensa il mondo oggettivo come esito storicamente determinato dell'attività umana, vuoi anche come prassi cristallizzata, e non già – alla maniera deterministica – come presenza materiale data, come un fatto bruto e destoricizzato che, avrebbe detto Gentile, *feri nequit*:

Non solo la filosofia della praxis è connessa all'immanentismo, ma anche alla concezione soggettiva della realtà, in quanto appunto la capovolge, spiegandola come fatto storico, come “soggettivazione storica di un gruppo sociale”, come fatto reale, che si presenta come fenomeno di “speculazione” filosofica ed è semplicemente un atto pratico, la forma di un contenuto concreto sociale e il modo di condurre l'insieme della società a foggarsi una unità morale. (Q, x, 8, 1226)

Non è, forse, questo un altro modo di declinare l'attualismo gentiliano come filosofia della pura immanenza, in cui l'essente esiste sempre e solo come atto in atto? Non è, forse, la filosofia della praxis la variante rivoluzionaria – in una sorta di transito dall'"atto in atto" gentiliano alla "rivoluzione permanente" gramsciana – di quella dialettica attualistica che "non conosce mondo che già vi sia"²⁹ e che intende l'essente come risultato mai definitivo del porre soggettivo? Quando, nei *Quaderni*, si sostiene che "per il materialismo storico non si può staccare il pensare dall'essere, l'uomo dalla natura, l'attività (storia) dalla materia, il soggetto dall'oggetto" (Q, iv, 41, 467), non si stanno, forse, riproponendo i grandi temi della *Teoria generale dello Spirito come atto puro* e la sua concezione soggettiva del reale? Non vi è forse, nel modo stesso in cui Gramsci intende l'idealismo come filosofia del soggetto e dell'agire, una lampante incidenza dell'idealismo nella sua specifica declinazione attualistica?

Discutendo della "quistione" della scienza e della "esistenza obbiettiva della realtà" (Q, iv, 41, 466), Gramsci risolve il problema tramite il nesso soggetto-oggettivo attualisticamente declinato. L'essente è sempre l'esito del porre soggettivo, con la conseguenza che "cercare la realtà fuori dell'uomo appare quindi un paradosso" (Q, iv, 41, 467), analogo a quello, per la religione, del cercarla esternamente rispetto alla divinità. In altri termini, la realtà non esiste come presenza inerte, ma come processo in atto che si viene facendo, come nesso soggetto-oggettivo e come "processo unitario del reale, cioè attraverso l'attività pratica, che è mediazione dialettica tra l'uomo e la natura, cioè la cellula 'storica' elementare" (Q, iv, 47, 473). La scienza stessa è da Gramsci intesa come misura dell'oggettività, nel senso per cui essa è "la soggettività più oggettivata e universalizzata concretamente" (Q, xi, 17, 1416).

In quanto "traduzione dell'hegelismo in linguaggio storicistico" (Q, x, 11, 1233), la filosofia della praxis "assorbe" la concezione soggettiva della realtà (idealismo)" (Q, x, 2, 6, 1244) e metabolizza tanto la "riforma" della dialettica di Hegel operata da Gentile quanto – in modo convergente – la visione gentiliana di Marx come filosofo della praxis.

Quelle che, nella prospettiva dei materialismi meccanicistici, appaiono come cose rigide, immutabili, date astoricamente a prescindere dall'attività umana, sono, per l'attualismo di Gentile e per la sua variante rivoluzionaria di Gramsci, processi posti in essere come oggettivazioni del soggetto. Il tema idealistico della soggetto-oggettività attualisticamente

declinata allude al fatto che l'oggettività è un prodotto del soggetto e che, dunque, si dà identità tra il soggetto (l'umanità pensata come un unico Io) e l'oggetto (la storia intesa come il teatro delle sue oggettivazioni). Al "soggetto trascendentale" di Gentile subentra la gramsciana "volontà collettiva": tramite la cultura, l'agire, l'organizzazione l'uomo non si lascia travolgere dalla realtà. Come precisato nella toccante lettera del 1937 al figlio Delio, la storia è il luogo temporale nel quale gli uomini modificano la realtà e migliorano se stessi diventando sempre più consapevoli di sé e del proprio compito.

Pertanto, alla domanda circa l'obiettività del reale, occorrerà rispondere, per Gramsci (Q, VIII, 177, 1048-1049), affermando che l'oggettivo è l'"umanamente oggettivo" e, dunque, l'"umanamente soggettivo", l'oggettivazione in cui il soggetto si è oggettivato per poi riconoscersi e per trasformarlo in vista del pieno accordo con sé: "L'oggettivo sarebbe allora l'universale soggettivo", ciò che vale "per tutto il genere umano storicamente unificato in un sistema culturale unitario". Sicché "la lotta per l'oggettività sarebbe quindi la lotta per l'unificazione culturale del genere umano; il processo di questa unificazione sarebbe il processo di oggettivazione del soggetto, che diventa sempre più un universale concreto, storicamente concreto" (Q, VIII, 177, 1048-1049).

È questa, per i *Quaderni*, la lotta per l'oggettività, ossia per quel riconoscimento del carattere soggettivo del mondo oggettivo che solo può costituire il fondamento teorico per promuovere l'azione corale volta a trasformare l'oggettività, affinché essa si accordi con il grande soggetto della storia, l'umanità in cerca di sé nella propria vicenda storica.³⁰

Il senso della storia viene, dunque, a coincidere con il ritrovarsi della ragione nel mondo oggettivo e con la piena conformazione pratica di quest'ultimo ai canoni della ragione. Il comunismo e la "società regolata" di Marx e Gramsci sono, allora, l'equivalente dell'autocoscienza dello Spirito di Hegel: rimandano entrambi all'idea di un'umanità che può finalmente riconoscere se stessa nella sua storia come un unico Io consapevole dell'autentica natura di sé (superando, dunque, le divisioni di ceto e di classe, lo sfruttamento, il razzismo e la schiavitù) e dell'oggetto come non-Io, come sua libera posizione pratica.

Per la filosofia della praxis, la determinazione storica pone un vincolo per la prassi, e dunque è presupposto di un agire libero che si determina storicamente. Come già sostenuto il 12 luglio 1919 sull'"Ordine Nuovo", "la storia è insieme libertà

e necessità”³¹: è *libertà*, poiché consiste nelle libere oggettivazioni della praxis; ed è, insieme, *necessità*, giacché quelle oggettivazioni vincolano la prassi, rendendola storicamente determinata, senza tuttavia mai neutralizzare la libertà. Le oggettivazioni storiche, infatti, restano pur sempre il prodotto della praxis e, in quanto tali, possono sempre di nuovo essere trasformate.

Lo “storicismo assoluto” dei *Quaderni* non fa altro che esplicitare in modo teoricamente più raffinato questo plesso teorico. La realtà oggettiva è il risultato della prassi storica, e dunque non è eterna, né immodificabile, né garantita da una legalità trascendente. Di qui, appunto, la battaglia gramsciana contro il materialismo volgare e contro le concezioni mistico-teologiche dell’oggettività come *datum*. Per lo storicismo assoluto, non v’è che storia e praxis, in una rimozione integrale del piano trascendente ed extraumano: l’oggettività è, hegelianamente, *Wirklichkeit*, processualità in atto, dinamica relazione soggetto-oggettiva all’insegna del *facere*.

Sostenere che “l’oggettività è un divenire” (Q, XI, 17, 1416), “un rapporto di forze in continuo movimento e mutamento di equilibrio” (Q, XIII, 16, 1578), significa, allora, proporre un’ontologia prassistica tale per cui occorre agire per trasformare l’esistente e, insieme, conoscerne la genesi storica.³² La praxis è, appunto, il processo osmotico di creazione e modificazione di soggetto e oggetto lungo l’asse mobile della storia, hegelianamente intesa come sforzo ininterrotto della ragione di realizzarsi pienamente. Per questo, il divenire storico è da Gramsci concepito, à la Hegel, come – così già nel 1919 – “un processo ininterrotto e indefinito di liberazione”³³ e di autocoscienza.

Una volta di più – ed è questa la cifra del movimento gramsciano di defatalizzazione dell’esistente tramite la soggettivazione dell’oggettivo –, la razionalizzazione dell’esistente non è affidata alle leggi oggettive della storia, ma a quell’agire responsabile del soggetto umano che è merito dell’idealismo avere introdotto: “Le teorie idealistiche sono il più grande tentativo di riforma morale e intellettuale” (Q, VIII, 215, 1076). Esse rendono necessario chiarire in che senso il materialismo storico “sia appunto una realizzazione dell’idealismo e della sua affermazione che la realtà del mondo è una costruzione dello spirito” (Q, VIII, 215, 1076), un’oggettivazione storica del soggetto.

Che, peraltro, Gramsci fosse consapevole della propria dipendenza teorica dalla dialettica attualistica emerge limpida-

mente da un passo dei *Quaderni* in cui – con una vera e propria *excusatio non petita* – cerca di mostrare la distanza tra la filosofia della praxis e l'attualismo di Gentile: "Filosofia dell'atto (praxis), ma non dell'atto puro', ma proprio dell'atto 'impuro', cioè reale nel senso profano della parola" (Q, iv, 37, 455), cioè tale da acquistare senso e realtà nella congiuntura in cui si inserisce e dalle esigenze che mira a compiere, come atto pratico che concretamente agisce sulla società. E analogamente: "Si potrebbe chiamare 'filosofia della praxis' o 'neoumanesimo' in quanto non riconosce elementi trascendentali o immanentistici (in senso metafisico) ma si basa tutta sull'azione concreta dell'uomo che per le sue necessità storiche opera e trasforma la realtà" (Q, v, 127, 657).

In questa precisazione gramsciana, volta a esorcizzare la presenza di un pensiero da cui, in fondo, continuava ad avvertire la propria dipendenza, riecheggia la prima delle *Tesi* marxiane, che cerca illusoriamente di "materializzare" – rendendo concreto, cioè politicamente incisivo – il "lato attivo" dell'idealismo. Come Marx, Gramsci non pare cosciente del fatto che l'idealistica deduzione dell'essere dal fare incardinata sulla centralità della prassi è, essa stessa, il massimo della concretezza possibile, in quanto radica ontologicamente la filosofia della praxis nelle sue effettive determinazioni politiche, sociali, etiche. La stessa rimozione dell'elemento trascendente e l'enfaticizzazione esclusiva dell'immanenza e della prassi umana sono già al centro della dialettica storicistico-immanentistica dell'attualismo.

Come per la prima delle *Tesi* l'idealismo hegeliano ha scoperto il "lato attivo" declinandolo però in modo *nur abstrakt*, "solo astratto", così, per Gramsci, "la filosofia classica tedesca introdusse il concetto di 'creatività' del pensiero, ma in senso idealistico e speculativo" (Q, xi, 59, 1485-1486), trovando nella filosofia della praxis la propria coerente determinazione pratica e concreta. L'analogia con il movimento di pensiero delle *Tesi* non è casuale, se si considera che, a rigore, come Marx aveva criticato il materialismo volgare di Feuerbach da un punto di vista hegeliano e fichtiano, così ora, nei *Quaderni*, il materialismo deterministico di Bucharin – dopo il 20 maggio 1930 – viene destrutturato da una prospettiva *stricto sensu* attualistica.

Il manuale di Bucharin *Teoria del materialismo storico* è un vero e proprio idolo polemico contro il quale Gramsci (criticandone ogni aspetto, dal titolo all'impostazione sociologica, dal materialismo all'incomprensione della dialettica)³⁴

modella, per contrasto, la propria visione attualistica e antifatalistica. La critica gramsciana è tanto virulenta perché la posizione di Bucharin è pericolosa non solo filosoficamente (configurandosi come l'apice del materialismo deterministico), ma anche politicamente (è, dunque, lecito scorgere in essa, neppure troppo velatamente, una requisitoria contro le politiche sovietiche e dell'Internazionale Comunista).³⁵ Come precisato da Gramsci stesso, "occorre combattere contro l'economismo non solo nella teoria della storiografia, ma anche nella teoria e nella pratica politica" (Q, IV, 38, 464).

La declinazione del marxismo prospettata da Bucharin si presenta come una "ideologia nel senso deteriore", come una "metafisica della 'materia'" (Q, IV, 40, 466) che smarrisce le acquisizioni di Marx e riconduce a una forma di materialismo feuerbachiano incapace di incidere prassisticamente sulle strutture dell'esistente.³⁶ Un tale marxismo "in combinazione" con il materialismo volgare deve essere criticato sulle basi della scoperta idealistica dell'oggettività come prodotto storico del fare umano.

L'aspetto più interessante della polemica contro Bucharin risiede, per un verso, nel già richiamato fatto per cui essa riproduce, su basi attualistiche, la critica svolta da Marx, sul fondamento hegeliano, del materialismo volgare di Feuerbach; e, per un altro verso, nel fatto che essa adombra in modo incontrovertibile la volontà gramsciana di prendere congedo dal materialismo, inteso come prodromo del fatalismo. La visione materialistica che pensa l'essente come *datum* storico, come materialità bruta sconnessa dal porre soggettivo (come *Objekt* e non come *Gegenstand*, secondo la prima delle *Tesi*), procede di conserva con quel fatalismo meccanicistico che, con Bucharin, pensa il tramonto del capitalismo come destino inscritto nelle leggi stesse della storia o, alternativamente, accetta con rassegnazione l'esistente come fato inemendabile.

Proprio come il fatalismo, anche il materialismo si configura, ad avviso di Gramsci, come un'ideologia per subalterni. Infatti, secondo un tema già ampiamente sviluppato da Gentile, il materialismo riproduce lo schema religioso che pensa uomo e Dio come presenze autonome e reciprocamente estranee, con la necessità, per il primo, di adeguarsi al secondo. In termini convergenti, il materialismo presenta lo statuto di religione dell'adattamento: innalza la realtà a datità imm modificabile da parte del soggetto, chiamato a farsi suo passivo spettatore. Con ciò è neutralizzato l'elemento dell'organizzazione

politica. Infatti, per il materialismo meccanicistico à la Bucharin si tratta non già di organizzare politicamente le masse, rendendole coscienti, bensì di adattarsi passivamente al ritmo di una storia intesa come soggetto autonomo, che per virtù sua è in marcia verso il superamento delle contraddizioni.

Rinsaldando il fatalismo e l'indifferenza, la "teologia materialistica" (Q, I, 78, 85) intensifica la percezione che le classi oppresse hanno di sé come oggetti senza volontà, come enti in balia delle circostanze. Nell'atto stesso con cui la metafisica materialistica "'divinizza' la materia" (Q, IV, 32, 451), essa glorifica l'esistente nella sua configurazione presente, destoricizzandolo e rimuovendo la connessione soggetto-oggettiva che ne fa l'esito mai definitivo del porre soggettivo. Lungi dal costituire il possibile fondamento di una teoria rivoluzionaria, il materialismo si pone come l'ideologia che – producendo rassegnazione nei subalterni – glorifica l'esistente classisticamente strutturato, innalzato a datità cui conformarsi passivamente.

L'antidoto contro queste visioni del mondo, tipiche del positivismo come del marxismo deterministico, sta nello storicismo immanentistico della filosofia della praxis e nella sua decostruzione dell'assunto per cui la storia procede per virtù sua:

La storia invece è una continua lotta di individui e di gruppi per cambiare ciò che esiste in ogni momento dato, ma perché la lotta sia efficiente questi individui e gruppi dovranno sentirsi superiori all'esistente, educatori della società ecc. L'ambiente quindi non giustifica ma solo "spiega" il comportamento degli individui. (Q, xvi, 12, 1877-1878)

L'essente è sempre esito del porre soggettivo, della prassi dispiegantesi storicamente: per questo, non può mai esistere "una oggettività extrastorica ed extraumana" (Q, xi, 17, 1415). Lo stesso Marx, che pure si autoproclama "materialista", impiega in verità in modo meramente metaforico la nozione di materia.³⁷ Infatti, il materialismo è per sua stessa natura incompatibile con la filosofia della praxis, giacché ammette dogmaticamente un'oggettività data, una materialità sottratta alla mediatezza del porre. Dal canto suo, la filosofia della praxis di Marx è idealismo, perché pensa l'oggetto come esito storico del porre soggettivo.

La materia della marxiana filosofia della praxis non deve, allora, essere concepita "né nel significato quale risulta dalle scienze naturali (fisica, chimica, meccanica ecc., e questi significati sono da registrare e da studiare nel loro sviluppo sto-

rico) né nei suoi significati quali risultano dalle diverse metafisiche materialistiche” (Q, XI, 30, 1442). Essa allude, invece, alla concretezza storica che caratterizza l'essente in quanto esito di un porre che si è dispiegato nel tempo e che, per ciò stesso, non esiste astrattamente, in forma disincarnata dalla materialità storica e sociale.

La materia a cui metaforicamente allude Marx deve, pertanto, essere intesa “come essenzialmente una categoria storica, un rapporto umano” (Q, XI, 30, 1442), un'attività materializzatasi lungo l'asse mobile della storicità. Ed è per questa ragione che, nella sua *Storia del materialismo* (1866), lo “storico coscienzioso e acuto” (Q, XI, 16, 1410-1411) Friedrich Albert Lange non incluse la marxiana concezione materialistica della storia.

Ha, allora, senso parlare di “commedia degli equivoci che si svolge attorno all'atto gentiliano”³⁸: a patto però che, con tale espressione, si alluda al fatto che il pensiero gramsciano, che aspirerebbe a essere la negazione dell'attualismo, ne rappresenta, invece, la riproposizione in forma inedita (rivoluzionaria), rivelando di intrattenere con esso un rapporto che risulta affine a quello intrattenuto da Marx con l'idealismo hegeliano.

Ideologia e lotta per l'egemonia

“Distruggere è molto difficile, tanto difficile appunto quanto creare. Poiché non si tratta di distruggere cose materiali, si tratta di distruggere ‘rapporti’ invisibili, impalpabili, anche se si nascondono nelle cose materiali.”

A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*

È stato da più parti sostenuto (ad esempio, da Perry Anderson e da Norberto Bobbio)¹ che, in ultima analisi, il fuoco prospettico della ridefinizione gramsciana del codice marxista orbita intorno alla valorizzazione del momento culturale e, con esso, di quello superstrutturale. Questa tesi è, peraltro, suffragata dallo stesso Gramsci, il quale individua come nucleo più peculiare della filosofia della praxis la “valorizzazione’ del fatto culturale, dell’attività culturale, di un fronte culturale come necessario accanto a quelli meramente economici e meramente politici” (Q, x, 7, 1224). Ciò ha, talvolta, indotto a sostenere che l’analisi gramsciana dei meccanismi economici risulta povera rispetto a quella dei fatti politici, storici, sociali e culturali.

Si tratta di una posizione che, informando di sé l’intera struttura mobile dei *Quaderni*, permette di comprendere non solo, retrospettivamente, la polemica contro il Partito socialista, ma anche la cifra stessa della filosofia della praxis come antidoto contro il marxismo deterministico canonizzato dalla Seconda Internazionale. Rivoluzionando uno dei punti portanti dell’edificio marxista, Gramsci rigetta la visione dominante, in accordo con la quale la superstruttura e, con essa, il mondo della cultura sarebbero meri riflessi passivi e meccanicamente determinati della soggiacente struttura economica. Una simile visione, oltre a costituire il fondamento delle prospettive deterministiche e fatalistiche, finisce per trapassare in una forma di ateismo religioso. Quest’ultimo, nell’atto stesso con cui nega il Dio dei cieli, divinizza il “dio ascoso” dell’economia e della struttura, facendone il solo artefice del mutamento storico e, dunque, annichilendo la dimensione della politica e della cultura.

Tramite tale dinamica di divinizzazione del momento economico e della storia ridotta a processo impersonale, l'agire degli individui è destituito di ogni fondamento: così, il superamento del capitalismo è affidato alle leggi anonime dell'accadere storico ipostatizzato in vicenda impersonale determinata da mutamenti strutturali. Contro questa prospettiva, Gramsci contesta fermamente che, "mutatasi una struttura, tutti gli elementi della corrispondente sovrastruttura debbano necessariamente cadere" (Q, x, 40, 1322).

È, certo, vero che gli elementi superstrutturali vengono immancabilmente costituendosi sul piano della struttura e, dunque, della concretezza storica. Ma ciò non comporta, in alcun caso, un rapporto deterministico per cui i primi rispecchierebbero inerzialmente il secondo. Si tratta, al contrario, di un nesso elastico, tale per cui, condizionati dalla concretezza storica in cui vengono maturando, gli elementi superstrutturali possono, a loro volta, agire con un margine di indipendenza sul piano strutturale.

Ciò significa che è possibile, per Gramsci, non soltanto tratteggiare uno sviluppo relativamente autonomo delle forme culturali, ma anche incorporare l'elemento superstrutturale all'interno della lotta di classe e, in particolare, nella lotta per un'egemonia alternativa. Lunghi dall'essere l'automatico prodotto dell'andamento storico e della contraddizione economica, il superamento del nesso di forza capitalistico dipende, allora, dal conflitto politico e dall'organizzazione di quest'ultimo nella cultura. Di qui scaturisce l'importanza del fronte della lotta culturale, con annesso riconoscimento del "valore concreto (storico) delle superstrutture nella filosofia della praxis" (Q, x, 40, 1321).

Il fatto che – Marx *docet* – l'essere determini il pensiero non comporta un nesso meccanicistico, ma, semmai, un rapporto di dipendenza della superstruttura dal mondo storico; rapporto che, in ogni caso, non annichilisce la possibilità, per la cultura, di incidere a sua volta sulle relazioni strutturali. Politica e cultura sono, dunque, i luoghi a partire dai quali occorre lavorare per produrre il superamento rivoluzionario della società classista. Lo stesso Marx è, per Gramsci, un teorico delle superstrutture:

Anche le sue dottrine sono una superstruttura. Marx afferma esplicitamente che gli uomini prendono coscienza dei loro compiti nel terreno ideologico, delle superstrutture, il che non è piccola affermazione di "realtà": la sua teoria vuole appunto anch'essa "far prendere coscienza" dei propri compiti, della propria forza, del proprio divenire a un determinato gruppo sociale. (Q, IV, 15, 436-437)

Tramite questa decisiva correzione antideterministica del legame “intimamente connesso e necessariamente interrelativo e reciproco” (Q, x, 41, 1319) fra struttura e superstruttura, Gramsci può, una volta di più, porre la filosofia della praxis al riparo tanto dalla Scilla delle “cause meccaniche”, quanto dalla Cariddi dell’“elemento ‘volontario’ e individuale” (Q, iv, 38, 456A). La praxis si dispiega liberamente, ma sempre all’interno di un orizzonte storico che la rende possibile e che ne condiziona lo sviluppo.

Alla luce di questa acquisizione, i *Quaderni* si caratterizzano per il difficile tentativo volto a pensare la relativa autonomia della cultura e, insieme, il suo nesso dinamico con la concretezza storica e le costellazioni socio-politiche, in modo da favorire la riforma intellettuale e morale delle masse destinata a costituire la cellula della rivoluzione comunista. La cultura – spiega Gramsci – non si produce “per ‘partenogenesi’ ma per l’intervento dell’elemento ‘maschile’ – la storia – l’attività rivoluzionaria che crea il ‘nuovo uomo’, cioè nuovi rapporti sociali” (Q, vi, 64, 773), ponendo in essere le condizioni concrete in cui poi la cultura stessa esercita la propria incidenza, producendo l’azione politica.

Parte integrante della correzione antideterministica del marxismo è, dunque, anche la lotta contro la “pretesa (presentata come un postulato essenziale del materialismo storico) di presentare ed esporre ogni fluttuazione della politica e dell’ideologia come un’espressione immediata della struttura” (Q, vii, 24, 871). La storia etico-politica e l’elemento culturale non sono, pertanto, mere parvenze, semplici emanazioni della struttura: ne dipendono, ma appunto non in forma necessitata, con la logica conseguenza per cui “la filosofia della praxis criticherà quindi come indebita e arbitraria la riduzione della storia a sola storia etico-politica, ma non escluderà questa” (Q, x, 7, 1224).

Per meglio chiarire il nesso simbiotico e non meccanicistico tra strutture e superstrutture, Gramsci impiega la nozione – liberamente mutuata da Sorel – di “blocco storico”.² Con essa, si allude all’unità dialettica che viene istituendosi, nelle diverse fasi storico-politiche, tra la struttura (il complesso dei rapporti di produzione, l’elemento meno variabile del blocco) e la superstruttura (istituzioni giuridiche e politiche, ideologia ecc.).

Si ha, appunto, “blocco storico” quando, in una data fase, si stabilisce un nesso omogeneo, un legame organico, un’effettiva integrazione tra struttura e superstruttura: “La struttura e le superstrutture formano un ‘blocco storico’, cioè l’insie-

me complesso e discorde delle soprastrutture sono il riflesso dei rapporti sociali di produzione” (Q, VIII, 182, 1051). Si tratta, appunto, di un’unità compatta di forze materiali e formazioni ideologiche, di un rapporto dinamico in cui una parte non può esistere senza l’altra. Infatti, senza forma ideologica, le forze materiali non sarebbero concepibili, e senza forze materiali le formazioni ideologiche sarebbero meri “ghiribizzi individuali” (Q, VII, 21, 869).

Proprio perché quello che pone in connessione le strutture alle superstrutture è un rapporto elastico e biunivoco, del tutto simile a quello che connette, nel corpo umano, lo scheletro alla pelle (Q, IV, 15, 437), la dimensione superstrutturale della cultura diventa, per Gramsci, il luogo dell’organizzazione della lotta politica: “Gli uomini prendono coscienza del loro compito nel terreno delle superstrutture” (Q, IV, 15, 437). Il mutamento della società può avvenire solo tramite l’azione politica degli uomini organizzati; la quale, a sua volta, è resa possibile dalla rivoluzione culturale, ossia dal costituirsi della filosofia della praxis come nuova egemonia.

Il concetto di blocco storico costituisce uno degli snodi concettuali più importanti dei *Quaderni*. Con esso, Gramsci può rivoluzionare le visioni più ortodosse del marxismo, mostrando l’unità dialettica fra struttura e superstrutture, il rapporto biunivoco tra forze materiali e ideologie, il transito dall’economico al momento politico, la funzione degli intellettuali (i quali assicurano il rapporto organico fra la struttura socio-economica e le superstrutture da essi stessi gestite), le modificazioni dei rapporti di forza tra le classi, lo sviluppo storico del processo rivoluzionario e, ancora, il rovesciamento della prassi, *id est* la rottura del vecchio blocco storico e la creazione del nuovo blocco, nonché l’espansione etico-politica che ne discende.

In particolare, tramite il concetto di blocco storico Gramsci può sviluppare in nuove direzioni la dottrina marxiana delle ideologie. Con i *Quaderni*, infatti, l’ideologia cessa di alludere esclusivamente, in termini marxiani, alla glorificazione superstrutturale dell’esistente, duplicato sul piano simbolico e presentato come naturale-eterno e, dunque, come intrascendibile.³ O, meglio, accanto a questa concezione, per così dire, “statica”,⁴ che intende l’elemento ideologico come semplice riflesso apologetico sovrastrutturale dell’esistente naturalizzato ed eternizzato, Gramsci ne delinea un’altra, che non è riscontrabile nell’opera marxiana e che invece si trova, sia pure in termini non identici, nei testi di Lenin.

Secondo questa seconda concezione “dinamica”, l’ideologia corrisponde a una formazione intellettuale che dispone all’azione o, se si preferisce, a una visione del mondo che si traduce immediatamente in mobilitazione politica. Si potrebbe, anzi, sostenere che, per Gramsci, l’ideologia rappresenta il terreno in cui diventa visibile l’identità di filosofia e politica, il luogo in cui la prima trapassa nella seconda. Per questo, com’è stato segnalato,⁵ il lemma “ideologia” ricorre con incredibile frequenza, nei *Quaderni*, come sinonimo di “ideologia politica” (“ideologia mazziniana”, “ideologia massonica”, “ideologia meridionale”, “ideologia patriottica” ecc.), ossia come visione politica che rende possibile l’azione.

Nella sua accezione dinamica, infatti, l’ideologia si presenta come una sorta di volgarizzazione di una visione filosofica, per ciò stesso resa disponibile per le masse e per la loro azione politica. Per questa ragione, l’ideologia, in quanto filosofia diventata senso comune, coincide con la rappresentazione della realtà propria di un gruppo sociale. Essa si configura come il concreto terreno del costituirsi della soggettività collettiva. Permettendo agli uomini di unirsi nell’adesione a una medesima verità pratica, l’ideologia, pertanto, è il punto di contatto tra la filosofia e la politica, il *locus revelationis* della loro identità,⁶ la “fase intermedia tra la filosofia e la pratica quotidiana” (Q, xi, 26, 1433). Per questo, nei *Quaderni*, si sostiene che le ideologie sono la vera filosofia, nella misura in cui “portano le masse all’azione concreta”, per ciò stesso rivelando la loro natura di “aspetto di massa di ogni concezione filosofica, che nel ‘filosofo’ acquista caratteri di universalità astratta” (Q, x, 2, 1242).

In questo modo, diventa chiara la costellazione di filosofia, politica e ideologia che fa da sfondo costante ai *Quaderni*. La filosofia marxista si pone come la sola ideologia in grado di mostrare le contraddizioni in cui è sospesa la società capitalistica, anziché occultarle. In tutte le altre ideologie il senso “statico” e quello “dinamico” dell’accezione coesistono in unità, con la conseguenza che esse inducono le masse ad accettare il presente innalzato a datità naturale-eterna. Soltanto l’ideologia marxista può essere ideologia nella seconda e non nella prima accezione: essa, infatti, è la sola ideologia avente quale scopo non la santificazione dei rapporti di forza esistenti, bensì la mobilitazione sociale in vista del loro rovesciamento. A differenza delle altre ideologie, che sono strumento dei dominanti nella lotta di classe, quella marxista è ideologia dei dominati, “è l’espressione di queste classi subalterne che



vogliono educare se stesse all'arte di governo e che hanno interesse a conoscere tutte le verità, anche le sgradevoli e ad evitare gli inganni (impossibili) della classe superiore e tanto più di se stesse" (Q, x, 41, 1320).

Il tratto specifico dell'ideologia marxista, ossia il mostrare le contraddizioni anziché nasconderle o legittimarle, e dunque il porsi come la sola ideologia che non fa perdere agli attori sociali il senso della realtà, fa sì che essa possa a giusto titolo essere qualificata come "liberazione totale da ogni 'ideologismo' astratto" (Q, xvi, 9, 1864). Nel suo senso più ampio, il marxismo è affermazione dell'ideologia concreta contro quella astratta, di quella dinamica contro quella statica.

Lungi dal duplicare simbolicamente e dal giustificare l'esistente, le formazioni ideologiche, intese nell'accezione dinamica, costituiscono l'orizzonte entro cui gli uomini e le classi acquistano coscienza del conflitto e, così, possono prendere posizione e lottare al suo interno. Da questo punto di vista, l'ideologia non è solo riflesso passivo del conflitto: è, al contrario, dimensione integrante e costitutiva del suo esistere.⁷

Anche da questo specifico modo di riformulare la teoria marxista delle ideologie, affiora come, per Gramsci, la cultura assuma lo statuto di luogo fondamentale e relativamente autonomo di produzione di alternative all'ideologia dominante, il terreno di un conflitto superstrutturale in cui fare valere visioni del mondo alternative a quelle attraverso le quali le classi dominanti esercitano la propria egemonia. È in questo orizzonte di senso che si iscrive, appunto, la decisiva nozione di "egemonia", con la quale i *Quaderni* operano un'ulteriore rivoluzione nella galassia concettuale marxista. Nel suo senso più generale,⁸ l'egemonia allude alla capacità di una classe di saper tradurre le proprie rivendicazioni economiche in senso politico e culturale, secondo quella che Gramsci chiama la "catarsi". Quest'ultima coincide con il momento del delicato transito dall'economico al politico, dall'oggettivo al soggettivo, o, con le parole dei *Quaderni*, "dal momento meramente economico (o egoistico-passionale) al momento etico-politico, cioè l'elaborazione superiore della struttura in superstruttura nella coscienza degli uomini" (Q, x, 6, 1244).

Il momento catartico allude, dunque, alla "purificazione" dell'economico, nel senso di un allargamento di prospettive e di orizzonti rispetto alla mera struttura; un allargamento che si converte in capacità di mutare le condizioni materiali in strumento tramite il quale produrre una nuova forma etico-politica che permetta di realizzare possibilità imbozzolate nel

reale. Tramite la ridefinizione non deterministica del nesso struttura-superstruttura (resa possibile dal concetto di catarsi e di blocco storico) e tramite la tematizzazione del concetto di egemonia, Gramsci può ulteriormente valorizzare l'elemento soggettivo, pratico, culturale, politico.⁹

Già presente nelle *Tesi di Lione* (tesi 7), nei *Quaderni* la figura dell'egemonia fa la sua prima comparsa nel paragrafo 44 del primo quaderno, non più nel senso limitato di "egemonia del proletariato" – così l'aveva impiegata Gramsci tra il 1924 e il 1926 –, ma, secondo un'accezione più ampia e concettualmente rinnovata, come "egemonia politica"; formula con la quale si sottolinea come, prima della presa del potere, debba essere conquistata l'egemonia politico-culturale nella società civile (e non tramite il potere statale, ché altrimenti quest'ultimo diverrebbe subito autoritario, ponendosi come dominio senza egemonia):

Ci può e ci deve essere una "egemonia politica" anche prima dell'andata al governo e non bisogna contare solo sul potere e sulla forza materiale che esso dà per esercitare la direzione o egemonia politica. (Q, I, 44, 41)

In quanto unione dinamica della direzione e del dominio, l'egemonia si pone come momento del raccordo tra l'elemento del consenso e quello della forza.¹⁰ Per sua stessa natura, essa si regge su quella valorizzazione dell'elemento culturale di cui già si è detto, ma poi anche sulla centralità del discorso pubblico ai fini dell'azione politica. Ciò significa che, in termini generalissimi, l'egemonia coincide con un'espressione di potere fondata essenzialmente sul consenso, ossia sulla capacità di guadagnare – tramite la persuasione e la mediazione culturale – l'adesione di un gruppo a un determinato progetto politico-culturale. Inscrivendosi in una costellazione concettuale composta anche dal "popolo-nazione", dalla "volontà collettiva" e dal "blocco storico", l'egemonia si pone, di conseguenza, come il terreno dell'unificazione delle forze sul piano delle ideologie.

Facendo valere una relazione a geometrie variabili tra la forza e il consenso (secondo una distinzione che Gramsci riprende, rinnovandola, dai teorici delle élite), l'egemonia non mira unicamente alla formazione di una volontà collettiva, capace di dare vita a un nuovo apparato statale e di trasformare la società esistente, ma anche all'elaborazione, e quindi alla diffusione e all'attuazione, di una nuova concezione del mondo, di una nuova ideologia in grado di contrastare e di sostituirsi a quella dominante.¹¹

Per questo, "ogni rapporto di 'egemonia' è necessariamente un rapporto pedagogico" (Q, x, 44, 1331). L'egemonia rappresenta il dominio culturale di un gruppo (o di una classe) che sia in grado di imporre ad altri gruppi, tramite pratiche quotidiane e credenze condivise, i propri punti di vista, fino a giungere alla creazione di un articolato sistema di controllo organizzato. L'elemento culturale rivela qui, ancora una volta, la propria centralità nel progetto politico dei *Quaderni*.

Concetto altamente ambiguo e per taluni concretamente inservibile (così a dire dell'Althusser de *Il marxismo non è uno storicismo*, del 1965), ma poi anche responsabile del maggiore successo di Gramsci nel mondo (da *Hegemony and Socialist Strategy*, del 1985, di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe all'Edward Said di *Culture and Imperialism*, del 1993), l'egemonia è il luogo in cui più risulta visibile la rivoluzione del marxismo operata da Gramsci con il codice della filosofia della praxis. A più riprese, Gramsci dichiara di aver mutuato il concetto da Lenin, secondo l'usuale strategia, propria del marxismo occidentale, di legittimazione con l'*ipse dixit* delle proprie originali teorie.

In verità, si tratta di un'autentica rivoluzione o, per usare le stesse parole dell'intellettuale sardo, di "un grande avvenimento 'metafisico'" (Q, vii, 35, 886) di cui Gramsci è responsabile in prima persona.¹² Tramite il concetto di egemonia, infatti, viene disarticolata la nozione monolitica di dominio propria del marxismo.¹³ In quanto unione di forza e consenso, l'egemonia si regge sulla distinzione tra il momento della "direzione" (esercitata tramite il consenso intellettuale e morale) e quello del "dominio" (coincidente con il ricorso alla forza). Il marxismo tradizionale, dal canto suo, aveva saputo pensare unicamente il dominio, sottovalutando inevitabilmente il momento culturale nel conflitto politico. Così nei *Quaderni*:

Un gruppo sociale è dominante dei gruppi avversari che tende a liquidare o a sottomettere anche con la forza armata, ed è dirigente dei gruppi affini e alleati. Un gruppo sociale può e anzi deve essere dirigente già prima di conquistare il potere governativo (è questa una delle condizioni principali per la stessa conquista del potere); dopo, quando esercita il potere ed anche se lo tiene fortemente in pugno, diventa dominante ma deve continuare ad essere anche dirigente. (Q, xix, 24, 2010-2011)

Alla luce di questa icastica descrizione gramsciana, diventa possibile sostenere che il potere è basato sulla presenza contemporanea di forza e consenso: se prevale l'elemento della forza, si ha dominio; se, invece, a prevalere è il consen-

so, si ha l'egemonia. Di qui, appunto, l'ineludibile importanza, per Gramsci, di una rivoluzione culturale che, nella forma della "guerra di posizione", instauri l'egemonia, facendo valere, a partire anzitutto dai singoli, uno "spirito di scissione" in grado di opporsi all'egemonia dominante. La politica stessa diventa, allora, conflitto per l'egemonia, trovando sul terreno culturale un proprio momento decisivo, sia pure non esclusivo.

Concetto trasversale, non univocamente inquadrabile e contraddistinto da una curvatura eminentemente etico-politica,¹⁴ l'egemonia, nell'analisi gramsciana, può determinarsi all'interno di una nazione (egemonia della città sulla campagna, e – secondo il tema della "quistione meridionale" – del Nord sul Sud: "L'unità non era stata creata su una base di eguaglianza, ma come egemonia del Nord sul Sud nel rapporto territoriale città-campagna", Q, I, 44, 47). Ma può, poi, anche estrinsecarsi su scala planetaria (nella forma dell'imperialismo), o, ancora, come dominio di una classe sulle altre. All'interno dello stato, vi sono strumenti specifici mediante i quali ottenere e mantenere l'egemonia: apparati pubblici e dello stato (scuola, parlamento, magistratura, polizia, governo) e apparati privati (giornalismo, riviste enciclopediche e specializzate, sindacati, organizzazioni politiche ecc.).

Come è stato segnalato,¹⁵ la lotta per l'egemonia così come la pensa Gramsci è attraversata sotterraneamente da un tema che era presente fin dai tempi dell'"Ordine Nuovo": la dialettica fra spontaneità e direzione, tra l'agire libero delle masse e l'agire concertato da un partito o dal ceto intellettuale. Né va dimenticato come la lotta per l'egemonia racchiuda al proprio interno due momenti in correlazione essenziale.¹⁶ Per un verso, vi è lo sforzo teso a valorizzare gli elementi di autonomia culturale già embrionalmente presenti nella massa. Per un altro, vi è la necessità di confrontarsi con i punti più alti del "blocco intellettuale" capitalistico, vale a dire con la cultura egemonica degli intellettuali borghesi. Alla prima esigenza risponde, nei *Quaderni*, il confronto serrato con lo "spirito nazionale-popolare", con il folklore, con il senso comune. Alla seconda, invece, risponde l'*Anti-Croce*.

Il consenso all'ideologia dei gruppi dominanti viene mantenuto grazie al ruolo di mediazione simbolica svolto, nella società civile, dagli intellettuali, sulla cui funzione ci soffermeremo più diffusamente in seguito. Alla luce dell'ampliamento del concetto di dominio grazie alla teoria dell'egemonia, diventa possibile comprendere in che senso e secondo quali modalità un gruppo

possa, di volta in volta, essere dominato ma non subalterno (quando, cioè, abbia una sua precisa coscienza di classe e una capacità di rivendicare politicamente le proprie aspirazioni) o, simmetricamente, dominante ma non dirigente (qualora l'esercizio della forza non sia accompagnato dal consenso).

La crisi di un'egemonia si verifica allorché, pur mantenendo il proprio dominio, la classe politicamente dominante non riesce più a essere dirigente rispetto a tutte le altre classi e a imporre universalmente la propria visione del mondo. Accade, allora, che la classe sociale dominata (a patto che non sia culturalmente subalterna), se riesce a indicare effettive soluzioni ai problemi lasciati irrisolti dalla classe dominante, può diventare dirigente e, estendendo la propria concezione del mondo anche ad altri strati sociali, può porre in essere un nuovo "blocco sociale", vale a dire una nuova alleanza di forze sociali. In questo modo, essa può diventare egemone, andando a occupare il posto della vecchia classe dominante e non più egemonica. È questo il difficile compito che Gramsci assegna al proletariato in vista di una rivoluzione comunista che porti a compimento, sul piano socio-politico, la precedente riforma intellettuale e morale delle masse.

Il mutamento dell'esercizio dell'egemonia è un momento rivoluzionario che inizialmente si consuma a livello superstrutturale, per poi trapassare nella società complessivamente considerata, andando a investire pure la struttura economica, e dunque l'intero "blocco storico". La stessa lettura prospettata del fascismo, nei *Quaderni*, come caso paradigmatico di crisi di un'egemonia si iscrive in questo orizzonte di senso. Proprio quando sta perdendo la propria egemonia, la borghesia del capitale mantiene e, di più, rinsalda il dominio ricorrendo alla violenza fascista.¹⁷

L'ascesa di Mussolini - "demagogo 'deteriore'" (Q, VI, 97, 772) - e del fascismo solleva tutta una serie di questioni e di problemi non previsti dall'analisi classica marxista, "quistioni" che il partito di Gramsci fu costretto per primo al mondo ad affrontare direttamente.¹⁸ Per un verso, il fascismo rende concretamente valida l'alternativa leniniana tra socialismo e barbarie; e, per un altro verso, costituisce la prova inconfutabile tanto dell'incapacità proletaria di gestire in modo progressivo ed emancipativo l'uscita dalla crisi, quanto della situazione di difficoltà tragica in cui versa il capitalismo. Era quanto Gramsci aveva con lungimiranza previsto fin dal 1920:

La fase attuale della lotta di classe in Italia è la fase che precede: o la conquista del potere politico da parte del proletariato rivoluzionario per

il passaggio a nuovi modi di produzione e di distribuzione che permettessero una ripresa della produttività; o una tremenda reazione da parte della classe proprietaria e della casta governativa.¹⁹

Il fascismo rappresenta, appunto, questa “tremenda reazione” della classe proprietaria ormai priva di egemonia. L'industrializzazione in atto, rivendicata nel Biennio Rosso (1919-1921), stava conducendo industriali e agrari alla perdita del potere economico, sociale, politico e soprattutto ideologico, a vantaggio dei nuovi strati emergenti. E, tuttavia, se la classe dominante è attraversata da una crisi di consenso, quella dominata è, dal canto suo, in preda a una tragica incapacità di gestire per via rivoluzionaria la situazione: in ciò risiede la “debolezza relativa della forza progressiva antagonistica” (Q, XIII, 27, 1622).

Il fascismo coincide con il modo poliziesco in cui i dominanti non più dirigenti mantengono i dominati in una condizione di subalternità (e di “sconfitta toccata alle forze rivoluzionarie per loro intrinseco difetto” si parlava già nella XIV delle *Tesi di Lione*). La situazione è tragica perché la classe dominante si avvia al tramonto e, insieme, la classe dominata non riesce a imporre la propria egemonia, subendo passivamente la violenza del dominio fascista: “La crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere” (Q, III, 34, 311).

Il vecchio sta morendo, ma il trapasso stenta ad avvenire, poiché il capitale ricorre alla violenza più efferata per conservarsi in vita, senza che il processo sia accompagnato dal parallelo costituirsi di un'egemonia alternativa proletaria. Quest'ultima è ostacolata, oltre che dalla già ricordata incapacità socialista di organizzare le masse, dalla violenza fascista e dal “meccanico impedimento” (Q, III, 34, 311) operato dal manganello e dalle revolverate. Per queste ragioni, il fascismo non può essere inteso come una forma di specifica arretratezza italiana, vuoi anche come un frammento superstite del feudalesimo nel mondo moderno.

Infatti, per Gramsci – che in ciò si contrappone alle più affermate letture proprie dell'antifascismo democratico –, il fascismo si pone come un fenomeno a tutti gli effetti moderno. Più precisamente, lo si può con diritto intendere come un episodio di “cesarismo moderno” di tipo “regressivo” – quale è, secondo la lezione dei *Quaderni* (in ciò influenzati dalle analisi di Michels), quello di Napoleone III o di Bismarck –, ossia una “soluzione arbitraria, affidata a una grande personalità, di una situazione storico-politica caratterizzata da un

equilibrio di forze a prospettiva catastrofica" (Q, IX, 133, 1194).

Il fascismo è "crisi organica" del sistema capitalistico, che ormai dura soltanto e non può svilupparsi: di qui la necessità del "passaggio da un tipo di Stato ad un altro tipo" (Q, XIII, 27, 1621-1622). La violenza fascista non può risolvere la crisi. Si limita a sospenderla temporaneamente, producendo la situazione drammatica del presente, senza far nascere una nuova egemonia, ma ricorrendo unicamente al dominio nelle sue forme più cruenta. In questo senso, il fascismo offre a Gramsci un esempio, oltre che di "crisi di egemonia", anche di "rivoluzione passiva".²⁰ Con quest'ultima espressione, mutuata da Cuoco (che l'aveva impiegata in riferimento alla Rivoluzione partenopea del 1799, svoltasi sotto l'egida dei nobili e degli aristocratici, senza partecipazione contadina), Gramsci allude a quei fenomeni di profondo mutamento economico, sociale, politico e culturale diretto e gestito dalle classi dominanti (l'aristocrazia nel Risorgimento, la borghesia nel fascismo), subito passivamente da quelle dominate e determinante un adeguamento passivo della mentalità e dei costumi delle masse.

Di conseguenza, il fascismo può considerarsi una rivoluzione passiva *sui generis*, "propria del secolo XX" (Q, VIII, 237, 1089), nella forma di una stabilizzazione violenta e repressiva del capitalismo in crisi; stabilizzazione gestita dalle classi dominanti e tale da conservare la "gelatinosa" struttura economica e sociale dell'Italia. In questo senso, è esempio di rivoluzione passiva anche quel fenomeno che, studiato soprattutto nel quaderno XXII, Gramsci chiama genericamente "americanismo", con le sue due manifestazioni satellitari del fordismo e del taylorismo.²¹

Come è stato evidenziato,²² il tema dell'americanismo deve essere letto in parallelo, oltre che con il fascismo, con la "questione meridionale". Il rapporto di egemonia del Nord sul Sud, in Italia, viene sempre più determinandosi, a livello globale, come nesso egemonico del capitalismo americano fordista su tutte le altre forme esistenti. Per questo, l'egemonia americana – la vera novità strutturale del capitalismo quale si è venuto sviluppando dopo Marx – costituisce una sorta di internazionalizzazione della "questione meridionale",²³ in cui il Nord americano sfrutta e sottomette il Mezzogiorno del restante mondo capitalistico.

Al tempo stesso, l'americanismo è, come il fascismo, una rivoluzione passiva che trasforma il nesso di forza capitalistico non per abbatterlo, bensì per stabilizzarlo. In ciò risie-

de la diversità tra una rivoluzione passiva come il Risorgimento – che, se non altro, aveva “fatto epoca”, rendendo possibile una transizione storica – e il fascismo e l'americanismo, i quali “fanno durare” il presente, impedendo al nuovo di sorgere e al vecchio di tramontare.

Il capitalismo americano si contraddistingue non soltanto per il produttivismo febbrile e per la saturazione del reale e del simbolico con la forma merce. Accanto a questi fenomeni (e sinergica rispetto a essi) vi è anche la fordistica e tayloristica “razionalizzazione coercitiva dell'esistenza” (Q, XIX, 13, 2133) e del lavoro degli operai, resa possibile grazie alla sempre maggiore deprofessionalizzazione del lavoro operaio e al suo adeguamento al funzionamento meccanico e automatico della macchina; adeguamento che ha favorito l'affermarsi di una nuova figura – l'operaio-massa – e l'eclisse dell'operaio-artigiano, creativo e specializzato, dotato di una solida coscienza delle proprie prestazioni.

Legemonia impostasi con l'americanismo è, ad avviso di Gramsci, il frutto di una forma di rivoluzione passiva.²⁴ Essa ha ottenuto, tramite il dominio economico, il controllo politico e culturale degli operai, ormai ridotti a mere appendici del capitale. Trovando nella realtà concentrazionaria della fabbrica la propria cellula originaria, tale dominio satura la società, la morale e la cultura: si configura a tutti gli effetti come una rivoluzione passiva con cui i grandi industriali rinsaldano la sottomissione delle masse, sempre più dominate e sempre più subalterne.

“In America c'è l'elaborazione forzata di un nuovo tipo umano” (Q, I, 61, 72), passivo e incapace di autocoscienza, portato ad agire in modo irriflesso secondo gli ordini e a subire passivamente l'altrui dominio. Viene, così, a determinarsi, anche sotto questo profilo, il dominio del fatalismo e del meccanicismo, grazie alla creazione – artatamente gestita dalle politiche egemoniche – di un nuovo tipo umano, il “gorilla ammaestrato”.

Figura in cui l'operatività macchinica si intreccia perversamente con la cadaverica adesione agli ordini ricevuti, il gorilla ammaestrato è il luogo in cui si esprime “con cinismo e senza sottintesi il fine della società americana: sviluppare nell'uomo lavoratore al massimo la parte macchinale, spezzare il vecchio nesso psico-fisico del lavoro professionale qualificato che domandava una certa partecipazione dell'intelligenza, dell'iniziativa, della fantasia del lavoratore, per ridurre le operazioni di produzione al solo aspetto fisico” (Q, IV, 52, 489). Tramite la

razionalizzazione fordista e taylorista dell'esistenza e del lavoro, viene con successo rimosso l'elemento del pensiero critico, ossia la capacità, per il singolo come per il gruppo, di intraprendere quella strada di riflessione che "lo può portare a un corso di pensieri poco conformista" (Q, IV, 52, 493).

Forza egemonica planetaria, l'americanismo sta, ad avviso di Gramsci, producendo una rivoluzione passiva su scala globale, velocizzando la transizione dell'Europa stessa verso quel modello, secondo "una trasformazione delle basi materiali della civiltà" (Q, III, 11, 296). Ed è volgendo lo sguardo al processo americanistico che Gramsci adombra, una volta di più, la "necessità immanente di giungere all'organizzazione di un'economia programmatica" (Q, XX, 2, 2141), che rovesci il nuovo tipo di stato coerente con l'*ordo* capitalistico. In America, "lo Stato è lo Stato liberale, non nel senso del liberalismo doganale, ma nel senso più essenziale della libera iniziativa e dell'individualismo economico, giunto con mezzi spontanei, per lo stesso sviluppo storico, al regime dei monopoli" (Q, I, 134, 125 A). Con l'americanismo, il dominio capitalistico raggiunge un grado e un'intensità mai sperimentati prima. Esso si esprime con "una coercizione, che se è razionale per i gruppi dominanti, non è razionale per quelli dominati" (Q, X, 11, 1232). La domanda che Gramsci solleva riguarda la vera natura dell'americanismo: con esso si è "fatta epoca" o, semplicemente, è la vecchia civiltà che "dura"? Per l'intellettuale sardo, si tratta del durare della vecchia civiltà: l'americanismo è rivoluzione passiva che rinsalda il nesso di forza capitalistico; è "prolungamento organico", "intensificazione della civiltà europea, che ha solo assunto una epidermide nuova nel clima americano" (Q, XXII, 15, 2180).

Senso comune e cultura nazionale-popolare

“L'azione politica tende appunto a far uscire le grandi moltitudini dalla passività.”

A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*

Come è noto, l'altra grande “rivoluzione passiva” – o, sempre con la sintassi gramsciana, “rivoluzione senza rivoluzione” (Q, I, 44, 41 A) – individuata dai *Quaderni* nella più recente storia d'Italia è il Risorgimento.¹ La continuità tra quest'ultimo e il fascismo sottolineata da Gentile – che aveva ravvisato nel primo l'avviamento del processo rivoluzionario portato a compimento dal secondo – è ripresa anche da Gramsci, che, tuttavia, li interpreta come due episodi che si pongono ugualmente sotto il segno della rivoluzione passiva.

L'assenza di giacobinismo, riscontrata da Gioberti, è anche per Gramsci il tratto caratterizzante del Risorgimento italiano. Tale assenza è dovuta sia a ragioni economiche, sia alla particolare situazione dell'Italia, alla sua “temperatura storica diversa dall'Europa” (Q, I, 44, 53). L'egemonia dei moderati impedì, a giudizio di Gramsci, le trasformazioni radicali che pure erano necessarie e, insieme, il costituirsi di una volontà collettiva nazionale-popolare.

Per questo motivo – spiega Gramsci – la cifra della rivoluzione passiva risorgimentale risiede nell’“assenza di iniziativa popolare nello svolgimento della storia italiana” e, dunque, nel “fatto che il ‘progresso’ si verificherebbe come reazione delle classi dominanti al sovversivismo sporadico e disorganico delle masse popolari con ‘restaurazioni’” (Q, VIII, 25, 957 A). Il principale limite del “Partito d'Azione”, non in grado di affrancarsi dalla propria natura elitaria ed eminentemente borghese, consistette nella sua incapacità di porsi come un partito di massa e di cercare il sostegno dei ceti non borghesi, in particolare dei contadini.

Questi ultimi costituivano quella massa popolare la cui attiva partecipazione all'azione risorgimentale avrebbe determinato – sotto la guida di un “partito giacobino” analogo a quello francese – un adeguato impulso sociale dal basso in grado di rinnovare effettivamente la gelatinosa struttura so-

cio-politica del paese. Per questo, il compito della “rivoluzione attiva” comunista sarà il compimento del processo avviato nel Risorgimento, coinvolgendo nella lotta tanto la classe subalterna degli operai, quanto quella dei contadini: non il fascismo, come pensava Gentile, bensì la rivoluzione attiva del comunismo realizzerà le potenzialità inesprese del Risorgimento.²

Perché questo processo possa avvenire e si verifichi una modificazione “molecolare” della società, occorre condurre la lotta per l’egemonia, di modo che la filosofia della praxis diventi un’ideologia di riferimento e, dunque, si traduca in arma politica per il rovesciamento della società esistente. Secondo Gramsci, occorre, pertanto, partire dalla cultura per guadagnare l’egemonia e, da lì, ottenere anche il dominio. In questa visione vi sarebbe, a giudizio di alcuni interpreti, l’abbandono del marxismo rivoluzionario e l’adesione di Gramsci all’idea di una rivoluzione per tappe democratiche.

Sia pure in forma graduale, la filosofia della praxis sta cominciando ad affermarsi egemonicamente: “Mentre il materialismo storico non subisce egemonie, incomincia esso stesso ad esercitare una egemonia sul vecchio mondo intellettuale” (Q, iv, 14, 435-436), facendo gravitare intorno a sé anche intellettuali provenienti da altre classi.

La filosofia della praxis comincia a esercitare una forma di egemonia sulla cultura tradizionale (Q, xi, 27, 1435), facendo valere socialmente lo “spirito di scissione” rispetto all’ordine dominante e rendendo sempre più visibile la dicotomia leniniana tra socialismo e barbarie: “Una teoria è rivoluzionaria in quanto è appunto elemento di separazione completa in due campi, in quanto è vertice inaccessibile agli avversari” (Q, iv, 14, 435), in quanto, cioè, produce una dicotomia netta in seno alla società esistente tra forze conservatrici e forze rivoluzionarie. Per questo, la cultura tradizionale cerca in ogni modo di resistere (è il caso, ad esempio, di Croce) alla filosofia della praxis.

Affinché quest’ultima possa imporsi egemonicamente e favorire il processo di trasformazione molecolare della società occorre che essa, tramite la mediazione degli intellettuali, acquisti lo statuto del “senso comune”, secondo uno dei temi centrali nei *Quaderni*. Se, infatti, la rivoluzione politica deve essere preceduta da quella culturale, allora occorre conquistare il senso comune, trasformando la filosofia della praxis in ideologia politica permeante il sentire delle masse popolari. Se la rivoluzione non può essere atto taumaturgico, violento e

improvviso, ma molecolare riforma morale e intellettuale delle masse a opera degli intellettuali e del partito, ne seguono due conseguenze degne di rilievo. In primo luogo, in Occidente la rivoluzione sarà diversa rispetto all'Oriente, in cui la società civile era "primordiale e gelatinosa" (Q, VII, 6, 866). In secondo luogo, proprio perché in Occidente sarà diversa, occorre fare una "accurata ricognizione di carattere nazionale" (Q, VII, 6, 866) e da lì agire: per questo è centrale nei *Quaderni* lo studio della dimensione nazionale-popolare, cioè dei costumi, delle tradizioni e della cultura d'Italia.

In particolare, il secondo quaderno è dedicato al nesso tra la filosofia e il senso comune, ossia "la concezione del mondo diffusa in un'epoca storica nella massa popolare" (Q, VIII, 213, 1071). Opponendosi al *cliché* secondo cui il senso comune costituirebbe la negazione del concetto filosofico, Gramsci concepisce il primo come la sedimentazione in forma popolare del secondo: "Il senso comune è un aggregato incomposto di concezioni filosofiche" (Q, VIII, 173, 1045) che si vengono depositando, in forma volgarizzata, nell'immaginario collettivo. È, anzi, prova dell'efficacia storica di una filosofia il suo lasciare una "sedimentazione di 'senso comune'" (Q, I, 65, 76), una visione di massa che, lungi dall'essere rigida e monolitica, viene senza posa trasformandosi e arricchendosi, permettendo anche ai semplici di orientarsi nel mondo.

Con le proprie tesi sul senso comune, Gramsci prende posizione all'interno di un acceso dibattito che si era venuto sviluppando negli anni venti e trenta, soprattutto grazie ai contributi di Croce e Gentile.³ Sia pure da prospettive differenti, entrambi avevano risolto il problema del nesso tra senso comune e filosofia sottolineando la concordanza tra le due dimensioni. Per questa via Croce e Gentile avevano finito per rinunciare a ogni tentativo di riformare e modificare il senso comune.

Il neoidealismo crociano e gentiliano si era rivelato, per ciò steso, incapace di fare presa sulle classi subalterne modificandone il modo di pensare e aveva, di conseguenza, lasciato la strada aperta all'altra grande potenza egemonica, la chiesa. Il paradosso è, sotto questo profilo, lampante.⁴ Il neoidealismo di Gentile e Croce – il quale "non sa (e non può) popolarizzarsi" (Q, III, 140, 399) – proclama la propria identità con il senso comune, quando in verità ne è totalmente distaccato, mantenendo viva la distanza abissale tra intellettuali e popolo: "Una delle maggiori debolezze delle filosofie immanentistiche in generale consiste appunto nel non aver saputo creare

una unità ideologica tra il basso e l'alto, tra i 'semplici' e gli intellettuali" (Q, xi, 12, 1381).

Seguendo la ricostruzione di Gramsci, il senso comune si configura come la filosofia delle masse o, più precisamente, come l'impianto categoriale filosofico che si è volgarizzato diventando visione popolare collettiva. Per questo, come i *Quaderni* amano esprimersi, "il 'senso comune' è il folklore della 'filosofia'" (Q, i, 65, 76). Esso si situa a cavallo tra il folklore vero e proprio e i saperi più rigorosi della filosofia, dell'economia e della scienza.

Vi è certo, in questa analisi gramsciana, una scarsa considerazione dei fenomeni di manipolazione del senso comune e dell'opinione pubblica che la Scuola di Francoforte studierà con la categoria di "industria culturale", ancorché i *Quaderni*, sia pure solo *en passant*, individuino nella manipolazione dell'opinione pubblica un efficace strumento di egemonia politica, un decisivo punto di contatto tra consenso e forza (Q, vii, 83, 914).

Al di là di questo limite, l'analisi gramsciana mostra in modo cristallino la necessità, per la filosofia della praxis, di farsi senso comune e, dunque, strumento ideologico di lotta per l'egemonia: "Si vuol modificare il senso comune, creare un 'nuovo senso comune', ecco perché si impone l'esigenza del tener conto dei 'semplici'" (Q, viii, 213, 1071). Il senso comune costituisce, infatti, l'ambiente culturale che gli intellettuali trovano come preesistente dinanzi a sé e che hanno il compito di trasformare al fine di favorire l'istituirsi di una nuova egemonia che faccia presa sulle masse e le induca all'agire politico, strappandole alla passività.

Per questa ragione, il senso comune è già, potenzialmente, ideologia mobilitativa. Esso si dà al plurale, come molteplicità caleidoscopica dei sensi comuni e delle ideologie, in perenne trasformazione e ridefinizione nell'arena della concretezza storica. "Filosofia delle moltitudini" (Q, xi, 13, 1397), il senso comune rappresenta una sorta di orizzonte storico in cui tutti gli uomini sono già da sempre immersi: non possono rimuoverlo, ma solo modificarlo.

La filosofia della praxis ha, appunto, tra i suoi compiti specifici, anche la purificazione del senso comune. Essa deve mirare alla creazione dell'autocoscienza storica dei subalterni (di modo che essi, marxianamente, si costituiscano come classe "in sé e per sé"). Per questo, anche a rischio di dogmatizzarsi, la filosofia della praxis deve farsi senso comune, purificando quello esistente e rimodellandolo dall'interno: essa deve, così, "far uscire le grandi moltitudini dalla passività" (Q, vii, 6, 857),

secondo un tema già racchiuso nelle masse alla passività", tesi 42). I mutamenti da un'epoca all'altra non avvengono per eroi individuali (secondo quella "teoria feticistica": Q, XIX, 5, 1980), ma grazie alle "merose energie nazionali-popolari"

Alla luce di quanto detto, si può dire che Gramsci, tra filosofia e senso comune, ha cercato di unire il senso e, insieme, di unità. Per un verso, una critica del senso comune che smaschera i presupposti infondati. Per un altro, una chiamata a riformarlo e a rimodellarlo in un senso comune.

Secondo questa seconda prerogativa, il senso comune deve sedimentarsi in visione popolare, trasformandosi in "una concezione di massa che opera unitariamente, condotta non solo universalmente in ideologia, ma nella realtà sociale" (Q, X, 31, 1271). Solo una prassi della praxis può favorire il sorgere di un senso comune nazionale-popolare, un senso comune nazionale-popolare che renda politicamente lettuale-morale di massa e non solo intellettuale" (Q, XI, 12, 1385).

Alla luce di quanto sostenuto, di un senso e per quali ragioni i *Quaderni* insistono sull'esigenza di creare una cultura innanzi moralmente e intellettualmente all'esodo dalla passività voluta dallo stato sottolineato,⁶ si tratta di un tema che si trova in *La nuova politica economica e la cultura politica* (1921), *Fine della rivoluzione ma meglio* (1923) e numerosi altri articoli.

Svolgendo un ruolo centrale nell'elaborazione del concetto di nazionale-popolare - libertario - allude, essenzialmente, a una prassi che manca.⁷ Tale concetto si configura come un metro per considerare la vicinanza o lontananza rispetto alla realtà concreta dei problemi del popolo e della massa proletaria. Il tema è sviluppato nelle pagine (Q, VIII, 9B) prototipiche *Assenza di un carattere nazionale italiano*.

Tramite la costellazione concettuale racchiusa nella formula “nazionale-popolare” (che è, per sua essenza, unione di volontà collettiva e riforma intellettuale e morale),⁹ Gramsci sostiene la necessità del nesso tra intellettuali e nazione, tra cultura e realtà popolare, e dunque la necessità del carattere nazional-popolare della letteratura stessa: “Il libro deve diventare intimamente nazionale-popolare per andare al popolo” (Q, III, 91, 373-374). In Italia manca, da sempre, una letteratura autenticamente nazionale-popolare, radicata nel popolo e in grado di elevarlo intellettualmente: “La letteratura esistente, salvo rare eccezioni, non è legata alla vita popolare-nazionale, ma a gruppi castali avulsi dalla vita” (Q, VI, 38, 712 A).

Gli intellettuali italiani risultano essi stessi, da sempre, incapaci di farsi alfiere e interpreti delle tendenze e delle aspirazioni concrete delle classi e dei gruppi radicati nel processo storico effettivo. E proprio con il loro disinteresse per le masse popolari e con la loro indifferenza rispetto alle loro esigenze, gli intellettuali già incidono attivamente, sia pure solo in negativo. La letteratura, infatti, esercita sempre – quand’anche non lo riconosca – un’influenza culturale e politica, configurandosi come “creazione pratica di ‘masse di sentimenti e di emozioni’ da imporre al popolo” (Q, XXIII, 25, 2213 C), strumento di battaglia ideologica per l’egemonia.¹⁰

Per questo motivo, gli italiani guardano sempre alla letteratura straniera, trovandovi il radicamento nazional-popolare che manca in quella italiana. La prova a suffragio del fatto che in Italia “gli intellettuali sono lontani dal popolo, cioè dalla ‘nazione’” (Q, III, 63, 343), è da Gramsci individuata nei *Promessi sposi*. L’atteggiamento di Manzoni verso il popolo “non è ‘popolare-nazionale’, ma aristocratico” (Q, VII, 50, 896). Il profilo degli umili e dei popolani (don Abbondio e fra Galdino, Gervasio e Agnese, Perpetua e Renzo) è, infatti, tratteggiato come privo di vita interiore e con un distacco ironico e caricaturale. Solo i signori vengono da Manzoni presentati con una vita interiore e una loro personalità (fra Cristoforo, il Borromeo, l’Innominato e lo stesso don Rodrigo).

La mancanza, in Italia, di un radicamento nazionale-popolare della letteratura e, più in generale, della cultura si spiega anche in ragione del fatto che, da sempre, gli intellettuali italiani sono cosmopoliti senza essere nazionali. Questo aspetto dipende in larga parte dalla vicenda stessa dell’Italia, dallo “stato di disgregazione in cui rimane la penisola dall’Impero romano fino al 1870” (Q, IV, 49, 479), senza trascurare il

ruolo di quella chiesa che “concorre a rendere impossibile il costituirsi di una salda base nazionale” (Q, XII, 1, 1524).

Il cosmopolitismo privo di radicamento nazional-popolare – cifra della cultura d'Italia e dell'atteggiamento dei suoi intellettuali – si pone come figlio della “tradizione dell'universalità romana e medioevale” (Q, V, 55, 589) e come principale causa dell'assenza, nella penisola, di una riforma intellettuale e morale in grado di coinvolgere attivamente le masse popolari.

Accade, così, che in Italia, per un verso, gli intellettuali sono da sempre una casta cosmopolita e non nazionale, distante dalla massa popolare, e, per un altro verso, sinergicamente, il popolo permane “in uno stato miserrimo di indifferentismo e di assenza di vita spirituale” (Q, III, 63, 345), incapace di prendere parte attivamente alla vita socio-politica del paese. La vita di quest'ultimo è, pertanto, spaccata in due, scissa tra la casta cosmopolitica degli intellettuali sideralmente lontani dal popolo e le masse proiettate in uno stato esiziale di passività e di ignoranza, di sottomissione materiale e di subalternità culturale.

Il tradimento degli intellettuali italiani è, per Gramsci, opposto alla *trahison des clercs* denunciata da Julien Benda.¹¹ Essi tradiscono, infatti, non perché si mischiano nella politica, ma perché se ne astengono, anziché lottare per l'unità e l'indipendenza nazionale. Diventano uomini di corte e casta a sé, separandosi dalla massa, facendosi élite cosmopolita e portavoce di interessi stranieri.

Per questo, scossa soltanto da “rivoluzioni passive”, la storia d'Italia si colloca stabilmente, a dire di Gramsci, sotto il segno di un cosmopolitismo astratto, sradicato dalla concreta vita nazionale e abissalmente lontano dal sentire delle masse: “Questa ‘cultura’ italiana è la continuazione del ‘cosmopolitismo’ medioevale legato alla Chiesa e all'Impero, concepiti universali” (Q, I, 150, 133 A). Perfino Machiavelli – l'autore che più si avvicina all'idea di una riforma morale e intellettuale d'Italia – si iscrive in questo orizzonte. *Il Principe*, infatti, elabora concettualmente eventi della storia spagnola, francese e inglese nel travaglio dell'unificazione italiana che ancora non si è realizzata.

Nei *Quaderni*, per alludere all'assenza di una letteratura nazionale-popolare in Italia, si impiega spesso la formula “brescianesimo”.¹² “Forma di opposizione a ogni forma di movimento nazionale-popolare” (Q, XXIII, 8, 2198 C), il brescianesimo è uno dei molteplici lemmi che Gramsci ricava dal cognome dei personaggi della storia italiana (come “lorianismo” e “cadornismo”), emblema di un atteggiamento partico-

lare, solitamente negativo. In particolare, brescianesimo – dal nome del gesuita Antonio Bresciani (1798-1862), tra i fondatori e direttore della rivista “La Civiltà Cattolica”, nonché scrittore di romanzi popolari d'impronta reazionaria – è, nei *Quaderni*, sinonimo di aristocraticismo paternalistico, gesuitismo, appartenenza settaria a una casta chiusa e cosmopolitica, sideralmente distante da una visione nazionale-popolare.

Tra “i nipotini di padre Bresciani”, come recita il titolo di un'ampia rubrica dei *Quaderni*, figurano, oltre a molteplici scrittori ormai sprofondati nell'oblio, autori contemporanei rispetto a Gramsci (come Adelchi Baratono e Giuseppe Ungaretti). Alla patologia del brescianesimo si accompagna, sul versante marxista, quella sua variante che è il “lorianismo”, la forma del materialismo storico fatalistico e senza attiva partecipazione delle masse dominate in Italia (“si può anzi dire che in Italia gran parte di ciò che si chiama materialismo storico non sia altro che lorianismo”: Q, VII, 13, 863).

Alla luce di quanto siamo venuti chiarendo, si può sostenere che, in coerenza con la valorizzazione dell'elemento culturale come momento della lotta politico-ideologica per l'egemonia, i *Quaderni* operino una vera e propria rilettura in chiave marxista della letteratura e della dimensione estetica, ponendola in correlazione dinamica con la vita sociale e politica d'Italia: e questo in coerenza con l'assunto della filosofia della praxis, secondo cui le idee, quale che sia il loro ambito, non sorgono per partenogenesi, ma nascono sul concreto terreno conflittuale della società storicamente determinata.

Anche da questo punto di vista, Gramsci aspira a rovesciare l'egemonia crociana, contrapponendosi alla visione di Croce almeno su tre punti cardinali¹³: a) valorizzando anche il contenuto concettuale di un'opera e, di conseguenza, considerando positivamente (secondo una linea ermeneutica che, sebbene diversamente, si trova pure in Gentile), anche nella sua portata politica, la *Divina commedia*, da Croce svalutata come “non poesia”; b) studiando nella sua concretezza il nesso tra l'autore e la società, tra il pensiero e l'orizzonte storico-politico in cui egli ha operato (prendendo anche in esame il momento etico-ideologico, omissso da Croce); c) provando a percorrere l'ardua via di una mediazione tra critica estetica e critica politica, sulla scorta di De Sanctis.

La valorizzazione di De Sanctis – tutta gentiliana, come già si è detto – risulta, nei *Quaderni*, funzionale alla proposta di una critica militante in lotta per una nuova cultura umanistica che sorga dalle ceneri della vecchia. De Sanctis è, agli occhi di

Gramsci, l'antesignano della ricerca del nazional-popolare, di "un nuovo atteggiamento verso le classi popolari, un nuovo concetto di ciò che è 'nazionale', diverso da quello della destra storica, più ampio, meno esclusivista, meno 'poliziesco'" (Q, xxiii, 1, 2186). Se Marx e Hegel sono i paradigmi filosofici della filosofia della praxis, e Lenin l'esempio politico, De Sanctis, dal canto suo, figura come il modello di critica letteraria a cui ispirarsi: "Piace sentire in lui il fervore appassionato dell'uomo di parte, che ha saldi convincimenti morali e politici e non li nasconde e non tenta neanche di nasconderli" (Q, iv, 5, 426).

In questo stesso orizzonte di senso (a cui si potrebbero, naturalmente, aggiungere numerose altre questioni trattate da Gramsci), si inscrivono anche altre categorie capitali dell'estetica dei *Quaderni*, tra le quali le coppie dicotomiche "vecchio-nuovo" e "distruzione-creazione". Così, ad esempio, la rivista "La Voce" è encomiata da Gramsci per via della positiva opera di democratizzazione e sprovvincializzazione della cultura. Il "vecchio che ritorna" e che persiste nel presente è, invece, dato soprattutto dalla "vuota concettosità" e dal "secentismo" tipico della poesia pura e dell'abborrito Ungaretti.

La dialettica tra le due coppie dicotomiche poc'anzi menzionate trova, probabilmente, nell'analisi dell'opera di Pirandello la propria applicazione più felice. Per un verso, Pirandello rappresenta la distruzione del vecchio costume teatrale e della mentalità positivista e cattolica tramite una feconda – sia pure condotta al grado iperbolico del relativismo – opera di deoggettivazione dell'esistente in direzione del momento soggettivo. Per un altro verso, l'opera teatrale pirandelliana (eccezion fatta per *Liola*, il testo preferito da Gramsci) è intessuta di elementi filosofico-intellettualistici che la rendono ancora troppo distante dalla vita nazionale-popolare delle masse.

Anche sotto questo profilo, affiora limpidamente il radicamento di Gramsci nella storia d'Italia. Al pari di Gentile, l'intellettuale sardo ha sempre pensato l'Italia – la sua letteratura e la sua storia, le sue contraddizioni e le sue qualità –, aspirando egli stesso, con le proprie riflessioni, a farsi intellettuale nazionale-popolare italiano.

La “quistione” degli intellettuali e la politica

“Ogni uomo infine, all’infuori della sua professione esplica una qualche attività intellettuale, è cioè un ‘filosofo’, un artista, un uomo di gusto, partecipa di una concezione del mondo, ha una consapevole linea di condotta morale, quindi contribuisce a sostenere o a modificare una concezione del mondo, cioè a suscitare nuovi modi di pensare.”

A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*

Se, come si è visto, la rivoluzione comunista è, anzitutto, una rivoluzione culturale volta alla costruzione di un’egemonia che riformi il senso comune, occorre lottare in vista della creazione di un gruppo di intellettuali. Quest’ultimo è chiamato ad allargare l’egemonia comunista all’intera società, in vista della già ricordata unificazione in atto dell’umanità come processo pratico di rimozione delle contraddizioni, secondo una dinamica il cui ritmo è intessuto da conflitti e superamenti dei medesimi.

Ufficio primario del nuovo ceto intellettuale sarà la trasformazione della filosofia della praxis in senso comune nazionale-popolare, di modo che le masse compiano l’esodo dalla loro tradizionale passività e, preparandosi per la “rivoluzione attiva”, lottino per un’egemonia alternativa rispetto a quella dominante (secondo l’esempio dell’*Anti-Croce*).

Come già si è accennato, la “quistione” degli intellettuali è tra le più importanti nei *Quaderni*. Gramsci ne aveva sottolineato la centralità già in una lettera a Tania del 19 marzo 1927, adombrando la necessità di un’estesa “ricerca sugli intellettuali italiani” (LC, 55). In termini generali, “non-intellettuali non esistono”, giacché tutti gli uomini partecipano della dimensione del pensiero (vuoi anche prendendo parte al senso comune) e “non si può separare l’*homo faber* dall’*homo sapiens*” (Q, XII, 3, 1550). Tutti gli uomini, allora, sono filosofi e intellettuali, giacché ciascuno pensa e ha una sua concezione del mondo, per semplice e non sofisticata che sia. Altra cosa, però, è la filosofia consapevole e critica che si organizza in un discorso filosofico rigoroso e che è, invece, prerogativa dell’in-

tellettuale "specialista". La funzione di quest'ultimo è la promozione della riforma intellettuale e morale delle masse, mediata dalla revisione del senso comune.

Alla luce di queste determinazioni, il problema che si pone è quello inerente alla creazione di un nuovo ceto intellettuale, dove, con quest'espressione, Gramsci non allude soltanto a un gruppo di individui che svolgono funzioni culturali, ma anche all'intero "strato sociale che esercita funzioni organizzative in senso lato" (Q, XIX, 26, 2041), nel campo della produzione, della cultura e della politica.

Come è noto, Gramsci distingue tra intellettuali "organici" e "tradizionali". I primi sono quelli che ogni classe crea a propria immagine e somiglianza e che le conferiscono "omogeneità e consapevolezza della propria funzione nel campo economico" (Q, IV, 38, 457). I secondi, invece, sono quelli che una classe emergente trova già operativi e che rappresentano la continuità astratta con il passato (clero e filosofi, *in primis*): essi si illudono di essere "autonomi e indipendenti" dal gruppo sociale dominante e corifei, per così dire, di una spiritualità sovrana.

Il compito dell'intellettuale è, allora, duplice.¹ Egli deve creare dalle proprie fila nuovi intellettuali organici e, al tempo stesso, assimilare gli intellettuali tradizionali, rimpiazzando – sul terreno dello scontro di classe – l'antica egemonia delle vecchie classi dominanti con la propria. Per questa via, il ceto intellettuale dovrà adoperarsi "per sviluppare il 'nuovo intellettualismo'" (Q, IV, 72, 514) su due fronti: anzitutto, "per elevare intellettualmente sempre più vasti strati popolari, cioè per dare personalità all'amorfo elemento di massa" (Q, XI, 12, 1392 C), creando una volontà collettiva e riformando in senso morale e intellettuale il popolo, innalzandone il grado spirituale e accrescendone la preparazione culturale; ma poi anche, in maniera convergente, per far valere una nuova visione pratico-critica dell'intellettuale, di modo che si affermi il "nuovo intellettuale-costruttore, organizzatore, 'persuasore permanentemente' e pure superiore allo spirito astratto matematico" (Q, IV, 72, 514).

Per tutta la vita, fin dall'esperienza ordinovista, Gramsci persegue l'ideale dell'unione tra intellettuali e popolo, ben sapendo – come già si è detto – della distanza abissale che, in Italia, li separa. Se, nella penisola italiana, il popolo è privo di elementi intellettuali, e gli intellettuali sono una casta a sé, a tal punto da sentirsi più legati "ad Annibal Caro o a Ippolito Pindemonte che a un contadino pugliese o siciliano" (Q, XXI,

5, 2116), occorre avvicinarli creando “un blocco nazionale intellettuale e morale” (Q, XXI, 5, 2117) che trasformi il marxismo in senso comune nazionale-popolare, in “fondamento di una nuova e integrale concezione del mondo” (Q, XII, 2, 1551). Se la rivoluzione ha quale proprio fondamento la conquista dell'egemonia mediata dalla cultura, occorre – ed è ufficio degli intellettuali – elevare culturalmente le masse, trasformando la filosofia della praxis in senso comune.

Nella forma dell'intellettuale collettivo, il Partito comunista si porrà, per Gramsci, come sintesi attiva di questo processo. Esso svolgerà il ruolo di “banditore di una riforma intellettuale e morale” (Q, VIII, 21, 953). Anche considerando la funzione degli intellettuali, torna così ad affiorare il nesso centrale, nei *Quaderni*, tra filosofia della praxis e politica, ma poi anche l'ineludibilità del momento dell'organizzazione del soggetto rivoluzionario, già sottolineata ai tempi dell'“Ordine Nuovo”. Cultura e coscienza restano stabilmente la base per l'avviamento del processo rivoluzionario, ancorché Gramsci – come già Marx, del resto – sia estremamente parco tanto nel dipingere la società dell'avvenire, quanto nel delineare le concrete forme della transizione. Il partito è chiamato a dirigere tale processo dialettico, favorendo il transito dalla massa alla classe in sé e per sé e, insieme, promuovendo attivamente la costruzione di un contropotere simmetrico rispetto a quello dominante. Il “moderno Principe” deve formare la classe operaia, già preparando la società regolata: è la sede del processo di costituzione della soggettività antagonista e, insieme, della “nuova civiltà”.

La riforma intellettuale e morale si determina come “quistione” dell'organizzazione e delle forme mediante le quali possa esprimersi l'autonomia politica del proletariato tramite la mediazione attiva degli intellettuali.² Essi permettono, inoltre, che si crei quella “connessione sentimentale” tra dirigenti e corpo sociale, quell'educazione reciproca che, per Gramsci (fin dai tempi dell'“Ordine Nuovo”), costituisce la base della vera unione democratico-immanente su cui, a partire dal partito, verrà costituendosi la “nuova civiltà” (Q, III, 31, 309) comunista. È quella che i *Quaderni* chiamano la “filologia vivente” (Q, XI, 25, 1430), ossia l'ermeneutica politica con cui il partito – superando il distacco tra dirigenti e diretti – è chiamato a fare emergere la reale volontà di quel testo da interpretare, educare e istruire che sono le masse.

Destruutturati il fatalismo e il meccanicismo, il possibile transito alla società comunista dipende integralmente dalla

capacità politica di organizzare le masse e di guidarle, affinché esse agiscano in vista di quell'obiettivo. Le tendenze storiche, infatti, possono essere tradotte in atto tramite la prassi, ma "non è detto debbano necessariamente inverarsi" (Q, VII, 24, 872).

Il compito della politica e del partito consiste, appunto, nel gestire la formazione culturale e la transizione, a distanza di sicurezza dalla visione deterministica secondo cui la contraddizione si toglie da sé: "La contraddizione economica diventa contraddizione politica e si risolve politicamente in un rovesciamento della praxis" (Q, X, 33, 1279). Senza praxis e senza attività politica, la contraddizione – che sorge sul terreno strutturale-economico – permane. Ancora una volta, in rivendicata antitesi con il marxismo fatalistico ed economicistico, sta alla praxis politica, favorita dall'organizzazione culturale delle masse a opera degli intellettuali e del Partito comunista, agire in modo concertato in vista del rovesciamento del nesso di forza capitalistico.

Nella lettera a Tania del 7 settembre 1931, Gramsci pone in relazione il proprio studio degli intellettuali con quello dello stato. Lo stato deve essere inteso come "equilibrio della Società politica con la Società civile", ed è nella società civile che operano gli intellettuali come mediatori tra la struttura e le superstrutture.³ Per diventare egemone, la classe dominata deve farsi stato: essa deve assumere – così si sostiene nel novembre-dicembre del 1930 – come "fine dello Stato la sua propria fine, il suo proprio sparire, cioè il riassorbimento della società politica nella società civile" (Q, V, 127, 662 B). Lo scopo della conquista comunista dello stato deve, allora, essere la sua estinzione o, meglio, la sua sostituzione con una "società regolata" in cui i rapporti solidali tra gli uomini non necessitano più dell'apparato coercitivo statale.

Perché la classe dominata diventi egemone e si faccia stato, occorre che essa sia guidata dagli intellettuali, a loro volta organici a un partito centralizzato che, con la sintassi di Machiavelli, Gramsci qualifica come il "moderno Principe".⁴ Occorrerà, pertanto, "tradurre in linguaggio politico moderno la nozione di 'Principe'" (Q, V, 127, 662), dando vita a un partito che si faccia carico della transizione dal capitalismo alla "società regolata". È questo l'orientamento teleologico del progetto filosofico-politico dei *Quaderni*, coerente con l'assunzione della verità come "questione pratica". Al partito e agli intellettuali spetta l'arduo compito di inverare la filosofia della praxis. Se a Torino Gramsci aveva assunto il consiglio di fab-

brica come cellula dell'educazione e della direzione delle masse in vista della città futura, ora nei *Quaderni* si individua nel partito la nuova cellula fondamentale del proletariato.

Per quel che concerne la teoria politica elaborata nei *Quaderni*, l'importanza di Machiavelli è decisiva, pari a quella di Hegel, Gentile e Marx in sede filosofica.⁵ Per Gramsci, Machiavelli è, a tutti gli effetti, un precursore della filosofia della praxis. A distanza di sicurezza tanto dall'utopismo astratto, quanto dal realismo disincantato, egli ha prospettato, con il *Principe*, un modello di "fantasia concreta": ha spronato realisticamente gli uomini del tempo affinché formassero una volontà collettiva e agissero nel quadro della congiuntura storicamente determinata. Vi è già, pienamente operativa nel capolavoro di Machiavelli, quell'unità dialettica di volontà e concretezza storica che, con l'obiettivo di "mutare la realtà esistente in modo concreto e di portata storica" (Q, VIII, 84, 990), diventerà il pilastro della filosofia della praxis marxiana e dello stesso progetto dei *Quaderni*.

Nell'opera di Machiavelli, i "concetti generali" e la "critica del presente" si intrecciano senza soluzione di continuità. Le due dimensioni pongono in essere il germe di una visione che potrebbe, con diritto, etichettarsi come "'filosofia della praxis' o 'neo-umanesimo' in quanto non riconosce elementi trascendentali o immanentistici (in senso metafisico) ma si basa tutta sull'azione concreta dell'uomo che per le sue necessità storiche opera e trasforma la realtà" (Q, v, 127, 657).

Vero e proprio Marx *ante litteram* (e "Machiavelli del proletariato"⁶ era la definizione del filosofo di Treviri prospettata da Croce), il pensatore toscano mette a tema una filosofia che si risolve essa stessa nella pratica politica concreta e, di più, nell'"affermazione che la politica è un'attività indipendente e autonoma che ha suoi principi e sue leggi diversi da quelli della morale e della religione in generale" (Q, IV, 8, 431). Precorrendo Marx, Machiavelli pensa l'autonomia della politica⁷ e, di conseguenza, l'autonomia della filosofia della praxis come assoluto storicismo dell'immanenza.

Il *Principe* orbita integralmente intorno alla creazione, in Italia, di uno stato moderno che sorga da una "rivoluzione attiva", resa possibile dalla partecipazione del popolo e, nella fattispecie, dalla volontà collettiva prodotta dall'unione di borghesi e contadini. Per questo, oltre che della filosofia della praxis, Machiavelli è teorico *ante litteram* dell'egemonia.⁸ Machiavelli si rivolge, infatti, alla classe rivoluzionaria del suo tempo – il popolo e la nazione italiana –, anticipando

tanto il giacobinismo francese (“primo giacobino italiano” lo qualifica Gramsci: LC, 459), quanto il marxismo rivoluzionario.

Da quest'angolatura, il *Principe* non solo non si presenta come un grigio trattato del realismo, ma addirittura può essere inteso come un'utopia (Q, xxv, 7, 2292), a patto che la si concepisca come la fantasia concreta di chi, tenendo conto della situazione storica, mira a produrre una “azione politica immediata” (Q, v, 127, 657), tesa a fare dell'Italia uno stato in senso moderno. Addirittura, Gramsci si spinge a presentare il *Principe* come una “esemplificazione storica del ‘mito’ sorelliano” (Q, viii, 21, 951), ossia appunto come una fantasia concretamente operante sul popolo in vista della creazione di una volontà collettiva⁹; aspetto, quest'ultimo, che suffragherebbe ulteriormente la tesi gramsciana, in accordo con la quale il pensatore toscano non fu, né mai volle essere, un asettico scienziato della politica. Machiavelli è, invece, per sua natura “un uomo di parte, di passioni poderose, un politico in atto, che vuol creare nuovi rapporti di forze e perciò non può non occuparsi del ‘dover essere’” (Q, xii, 16, 1577).

Dalla lettura di Machiavelli in chiave di filosofia della praxis, Gramsci desume l'esigenza di un “moderno Principe”, inteso sia come un nuovo libro che, sulle orme di Machiavelli, trasformi il marxismo in dottrina politica organizzata (“l'argomento sarebbe il partito politico, nei suoi rapporti con le classi e con lo Stato: non il partito come categoria sociologica, ma il partito che vuole fondare lo Stato”: Q, iv, 10, 432), sia come nuovo capo che promuova la formazione di una volontà collettiva che porti alla rivoluzione. In quest'ottica, i *Quaderni* prospettano uno sviluppo di quella teoria politica di cui la dottrina originaria di Marx aveva posto le basi con la filosofia della praxis, senza tuttavia svolgerla in tutte le sue conseguenze e implicazioni.

Il nuovo Principe, a differenza di quello di Machiavelli, non sarà una persona reale, ma un organismo nel quale già cominci a manifestarsi e affermarsi nell'azione la volontà collettiva: “Questo organismo è già dato dallo sviluppo storico ed è il partito politico: la prima cellula di cui si riassumono dei germi di volontà collettiva che tendono a divenire universali e totali” (Q, viii, 21, 951). Il moderno Principe, attuando l'unione di tutti i subalterni, e dunque dei contadini e degli operai, favorirà – tramite la mediazione degli intellettuali – il costituirsi della volontà collettiva nazionale e opererà quella riforma morale e intellettuale che è fondamentale perché si

instauri l'egemonia e la classe dominata si faccia "molecolarmente" stato.

Il moderno Principe – ossia "quel determinato partito che intende (ed è razionalmente e storicamente fondato a questo fine) fondare un nuovo tipo di Stato" (Q, xiii, 21, 1601) – diffonderà esso stesso, come intellettuale organico e collettivo, la filosofia della praxis resa ideologia politica. Al tempo stesso svolgerà l'imprescindibile ruolo di direzione ideale, morale e culturale e di tessitura della tela che concretamente raccorda e mobilita i diversi elementi del blocco storico, favorendo il rinsaldarsi del blocco rivoluzionario operai-contadini.

Valorizzando – tramite il dispositivo della filosofia della praxis – la dimensione del politico, Gramsci ripensa anche il concetto di stato: ne estende l'orizzonte rispetto alla tradizione ortodossa del marxismo. I *Quaderni* operano un autentico "élargissement" del concetto di stato, come l'ha battezzato Christine Glucksmann,¹⁰ in quanto codificano in forma inedita un nesso di unità-distinzione tra stato e società civile. Anche in ciò è da individuarsi un originalissimo contributo dell'analisi gramsciana.

In senso stretto, lo stato coincide, per Gramsci, con il binomio di stato-governo e stato-legislazione, ossia con quella che si può genericamente etichettare come "società politica". In senso largo, tuttavia, lo stato è da intendersi come l'unione dinamica di "società politica" e "società civile", dunque come la sintesi di forza e consenso, di dominio ed egemonia. In questa seconda accezione, lo stato come lo intende Gramsci si configura come "egemonia corazzata di coercizione" (Q, vi, 88, 764), rivelandosi decisamente più vicino alla concezione di Gentile che non a quella di Croce.

L'autonomia del politico scoperta tramite Machiavelli e virtualmente racchiusa nel dispositivo stesso della filosofia della praxis non implica, però, la rimozione della base strutturale economica. Nella sua radice più profonda, lo stato resta pur sempre "l'espressione della situazione economica" (Q, x, 41, 1310), e la politica stessa, come si è visto, è chiamata ad agire nell'orizzonte storico economicamente determinato. In questo senso, lo stato si pone come il momento politico dell'adattamento della società civile all'economico. Esprimendo e non producendo la situazione economica, lo stato deve, non di meno, governarla e farsi esso stesso "agente economico" (Q, x, 41, 1310) sul piano politico.

E soprattutto all'impianto categoriale hegeliano che Gramsci si richiama per tratteggiare le prerogative dello stato, che ha

da essere hegelianamente *sittlich*, "etico".¹¹ In particolare, lo stato deve disciplinare e regolare l'economia (impedendole di autonomizzarsi, come accade nell'anarchia economica della società capitalistica) e farsi carico dell'"attività educativa e morale" (Q, v, 69, 603) delle masse, in modo da creare una cultura nazionale-popolare¹²: "Ogni Stato è etico in quanto una delle sue funzioni più importanti è quella di elevare la grande massa della popolazione a un determinato livello culturale e morale" (Q, viii, 179, 1049). Il problema centrale, nei *Quaderni*, non è però l'estinzione dello stato, ma l'egemonia che permetta al Partito comunista di instaurare uno stato avente tale obiettivo: lo stato comunista è, per Gramsci, ancora uno stato nazionale. Di qui, appunto, l'importanza della questione nazionale: già dal 1924, contro la minoranza internazionalista bordighista, Gramsci aspira a far diventare il Partito comunista una "maggioranza nazionale" tramite il blocco operai-contadini.

È in questa luce che si comprende il rilievo attribuito dai *Quaderni* alla "quistione" della scuola e della sua riforma. La scuola costituisce un momento decisivo per la creazione dell'egemonia, ma poi anche di quell'umanesimo che del capitalismo segna il rovesciamento.¹³ In termini generali, Gramsci pensa a un modello di scuola che, per un verso, sostituisca la subalternità dei discenti con un processo di interazione dinamica tra docenti e alunni (modello che, a tratti, sembra richiamarsi alla pedagogia gentiliana); e che, per un altro verso, insegni anche la prassi e non solo la teoresi (evitando la scissione tra sapere e vita), di modo che lo studente non sia "mera passività, un 'meccanico recipiente' di nozioni astratte" (Q, xii, 2, 1452).

Le scuole e le università esistenti – meri "cimiteri della cultura" (Q, iv, 50, 488) – fanno degli studenti l'equivalente del gorilla ammaestrato in fabbrica e, di più, producono divisioni tra i semplici e coloro che si sentono superiori perché hanno ammassato nella memoria dati, nozioni e citazioni. In antitesi con questo modello, la "scuola futura" diffonderà una cultura che, intrecciando teoria e prassi, sarà organizzazione e disciplina del proprio Io, conquista di una più alta forma di coscienza, ma poi anche comprensione del presente, dei propri diritti e dei propri doveri, ponendo al centro la dignità non negoziabile dell'uomo.

Lo "Stato etico" a cui Gramsci, con timbro hegeliano, si ispira non coincide con un apparato coercitivo che interferisce invasivamente nella vita individuale: uno stato di questo

tipo è, semmai, lo stato disciplinare fascista, ossia lo "Stato-governo" che è dominio dittatoriale senza consenso ed egemonia e che non unisce, se non in forma violenta, i due momenti della società politica e della società civile. Per questa ragione, lo stato fascista non può, per Gramsci, dirsi hegelianamente etico: esso coincide, invece, con la regressione del governo a "pura forza" (Q, VIII, 2, 937) priva del consenso. Con uguale energia, è respinto da Gramsci lo stato liberale, inteso come mero "guardiano notturno", come "Stato minimo" che si limita a garantire il corretto funzionamento delle transazioni economiche tra gli individui. Nel quaderno VIII non mancano neppure severe prese di posizione contro lo stato sovietico.¹⁴

Artefice della "direzione consapevole delle grandi moltitudini nazionali" (Q, IX, 42, 1122), lo stato etico come lo pensa Gramsci – ossia lo stato gestito in senso comunista – dovrà unire con il consenso la società politica e la società civile, mirando "a porre fine alle divisioni interne di dominati ecc., a creare un organismo sociale unitario tecnico-morale" (Q, VIII, 179, 1049). Perché ciò possa verificarsi, occorre che i comunisti, grazie alla cultura e al ruolo degli intellettuali, allarghino il più possibile il consenso, fino a farsi gradualmente stato. Ancora una volta, non si tratta di un atto rivoluzionario unico e irripetibile, ma di un processo lento e "molecolare", il cui avviamento è nella cultura come base per la creazione di un'egemonia che capillarmente pervada le strutture dello stato.

Il marxismo eterodosso di Gramsci valorizza, con lo stato, anche la dimensione nazionale. Come è stato suggerito,¹⁵ i *Quaderni* si reggono sull'idea che si debba partire dal nazionale per giungere al sovranazionale. L'emancipazione universale del genere umano deve essere l'esito di un processo che trova nella realtà nazionale il proprio punto di avvio e che, da lì, gradualmente si espande fino a farsi cosmopolitico: "Lo sviluppo è verso l'internazionalismo, ma il punto di partenza è 'nazionale' ed è da questo punto di partenza che occorre prender le mosse" (Q, XIV, 68, 1729).

Per questa via, l'internazionalismo del marxismo ortodosso non viene abbandonato, ma è dialetticamente mediato dal nazionale¹⁶: tra il momento internazionale e quello nazionale si dà, infatti, un nesso di mediazione, tale per cui il secondo si pone come l'esito di un processo che trova il suo punto di partenza nel primo, e dunque nella concreta vita nazionale-popolare della massa in cui operano gli intellettuali e il "moderno Principe".

L'internazionalismo non corrisponde, allora, per impiegare la sintassi hegeliana, al "colpo di pistola" senza mediazione, né all'annullamento delle specificità nazionali proprio della notte in cui tutte le vacche sono nere. È, al contrario, l'esito di un processo che muove dal nazionale non già per annullarlo, bensì per "superarlo" (*aufheben*) dialetticamente in una superiore sintesi in cui l'universale del genere umano emancipato coesista con la pluralità particolare delle culture nazionali-popolari e delle tradizioni linguistiche. Lo stesso Lenin come teorico dell'egemonia è, per Gramsci, il teorico della via nazionale al socialismo: la classe internazionale "deve 'nazionalizzarsi'" (Q, xiv, 68, 1729) perché il suo programma non resti astratto internazionalismo e si dia, invece, un contenuto di politica concreta.

In questo orizzonte, la classe internazionale "deve 'nazionalizzarsi', in un certo senso, e questo senso non è d'altronde molto stretto, perché prima che si formino le condizioni di un'economia secondo un piano mondiale, è necessario attraversare fasi molteplici in cui le combinazioni regionali (di gruppi di nazioni) possono essere varie" (Q, xiv, 68, 1729). Come Gramsci ama dire (Q, III, 2, 284), citando André Gide, si serve meglio l'interesse generale quanto più si è particolari: il modo per essere cosmopoliti, in concreto, consiste nel prendersi cura della massa nazionale-popolare di cui si è parte.¹⁷

Per questo, pensando una via nazionale al comunismo e, sinergicamente, facendo valere un uso emancipativo e progressivo del concetto di nazione, Gramsci è, *ipso facto*, costretto a coniare un nuovo lessico, assente nella tradizione internazionalista del marxismo. Pertanto, allorché compie, nei *Quaderni*, la sua "ricognizione nazionale", l'intellettuale sardo abbandona le categorie del marxismo classico¹⁸: in luogo delle classi stanno il "popolo-massa" (Q, iv, 33, 452) e il "popolo-nazione" (Q, xi, 67, 1505), affiancati da figure satellitari come quella della volontà collettiva nazional-popolare.

In questo processo rivoluzionario globale reso possibile dalla via nazionale al superamento del capitale, gli italiani occupano un posto privilegiato, ponendosi come i potenziali vettori dell'universalizzazione. Secondo un dispositivo che trova, entro certi limiti, nel Fichte dei *Discorsi alla nazione tedesca* il proprio archetipo, Gramsci è convinto che solo gli italiani, in forza della loro storica tendenza al cosmopolitismo, potranno trasformare l'interesse nazionale in interesse umano universale.

È questa una tendenza generale che si rinviene storicamente nelle punte più elevate della cultura italiana. Così, ad esempio, Dante rappresenta l'Italia e, insieme, la funzione cosmopolitica dell'intellettualità italiana. Ancora, Machiavelli intreccia fecondamente un punto di vista nazional-popolare con una prospettiva schiettamente europea. Scrive Gramsci:

Collaborare a ricostruire il mondo economico in modo unitario è nella tradizione del popolo italiano e della storia italiana, non per dominarlo egemonicamente e appropriarsi del frutto del lavoro altrui, ma per esistere e svilupparsi appunto come popolo italiano. (Q, XIX, 5, 1988)

È qui abbozzato, sia pure solo embrionalmente, l'ideale di un'universalizzazione che, alternativa a quella reificante capitalistica, unifichi il genere umano e, insieme, conservi le specificità culturali e linguistiche dei popoli, essi stessi intesi come il modo plurale di manifestarsi dell'unità del genere umano. Del resto, già le *Tesi di Lione* si configuravano come uno dei primissimi documenti della via nazionale al socialismo nella Terza Internazionale. Addirittura si muoveva alla politica economica fascista l'accusa di essere antinazionale, mera "spoliazione di una classe a favore di un'altra, e cioè delle classi lavoratrici e medie a favore della plutocrazia" (Tesi 16).

Ripartire da Gramsci

“Mi chiederai tu, morto disadorno,
d’abbandonare questa disperata
passione di essere nel mondo?”

P.P. PASOLINI, *Le ceneri di Gramsci*

Il solo modo per ereditare Gramsci, nel tempo del fanatismo dell’economia, è *ripartire* dal suo progetto incompiuto, dal sogno desto di un’emancipazione garantita unicamente dalla costellazione composta da autocoscienza, cultura e prassi trasformatrice.

“Tornare a Gramsci”,¹ del resto, non è possibile, se non nel senso delle sterili nostalgie – esse stesse intimamente anti-gramsciane – di chi, senza senso storico, rimpiange un passato definitivamente tramontato e, per ciò stesso, rinuncia ad agire nelle lotte che innervano il presente. È lo stesso storicismo immanentistico dei *Quaderni* a insegnarci la necessità di pensare il presente storicamente determinato e, dunque, di portare all’altezza dei tempi le categorie e i sistemi di pensiero, compreso quello gramsciano. L’espressione “ripartire da Gramsci” deve, allora, alludere alla riscoperta di una ricca gamma di determinazioni concettuali oggi assenti su tutto il giro d’orizzonte (prassi, storicità, dialettica, autocoscienza, conflitto ecc.), ma poi, soprattutto, alla riattualizzazione del ricco arsenale di passioni politiche che – contrapposte alla schiera delle odierne “passioni tristi” – caratterizzano la filosofia della praxis e il suo perseguimento di un avvenire degno dell’umanità oggi mortificata.

Ripartire dalla filosofia della praxis è il primo passo da compiere per poter intraprendere la strada della ricerca operativa di una felicità più grande e più autentica di quella oggi disponibile, il volgare edonismo per gli “ultimi uomini” e l’osceno benessere della società opulenta che ha come condizione l’imiserimento di una parte sempre crescente dell’umanità.

Contro la gretta felicità oggi egemonica delle api di Mandeville, la condizione alienata dei singoli consumatori atomizzati e robinsonianamente isolati nella lotta per il benessere nella civiltà delle merci, occorre riscoprire la passione du-

revole e l'inoscidabile carica antiadattiva del pensiero di Gramsci, il sogno desto di "annullare la divisione in classi" (Q, xiv, 70, 1732), l'"oppressione plutocratica"² che la rende possibile e la reificazione che fa da sfondo alla volgarità ovunque dilagante.

Occorre, pertanto, fare tornare a splendere l'ideale – rimasto sepolto sotto le macerie del Muro di Berlino – di un'umanità fine a se stessa, sottratta alla prosaica logica della produzione autoreferenziale e al cattivo infinito della crescita illimitata; di modo che la coesistenza tra gli uomini, oggi incardinata sul principio dell'"insocievole socievolezza" dell'egoismo universale pudicamente chiamato globalizzazione, si traduca – così scriveva Gramsci sull'"Unità" del 20 luglio 1924 – in una democrazia reale "che non sia soltanto nelle forme e nelle apparenze".

Ereditare Gramsci e ripartire dal suo sentiero interrotto significa, allora, riscoprire la passione durevole del conflitto contro il capitale e in difesa dell'umanità offesa, assumendo come *telos* del pensiero e dell'azione l'emancipazione del genere umano, universalisticamente inteso, dalla dittatura dell'economia e dai rapporti di forza classisti. Significa, di conseguenza, riscoprire il senso della dissidenza e dell'indocilità ragionata, affinché lo "spirito di scissione" torni a costituire una prassi condivisa in grado di porre in essere un nuovo campo di lotta per attuare una vera "riforma intellettuale e morale" e creare un'egemonia alternativa rispetto a quella, sempre più opprimente, del pensiero unico planetario e del nuovo ordine mondiale.

Lo spirito di scissione e la passione della dissidenza possono diventare, per questa via, una strategia culturale e, insieme, politica, tesa a creare un nuovo fronte comune dell'opposizione ragionata all'omologazione di massa della civiltà dei consumi, il gregge amorfo degli "ultimi uomini"; i quali, come sapeva Nietzsche, pensano e vogliono tutti le stesse cose, neutralizzando in partenza ogni diritto alla differenza e ogni anelito di riconoscimento, giustizia e uguaglianza.

In questo ambizioso programma teso a far rifiorire lo spirito di scissione oggi soffocato dall'omologazione di massa e dall'*idem sentire* imposto dalla manipolazione organizzata si condensa il senso della formula "ripartire da Gramsci" precedentemente richiamata. Catalizzando il senso generale secondo cui la situazione è oggi oscena ma non inemendabile, tremenda ma non ineluttabile, la figura di Gramsci – la cui presenza si dà *per absentiam* – si eleva a sineddoche delle due

determinazioni irrinunciabili del rifiuto incondizionato del presente come destino e della ricerca di un riscatto per le offese non redente che si sono accumulate nella storia e che, in questo scorcio del nuovo millennio contraddistinto dalla morte dell'Ideale, sembrano aver raggiunto il loro grado massimo.

Unendo alchemicamente le due istanze della critica glaciale della reificazione presente e del perseguimento della seducente promessa di una felicità più grande di quella disponibile, il Marx italiano continua a figurare come il "segnalatore" di un incendio. Il suo pensiero non cessa di indicarci che, anche nel regno della presunta "fine della storia", qualcosa, dopo tutto, continua a mancare. La sua "rabbia appassionata" e la sua ricerca operativa di una "società regolata", in cui la libertà di ognuno renda possibile l'eguale libertà di tutti, non smettono di delineare un'immagine del mondo più giusta e meno oscena di quella del presente innalzato a sola realtà possibile. Nel tempo del più volgare "cretinismo economico", in forza del quale tutti calcolano e nessuno pensa, il progetto filosofico-politico di Gramsci può, allora, risvegliarci dall'incubo della fine della storia e della mistica della necessità con cui le retoriche dominanti desertificano l'avvenire dilatando indefinitamente i confini del presente integralmente reificato.

Quello tratteggiato nei *Quaderni* è uno scenario di cui, malgrado tutto, continuiamo a essere abitatori coatti.³ È il tempo del capitale e della riduzione dell'essente a quantità calcolabile, il tempo dello sfruttamento e del classismo divenuti – se mai è possibile – ancora più osceni, ma poi anche dell'individualismo acefalo che produce il più volgare sgravio dalle responsabilità nei confronti del resto del mondo; patologie a cui, tuttavia, se ne aggiunge un'altra, non presente ai tempi di Gramsci: l'assenza di reazione e di conflitto presso il polo dei dominati.

Nell'orizzonte reificato della società più diseguale della storia, ogni pancia vuota dovrebbe costituire un argomento contro il dominante *Nomos* dell'economia: e, invece, anche al netto dell'ultima sconvolgente crisi, si assiste alla persistenza generalizzata di una folle fede – anche da parte di chi ne trae solo svantaggi – nel sistema dell'irrazionalità dilagante elevata a *summum bonum* dalle omelie neoliberiste. Aniché lottare per rovesciare la condizione che necessita dello sfruttamento e della permanente mortificazione della dignità umana, gli offesi del pianeta, in preda allo stesso cinismo dei dominanti, cercano oggi in ogni modo un'inclusione entro i confini blindati del regime dell'alienazione planetaria.

Quello che abbiamo identificato con il cuore teorico della riflessione gramsciana – la defatalizzazione dell'essente operata dalla filosofia della praxis – deve anche costituire il fondamento di ogni progetto che miri a ripartire da Gramsci e a ereditarne il messaggio. La filosofia della praxis non smette di insegnarci che cifra dell'essente sono la prassi e la storicità, e che dunque il mondo “grande e terribile” non è un cristallo intrasformabile, a cui adattarsi passivamente, ma un processo in atto, che si evolve “molecolarmente” secondo il ritmo del tempo e del nostro agire: “La società intera è in continuo processo di formazione e di dissoluzione” (Q, XIII, 37, 1637).

In una simile prospettiva, la filosofia della praxis non cessa di imporci, di conseguenza, il compito dell'impegno e dell'azione – sia individuale, sia sociale – volta a produrre, nel quadro della concretezza storica, quella razionalizzazione dell'esistente che è ancora sideralmente distante dal potersi dire compiuta. Lotta contro l'indifferenza e per la nascita di un “nuovo Rinascimento”, valorizzazione del momento superstrutturale e dell'organizzazione, enfaticizzazione del ruolo del “moderno Principe” e della politica come via di superamento operativo delle contraddizioni: sono tutti elementi teorici di una costellazione in sé unitaria, che, sul fondamento della filosofia della praxis, rende possibile la defatalizzazione dell'esistente oggi innalzato dalle retoriche dominanti a destino intrascendibile, a realtà inemendabile o, ancora, a natura già da sempre data.

Ma perché tale processo di rivoluzione anzitutto culturale possa concretizzarsi, occorre un lento e paziente lavoro di riforma intellettuale e morale orientato a produrre “un nuovo tipo di uomo e di cittadino” (Q, VIII, 130, 1020), un nuovo soggetto attivo e non indifferente, animato dalla passione creatrice e libero dalla malia del fatalismo: un soggetto sociale – un “uomo collettivo” (Q, X, II, 44, 1331) – che non può essere presupposto, ma che deve essere istituito dall'azione politica e dall'organizzazione culturale.⁴ Poiché la modernità è il campo d'azione di soggetti collettivi, in cui “l'individuo storico-politico non è l'individuo biologico ma il gruppo sociale” (Q, VI, 9, 690), bisogna formare molecolarmente tale soggettività.

Per questo, oggi il capitale lavora alla distruzione della scuola e degli istituti di formazione culturale (ridotti a mere imprese eroganti abilità e competenze) e, sinergicamente, all'annichilimento della coscienza oppositiva e della politica (svilita a mera continuazione dell'economia con altri mezzi) come capacità di agire coralmemente nella società in nome

dell'Ideale. Di conseguenza, sarà oggi più che mai necessario ripartire dalla cultura, e dunque dalla lotta per la formazione di un'egemonia culturale che risvegli le coscienze manipolate e rese ignare cultrici della loro stessa servitù; un'egemonia che sia, dunque, alternativa a quella del pensiero unico politicamente corretto e della sua monotona glorificazione dell'esistente.

Ereditare Gramsci significa metabolizzare la sua visione dell'essente come possibilità e del presente come storia, reagendo alla duplice dinamica di naturalizzazione del sociale e di fatalizzazione della storia prodotta dall'egemonia del pensiero unico. Il presente, in ogni sua manifestazione, non corrisponde a una realtà naturale, ma al prodotto storicamente determinato dell'agire umano e, in quanto tale – contro i pregiudizi più radicati –, passibile di trasformazione a opera del libero agire: “Uno degli idoli più comuni è quello di credere che tutto ciò che esiste è ‘naturale’ esista” (Q, xv, 6, 1760). La filosofia della praxis, in fondo, ha come obiettivo primario la destrutturazione di tale “idolo comune” e la sua sostituzione con la prospettiva secondo cui l'essente è, di volta in volta, il risultato mai definitivo dell'agire umano che si dipana nel ritmo storico.

Per questo, ancora una volta, ereditare Gramsci significa assimilare la sua soggettivazione dell'oggettivo (“fare diventare ‘soggettivo’ ciò che è dato ‘oggettivamente’”: Q, ix, 67, 1138), intendendo l'oggetto non come *datum* e come presenza a cui adattarsi, ma come oggettivazione in cui il soggetto si è storicamente oggettivato mediante la prassi. Di qui, appunto, uno dei principali insegnamenti che Gramsci ci consegna nel tempo del disincanto e della rassegnazione: l'importanza della passione durevole della lotta e dell'opposizione a un mondo non ancora permeato dalla razionalità, in cui ingiustizie e sfruttamento sono elementi dominanti nell'esistenza della società e, insieme, complici le prestazioni naturalizzanti dell'ideologia, vengono vissuti come inemendabili e coesenziali all'essere al mondo dell'uomo.

Da vent'anni a questa parte, in seguito al transito dal “sogno di una cosa” all'incubo dell'*end of history* (Berlino, 9.11.1989), il capitale non ha smesso di inanellare un trionfo dopo l'altro. Nel regime dell'odierno capitalismo assoluto,⁵ con il suo spettacolo ignobile di una violenza che non trova risposta, la riproduzione del sistema è, per la prima volta, interamente nelle mani dei dominanti. Gli ultimi costituiscono un polo meramente passivo: si configurano – con la sintassi gramsciana – come dominati e, insieme, subalterni.

Dal canto suo, la lotta di classe non è scomparsa, come ripetono le logore retoriche neoliberali. Semplicemente, essa è gestita unilateralmente dal capitale contro i dominati non più coscienti di sé e del loro ruolo, incapaci di contrastare un nemico che non ha smesso di vincere. In assenza di una risposta da parte degli offesi, la lotta di classe si è riconfigurata come “massacro di classe”, condotto dai dominanti ai danni dei subalterni, come insegnano le tragiche vicende degli ultimi anni. Ancora una volta, riprendendo quanto Gramsci scriveva sull’“Ordine Nuovo” l’11 marzo 1921, la storia non ha smesso di insegnare, ma continua a non trovare scolari.

Nel quadro dell’odierna società del cretinismo economico, della pigrizia fatalistica e della complicità oscena delle sinistre con il capitalismo trionfante, le contraddizioni sempre più macroscopiche vengono apaticamente vissute come necessità sistemiche, come inesorabili processi iscritti nella natura delle cose, scatenando un’ondata di neoconformismo della rassegnazione e di quell’indifferenza che – Gramsci *do-cet* – si pone come il fondamento del fatalismo.

L’esigenza non negoziabile del riscatto dalla miseria presente è sempre condizionata dal senso della possibile redenzione. Per questo, negli ultimi vent’anni, la strategia del capitale è consistita nella rimozione forzata del senso della possibile rettifica delle ingiustizie: e questo in modo che le contraddizioni e la miseria potessero essere passivamente subite come una condizione naturale e fisiologica, senza andare a risvegliare la “rabbia appassionata” e le importune fantasie politiche della trasformazione.

Quando la possibilità della vittoria è annichilita in partenza, si spegne ogni possibile conflitto. Si subiscono passivamente gli attacchi di un nemico che non ha smesso di vincere. Se – come oggi accade – non è contrastato, il capitale si impadronisce dell’intera giornata lavorativa e, di più, della nuda vita degli individui. Il senso dell’ingiustizia e di un’ira gravida di buone ragioni ammutolisce nella mestizia solitaria di chi, sapendosi impotente, non intraprende nemmeno la fatica del conflitto, vivendo con apatica indifferenza e con ebete rassegnazione la condizione che lo vede dominato. La muta sofferenza degli esiliati dal sistema resta perennemente disinnescata e passiva, finché rimane interrotto il legame sociale e disattivato il senso della possibile redenzione.

Del resto, dall’immagine del mondo dipende anche il possibile riconoscimento delle contraddizioni e del loro autentico carattere, storico-sociale e non naturale-eterno. Qualora,

come oggi accade su tutto il giro d'orizzonte, sia percepita all'interno di un'immagine del mondo di ordine fatalistico e destinale, l'ingiustizia – anche nella forma dell'odierna *summa iniuria* globale – cessa, propriamente, di essere tale: diventa un semplice fenomeno tra i tanti, fisiologico e, dunque, né criticabile, né trasformabile. È dato e, in quanto tale, chiede di essere semplicemente registrato realisticamente.

È, invece, solo nel quadro di un *Weltbild* tale per cui l'ingiustizia sia intesa come l'esito di un processo storico e, dunque, come un'oggettivazione della praxis che la si può avvertire – a livello sia individuale, sia collettivo – come emendabile a opera dell'agire, come rettificabile per mezzo di un fare concertato, in grado di disegnare alternativamente l'esistente. Ed è, del resto, solo in un simile quadro orientativo che può aprirsi un ragionevole spazio per una politica che, finalmente in grado di tradurre in atto le decisioni degli uomini, non si limiti a ratificare – come accade oggi, nel tempo dell'economia spolticizzata – le scelte anonime, impersonali e, soprattutto, insindacabili del mercato sovrano.

La retorica, oggi trionfante, dell'immodificabilità dell'esistente finisce sempre più per renderlo tale. Come sapeva Gramsci, è la nostra indifferenza a rendere fatale l'ordine delle cose. Quanto più stabile e irreversibile si ritiene che sia una situazione storica, tanto più essa lo diventa effettivamente. Il fanatismo dell'economia è una tendenza irresistibile se non le si resiste, una forza incontrastabile se non la si trasforma e un processo intrasformabile se non lo si trasforma.

Il fuoco prospettico attorno a cui deve, anzitutto, orbitare una nuova filosofia della prassi in grado di metabolizzare il magistero di Gramsci consiste, allora, nella preliminare riattivazione della pensabilità della praxis stessa (e, dunque, della possibilità di riprogrammare la sintassi dell'esistente); e, in seconda battuta, nell'esortazione rivolta ai contemporanei affinché agiscano, risvegliandosi dal "sonno dogmatico" dell'*apraxia* e dall'incubo postmoderno dell'*end of history*, tornando a pensare l'essente come possibilità e il presente come storia.

Gramsci ci insegna, dunque, a riscoprire anche il senso della storicità – il grande rimosso dell'epoca post-1989 –, a sua volta concepita come il solo luogo nel quale sia possibile comprendersi, come individui e come soggetti collettivi, ma poi anche come – è il cuore dell'immanentismo storicistico gramsciano – il teatro dell'ininterrotto sforzo della ragione di realizzarsi pienamente, diventando sempre più autocosciente e più libera. Per questo, ripartire da Gramsci vuole anche dire tornare

a storicizzare la realtà, e dunque a riaprire il futuro oggi desertificato dal presente onnipotente, a lottare per trasformare insieme l'esistente,⁶ facendo della storia un processo ininterrotto e indefinito di liberazione e di allargamento dell'autoconsapevolezza.

Defatalizzare l'esistente e riscoprire la dimensione della possibilità e della storicità, contro la mistica della necessità che proclama intrasformabile il mondo al solo scopo di renderlo tale, costituisce la base per la riapertura del conflitto contro il capitale; conflitto che, come già si diceva, oggi esiste e si dà nella forma univoca della lotta che il capitale, dal 1989, conduce senza insuccessi e, di più, senza opposizione, distruggendo ogni conquista sociale e sussumendo in forma ormai pressoché totale il lavoro e l'esistenza. Sotto questo profilo, ereditare Gramsci (e, con lui, Hegel e Marx) significa metabolizzare la dialettica storica e la pratica del conflitto, affrancandosi dalle visioni rassicuranti e addomesticate che presentano l'esistente come terreno irenico delle transazioni e occultano – santificandola – la contraddizione nell'atto stesso con cui la lasciano essere.

Defatalizzando l'essente, la filosofia della praxis fa balenare l'idea di una redenzione possibile e di un superamento delle ingiustizie dilaganti affidato alla libera prassi della "social catena". Solo così possono oggi, nel tempo delle fantasie politiche mutilate, tornare a essere praticabili, anzitutto a livello immaginativo, il conflitto e l'opposizione ragionata al capitale. Il superamento dell'integralismo dell'economia resta, in termini kantiani, l'uscita dallo stato di minorità di cui siamo noi stessi responsabili. In quanto creazione della prassi, esso può essere criticato teoreticamente e sovvertito praticamente.

La pensabilità della trasformazione possibile è la condizione trascendentale per la concreta opera trasformativa. La rappresentabilità immaginativa del mutamento è la condizione fondamentale per la sua concreta traduzione in atto. È questa la "rivoluzione copernicana" di cui la filosofia della praxis è oggi capace, se solo se ne erediti il messaggio.

Il marxismo eterodosso di Gramsci, del resto, ci permette anche di ripensare in forma alternativa il processo di emancipazione, abbandonando quell'internazionalismo che, oggi, diventa il semplice raddoppiamento caricaturale del processo della mondializzazione capitalistica. Tra i principali meriti teorici dei *Quaderni* figura, senz'altro, quello di aver impostato in forma originale il nesso tra nazionale e internazionale, intendendo il secondo come necessariamente mediato dal primo.

La via per il raggiungimento del cosmopolitismo dell'umanità emancipata trova per Gramsci, come si è detto, il proprio ineludibile punto di avviamento nel radicamento nazionale, da sempre assente in area italiana e, a maggior ragione, oggi dissolto dal movimento internazionale del mercato salutato con entusiasmo dalle "anime belle" della globalizzazione fintamente multiculturale.

La declinazione gramsciana del nesso dialettico tra nazionale e internazionale può fecondamente essere metabolizzata e, di più, costituisce una preziosissima risorsa simbolica per pensare criticamente e agire conseguentemente al cospetto dell'ordine spoliticizzato con dominio assoluto del capitale finanziario pudicamente chiamato "Unione Europea". La neutralizzazione della volontà nazionale-popolare e di quel pur contraddittorio primato della politica sull'economia tipico dello stato sovrano e dello *jus publicum europaeum* ha costituito un passaggio obbligato per la spoliticizzazione dell'economia e per l'imporsi dell'odierna dittatura del finanz-capitalismo.

Lungi dal realizzare il sogno kantiano del *foedus pacificum* e dell'attuazione di rapporti tra popoli liberi e uguali, la creazione dell'Unione Europea ha posto in essere il più perverso rovesciamento di quel nobile ideale. L'Unione Europea corrisponde, avrebbe detto Gramsci, a una "rivoluzione passiva" – dunque affine, nella sua essenza, al fascismo e all'americanismo – con cui i dominanti, dopo il 1989, hanno stabilizzato il nesso di forza capitalistico, rimuovendo la forza che ancora in parte lo contrastava (lo stato sovrano, con primato del politico).

Si è trattato, gramscianamente, di una rivoluzione passiva anche per il fatto che, al pari di quella risorgimentale, non ha visto l'attiva partecipazione delle classi subalterne. Di più, è stata attuata apertamente ai danni di queste ultime, non più rappresentate politicamente. La creazione del regime eurocratico chiamato "Unione Europea" ha, infatti, provveduto a esautorare l'egemonia del politico, aprendo la strada all'irresistibile ciclo delle privatizzazioni e dei tagli alla spesa pubblica, della precarizzazione forzata del lavoro e della riduzione sempre più netta dei diritti sociali, imponendo la violenza economica ai danni dei subalterni e dei popoli economicamente più deboli.

Ancora con la sintassi di Gramsci si potrebbe con diritto parlare di "cesarismo finanziario" in riferimento all'odierna situazione europea, in cui le decisioni vengono stabilmente

prese da quegli enti “sensibilmente sovrasensibili” – avrebbe detto Marx – che non sono stati democraticamente eletti dal popolo e che quest’ultimo non può governare. Tramite il colpo di stato eurocratico, si sono trasferiti i poteri dei governi democratici a istanze prive di rappresentatività, non soggette ad alcun controllo da parte del popolo. Si è instaurata la sovranità assoluta dei mercati finanziari e si è prodotta un’autentica deriva oligarchica della democrazia.

Se si volesse proseguire il progetto incompiuto dei *Quaderni*, il suo ambizioso tentativo di pensare criticamente la storia d’Italia considerata in se stessa e in relazione con le vicende internazionali, si potrebbe ravvisare nell’odierna Unione Europea una fase di “ristagno della storia”, il compimento di un capitalismo ormai “assoluto” (sciolto da limitazioni e non contrastato dal conflitto da parte degli offesi), vuoi anche un momento decisivo della lotta di classe che il capitale – con il suo esercizio di un’egemonia oggi assoluta – sta vincendo senza incontrare resistenze.

Ripartire da Gramsci vuol dire anche portarlo all’altezza dei tempi, valutando concretamente la tenuta della filosofia della praxis al cospetto della storia reale nel suo incessante svolgimento. Ciò significa acquistare coscienza del fatto che oggi la lotta contro il capitale deve essere, anzitutto, lotta contro l’Europa della finanza e della moneta unica, della precarizzazione e dello sfruttamento.

Con buona pace di una sinistra che, ferma alla “fase tolemaica” – per usare l’espressione gramsciana –, utilizza la categoria dell’antifascismo permanente come *alibi* per non prendere parte nella lotta contro il capitale e la violenza economica, occorre compiere l’esodo dall’attuale Unione Europea, ossia dal mercato finanziario che unifica solo a livello monetario il continente europeo e che rende possibili, tramite la moneta unica, le forme di oppressione e di dominio che erano state sventate nel 1945.

Perché ciò sia realizzabile, è necessario, seguendo Gramsci, creare una volontà collettiva nazionale-popolare e un’egemonia alternativa al pensiero unico e a quell’“ideologia europea” che – al pari di quella tedesca demistificata da Marx – naturalizza l’esistente e ipostatizza la violenza economica del sistema finanziario in destino ineluttabile. Per riaprire il conflitto contro il capitale oggi trionfante, occorre assimilare l’insegnamento gramsciano per cui “il punto di partenza è ‘nazionale’ ed è da questo punto di partenza che occorre prender le mosse” (Q, XIV, 68, 1729).

Finché si permane nello spazio illimitato del mercato globale e dell'internazionalismo neoliberale, la politica è impossibilitata ad agire e, con essa, è neutralizzata la possibilità del conflitto e della resistenza. Complici i processi di delocalizzazione e di volatilizzazione dei capitali favoriti dalla mondializzazione, sfruttati e sfruttatori non si incontrano mai e il capitale può celebrare indisturbatamente le sue orge.

Il programma gramsciano della socializzazione integrale dei mezzi della produzione come base della "società regolata" deve oggi, di conseguenza, essere realizzato tramite la mediazione dalla potenza statale come forza in grado di disciplinare l'economico e di aprire uno spazio in cui la decisione sovrana della comunità democratica possa imporsi; e, con essa, possa riaprirsi il conflitto per il riconoscimento e per la sempre più matura acquisizione di autocoscienza da parte dell'umanità come soggetto indiviso che si realizza liberamente nella propria storia.

È in questo senso che oggi il punto di partenza nazionale è chiamato a costituire la base per la costruzione di un universalismo alternativo ("lo sviluppo è verso l'internazionalismo": Q, xiv, 68, 1729) alla "cattiva universalità" della globalizzazione, generalizzazione planetaria degli egoismi acquisitivi e predatori. Con Gramsci, la lotta nazionale contro l'internazionalismo della globalizzazione dei mercati e della finanza acquista lo statuto di *medium* in vista dell'unificazione del genere umano, che "diventa sempre più un universale concreto, storicamente concreto" (Q, viii, 177, 1049).

Allora, secondo il dettato delle *Tesi di Lione*, occorre oggi più che mai "raccolgere intorno a sé e guidare tutti gli elementi che per una via o per un'altra sono spinti alla rivolta contro il capitalismo" (tesi 29); in modo da favorire la nascita di un "moderno Principe" che sappia coordinare "una azione generale di tutte le forze anticapitalistiche" (tesi 39) e creare una nuova egemonia in grado di fronteggiare il pensiero unico e il falso pluralismo in cui i plurali ripetono sempre e solo la stessa litania: "Consumate merci e sopportate il mondo!".

L'abbandono della falsa opposizione tra una destra e una sinistra che, dietro l'apparente contrapposizione, veicolano la stessa visione del mondo con sovranità assoluta del mercato e mortificazione permanente della dignità umana, deve oggi costituire la base per la rinascita dello spirito di scissione, per l'adesione all'anticapitalismo e all'ideale del perseguimento universalistico di un'umanità fine a se stessa. Pertanto, la vecchia dicotomia destra-sinistra deve essere sostituita da una

nuova opposizione, quella tra l'anticapitalismo in cerca dell'universale reale dell'umanità emancipata e l'accettazione dell'integralismo economico vuoi come migliore dei mondi possibili, vuoi come destino irredimibile: *tertium non datur*.

Come si è visto, Gramsci ci ha insegnato che la rivoluzione non consiste in un atto unico e irripetibile ("guerra di movimento"), ma in un difficile processo – una vera e propria "guerra di posizione" – che, per un verso, sorge da un lento e paziente lavoro di formazione culturale e pedagogica,⁷ teso a creare consapevolezza ed egemonia nei subalterni; e, per un altro verso, implica un agire coraggioso che si dipana nel tempo tramite una riforma "morale e intellettuale" del popolo, di modo che l'egemonia di una diversa visione del mondo renda possibile "modificare molecolarmente la società".

Per questa via, Gramsci non smette di svegliarci dall'indifferenza e dal fatalismo: ci ricorda che il perseguimento del sogno desto dell'emancipazione di tutti deve continuare a costituire la stella polare del pensiero e dell'azione, uniti nella ricerca operativa di una realtà più grande ed entusiasmante dell'omologazione ritagliata su misura per gli "ultimi uomini" sazi e felici nella gabbia d'acciaio globalizzata.

Il fatto che il comunismo storico novecentesco in cui Gramsci aveva, sia pure con riserve, riposto le sue speranze e a cui aveva consacrato la propria esistenza sia fallito ingloriosamente non significa che le contraddizioni e la miseria contro cui esso aveva lottato debbano essere accettate con greve fatalismo. Resta oggi vivo più che mai quello che, con una grammatica liberamente desunta da Vico, potremmo qualificare come il "comunismo ideale eterno". È l'ideale della ricerca di giustizia sociale e di dignità solidale che renda possibile il transito dal caos ordinato della cosmopoli all'ordine nuovo della città futura, "inizio di un'era di libertà organica" (Q, VI, 88, 764) in cui l'umanità sia fine a se stessa.

Solo sulle gramsciane basi della defatalizzazione dell'esistente e della promessa di quella giustizia sempre negata dall'ordine dominante sarà possibile – senza alcuna legalità trascendente che lo garantisca – l'instaurarsi di "una nuova forma di società" (Q, XXII, 11, 2166) e il sorgere di un "nuovo Rinascimento" che permetta la realizzazione delle potenzialità finora inespresse (e oggi integralmente pervertite) del genere umano.

In questo senso, Gramsci può a giusto titolo essere considerato un maestro di resistenza nel tempo della miseria e della gretta volgarità di quel capitalismo assoluto che va a

imporre la sua sovranità sulle coscienze ancor prima che sui corpi, ponendo i suoi miseri sudditi nella tetra condizione di chi ama la propria cella perché non è più in grado di pensare a un mondo esterno. Gramsci, dal canto suo, aveva compreso come uno dei tratti principali del “cesarismo moderno” consistesse in quel controllo “poliziesco” più che “militare” che avrebbe condotto – e che, *de facto*, ha oggi condotto – a una sorveglianza onnipervasiva delle nostre vite da parte del potere.⁸

Tale sorveglianza panoptica emerge limpidamente non appena si consideri come il *Nomos* dell'economia abbia oggi portato a compimento la desertificazione dell'immaginario e la neutralizzazione della carica utopica in grado di alimentare l'azione redentiva. Quando i prigionieri non sono più animati dalla pulsione alla fuga e accettano remissivamente la propria cattività, la repressione può allentare la presa sui corpi, perché è ormai totale quella sulle anime. Queste ultime vanno sempre più metabolizzando il principale comandamento del capitalismo come religione della vita quotidiana: “Non avrai altra società all'infuori di questa!”.

In questo scenario desertificato, ereditare Gramsci significa, una volta di più, non soltanto non rinunciare al *pathos* antiadattivo dello spirito di scissione e al perseguimento di futuri alternativi, ma anche mantenere intrecciati tra loro i due momenti del pessimismo dell'intelligenza e dell'ottimismo della volontà. Da questo punto di vista, la filosofia della praxis si pone anche come antidoto contro le prestazioni della critica conservatrice oggi in voga, propria di quei fustigatori del presente che fanno seguire alla denuncia delle ingiustizie del mondo storico la diagnosi epocale dell'impossibilità di trascenderlo; con la conseguenza che la radicalità della loro critica è neutralizzata dall'ammissione dell'assolutismo mistico di una realtà riconosciuta aprioristicamente come immodificabile.

Si tratta di una critica conservatrice, che – dalle confortevoli stanze del Grand Hotel Abisso – glorifica l'ordine esistente nell'atto stesso con cui, criticandolo, lo dichiara intrasformabile, desumendo indebitamente dal pessimismo dell'intelligenza quello della volontà. Contro queste visioni oggi trionfanti (si pensi anche solo alle logore geremiadi sulla tecnica degli epigoni di Heidegger), Gramsci non smette di insegnarci che il momento della critica radicale dell'esistente e quello della prassi trasformatrice in vista dell'ulteriorità nobilitante non possono essere disgiunti, pena il precipitare in una delle

molteplici formazioni ideologiche di santificazione del presente.

Il pessimismo dell'intelligenza deve, di conseguenza, porsi come terreno su cui possa germogliare l'ottimismo di una volontà consapevole che tutto è tremendo ma non irrimediabile⁹: "Occorre invece violentemente attirare l'attenzione nel presente così come è, se si vuole trasformarlo" (Q, IX, 60, 1131). Secondo l'insegnamento di Machiavelli e Marx, il realismo critico non annulla la praxis, ma le permette di determinarsi storicamente.

In una lettera del 22 aprile 1929, Gramsci racconta a Tania della rosa di cui aveva iniziato a prendersi cura in carcere, forse parlando, tra le righe, anche di sé e della propria condizione fisica e intellettuale:

La rosa ha preso una terribile insolazione: tutte le foglie e le parti sono bruciate e carbonizzate; ha un aspetto desolato e triste, ma caccia fuori nuovamente le gemme. Non è morta, almeno finora. (LC, 95)

Così potrebbe, in fondo, compendiarsi la vita di Gramsci, un eroe italiano, un combattente in nome di un'umanità più giusta e di una società meno indecente di quella lotta per la sopravvivenza a cui il capitalismo trionfante non ha cessato di condannare il genere umano, oggi sospeso tra la miseria generalizzata e la schiavitù salariata del lavoro flessibile e precario, tra la volgarità dell'alienazione planetaria e il cinismo dell'individualismo ottuso.

È la splendida rosa della vita tenace di Gramsci, che fino in fondo – nella desolazione e nella tristezza – ha saputo resistere, pagando sulla propria pelle il coraggio dello spirito di scissione. Ma è, poi, anche la rosa della città futura – frutto dell'intelligenza e della volontà – che, pur nella "terribile insolazione" del deserto della barbarie che non ha smesso di avanzare, continua tenace a sopravvivere presso chi non si rassegna.

È la rosa dell'Ideale, ancora oggi non realizzato, di dare a tutti la libertà, tramite la forza della giustizia e di un agire appassionato che, quando anche la situazione sembra disperata e senza possibilità di riuscita, non abbandona l'ottimismo militante della volontà. Con le parole di una splendida lettera gramsciana del 12 settembre 1927, "mi sono convinto che anche quando tutto è o pare perduto, bisogna rimettersi tranquillamente all'opera, ricominciando dall'inizio".

Note

1. Un'eredità difficile

¹ Cfr. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954; tr. it. a cura di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, Mimesis, Milano 2011, 2 voll., I, pp. 247-248.

² Cfr. E. Melchionda, *Gramsci dopo il Pci*, in "Finesecolo", n. 1 (1997), pp. 85-98.

³ Impieghiamo qui e di seguito le seguenti abbreviazioni: LC = *Lettere dal carcere*, a cura di S. Caprioglio e E. Fubini, Einaudi, Torino 1965; Q = *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975.

⁴ L. Canfora, *Su Gramsci*, Datanews, Roma 2007, p. 31.

⁵ Cfr. F. Lo Piparo, *I due carceri di Gramsci*, Donzelli, Roma 2012.

⁶ Si veda G. Prestipino, *Tradire Gramsci*, Teti, Milano 2000.

⁷ G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, Einaudi, Torino 2012, p. xvii.

⁸ Cfr. R.J.F. Day, *Gramsci is Dead*, 2005; tr. it. a cura di R. Ambrosoli, *Gramsci è morto: dall'egemonia all'affinità*, Eleuthera, Milano 2013.

⁹ Si veda D. Ferreri, *Inattualità di Gramsci?*, in AA.Vv., *Percorsi della ricerca filosofica*, Gangemi, Roma-Reggio Calabria 1990.

¹⁰ A. d'Orsi, *Gramsciana. Saggi su Antonio Gramsci*, Mucchi, Modena 2014, p. 21.

¹¹ M. Filippini, *Gramsci globale. Guida pratica alle interpretazioni di Gramsci nel mondo*, Odoya, Bologna 2011.

¹² G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, cit., p. x.

¹³ L. Canfora, *Su Gramsci*, cit., p. 7.

¹⁴ G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, cit., p. 164.

¹⁵ Ivi, p. 339.

¹⁶ Si può, anzi, con diritto sostenere che l'intero progetto teorico gramsciano dei *Quaderni* è del tutto incompatibile e, di più, a tratti volutamente contrapposto rispetto al movimento comunista stalinizzato. Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*, Carocci, Roma 2003, p. 108. Cfr. anche S. Caprioglio, *Gramsci e l'Urss: tre note nei "Quaderni del carcere"*, in "Belfagor", XLVI, I (1991), pp. 66-68; M. Martelli, *Gramsci e l'Urss staliniana*, in "Marxismo oggi", n. VIII (1995), pp. 67-84.

¹⁷ Si veda L. Canfora, *Su Gramsci*, cit., p. 8.

¹⁸ Cfr. M. Canali, *Il tradimento. Gramsci, Togliatti e la verità negata*, Marsilio, Venezia 2013; R. Giacomini, *Gramsci detenuto, il Pci e la Russia sovietica: distorsioni e falsi del revisionismo storico*, La Città del sole, Napoli 2003; Id., *Il giudice e il prigioniero. Il carcere di Antonio Gramsci*, Castelvecchi, Roma 2014.

molteplici formazioni ideologiche di santificazione del presente.

Il pessimismo dell'intelligenza deve, di conseguenza, porsi come terreno su cui possa germogliare l'ottimismo di una volontà consapevole che tutto è tremendo ma non irrimediabile⁹: "Occorre invece violentemente attirare l'attenzione nel presente così come è, se si vuole trasformarlo" (Q, IX, 60, 1131). Secondo l'insegnamento di Machiavelli e Marx, il realismo critico non annulla la praxis, ma le permette di determinarsi storicamente.

In una lettera del 22 aprile 1929, Gramsci racconta a Tania della rosa di cui aveva iniziato a prendersi cura in carcere, forse parlando, tra le righe, anche di sé e della propria condizione fisica e intellettuale:

La rosa ha preso una terribile insolazione: tutte le foglie e le parti sono bruciate e carbonizzate; ha un aspetto desolato e triste, ma caccia fuori nuovamente le gemme. Non è morta, almeno finora. (LC, 95)

Così potrebbe, in fondo, compendiarsi la vita di Gramsci, un eroe italiano, un combattente in nome di un'umanità più giusta e di una società meno indecente di quella lotta per la sopravvivenza a cui il capitalismo trionfante non ha cessato di condannare il genere umano, oggi sospeso tra la miseria generalizzata e la schiavitù salariata del lavoro flessibile e precario, tra la volgarità dell'alienazione planetaria e il cinismo dell'individualismo ottuso.

È la splendida rosa della vita tenace di Gramsci, che fino in fondo – nella desolazione e nella tristezza – ha saputo resistere, pagando sulla propria pelle il coraggio dello spirito di scissione. Ma è, poi, anche la rosa della città futura – frutto dell'intelligenza e della volontà – che, pur nella "terribile insolazione" del deserto della barbarie che non ha smesso di avanzare, continua tenace a sopravvivere presso chi non si rassegna.

È la rosa dell'Ideale, ancora oggi non realizzato, di dare a tutti la libertà, tramite la forza della giustizia e di un agire appassionato che, quando anche la situazione sembra disperata e senza possibilità di riuscita, non abbandona l'ottimismo militante della volontà. Con le parole di una splendida lettera gramsciana del 12 settembre 1927, "mi sono convinto che anche quando tutto è o pare perduto, bisogna rimettersi tranquillamente all'opera, ricominciando dall'inizio".

Note

1. Un'eredità difficile

¹ Cfr. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954; tr. it. a cura di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, Mimesis, Milano 2011, 2 voll., I, pp. 247-248.

² Cfr. E. Melchionda, *Gramsci dopo il Pci*, in "Finesecolo", n. 1 (1997), pp. 85-98.

³ Impieghiamo qui e di seguito le seguenti abbreviazioni: LC = *Lettere dal carcere*, a cura di S. Caprioglio e E. Fubini, Einaudi, Torino 1965; Q = *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975.

⁴ L. Canfora, *Su Gramsci*, Danews, Roma 2007, p. 31.

⁵ Cfr. F. Lo Piparo, *I due carceri di Gramsci*, Donzelli, Roma 2012.

⁶ Si veda G. Prestipino, *Tradire Gramsci*, Teti, Milano 2000.

⁷ G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, Einaudi, Torino 2012, p. xvii.

⁸ Cfr. R.J.F. Day, *Gramsci is Dead*, 2005; tr. it. a cura di R. Ambrosoli, *Gramsci è morto: dall'egemonia all'affinità*, Eleuthera, Milano 2013.

⁹ Si veda D. Ferreri, *Inattualità di Gramsci?*, in AA.Vv., *Percorsi della ricerca filosofica*, Gangemi, Roma-Reggio Calabria 1990.

¹⁰ A. d'Orsi, *Gramsciana. Saggi su Antonio Gramsci*, Mucchi, Modena 2014, p. 21.

¹¹ M. Filippini, *Gramsci globale. Guida pratica alle interpretazioni di Gramsci nel mondo*, Odoja, Bologna 2011.

¹² G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, cit., p. x.

¹³ L. Canfora, *Su Gramsci*, cit., p. 7.

¹⁴ G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, cit., p. 164.

¹⁵ Ivi, p. 339.

¹⁶ Si può, anzi, con diritto sostenere che l'intero progetto teorico gramsciano dei *Quaderni* è del tutto incompatibile e, di più, a tratti volutamente contrapposto rispetto al movimento comunista stalinizzato. Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*, Carocci, Roma 2003, p. 108. Cfr. anche S. Caprioglio, *Gramsci e l'Urss: tre note nei "Quaderni del carcere"*, in "Belfagor", XLVI, 1 (1991), pp. 66-68; M. Martelli, *Gramsci e l'Urss staliniana*, in "Marxismo oggi", n. VIII (1995), pp. 67-84.

¹⁷ Si veda L. Canfora, *Su Gramsci*, cit., p. 8.

¹⁸ Cfr. M. Canali, *Il tradimento. Gramsci, Togliatti e la verità negata*, Marsilio, Venezia 2013; R. Giacomini, *Gramsci detenuto, il Pci e la Russia sovietica: distorsioni e falsi del revisionismo storico*, La Città del sole, Napoli 2003; Id., *Il giudice e il prigioniero. Il carcere di Antonio Gramsci*, Castelvecchi, Roma 2014.

¹⁹ Cfr. A. d'Orsi, *Gramsciana*, cit., pp. 15 sgg.

²⁰ Si veda P. Anderson, *Considerations on Western Marxism*, 1976; tr. it. *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Laterza, Roma-Bari 1977.

²¹ *Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen*, "ciò che hai ereditato dai padri, riconquistalo, se vuoi possederlo veramente": J.W. Goethe, *Faust*, I, 682-683. Cfr. M. Recalcati, *Il complesso di Telemaco*, Feltrinelli, Milano 2013.

²² Si veda C. Marzani, *The Open Marxism of Antonio Gramsci*, Cameron Associates, New York 1957.

²³ Cfr. A. Burgio, *Gramsci storico. Una lettura dei "Quaderni del carcere"*, Laterza, Roma-Bari 2003.

²⁴ A. d'Orsi, *Gramsciana*, cit., p. 165.

²⁵ Ivi, p. 6.

²⁶ Cfr. M. Martelli, *La dialettica nei "Quaderni" di Gramsci*, in "Studi urbani", n. 1-2 (1980), pp. 77-115.

²⁷ Cfr. G. Prestipino, voce *Dialettica*, in F. Frosini e G. Liguori (a cura di), *Le parole di Gramsci: per un lessico dei "Quaderni del carcere"*, Carocci, Roma 2004, pp. 55-73.

²⁸ Cfr. M. Maggi, *La filosofia della rivoluzione. Gramsci, la cultura e la guerra europea*, Storia e Letteratura, Roma 2008.

²⁹ Cfr. L. Althusser e E. Balibar, *Lire le "Capital"*, 1965; tr. it. a cura di R. Rinaldi e V. Oskian, *Leggere il "Capitale"*, Feltrinelli, Milano 1971.

³⁰ Ci permettiamo, su questo punto, di rinviare al nostro *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario*, Bompiani, Milano 2009.

³¹ C. Preve, *Ideologia italiana. Saggio sulla storia delle idee marxiste in Italia*, Vangelista, Milano 1993, pp. 39-44.

³² Si veda C. Natoli, *Le campagne per la liberazione di Gramsci, il Pcd'I e l'Internazionale (1934)*, in "Studi Storici", n. 1 (1999), pp. 77-156.

³³ Cfr. R. Mordenti, "Quaderni del carcere" di A. Gramsci, in A. Asor Rosa (a cura di), *Letteratura italiana, Le opere*, vol. IV/2, Einaudi, Torino 1996, p. 80.

³⁴ *Karl Marx – Friedrich Engels Werke (= MEW)*, Dietz Verlag, Berlin 1962 sgg., xxxvii, p. 450.

³⁵ A. Gramsci, *Walt Whitman*, in "L'Ordine Nuovo", 14 giugno 1919; ora in Id., *L'Ordine Nuovo: 1919-1920*, Einaudi, Torino 1948, p. 444.

2. Un eroe italiano: il coraggio della dissidenza

¹ G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, cit., pp. 61-62.

² Ivi, pp. 290-291.

³ A. d'Orsi, *Gramsciana*, cit., p. 169.

⁴ G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, cit., p. 103.

⁵ A. d'Orsi, *Gramsciana*, cit., p. 166. Si veda anche P. Spriano, *L'"Ordine Nuovo" e i Consigli di fabbrica*, Einaudi, Torino 1971.

⁶ B. Santhià, *Il movimento si esaurisce nella fabbrica. Politicamente andiamo verso la sconfitta*, in C. Bernini, G. Bosio e M. Paulesu (a cura di), *Gramsci raccontato*, Quercio, Roma 1987, pp. 105-106.

⁷ A. Gramsci, *Socialismo e cultura*, in "Il Grido del Popolo", 29 gennaio 1916; ora in Id., *Cronache torinesi: 1913-1917*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino 1980, p. 102.

⁸ Cfr. A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, DeriveApprodi, Roma 2014, p. 14.

⁹ Cfr. R. Mordenti, "Quaderni del carcere" di A. Gramsci, cit., p. 5.

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 10 sgg.

¹¹ Cfr. G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, cit., p. 7.

¹² Si veda G. de Vivo, *Gramsci, Sraffa e la "famigerata lettera" di Grieco*, Aracne, Roma 2009.

¹³ Sulla vicenda, si veda L. Canfora, *Gramsci in carcere e il fascismo*, Salerno, Roma 2012.

¹⁴ G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, cit., pp. 381-383. Cfr. anche A. Rossi e G. Vacca, *Gramsci tra Mussolini e Stalin*, Fazi, Roma 2007.

¹⁵ Si veda A. Rossi, *Dante corriere segreto: fra Gramsci e Togliatti*, in "La rivista del Manifesto", n. 14 (2001), pp. 40-43.

¹⁶ Cfr. R. Mordenti, "Quaderni del carcere" di A. Gramsci, cit., pp. 14 sgg.

¹⁷ Si veda A. Natoli, *Antigone e il prigioniero. Tania Schucht lotta per la vita di Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1990.

¹⁸ Cfr. A. d'Orsi, *Gramsciana*, cit., pp. 98, 125.

¹⁹ Si veda il classico P. Spriano, *Gramsci in carcere e il partito*, Ed. l'Unità, Roma 1988.

²⁰ Si veda F. Platone, *Relazione sui quaderni del carcere*, in "Rinascita", n. III (1946), p. 81.

²¹ Cfr. F. Lo Piparo, *I due carceri di Gramsci. La prigione fascista e il labirinto comunista*, Donzelli, Roma 2012; Id., *L'enigma del quaderno: la caccia ai manoscritti dopo la morte di Gramsci*, Donzelli, Roma 2013. A giudizio di Lo Piparo, tale tesi sarebbe corroborata dalla lettera scritta da Gramsci il 27 febbraio del 1933 a Tania: "Certe volte ho pensato che tutta la mia vita fosse un grande (grande per me) errore".

²² La si trova in L. Nieddu, *Antonio Gramsci. Storia e mito*, Marsilio, Venezia 2004, p. 336.

²³ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 1940; tr. it. a cura di R. Solmi, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995, p. 78.

²⁴ Cfr. A. d'Orsi, *Gramsciana*, cit., pp. 15-25.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 92.

²⁶ Cfr. G. Montonato, *Il giovane Gramsci. 1891-1922*, Congedo, Galatina 1998.

²⁷ A. Gramsci, *Il nostro Marx: 1918-1919*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino 1984, p. 277.

²⁸ Cfr. A. d'Orsi, *Gramsciana*, cit., pp. 30-35.

²⁹ Si veda AA.Vv., *Gramsci giornalista. Atti del Convegno, Nuoro 15 novembre 2007*, Intermezzo, Cagliari 2008.

³⁰ Cfr. A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, cit., p. 11.

³¹ G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, cit., p. xvii.

³² Cfr. A. Lepre, *Gramsci secondo Gramsci*, Liguori, Napoli 1978, p. 61.

³³ A. Gramsci, *Alcuni temi sulla questione meridionale*, 1926, in Id., *La costruzione del partito comunista: 1923-1926*, Einaudi, Torino 1971, p. 138.

3. Il peso morto della storia: contro l'indifferenza e il fatalismo

¹ Cfr. A. d'Orsi, *Gramsciana*, cit., pp. 22 sgg.

² A. Gramsci, *Odio gli indifferenti*, in "La Città Futura", 11 febbraio 1917; ora in Id., *Odio gli indifferenti*, Chiarelettere, Milano 2011, p. 3 (a questo luogo rimandano – salvo indicazione contraria – anche le citazioni successive).

³ Ivi, p. 4. A questo stesso luogo rimandano – salvo indicazione contraria – anche le citazioni successive.

⁴ Ivi, p. 5. A questo stesso luogo rimandano – salvo indicazione contraria – anche le citazioni successive.

⁵ Ivi, p. 6.

⁶ Cfr. L. Althusser, *Pour Marx*, 1965; tr. it. a cura di C. Luporini, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 16-17.

⁷ A. Gramsci, *La Città futura: 1917-1918*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino 1982, pp. 356-357.

⁸ Id., *Cronache torinesi: 1913-1917*, cit., pp. 513-514.

⁹ Ivi, pp. 392-393.

¹⁰ Id., *La politica e i politici*, 11 febbraio 1917, in Id., *Odio gli indifferenti*, cit., p. 23.

¹¹ Id., *Il nostro Marx: 1918-1919*, cit., pp. 204-205.

¹² Id., *La Città futura: 1917-1918*, cit., p. 141.

¹³ Cfr. G. Bergami, *Il giovane Gramsci e il marxismo (1911-1918)*, Feltrinelli, Milano 1977.

¹⁴ A. Gramsci, *La rivoluzione contro "Il Capitale"*, 24 dicembre 1917, in Id., *La Città futura: 1917-1918*, cit., pp. 513-516.

¹⁵ Id., *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 53-55.

¹⁶ Id., *La Città futura: 1917-1918*, cit., pp. 281-283.

¹⁷ Id., *Scritti giovanili: 1914-1918*, Einaudi, Torino 1971, pp. 280-281.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ A. Gramsci, *Il programma dell'"Ordine Nuovo"*, 14 agosto 1920, in Id., *L'Ordine Nuovo: 1919-1920*, Einaudi, Torino 1972, p. 146.

4. Genesi e struttura dei Quaderni

¹ R. Mordenti, *"Quaderni del carcere" di A. Gramsci*, cit., p. 28.

² B. Croce, recensione ad A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, in "Quaderni della Critica", n. III (1947), p. 86.

³ R. Mordenti, *"Quaderni del carcere" di A. Gramsci*, cit., p. 77.

⁴ A. d'Orsi, *Gramsciana*, cit., p. 57.

⁵ G. Baratta, *Il ritmo del pensiero nei "Quaderni del carcere"*, in "Paradigmi", n. 23 (1993), p. 402. Per questo, l'opera gramsciana si colloca "tra il Socrate dei dialoghi non scritti e il Marx del primo libro del *Capitale*" (ivi, p. 410).

⁶ Si veda A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, cit., pp. 112-113.

⁷ Cfr. R. Mordenti, *"Quaderni del carcere" di A. Gramsci*, cit., p. 33.

⁸ Si veda ivi, p. 62.

⁹ Cfr. soprattutto l'eccellente G. Francioni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere"*, Bibliopolis, Napoli 1984.

¹⁰ G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, cit., p. xv.

¹¹ Si veda R. Mordenti, *"Quaderni del carcere" di A. Gramsci*, cit., p. 62.

¹² Cfr. ivi, p. 63.

¹³ Cfr. ivi, p. 21.

¹⁴ Controcorrente, in questo senso, sono ad esempio l'eccellente saggio di F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*, cit., e il lavoro di T. Nemeth, *Gramsci's Philosophy. A Critical Study*, The Harvester Press, Brighton 1980.

¹⁵ P. Togliatti, *Scritti su Gramsci*, a cura di G. Liguori, Editori Riuniti, Roma 2001, p. 213.

¹⁶ N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci*, Einaudi, Torino 1975; Id., *Antonio Gramsci. La filosofia della prassi come previsione*, in E.J. Hobsbawm, *Storia del marxismo*, Einaudi, Torino 1978 sgg., III, 2, pp. 251-340.

¹⁷ L. Colletti, *Marxismo*, in "L'Espresso", 9 ottobre 1977, p. 63.

¹⁸ E. Garin, *Politica e cultura in Gramsci (il problema degli intellettuali)*, in P. Rossi (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea*, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1969-1970, 2 voll., I, p. 65.

¹⁹ G. Vacca, *La "questione politica degli intellettuali" e la teoria marxista dello Stato nel pensiero di Gramsci*, in F. Ferri (a cura di), *Politica e storia in Gramsci. Atti del Convegno Internazionale di studi gramsciani Firenze, 9-11 dicembre 1977*, 2 voll., Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1979, I, p. 439.

5. Filosofia della praxis e lotta contro il determinismo

¹ F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*, cit., pp. 33 sgg.

² A. Negri, *Giovanni Gentile*, La Nuova Italia, Firenze 1975, 2 voll., II, pp. 65 sgg.

³ A. Natoli, *Antigone e il prigioniero*, cit., p. 28.

⁴ R. Mordenti, "Quaderni del carcere" di A. Gramsci, cit., p. 47.

⁵ Cfr. F. Frosini, *Immanenza e materialismo storico nei "Quaderni del carcere" di Gramsci*, in "Quaderni materialisti", n. 5 (2006), pp. 149-160.

⁶ "Applicare la volontà a creare un nuovo equilibrio delle forze, realmente esistenti e operanti, fondandosi sulla forza in movimento progressivo per farla trionfare è sempre muoversi nel terreno della realtà effettuale ma per dominarla e superarla" (Q, VIII, 84, 990). Ci sembra, pertanto, da rigettare in quanto unilaterale la tesi di Aurelio Lepre, secondo cui "il volontarismo dell'articolo *La rivoluzione contro il Capitale* scompare nei *Quaderni*": A. Lepre, *Gramsci secondo Gramsci*, cit., p. 147.

⁷ A. Gramsci, *Il nostro Marx*, in "Il Grido del Popolo", 4 maggio 1918; ora in Id., *La nostra città futura: scritti torinesi (1911-1922)*, a cura di A. d'Orsi, Carocci, Roma 2004, p. 167.

⁸ Cfr. P. Anderson, *Il dibattito nel marxismo occidentale*, cit., pp. 121 sgg.

⁹ Cfr. F. Frosini, *Da Gramsci a Marx: ideologia, verità, politica*, DeriveApprodi, Roma 2009, p. 22.

¹⁰ Cfr. ivi, pp. 24-29.

¹¹ Si veda Id., "Il ritorno a Marx" nei "Quaderni del carcere", in "Problemi. Periodico quadrimestrale di cultura", n. 111 (1998), pp. 106-129.

¹² Il libro di Mondolfo su Engels è, peraltro, noto a Gramsci, che lo menziona esplicitamente: "Il volume del Mondolfo pare molto utile, almeno per la direttiva che traccia" (Q, XVI, 2, 1844).

¹³ Cfr. A. Lepre, *Gramsci secondo Gramsci*, cit., p. 89.

¹⁴ Cfr. M. Martelli, *Gramsci, Croce, Gentile e l'Ottobre bolscevico*, in Id., *Etica e storia. Croce e Gramsci a confronto*, La Città del sole, Napoli 2001, pp. 167-175.

¹⁵ Quello gramsciano sarebbe un "originale e determinante intreccio fra leninismo ed idealismo": R. Mordenti, "Quaderni del carcere" di A. Gramsci, cit., p. 45.

¹⁶ "Il marxismo della tradizione idealistica italiana sembra corrispondere a questa esigenza. Esso è eminentemente antipositivistico, e quindi

può essere usato contro il determinismo e l'evoluzionismo volgare della tradizione riformista; al tempo stesso, però, non esclude il momento della prassi e della trasformazione, e quindi può essere agevolmente ritradotto in termini di azione politica operaia": A. Asor Rosa, *La cultura*, in R. Romano e C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia*, IV/2, *Dall'Unità a oggi*, Einaudi, Torino 1975, pp. 1445-1446.

¹⁷ F. Fergnani, *Antonio Gramsci: la filosofia della prassi nei "Quaderni del carcere"*, a cura di A. Vigorelli e M. Zanantoni, Unicopli, Milano 2011, p. 19.

¹⁸ Cfr. F. Frosini, *Da Gramsci a Marx: ideologia, verità, politica*, cit., p. 114.

¹⁹ Cfr. Id., *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*, cit., p. 18.

²⁰ Cfr. A. Lepre, *Gramsci secondo Gramsci*, cit., pp. 33-34.

²¹ G. Gentile, *La filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze 1974⁵ (1899), p. 164.

²² A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, 1897, in Id., *Scritti filosofici e politici*, a cura di F. Sbarberi, Einaudi, Torino 1973, pp. 702 sgg.

²³ "Nei nuovi sviluppi del materialismo storico, l'approfondimento del concetto di *unità* della teoria e della pratica non è ancora che ad una fase iniziale: ancora ci sono dei residui di meccanicismo" (Q, VIII, 169, 1042).

²⁴ G. Liguori, voce *Ideologia*, in F. Frosini e G. Liguori (a cura di), *Le parole di Gramsci: per un lessico dei "Quaderni del carcere"*, cit., p. 134.

²⁵ Si veda D. Venturrelli, *Labriola, Croce e Gentile interpreti di Marx*, in "Giornale di Metafisica", n. 1 (1979), pp. 349-378 e 585-602.

²⁶ Cfr. F. Frosini, *Storicismo e storia nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci*, in "Bollettino filosofico", 2011-2012, pp. 351-367.

²⁷ Cfr. Id., *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*, cit., pp. 33 sgg.

²⁸ Cfr. C. Orlandi, *La riflessione linguistica nei "Quaderni del carcere"*, in "Lares", gennaio-aprile 2008, pp. 55-87.

²⁹ Si veda F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*, cit., p. 18.

³⁰ Cfr. ivi, p. 19.

³¹ Cfr. Id., *Da Gramsci a Marx: ideologia, verità, politica*, cit., p. 22.

³² Cfr. ivi, p. 32.

³³ Ci permettiamo di rinviare al nostro *Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile*, Il Melangolo, Genova 2013.

³⁴ Si veda K. Kosík, *Gramsci e la filosofia della "praxis"*, in P. Rossi (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea*, cit., II, pp. 45-50.

³⁵ Cfr. M. Ciliberto, *Rinascimento e Riforma nei "Quaderni" di Gramsci*, in Id. e C. Vasoli (a cura di), *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, vol. II, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 759-788.

³⁶ Cfr. N. De Domenico, *Una fonte trascurata dei "Quaderni del carcere": il "Labour Monthly" del 1931*, in Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti, Messina 1991.

³⁷ Cfr. N. Badaloni, *Gramsci storicista di fronte al marxismo contemporaneo*, in "Critica Marxista", n. 3 (1967), pp. 96-118.

³⁸ G. Cospito, voce *Struttura-Superstruttura*, in F. Frosini e G. Liguori (a cura di), *Le parole di Gramsci: per un lessico dei "Quaderni del carcere"*, cit., pp. 227 sgg.

³⁹ Cfr. N. Badaloni, *Antonio Gramsci. La filosofia della prassi come previsione*, cit.

⁴⁰ F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*, cit., p. 150.

6. L'Anti-Croce e il confronto con Hegel

¹ Cfr. L. Sichirillo, *Hegel, Gramsci e il marxismo*, in AA.Vv., *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma, nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1958, pp. 269-276.

² Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*, cit., pp. 146-147. Si veda, inoltre, D. Borso, *Marx = Hegel + Ricardo. Considerazioni intorno a un'equazione gramsciana*, in AA.Vv., *Teoria politica e critica marxiana*, CLEUP, Padova 1997, pp. 69-95.

³ Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*, cit., p. 81.

⁴ Si veda E. Watkins, *Gramsci's Anti-Croce*, in "Boundary 2", n. 3 (1986), pp. 121-135.

⁵ Cfr. F. Capucci, *Antonio Gramsci e la filosofia di B. Croce*, Japadre, L'Aquila 1978.

⁶ A. Gramsci, *Alcuni temi della quistione meridionale*, 1926, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 739.

⁷ Cfr. R. Mordenti, "Quaderni del carcere" di A. Gramsci, cit., p. 59.

⁸ Cfr. G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, cit., pp. 217-239.

⁹ Si veda R. Finelli, *Gramsci tra Croce e Gentile*, in "Critica Marxista", n. 5 (1989), pp. 77-92.

¹⁰ Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*, cit., p. 134.

¹¹ Si veda G. Prestipino, voce *Dialettica*, cit., p. 66.

7. Gramsci attualista rivoluzionario?

¹ R. Mordenti, "Quaderni del carcere" di A. Gramsci, cit., p. 43.

² Su questo tema, rinviamo al nostro *Idealismo e prassi*, cit., in particolare al cap. iv.

³ Cfr. P. Anderson, *The Antinomies of Antonio Gramsci*, 1976; tr. it. *Ambiguità di Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1978.

⁴ Si veda F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*, cit., pp. 124-125.

⁵ A. Negri, *Giovanni Gentile*, cit., II, p. 26. "Ammesso che si possa parlare di un idealismo gramsciano, è evidente che si tratta di un idealismo di marca attualistica" (ivi, II, p. 27).

⁶ Si veda A. Tosel, *Marx en italiques*, TransEuropRepress, Mauvezin 1991, soprattutto pp. 73-85.

⁷ Cfr. N. De Domenico, *Gentiles Praxis-Philosophie und ihr Einfluss auf die Marx-Rezeption in Italien*, in P. Furth (a cura di), *Arbeit und Reflexion*, Pahl-Rugenstein, Köln 1980, pp. 126-142.

⁸ È quanto abbiamo sostenuto in *Idealismo e prassi*, cit., cap. v.

⁹ Cfr. A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, cit., pp. 414-418. Contro la tesi del nesso tra Gramsci e Labriola, si veda C. Luporini, *Il marxismo e la cultura italiana del Novecento*, in AA.Vv., *Storia d'Italia*, v, I documenti, Einaudi, Torino 1973, p. 1587.

¹⁰ B. De Giovanni, *Sulle vie di Marx filosofo in Italia. Spunti provvisori*, in "Il Centauro", n. 9 (1983), p. 14.

¹¹ A. Tosel, *Le Marx actualiste de Gentile et son destin*, in "Archives de Philosophie", n. LVII (1993), pp. 564-566. Cfr. anche G. Marramao, *Marxismo e*

revisionismo in Italia dalla "Critica sociale" al dibattito sul leninismo, De Donato, Bari 1971, pp. 182-195.

¹² Cfr. soprattutto A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, pp. 123 sgg.; G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia dalla "Critica sociale" al dibattito sul leninismo*, cit., pp. 182-195; S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Boringhieri, Torino 1989, pp. 56 sgg.

¹³ Si veda R. Finelli, *Gramsci tra Croce e Gentile*, cit., pp. 72-92.

¹⁴ A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., pp. 157-158.

¹⁵ Cfr. G. Prestipino, *Dall'idealismo ai modelli gramsciani*, in R. Giacomini, D. Losurdo e M. Martelli (a cura di), *Gramsci e l'Italia*, La Città del sole, Napoli 1994, pp. 98-99. Si veda anche L. La Porta, *Note sul concetto di Stato e democrazia in Gentile e Gramsci*, in "Il Calendario del popolo", n. 619 (giugno 1997), pp. 36-39.

¹⁶ A. Gramsci, *Cronache torinesi: 1913-1917*, cit., p. 23.

¹⁷ G. Gentile, *Politica e filosofia* (1918), in Id., *Dopo la vittoria*, a cura di H.A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1989, p. 156.

¹⁸ S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, cit., p. 104.

¹⁹ A. Negri, *Giovanni Gentile*, cit., II, p. 28.

²⁰ A. Gramsci, *Audacia e fede*, in "Avanti!", 22 maggio 1916, in Id., *Cronache torinesi: 1913-1917*, cit., p. 329.

²¹ G. Nardone, *L'umano in Gramsci. Evento politico e comprensione dell'evento politico*, Dedalo, Bari 1977, p. 143.

²² T. La Rocca, *Introduzione*, in A. Gramsci, *La religione come senso comune*, Nuove Pratiche, Milano 1997, p. 15.

²³ A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990, p. 7.

²⁴ Id., *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 129.

²⁵ M.A. Finocchiaro, *Gramsci's Crocean Marxism*, in "Telos", n. XLI (1979), pp. 15-32.

²⁶ Rinviamo al nostro *Idealismo e prassi*, cit., cap. v.

²⁷ A. Gramsci, *Misteri della cultura e della poesia*, 19 ottobre 1918, in Id., *Il nostro Marx: 1918-1919*, cit., pp. 348-349.

²⁸ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, 2 voll., II, *Sommario di didattica*, La Nuova Italia, Firenze 2003 (1914), p. 72.

²⁹ Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 2003 (1913), p. 5.

³⁰ Cfr. E. Agazzi, *Filosofia della prassi e filosofia dello spirito*, in A. Caracciolo e G. Scalia (a cura di), *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1959, pp. 200-201.

³¹ A. Gramsci, *La conquista dello stato*, in "L'Ordine Nuovo", 12 luglio 1919; ora in Id., *L'Ordine Nuovo: 1919-1920*, cit., pp. 129-130.

³² Cfr. A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, cit., p. 15.

³³ A. Gramsci, *Socialisti e Anarchici*, in "L'Ordine Nuovo", 20-27 settembre 1919; ora in Id., *L'Ordine Nuovo: 1919-1920*, cit., p. 217.

³⁴ Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*, cit., pp. 103-104.

³⁵ F. Benvenuti e S. Pons, *L'Unione Sovietica nei "Quaderni del carcere"*, in G. Vacca (a cura di), *Gramsci e il Novecento*, vol. I, Carocci, Roma 1999, pp. 93-124.

³⁶ Cfr. A. Zanardo, *Il manuale di Bucharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci*, in AA.Vv., *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma, nei giorni 11-13 gennaio 1958*, cit., pp. 337-368.

³⁷ Cfr. C. Preve, *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo*, Il Prato, Padova 2007.

³⁸ Cfr. D. Losurdo, *Gramsci, Gentile, Marx e le filosofie della prassi*, in B.

8. Ideologia e lotta per l'egemonia

¹ Cfr. P. Anderson, *Ambiguità di Gramsci*, cit.; N. Bobbio, *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1990.

² Si veda H. Portelli, *Gramsci et le bloc historique*, 1972; tr. it. a cura di M.N. Pierini, *Gramsci e il blocco storico*, Laterza, Roma-Bari 1973.

³ Cfr. M. Filippini, *Tra scienza e senso comune. Dell'ideologia in Gramsci*, in "Scienza & Politica", n. 47 (2012), pp. 89-106.

⁴ Cfr. F. Fergnani, *Antonio Gramsci: la filosofia della prassi nei "Quaderni del carcere"*, cit., pp. 35-37.

⁵ Cfr. G. Liguori, voce *Ideologia*, cit., p. 141.

⁶ Cfr. F. Fergnani, *Antonio Gramsci: la filosofia della prassi nei "Quaderni del carcere"*, cit., p. 16.

⁷ Si veda G. Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, De Donato, Bari 1971, p. 416.

⁸ Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*, cit., p. 92.

⁹ Si veda l'ormai classico L. Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1972. Cfr. anche F. Lo Piparo, *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1979.

¹⁰ Cfr. G. Cospito, voce *Egemonia*, in F. Frosini e G. Liguori (a cura di), *Le parole di Gramsci: per un lessico dei "Quaderni del carcere"*, cit., pp. 89 sgg.

¹¹ Si veda W.L. Adamson, *Hegemony and Revolution. A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*, University of California Press, Berkeley 1980.

¹² Cfr. A. De Giovanni, *Egemonia gramsciana, egemonia leninista*, in "Passato e Presente", n. 74 (2008), pp. 29-54.

¹³ Si veda B. Opratko, *Hegemonie: politische Theorie nach Antonio Gramsci*, Westfälisches Dampfboot, Münster 2012.

¹⁴ Cfr. P. Spriano, *Intervento*, in Aa.Vv., *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma, nei giorni 11-13 gennaio 1958*, cit., p. 541.

¹⁵ Cfr. R. Mordenti, "Quaderni del carcere" di A. Gramsci, cit., p. 56.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 52.

¹⁷ Cfr. L. Mangoni, *Il problema del fascismo nei "Quaderni del carcere"*, in F. Ferri (a cura di), *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani. Firenze, 9-11 dicembre 1977*, cit., p. 428.

¹⁸ Cfr. A. Accardo e G. Fresu, *Oltre la parentesi. Fascismo e storia d'Italia nell'interpretazione gramsciana*, Carocci, Roma 2009.

¹⁹ A. Gramsci, *Per un rinnovamento del Partito Socialista*, in "L'Ordine Nuovo", n. 2 (maggio 1920), p. 3; in *Id.*, *Scritti politici*, cit., II, p. 218.

²⁰ Si veda J. Mena, *El concepto de Revolución Pasiva: una lectura a los "Cuadernos de la Cárcel"*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla 1984.

²¹ Cfr. G. Baratta, *Socialismo, americanismo e modernità in Gramsci*, in "Critica Marxista", n. 4 (1990), pp. 95-108.

²² Cfr. R. Mordenti, "Quaderni del carcere" di A. Gramsci, cit., p. 67.

²³ Si veda G. Baratta, voce *Americanismo*, in F. Frosini e G. Liguori (a cura di), *Le parole di Gramsci: per un lessico dei "Quaderni del carcere"*, cit., p. 17.

²⁴ Cfr. G. Baratta e A. Catone (a cura di), *Modern Times. Gramsci e la critica dell'americanismo. Atti del convegno internazionale. Roma 20-22 novembre 1987*, Diffusioni '84, Milano 1989.

9. Senso comune e cultura nazionale-popolare

¹ Cfr. Aa.Vv., *Gramsci e la storia d'Italia*, Unicopli, Milano 2008; F. Rocchetti (a cura di), *Con gli occhi di Gramsci: letture del Risorgimento*, Carocci, Roma 2011.

² Si veda G. Baratta, voce *Americanismo*, cit., p. 32.

³ Si veda F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*, cit., pp. 172-175.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 172.

⁵ Cfr. G. Baratta e A. Catone (a cura di), *Antonio Gramsci e il "progresso intellettuale di massa"*, Unicopli, Milano 1995.

⁶ Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*, cit., p. 97.

⁷ L. Durante, voce *Nazionale-popolare*, in F. Frosini e G. Liguori (a cura di), *Le parole di Gramsci: per un lessico dei "Quaderni del carcere"*, cit., p. 160.

⁸ Si veda M.B. Luporini, *Alle origini del "nazionale-popolare"*, in G. Baratta e A. Catone (a cura di), *Antonio Gramsci e il "progresso intellettuale di massa"*, cit., pp. 47 sgg.

⁹ Cfr. L. Durante, voce *Nazionale-popolare*, cit., p. 158.

¹⁰ Si veda C. Salinari, *Letteratura e vita nazionale nel pensiero di Antonio Gramsci*, in "Rinascita", n. 2 (1951), pp. 85-88.

¹¹ Si veda A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, cit., p. 150.

¹² Cfr. M. Paladini Musitelli, voce *Brescianesimo*, in F. Frosini e G. Liguori (a cura di), *Le parole di Gramsci: per un lessico dei "Quaderni del carcere"*, cit., p. 35.

¹³ Si veda A. Leone De Castris, *Estetica e politica. Croce e Gramsci*, Franco Angeli, Milano 1989.

10. La "quistione" degli intellettuali e la politica

¹ Cfr. R. Mordenti, *"Quaderni del carcere" di A. Gramsci*, cit., p. 61.

² Cfr. A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, cit., pp. 51-57.

³ Si veda G. Liguori, *Stato e società civile da Marx a Gramsci*, in G. Petro-
nio e M. Paladini Musitelli, *Marx e Gramsci*, Manifestolibri, Roma 2001, pp.
69-80.

⁴ Cfr. B. Fontana, *Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci
and Machiavelli*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993.

⁵ Si veda F. Sanguineti, *Gramsci e Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari 1982.

⁶ B. Croce, *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo* (1897), in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari
1968 (1900), pp. 98-99.

⁷ Si veda P. Thomas, *Gramsci e il primato della politica*, in "Critica Marxi-
sta", n. 2 (2010), pp. 52-61.

⁸ Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*,
cit., p. 166.

⁹ Si veda C.N. Coutinho, *Il concetto di volontà collettiva in Gramsci*, in
"Critica Marxista", n. 2-3 (2008), pp. 33-36.

¹⁰ Cfr. C. Glucksmann, *Gramsci et l'état. Pour une théorie matérialiste de
la philosophie*, 1975; tr. it. a cura di C. Mancina e G. Saponaro, *Gramsci e lo
Stato. Per una teoria materialistica della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1976.

¹¹ Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*,
cit., p. 153.

¹² Cfr. L. Capitani e R. Villa (a cura di), *Scuola, intellettuali e identità col-
lettiva nel pensiero di Antonio Gramsci. Atti del convegno. Reggio Emilia, 11
dicembre 1997*, Gamberetti, Roma 1999; R. Dore Soares, *Gramsci, o Estado e
a escola*, Editora UNIJUÍ, Ijuí 2000.

¹³ Cfr. R. Pagano, *Il pensiero pedagogico di Antonio Gramsci*, Monduzzi,
Milano 2013.

¹⁴ Si veda G. Cospito, *Gramsci e il "piano". L'"economia regolata" e l'Unio-
ne Sovietica nell'analisi dei "Quaderni del carcere"*, in "Marx 101", n. 18 (1994),
pp. 98-110.

¹⁵ Si veda A. d'Orsi, *Gramsciana*, cit., p. 25.

¹⁶ Cfr. F. Izzo, *Nazione e cosmopolitismo nei "Quaderni del carcere"*, in
"Italianieuropei", n. 3, giugno 2008, pp. 269-282; S. Suppa, *Nazionale, inter-
nazionale, forme dell'egemonia in Gramsci*, in "Critica Marxista", n. 2-3 (2008),
pp. 44-50.

¹⁷ Cfr. G. Liguori, *Stato e "mondializzazione" in Gramsci*, in "Critica Marxi-
sta", n. 5 (1998), pp. 47-58.

¹⁸ Si veda A. Lepre, *Gramsci secondo Gramsci*, cit., p. 136.

11. Ripartire da Gramsci

¹ G. Polizzi (a cura di), *Tornare a Gramsci. Una cultura per l'Italia*, Avver-
bi Editore, Grottaferrata 2010.

² A. Gramsci, *Due rivoluzioni*, in "L'Ordine Nuovo", 3 luglio 1920; ora in
Id., *L'Ordine Nuovo: 1919-1920*, cit., p. 574.

³ Cfr. A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, cit., pp. 6-7.

⁴ Cfr. R. Finelli, *Universale concreto e universale astratto nel pensiero di
Antonio Gramsci*, in G. Baratta e A. Catone (a cura di), *Modern Times. Gramsci
e la critica dell'americanismo. Atti del convegno internazionale. Roma 20-22
novembre 1987*, cit., p. 211.

⁵ Su questo tema, rinviamo al nostro *Minima mercatalia. Filosofia e capi-
talismo*, Bompiani, Milano 2012, cap. v.

⁶ Su questo tema, rinviamo al nostro *Essere senza tempo. Accelerazione
della storia e della vita*, con saggio introduttivo di A. Tagliapietra, Bompiani,
Milano 2010.

⁷ Cfr. A. d'Orsi, *Gramsciana*, cit., p. 22.

⁸ *Ivi*, p. 23. Rinviamo al nostro *Il futuro è nostro. Filosofia dell'azione*,
Bompiani, Milano 2014.

⁹ "Tutto è / tremendo ma non ancora irrimediabile": F. Fortini, *L'ospite
ingrato*, in Id., *Versi scelti: 1939-1989*, Einaudi, Torino 1990, p. 338.

Bibliografia essenziale

Presentiamo qui una bibliografia essenziale e necessariamente non esauriente dei testi su Antonio Gramsci, in particolare di quelli citati o, comunque, utilizzati nella stesura del nostro lavoro. Per ulteriori riferimenti bibliografici, si veda: *Bibliografia gramsciana. Being a Bibliographic Compilation of 6000 Publications in 26 Languages of the Life and Thought of Antonio Gramsci*, a cura di J.M. Cammett, versione provvisoria, Fondazione Istituto Gramsci, Roma 1989. La versione definitiva è la seguente: *Bibliografia gramsciana, 1922-1988*, a cura di J.M. Cammett, Editori Riuniti, Roma 1991. L'aggiornamento della stessa bibliografia è il seguente: *Bibliografia gramsciana. Supplement updated to 1993. Containing 3428 Entries with Subject and Geographic Indexes and Appendices and Languages of Publications*, a cura di J.M. Cammett e M.L. Righi, Fondazione Istituto Gramsci, Roma 1995. Da prendere in considerazione anche le bibliografie precedenti: *Su alcuni commenti alle opere di Antonio Gramsci*, a cura di G. Carbone, in "Società", VII (1951), I, pp. 131-158; E. Fubini, *Bibliografia gramsciana. 1968-1977*, in AA.Vv., *Politica e storia in Gramsci. Atti del Convegno Internazionale di studi gramsciani. Firenze, 9-11 dicembre 1977*, a cura di F. Ferri, 2 voll., Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1979, II, pp. 649-733.

AA.Vv., *Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*, Ed. l'Unità, Roma 1987.

AA.Vv., *Oltre Gramsci, con Gramsci*, fascicolo monografico della rivista "Critica Marxista", 2-3 (1987).

AA.Vv., *Gramsci e il marxismo contemporaneo. Relazioni al Convegno organizzato dal centro Mario Rossi (Siena, 27-30 aprile 1987)*, a cura di B. Muscatello, Editori Riuniti, Roma 1990.

- AA.VV., *Il giovane Gramsci e la Torino di fine secolo*, a cura della Fondazione Istituto Piemontese Antonio Gramsci, Rosenberg & Sellier, Torino 1998, pp. 284-293.
- AA.VV., *Gramsci e la formazione dell'uomo: itinerari educativi per una cultura progressista*, Bonanno, Acireale-Roma 2008.
- AA.VV., *Gramsci e la storia d'Italia*, Unicopli, Milano 2008.
- AA.VV., *Gramsci giornalista. Atti del Convegno, Nuoro 15 novembre 2007*, Intermezzo, Cagliari 2008.
- AA.VV., *Gramsci ritrovato*, Olschki, Firenze 2009.
- AA.VV., *Gramsci oltre l'ideologia: letture e interpretazioni (1960-2010)*, Unicopli, Milano 2011.
- AA.VV., *Gramsci lesen. Einstiege in die Gefängnishefte*, Argument, Hamburg 2013.
- A. ACCARDO e G. FRESU, *Oltre la parentesi. Fascismo e storia d'Italia nell'interpretazione gramsciana*, Carocci, Roma 2009.
- W.L. ADAMSON, *Hegemony and Revolution. A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*, University of California Press, Berkeley 1980.
- E. ALESSANDRONI, *La rivoluzione estetica di Antonio Gramsci e György Lukács*, Il Prato, Padova 2011.
- V. ALONZO, *Questione meridionale, egemonia e fondamentalismo in Gramsci e Said*, Mondostudio, Cassino 2010.
- P. ANDERSON, *The Antinomies of Antonio Gramsci*, 1976; tr. it. *Ambiguità di Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1978.
- B. ANGLANI, *Egemonia e poesia. Gramsci: l'arte, la letteratura*, Piero Manni, Lecce 1999.
- B. ANGLANI, *Solitudine di Gramsci: politica e poetica del carcere*, Donzelli, Roma 2007.
- B. ANGLANI, *Il paese di Pulcinella. Letteratura, rivoluzione, identità nazionale nel giovane Gramsci*, Palomar, Bari 2009.
- F. AQUECI, *La teoria dell'espressività in Gramsci. A proposito della Gramsci-Wittgenstein Connection*, in "Paradigmi", n. 2 (2013), pp. 151-168.
- N. AUCIELLO, *Socialismo ed egemonia in Gramsci e Togliatti*, De Donato, Bari 1974.
- A.J. AYERS, *Gramsci, Political Economy, and International Relations Theory: Modern Princes and Naked Emperors*, Macmillan, New York 2008.
- N. BADALONI, *Gramsci storicista di fronte al marxismo contemporaneo*, in "Critica Marxista", n. 3 (1967), pp. 96-118.
- N. BADALONI, *Il marxismo di Gramsci*, Einaudi, Torino 1975.
- N. BADALONI, *Antonio Gramsci. La filosofia della prassi come previsione*, in E.J. Hobsbawm (a cura di), *Storia del marxismo*, vol. III/2, Einaudi, Torino 1981, pp. 251-340.

- A. BALDAN, *Gramsci come storico. Studio sulle fonti dei "Quaderni del carcere"*, Dedalo, Bari 1978.
- C. BAMBERY, *A Rebel's Guide to Gramsci*, Bookmarks, London 2006.
- G. BARATTA, *Socialismo, americanismo e modernità in Gramsci*, in "Critica Marxista", n. 4 (1990), pp. 95-108.
- G. BARATTA, *Il ritmo del pensiero nei "Quaderni del carcere"*, in "Paradigmi", n. 23 (1993), pp. 398-423.
- G. BARATTA, *Le Rose e i Quaderni. Saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*, Gamberetti, Roma 2000.
- G. BARATTA, *Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Carocci, Roma 2007.
- G. BARATTA, *Gramsci ritrovato tra Cirese e i "Cultural Studies"*, in "Critica Marxista", n. 2 (2009), pp. 52-61.
- G. BARATTA e A. CATONE (a cura di), *Modern Times. Gramsci e la critica dell'americanismo. Atti del convegno internazionale. Roma 20-22 novembre 1987*, Diffusioni '84, Milano 1989.
- G. BARATTA e A. CATONE (a cura di), *Antonio Gramsci e il "progresso intellettuale di massa"*, Unicopli, Milano 1995.
- A. BECHELLONI, *Gramsci et Machiavel: les apories d'une lecture*, in A. Tosel (a cura di), *Modernité de Gramsci? Actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989*, Les Belles Lettres, Paris 1992, pp. 223-235.
- G. BEDESCHI, *Gentile e Gramsci: due volti del totalitarismo*, in "Nuova storia contemporanea", n. 3 (1998), pp. 47-65.
- G. BEDESCHI, *Il piccolo Lenin. Antonio Gramsci e "L'Ordine Nuovo"*, in "Nuova storia contemporanea", n. 6 (1998), pp. 39-52.
- E. BELLINGERI, *Dall'intellettuale al politico. Le "Cronache teatrali" di Gramsci*, Dedalo, Bari 1975.
- F. BENVENUTI e S. PONS, *L'Unione Sovietica nei "Quaderni del carcere"*, in G. Vacca (a cura di), *Gramsci e il Novecento*, vol. 1, Carocci, Roma 1999, pp. 93-124.
- G. BERGAMI, *Il giovane Gramsci e il marxismo (1911-1918)*, Feltrinelli, Milano 1977.
- G. BERGAMI, *Gramsci comunista critico. Il politico e il pensatore*, Franco Angeli, Milano 1981.
- G. BERGAMI, *Gramsci, gli intellettuali e la cultura proletaria*, CoLibri, Milano 2008.
- A. BIANCHI, *O laboratorio de Gramsci: filosofia, historia e politica*, Alameda, São Paulo 2008.
- A. BIELER e A.D. MORTON, *Images of Gramsci. Connections and Contentions in Political Theory and International Relations*, Routledge, London 2006.

- A. BIGNAMI, *Gramsci. Pensamiento, conciencia y revolución*, Luxemburg, Buenos Aires 2010.
- D. BIOCCA, *Casa Passarge: Gramsci a Roma (1924-26)*, in "Nuova storia contemporanea", n. 1 (2012), pp. 17-36.
- N. BOBBIO, *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1990.
- M. BONINELLI, *Frammenti indigesti: temi folclorici negli scritti di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2007.
- D. BOOTHMAN, *Scienza e traducibilità nei "Quaderni" di Gramsci*, in "Critica Marxista", n. 2 (1995).
- D. BOOTHMAN, *The Sources for Gramsci's Concept of Hegemony*, in "Rethinking Marxism", n. 20 (2008), pp. 201-215.
- R. BORDOLI, *Vitae meditatio: Gramsci e Spinoza a confronto*, Quattro Venti, Urbino 1990.
- L. BORGHESE, *Gramsci, Goethe, Grimm o l'archeologia dei desideri*, Olschki, Firenze 2008.
- D. BORSO, *Marx = Hegel + Ricardo. Considerazioni intorno a un'equazione gramsciana*, in AA.Vv., *Teoria politica e critica marxiana*, CLEUP, Padova 1997, pp. 69-95.
- A. BROWN, *L'amore assente: Gramsci e le sorelle Schucht*, CET, Torino 2002.
- A. BURGIO, *Methodologie und Kritik der Geschichte. Gramsci, Marx und die "Geschichte der geschichtlichen Entwicklung"*, in "Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana", n. XI (2000), pp. 157-166.
- A. BURGIO, *"Epoca storica" e periodizzazione nei "Quaderni" di Gramsci*, in "Critica Marxista", n. 2-3 (2001), pp. 78-84.
- A. BURGIO, *Gramsci storico. Una lettura dei "Quaderni del carcere"*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- A. BURGIO, *Per Gramsci: crisi e potenza del moderno*, DeriveApprodi, Roma 2007.
- A. BURGIO, *La dialettica dell'egemonia nelle rivoluzioni passive del XX secolo*, in "Critica Marxista", n. 2-3 (2008), pp. 27-32.
- A. BURGIO, *Critica e crisi della modernità. Gramsci storico della società borghese*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", n. XCI (2012), pp. 678-713.
- A. BURGIO, *Gramsci. Il sistema in movimento*, DeriveApprodi, Roma 2014.
- A. BURGIO e A. SANTUCCI (a cura di), *Gramsci e la rivoluzione in Occidente*, Editori Riuniti, Roma 1999.
- J. BUTTIGIEG, *Gramsci y la sociedad civil*, in D. Kanoussi (a cura di), *Hegemonía, estado y sociedad civil en la globalización*, Plaza y Valdes, Mexico 2001.
- J. BUTTIGIEG, *The Prison Notebooks. Antonio Gramsci's Work in*

- Progress*, in "Rethinking Marxism", n. XVIII (2006), pp. 37-42.
- J. BUTTIGIEG, *Antonio Gramsci: Liberation Begins with Critical Thinking*, in C.H. Zuckert (a cura di), *Political Philosophy in the Twentieth Century. Authors and Arguments*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 44-57.
- G. CACCIATORE, *Gramsci. Problemi di etica nei "Quaderni"*, in G. Vacca (a cura di), *Gramsci e il Novecento*, Carocci, Roma 1999, vol. II, pp. 123-139.
- C. CALABRÒ, *Storia e rivoluzione: saggio su Antonio Gramsci*, ETS, Pisa 2012.
- G.P. CALABRÒ, *Antonio Gramsci. La "transizione politica"*, ESI, Napoli 1982.
- J.M. CAMMETT, *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism*, 1967; tr. it. a cura di D. Zucaro, *Antonio Gramsci e le origini del comunismo italiano*, Mursia, Milano 2007.
- M. CANALI, *Il tradimento. Gramsci, Togliatti e la verità negata*, Marsilio, Venezia 2013.
- L. CANFORA, *Su Gramsci*, Datanews, Roma 2007.
- L. CANFORA, *Gramsci in carcere e il fascismo*, Salerno, Roma 2012.
- L. CANFORA, *Spie, URSS, antifascismo: Gramsci 1926-1937*, Salerno, Roma 2012.
- L. CAPITANI e R. VILLA (a cura di), *Scuola, intellettuali e identità collettiva nel pensiero di Antonio Gramsci. Atti del convegno. Reggio Emilia, 11 dicembre 1997*, Gamberetti, Roma 1999.
- S. CAPRIOGLIO, *Gramsci e l'URSS: tre note nei "Quaderni del carcere"*, in "Belfagor", XLVI, I (1991), pp. 66-68.
- F. CAPUCCI, *Antonio Gramsci e la filosofia di B. Croce*, Japadre, L'Aquila 1978.
- A. CARACCIOLIO e G. SCALIA (a cura di), *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1959.
- A. CARLUCCI, *Gramsci and Languages: Unification, Diversity, Hegemony*, Brill, Leiden 2013.
- L. CARUSO, *Gramsci e la politica contemporanea. Azione collettiva, fasi di transizione e crisi della modernità nei "Quaderni del carcere"*, in "Filosofia politica", n. 2 (2012), pp. 247-266.
- E.G. CASERTA, *Croce and Gramsci: Some Reflections on their Relationship*, in "Quaderni d'Italianistica", n. 2 (1984), pp. 204-216.

- A. CATALFAMO, *Gramsci, Gobetti e la "temperie" vociana*, in "Critica Marxista", n. 2-3 (2008), pp. 73-83.
- S. CHEMOTTI, *Umanesimo, Rinascimento. Machiavelli nella critica gramsciana*, Bulzoni, Roma 1975.
- F. CHIAROTTO, *Operazione Gramsci. Alla conquista degli intellettuali nell'Italia del dopoguerra*, Bruno Mondadori, Milano 2011.
- M. CILIBERTO, *La fabbrica dei "Quaderni" (Gramsci e Vico)*, in Id., *Filosofia e politica nel Novecento italiano. Da Labriola a "Società"*, De Donato, Bari 1982, pp. 263-314.
- M. CILIBERTO, *Rinascimento e Riforma nei "Quaderni" di Gramsci*, in Id. e C. Vasoli (a cura di), *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, vol. II, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 759-788.
- M. COLACICCO, *Crisi, Europa, traducibilità. Antonio Gramsci in contrappunto*, in "Critica Marxista", n. 2-3 (2008), pp. 84-93.
- M. COLACICCO, *Il principe e l'angelo. Caratteri del moderno in Benjamin e Gramsci*, in "Critica Marxista", n. 2 (2009), pp. 62-68.
- M. CONGIU, *Gramsci, la scienza e le ideologie scientifiche*, Tilgher, Genova 2011.
- R. CORRADO, *Antonio Gramsci: teorico della traduzione e scrittore per l'infanzia. Un contributo allo sviluppo della fantasia dei bambini e alla formazione dei giovani*, Aracne, Roma 2008.
- G. COSPITO, *Gramsci e il "piano". L'"economia regolata" e l'Unione Sovietica nell'analisi dei "Quaderni del carcere"*, in "Marx 101", n. 18 (1994).
- C. COSSU, *Gramsci serve ancora?*, Edizioni dell'Asino, Roma 2009.
- C.N. COUTINHO, *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político*, 1999; tr. it. *Il pensiero politico di Gramsci*, Unicopli, Milano 2006.
- C.N. COUTINHO, *Il concetto di volontà collettiva in Gramsci*, in "Critica Marxista", n. 2-3 (2008), pp. 33-36.
- C.N. COUTINHO, *De Rousseau a Gramsci. Ensaios de teoria política*, Boitempo, São Paulo 2011.
- C.N. COUTINHO e G. LIGUORI, *Metamorfosi di un concetto. La società civile in Gramsci e nel dibattito contemporaneo*, in "Bollettino Filosofico", n. 16 (2000).
- K.A.F. CREHAN, *Gramsci, Culture and Anthropology*, 2005; tr. it. *Gramsci, cultura e antropologia*, Argo, Lecce 2010.
- P. CRISTOFOLINI, *Sulla dialettica di Gramsci e la storia filosofica delle "facoltà"*, in "aut aut", n. 151 (1976).

- R.J.F. DAY, *Gramsci is Dead*, 2005; tr. it. a cura di R. Ambrosoli, *Gramsci è morto: dall'egemonia all'affinità*, Eleuthera, Milano 2013.
- N. DE DOMENICO, *Una fonte trascurata dei "Quaderni del carcere": il "Labour Monthly" del 1931*, in AA.VV., *Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti*, Messina 1991.
- A. DE GIOVANNI, *Egemonia gramsciana, egemonia leninista*, in "Passato e Presente", n. 74 (2008), pp. 29-54.
- B. DE GIOVANNI, *Il revisionismo di B. Croce e la critica di Gramsci all'idealismo di Stato*, in "Lavoro critico", n. 1 (1975), pp. 131-165.
- B. DE GIOVANNI, *Lenin, Gramsci e la base teorica del pluralismo*, in "Critica Marxista", n. 3 (1976).
- B. DE GIOVANNI, V. GERRATANA e L. PAGGI, *Egemonia Stato partito in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1977.
- A. DEIAS (a cura di), *Prove d'orchestra. Giorgio Baratta e Gramsci fra modernità e contemporaneità*, in "Lares", numero monografico, n. 3 (2013), Olschki, Firenze.
- A. DEL NOCE, *Dialettica e filosofia della prassi*, Franco Angeli, Milano 1979.
- M. DEL ROIO (a cura di), *Aspectos de Gramsci*, Oficina universitaria Unesp, Marília 2009.
- M. DEL ROIO, *Os prismas de Gramsci: a fórmula política da frente única (1919-1926)*, 2005; tr. it. a cura di M. Sciarretta, *I prismi di Gramsci: la formula politica del fronte unico (1919-1926)*, La Città del sole, Napoli 2011.
- G. DE VIVO, *Gramsci, Sraffa e la "famigerata lettera" di Grieco*, Aracne, Roma 2009.
- A. DI BELLO (a cura di), *Marx e Gramsci. Filologia, filosofia e politica allo specchio*, Liguori, Napoli 2011.
- A. DI MEO (a cura di), *Prospettive su Gramsci*, in "Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici", numero monografico, n. 3 (2012).
- I. DI VORA e U. MARGIOTTA, *Ripensare Gramsci. Tra idealismo, pragmatismo e filosofia della prassi*, Pensa Multimedia, Lecce 2009.
- R.S. DOMBROSKI, *Antonio Gramsci*, Twayne Publishers, Boston 1989.
- R. DORE SOARES, *Gramsci, o Estado e a escola*, Editora UNIJUÍ, Ijuí 2000.
- A. D'ORSI, *Lo studente che non divenne "dottore". Gramsci all'Università di Torino*, in "Studi Storici", n. 1 (1999), pp. 39-75.
- A. D'ORSI, *Gramsci e la guerra: dal giornalismo alla riflessione storica*, in "Passato e Presente", n. 74 (2008), pp. 55-80.
- A. D'ORSI, *I fucili nelle rotative. "L'Ordine Nuovo", i fascisti*,

- Gramsci, Gobetti. Una conversazione con Andrea Viglongo*, in "Historia Magistra. Rivista di storia critica", n. 2 (2009), pp. 99-107.
- A. D'ORSI (a cura di), *Il nostro Gramsci. Antonio Gramsci a colloquio con i protagonisti della storia d'Italia*, Viella, Roma 2011.
- A. D'ORSI, *Gramsciana. Saggi su Antonio Gramsci*, Mucchi, Modena 2014.
- L. DURANTE, *Gramsci e i pericoli del cosmopolitismo*, in "Critica Marxista", n. 5 (1998), pp. 59-68.
- L. DURANTE e G. LIGUORI (a cura di), *Domande dal presente. Studi su Gramsci*, Carocci, Roma 2012.
- L. DURANTE e P. VOZA (a cura di), *La prosa del comunismo critico: Labriola e Gramsci*, Palomar, Bari 2006.
- M. EKERS (a cura di), *Gramsci: Space, Nature, Politics*, Wiley and Sons, Chichester 2013.
- L. FAUSTI, *Intelletti in dialogo. Antonio Gramsci e Piero Sraffa*, Fondazione Guido Piccini-La Piccola Editrice, Celleno 1998.
- F. FERGNANI, *Antonio Gramsci: la filosofia della prassi nei "Quaderni del carcere"*, a cura di A. Vigorelli e M. Zanantoni, Unicopli, Milano 2011.
- F. FERNÁNDEZ BUEY, *Leyendo a Gramsci*, El Viejo Topo, Madrid 2001.
- D. FERRERI, *Inattualità di Gramsci?*, in AA.VV., *Percorsi della ricerca filosofica*, Gangemi, Roma-Reggio Calabria 1990.
- F. FERRI (a cura di), *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani. Firenze, 9-11 dicembre 1977*, 2 voll., Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1979.
- M. FILIPPINI, *Una filologia della società. Antonio Gramsci e la scoperta delle scienze sociali*, in "Scienza & Politica", n. 41 (2009), pp. 89-103.
- M. FILIPPINI, *Gramsci globale. Guida pratica alle interpretazioni di Gramsci nel mondo*, Odoja, Bologna 2011.
- M. FILIPPINI, *Tra scienza e senso comune. Dell'ideologia in Gramsci*, in "Scienza & Politica", n. 47 (2012), pp. 89-106.
- R. FINELLI, *Gramsci tra Croce e Gentile*, in "Critica Marxista", n. 5 (1989), pp. 77-92.
- R. FINELLI, *Gramsci filosofo della prassi*, in G. Baratta e G. Liguori (a cura di), *Gramsci da un secolo all'altro*, Editori Riuniti, Roma 1999, pp. 188-198.
- M.A. FINOCCHIARO, *Gramsci's Crocean Marxism*, in "Telos", xli (1979), pp. 15-32.
- G. FIORI, *Vita di Antonio Gramsci*, Laterza, Bari 1966.

- G. FIORI, *Gramsci, Togliatti, Stalin*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- B. FONTANA, *Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993.
- J. FRANCESE, *Sul desiderio gramsciano di scrivere qualcosa "für ewig"*, in "Critica Marxista", n. 1 (2009), pp. 45-54.
- J. FRANCESE (a cura di), *Perspectives on Gramsci*, Routledge, London 2013.
- G. FRANCONI, *Gramsci tra Croce e Bucharin*, in "Critica Marxista", n. 6 (1987), pp. 19-45.
- G. FRESU, *"Il diavolo nell'ampolla": Antonio Gramsci, gli intellettuali e il partito*, La Città del sole, Napoli 2005.
- F. FROSINI, *Note su filosofia, religione e democrazia nei "Quaderni del carcere". Kant-Hegel-Croce*, in "Marx 101", n. VII (1991), pp. 72-83.
- F. FROSINI, *Il "ritorno a Marx" nei "Quaderni del carcere"*, in "Problemi. Periodico quadrimestrale di cultura", n. 111 (1998), pp. 106-129.
- F. FROSINI, *"Tradurre" l'utopia in politica. Filosofia e religione nei "Quaderni del carcere"*, in "Problemi. Periodico quadrimestrale di cultura", n. 113 (1999), pp. 26-45.
- F. FROSINI, *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*, Carocci, Roma 2003.
- F. FROSINI, *Immanenza e materialismo storico nei "Quaderni del carcere" di Gramsci*, in "Quaderni materialisti", n. 5 (2006), pp. 149-160.
- F. FROSINI, *Da Gramsci a Marx: ideologia, verità, politica*, DeriveApprodi, Roma 2009.
- F. FROSINI, *La religione dell'uomo moderno: politica e verità nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2010.
- F. FROSINI, *Storicismo e storia nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci*, in "Bollettino filosofico", 2011-2012, pp. 351-367.
- F. FROSINI, *Luigi Russo e Georges Sorel: sulla genesi del "moderno Principe" nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci*, in "Studi Storici", n. 3 (2013), pp. 545-590.
- F. FROSINI e G. LIGUORI (a cura di), *Le parole di Gramsci: per un lessico dei "Quaderni del carcere"*, Carocci, Roma 2004.
- S. GALANTE, *Antonio Gramsci e la disunificazione dell'Italia: spunti per una discussione politica*, in "Marxismo oggi", n. 1 (1998), pp. 119-129.
- E. GARIN, *Con Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- V. GERRATANA, *De Sanctis-Croce o De Sanctis-Gramsci?*, in "Società", n. VIII (1952), pp. 497-512.

- M. GERVASONI, *Antonio Gramsci e la Francia. Dal mito della modernità alla scienza della politica*, Unicopli, Milano 1998.
- W. GHIBAUDO, *Antonio Gramsci e le "elucubrazioni" dei "marxisti neo-protestanti"*, in "Il Pensiero Politico", n. 1 (gennaio-aprile 2007), pp. 136-146.
- A. GHIRO, *Gramsci e la psicologia: tra patchwork e teoria scientifica*, CLEUP, Padova 2012.
- R. GIACOMINI, *Gramsci detenuto, il Pci e la Russia sovietica: distorsioni e falsi del revisionismo storico*, La Città del sole, Napoli 2003.
- R. GIACOMINI, *Il giudice e il prigioniero. Il carcere di Antonio Gramsci*, Castelvecchi, Roma 2014.
- R. GIACOMINI, D. LOSURDO e M. MARTELLI (a cura di), *Gramsci e l'Italia. Atti del convegno internazionale di Urbino, 24-25 gennaio 1992*, La Città del sole, Napoli 1994.
- L. GIANOTTI, *Da Gramsci a Berlinguer: il Novecento comunista sotto la Mole*, Graphot, Torino 2011.
- F. GIASI (a cura di), *Gramsci nel suo tempo*, Carocci, Roma 2008.
- A. GIORDANO, *Gramsci: la vita, il pensiero, le opere*, Accademia, Milano 1978.
- C. GLUCKSMANN, *Gramsci et l'état. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, 1975; tr. it. *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1976.
- M.E. GREEN (a cura di), *Rethinking Gramsci*, Routledge, London 2011.
- D. GRISONI e R. MAGGIORI, *Guida a Gramsci*, Rizzoli, Milano 1973.
- L. GRUPPI, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1972.
- G. GUGLIELMI, *Da De Sanctis a Gramsci: il linguaggio della critica*, il Mulino, Bologna 1976.
- W.F. HAUG, *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*, Argument, Hamburg 2006.
- D.J. HILL, *Hegemony and Education: Gramsci, Postmarxism, and Radical Democracy Revisited*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD) 2007.
- G. HOARE e N. SPERBER, *Introduction à Antonio Gramsci*, La Découverte, Paris 2013.
- A.M. IACONO, *Sul rapporto tra filosofia e senso comune in Gramsci: la critica a Bucharin e a De Man*, in F. Ferri (a cura di), *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani. Firenze, 9-11 dicembre 1977*, cit., II, pp. 419-435.

- P. IVES, *Language and Hegemony in Gramsci*, Pluto Press, London 2004.
- P. IVES e L. LACORTE (a cura di), *Gramsci, Language, and Translation*, Lexington, Lanham (MD) 2010.
- F. IZZO, *Nazione e cosmopolitismo nei "Quaderni del carcere"*, in "Italianeuropei", n. 3, giugno 2008, pp. 269-282.
- F. IZZO, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2009.
- M. JAMES, *Gramsci's Political Analysis: A Critical Introduction*, Palgrave, Basingstoke 2003.
- G.C. JOCTEAU, *Leggere Gramsci: una guida alle interpretazioni*, Feltrinelli, Milano 1975.
- S. JONES, *Antonio Gramsci*, Routledge, London 2006.
- B.L. KAHN, *Antonio Gramsci's Reformulation of Benedetto Croce's Speculative Idealism*, in "Idealistic Studies", n. 1 (1985), pp. 18-40.
- D. KANOUSI, *Una introducción a "Los Cuadernos de la cárcel" de Antonio Gramsci*, Plaza y Valdes, México 2000.
- S. KÉBIR, *Antonio Gramscis Zivilgesellschaft*, VSA Verlag, Hamburg 1990.
- S. KÉBIR, "Rivoluzione-restaurazione" e "rivoluzione passiva": concetti di storia universale, in "Critica Marxista", n. 5 (2001).
- W.F. KLEIN, *Die politischen Ideen von Antonio Gramsci*, Sozialistische Alternative, Berlin 2013.
- E. LACLAU e C. MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, 1985; tr. it. a cura di F.M. Cacciatore e M. Filippini, *Egemonia e strategia socialista: verso una politica democratica radicale*, Il Melangolo, Genova 2011.
- L. LA PORTA, *Note sul concetto di Stato e democrazia in Gentile e Gramsci*, in "Il Calendario del popolo", n. 619 (giugno 1997), pp. 36-39.
- L. LA PORTA, *Gramsci e Arendt: verità e praxis*, in "Critica Marxista", n. 3 (1999), pp. 67-72.
- L. LA PORTA, *Antonio Gramsci e Hannah Arendt: per amore del mondo grande, terribile e complicato*, Aracne, Roma 2010.
- T. LA ROCCA, *Antonio Gramsci: sulla religione popolare*, in "Religione e scuola", n. 5 (1997), pp. 29-47.
- A. LEONE DE CASTRIS, *Estetica e politica. Croce e Gramsci*, Franco Angeli, Milano 1989.
- A. LEONE DE CASTRIS, *Gramsci rimosso*, Datanews, Roma 1997.
- A. LEPRE, *Gramsci secondo Gramsci*, Liguori, Napoli 1978.
- A. LEPRE, *Il prigioniero. Vita di Antonio Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1998.

- G. LIGUORI, *Stato e "mondializzazione" in Gramsci*, in "Critica Marxista", n. 5 (1998), pp. 47-58.
- G. LIGUORI, *Dal "Manifesto" ai "Quaderni"*, in R. Rossanda (a cura di), *Il Manifesto del partito comunista 150 anni dopo*, Manifestolibri, Roma 2000.
- G. LIGUORI, *Stato e società civile da Marx a Gramsci*, in G. Petronio e M. Paladini Musitelli, *Marx e Gramsci*, Manifestolibri, Roma 2001, pp. 69-80.
- G. LIGUORI, *Sentieri gramsciani*, Carocci, Roma 2006.
- G. LIGUORI, *Gramsci conteso. Storia di un dibattito. 1922-1996*, Editori Riuniti, Roma 1996 (nuova edizione rivista e aggiornata, con sottotitolo: *Interpretazioni, dibattiti e polemiche. 1922-2012*, Editori Riuniti University Press, Roma 2012).
- C. LO IACONO, *La lenta egemonia. Aspetti della ricezione inglese di Gramsci*, in "Critica Marxista", n. 2 (2010), pp. 62-71.
- F. LO PIPARO, *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1979.
- F. LO PIPARO, *I due carceri di Gramsci*, Donzelli, Roma 2012.
- F. LO PIPARO, *L'enigma del quaderno: la caccia ai manoscritti dopo la morte di Gramsci*, Donzelli, Roma 2013.
- F. LO PIPARO, *Il professor Gramsci e Wittgenstein: il linguaggio e il potere*, Donzelli, Roma 2014.
- D. LOSURDO, *Économisme historique ou matérialisme historique? Pour une relecture de Marx et d'Engels*, in "Archives de Philosophie", n. LVII (1994), pp. 141-155.
- D. LOSURDO, *Antonio Gramsci dal liberalismo al "comunismo critico"*, Gamberetti, Roma 1997.
- D. LOSURDO, *Dai fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia*, La Città del sole, Napoli 1997.
- D. LOSURDO, *Legittimità e critica del moderno: sul marxismo di Antonio Gramsci*, La Città del sole, Napoli 2007.
- F. LUSSANA e G. PISSARELLO (a cura di), *La lingua / le lingue di Gramsci e delle sue opere. Atti del Convegno internazionale di studi (Sassari, 24-26 ottobre 2007)*, con un saggio introduttivo di G. Vacca, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.
- T. MACCABELLI, *Gramsci lettore di Ugo Spirito: economia pura e corporativismo nei "Quaderni del carcere"*, in "Pensiero economico italiano", n. 2 (1998), pp. 73-114.
- M.A. MACCIOCCHI, *Pour Gramsci*, 1974; tr. it. *Per Gramsci*, il Mulino, Bologna 1974.
- M. MAGGI, *La filosofia della rivoluzione. Gramsci, la cultura e la guerra europea*, Storia e Letteratura, Roma 2008.

- M. MAGGI, *Archetipi del Novecento: filosofia della prassi e filosofia della realtà*, Bibliopolis, Napoli 2011.
- B. MAIORCA (a cura di), *Gramsci sardo: antologia e bibliografia (1903-2006)*, Tema, Cagliari 2007.
- P. MALTESE, *Il problema politico come problema pedagogico in Antonio Gramsci*, Anicia, Roma 2008.
- P. MALTESE, *Lecture pedagogiche di Antonio Gramsci*, Anicia, Roma 2010.
- P. MALTESE, *L'egemonia costituente dei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci*, in "Studi sulla Formazione", n. 1 (2013), pp. 181-195.
- M.A. MANACORDA, *Il principio educativo in Gramsci. Americanismo e conformismo*, Armando, Roma 1970.
- C. MANCINA, "Il fronte ideologico": ideologie e istituzioni statali in Gramsci, in "Prassi e Teoria", n. 7 (1980), pp. 89-101.
- C. MANCINA e G. SAPONARO, *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1976.
- L. MANGONI, *La genesi delle categorie storico-politiche nei "Quaderni del carcere"*, in "Studi Storici", n. 3 (1987), pp. 565-579.
- M. MARSEGLIA, *La formazione culturale di Antonio Gramsci, 1910-1918*, Aracne, Milano 2010.
- M. MARTELLI, *La dialettica nei "Quaderni" di Gramsci*, in "Studi urbinati", n. 1-2 (1980), pp. 77-115.
- M. MARTELLI, *Gramsci e l'URSS staliniana*, in "Marxismo oggi", n. VIII (1995), pp. 67-84.
- M. MARTELLI, *Gramsci filosofo della politica*, Unicopli, Milano 1996.
- M. MARTELLI, *Etica e storia. Croce e Gramsci a confronto*, La Città del sole, Napoli 2001.
- R. MARTINELLI, *Un dialogo fra grammatici: Panzini e Gramsci*, in "Belfagor", XLIV (1989), pp. 681-688.
- C. MARZANI, *The Open Marxism of Antonio Gramsci*, Cameron Associates, New York 1957.
- S. MASTELLONE (a cura di), *Gramsci: i "Quaderni del carcere". Una riflessione politica incompiuta*, Utet, Torino 1997.
- S. MASTELLONE e G. SOLA (a cura di), *Gramsci: il partito politico nei "Quaderni"*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2001.
- M. MASTROGREGORI, *I due prigionieri: Gramsci, Moro e la storia del Novecento italiano*, Marietti, Genova 2008.
- G. MASTROIANNI, *Da Croce a Gramsci*, Argalia, Urbino 1972.
- G. MASTROIANNI, *Il materialismo storico di N.I. Bucharin*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", n. 2 (1982), pp. 222-242.

- G. MASTROIANNI, *Per una rilettura dei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci*, in "Belfagor", XLVI (1991), pp. 485-509.
- M. McNALLY e J. SCHWARZMANTEL, *Gramsci and Global Politics. Hegemony and Resistance*, Routledge, London 2009.
- R. MEDICI, *La metafora Machiavelli. Mosca Pareto Michels Gramsci*, Mucchi, Modena 1990.
- R. MEDICI (a cura di), *Gramsci. Il linguaggio della politica*, Clueb, Bologna 1999.
- R. MEDICI, *Giobbe e Prometeo. Filosofia e politica nel pensiero di Gramsci*, Alinea, Firenze 2002.
- E. MELCHIONDA, *Gramsci dopo il Pci*, in "Finesecolo", n. 1 (1997), pp. 85-98.
- J. MENA, *El concepto de Revolución Pasiva: una lectura a los "Cuadernos de la Cárcel"*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla 1984.
- A. MERKENS e V. REGO (a cura di), *Mit Gramsci arbeiten. Texte zur politisch-praktischen Aneignung Antonio Gramscis*, Argument, Hamburg 2008.
- C. META, *Antonio Gramsci e il pragmatismo. Confronti e intersezioni*, Le Cariti, Firenze 2010.
- L. MICHELINI, *Marxismo, liberismo, rivoluzione: saggio sul giovane Gramsci (1915-1920)*, La Città del sole, Napoli 2011.
- G. MONTONATO, *Il giovane Gramsci (1891-1922)*, Congedo, Gallatina 1998.
- R. MORDENTI, *Introduzione a Gramsci*, DataneWS, Roma 1998.
- R. MORDENTI, *Gramsci e la rivoluzione necessaria*, Editori Riuniti, Roma 2007.
- R. MORDENTI, *Gramsci e il razzismo italiano*, in S. Gentili e S. Foà (a cura di), *Cultura della razza e cultura letteraria nell'Italia del Novecento*, Carocci, Roma 2009, pp. 137-156.
- A.D. MORTON, *Unravelling Gramsci: Hegemony and Passive Revolution in the Global Political Economy*, Pluto, London 2007.
- G. NARDONE, *L'umano in Gramsci. Evento politico e comprensione dell'evento politico*, Dedalo, Bari 1977.
- A. NATOLI, *Antigone e il prigioniero. Tania Schucht lotta per la vita di Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1990.
- C. NATOLI, *Le campagne per la liberazione di Gramsci, il Pcd'I e l'Internazionale (1934)*, in "Studi Storici", n. 1 (1999), pp. 77-156.
- T. NEMETH, *Gramsci's Philosophy. A Critical Study*, The Harvester Press, Brighton 1980.
- L. NIEDDU, *Antonio Gramsci. Storia e mito*, Marsilio, Venezia 2004.
- P. NOSELLA, *A escola de Gramsci*, Cortez, São Paulo 2004.

- L. OLIVER (a cura di), *Gramsci, la otra política. Descifrando y debatiendo los "Cuadernos de la cárcel"*, Itaca, Colonia del Mar 2013.
- B. OPRATKO, *Hegemonie: politische Theorie nach Antonio Gramsci*, Westfälisches Dampfboot, Münster 2012.
- B. OPRATKO e O. PRAUSMÜLLER (a cura di), *Gramsci global. Neogramscianische Perspektiven in der internationalen politischen Ökonomie*, Argument, Hamburg 2011.
- C. ORLANDI, *La riflessione linguistica nei "Quaderni del carcere"*, in "Lares", gennaio-aprile 2008, pp. 55-87.
- E. ORRÙ, "Gramsci e la democrazia". *Un bilancio del settantesimo gramsciano*, in "Argomenti umani", n. 3 (2008), pp. 119-127.
- E. ORRÙ e N. RUDAS, *Identità e universalità: il mondo di Antonio Gramsci*, Tema, Cagliari 2010.
- A. ORSINI, *Gramsci e Turati. Le due sinistre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.
- R. PAGANO, *Il pensiero pedagogico di Antonio Gramsci*, Monduzzi, Milano 2013.
- L. PAGGI, *Antonio Gramsci e il moderno principe. 1. Nella crisi del socialismo italiano*, Editori Riuniti, Roma 1970.
- L. PAGGI, *La teoria generale del marxismo in Gramsci*, in A. Zannardo (a cura di), *Storia del marxismo contemporaneo*, Feltrinelli, Milano 1974, pp. 1319-1370.
- L. PAGGI, *Le strategie di potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese: 1923-1926*, Editori Riuniti, Roma 1984.
- M. PALA (a cura di), *Americanismi. Sulla ricezione del pensiero di Gramsci negli Stati Uniti*, Cucc, Cagliari 2010.
- M. PALA, *Filosofi occasionali: filologia e studi culturali da Gramsci a Said*, in "Moderna", n. 1-2 (2012), pp. 63-103.
- M. PALA (a cura di), *Narrazioni egemoniche: Gramsci, letteratura e società civile*, il Mulino, Bologna 2014.
- M. PALADINI MUSITELLI, *Introduzione a Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1976.
- M. PALADINI MUSITELLI (a cura di), *Gramsci e la scienza. Storicità e attualità delle note gramsciane sulla scienza. Atti del Convegno organizzato dall'Istituto Gramsci del Friuli Venezia Giulia (Trieste, 1° dicembre 2007)*, Istituto Gramsci Friuli Venezia Giulia, Trieste 2008.
- G. PASTORE, *Antonio Gramsci: questione sociale e questione sociologica*, Belforte, Livorno 2011.
- R. PATERNOSTRO, *Critica, marxismo, storicismo dialettico. Due note gramsciane*, Bulzoni, Roma 1977.

- M. PAULESU QUERCIOLO, *Gramsci vivo nelle testimonianze dei suoi contemporanei*, Feltrinelli, Milano 1979.
- L. PELLICANI, *Gramsci e la questione comunista*, Vallecchi, Firenze 1976.
- L. PELLICANI, *Gramsci, Togliatti e il Pci. Dal moderno Principe al post-comunismo*, Armando, Roma 1990.
- L. PELOSO, *Lingua, linguaggio e filosofia nei "Quaderni del carcere" di Gramsci*, in "Janus. Quaderni del circolo glossematico", n. 10 (2012), pp. 123-140.
- G. PETRONIO, *Gramsci critico*, in G. Grana (a cura di), *Letteratura italiana. I critici*, Marzorati, Milano 1969.
- A. PIGLIARU, *L'eredità di Gramsci e la cultura sarda*, Il Maestrale, Nuoro 2008.
- J.M. PIOTTE, *La pensée politique de Gramsci*, Lux, Montréal 2010.
- M. PISTILLO, *Mussolini e Gramsci dal "biennio rosso" al 1926*, in "Critica Marxista", n. 1 (1997), pp. 43-51.
- G. POLIZZI, *Il "metafisico" e il "filosofo di società". Leopardi e Gramsci dinanzi alla modernità*, in "Critica Marxista", n. 1 (2008), pp. 40-49.
- G. POLIZZI (a cura di), *Tornare a Gramsci. Una cultura per l'Italia*, Avverbi Editore, Grottaferrata 2010.
- S. PORTAS, *Antonio Gramsci: coscienza internazionalistica e subconscio sardo*, Mediatre, Guspini 2011.
- H. PORTELLI, *Gramsci et le bloc historique*, 1972; tr. it. a cura di M.N. Pierini, *Gramsci e il blocco storico*, Laterza, Roma-Bari 1973.
- H. PORTELLI, *Gramsci et la question religieuse*, 1974; tr. it. *Gramsci e la questione religiosa*, Mazzotta, Milano 1976.
- G. PRESTIPINO, *Tradire Gramsci*, Teti, Milano 2000.
- G. PRESTIPINO, *Tre voci nel deserto: Vico, Leopardi, Gramsci per una nuova logica storica*, Carocci, Roma 2006.
- G. PRESTIPINO, *Gramsci vivo e il nostro tempo*, Edizioni Punto Rosso, Milano 2008.
- G. PRESTIPINO, *Egemonia e controegemonia in Gramsci*, in "Esse", 2013, pp. 55-60.
- C. PREVE, *Ideologia italiana. Saggio sulla storia delle idee marxiste in Italia*, Vangelista, Milano 1993, pp. 39-49.
- M. PROTO (a cura di), *Gramsci e l'internazionalismo. Nazione, Europa, America Latina. Atti del convegno internazionale. Lecce 20-21 ottobre 1997*, Lacaita, Manduria 1999.
- T. RAFALSKI, *Gramsci e il corporativismo*, in "Critica Marxista", n. 3 (1991), pp. 85-116.
- D. RAGAZZINI, *Leonardo nella società di massa. Teoria della personalità in Gramsci*, Moretti & Vitali, Bergamo 2002.

- L. RAPONE, *Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919)*, Carocci, Roma 2011.
- C. RIECHERS, *Antonio Gramsci. Marxismus in Italien*, 1970; tr. it. *Antonio Gramsci. Il marxismo in Italia*, Thélème, Napoli 1975.
- M.L. RIGHI (a cura di), *Gramsci nel mondo. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani di Formia (25-28 ottobre 1989)*, Fondazione Istituto Gramsci, Roma 1995.
- D.D. ROBERTS, *Reconsidering Gramsci's Interpretation of Fascism*, in "Journal of Modern Italian Studies", n. 16 (2011), pp. 239-255.
- F. ROCCHETTI (a cura di), *Con gli occhi di Gramsci: letture del Risorgimento*, Carocci, Roma 2011.
- C. ROLFINI, *L'idea di "riforma intellettuale e morale" nei "Quaderni del carcere"*, in "Critica Marxista", n. 2 (1990).
- M.R. ROMAGNUOLO, *"Quistioni di nomenclatura": materialismo storico e filosofia della prassi nei "Quaderni" gramsciani*, in "Studi filosofici", x-xi (1987-1988), pp. 123-166.
- F. ROMANO (a cura di), *Antonio Gramsci e il liberalismo antiliberal*, Cremonese, Roma 1973.
- C. ROSA, *Antonio Gramsci. Teorico della traduzione, scrittore per l'infanzia. Un contributo allo sviluppo della fantasia dei bambini e alla formazione dei giovani*, Aracne, Roma 2009.
- F. ROSENGARTEN, *The Revolutionary Marxism of Antonio Gramsci*, Brill, Leiden 2014.
- A. ROSSI, *Gramsci da eretico a icona. Storia di un... "cazzotto nell'occhio"*, Guida, Napoli 2010.
- A. ROSSI, *Gramsci in carcere. L'itinerario dei "Quaderni"*, Guida, Napoli 2014.
- A. ROSSI e G. VACCA, *Gramsci tra Mussolini e Stalin*, Fazi, Roma 2007.
- P. ROSSI (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea*, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1969-1970, 2 voll.
- L.E. RUBERTO, *Gramsci, Migration, and the Representation of Women's Work in Italy and the U.S.*, Lexington, Lanham 2007.
- E. RUSSO, *Antonio Gramsci*, Luise, Rimini 1990.
- C. SABINO, *Gramsci e la rivoluzione passiva nei "Quaderni"*, in "Camineras", n. 1 (2007), pp. 27-74.
- E. SACCARELLI, *Gramsci and Trotsky in the Shadow of Stalinism: The Political Theory and Practice of Opposition*, Routledge, New York 2008.
- C. SALINARI, *Letteratura e vita nazionale nel pensiero di Antonio Gramsci*, in "Rinascita", n. 2 (1951).

- M. SALVADORI, *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Einaudi, Torino 1973.
- F. SANGUINETI, *Gramsci e Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari 1982.
- A.A. SANTUCCI, *Lecture di Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1987.
- A.A. SANTUCCI (a cura di), *Gramsci e la rivoluzione in Occidente*, Editori Riuniti, Roma 1999, pp. 85-112.
- A.A. SANTUCCI, *Senza comunismo. Labriola, Gramsci, Marx*, Editori Riuniti, Roma 2001.
- A. SAVIO, *Fascino e ambiguità di Gramsci*, Prospettiva, Roma 2004.
- F. SBARBERI (a cura di), *Teoria politica e società industriale. Ripensare Gramsci*, Boringhieri, Torino 1988.
- G. SCHIRRU (a cura di), *Gramsci, le culture e il mondo*, Viella, Roma 2009.
- E. SCUDERI, *Cultura e società nel pensiero di Antonio Gramsci*, Muglia, Catania 1974.
- G. SCUDERI SANFILIPPO, *Antonio Gramsci e il problema pedagogico*, CUECM, Catania 1985.
- G. SEMERARO, *Lo "Stato etico" di Gramsci nella costruzione politica dei movimenti popolari*, in "Critica Marxista", n. 1 (2008), pp. 50-58.
- L. SICHIROLLO, *Hegel, Gramsci e il marxismo*, in Aa.Vv., *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma, nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1958, pp. 269-276.
- A. SOBRERO, *Folklore e senso comune in Gramsci*, in "Etnologia-Antropologia culturale", n. 4 (1976), pp. 70-85.
- G. SOLA (a cura di), *Gramsci: il partito politico nei "Quaderni"*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2001.
- P. SPRIANO, *L'"Ordine Nuovo" e i Consigli di fabbrica*, Einaudi, Torino 1971.
- P. SPRIANO, *Gramsci e Gobetti. Introduzione alla vita e alle opere*, Einaudi, Torino 1977.
- P. SPRIANO, *Gramsci in carcere e il partito*, Ed. l'Unità, Roma 1988, pp. 47-58.
- N. SRIVASTAVA e B. BHATTACHARYA (a cura di), *The Postcolonial Gramsci*, Routledge, New York 2012.
- N. STIPIČEVIĆ, *Gramsci e i problemi letterari*, Mursia, Milano 1968.
- S. SUPPA, *Nazionale, internazionale, forme dell'egemonia in Gramsci*, in "Critica Marxista", n. 2-3 (2008), pp. 44-50.
- W. TEGA (a cura di), *Gramsci e l'Occidente*, Cappelli, Bologna 1990.

- T. TESTAVERDE, *Croce, Gramsci, Gobetti*, Alpha Test, Milano 2007.
- J. TEXIER, *Gramsci teorico delle sovrastrutture e il concetto di società civile*, in "Critica Marxista", n. 3 (1968), pp. 71-99.
- P. THOMAS, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Brill, Leiden 2009.
- P. THOMAS, *Gramsci and the Political. From the State as "Metaphysical Event" to Hegemony as "Political Fact"*, in "Radical Philosophy", n. 153 (2009), pp. 27-36.
- P. THOMAS, *Gramsci e il primato della politica*, in "Critica Marxista", n. 2 (2010), pp. 52-61.
- M. THOMAS (a cura di), *Antonio Gramsci: Working Class Revolutionary. Essays and Interviews*, Workers' Liberty, London 2012.
- A. TORTORELLA, *Il fondamento etico della politica in Gramsci*, in "Critica Marxista", n. 2-3 (1997), pp. 62-71.
- A. TOSEL, *Gramsci: philosophie de la praxis et réforme intellectuelle et morale*, in "La Pensée", n. 235 (1983), pp. 39-48.
- A. TOSEL, *Philosophie de la praxis et dialectique*, in "La Pensée", n. 237 (1984), pp. 100-120.
- A. TOSEL, *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*, Éditions Sociales, Paris 1984.
- A. TOSEL, *Marx en italiques*, Trans-Europe-Repress, Mauvezin 1991.
- A. TOSEL, *Il lessico della "filosofia della prassi" di Gramsci*, in "Marxismo Oggi", n. 1 (1996), pp. 49-67.
- G. VACCA, *Il marxismo e gli intellettuali. Dalla crisi di fine secolo ai "Quaderni del carcere"*, Editori Riuniti, Roma 1985.
- G. VACCA, *Gramsci e Togliatti*, Editori Riuniti, Roma 1991.
- G. VACCA, *Sraffa come fonte di notizie per la biografia di Gramsci*, in "Studi Storici", n. 1 (1999), pp. 5-37.
- G. VACCA, *Dall'egemonia del proletariato all'egemonia civile. Il concetto di egemonia negli scritti di Gramsci fra il 1926 e il 1935*, in A. d'Orsi (a cura di), *Egemonie*, Dante & Descartes, Napoli 2008, pp. 77-122.
- G. VACCA, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, Einaudi, Torino 2012.
- G. VACCA, E. BARONCELLI, M. DEL PERO e G. SCHIRRU, *Studi gramsciani nel mondo*, il Mulino, Bologna 2009.
- G. VAGNARELLI, *La Rivoluzione russa tra Gramsci e Gobetti*, Maroni, Ripatransone 1997.
- L. VALIANI, *Gramsci, Rosselli e il problema della rivoluzione italiana*, in "Belfagor", n. 2 (1999), pp. 43-57.
- M. VANZULLI, *Il marxismo e l'idealismo. Studi su Labriola, Croce, Gentile, Gramsci*, Aracne, Roma 2013.

- P. VOZA, *Gramsci e la continua crisi*, Carocci, Roma 2008.
- J. WAINWRIGHT, *Was Gramsci a Marxist?*, in "Rethinking Marxism", n. 22 (2010), pp. 617-626.
- E. WATKINS, *Gramsci's Anti-Croce*, in "Boundary 2", n. 3 (1986), pp. 121-135.
- A. ZANARDO, *Il manuale di Bucharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci*, in AA.Vv., *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma, nei giorni 11-13 gennaio 1958*, cit., pp. 337-368.
- D. ZUCARO, *Vita del carcere di Antonio Gramsci*, Edizioni "Avanti!", Milano-Roma 1954.

Indice

11	1. Un'eredità difficile
24	2. Un eroe italiano: il coraggio della dissidenza
40	3. Il peso morto della storia: contro l'indifferenza e il fatalismo
50	4. Genesi e struttura dei <i>Quaderni</i>
57	5. Filosofia della praxis e lotta contro il determinismo
73	6. L' <i>Anti-Croce</i> e il confronto con Hegel
81	7. Gramsci attualista rivoluzionario?
95	8. Ideologia e lotta per l'egemonia
109	9. Senso comune e cultura nazionale-popolare
118	10. La "quistione" degli intellettuali e la politica
129	11. Ripartire da Gramsci
143	Note
155	Bibliografia essenziale

Antonio Gramsci è, più di ogni altro, autore fecondamente "inattuale", dissonante rispetto allo spirito del nostro presente. A caratterizzare il rapporto che l'odierno tempo del fanatismo dell'economia intrattiene con Gramsci è, infatti, la volontà di rimuoverne la passione rivoluzionaria, l'ideale della creazione di una "città futura" sottratta all'incubo del capitalismo e della sua mercificazione universale. Risiede soprattutto nell'*attuale inattualità* della sua figura la difficoltà di ogni prospettiva che aspiri oggi a *ereditare Gramsci* e ad assimilare il suo messaggio: ossia ad assumere come orientamento del pensiero e dell'azione la sua indocilità ragionata, fondata sulla filosofia della praxis dei *Quaderni*. Essa trova la sua espressione più magnifica nella condotta di vita gramsciana, nel suo impegno e nella sua coerenza – pagata con la vita – nella "lotta per una nuova cultura, cioè per un nuovo umanesimo". Critica glaciale delle contraddizioni che innervano il presente e ricerca appassionata di un'ulteriorità nobilitante costituiscono la cifra del messaggio dell'intellettuale sardo: l'ha condensato lui stesso nel noto binomio del "pessimismo dell'intelligenza" e dell'"ottimismo della volontà". Ereditare Gramsci significa, di conseguenza, metabolizzare la sua coscienza infelice e non conciliata, la passione durevole della ricerca di una felicità più grande di quella disponibile. Vuol dire, in definitiva, farsi carico della forza appassionata del perseguimento di un futuro più giusto, in cui tutti siano ugualmente liberi.

Diego Fusaro (Torino, 1983) insegna Storia della filosofia presso la facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. È attento studioso della "filosofia della storia" e delle strutture della temporalità storica, con particolare attenzione per il pensiero di Fichte, Hegel, Marx, Gentile e Gramsci, per la "storia dei concetti" (*Begriffsgeschichte*) tedesca e per la storia del marxismo. Ha curato l'edizione bilingue di diverse opere di Marx, tra cui *l'Ideologia tedesca* e il *Manifesto del partito comunista*. Tra i suoi studi più recenti, si segnalano: *Bentornato Marx!* (Bompiani, 2009), *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita* (Bompiani, 2010), *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo* (Bompiani, 2012), *L'orizzonte in movimento. Modernità e futuro in Reinhart Koselleck* (il Mulino, 2012), *Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile* (Il Nuovo Melangolo, 2013), *Il futuro è nostro* (Bompiani, 2014). Dal 2006 dirige la collana filosofica "I Cento Talleri" della casa editrice Il Prato di Padova. È il curatore del progetto internet "La filosofia e i suoi eroi" (www.filosofico.net).