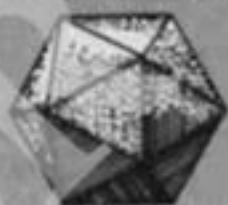


Sezione formazione
e scuole di partito del Pci



Studi e ricerche

LUCIANO GRUPPI

PER UN AVVIO ALLO STUDIO DI GRAMSCI



Claudio Salemi tipografo editore

1361

Collana della sezione
formazione e scuole di partito del Pci
a cura di Armando Cipriani

LUCIANO GRUPPI

PER UN
AVVIO ALLO
STUDIO
DI GRAMSCI

Claudio Salemi tipografo editore

Introduzione

A cinquant'anni dalla sua morte, che cosa dice Antonio Gramsci ai comunisti di oggi? Vale a dire: oltre l'ammirazione per la sua grandezza di rivoluzionario, per la ricchezza e profondità del suo pensiero, per il suo martirio di antifascista, quali sono i momenti della sua opera di direzione, quali sono le categorie del suo pensiero che vivono nel *Partito comunista italiano*, che operano nella cultura dei comunisti? che, anzi, sono non solo utili, ma necessarie all'azione dei comunisti stessi?

Questo breve opuscolo tenta di rispondere a questi interrogativi, almeno parzialmente. L'autore non sottovaluta la difficoltà del compito, sa che esso non può essere da lui esaurito.

1937: quando Gramsci moriva, dopo 11 anni di prigionia, eravamo in pieno fascismo; la seconda guerra mondiale non era ancora iniziata, anche se di essa erano ormai pronte le condizioni e a quello sbocco si andava con rapido ritmo.

Il mondo — che stava per conoscere le spaventose stragi e le paurose distruzioni della guerra — non era ancora stato posto, tuttavia, di fronte all'alternativa tra una pace consolidata e sicura oppure il suicidio del genere umano. Né in modo così drammatico si poneva il rapporto tra lo sviluppo delle forze produttive e la necessità di garantire gli equilibri naturali necessari alla sopravvivenza del genere umano. Nemmeno l'incremento demografico gravava, come oggi, sul problema dello sviluppo dei mezzi di sussistenza e della salvaguardia dell'ambiente naturale. Per non parlare di come

oggi si pone il problema della fame nel mondo, la contraddizione tra paesi sviluppati e paesi di recente sviluppo o di sottosviluppo («nord-sud»). Lo sviluppo delle forze produttive era lungi dall'entrare nell'attuale fase di rivoluzione tecnologico-scientifica, informatica e robotica, con le trasformazioni che essa comporta nella divisione sociale del lavoro, nel rapporto tra lavoro cosiddetto «intellettuale» e lavoro cosiddetto «manuale», ecc. ecc. Per non dire di come siano mutati, rispetto ad allora, i rapporti internazionali. Il mondo capitalistico si è più che mai adunato intorno alla supremazia degli Stati Uniti, sicché è iniziata una nuova fase dell'imperialismo; l'URSS è divenuta una grande potenza mondiale, intorno a cui ruotano altri paesi di analogo indirizzo economico-sociale e politico. L'epoca del colonialismo tradizionale è finita, una grande rivoluzione (quella cinese) ha scosso la realtà del terzo mondo.

Di queste nuove realtà — per non parlare della radicalmente diversa situazione italiana — bisogna tener conto, per ben maneggiare gli strumenti di pensiero che Gramsci ci offre.

Gramsci opera non solo in modo mediato, ma ci dà categorie interpretative decisive per comprendere la realtà nella quale ci muoviamo, per costruire la nostra cultura, per definire la nostra azione.

Capitolo primo

Egemonia e blocco storico

L'attuale crisi politica italiana

L'Italia si trova oggi di fronte ad una crisi non solo di un governo, ma della politica del penta-partito. In generale si può dire anzi che la politica dei governi italiani, la vita democratica stessa del nostro paese, sia stata investita da una crisi profonda, da quando si manifestò l'impossibilità di far fronte alle difficoltà dell'economia e alle situazioni di emergenza (il terrorismo), con uno schieramento di *solidarietà democratica* (o nazionale).

Il modo in cui la *Democrazia cristiana* — soprattutto dopo la morte di Aldo Moro — aveva utilizzato la solidarietà democratica, come mezzo per consolidare il proprio sistema di potere, aveva determinato la fine di quell'esperienza. I governi dei cinque partiti non avevano in seguito avuto la capacità di guidare il paese secondo quella politica di riforme da tutti finalmente accettata (nell'accordo programmatico del giugno '77).

Se ci interroghiamo su questa crisi della democrazia italiana ci incontriamo con una visione che Palmiro Togliatti proponeva nella sua relazione al X Congresso del Partito, nel dicembre del 1962.

Il blocco politico

Egli respingeva, prima di tutto, una concezione strumentale della lotta per le riforme e delle riforme stesse: ogni riforma che

migliori in un modo «anche limitato» la condizione dei lavoratori deve essere perseguita e difesa al di fuori della sua capacità di determinare mutamenti più profondi nell'assetto sociale e politico del paese¹. All'obiezione allora diffusa secondo cui, però, non bastano riforme economico-sociali anche profonde per mutare l'assetto complessivo della società, egli ribatteva: è vero, una o più nazionalizzazioni² non mutano la natura di classe dello Stato. Tuttavia, «si tratta di vedere se, partendo dall'attuale struttura statale, muovendosi sul terreno di quella organizzazione democratica alla quale partecipano oggi le grandi masse popolari, realizzando le profonde riforme previste dalla Costituzione, sia possibile sviluppare un movimento e ottenere risultati tali *che modifichino l'attuale blocco di potere e creino le condizioni di un altro*, del quale le classi lavoratrici facciano parte e nel quale possano conquistare la funzione che a loro spetta»³.

Togliatti tracciava così la prospettiva della lotta per il socialismo «nella democrazia e nella pace»⁴ e indicava il nesso che deve essere stabilito tra la lotta per le riforme e la lotta per il potere. Distingueva tra una politica *reformistica* (che non pone questioni di governo, di potere e perciò non realizza neanche autentiche riforme) e una politica autenticamente *riformatrice*.

Qui ci interessa però un punto: il modo in cui Togliatti propone la nozione di *blocco di potere*. Vale a dire: di un blocco di forze sociali e politiche che, in quel determinato momento, esercita il governo ed il potere. È una nozione ricavata, come vedremo, da Gramsci. È una nozione preziosa.

Che cosa si era verificato, infatti, nel momento in cui venne a determinarsi la politica di solidarietà democratica? Le elezioni politiche del giugno 1976 avevano visto una grande avanzata del PCI, che raggiunse il 34,4% dei voti (dal 27,2% del 1972). Ma avevano visto anche un recupero della DC (dopo la forte flessione alle regionali del 1975), che salì al 38%, a prezzo di flessioni del PSI,

¹ Cfr. *X Congresso del partito comunista italiano*, E. Riuniti, Roma, 1963, p. 70.

² Si era alla vigilia della nazionalizzazione dell'industria dell'energia elettrica.

³ Idem, p. 70, 71.

⁴ Idem, p. 71.

del PRI e PSDI. In questa situazione — e qui si ebbe il grande fatto nuovo — la DC perse la sua cosiddetta *centralità*: vale a dire la possibilità (almeno parlamentare, se non politica) di formare governi tanto di centro-sinistra (con il PSI), tanto di centro con i partiti democratici (ma senza il PSI), quanto di destra (con il MSI).

Era possibile solo un governo di centro-sinistra. Ma il PSI non consentì ad un governo di cui il PCI non facesse parte. Era questa una soluzione che la DC rifiutava. Si era insomma determinata la seguente situazione: era venuto meno un *blocco di potere* (quello che dal maggio del '47 si era costruito, avendo come suo asse la Democrazia cristiana, con alleanze diverse — di centro, di centro-sinistra, di centro-destra — con l'obiettivo permanente di escludere il PCI dal governo). Non si erano però create le condizioni di un altro, *nuovo blocco di potere*, vale a dire di un governo di cui facesse parte il PCI e in cui perciò le masse lavoratrici avessero un peso adeguato. Finiva un *blocco*, non se ne formava un altro.

Qui sta, ci pare, l'origine della crisi da cui è investita da allora la democrazia italiana. Si parlò di un PCI «in mezzo al guado», ed era vero. Ma «in mezzo al guado» venne a trovarsi anche e soprattutto la democrazia italiana. L'incapacità di affrontare la *questione comunista* — il non potersi governare il nostro paese senza o contro il PCI — sta alla radice della crisi della democrazia italiana.

L'alternativa democratica indica l'obiettivo di creare, con un sistema di alleanze sociali e politiche le più ampie ed articolate possibili, costruite con le lotte e l'iniziativa politica, un *nuovo blocco di potere*, «del quale le masse lavoratrici facciano parte e nel quale possano conquistare la funzione che loro spetta».

Il blocco storico

La nozione togliattiana di *blocco di potere* è ricavata da Gramsci. Questi la usa, come vedremo, nella sua analisi della *questione meridionale*. E si inserisce in una nozione più ampia, sempre proposta da Gramsci, di *blocco storico*. «La struttura e le superstrut-

ture formano un "blocco storico", cioè l'insieme complesso e discorde delle sovrastrutture sono il riflesso dei rapporti sociali di produzione»⁵.

I concetti che stanno alla base sono quelli classici di Marx⁶ di *struttura* e *superstruttura*. La *struttura* è l'insieme dei rapporti di produzione e delle forze produttive che stanno alla base di tutta una formazione sociale; la *superstruttura* sono le forme politiche, giuridiche, culturali che sono determinate o condizionate da quella struttura.

L'insieme della struttura e delle superstrutture si evolve continuamente e, nelle fasi rivoluzionarie, conosce un radicale mutamento. È appunto in una fase rivoluzionaria — dice Marx — che le *forze produttive* (i lavoratori, le macchine, l'energia, le materie prime) entrano in conflitto con i *rapporti di produzione e di scambio* (con le forme di proprietà) e ciò determina o condiziona un rapido mutamento di tutte le superstrutture corrispondenti.

In Marx, il rapporto tra struttura e superstruttura caratterizza una determinata *formazione sociale*: schiavistica, feudale, borghese, moderna (o capitalistica).

In Gramsci, il concetto di *blocco storico* è più limitato: caratterizza una determinata fase di sviluppo all'interno di una formazione sociale. Ad esempio, in Italia, il costituirsi dello Stato unitario nazionale fu guidato e caratterizzato da un determinato blocco storico, fondato sull'alleanza tra la grande borghesia capitalistica del Nord e la grande proprietà terriera del Sud (come vedremo meglio). Il fascismo può essere definito come un altro blocco storico, rispetto a quello che guidava l'Italia liberale, perché con esso mutano le superstrutture politiche, giuridiche, e, in parte, culturali (non nella stessa misura, muta anche la struttura economica). L'Italia che nasce dalla Lotta di Liberazione, l'Italia repubblicana, è caratterizzata da un altro blocco storico (la struttura di base

⁵ Cfr. *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino, 1975, vol. II, p. 1051.

⁶ Cfr. *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, in Marx-Engels, *Opere complete*, E. Riuniti, Roma, 1986, v. XXX, p. 298-299.

Cfr. anche, come avvio allo studio, Luciano Gruppi, *La dialettica materialista della storia*, E. Riuniti, Roma, 1978, p. 11 e sgg.

è sempre quella capitalistica — con una crescente supremazia delle grandi concentrazioni finanziarie e notevoli modificazioni rispetto al periodo fascista e prefascista — mentre le superstrutture politiche e culturali sono mutate rispetto al fascismo ed anche rispetto all'epoca liberale).

Il *blocco storico* è perciò dato dal rapporto tra struttura e superstrutture. Il termine di *blocco* non inganni. Come si è visto, Gramsci lo definisce un «insieme complesso e discorde» e introduce nel manoscritto, tra le righe, come variante del termine *discorde*, il termine di *contraddittorio*⁷.

L'utilizzazione della nozione di blocco storico in Berlinguer

È interessante notare come sia stata utilizzata da Enrico Berlinguer la nozione di *blocco storico*.

Nel 1969, nel suo intervento conclusivo al XII Congresso a Bologna, diceva: «Il problema centrale che ci sta... di fronte nei prossimi mesi è quello di riuscire a realizzare importanti conquiste per gli operai e per tutti i lavoratori sul terreno sociale, cioè delle condizioni di vita e di lavoro, e sul terreno della democrazia e della partecipazione, cioè di nuove forme di controllo e di potere da parte delle classi lavoratrici.

In tutto questo sta la sostanza della nostra strategia delle riforme. Ma è mia opinione che questa espressione, di per sé, è for-

⁷ Gramsci deriva il termine di *blocco storico* da George Sorel (a). In un appunto dei *Quaderni*, precedente a quello qui citato, scrive: «Ricordate il concetto di Sorel del "blocco storico". Se gli uomini prendono coscienza del loro compito sul terreno delle superstrutture, ciò significa che tra struttura e superstrutture c'è un nesso necessario e vitale, così come nel corpo umano tra la pelle e lo scheletro...» (*Quaderni*, v. I, p. 437). In realtà, l'espressione di *blocco storico* in Sorel non si trova (Gramsci citava a memoria). Si trova il termine di *blocco*, in rapporto ai *miti* che, secondo la sua teoria, guiderebbero i grandi movimenti sociali e che vanno considerati in *blocco* come forze storiche.

a) George Sorel (1847-1922), teorico del «sindacalismo rivoluzionario». Tentò una revisione da sinistra del marxismo, alquanto pasticciata. Fu propagatore di un «sindacalismo operaio partitico», il quale avrebbe dovuto essere guidato dal mito di uno sciopero generale capace di paralizzare la società capitalistica. Ebbe influenza in Italia agli inizi del nostro secolo.

se inadeguata ad esprimere in pieno la nostra politica, perché non dà una visione compiuta del processo attraverso il quale noi intendiamo avanzare verso il socialismo, in quanto può condurre a trascurare altri momenti essenziali relativi specialmente alle questioni decisive della direzione politica e del potere. In sostanza, sembra a me che questa espressione — strategia delle riforme — vada integrata con altri concetti e inglobata nell'espressione, che è anch'essa propria della nostra tradizione, di « blocco storico ». Abbiamo detto più volte, del resto, che, nella nostra concezione, non è il partito che conquista il potere, ma un blocco di forze sociali e politiche diverse, di cui il partito è parte, e che bisogna procedere, già d'ora, passo passo, alla costruzione di questo blocco storico, affermando nel suo seno l'egemonia⁸ della classe operaia. La strategia delle riforme è quindi essenzialmente una strategia delle alleanze, che in definitiva è stato poi sempre e resta il problema centrale di ogni processo rivoluzionario »⁹.

Anche qui si può notare la connessione tra lotta per le riforme e lotta per costruire nuovi schieramenti di potere; la distinzione tra una politica riformatrice e una politica riformistica. Ed altrettanto va rilevato come la capacità di egemonia — di direzione — si realizzi nella costruzione delle alleanze. La questione delle alleanze, delle forze del blocco di potere dominante, che devono essere spostate per isolare e battere l'avversario principale, è la questione decisiva di un processo di avanzata democratica, socialista, di un processo rivoluzionario.

Berlinguer ritornerà poi sulla nozione di *blocco storico*, precisando ulteriormente il suo pensiero. Nella sua relazione alla riunione del *Comitato centrale* dell'11 novembre 1971, ebbe ad osservare: « ... la costruzione di un *blocco storico* non può essere ridotta a uno schieramento di alleanze sociali, che pure ne è il fondamento. Il nuovo blocco storico può nascere se si agisce congiuntamente sulle strutture e sovrastrutture, nella sfera dei rapporti politici e dello Stato, se si svolge un'azione sul piano culturale, intel-

⁸ *Egemonia*, nel senso gramsciano di capacità dirigente.

⁹ Cfr. *XII Congresso del partito comunista italiano*, Ed. Riuniti, Roma, 1969, p. 768, 769.

lettuale e morale che tenda a raccogliere un insieme di forze, la maggioranza del popolo, attorno ad un sistema di idee e di valori»¹⁰.

Qui la visione gramsciana del *blocco storico* è ripresa nella sua pienezza, completando l'enunciazione fattane al XII Congresso, in un modo che allora riduceva la nozione di blocco storico piuttosto a quello di *blocco politico*. La nozione di *blocco politico* tende ad essere più ristretta di quella di *blocco storico* (in quanto si riferisce ad uno schieramento di potere e non all'insieme di una fase storica). Non bisogna però irrigidire queste distinzioni, poiché le due nozioni confluiscono l'una nell'altra.

Le forze motrici della rivoluzione socialista in Italia

È una caratteristica di Gramsci — ed è anche una lezione che da lui ci viene: nella sua elaborazione, le nozioni teoriche nascono sempre dalle analisi concrete di processi storici e politici e sono volte a comprendere meglio tali processi, nella loro realtà e specificità.

Vediamo dunque come nasce il concetto di *blocco storico*, con l'utilità interpretativa che da esso deriva.

Bisogna considerare la riflessione politica di Gramsci in quella fase in cui, avvenuta la rottura con la direzione e la concezione politica di Amedeo Bordiga¹¹, egli, alla testa del nuovo *Comita-*

¹⁰ Cfr. Berlinguer, *La « questione comunista »*, E. Riuniti, Roma, 1975, v. I, p. 389.

¹¹ *Amedeo Bordiga* (1889-1970). Assunse, dal 1912, una posizione di rilievo nel movimento socialista italiano. Fu il primo ad intravedere e denunciare il carattere imperialistico della guerra mondiale del 1914. Colse tra i primi il significato e la portata della rivoluzione russa. Si pose perciò alla testa di quella sinistra del PSI che venne chiamata *comunista*. La corrente bordighiana era caratterizzata dall'*astensionismo* elettorale. Vale a dire, dalla tesi che il proletariato e il suo partito non dovessero partecipare alle elezioni parlamentari, essendo il Parlamento uno strumento della dittatura borghese. Questa tesi fu severamente criticata da Lenin nel suo libro famoso, *L'estremismo, malattia infantile del comunismo* (1920). Bordiga polemizzò, nel giornale *Il soviet*, con le posizioni dell'*Ordine nuovo* e con il movimento dei Consigli di fabbrica.

La corrente bordighiana costituiva la maggioranza nella più ampia corrente comunista che, con la scissione al XVII congresso del PSI, del gennaio 1921, diede vita al Partito

to esecutivo del Partito, guida i comunisti verso la liquidazione della concezione bordighiana al III Congresso, a Lione, nel 1926. È il Gramsci che guida la elaborazione delle *Tesi* per questo congresso.

Le *tesi* per il congresso di Lione ci danno la misura della profonda evoluzione che la concezione politica di Gramsci aveva conosciuto, rispetto ad un momento pur così alto di lotta e di riflessione quale era stato quello dell'*Ordine nuovo* (1919-'20).

Il Gramsci che dirigeva il settimanale *L'ordine nuovo* (il cui primo numero fu pubblicato il 1° maggio del 1919) si era posto di fronte ad un interrogativo che egli stesso sintetizzava così: «esiste in Italia, come istituzione della classe operaia, qualcosa che possa essere paragonata al Soviet¹², che partecipi della sua natura? qualcosa che ci autorizzi ad affermare: il Soviet è una forma universale, non è un istituto russo, solamente russo; il Soviet è la forma in cui, dappertutto ove esistano proletari in lotta per conquistare l'autonomia industriale, la classe operaia manifesta questa volontà di emanciparsi; il Soviet è la forma di autogoverno delle masse operaie; esiste un germe, una velleità, una timidezza dei soviet in Italia, a Torino?». Rispondeva: «Sì, esiste in Italia, a Torino, un germe di governo operaio, un germe di Soviet: è la commissione interna: studiamo questa istituzione operaia... studiamo pure la fabbrica capitalista... come forma necessaria della classe operaia, come organismo politico, come "territorio nazionale" del-

comunista d'Italia. La scissione di Livorno vide dunque una confluenza del gramsciano movimento dell'*Ordine nuovo* con l'ala bordighiana. Il Partito comunista d'Italia si costruiva allora con Bordiga, oppure no.

Dal 1921 al 1925, Bordiga, eletto segretario del Partito comunista d'Italia, esercitò una effettiva influenza sui compagni del gruppo dell'*Ordine nuovo*. La rottura con le sue posizioni nacque da una lunga discussione con l'*Internazionale comunista*, a proposito dei rapporti col PSI, che i comunisti italiani continuavano a concepire in modo settario. Fu questa discussione che fece maturare in Gramsci la convinzione che si dovesse rompere con Bordiga. La posizione di Bordiga venne nettamente sconfitta nel 1926 al Congresso di Lione. Arrestato nel 1926 con Gramsci, con il quale mantenne sempre rapporti personali molto affettuosi, Bordiga fu espulso dal partito comunista nel 1930.

¹² *Soviet*: consiglio (degli operai, dei contadini e dei soldati). Organo di democrazia dal basso, eletto dai soli lavoratori, di città, di villaggio (non di fabbrica).

l'autogoverno operaio» (*L'Ordine nuovo*, 14 agosto, 28 agosto 1920)¹³.

Il giornale *L'Ordine nuovo*, il gruppo che lo dirigeva (Gramsci, Togliatti, Terracini) guidò il trasformarsi delle *Commissioni interne*, da organi di rappresentanza sindacale dei lavoratori, in *Consigli di fabbrica*. Questi, eletti da *tutti* i lavoratori dell'azienda, indipendentemente dalla loro iscrizione al sindacato, non erano solo istituti di tutela sindacale, ma istituti del potere operaio all'interno della fabbrica.

Il problema che l'Ordine nuovo si poneva è ben espresso dall'articolo che abbiamo citato: come partire dal *movimento reale*, dalle Commissioni interne, in questo caso, per costruire in Italia un processo rivoluzionario analogo a quello della rivoluzione russa.

Non vi è in Gramsci, come invece in Bordiga, l'attesa di una situazione rivoluzionaria determinata dalla *crisi finale*, inevitabile e fatale, del capitalismo, ma la preoccupazione di *costruire* il processo rivoluzionario. La rivoluzione è già intesa non come evento catastrofico, ma come processo.

Si tratta ancora e sempre, per Gramsci, di rispondere concretamente alla domanda: come si fa, in Italia, a «fare come in Russia?».

La prospettiva matura ulteriormente, dopo la lotta contro il bordighismo, con le *Tesi di Lione*. Abbiamo qui, per la prima volta — da parte di un partito della classe operaia o più semplicemente da parte di un partito politico — un tentativo di abbozzare un'analisi del processo che portò alla formazione dello Stato unitario italiano. Una prima analisi delle debolezze della rivoluzione democratica in Italia, che resero possibile il fascismo.

Vi è, insomma, una «debolezza intrinseca del capitalismo»¹⁴ in Italia — che lo costringe a «... un sistema di compromessi economici...» con «... i grandi proprietari di terre»¹⁵. Da questo compromesso nasce la debolezza della egemonia del capitalismo

¹³ Cfr. A. Gramsci, *L'Ordine nuovo*, Einaudi, Torino, 1954, p. 147.

¹⁴ Cfr. A. Gramsci, *La costruzione del partito comunista*, Einaudi, Torino, 1971, p. 491.

¹⁵ Ibidem.

industriale nella vita nazionale. Il fascismo è l'espressione di questo dominio capitalistico. «Nel campo economico il fascismo agisce come strumento di una oligarchia industriale e agraria per accentrare nelle mani del capitalismo il controllo di tutte le ricchezze del paese»¹⁶. Il fascismo non è semplicemente inteso come una variante della dittatura capitalistica, ma si cerca, seppure in modo non compiuto, di individuarne la ragione e la specificità italiana.

Si è stabilita storicamente, in Italia, già con l'unità nazionale (1860), ma soprattutto con le leggi di protezionismo doganale, varate dal governo Crispi nel 1887, una «... dittatura industriale agraria...» che nella sua specificità, pone «... nei suoi termini reali il problema della rivoluzione determinando i fattori storici di essa». Sorge nel Nord un proletariato industriale agricolo, mentre nel Sud la popolazione agricola, sottoposta ad un sistema di sfruttamento «coloniale», deve essere tenuta soggetta da una compressione politica sempre più forte¹⁷. Da questa analisi le *Tesi* individuano le «... forze motrici della rivoluzione italiana». Esse sono:

- «1) la classe operaia e il proletariato agricolo;
- 2) i contadini del Mezzogiorno e delle isole e i contadini delle altre parti d'Italia»¹⁸.

Si va oltre lo sforzo di partire dal movimento reale; si individua la specificità italiana della rivoluzione socialista, derivandola da un'analisi della storia nazionale e dalla determinazione delle forze sociali motrici della rivoluzione, qui, in Italia. *La questione meridionale* comincia a presentarsi come la specificità nazionale della rivoluzione socialista in Italia.

La questione meridionale

Ciò emergerà con chiarezza da un saggio scritto da Gramsci subito dopo il Congresso di Lione (gennaio 1926) e poco prima

¹⁶ Idem, p. 496.

¹⁷ Idem, p. 493, 494.

¹⁸ Idem, p. 498.

del suo arresto (novembre 1926), ma non terminato: *Alcuni temi della quistione meridionale*¹⁹.

Si tratta di uno dei momenti più alti della riflessione politica gramsciana; di un lascito senza il quale la politica del PCI non sarebbe pensabile; di un momento essenziale per preparare lo svilupparsi e l'affermarsi del partito comunista — dagli anni della lotta di liberazione in poi — come grande partito nazionale.

Gramsci rivendica al movimento dell'*Ordine nuovo*, ai «comunisti torinesi», il «merito» incontrastabile di aver imposto la questione meridionale all'attenzione dell'avanguardia operaia, prospettandola come uno dei problemi essenziali della politica nazionale²⁰ del proletariato rivoluzionario²¹.

Gramsci si colloca nella tradizione dei «meridionalisti» — Giustino Fortunato, Gaetano Salvemini, Napoleone Colajanni, Guido Dorso, per citare i più significativi, assai diversi nelle loro posizioni.

Gramsci ritiene che la questione meridionale, per essere risolta, non abbia bisogno solo di correzioni anche profonde delle politiche governative (altra politica fiscale, decentramento regionale), oppure dell'incoraggiamento all'emigrazione, o di una diffusione maggiore della cultura come pensavano i «meridionalisti», ma esiga un radicale mutamento del *blocco di potere* che deve guidare la vita nazionale.

Protagonisti di una redenzione del mezzogiorno non possono essere gli intellettuali soltanto (Guido Dorso). Protagonista della soluzione del problema del mezzogiorno deve essere la classe operaia alla testa di un determinato schieramento sociale, di classe. «... il concetto fondamentale dei comunisti torinesi non è stato la “formula magica” della divisione del latifondo, ma quello della alleanza politica tra operai del Nord e contadini del Sud per rovesciare la borghesia dal potere di Stato...»²².

¹⁹ Esso fu pubblicato, la prima volta, sulla rivista del P.C. *Lo Stato operaio*, a Parigi, nel gennaio del 1930. Fu ripubblicato nel 2° numero di *Rinascita*, nel luglio del 1944.

²⁰ Sottolineato da noi.

²¹ *La costruzione del Partito comunista italiano*, già cit., p. 139.

²² Idem, p. 139.

«Il Mezzogiorno può essere definito una *grande disgregazione sociale*»²³. È una definizione che colpisce. È ancora valida? Se lo è, non lo è certo nei termini che potevano valere nel 1926. Si sono determinati punti di aggregazione democratica — pur con limiti evidenti — che allora non esistevano. Non si può dire: «i contadini, che costituiscono la grande maggioranza della popolazione, non hanno nessuna coesione tra loro...»²⁴. È mutata, infatti, la composizione sociale del meridione e il grande «blocco agrario» di cui Gramsci parla — come vedremo — non esiste più. Ma, appunto, la disgregazione del vecchio «blocco agrario» — iniziata già col fascismo —, la crisi dell'agricoltura, i nuovi fenomeni di emigrazione, la crescita tumultuosa e disordinata delle città, sotto il segno della speculazione edilizia e del disordine urbanistico, l'ampiezza di una disoccupazione che non conosce più lo sfogo dell'emigrazione e che colpisce soprattutto i giovani — e i giovani intellettuali —, il dilatarsi e la penetrazione della mafia e della camorra, mantengono quelle nostre regioni in una situazione per cui è ancora valida — seppure in termini diversi — quella definizione gramsciana.

«La società meridionale è un grande *blocco agrario*»²⁵ costituito di tre strati sociali: la grande massa contadina amorfa e disgregata, gli intellettuali della piccola e vecchia borghesia rurale²⁶, «i grandi proprietari terrieri e i grandi intellettuali»²⁷ «Giustino Fortunato e Benedetto Croce rappresentano perciò le chiavi di volta del sistema meridionale e, in un certo senso, sono le due più grandi figure della reazione italiana»²⁸.

Gli intellettuali, nell'analisi di Gramsci, collegavano i contadini al grande proprietario terriero; e l'intellettuale era il prete, l'avvocato, il medico, il maestro elementare. Figure nate dalla borghesia rurale e che ne facevano parte.

²³ Sottolineato da noi.

²⁴ Idem, p. 150.

²⁵ Sottolineato da noi.

²⁶ Proprietari di terre date in colonia o affittanza.

²⁷ Idem, p. 150.

²⁸ Idem, p. 150. È da discutere se il termine di «conservazione» non sarebbe stato più preciso.

Si formava così «un mostruoso blocco agrario» che, nel suo complesso funzionava «... da intermediario e da sorvegliante del capitalismo settentrionale e delle grandi banche»²⁹. Sicché la struttura del dominio politico, in Italia, si presentava come un *blocco industriale-agrario*, dato dall'alleanza tra la borghesia capitalistica del nord con i grandi proprietari terrieri del sud. Il blocco agrario meridionale era un elemento subalterno, ma indispensabile del blocco dominante nazionale.

Oggi, il blocco agrario del mezzogiorno si è disgregato per la penetrazione del capitale finanziario, da un lato, e per le grandi lotte contadine per l'occupazione delle terre incolte (dell'immediato dopoguerra), dall'altro. Ad esse i governi della DC risposero con la «legge stralcio» per la eliminazione del latifondo. Si è oggi determinata una dipendenza diretta del Sud rispetto al capitale finanziario, una non meno grave subalternità. Sono nate nuove aggregazioni di interessi economico-sociali, con carattere corporativo che fanno da supporto al dominio del capitale finanziario. L'analisi, iniziata da Gramsci, deve continuare.

La politica di Giolitti

Nel saggio che esaminiamo, egli approfondisce l'analisi dei caratteri del blocco dominante. «Nel nuovo secolo [il XX] la classe dominante [capitalistica del nord] inaugurò una nuova politica di alleanze di classe, di blocchi politici di classe, cioè di democrazia borghese. Doveva scegliere: o una democrazia rurale, cioè un'alleanza con i contadini meridionali, una politica di libertà doganale, di suffragio universale, di decentramento amministrativo, di bassi prezzi nei prodotti industriali, o un *blocco industriale capitalistico-operaio*³⁰, senza suffragio universale, per il protezionismo doganale, per il mantenimento dell'accentramento statale (espressione del dominio borghese sui contadini, specialmente del Mezzogiorno e delle Isole), per una politica riformistica dei salari

²⁹ Idem, p. 153.

³⁰ Sottolineato da noi.

e delle libertà sindacali. Scelse, e non a caso, questa seconda soluzione. Giolitti impersonò il dominio borghese, per cui il Partito socialista divenne lo strumento della politica giolittiana»³¹. Soffermiamoci su questo passo, essenziale. Si è mossa a Gramsci la critica di aver presentato qui una alternativa tra *democrazia rurale e blocco industriale capitalistico-operaio* che, in realtà, storicamente non esisteva³². È vero. Lo svolgimento della storia italiana era sin d'allora già determinato dalla debolezza del capitalismo italiano, dal modo in cui si compì il Risorgimento. Alle soglie del XX secolo il *blocco industriale-agrario* era già costituito. Ma Gramsci, presentando questa alternativa, vuole soprattutto comprendere e far comprendere meglio ciò che è avvenuto. Tutta la sua analisi dei *Quaderni del carcere* spiegherà infatti le ragioni che resero inevitabile la politica del protezionismo doganale, dell'accentramento statale, degli alti prezzi; insomma, la soluzione moderata.

Qui Gramsci spiega perché tutta la politica delle classi dominanti, anche quando essa sembra essere, con Giolitti, più «illuminata», non seppe, non volle affrontare la questione del ritardo del meridione rispetto alle altre regioni italiane, ed anzi sacrificò il Sud, lo utilizzò, in modo quasi «coloniale», come supporto allo sviluppo del capitalismo industriale nel Nord.

Giovanni Giolitti mantenne, andando al governo nel 1901, la politica di protezione doganale introdotta da Crispi. A questo modo, garantiva lo sviluppo industriale del Nord. Gli alti prezzi, determinati dal protezionismo, venivano pagati soprattutto dalle masse popolari del Sud, che non conoscevano i benefici dello sviluppo industriale. Lo sviluppo industriale, difeso dal protezionismo, garantiva, in una certa misura, l'occupazione operaia; aiutava la lotta sindacale per il miglioramento dei salari.

Giolitti, infatti, mise fine agli interventi dell'esercito contro le lotte dei lavoratori. Ritenne che i principî del libero mercato dovessero essere applicati al rapporto tra proprietari e lavoratori, che l'organizzazione e la contrattazione sindacale dovesse svolgersi liberamente. Egli era inoltre favorevole ad una politica di alti sala-

³¹ Idem, p. 146.

³² Cfr. Rosario Romeo, *Capitalismo e Risorgimento*, Laterza, Bari, 1974.

ri, relativamente, sulla base dell'argomento che chi è meglio pagato lavora meglio e che una maggiore capacità di acquisto dei lavoratori favorisce lo sviluppo del mercato. Assecondò inoltre lo sviluppo delle cooperative e non creò difficoltà alle amministrazioni comunali di sinistra.

Questa politica venne considerata con favore dal *Partito socialista italiano*, guidato, in quegli anni, dalla sua ala riformista (con Filippo Turati alla testa)³³. La linea di Giolitti assecondava, infatti, dava margini ad una politica di riforme. E, non a caso, in quel periodo i lavoratori ottennero miglioramenti delle loro condizioni salariali e normative e realizzarono conquiste democratiche.

Questo era il «blocco industriale capitalistico-operaio» di cui parla Gramsci.

Ma la politica giolittiana e, nel suo quadro, la politica del PSI, ignoravano di fatto la questione del mezzogiorno. Nessun vantaggio veniva al meridione da questa politica. E nelle regioni meridionali Giolitti garantiva il proprio potere appoggiandosi sui gruppi locali dominanti. Non a caso, Gaetano Salvemini, che Gramsci definisce «... l'esponente più avanzato in senso radicale [entro l'ambito della democrazia borghese] della massa contadina del Mezzogiorno...»³⁴, definì Giolitti «il ministro della malavita». Per il modo con cui il *Partito socialista*, accodandosi alla politica giolittiana, ignorava la questione meridionale, Salvemini ruppe con il Partito socialista e si mise a condurre contro di esso una campagna che Gramsci definisce «vivacissima e pericolosissima»³⁵. «Pericolosissima» perché «... le sue accuse, nella massa lavoratrice meridionale, diventavano causa di odio non solo contro i Turati, i Treves, i D'Aragona, ma contro il proletariato nel suo complesso. (Molte delle pallottole che le guardie regie scaricarono nel '19, '20, '21, '22 contro gli operai erano forse dello stesso piombo che servì a stampare gli articoli di Salvemini)»³⁶. E qui Gramsci

³³ Filippo Turati (1857-1932). Fondò la rivista *Critica sociale* (1891) a Milano. Guidò la fondazione del *Partito dei lavoratori italiani* (Genova 1892), poi Partito socialista italiano. Diresse il PSI dal VI Congresso (1910) al XIII Congresso (Reggio Emilia 1912).

³⁴ Idem, p. 141.

³⁵ Idem, p. 141.

³⁶ Idem, p. 141.

ricorda un episodio di alto significato: quando, nel 1914, si rese libero a Torino un collegio elettorale per la morte di un parlamentare socialista, un gruppo della sezione torinese del PSI, del quale facevano parte i futuri redattori dell'*Ordine nuovo*, propose a Salvemini di presentarsi come candidato dei lavoratori torinesi. Gli venne detto, dal rappresentante del gruppo torinese: «Gli operai di Torino vogliono eleggere un deputato per i contadini pugliesi». Salvemini non accettò l'offerta ma ne fu colpito e commosso³⁷. Cominciava a delinearsi, nei dirigenti socialisti torinesi, un embrionale coscienza del problema del mezzogiorno.

Non era questa, abbiamo detto, la coscienza diffusa nel PSI e nei suoi dirigenti. Il PSI aveva nel Sud solo il 10% dei suoi voti. Secondo la sua concezione la rivoluzione socialista si doveva fare nel Nord, il Sud sarebbe venuto dietro.

Subalternità del socialismo riformista

Mancava al PSI qualsiasi visione del problema contadino, agrario; qualsiasi proposta di riforma agraria. Anzi, seguendo una concezione che era allora diffusa nella II Internazionale, il PSI rifiutava l'ipotesi di una riforma agraria, di una lotta volta a creare la piccola proprietà contadina e a favorirla. Tale politica sarebbe stata — secondo quella concezione — utopica e retriva. Infatti, lo sviluppo inevitabile del capitalismo nelle campagne avrebbe determinato una crescente e fatale proletarizzazione dei contadini, una loro trasformazione in salariati agricoli. Lo sviluppo stesso del capitalismo avrebbe creato le condizioni per una adesione dei contadini (fattisi operai agricoli) al socialismo. «Aspettiamo che i contadini diventino braccianti e salariati», insomma. Vi era qui la manifestazione più evidente di una deformazione del marxismo in determinismo economico meccanico, dovuta all'influenza della filosofia e alla cultura positivista, e contro cui Gramsci, con il gruppo dell'*Ordine nuovo*, ebbe tanto a combattere, come poi vedremo.

³⁷ Idem, p. 141.

Data questa concezione mancò dunque al riformismo socialista una politica meridionale. Si comprende allora come la stessa campagna a favore del suffragio universale venisse condotta timidamente. Si temeva il voto delle masse meridionali (come si temeva quello delle donne).

A proposito del riformismo socialista, Togliatti, nella sua relazione al IX Congresso del PCI (gennaio 1960), rivendicando il carattere unitario e organico del piano di riforme che il PCI proponeva, dirà: «Qui sta la differenza tra la nostra posizione e quella... delle vecchie correnti riformiste del socialismo italiano. Il vecchio socialismo italiano, ispirato da queste correnti, non riuscì a elaborare e a presentare al paese, come programma della classe operaia, un insieme di proposte aderenti alla situazione nazionale... I suoi obiettivi rimasero frammenti staccati, che non investivano in modo radicale le strutture economiche e politiche. Problemi di fondo, come quello del Mezzogiorno, quello contadino e persino quello del suffragio universale, o non furono visti, o furono trascurati, o posti in modo sbagliato. Per questo, dopo esser riuscito a vincere la battaglia della libertà di organizzazione per i lavoratori, il socialismo italiano perdette la strada, si esaurì in un massimalismo di parole, non riuscì ad offrire a tutte le forze democratiche una piattaforma per una lotta di rinnovamento politico e sociale»³⁸.

Gramsci così prosegue nella sua analisi: quando il riformismo giolittiano cominciò a conoscere i suoi limiti «poiché il Partito socialista, per effetto dei movimenti agrari della valle Padana, era rimasto dopo il 1910 alla tattica intransigente»³⁹, «Giolitti muta spalla al suo fucile; alla alleanza tra borghesi e operai sostituisce l'alleanza tra borghesi e cattolici, che rappresentano le masse contadine dell'Italia settentrionale e centrale»⁴⁰. Fu, nel 1912, l'accordo con i rappresentanti dei cattolici, il cosiddetto «Patto Gentiloni». Così si poté andare alle elezioni a «suffragio universale» del 1913, avendo garantito l'appoggio delle masse contadine (tra-

³⁸ IX Congresso del Partito comunista italiano, E. Riuniti, Roma, 1960, p. 66.

³⁹ Cfr. *La costruzione...*, già cit., p. 147.

⁴⁰ Idem, p. 147.

mite la Chiesa) ai candidati liberali. Il «suffragio universale» (relativamente, s'intende: le donne erano escluse dal voto; gli analfabeti potevano votare a 21 anni solo se avessero fatto il soldato, altrimenti acquisivano il diritto elettorale solo a 30 anni), di per sé conquista democratica, fu inizialmente usato in funzione conservatrice. Il mezzogiorno fungeva come forza di riserva, di appoggio al blocco industriale-agrario, all'alleanza tra i capitalisti del Nord e i proprietari terrieri del Sud.

È di fronte alla questione meridionale che deve maturare la funzione nazionale della classe operaia. Anzi, solo ponendosi in modo corretto di fronte a questa fondamentale contraddizione della storia italiana, la classe operaia, il suo partito, può conquistare una funzione nazionale.

I primi ad avere questa intuizione del problema, dice Gramsci, furono i comunisti torinesi.

Questione meridionale ed egemonia del proletariato

«I comunisti torinesi si erano posti concretamente la questione dell' "egemonia del proletariato", cioè della base sociale della dittatura e dello Stato operaio. 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 contro il capitalismo e lo Stato borghese la maggioranza della popolazione lavoratrice, ciò che significa, in Italia, nei reali rapporti di classe esistenti in Italia, nella misura in cui riesce a ottenere il consenso delle larghe masse contadine»⁴¹.

È introdotto come si vede un concetto di grande rilievo: quello dell'*egemonia*⁴². Già lo aveva fatto nella polemica contro Bordiga, quando aveva affermato che il timore di penetrazioni di ideologie piccolo-borghesi nel proletariato e nel partito, aveva spinto Bordiga stesso a chiusure estremamente settarie, a una tattica

⁴¹ Idem, p. 140.

⁴² Dal verbo greco *egheomai* = condurre, essere guida, essere capo, o *eghemoneuo* = essere guida, precedere, condurre.

«... che rendeva impossibile l'applicazione e la realizzazione di due principi che caratterizzavano il bolscevismo: l'alleanza tra operai e contadini e l'egemonia del proletariato nel movimento della rivoluzione anticapitalistica»⁴³. Il termine di *egemonia* è derivato da Lenin, ma è qui connesso alla realizzazione della dittatura del proletariato, mentre Lenin lo aveva impiegato a proposito della funzione di direzione che la classe operaia deve assumere nella rivoluzione democratico-borghese⁴⁴. Anche in Gramsci il termine indica la capacità di direzione. L'*egemonia* si esprime come capacità di guida nella *società-civile*⁴⁵. Sono i rapporti, le alleanze che si realizzano tra le classi e i ceti, nella società civile, che fanno da base alla forma politica statale. In questo caso, l'*egemonia* del proletariato nella società civile costituisce la base della *dittatura del proletariato*, vale a dire di una forma statale specifica⁴⁶.

Si vede, dunque, donde Berlinguer traesse, nel suo intervento conclusivo al XII Congresso⁴⁷, l'affermazione che la questione delle alleanze è la questione decisiva della trasformazione rivoluzionaria della società. È del resto il rilievo che sempre, dal 1944 in poi, assume nella politica del PCI il problema delle alleanze, come questione politica decisiva.

Si tratta, dice Gramsci, nel testo che stiamo esaminando, di mobilitare nella lotta la maggioranza della «popolazione lavora-

⁴³ Vedi la relazione al Comitato centrale dell'11-12 maggio 1925, in *La costruzione...*, già cit., p. 69.

⁴⁴ Lenin, *Opere*, E. Riuniti, Roma, 1961, v. 8, p. 66.

⁴⁵ *Società civile*: l'insieme dei rapporti di produzione e di scambio e dei rapporti puramente sociali. *Società politica*: l'insieme dei rapporti statali, dei partiti. Gramsci avverte che la distinzione tra società civile e società politica è puramente metodologica e non organica. Nella realtà, società civile e società politica (Stato) si intrecciano.

⁴⁶ Anche il termine di *dittatura del proletariato* è assunto nel significato che esso ha in Lenin, non soltanto di potere coercitivo, ma anche di massima dilatazione della democrazia, di partecipazione dei lavoratori alla direzione dello Stato, di decentramento statale e di passaggio graduale di funzioni dello Stato alla società; come avvio a forme di autogoverno sociale. La specifica realtà russa, le vicende storiche, fecero della dittatura del proletariato cosa ben diversa.

Più tardi, nei *Quaderni del carcere*, Gramsci userà il termine di *egemonia* come sinonimo anche di dittatura del proletariato, a sottolinearne, in modo significativo, soprattutto la funzione dirigente, la base di consenso che essa esige.

⁴⁷ Già cit., vedi p. 12.

trice». In Italia che cos'è la maggioranza della popolazione lavoratrice, o, meglio, che cos'era nel 1926? la popolazione contadina.

Sino a questo punto siamo ancora nel quadro della esperienza della rivoluzione russa; il riferimento è all'insegnamento dei bolscevichi, di Lenin. Come è noto, la rivoluzione russa si fondò sull'alleanza tra la classe operaia e i contadini poveri.

Subito dopo Gramsci introduce la specificità italiana: «Ma la quistione contadina in Italia è storicamente determinata, non è la "quistione contadina e agraria in generale"; in Italia la quistione contadina ha, per la determinata tradizione italiana, per il determinato sviluppo della storia italiana, assunto due forme tipiche e peculiari; la quistione meridionale e la quistione vaticana. Conquistare la maggioranza delle masse contadine significa dunque, per il proletariato italiano, far proprie queste due quistioni dal punto di vista sociale, comprendere le esigenze di classe che esse rappresentano, incorporare queste esigenze nel suo programma rivoluzionario di transizione, porre queste esigenze tra le sue rivendicazioni di lotta»⁴⁸.

L'analisi compiuta dalle *Tesi* di Lione si completa ed arricchisce. Entrano nella politica del PC due costanti, specificamente nazionali, la questione meridionale e la questione dei cattolici. La politica dei comunisti comincia, come Gramsci dirà più tardi, a «nazionalizzarsi». Vi è in lui la coscienza che la rivoluzione socialista — che può essere condotta solo da una classe internazionalista come il proletariato — è possibile solo se individua il terreno *nazionale* su cui essa deve svolgersi. La soluzione della questione meridionale esige l'alleanza tra la classe operaia del Nord e i contadini del mezzogiorno, per spezzare il blocco industriale-agrario. Alla disgregazione di un *blocco*, da provocare con la lotta, si deve accompagnare la costruzione di un altro *blocco* (operaio-contadino).

Per «quistione vaticana», Gramsci intende non soltanto un rapporto corretto con la Chiesa cattolica, ma un rapporto con le masse contadine che stanno sotto l'influenza della Chiesa e ciò non soltanto nel Mezzogiorno, ma, per certi aspetti ancor di più, nel

⁴⁸ Idem, p. 140.

Nord (Veneto, Lombardia settentrionale, Piemonte occidentale). E qui si introduce un'altra costante della politica del PCI: l'attenzione al mondo cattolico, alle forze del mondo cattolico, che muove da questo testo, percorre tutta l'opera di direzione politica di Togliatti, per arrivare alla concezione del «compromesso storico» di Berlinguer (che va inteso come convergenza ed alleanza delle grandi forze nazionali dei comunisti e dei socialisti con le *masse popolari di ispirazione cattolica*). Come si vede, Gramsci parla qui soltanto di alleanze *sociali*. È un limite della sua analisi e della politica del Partito comunista di allora, che vedeva ancora in tutte le altre forze politiche — come si dice nelle *Tesi* del III Congresso — «... una catena di forze reazionarie...», che partendo dal fascismo arrivava a comprendere, sia pure in forme diverse, tutti i partiti antifascisti ed anche il Partito socialista. Alla nozione delle alleanze sociali non si accompagnava un'adeguata concezione delle indispensabili alleanze politiche. Nei confronti del PSI persisteva gran parte del settarismo che aveva caratterizzato la politica del PCd'I degli anni precedenti. Non separare le alleanze sociali da quelle politiche e viceversa è, non a caso, una delle necessità su cui oggi si insiste maggiormente.

L'alleanza tra la classe operaia e le masse popolari del mezzogiorno intanto è possibile, si dice nel saggio che stiamo esaminando, in quanto si combattono e si sconfiggono i pregiudizi di tipo anti-meridionalista, diffusi anche tra gli operai, che subiscono, non a caso, l'influenza delle ideologie borghesi e dei mezzi di educazione e di informazione della borghesia.

Gramsci riassume efficacemente questo stato di cose. «È noto quale ideologia sia stata diffusa in forma capillare dai propagandisti della borghesia nelle masse del settentrione: il Mezzogiorno è la palla di piombo che impedisce più rapidi progressi allo sviluppo civile dell'Italia; i meridionali sono biologicamente degli esseri inferiori, dei semibarbari o dei barbari completi, per destino naturale; se il Mezzogiorno è arretrato, la colpa non è del sistema capitalistico o di qualsivoglia causa storica, ma della natura che ha fatto i meridionali poltroni, incapaci, criminali, barbari, tem-

perando questa sorte matrigna con l'esplosione puramente individuale dei grandi geni...»⁴⁹.

Gramsci addita le responsabilità di una cultura di tipo positivista, che spiegava i fenomeni sociali con dati naturali (geografici, climatici, biologici). Questa cultura si era diffusa anche nel Partito socialista, deformando la concezione marxista. «Il Partito socialista fu in gran parte il veicolo di questa ideologia borghese nel proletariato settentrionale...»⁵⁰.

Oggi la vecchia cultura positivista di allora non opera più, ben altre sono certamente le posizioni, non solo del PSI ma dei partiti italiani, nei confronti del Mezzogiorno, e tuttavia si può costatare come questa ideologia anti-meridionalista sia ancora diffusa e tenace. Essa percorre quasi in modo sotterraneo la pubblicistica, vive diffusamente a livello di senso comune. Fenomeni come la mafia, la camorra, anzi che valere come denuncia delle responsabilità dei ceti dominanti e del modo in cui il capitalismo ha utilizzato il mezzogiorno, della politica che verso il Sud esso svolge oggi, alimentano pericolosi ed errati atteggiamenti verso gli italiani di quelle regioni.

Oggi, come ieri, la questione meridionale non può essere efficacemente affrontata senza sconfiggere queste ideologie.

Nei *Quaderni del carcere*, Gramsci ritornò più volte sul problema del Mezzogiorno. Vogliamo qui citare un passo, non originale rispetto al saggio che abbiamo considerato, ma assai efficace: «La "miseria" del Mezzogiorno era "inspiegabile" storicamente per le masse popolari del Nord; esse non capivano che l'unità non era avvenuta su una base di eguaglianza, ma come egemonia⁵¹ del Nord sul Mezzogiorno, nel rapporto territoriale di città-campagna, cioè che il Nord concretamente era una "piovra" che si arricchiva a spese del Sud e che il [suo] intervento economico-sociale era in rapporto diretto con l'impoverimento dell'economia e dell'agricoltura meridionale»⁵². Di qui la spiegazione del fenomeno con

⁴⁹ Idem, p. 140.

⁵⁰ Idem, p. 140.

⁵¹ Qui *Egemonia* più che direzione significa dominio.

⁵² *Quaderni del carcere*, già cit., v. III, pp. 2021, 22.

l'inferiore natura dei meridionali, ecc. Di qui l'immagine del Sud come «palla di piombo» ai piedi del Nord e dell'Italia, mentre, semmai, si tratta proprio del contrario.

Il Risorgimento

Gramsci non ritornò, in modo particolare, sul tema della questione meridionale nei *Quaderni del carcere*. Svolse però in essi una riflessione sulle vicende del nostro Risorgimento e sul modo in cui si era formato lo Stato unitario nazionale in Italia. Sono considerazioni che si collocano nell'alveo della storiografia democratica del Risorgimento stesso — Carlo Cattaneo, Cristina Belgioioso⁵³ — e nella successiva storiografia di analoga ispirazione. Da questa analisi deriva la spiegazione della questione meridionale come profonda e centrale contraddizione della nostra vita nazionale, vista nelle sue origini storiche.

Punto di riferimento costante e considerazione di base è il fatto che l'Italia non ha conosciuto niente di simile alla rivoluzione francese del 1789. Niente di simile per ampiezza e vigore democratico e soprattutto come capacità di portare la rivoluzione democratica nelle campagne, in una lotta senza compromessi contro l'aristocrazia.

Gramsci insiste sul fatto che non vi fu, in Italia, un partito *giacobino*. Respinge il significato deterioro che, nel linguaggio politico, ha assunto il termine di *giacobino*, come dottrinarismo astratto, come settarismo⁵⁴, e ne assume invece il significato storico

⁵³ Carlo Cattaneo (1801-1869), storico, economista, repubblicano e federalista, democratico radicale, fu una delle figure più rilevanti del Risorgimento. *Le Cinque giornate della insurrezione di Milano del '48* lo videro tra i protagonisti. Fu critico severo del moderatismo liberale e, particolarmente della condotta della monarchia dei Savoia nella guerra e nelle vicende del 1848. Si veda il suo *Dell'insurrezione di Milano nel 1848* (in C. Cattaneo, *Il 1848 in Italia*, Einaudi, Torino, 1972).

Cristina Trivulzio Belgioioso (1808-1870). Apparteneva all'ala democratica del Risorgimento. Organizzò da Napoli un corpo di volontari per la guerra del '48. Partecipò alla lotta della Repubblica romana del 1849.

Si veda: Belgioioso, *La rivoluzione lombarda del 1848*, Universale economica, Milano.

⁵⁴ *Quaderni del carcere*, già cit., v. III, p. 2017.

reale. Giacobina è quella forza che si collocò alla sinistra nella borghesia francese e «... che esplicò la sua azione di partito e di governo con un metodo... che era caratterizzato da un'estrema energia, decisione e risolutezza...»⁵⁵. È questa coerenza e determinazione quella che mancò ai partiti della borghesia italiana nell'800.

Del resto, la rivoluzione borghese democratica si svolge in Francia avendo alle sue spalle una più che secolare vita dello Stato unitario nazionale. «La cultura storica e la cultura generale francese ha potuto svilupparsi e diventare "popolare-nazionale" per la stessa complessità e varietà della storia politica francese degli ultimi 150 anni»⁵⁶. «Niente di simile in Italia...»; perciò, da noi, «... nella storia del secolo XIX non ci poteva essere unità nazionale, mancando l'elemento permanente, il popolo-nazione»⁵⁷. E debole sarà anche l'unità del popolo-nazione raggiunta con la realizzazione dello Stato unitario.

La riflessione di Gramsci si rivolge quindi alle forze motrici del Risorgimento. Per comprendere la storia italiana del XIX secolo bisogna rifarsi «... a questo dato di fatto fondamentale: i moderati⁵⁸ rappresentavano un gruppo sociale relativamente omogeneo, per cui la loro direzione subì oscillazioni relativamente limitate (e in ogni caso secondo una linea di sviluppo organicamente progressiva), mentre il cosiddetto Partito d'Azione⁵⁹ non si appoggiava specificamente a nessuna classe storica e le oscillazioni subite dai suoi organi dirigenti in ultima analisi si componevano secondo gli interessi dei moderati»⁶⁰.

Gramsci pensa ad una vicenda come la spedizione dei Mille nel Regno delle due Sicilie. L'impresa di Garibaldi sfuggì all'inizio dalle mani di Cavour. Questi non riuscì ad impedire che i repubblicani, i democratici riuscissero ad avere l'iniziativa. Ma l'azione del Piemonte che spinse il suo esercito verso il Sud, lo fece congiungere con i garibaldini a Teano e si assunse il compito del-

⁵⁵ Idem, p. 2017.

⁵⁶ Idem, p. 361.

⁵⁷ Idem, p. 362.

⁵⁸ L'ala liberale, guidata da Cavour, fautrice della monarchia dei Savoia.

⁵⁹ Il partito di Mazzini, democratico e repubblicano.

⁶⁰ Idem, v. III, p. 2010.

l'ultima battaglia contro i borboni, strappò l'iniziativa dalle mani di Garibaldi stesso.

Gramsci dice «... storicamente il Partito d'Azione fu guidato dai moderati: l'affermazione attribuita a Vittorio Emanuele II di "avere in tasca" il Partito d'Azione... è praticamente esatta e non solo per i contatti personali del Re con Garibaldi ma perché di fatto il Partito d'Azione fu diretto "indirettamente" da Cavour e dal Re»⁶¹.

I moderati erano intellettuali che avevano rapporti organici con i gruppi sociali di cui erano l'espressione. «Erano un'avanguardia reale, organica delle classi alte, perché essi stessi appartenevano economicamente alle classi alte: erano intellettuali e organizzatori politici e insieme capi d'azienda, grandi agricoltori o amministratori di tenute, imprenditori commerciali e industriali, ecc.»⁶². (È un fatto su cui riflettere anche in relazione alla situazione d'oggi: a come non si sia costituito, in Italia, un partito consistente che faccia riferimento alla piccola borghesia e che sia capace di collocarsi, come terza forza, tra le *grandi forze* politiche contrapposte).

Il Partito d'Azione — viene detto — non solo non aveva il potere di attrazione dei moderati; «ma era esso stesso attratto e influenzato...»⁶³. Esitava perciò «ad accogliere nel suo programma determinate rivendicazioni popolari [ad esempio la riforma agraria...]»⁶⁴.

«Perché il Partito d'Azione fosse diventato una forza autonoma e... fosse riuscito... a imprimere al moto del Risorgimento un carattere più marcatamente popolare e democratico (più in là non poteva forse giungere date le premesse fondamentali del moto stesso), avrebbe dovuto contrapporre all'attività... dei moderati... un programma organico di governo che riflettesse le rivendicazioni essenziali delle masse popolari, in primo luogo dei contadini...»⁶⁵.

⁶¹ Idem, p. 2010.

⁶² Idem, p. 2012.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Idem, p. 2013.

⁶⁵ Idem, p. 2015.

Come è noto, Garibaldi non colse come la questione decisiva, che indirizzava verso di lui le speranze delle popolazioni meridionali, fosse quella della terra. Arrivò a far distribuire ai contadini le terre del demanio; si affacciò alle soglie della riforma agraria, ma non oltre. Anzi, come ben si sa, quando a Bronte esplose la ribellione dei contadini contro i proprietari terrieri egli inviò là Bixio a stroncare il moto e a reprimerlo duramente. In caso diverso, avrebbe rotto con i moderati ed era cosa che non aveva né la forza né la capacità di fare. Si comprende allora come la liberazione del Mezzogiorno dai Borboni, come l'unificazione statale, si fece eludendo la questione decisiva del Mezzogiorno stesso — quella della terra e contadina —, non comprendendo dunque, su quale terreno andasse resa effettiva l'unità nazionale. Le radici della questione meridionale stanno qui. Dal prevalere dei moderati, dalla loro egemonia nel moto del Risorgimento, deriva la funzione esercitata in esso dal Piemonte. Fu la funzione «... di una "classe dirigente"»⁶⁶.

Esistevano nella penisola nuclei di classe dirigente, ma essi non avevano né la coesione, né la forza per farsi dirigenti di tutto il processo della unificazione. Volevano perciò «... che una forza nuova, indipendente da ogni compromesso e condizioni (di carattere locale, regionale) divenisse l'arbitra della Nazione: questa forza fu il Piemonte e quindi la funzione della monarchia»⁶⁷.

Questa supremazia di uno Stato nel processo di unità nazionale attribui, per molti aspetti, al processo risorgimentale il carattere di una «rivoluzione passiva». Vale a dire di una rivoluzione dall'alto, operata da uno «... Stato che si sostituisce ai gruppi sociali locali nel dirigere una lotta di rinnovamento»⁶⁸.

Qui ci troviamo di fronte ad una nozione gramsciana molto importante: quella di *rivoluzione passiva*. È un concetto che gli deriva dallo storico napoletano Vincenzo Cuoco (1770-1823), il quale, trattando della rivoluzione liberale di Napoli del 1799, la definì «rivoluzione passiva» in quanto indotta dalla presenza delle trup-

⁶⁶ Idem, p. 2822.

⁶⁷ Idem, p. 1822.

⁶⁸ Idem, p. 1823.

pe napoleoniche in Italia e dalla influenza che questo fatto esercitava. (Questa nozione è interessante anche oggi: può servire a comprendere, ad esempio, caratteri e limiti delle trasformazioni rivoluzionarie che si sono compiuti nell'Oriente europeo).

Riferendosi alla funzione del Piemonte nel Risorgimento, Gramsci osserva che questo «è uno dei casi in cui si ha la funzione di "dominio»" e non di "dirigenza..." dittatura senza egemonia»⁶⁹.

Emergono di qui i limiti della rivoluzione democratico-borghese in Italia: egemonia dei moderati, debolezza dell'ala democratica, suo insufficiente rapporto con i ceti popolari, soprattutto con i contadini. Incapacità di sviluppare una riforma agraria democratica. E qui stanno, ripetiamo, le ragioni storiche della questione meridionale. La riflessione di Gramsci voleva anche gettare le basi per una comprensione del fatto tragico che gli stava di fronte e di cui non poteva trattare nei *Quaderni*: perché il fascismo fosse stato possibile, da quali debolezze della democrazia italiana esso traesse origine.

La rivoluzione passiva

La riflessione gramsciana sul Risorgimento ci ha introdotto alla nozione della rivoluzione passiva, come rivoluzione indotta da un altro Stato e di cui le masse non sono protagoniste coscienti. In questo caso, anche, rivoluzione dall'alto.

Esempio di rivoluzione dall'alto è, per Gramsci, l'introduzione del fordismo — vale a dire dei metodi di conduzione ed organizzazione industriale nelle aziende Ford.

Si tratta di uno sviluppo industriale fondato su una divisione del lavoro, scientificamente studiata e portata all'estremo, secondo il metodo introdotto dall'ingegnere statunitense Frederick Winslow Taylor (1856-1915). Il fordismo è, per questo aspetto, fondato sul taylorismo.

⁶⁹ Idem, p. 1823.

Vi era stato, in Italia, negli anni venti ed anche prima, uno sforzo per introdurre in Italia il fordismo, per americanizzare, da questo punto di vista, il nostro paese. Gramsci svolge quindi una riflessione su due aspetti che egli congiunge: americanismo e fordismo. Una riflessione che pone in luce le difficoltà a introdurre e diffondere il fordismo da noi, a quel tempo. (Il che non significava che non potesse essere introdotto e che non lo sia stato, almeno in parte). Vi è, in Europa, egli osserva, un contrasto tra questa «... forma modernissima di produzione e di modo di lavorare quale è offerta dal tipo americano più perfezionato, l'industria di Enrico Ford»⁷⁰, e «la vecchia anacronistica struttura sociale-demografica»⁷¹ del nostro continente.

Una struttura complessa, anche eterogenea e contraddittoria, che deriva dalla lunga sedimentazione di classi e ceti diversi, durante il feudalesimo, con la loro tenace persistenza anche nella società capitalistica. (Nelle campagne, forme precapitalistiche di conduzione: colonia, mezzadria, compartecipazione, ecc.; di artigianato; di attività economiche parassitarie, ecc.). L'americanismo, invece, esige una «... condizione [che] si può chiamare una "composizione demografica razionale" e consiste in ciò che non esistano classi numerose senza una funzione essenziale nel mondo produttivo...»⁷².

Di qui una serie di acute osservazioni, in parte ancora valide, sulla realtà italiana. Il Goethe⁷³ — osserva Gramsci — «... aveva ragione nel demolire la leggenda del "lazzaronismo" organico dei napoletani e nel rilevare che essi sono molto attivi e industriosi»⁷⁴. Ma, per la struttura economica e sociale della città, questa «industrialità» «... non è produttiva e non è rivolta a soddisfare i bisogni e le esigenze delle classi produttive»⁷⁵. Napoli è il gran-

⁷⁰ *Quaderni del carcere*, già cit., p. 2140.

⁷¹ Idem, p. 2141.

⁷² Idem, p. 2141.

⁷³ Il grande scrittore, poeta e scienziato tedesco — Wolfgang Goethe (1749-1832) — soggiornò in Italia dal 1786 al 1788. Aveva fatto sul nostro paese interessanti osservazioni nel suo libro *Un viaggio in Italia*.

⁷⁴ Idem, p. 2142.

⁷⁵ Idem, p. 2142.

de centro dove i proprietari terrieri spendono la loro rendita e ciò crea un vasto strato di lavoratori dipendenti e parassitari⁷⁶. Allo stesso modo, la terra data in mezzadria primitiva o in enfiteusi sta alla base dell'esigenza di «... un volume enorme di piccola e media borghesia di "parassitari" e "redditieri"»⁷⁷.

Di qui la difficoltà ad introdurre in Italia il fordismo. Lo sviluppo di tale forma di conduzione industriale e di organizzazione del lavoro ha determinato, negli *Stati Uniti*, una sorta di *rivoluzione passiva*. Un profondo mutamento non solo del modo di produrre, ma del modo di vivere, della organizzazione della vita, della cultura. Tutto ciò è stato guidato dall'alto.

Ciò richiedeva, ad esempio, un'educazione dei lavoratori a contenere gli impulsi e gli istinti. A «razionalizzare» la propria vita per subordinarla al proprio compito di lavoratore. Di qui le leggi contro la vendita dell'alcool, il *proibizionismo*⁷⁸. Di qui anche l'utilizzazione della concezione religiosa e morale *puritana* per dominare l'istinto sessuale; «... non può svilupparsi il nuovo tipo di uomo domandato dalla razionalizzazione della produzione e del lavoro, finché l'istinto sessuale non sia stato conformemente regolato, non sia stato anch'esso razionalizzato»⁷⁹. Anche il fordismo obbedisce alle esigenze di una società industriale che pone l'esigenza della repressione dell'istinto e della razionalizzazione delle *pulsioni* che vanno fatte emergere dall'*inconscio* e portate al livello del *conscio*⁸⁰. Gramsci indica i caratteri «morbosi» che la questione sessuale aveva assunto al suo tempo. L'oscillare tra il «libertinismo» — tipico prodotto dell'aristocrazia — e la repressione. La concezione della sessualità, ad un tempo, «come funzione riproduttiva e come "sport": l'ideale "estetico" della donna oscilla tra concezione di "fattrice" e di "ninnolo"»⁸¹.

Sono osservazioni acute, in parte ancora attuali, in parte da-

⁷⁶ Idem, p. 2142.

⁷⁷ Idem, p. 2143.

⁷⁸ Leggi vigenti negli *Stati Uniti* dal 1919 al 1933.

⁷⁹ Idem, p. 2150.

⁸⁰ Gramsci non poté accedere ad una conoscenza diretta dei testi di Freud. I suoi giudizi sul freudismo sono perciò parziali.

⁸¹ Idem, p. 2148.

tate. È da rilevare questa considerazione: «La quistione etico-civile più importante legata alla quistione sessuale è quella della formazione di una nuova personalità femminile: finché la donna non avrà raggiunto non solo una reale indipendenza di fronte all'uomo, ma anche un nuovo modo di concepire se stessa e la sua parte nei rapporti sessuali, la quistione sessuale rimarrà ricca di caratteri morbosi e occorrerà esser cauti in ogni innovazione legislativa»⁸².

Come è noto, il taylorismo si sviluppa in Italia in quegli anni e dopo la 2^a guerra. Oggi ci si trova di fronte ad una rivoluzione tecnologico-scientifica che pone problemi nuovi. Resta aperta però un'alternativa: questa rivoluzione può essere *subita* dai lavoratori, può svolgersi — e in parte notevole si è già svolta — come *rivoluzione passiva*; la coscienza e l'organizzazione dei lavoratori, le loro lotte, possono però mutare l'elemento passivo in attivo.

Gramsci può offrirci un criterio metodologico, che si rifà all'esperienza torinese dell'*Ordine nuovo*: «gli operai italiani non si sono mai opposti, neppure passivamente, alle innovazioni industriali tendenti a una diminuzione dei costi, alla razionalizzazione del lavoro, all'introduzione di meccanismi più perfetti e di più perfette organizzazioni industriali; tutt'altro»⁸³. Di qui egli ricava un ammonimento: «Ciò è avvenuto in America e ha portato alla liquidazione dei sindacati liberi e alla loro sostituzione con un sistema di isolate (fra loro) organizzazioni di azienda. Un'analisi accurata della storia italiana prima del '22... dovrebbe giungere alla conclusione che proprio gli operai furono i portatori delle nuove esigenze industriali e a modo loro le affermarono strenuamente...»⁸⁴.

Ancora sull'egemonia

Ci siamo ormai trovati di fronte ad una nozione fondamentale nell'analisi di Gramsci: il concetto di egemonia.

⁸² Idem, p. 2149-2150.

⁸³ Idem, v. I, p. 125.

⁸⁴ Idem, p. 125.

Nelle pagine dedicate alle forze politiche che si sono confrontate nel Risorgimento, ad un certo punto egli fa emergere, dall'analisi del processo storico reale, alcune categorie teoriche. « Il criterio metodologico su cui occorre fondare il proprio esame è questo: che la supremazia di un gruppo sociale si manifesta in due modi, come "dominio" e come "direzione intellettuale e morale". 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 e anche se lo tiene fortemente in pugno, diventa dominante ma deve continuare ad essere anche dirigente »⁸⁵.

Vi è qui un'interessante dialettica di due concetti: direzione e dominio. La capacità di direzione prepara ed è una condizione del dominio. Non si dà potere governativo che non sia direzione e dominio. Un potere governativo che si fondi solo sulla coercizione, perde le sue basi di consenso, è destinato a cadere.

Si badi: quando parla di direzione Gramsci la qualifica come intellettuale e morale, tale da esercitarsi nel campo delle idee, nel campo della cultura. Non vi è capacità di direzione politica che non sia anche, e prima ancora, capacità di direzione culturale. Osserva qui: anche dopo l'unificazione statale (1860) i moderati seppero assimilare gruppi del Partito d'Azione. Vi fu una loro «... azione egemonica intellettuale, morale e politica». « In questo senso la direzione politica è diventata un aspetto della funzione di dominio... »⁸⁶. « Dalla politica dei moderati appare chiaro che ci può e ci deve essere un'attività egemonica anche prima dell'andata al potere e che non bisogna contare solo sulla forza materiale che il potere dà per esercitare una direzione efficace... »⁸⁷. Insomma, direzione e dominio sono inseparabili. Il dominio, la supremazia di un gruppo sociale, va in crisi se ad esso non si accompa-

⁸⁵ Idem, p. 2011. *

⁸⁶ Idem, p. 2011.

⁸⁷ Idem, p. 2011.

→ gna la direzione, vale a dire la capacità di conquistare il consenso, di darsi una base sociale. Lo Stato stesso è «egemonia corazzata di coercizione»⁸⁸. Lo stato va in crisi se le sue due componenti si dissociano. Egemonia e direzione si presentano qui come sinonimi.

→ Egemonia e suoi strumenti

La nozione di egemonia consente a Gramsci di compiere un'analisi approfondita dei processi politici e culturali.

Egli afferma — sulla base della concezione marxista: «... ogni partito non è che una nomenclatura di classe...»⁸⁹. Ogni partito corrisponde ad una classe sociale.

→ Eppure vi è da rispondere al quesito: come si dà che l'influenza di un partito possa andare ben al di là della sua base di classe, del gruppo sociale a cui originariamente si richiama, ed estendersi ad altri strati sociali? per parlare in termini odierni: come può darsi un partito «interclassista» — se non per la propria politica, per la propria composizione sociale ed influenza? La risposta ci viene data proprio dal concetto di egemonia. Un gruppo sociale — una classe sociale o classi insieme alleate — in tanto ha la supremazia in quanto esercita direzione, egemonia. In quanto cioè la sua influenza va oltre le proprie basi sociali di partenza. Ciò si verifica per mezzo di mediazioni, di compromessi sociali e politici, ma anche ed altrettanto — per un certo aspetto prima ancora — influenzando il *modo di pensare*, la cultura di altri ceti sociali.

La supremazia, la direzione-dominio di un gruppo sociale suppone — in una società divisa in classi — la subalternità di altre classi o gruppi sociali. La subalternità degli uni, da un lato, è il presupposto, prepara l'egemonia degli altri. Ad esempio, gli strati contadini furono subalterni all'aristocrazia, e ciò ha preparato la loro subalternità alla borghesia capitalistica. Dall'altro lato, l'egemonia di un gruppo sociale crea la subalternità di altri gruppi sociali.

⁸⁸ Idem, p. 764.

⁸⁹ Idem, p. 1732.

Tale subalternità non è solo sottomissione alla forza, ma è sottomissione alle idee. Le idee dei gruppi dominanti-dirigenti penetrano in altri strati sociali e li educano a pensare secondo gli interessi delle forze dominanti (che proprio perciò sono anche dirigenti).

La concezione culturale con cui le classi dominanti legittimano ideologicamente il loro potere, il tipo di società e di Stato che sta alla base del loro potere stesso, penetrano negli strati popolari, tra i contadini, tra gli operai, per mille tramiti. Tradizionalmente la Chiesa ha svolto un grande ruolo, anzi un ruolo primario in questo senso. È poi intervenuta la scuola. Si pensi al peso che esercita oggi la stampa, che ha esercitato ed esercita il cinematografo, e, in modo per tutti evidente, la radio e molto di più la televisione. È inutile dire che non si tratta solo dei notiziari politici. Anzi, si tratta ancor più della «concezione del mondo», suggerita, ad esempio, da certe «telenovelle», del tipo di «eroe», di esemplare umano, che esse propongono. Anche la pubblicità — come è noto — concorre potentemente a suggerire una certa concezione della vita, dei valori, dei rapporti tra i sessi, ecc. La subalternità sociale si traduce in subalternità politica perché è al tempo stesso subalternità culturale, subalternità alle idee degli altri.

Si veda come Gramsci descrive questi processi nell'individuo: «... tutti gli uomini sono "filosofi" ⁹⁰... nel senso ampio del termine. Lo sono, sia pure "inconsapevolmente", perché anche solo nella minima manifestazione di qualsiasi attività intellettuale, il "linguaggio" è contenuta una determinata concezione del mondo...» ⁹¹.

La grande massa degli uomini pensa secondo una «concezione del mondo "imposta" meccanicamente dall'ambiente esterno...» ⁹². Obbedisce a questa concezione del mondo in modo passivo.

Si pone perciò l'esigenza che gli uomini siano educati — nel limite del possibile — a «... elaborare la propria concezione del

⁹⁰ Idem, v. II, p. 1375.

⁹¹ Idem, p. 1375.

⁹² Idem, p. 1375.

* mondo consapevolmente e criticamente e quindi, in connessione con tale lavoro del proprio cervello, [a] scegliere la propria attività, [a] partecipare attivamente alla produzione della storia del mondo, [a] essere guida di se stessi e non già accettare passivamente e supinamente dall'esterno l'impronta alla propria personalità» ⁹³.

* Quando la concezione del mondo viene assimilata passivamente dall'esterno, essa è «occasionale e disgregata, si appartiene simultaneamente a una molteplicità di uomini-massa, la propria personalità è composta in modo bizzarro; si trovano in essa elementi dell'uomo delle caverne e principi della scienza più moderna... pregiudizi di tutte le fasi storiche passate...» ^{93 bis}.

Oggi si potrebbe osservare: ci si fa il «tac» per controllare il cervello, ma si va anche dal medicone. Si usa il computer per avere le analisi del mercato, ma si va anche dalla cartomante.

* A questo stadio di accettazione acritica della concezione del mondo si producono inevitabilmente contraddizioni. Si pensa in un modo e si agisce in un altro. «Quale sarà allora la reale concezione del mondo: quella logicamente affermata come fatto intellettuale o quella che risulta dalla reale attività di ciascuno, che è implicita nell'operare?» ⁹⁴. La risposta è evidente: la «filosofia» reale di ciascheduno sta nel suo operare.

Ciò avviene anche per le classi e i ceti sociali. In situazioni di crisi sociale, di lotta di classe, che da latente si fa più o meno aperta, le classi subalterne sono spinte a comportamenti che contrastano con le idee, la concezione delle gerarchie sociali e politiche a cui esse sono state educate. Vi è contraddizione tra il loro pensiero ed il loro agire. Il loro pensiero reale sta nell'agire. Ma la mancata o insufficiente coscienza di questo fatto rende la loro azione incerta, sussultoria, contraddittoria. Si pensi alle ribellioni contadine del passato; a forme di lotte operaie agli albori del movimento (il *luddismo* — la distruzione delle macchine —, le botte al capo-reparto e simili).

La subalternità non è ancora rotta. Dalla subalternità si esce

⁹³ Idem, p. 1376.

^{93 bis} Idem, p. 1376.

⁹⁴ Idem, p. 1378.

quando gradatamente, faticosamente si assume coscienza del significato del proprio operare, della propria effettiva posizione di classe, dell'effettiva natura delle gerarchie sociali e politiche e si arriva man mano a guidare l'azione per mezzo di un disegno politico: quando si elabora una nuova concezione della società, della politica, dello Stato. Questo processo non avviene spontaneamente, deve essere diretto, esige la presenza e lo sviluppo del partito, un incontro — nel caso del movimento operaio — tra gli intellettuali rivoluzionari e la classe operaia.

Si va dalla subalternità al rifiuto di essa, alla autonomia e di qui alla difficile costruzione della capacità dirigente, all'egemonia. L'egemonia si attua, abbiamo visto, nella capacità di esercitare un'attrazione verso le forze sociali affini (e politiche, aggiungeremmo), di conquistare alleati, di costruire un sistema di alleanze, un blocco di potere. L'egemonia è presenza nel campo delle idee, nella vita culturale di una società, capacità di dirigere il formarsi delle idee, il farsi della cultura. Di qui l'importanza della presenza e dell'azione nelle istituzioni culturali, a cominciare dalla scuola; nei mezzi di comunicazione di massa.

*la n. 2
ancora
dell'ultimo
se collano del
partito -
con una
21 anni
enunci.*

L'egemonia come equilibrio di compromesso

Poiché l'egemonia è capacità di costruire un sistema di alleanze, né si ha egemonia al di fuori di questa capacità, proprio per questo essa esige «... che sia tenuto conto degli interessi e delle tendenze dei gruppi sui quali l'egemonia verrà esercitata, che si formi un certo equilibrio di compromesso, che cioè il gruppo dirigente faccia dei sacrifici di ordine economico-corporativo⁹⁵, ma è anche indubbio che tali sacrifici non possono riguardare l'essenziale, poiché se l'egemonia è etico-politica, non può non essere anche economica, non può non avere il suo fondamento nella funzione decisiva che il gruppo dirigente esercita nel nucleo decisivo dell'attività economica»⁹⁶.

⁹⁵ Corporativo: riguardante i suoi interessi particolari.

⁹⁶ Idem, v. III, p. 1591 (la sottolineatura è nostra).

✱ Vi è qui un intreccio di concetti su cui occorre soffermarci. Se l'egemonia si esercita nella capacità di realizzare alleanze, essa si esercita anche nella capacità di contrarre «compromessi» con gli alleati. La nozione di compromesso è qui tipicamente leniniana. In Estremismo, malattia infantile del comunismo (1920), riflettendo sulle esperienze politiche dei bolscevichi e segnatamente sulla pace di Brest-Litovsk ⁹⁷ — Lenin dice: «... negare “per principio” i compromessi, negare in generale ogni ammissibilità di compromessi, di qualunque genere essi siano, è una tesi puerile, che è persino difficile prendere sul serio» ⁹⁸. Un uomo politico deve saper lottare con forza estrema contro quei compromessi che sono inammissibili, in cui si esprime «opportunismo e tradimento» ⁹⁹. «Vi sono compromessi e compromessi. Si deve essere capaci di analizzare le circostanze e le condizioni di ogni compromesso...» ¹⁰⁰.

i social-
isti
al gov. ✱ Per tornare a Gramsci: l'egemonia è «un certo equilibrio di compromesso». I sacrifici a favore degli alleati sono dunque necessari, ma non devono sacrificare l'essenziale, vale a dire gli interessi economici di classe fondamentali, né, si può aggiungere, la propria autonomia e fisionomia politica. In questo caso, il compromesso muterebbe una determinata forza politica da egemone in subalterna.

✱ Se si considera la posteriore storia del PCI si potrà ricordare che «la svolta di Salerno», guidata da Togliatti, fu appunto un compromesso di portata storica. Esso consistette nel fatto che il PCI mise momentaneamente in disparte la scelta tra repubblica e monarchia, per rendere possibile la più ampia alleanza di tutte le forze antifasciste nella lotta di Liberazione, per rendere possibile l'impegno del PCI, come del PSI e del PdA, nel governo Badoglio e condizionare la politica di questo governo.

La «svolta di Salerno» permise al PCI di divenire — insieme al PSI — una forza decisiva di governo, di guida nella lotta anti-

⁹⁷ La pace separata con la Germania, da parte del governo sovietico, nel 1918.

⁹⁸ Lenin, *Opere*, E. Riuniti, Torino, v. 31, p. 27.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Ibidem.

fascista. Non attenuò, ma diede rilievo alla funzione dirigente del movimento operaio nella Lotta di liberazione.

Così Togliatti, parlando della Costituzione della Repubblica italiana, polemizzò con chi la definiva un «compromesso», dando al termine un «significato deteriore». «Questa parola non ha però in sé un senso deteriore — osserva Togliatti che ha ben presente la lezione leniniana — «ma se voi attribuite ad essa questo senso, ebbene scartiamola pure»¹⁰¹. Vi è stata, nell'elaborare la Costituzione, «... la confluenza di due grandi correnti...»¹⁰²: di due solidarismi — l'uno di ispirazione comunista e socialista, marxista, l'altro di ispirazione cattolica, che sono approdati alla definizione dei principi comuni. «... se questa confluenza di due diverse concezioni su un terreno comune volete qualificarla un "compromesso" fate pure. Per me si tratta, invece, di qualcosa di molto più nobile ed elevato, della ricerca di quella unità che è necessaria per poter fare la Costituzione... di tutti i lavoratori italiani e quindi di tutta la nazione»¹⁰³. Come si vede il concetto di «compromesso» è rifiutato per il significato deteriore che esso abitualmente assume, non per se stesso.

Il termine di «compromesso» ritornerà, come sappiamo, in Enrico Berlinguer. La preoccupazione che guida il PCI negli anni '70 — e che non cessa di guidarlo — è di garantire allo Stato democratico italiano «... un consenso di massa così ampio e solido da metterlo al riparo da qualsiasi involuzione conservatrice, da farne la guida e il garante di una società non più fondata sullo sfruttamento e sull'alienazione dell'uomo»¹⁰⁴. Ciò esige, in un paese come l'Italia «... la convergenza tra le grandi componenti popolari: convergenza comunista, socialista, cattolica»¹⁰⁵.

All'interno di questa visione, si porrà nel '73, dopo il colpo di Stato reazionario in Cile, la questione del «compromesso storico». «La gravità dei problemi del paese, le minacce sempre in-

¹⁰¹ P. Togliatti, *Opere*, a cura di Luciano Gruppi, E. Riuniti, Roma, 1984, v. 5, p. 248.

¹⁰² Idem, p. 249.

¹⁰³ Idem, p. 249.

¹⁰⁴ *XIII Congresso del Partito comunista italiano*, E. Riuniti, Roma, 1972, p. 53-54.

¹⁰⁵ Idem, p. 54.

combenti di avventure reazionarie ¹⁰⁶ e la necessità di aprire alla nazione una sicura via di sviluppo economico, di rinnovamento sociale e di progresso democratico, rendono sempre più urgente e maturo che si giunga a quello che può essere definito il nuovo, grande «compromesso storico» tra le forze che raccolgono e rappresentano la grande maggioranza del popolo italiano» ¹⁰⁷.

Se Berlinguer parla di «nuovo», grande «compromesso storico» è perché egli considera che se ne sia già attuato uno, nella storia del nostro paese, tra il movimento operaio e le altre forze democratiche, segnatamente con quelle cattoliche: l'unità antifascista nella Lotta di liberazione, la convergenza di forze cattoliche con quelle comuniste e socialiste nella elaborazione della Costituzione repubblicana. La capacità di dirigere un largo schieramento di forze democratiche, capace di realizzare un'alternativa democratica — quale era l'obiettivo che si poneva al XII e al XIII Congresso — non poteva avanzare al di fuori di un incontro di «compromesso» tra forze diverse, tra le forze comuniste, socialiste e quelle popolari di ispirazione cattolica. La visione gramsciana delle egemonia come «... un certo equilibrio di compromesso...» ci pare chiaramente presente ¹⁰⁸.

Guerra di movimento e guerra di posizione

L'egemonia non si costruisce e non si esercita se la forza delle idee non scaturisce dalla conoscenza della realtà, dalla analisi concreta delle forze sociali e politiche in movimento; se non è chiara la connessione tra le idee e i fatti. Una storiografia che sia soltan-

¹⁰⁶ Allora sollecitate anche dal *terrorismo*.

¹⁰⁷ Cfr. E. Berlinguer, *La questione comunista*, E. Riuniti, Roma, 1975, v. 2°, p. 638.

¹⁰⁸ È errato identificare la politica di *solidarietà democratica* (o nazionale), tra il 1976-1979, con una politica di «compromesso storico». Un accordo, un compromesso, tra le forze di sinistra (il PCI e il PSI) e la Democrazia cristiana certamente ci fu. Ma la nozione di «compromesso storico» è più ampia: guarda alle forze popolari di ispirazione cattolica che, se includono la base sociale della DC, vanno oltre questa formazione politica. Cfr. G. Chiaromonte, *Le scelte della solidarietà democratica*, E. Riuniti, Roma, 1986, p. 179 e sgg.

to storia delle idee, della cultura, disancorata dalla realtà dei fatti, è storia della egemonia, ma in modo astratto, apparente. Non è analisi e descrizione della egemonia nelle sue motivazioni reali ¹⁰⁹.

Gramsci richiama alla necessità della ricognizione del terreno nazionale. Bisogna saper combinare l'elemento *internazionale* con quello *nazionale* della politica del movimento operaio. In questo «... 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». «La classe dirigente è tale solo se interpreterà esattamente questa combinazione» ¹¹⁰. In ciò Gramsci vede il dissenso fondamentale tra Trotzky e Stalin. Con la sua teoria della «rivoluzione permanente» e negando la possibilità del «socialismo in un solo paese», Trotzky, non aveva saputo vedere l'elemento nazionale. Gramsci osserva come lo sforzo che i bolscevichi fecero dal 1902 al 1917 ¹¹¹, la loro «originalità» consistette «... nel depurare l'internazionalismo di ogni elemento vago e puramente ideologico (in senso deteriore) per dargli un contenuto di politica realistica» ¹¹². E qui giunge ad una conclusione di grande rilievo: «Il concetto di egemonia è quello in cui si annodano le esigenze di carattere nazionale... Una classe di carattere internazionale, in quanto guida strati sociali strettamente nazionali (intellettuali) e assai spesso meno ancora che nazionali, particolaristi e municipalisti (i contadini), deve "nazionalizzarsi", in un certo senso...» ¹¹³. E il senso del «nazionalizzarsi» è piuttosto ampio. Prima «che si formino le condizioni di una economia secondo un piano mondiale» ¹¹⁴ occorre passare per fasi molteplici, in cui si possono fondare «combinazioni» regionali (di gruppi di nazioni) ¹¹⁵ di vario tipo. Non vorremmo sollecitare il testo gramscia-

¹⁰⁹ È questa la critica che Gramsci muove alle opere storiografiche di Benedetto Croce e segnatamente alla sua *Storia d'Europa*. (Sul Croce ritorneremo).

¹¹⁰ Idem, p. 1729.

¹¹¹ Da quando si costituirono in corrente all'interno del *Partito operaio socialdemocratico russo*, divenendo di fatto un partito, sino alla rivoluzione d'ottobre.

¹¹² Idem, p. 1729.

¹¹³ Idem, p. 1729.

¹¹⁴ Idem, p. 1729.

¹¹⁵ Idem, p. 1730.

no, ma ci si chiede se quando si parla di «combinazioni regionali» non si enunci un concetto che ritornerà, molto sviluppato e con conseguenze del tutto nuove, nella enunciazione del *policentrismo* avanzata da Togliatti, nella *Intervista a «Nuovi argomenti»* (maggio-giugno 1956) e nel rapporto alla sessione del *Comitato centrale* del 24 giugno 1956 ¹¹⁶.

Dalla ricognizione del terreno nazionale, Gramsci deriva una conseguenza di grande portata, soprattutto per gli sviluppi che essa conoscerà nella politica del PCI. Egli traccia una grande distinzione tra oriente ed occidente, cioè tra Russia e paesi capitalisticamente sviluppati dell'Europa.

«In Oriente lo Stato era tutto, la società civile era primordiale e gelatinosa; nell'Occidente tra Stato e società civile c'era un giusto rapporto e nel tremolio dello Stato si scorgeva subito una robusta struttura della società civile. Lo Stato era solo una trincea avanzata, dietro cui stava una robusta catena di fortezze e casematte; più o meno, da Stato a Stato, si capisce, ma questo appunto domandava un'accurata ricognizione di carattere nazionale» ¹¹⁷.

Gramsci pensa alla società russa. Una società contadina (quindi localistica, di villaggio), un debole sviluppo della borghesia capitalistica, un proletariato concentrato soprattutto in alcune città (Pietrogrado, Mosca e alcune altre), una diffusa, ma poco solida piccola borghesia urbana. Una società che non aveva conosciuto la rivoluzione democratico-borghese. Di contro uno Stato autocratico in cui prevaleva il dominio dell'aristocrazia, che si identificava con la burocrazia statale. (I vari livelli della burocrazia coincidevano con i diversi livelli della nobiltà). Una stretta fusione tra Stato e Chiesa ortodossa, lo Zar capo della Chiesa. L'Europa oc-

¹¹⁶ «In ogni paese governato dai comunisti possono e debbono influire in modo diverso le condizioni oggettive e soggettive, le tradizioni, le forme di organizzazione del movimento. Nel resto del mondo, vi sono paesi dove ci si vuole avviare al socialismo senza che i comunisti siano il partito dirigente. In altri paesi ancora la marcia al socialismo è un obiettivo per il quale si concentrano sforzi che partono da movimenti diversi: ... Il complesso del sistema è diventato policentrico e nello stesso movimento comunista non si può parlare di una guida unica, bensì di un progresso che si compie seguendo strade spesso diverse». Togliatti, *Opere*, già cit., v. 5, p. 146.

¹¹⁷ Idem, v. II, p. 866.

cidentale, invece, aveva sperimentato, in gradi diversi, un robusto sviluppo della borghesia capitalistica. Questa aveva ovunque il potere economico e politico. Intorno alla grande borghesia viveva una ramificata e relativamente solida piccola borghesia (contadini piccoli proprietari, artigiani, commercianti). In questi paesi si era realizzata, in misura diversa, la rivoluzione democratico-borghese.

La distinzione tra Stato (società politica) e società civile (insieme dei rapporti economici e sociali) — Gramsci ci ha avvertito — è più di metodo che reale. Ma questa distinzione è pur sempre utile e in questo caso ci segnala una sostanziale diversità *nazionale, regionale*, tra oriente (Russia) e occidente (Europa capitalistica).

Lenin aveva osservato, del resto: «La rivoluzione socialista mondiale non può cominciare nei paesi avanzati così come è cominciata la rivoluzione in Russia, nel paese di Nicola¹¹⁸ e di Rasputin»¹¹⁹. Aggiungeva: «In un paese simile era facile cominciare la rivoluzione, facile come sollevare una piuma. Ma cominciare senza preparazione la rivoluzione in un paese in cui si è sviluppato il capitalismo, che ha dato, sino all'ultimo uomo, una cultura e un metodo di organizzazione democratica, è sbagliato, è assurdo»¹²⁰. Un parere, questo, che non va inteso come se la rivoluzione, in Russia, non fosse stata preparata, ma nel senso che di ben altra complessità, durata e gradualità, deve essere la rivoluzione in un paese capitalisticamente e democraticamente sviluppato.

Di qui Lenin traeva una conclusione: «La rivoluzione mondiale¹²¹ non è fatta in modo che dappertutto, in tutti i paesi, si può percorrere lo stesso cammino...»¹²².

Il compito del proletariato dopo la conquista del potere, «... non può in alcun modo essere identico nei paesi in cui domina il regime del grande capitalismo e in quelli dove esiste una po-

¹¹⁸ Lo Zar Nicola II (1868-1918), al trono nel momento della rivoluzione del 1917. *Rasputin*, equivoca figura di monaco che esercitava una forte influenza sulla zarina Alice d'Assia.

¹¹⁹ Lenin, *Opere*, già cit., v. 27, p. 84.

¹²⁰ Idem, p. 84.

¹²¹ Lenin si muoveva pur sempre nell'ottica della rivoluzione mondiale.

¹²² Lenin, *Opere*, già cit., v. 28, p. 123.

polazione rurale arretrata, fatta di contadini piccoli, medi e grandi» (ottobre 1918)¹²³.

Gramsci muove da considerazioni di questo tipo, per inoltrarsi nei problemi della linea politica. A suo parere la formula del «fronte unico» operaio proposta dall'*Internazionale comunista*, indicava come Lenin avesse intesa la necessità di una linea politica diversa nell'occidente capitalistico. Ma, aggiunge; Lenin «... non ebbe il tempo di approfondire la sua formula, pur tenendo conto che egli poteva approfondirla solo teoricamente, mentre il compito fondamentale era nazionale, cioè domandava una ricognizione del terreno e una fissazione degli elementi di trincea e di fortezza rappresentati dalla società civile...»¹²⁴. E qui, utilizzando metafore militari, egli opera una distinzione di grande portata tra *guerra manovrata* e *guerra di posizione*. Nella guerra mondiale si era passati dalle azioni rapide e risolutive, determinate dal movimento di grandi armate, ad una guerra di *posizione*, in cui azioni limitate, di conquista di una trincea, di una casamatta, preparano l'evento finale, risolutivo. Altrettanto deve avvenire nella lotta politica. In Oriente, dove «lo Stato era tutto» e la società civile «primordiale e gelatinosa», era possibile la *guerra manovrata*, vale a dire, il grande scontro di masse, rapidamente risolutivo. La rivoluzione russa si era infatti sviluppata rapidamente, dal marzo al novembre del 1917. In Occidente, dove c'è equilibrio tra Stato e società civile, dove quest'ultima è strutturata in modo solido e complesso, l'azione rivoluzionaria deve essere graduale. Deve investire non soltanto lo Stato, ma la società civile: individuarne i punti vitali, le complesse articolazioni, per sviluppare la capacità di egemonia del movimento

¹²³ Idem, p. 123.

¹²⁴ *Quaderni del carcere*, già cit., p. 866. La «tattica del fronte unico» operaio fu la politica per l'unità del movimento operaio adottata dall'*Internazionale comunista*, dal III Congresso (1921) al VI Congresso (1928) in modi diversi. Tale linea fu precisata, in modo particolare, dal IV Congresso dell'Internazione comunista nel novembre 1922. Si diceva: «Compito fondamentale della tattica del fronte unico è l'unificazione sul terreno dell'agitazione e dell'organizzazione delle masse operaie. A una vera applicazione della tattica del fronte unico si può giungere solo dal basso». Il VII Congresso dell'Internazionale (1935) indicò come all'unità della classe operaia si debba arrivare non solo con l'azione dal basso, ma anche con accordi tra le direzioni dei partiti comunisti e le direzioni dei partiti socialisti e social-democratici.

operaio. Si tratta di condurre una *guerra di posizione*. In questo caso, guerra di posizione non significa politica difensiva (anche se il momento difensivo non può essere ignorato), ma azione di attacco complessa ed articolata. Insomma, Gramsci pone, tra il 1930-'32, la necessità di una linea politica diversa, rispetto a quella dei bolscevichi, per i partiti comunisti dell'Occidente europeo. Non va oltre questa indicazione di massima: guerra di posizione, che individui ed investa la «robusta catena di fortezze e di casematte» che caratterizza la società civile.

È in lui però chiara l'intuizione che il cammino della rivoluzione socialista si presenta, per l'Europa occidentale, in modo nuovo ed originale. Ognuno può scorgere qui la grande attualità della sua visione. La ricerca politica e teorica del PCI si è mossa, per lunghi anni, secondo questa ispirazione: in occidente, nell'Europa capitalisticamente avanzata, la lotta per il socialismo e la realizzazione al socialismo stesso non può compiersi come in Russia.

Con la lotta di Liberazione nazionale — che vedeva attuarsi la funzione dirigente del movimento operaio, alla testa di un lungo schieramento antifascista — già si profilava la ricerca di una via nuova, originale di sviluppo democratico e socialista. Si delineava una lotta per il socialismo che trovava la sua base nell'unità anti-fascista e nello sviluppo di una democrazia di carattere progressivo. Una democrazia che non fosse semplicemente la restaurazione della democrazia pre-fascista, ma tale da eliminare per sempre — attraverso le necessarie riforme — le radici economiche e sociali del fascismo; che si realizzasse attraverso riforme della struttura economica e sociale sempre più avanzate e sempre più aprisse ai lavoratori la direzione dello Stato e della società. Era questa la concezione della *democrazia progressiva*, che Togliatti proponeva.

Che la concezione della democrazia progressiva fosse la ricerca di una via nuova ed originale al socialismo lo vedeva con chiarezza Eugenio Curiel, quando affermava, a proposito dei processi di trasformazione rivoluzionaria, che essi si compiono in maniera diversa a seconda delle situazioni storiche. E scriveva: «Rifarsi necessariamente alle forme che tale rottura ha assunto nell'URSS è criterio storicamente falso, in quanto l'esperienza storica indica

che le grandi tappe del progresso sociale si realizzano attraverso una profonda rottura in un paese, ma attraverso una rottura, o una trasformazione qualitativa diluita, nel tempo, talora inavvertibile e non puntualizzabile, in altri paesi... » ^{124 bis}.

Riflettendo sulla esperienza della lotta di Liberazione, e della lotta per la Costituzione, Togliatti affermava, alla Conferenza nazionale d'organizzazione (Firenze, gennaio 1947) che in ogni paese, «in rapporto con le diversità di sviluppo del capitalismo», con le diverse tradizioni e caratteristiche nazionali, la marcia verso la democrazia, verso il socialismo, assume forme particolari » ^{124 ter}.

Aggiungeva: «... è nostro compito conquistare quella capacità ideologica, politica e di organizzazione che ci permetta di trovare la via nostra, la via italiana, la via che è dettata dalle particolarità, tradizioni e condizioni del paese nostro, di sviluppo della democrazia e di lotta per la valorizzazione delle più avanzate riforme democratiche e per il socialismo » ¹²⁵.

Successivamente, lo svilupparsi della « guerra fredda », la divisione del mondo in blocchi contrapposti, la condanna del Partito comunista della Jugoslavia da parte dell' *Ufficio di informazione dei partiti comunisti ed operai* (giugno 1948) porrà ostacoli crescenti e bloccherà la ricerca di una via italiana al socialismo.

Essa potrà riprendere dopo il XX Congresso del PCUS (febbraio 1956), con l'VIII Congresso del PCI (dicembre 1956). *La via italiana al socialismo* si caratterizzerà per l'affermazione della piena autonomia internazionale del PCI; per il fatto che la lotta per il socialismo e la trasformazione in senso socialista della società italiana deve compiersi nella democrazia, nel rispetto e nell'attuazione

^{124 bis} E. Curiel, *Classi e generazioni nel secondo Risorgimento*, Roma, 1955, p. 219-220.

E. Curiel nacque a Trieste nel 1912. Fu professore di fisica presso l'Università di Padova. Iniziò la sua attività antifascista nel 1934-1935. Fu inviato al confino alla vigilia della guerra. Liberato alla caduta del governo fascista — nell'estate del '43 — fu tra i maggiori dirigenti del PCI, durante la lotta di liberazione, presso la Delegazione per l'Italia occupata della Direzione del PCI. Fu il fondatore del *Fronte della gioventù*, organizzazione unitaria di tutti i giovani antifascisti; direttore dell'*Unità* clandestina e della rivista *La nostra lotta*. Venne assassinato dai fascisti a Milano, in Piazzale Baracca, il 24 febbraio 1945.

^{124 ter} Togliatti, *Opere*, già cit., v. VI, p. 867.

¹²⁵ Togliatti, *Opere*, già cit., v. 6, p. 867.

delle norme della Costituzione. Che la stessa costruzione e realizzazione del socialismo deve compiersi nella piena attuazione delle libertà politiche e della democrazia.

Questa concezione dello stretto, indissolubile nesso tra democrazia e socialismo, come un carattere della lotta per il socialismo nei paesi dell'Europa occidentale, a forte sviluppo capitalistico e di lunga tradizione democratica, venne anche a maturare in una serie di partiti comunisti europei. Si ebbero così, nel 1975, incontri tra il Partito comunista italiano e il Partito comunista spagnolo, poi tra il PCI e il Partito comunista francese, e più tardi tra questi tre partiti insieme. Da questi incontri nacquero documenti comuni in cui, nel riconoscimento delle rispettive differenze, si ribadiva lo stretto nesso tra lotta per le libertà, per la democrazia e il socialismo. A questo proposito le Tesi del XV Congresso del PCI (1979) affermano: «La riflessione dei comunisti italiani si è incontrata, negli ultimi anni, con quella che andavano compiendo in modo autonomo altri partiti comunisti dell'Europa occidentale e di paesi come il Giappone. Pur nelle diversità storiche e di orientamento in cui essi operano, si è venuta affermando la convinzione comune che la lotta per il socialismo e la sua costruzione debbano attuarsi nella piena espansione della democrazia e di tutte le libertà. È questa la scelta dell'eurocomunismo» ^{125 bis}.

Successive vicende del Partito comunista spagnolo e del Partito comunista francese hanno posto in crisi l'eurocomunismo, non già i suoi principi ispiratori. Del resto, nei documenti approvati e su cui si fondava la concezione che fu detta dell'eurocomunismo, era fortemente affermata la necessità dell'intesa e dell'unità tra i partiti della classe operaia e dei lavoratori. La piattaforma dell'eurocomunismo costituiva una proposta unitaria che veniva rivolta ai partiti socialisti e socialdemocratici europei.

Di qui la visione di un'Europa che può trovare la propria reale unità ed affermarsi nel mondo come un'autonoma forza continentale, che ispira le Tesi del XVII Congresso del PCI (aprile 1986).

Di qui la necessità, che sottolineata dal Congresso, che l'intesa

^{125 bis} Tesi, cap. I, par. VII, in *V Congresso del Partito comunista Italiano*, E. Riuniti, Roma, 1979, vol. II, p. 633-644.

delle sinistre europee costituisca la condizione per un'alternativa democratica nel continente europeo. In questa visione il PCI afferma di essere «... parte integrante della sinistra Europea».

Si tratta, a partire da quella intuizione di Gramsci sui caratteri della società occidentale e sulla «guerra di posizione», di un lungo, travagliato cammino politico. Esso va ben oltre, e in modo qualitativo, alle posizioni di Gramsci. Eppure, questo cammino è partito da quelle pagine dei *Quaderni del carcere* sul diverso rapporto tra Stato e società civile in oriente e in occidente, sui diversi processi rivoluzionari, che vengono indicati con l'espressione di «guerra manovrata» e di «guerra di posizione».

Capitolo secondo

Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura

La questione degli intellettuali

Le considerazioni di Gramsci sul modo in cui si attua l'egemonia, all'interno di un blocco storico, richiamano in modo immediato il problema degli intellettuali. Questione molto presente, questa, nella cultura del suo tempo ¹²⁶. Di fronte a correnti di pensiero che rivendicano — in certi casi anche a fini progressivi, come per Benda — l'indipendenza degli intellettuali di fronte ai gruppi di potere e nella lotta politica, l'atteggiamento di Gramsci è molto netto. Egli si chiede: «Gli intellettuali sono un gruppo sociale autonomo e indipendente, oppure ogni gruppo sociale ha la sua propria categoria specializzata di intellettuali?» ¹²⁷. La risposta è netta: «Ogni gruppo sociale, nascendo sul terreno originario di una funzione essenziale nel mondo della produzione economica, si crea insieme, organicamente, uno o più ceti intellettuali che gli danno omogeneità e consapevolezza della propria funzione non solo nel campo economico, ma anche in quello sociale e politico...» ¹²⁸.

Come si può agevolmente vedere, Gramsci si muove sulla base del classico rapporto, indicato da Marx, tra la *struttura* e la *superstruttura*. I gruppi sociali nascono e si costituiscono sul terreno della produzione economica. Danno vita perciò a ceti di intel-

¹²⁶ Basti pensare al *Tradimento dei chierici* di Jule Benda (1927).

¹²⁷ *Quaderni del carcere*, già cit., v. 3, p. 1593.

¹²⁸ Idem, p. 1513.

letttuali che formano la coscienza di sé di questi gruppi sociali, la estendono dall'economia — da cui essa prende le mosse — a tutti gli aspetti della vita sociale e statale; costruiscono un'etica, un diritto, una cultura. Rappresentano il momento delle superstrutture, in rapporto alla struttura economica. Non si ha egemonia di un gruppo sociale, sua capacità dirigente, senza gli intellettuali.

«Gli intellettuali sono i "commessi" del gruppo dominante...»¹²⁹. Ad essi è affidato il compito di costruire attraverso l'azione culturale, la creazione e la trasmissione della cultura (nella scuola, nel giornalismo, ecc.), la capacità di *persuasione* del gruppo dominante — del gruppo che ha la *supremazia*. Ad essi è affidato il compito di conquistare il «consenso spontaneo» delle grandi masse all'indirizzo impresso dalla vita sociale e politica del gruppo economicamente dominante. Agli intellettuali non spetta soltanto il compito di costruire il consenso, in modo tale che esso sia sentito e vissuto come spontaneo, ma anche quello di costruire quell'apparato di *coercizione* (lo Stato, la definizione delle leggi, il potere giudiziario che ne assicura l'applicazione ed il rispetto) che è necessario per garantire «legalmente» la disciplina di quei gruppi che «non consentono»¹³⁰.

Gli intellettuali costruiscono il *consenso* e garantiscono la *disciplina*. Sono, come abbiamo già visto¹³¹, i due elementi della *direzione* (o egemonia) e del *potere*, senza cui non si dà *supremazia* di un gruppo sociale.

Gramsci deve polemizzare contro le illusioni sulla indipendenza degli intellettuali. Marca perciò fortemente le connessioni di classe degli intellettuali con le forze al potere. Ciò non significa, naturalmente, che la connessione tra potere e intellettuali sia immediata. Essa varia a seconda dei diversi gruppi di intellettuali, a seconda delle fasi storiche e politiche. Ciò significa ancor meno che negli intellettuali vi sia sempre coscienza di questo loro collegamento con il gruppo sociale dominante. Anzi, negli intellettuali, è molto forte e diffusa l'illusione di una propria indipendenza. Inoltre, gli

¹²⁹ Idem, p. 1519. «Commessi» nel senso del verbo latino *committere* = affidare.

¹³⁰ Idem, p. 1519.

¹³¹ Vedi a p. 33.

intellettuali esprimono anche — coscientemente o meno — le contraddizioni del gruppo dominante e ciò determina in essi diversità e contraddizioni di atteggiamenti. Infatti, «il rapporto tra gli intellettuali e il mondo della produzione non è immediato, come avviene per i gruppi sociali fondamentali, ma è “mediato” in diverso grado, da tutto il tessuto sociale, dal complesso delle superstrutture, di cui appunto gli intellettuali sono i “funzionari”» ¹³².

Gramsci osserva come si potrebbe stabilire, tra gli intellettuali, una sorta di misura del grado più o meno grande della loro connessione col gruppo sociale fondamentale. Si possono fissare «due grandi» «piani» «superstrutturali» ¹³³, l'uno concernente la società civile, quella in cui si esercita l'egemonia, e quella che riguarda la società politica — o Stato — in cui si esercita il dominio. E le funzioni intellettuali mutano a seconda che si esercitino in un campo o in un altro e con ciò anche la loro caratterizzazione ¹³⁴. E a proposito, appunto, della stratificazione non semplice degli intellettuali, Gramsci compie una distinzione tra intellettuali *organici* e intellettuali *tradizionali*.

«... l'imprenditore capitalistico crea con sé il tecnico dell'industria, lo scienziato dell'economia politica, l'organizzatore di una nuova cultura, di un nuovo diritto...» ¹³⁵. I tecnici di azienda, gli ingegneri sono tipici intellettuali organici della borghesia capitalistica (ma, come appena si è visto, non loro soltanto).

Non vi sono però soltanto gli intellettuali *organici* della classe sociale che si è affermata o che sta nascendo. «... ogni gruppo sociale “essenziale”, emergendo alla storia dalla precedente struttura economica ... ha trovato... categorie sociali preesistenti» ¹³⁶. Tra gli intellettuali, «la più tipica di queste categorie è quella degli ecclesiastici...», che esercitano, nelle società feudali ed aristocratiche, un monopolio sulla vita culturale della loro epoca. «La categoria degli ecclesiastici può essere considerata... la categoria

¹³² Idem, p. 1518.

¹³³ Idem, p. 1518.

¹³⁴ Idem, p. 1518.

¹³⁵ Idem, p. 1513.

¹³⁶ Idem, p. 1514.

intellettuale organicamente legata all'aristocrazia fondiaria... »¹³⁷. Ma nelle società pre-capitalistiche vennero sempre più emergendo, accanto agli ecclesiastici e sacerdoti, a volte anche in lotta con essi, altre categorie di intellettuali: uomini di legge, scienziati, letterati, filosofi, ecc., ecc. Essi si presentavano come *organici* ai gruppi dominanti nelle società aristocratiche. Il gruppo sociale capitalistico, emergendo e conquistando la propria supremazia sulla società, non elimina di certo questi intellettuali, ma li assimila, li connette ai suoi intellettuali organici, affida anche ad essi il compito di conquistare il *consenso* al proprio potere. Questi sono gli intellettuali *tradizionali*.

Nell'analisi di Gramsci gli intellettuali *organici* si presentano prevalentemente come intellettuali *urbani*. Gli intellettuali *tradizionali* come intellettuali *rurali* (prodotti dalla borghesia rurale che ha la proprietà di terre date in colonia, affittanza mezzadria, ecc.). Secondo questa distinzione, gli intellettuali *organici* si sono sviluppati essenzialmente nell'Italia settentrionale; gli intellettuali *tradizionali, rurali* prevalgono nel Sud.

Intellettuali organici e intellettuali tradizionali

«Gli intellettuali di tipo urbano [organici] sono concresciuti con l'industria e sono legati alle sue fortune. La loro funzione può essere paragonata a quella degli ufficiali subalterni nell'esercito: non hanno nessuna iniziativa autonoma nel costruire i piani di produzione; mettono in rapporto, articolandola, la massa strumentale con l'imprenditore, elaborano l'esecuzione immediata del piano di produzione stabilito dallo stato maggiore dell'industria... Nella loro media generale gli intellettuali urbani sono molto strumentalizzati; gli altri intellettuali urbani si confondono sempre più con il vero e proprio stato maggiore industriale.

Gli intellettuali di tipo rurale sono in gran parte «tradizionali», e legati alla massa campagnola e piccolo borghese di città (specialmente dei centri minori), non ancora elaborata e messa in mo-

¹³⁷ Idem, p. 1514.

vimento dal sistema capitalistico. Questo tipo di intellettuale mette a contatto la massa contadina con l'amministrazione statale o locale (avvocati, notai, ecc.) e per questa stessa posizione ha una grande funzione politico-sociale, perché la mediazione professionale è difficilmente scindibile dalla mediazione politica»¹³⁸.

Questa analisi è chiaramente datata, ma indica processi essenziali della nostra storia e della nostra cultura. Né si può dire che tali processi siano oggi del tutto superati.

Gramsci sottolinea come «... nel mondo moderno, la categoria degli intellettuali... si è ampliata in misura inaudita»¹³⁹.

Oggi, questo ampliamento si è ulteriormente moltiplicato. La distinzione tra intellettuali organici ed intellettuali tradizionali tende ad essere superata, poiché anche gli intellettuali, che Gramsci definisce tradizionali (avvocati, notai, architetti, ecc.) sono sempre più legati ad istituzioni economiche e alle grandi concentrazioni finanziarie. Si pensi, per esempio al rapporto dei medici con l'assistenza sanitaria pubblica, alla scomparsa del «medico di famiglia» tradizionale. Sono ormai un esercito gli intellettuali legati ai mezzi di comunicazione di massa (televisione e radio, giornali). È cresciuto a dismisura il numero dei ricercatori collegati con le aziende, dei tecnici di vario tipo e livello.

Gramsci presenta l'intellettuale prevalentemente come un *persuasore*. E tale esso è anche oggi, ma sempre più attraverso la mediazione di grandi strumenti di persuasione di massa (televisione, giornali, ecc.). Inoltre, crescendo il numero degli intellettuali legati alla produzione, si deve dire che oggi l'intellettuale tende a divenire sempre di più, oltre che un *persuasore*, un *produttore*. L'informazione stessa si presenta sempre più come un *prodotto*, come una *merce*, oltre che essere uno strumento di potere di inaudita ampiezza di massa.

Occorre inoltre riconsiderare il problema degli intellettuali alla luce della odierna rivoluzione informatica. Abbiamo l'avvicinarsi delle mansioni dell'operaio a quelle del tecnico; il carattere sempre più esecutivo, particellare, ripetitivo delle mansioni della grande

¹³⁸ Idem, p. 1520-21.

¹³⁹ Idem, v. 1, p. 477.

maggioranza dei tecnici. Il tecnico, da intellettuale collegato con uomini, «da mettere in rapporto... con l'imprenditore», diventa sempre più un intellettuale in rapporto, più che con gli uomini, con l'informazione. Ma non è nostro compito addentrarci in questo tipo di analisi.

Gli intellettuali si definiscono, per Gramsci, non per una artificiosa e falsa distinzione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, non soltanto per un certo possesso di cultura e di professionalità, ma soprattutto per la loro funzione sociale: essi sono i *quadri* della società; il suo tessuto connettivo, i costruttori, appunto, di quella egemonia che tiene insieme un blocco politico. Per conquistare le masse «occorre conquistare i [loro] dirigenti naturali», gli intellettuali ¹⁴⁰.

Intellettuali e semplici

Ciò ha ben compreso la Chiesa cattolica. Essa si è sempre preoccupata di mantenere l'«unione dottrinale di tutta la massa religiosa», e ha sempre lottato «perché gli strati intellettualmente superiori non si staccino da quelli inferiori. La chiesa romana è stata sempre la più tenace nella lotta per impedire che “ufficialmente” si formino due religioni, quella degli “intellettuali” e quella delle “anime semplici” » ¹⁴¹. Invece «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” » ¹⁴². È un fatto che, nella storia europea, si è manifestata col Rinascimento, con la sua insufficiente capacità di coinvolgere in una nuova concezione del mondo gli strati popolari, un distacco tra gli intellettuali e i «semplici» ¹⁴³. Questa debolezza è stata evidente nelle filosofie immanentistiche moderne, nell'idealismo. Questi ha proposto una filoso-

¹⁴⁰ Idem, v. 11, p. 908.

¹⁴¹ Idem, p. 1381.

¹⁴² Idem, p. 1381. Il riferimento è all'idealismo del Croce e del Gentile.

¹⁴³ Idem, p. 1381.

fia, una concezione del mondo per gli intellettuali e non si è preoccupato di conquistare ad essa i «semplici». Né questo sarebbe stato possibile, poiché l'idealismo è l'espressione di una egemonia delle classi «alte». Non a caso, la riforma scolastica attuata dal Gentile ha mantenuto l'insegnamento della religione nelle scuole, perché la religione è concepita come la «filosofia» dei «semplici», di quelli che non sono in grado di salire ad una vera filosofia.

Il marxismo è, in questo senso, antitetico sia all'idealismo che alla concezione cattolica. «... la filosofia della praxis [cioè il marxismo] non tende a mantenere i "semplici" nella loro filosofia primitiva del senso comune, ma invece a condurli ad una concezione superiore della vita. Se afferma l'esigenza del contatto tra intellettuali e semplici non è per limitare l'attività scientifica e per mantenere una unità al basso livello delle masse, ma appunto per costruire un blocco intellettuale-morale che renda politicamente possibile un progresso intellettuale di massa e non solo di scarsi gruppi intellettuali» ¹⁴⁴.

La concezione di Marx — possiamo commentare — esprime la funzione storica della classe operaia. Guida la classe operaia e i lavoratori a costruire la propria egemonia, vale a dire a costruire una nuova cultura, una nuova morale. Per questo essa promuove non un rapporto di subalternità delle masse agli intellettuali, ma di progressiva integrazione tra lavoratori e intellettuali. La «politica» può assicurare il rapporto tra filosofia «superiore» e senso comune ¹⁴⁵, con lo scopo di mantenere il distacco tra intellettuali e «semplici», ma può, invece, quando guida un processo di trasformazione rivoluzionaria, realizzare appunto l'elevarsi dei semplici ad una superiore concezione del mondo.

I partiti utilizzano e creano gli intellettuali del gruppo sociale dominante, saldano gli intellettuali organici — che sono la diretta espressione del gruppo dominante — con gli intellettuali tradizionali.

Per la classe operaia, il partito è «... il modo proprio di ela-

¹⁴⁴ Idem, p. 1385.

¹⁴⁵ Idem, p. 1383.

borare la propria categoria di intellettuali organici...»¹⁴⁶: quegli intellettuali che si formano direttamente nella politica. Deriva di qui che un dirigente di una organizzazione di partito, un dirigente sindacale, un amministratore, è un intellettuale, in quanto esercita, a livello più o meno alto, quella funzione di *quadro* sociale che definisce l'intellettuale. E ciò indipendentemente dal grado di cultura che può essere anche molto modesto. Va da sé che esplicitare una funzione di quadro, di dirigente, implica una forte crescita culturale.

Il cosmopolitismo e l'Europa

Vi è una caratteristica storica degli intellettuali italiani su cui Gramsci molto insiste. È il loro carattere *cosmopolita*¹⁴⁷. Esso ha una radice storica lontana. Deriva dal modo in cui Roma, organizzandosi come centro di un impero, chiamò a sé intellettuali della più diversa origine regionale; da come l'elemento *cosmopolita* continuò nella cultura universalistica della Chiesa cattolica, per approdare alla formazione degli intellettuali italiani nel Rinascimento. «... l'Italia ebbe per molti secoli una funzione internazionale-europea. Gli intellettuali e specialisti italiani erano cosmopoliti e non italiani, non nazionali. Uomini di Stato, capitani, ammiragli, scienziati, navigatori italiani non avevano un carattere nazionale ma cosmopolita»¹⁴⁸.

E ancora: «... questa cultura "italiana" è la continuazione del cosmopolitismo medievale legato alla tradizione dell'Impero e della Chiesa, concepiti come istituti universali con sede "geografica" in Italia»¹⁴⁹.

Di qui deriva anche la difficoltà a realizzare in Italia, nel secolo del Risorgimento, una cultura, una letteratura nazionale-popolare (come vedremo in seguito). Il carattere *cosmopolita* de-

¹⁴⁶ Idem, v. 3, p. 1522.

¹⁴⁷ Letteralmente = cittadino del mondo. In questo caso: chi non ha una propria radice nazionale.

¹⁴⁸ Idem, v. 1, p. 360.

¹⁴⁹ Idem, v. 2, p. 1361.

gli intellettuali italiani, così come esso si esprime in uno dei momenti più elevati della vita culturale nel nostro Paese, il Rinascimento — e di qui sino al '700 — è una chiave per intendere i caratteri della cultura italiana.

La formazione cosmopolita, però, degli intellettuali italiani, se ha pesato negativamente sulla formazione di una cultura nazionale, può assumere riflessi positivi, quando si tratti di superare i limiti nazionalistici.

Ci si imbatte, nei *Quaderni*, in una intuizione di notevole interesse. L'Italia conobbe un grande sviluppo, dopo il 1000, con il Comune medievale. Ma questo sviluppo stesso divenne una pastoia, un impaccio, quando si trattò di far progredire ulteriormente le forze economiche capitalistiche. Occorreva superare il municipalismo ed offrire a queste forze un terreno nazionale di espansione, come aveva fatto per la Francia, la Gran Bretagna, la Spagna, il costituirsi di un grande Stato unitario. Oggi, l'ambito nazionale — che andava conquistato e che l'Italia faticò a realizzare e realizzò in ritardo — può essere d'impaccio in Europa, per realizzare un'unione europea. Bisogna insomma andare oltre la visione nazionale. La formazione cosmopolita degli intellettuali italiani, l'esperienza storica nostra, italiana, degli impacci frapposti dal municipalismo al costituirsi di una nazione italiana, può aiutarci a capire come oggi occorra superare i limiti nazionali per stimolare il formarsi di una coscienza europea. Abbiamo commentato Gramsci attualizzandolo. Tuttavia egli dice (siamo tra il 1930-'32): «La storia contemporanea offre un modello per comprendere il passato italiano: esiste oggi una coscienza culturale europea ed esiste una serie di manifestazioni di intellettuali e uomini politici che sostengono la necessità di una visione europea: si può anche dire che il processo storico tende a questa unione e che esistono molte forze materiali che solo in questa unione potranno svilupparsi: se fra x anni questa unione sarà realizzata la parola "nazionalismo" avrà lo stesso valore archeologico che ha l'attuale "municipalismo"»¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Idem, v. 2, p. 748.

Da questa ricca e complessa riflessione sugli intellettuali, la loro funzione, la loro connessione con la società, con il potere, Gramsci trae una proposta per l'intellettuale che deve essere formato. La classe operaia tende a creare, attraverso e grazie al partito politico, i propri intellettuali organici. Rispetto ad essa, gli intellettuali presenti nella società capitalistica, sono da considerarsi *tradizionali* (anche gli intellettuali organici della borghesia). Mentre crea i propri intellettuali organici, la classe operaia, il suo partito, devono assimilare gli intellettuali tradizionali.

Ma qual'è il tipo di intellettuale che la classe operaia deve sforzarsi di creare? Ci troviamo di fronte a questa risposta: «Il tipo tradizionale e volgarizzato dell'intellettuale è dato dal letterato, dal filosofo, dall'artista... Nel mondo moderno l'educazione teorica, strettamente legata al lavoro industriale... deve formare la base del nuovo intellettuale. Su questa base ha lavorato l' "Ordine Nuovo" settimanale per sviluppare altre forme di nuovo intellettualismo e per determinare nuovi concetti... Il modo di essere del nostro intellettuale non può più consistere nell'eloquenza, motrice esteriore e momentanea degli affetti e delle passioni, ma nel mescolarsi attivamente alla vita pratica, come costruttore, organizzatore, "persuasore permanente", perché non puro oratore — e tuttavia superiore allo spirito astratto matematico; dalla tecnica-lavoro giunge alla tecnico-scienza e alla concezione umanistica storica, senza la quale si rimane "specialista" e non si diventa "dirigente" (specialista + politico)»¹⁵¹.

È uno dei momenti più alti della riflessione gramsciana. Si parte da una esperienza datata: il lavoro compiuto dal giornale e dal movimento dell'*Ordine Nuovo* per la formazione di quadri operai. Però lo sguardo si dilata nella critica alla tradizione retorico-letteraria, tipica della cultura italiana; comprende la critica anche alla concezione che il movimento operaio socialista aveva della oratoria e del dirigente essenzialmente come oratore¹⁵², per stabilire questo nesso e questa capacità di salire dalla tecnica-lavoro alla tecnica-scienza. Questo è il terreno solido della cultura. Ma da so-

¹⁵¹ Idem, v. 3, p. 1551.

¹⁵² Idem, v. 3, p. 2116.

lo non basta. Si può e si deve essere specialisti. Lo specialismo però deve confluire in una visione più generale e profonda: la coscienza storica, la conoscenza e coscienza dei processi attraverso cui si forma la società umana e da cui nascono i suoi problemi. Questa coscienza ci dà il politico. Se lo specialista non è anche un politico non potrà essere un dirigente.

Letteratura e vita nazionale

Gramsci si chiede: perché non esiste in Italia una letteratura «nazionale»¹⁵³ simile al romanzo d'appendice francese, quale erano *I tre moschettieri* di Alessandro Dumas, o *Il conte di Montecristo* del medesimo autore o *I misteri di Parigi* di Eugène Sue?¹⁵⁴

La sua risposta è che «in Italia è sempre mancata una letteratura nazionale-popolare, narrativa e d'altro genere»¹⁵⁵. E ciò si deve al fatto che in Italia «gli intellettuali sono lontani dal popolo, cioè dalla "nazione", e sono invece legati a una tradizione di casta, che non è mai stata rotta da un forte movimento politico popolare o nazionale dal basso...»¹⁵⁶. Il Risorgimento, appunto, come si è visto, quale «rivoluzione passiva».

La cosa riguarda sia la letteratura di livello che la letteratura del romanzo d'appendice. Così, in Italia, sono stati più popolari romanzi stranieri, come i *Miserabili* di Victor Hugo, o certi romanzi di Zola, e ancora i romanzi dell'ottocento russo, che un romanzo di altissimo livello come i *Promessi sposi*. Al Manzoni,

¹⁵³ Idem, v. 3, p. 2116.

¹⁵⁴ *Alexandre Dumas* (1803-1870). Scrittore francese popolarissimo, autore di romanzi di avventure e di drammi teatrali. *Eugène Sue* (1804-1857). Autore di popolarissimi romanzi: *I misteri di Parigi* (1842-'43), *l'Ebreo errante* (1844-1845).

Venivano chiamati d'appendice romanzi che i giornali pubblicavano a puntate, in genere a fondo pagina.

Gramsci prende qui lo spunto dal fatto che la rivista *Critica fascista*, del 2 agosto 1930, lamenta il fatto che due grandi quotidiani italiani abbiano iniziato la pubblicazione a puntate di due di questi romanzi «stranieri» e vecchi di un secolo.

¹⁵⁵ Idem, p. 1118.

¹⁵⁶ Idem, v. 3, p. 1116.

Gramsci rimprovera, sulla scia del De Sanctis, un atteggiamento di distacco paternalistico dagli umili, oggetto di benevola ironia. Egli mostra per figure di uomini del popolo, come Fra Galdino, Agnese, Renzo, Perpetua, un «compatimento scherzoso... che non appare in Tolstoy»¹⁵⁷.

«L'espressione "gli umili" è caratteristica per comprendere l'atteggiamento tradizionale degli intellettuali italiani verso il popolo...». «In Dostojevčij è potente il sentimento nazionale-popolare, cioè la coscienza di una missione degli intellettuali verso il popolo, che magari è "oggettivamente" costituito di "umili" ma deve essere liberato da questa "umiltà", trasformato, rigenerato. Nell'intellettuale italiano l'espressione di "umili" indica un rapporto di protezione paterna... il sentimento "sufficiente" di una propria indiscussa superiorità»¹⁵⁸.

L'origine di questo atteggiamento, di questa insufficiente coscienza del *nazionale-popolare*, va spiegato, come si è visto, nei limiti del Risorgimento italiano e più in là ancora nel cosmopolitismo originario dei nostri intellettuali.

Perché una letteratura divenga popolare, «la bellezza» non basta: ci vuole un determinato contenuto intellettuale e morale che sia l'espressione elaborata e compiuta delle aspirazioni profonde di un determinato pubblico, cioè della *nazione-popolo* in una certa fase del suo sviluppo storico¹⁵⁹.

Con ciò Gramsci non propone, come modello, un tipo di letteratura *populista*¹⁶⁰, e quindi un indebolirsi della capacità di una letteratura di esprimere l'egemonia di un determinato gruppo sociale. Al contrario, egli rimprovera alla borghesia italiana una insufficiente capacità egemonica, una insufficiente capacità di formare una coscienza nazionale e di interpretare ed esprimere i sentimenti più profondi del popolo. Infatti egli si chiede: «cosa significa il fatto che il popolo italiano legge di preferenza scrittori stranieri? Significa che esso *subisce* l'egemonia intellettuale e mo-

¹⁵⁷ Idem, p. 2112.

¹⁵⁸ Idem, p. 2112.

¹⁵⁹ Idem, p. 2113 (la sottolineatura è nostra).

¹⁶⁰ Di andata verso il popolo, in modo illuministico e paternalistico.

rale degli intellettuali stranieri... cioè che non esiste nel paese un blocco nazionale intellettuale e morale»¹⁶¹.

L'osservazione ha una sua attualità. Anche oggi si può dire che l'attenzione del lettore italiano sia volta ad una letteratura straniera, non più francese e russa, quanto piuttosto nord e sud americana. E il ragionamento va poi articolato distinguendo la letteratura di livello dalla letteratura che oggi si può definire «merce di largo consumo». Anche questa largamente di origine americana (si veda la collana *Harmony*). Una riflessione che va nella stessa direzione va fatta per quella «letteratura d'appendice», che si è trasferita sullo schermo televisivo (come già si osservava - vedi p. 39).

È interessante una considerazione di Gramsci: la funzione esercitata in Europa dal romanzo popolare, e in Italia dal romanzo popolare straniero, è da noi svolta dalla musica italiana. «I melodrammi nazionali... [hanno] avuto [da noi] quella popolarità che è invece mancata ai letterati»¹⁶². Le grandi passioni, la contrapposizione del «buono» e del «cattivo», trovano espressione nei personaggi del melodramma, resi artisticamente validi dalla musica.

Gramsci si interroga sul perché di un tale fatto. Si chiede se la funzione cosmopolita degli intellettuali italiani non continui ad agire in Europa soprattutto per mezzo della musica. Ci si dovrebbe interrogare — pare a chi scrive — anche sulla funzione della Controriforma, da noi, che, mentre bloccava la ricerca letteraria, meno poteva agire sulla musica, la quale raggiunse in Italia, nel '600 e '700, i suoi livelli più alti.

Si può dire — osserva Gramsci — che il rapporto melodramma italiano-letteratura popolare anglo-francese non è sfavorevole al melodramma...»¹⁶³. Questo attinge infatti la trama dei suoi soggetti a leggende, episodi storici, drammi stranieri; ma la dipendenza non è artistica, essendo il melodramma italiano profondamente originale. Naturalmente Giuseppe Verdi ha avuto una fortuna popolare paragonabile a quella di Eugene Sue, mentre «Ver-

¹⁶¹ Idem, p. 2117.

¹⁶² Idem, v. 2, p. 1136.

¹⁶³ Idem, p. 1137.

di non può essere paragonato... a Eugene Sue come artista» (essendogli superiore in modo incommensurabile).

Insomma la musica, nel genere del melodramma, sostituisce nell'800 italiano la letteratura popolare e riesce ad esercitare una funzione nazionale-popolare, che accompagna ed esprime le spinte democratiche presenti nella vita nazionale.

Il fallimento dei laici

Il giudizio che Gramsci esprime sulla funzione degli intellettuali italiani è dunque severo: «I laici hanno fallito al loro compito storico di educatori ed elaboratori della intellettualità e della coscienza morale del popolo-nazione, non hanno saputo dare una soddisfazione alle esigenze intellettuali del popolo: proprio per non aver rappresentato una cultura laica, per non aver saputo elaborare un moderno "umanesimo" capace di diffondersi fino agli strati più rozzi e incolti, come era necessario dal punto di vista nazionale, per essersi tenuti legati a un modo antiquato, meschino, astratto, troppo individualistico o di casta»¹⁶⁴.

* Nella debole egemonia della cultura democratica e laica nell'800, Gramsci vede implicitamente una delle radici del fascismo. Negli anni successivi al fascismo, si vedrà come il fallimento dei laici sia una delle ragioni per cui la grande borghesia italiana ha ripiegato, dopo il crollo del fascismo, nella mediazione che la Chiesa esercita tra il grande capitale e i ceti popolari. Tale mediazione ha trovato la sua rappresentanza politica nella Democrazia cristiana, senza che la cultura laica trovasse in sé la capacità di contrastare validamente questo processo.

Una debolezza della egemonia culturale della borghesia italiana, oggi, che ha, come si vede, radici lontane.

¹⁶⁴ Idem, p. 2119.

La riforma intellettuale e morale

Il processo della formazione dello Stato unitario e della nazione italiana non fu dunque accompagnato da una profonda riforma intellettuale e morale, capace di costruire una coscienza adeguata ai compiti del popolo-nazione.

Il concetto di riforma intellettuale e morale ritorna, in Gramsci, con una certa insistenza. Esso è maturato da quelle che egli definisce, criticamente, «ideologie piccolo-borghesi (Oriani, Missiroli, Gobetti, Dorso, ecc.) che spiegano le debolezze dell'organizzazione nazionale e statale italiana con l'assenza di una Riforma religiosa, intesa in senso angustamente nazionale»¹⁶⁵. Secondo questa concezione era mancata all'Italia una riforma religiosa come quella di Lutero, in Germania (che prese inizio con il 1517), o di Calvino a Ginevra. Una riforma che esaltasse l'elemento interiore, morale, della vita religiosa. Si ebbe invece in Italia la Controriforma: vale a dire un irrigidirsi dogmatico, disciplinare del cristianesimo, che ne accentuò gli elementi esteriori, e bloccò la libera ricerca del pensiero e delle arti; che fu fonte di conformismo e di ipocrisia. La convinzione di Gramsci è che, nella storia italiana, il Rinascimento fosse già andato al di là di una riforma protestante, per la visione tendenzialmente immanentistica e critica che esso aveva proposto, anche se il distacco che esso aveva determi-

¹⁶⁵ Idem, p. 1293.

Alfredo Oriani (1852-1909). Romanziere e saggista. Propose una riforma del costume da posizioni conservatrici e nazionalistiche.

Mario Missiroli (1886-1919). Giornalista e scrittore. Liberale, aderì al fascismo e poi se ne staccò.

Piero Gobetti (1901-1926). Scrittore politico, critico letterario e teatrale. Collaborò, con sue posizioni originali, all'*Ordine Nuovo*. Nel 1922 fondò la rivista *Rivoluzione liberale*. Morì esule a Parigi, per i traumi procuratigli da una aggressione dei fascisti. Propugnava una rivoluzione liberale, una affermazione dei valori della liberazione dell'uomo, che non avrebbe potuto realizzarsi senza la partecipazione della classe operaia. Gramsci disse di lui: «Gobetti non era comunista... ma aveva capito la posizione sociale e storica del proletariato...». (In *Alcuni temi della questione meridionale*).

Guido Dorso (1892-1947). Dopo aver collaborato alla *Rivoluzione liberale* di Gobetti, pubblicò nel 1925 *La rivoluzione meridionale*. In essa presentava la questione meridionale come questione nazionale e proponeva, per la sua soluzione, l'alleanza tra la borghesia tecnica ed umanistica del Nord con le masse contadine ed operaie del sud. Militò nel Partito d'Azione.

nato tra gli intellettuali e il popolo non gli aveva consentito di operare una reale riforma intellettuale e morale. Il Rinascimento, insomma, aveva reso impossibile la Riforma e, al tempo stesso, non l'aveva attuata (se non superficialmente). Nel quadro del Rinascimento, Machiavelli aveva proposto una riforma intellettuale e morale, che non poté trovare le forze reali per attuarsi. Il disegno che Machiavelli propone nel suo *Principe* (1516) può trovare come protagonista oggi solo il moderno partito del proletariato. «Il moderno Principe non può essere una persona reale, un individuo concreto, può essere solo un organismo, un elemento sociale, nel quale già abbia inizio il concretarsi di una volontà collettiva riconosciuta e affermata parzialmente nell'azione»¹⁶⁶.

«Il moderno Principe deve essere il banditore di una riforma intellettuale e morale, che è il terreno per un ulteriore sviluppo della volontà collettiva nazionale popolare...»¹⁶⁷.

Al concetto di una riforma *religiosa*, viene sostituito e contrapposto il concetto di una riforma laica e, come tale, *morale e intellettuale*. Quella riforma intellettuale e morale che nel Risorgimento non si è compiuta, che gli intellettuali italiani, i laici, non hanno saputo guidare, deve trovare il suo protagonista nel partito della classe operaia, come espressione di coscienza e volontà collettiva.

Così concepita, la riforma non può essere solo della coscienza, della cultura. Come è ovvio, Gramsci respinge una simile idea della riforma, che sarebbe astratta ed inoperante. Per riprendere la terminologia di Marx, non è possibile una riforma intellettuale e morale, vale a dire della *superstruttura*, che non sia insieme riforma della *struttura*. Gramsci lo dice in modo concreto: «Può esserci riforma culturale e cioè elevamento civile degli strati depressi della società, senza una precedente riforma economica e un mutamento nella posizione e nel mondo economico? Perciò una riforma intellettuale e morale non può non essere legata ad un programma di riforma economica, anzi il programma di riforma eco-

¹⁶⁶ Idem, v. 2, p. 951.

¹⁶⁷ Idem, p. 953.

'Il mio petto, a chiama diolo' - è così materiale che non potero mettersi altro nome e numero.

nomica è appunto il modo concreto con cui si presenta ogni riforma intellettuale e morale» ¹⁶⁸.

Il «moderno Principe», il partito è — per Gramsci — portatore di una concezione del mondo ¹⁶⁹. È portatore del marxismo, o, come Gramsci preferisce dire, della *filosofia della praxis* (*praxis* dal greco *prattein* = agire). La filosofia della praxis propone una concezione del mondo rigorosamente immanentistica, coerentemente laica e critica. Salda coerentemente la cultura, la morale, le istituzioni politiche al processo concreto delle forze produttive e dei rapporti di produzione, alla economia. In questo senso, la filosofia della praxis eredita e continua, porta a sbocchi più avanzati e concreti, un processo del pensiero e della cultura che viene da lontano. «La filosofia della praxis presuppone tutto questo passato culturale, la Rinascita e la Riforma, la filosofia tedesca ¹⁷⁰ e la rivoluzione francese, il calvinismo e l'economia classica inglese, il liberalismo laico e lo storicismo che è alla base di tutta la concezione moderna della vita. La filosofia della praxis è il coronamento di tutto questo movimento di riforma intellettuale e morale, dialettizzato nel contrasto tra cultura popolare e alta cultura ¹⁷¹.

Corrisponde al nesso Riforma protestante + Rivoluzione francese: è una filosofia che è anche una politica e una politica che è anche una filosofia» ¹⁷². È ancora una filosofia, egli aggiunge, in una «fase popolaresca» ¹⁷³, immatura. Ciò non toglie che la concezione del marxismo venga qui presentata con una forte enfasi, che ne fa una realtà totalizzante del pensiero e della cultura. Se si può comprendere il processo di sviluppo culturale che Gramsci individua, è difficile seguirlo in questa sua visione del marxi-

¹⁶⁸ Idem, p. 1561.

¹⁶⁹ Sulla concezione del partito come portatore di una concezione del mondo avremo modo di ritornare.

¹⁷⁰ L'idealismo della filosofia classica tedesca (di Fichte, Schelling e soprattutto Hegel).

¹⁷¹ Opposizione tra cultura popolare e alta cultura che si tratta di superare in una cultura organicamente unitaria.

¹⁷² Idem, p. 1860.

¹⁷³ Idem, p. 1860.

simo come punto di approdo sino ad oggi definitivo e totale. Ciò sarebbe in contraddizione con la natura eminentemente critica del marxismo, in Gramsci così presente, e all'idea che egli stesso propone di un marxismo che supera se stesso (quando si giunga alla società comunista).

Con accenti che sono propri del suo tempo, di una fase del movimento comunista, Gramsci propone un tema che si è rivelato di grande attualità. La riforma intellettuale è tornata oggi a riproporsi, non più come portato di un solo partito e di una sola concezione, ma come processo che deve essere mandato avanti da una pluralità di forze politiche, sociali e culturali.

La lotta di Liberazione come rivoluzione antifascista, democratica, popolare ha certamente sviluppato, entro un certo limite, un processo di riforma intellettuale e morale. La rottura dell'unità antifascista, quella che Togliatti chiamò, metaforicamente, la «restaurazione capitalistica», l'acutizzarsi della contraddizione tra Nord e Sud, hanno bloccato e deviato questo processo. Ma non totalmente: il movimento operaio e democratico ha continuato ad operare. E ha potuto operare anche perché esso ha inteso lo sviluppo democratico come risultato di una pluralità di forze convergenti. Tale è il significato dell'appello di Togliatti ad una intesa tra il mondo comunista e il mondo cattolico, per salvare la civiltà dalla catastrofe atomica (1954). Tale ancora il significato dell'invito al dialogo e ad un fecondo, reciproco rapporto, che egli rivolgeva alle forze cattoliche nel noto discorso tenuto a Bergamo, nel 1963, «Il destino dell'uomo». Vengono avanti — egli diceva — anche nel mondo capitalistico più avanzato, contraddizioni profonde che colpiscono alla radice la persona umana. «Per il credente ... è la sfera del sacro che progressivamente e sempre più si restringe. Noi diciamo che è la persona dell'uomo che viene mutilata e compressa...»¹⁷⁴. È dunque possibile un incontro per l'affermazione di valori che sono comuni, a comunisti e cattolici, pur nella diversità della ispirazione filosofica e culturale. È l'enunciazione di una riforma intellettuale e morale, a cui devono concorrere forze diverse.

¹⁷⁴ Togliatti, *Opere*, v. VI, p. 706.

La ripresa di questo tema è forte ed esplicita negli anni della direzione di Berlinguer. Al *XIII Congresso* del PCI (marzo 1972), egli dice: «La crisi che travaglia il paese non è solo economica, sociale e politica, ma anche morale, culturale, ideale»¹⁷⁵. Si tratta di mandare avanti una nuova fase di quella rivoluzione antifascista, democratica, popolare che fu la *Resistenza*; si tratta di portare l'Italia fuori dalla crisi «... con la collaborazione tra le grandi correnti popolari: comunista, socialista, cattolica»¹⁷⁶.

Ed è qui che egli evoca esplicitamente la concezione di Gramsci del partito come «il banditore e l'organizzatore di una riforma intellettuale e morale»¹⁷⁷. Una riforma che esige una pluralità di forze, ma che al tempo stesso esige «i principî..., il rigore e la serietà che hanno sempre caratterizzato la politica e l'azione dei comunisti...»¹⁷⁸.

Il tema della riforma intellettuale e morale percorre tutta la riflessione di Berlinguer sulla *austerità*. «... l'austerità è il mezzo per contrastare alle radici e pone le basi del superamento di un sistema che è entrato in una crisi strutturale e di fondo, non congiunturale; di quel sistema i cui caratteri distintivi sono lo spreco e lo sperpero, l'esaltazione dei particolarismi e dell'individualismo più sfrenati, del consumismo più dissennato. L'austerità significa rigore, efficienza, serietà...»¹⁷⁹. Allora, e oggi ancor più, l'austerità — il risparmio delle risorse, la tutela dell'ambiente naturale — appare come necessità vitale di fronte alla contraddizione tra il Nord e il Sud del mondo, tra società e natura; di fronte ad una situazione in cui il 20% dell'umanità, come è ben noto, consuma l'80% delle risorse; e l'80% vive nell'indigenza e nella fame. Ciò significa che si impone, a livello mondiale, la necessità di cambia-

¹⁷⁵ *XIII Congresso del Partito comunista Italiano*, E. Riuniti, Roma, 1972, p. 45.

¹⁷⁶ Idem, p. 54.

¹⁷⁷ Idem, p. 46.

¹⁷⁸ Idem, p. 46.

¹⁷⁹ E. Berlinguer, *Austerità, occasione per trasformare l'Italia*, E. Riuniti, Roma 1977, p. 13.

Il tema della riforma intellettuale e morale, che deve accompagnare la riforma economica per offrire a questa la necessaria base di consenso, è ripresa anche dalla *Proposta di progetto a medio termine*, approvata dal Comitato centrale e dalla Commissione cen-

re i parametri, i metri di giudizio. Si impone una riforma intellettuale e morale, la cui ampiezza e la molteplicità di forze che ad essa debbono concorrere, supera di molto l'ambito nazionale in cui Gramsci l'aveva concepita, ma che dà nuovo rilievo e suggestione alla sua proposta.

trale di controllo il 13 maggio 1977. (Vedi particolarmente: *Proposta di progetto a medio termine*, E. Riuniti, Roma, 1977, p. 25).

Capitolo terzo

Il partito

Machiavelli pensatore rivoluzionario

Abbiamo visto come il tema della riforma intellettuale e morale e quello del partito strettamente si intreccino. Entrambi trovano un riferimento in Niccolò Machiavelli. Gramsci considera Marx quello che «... ha compiuto, per un gruppo sociale moderno [il proletariato], la stessa opera compiuta dal Machiavelli al suo tempo»¹⁸⁰. Il che, a ben vedere, è soprattutto — sulla penna di

¹⁸⁰ Niccolò Machiavelli (Firenze 1469-1527). Nel 1498 era avvenuta l'invasione dell'Italia da parte delle truppe di Carlo VIII, re di Francia. Dopo la ribellione di Girolamo Savonarola, Machiavelli entrò al servizio della Repubblica di Firenze in qualità di *segretario* della seconda Cancelleria. Svolse da quel momento numerose missioni diplomatiche. Nel 1512, col ritorno della signoria dei Medici a Firenze, egli venne allontanato da ogni attività. Culminava nel 1516 la composizione delle sue opere più importanti: *I discorsi sulla prima decade delle Istorie di Tito Livio* e *Il Principe*. Machiavelli si colloca nel filone sperimentale e naturalistico del pensiero rinascimentale, con Leonardo da Vinci, da un lato, e con il filosofo Bernardino Telesio, dall'altro. Con lui si passa dalle teorie dello Stato, che trattano di che cosa lo Stato dovrebbe essere (Platone, Aristotele, Tommaso d'Aquino, ecc.), all'indagine realistica del modo in cui si può formare uno Stato; alla indagine realistica di che cosa la politica effettivamente sia, e di come essa debba essere condotta per raggiungere un fine determinato. Nel suo caso, è il fine progressivo della costituzione di uno Stato unitario moderno, in Italia, analogo a quello della Francia e della Spagna.

«Mi è parso più conveniente andare dietro la *realtà effettuale* della cosa che alla immaginazione di essa. E molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero; perché elli è tanto discosto da come si vive da come si dovrebbe vivere, che colui che lascia *quello che si fa* per quello che *si dovrebbe fare*, impara più tanto la ruina che la preservazione sua...» (*Il Principe*, cap. XV). (Le sottolineature sono nostre).

Gramsci — più ancora che un elogio di Marx un elogio del Machiavelli. A questi, appunto, Gramsci rivolge un'attenzione che è un fatto unico nella storia del marxismo.

Si sa, infatti, come Marx avesse letto con ammirazione le *Istorie fiorentine* ed avesse annotato le pagine sul *tumulto dei Ciompi*, osservando come in esse fosse già presente la visione della lotta di classe. Si conosce un riferimento rapido ed elogiativo a Machiavelli nella *Dialettica della natura* di Engels. Ma in generale si può dire che i marxisti non abbiano dedicato al segretario fiorentino l'attenzione che egli merita. Gramsci, che si muove nel quadro della cultura italiana, dà grande rilievo al Machiavelli e colloca questo grande pensatore politico nel filone del pensiero progressivo. Vince, cioè, un pregiudizio e una remora nei confronti di Machiavelli che aveva pesato anche nel pensiero dei marxisti e nella cultura del movimento operaio. Gramsci si muove sulla scorta dell'interpretazione che di Machiavelli dà il De Sanctis¹⁸¹. E colloca, l'elaborazione teorica del Machiavelli in un concreto quadro storico. È la prima operazione marxista che, nei confronti di Machiavelli, si deve fare. «Si suole troppo considerare Machiavelli come il "politico in generale" buono per tutti i tempi: era già un errore di politica. Machiavelli legato al suo tempo: 1) lotta, interna nella repubblica fiorentina; 2) lotta tra gli stati italiani per un equilibrio reciproco; 3) lotta tra gli stati italiani per l'equilibrio europeo»¹⁸². Ora, nel suo tempo, Machiavelli è il primo a porsi con lucidità quella che è la grande necessità per le formazioni politi-

¹⁸¹ *Francesco De Sanctis* (1817-1883). Fu il più grande critico letterario italiano ed uno dei più grandi del mondo. Patriota democratico, partecipò alla rivoluzione napoletana del 1848. Espulso dai borboni dal regno di Napoli, visse in Piemonte sino al 1856. Di lì si recò a Zurigo, dove svolse importanti corsi in quella università. Realizzata l'unità d'Italia fu eletto deputato e poi nominato ministro della pubblica istruzione (1861) nel governo della destra moderata. Critico da sinistra dei moderati, con cui ritenne utile collaborare, diede vita alla nuova Sinistra nel 1864.

Delle sue opere, le più importanti sono i *Saggi critici* (1866), i *Nuovi saggi critici* (1869), *La storia della letteratura italiana* (1870). La sua fu una critica letteraria militante dal punto di vista civile e democratico. La sua storia della letteratura è una storia della civiltà e della cultura italiana; una proposta di *riforma intellettuale e morale* (nel senso gramsciano).

¹⁸² *Idem*, p. 8, 9. (Siamo all'inizio dei *Quaderni del carcere*. La riflessione di Gramsci comincia, si può dire, di qui).

che italiane di allora: uscire dal particolarismo regionale delle Signorie e dei Principati, per salire al livello dello Stato moderno, nazionale di fatto. Senza di che l'Italia non potrà sottrarsi al «barbaro dominio» degli stranieri. «In Machiavelli opera l'esempio della Francia e della Spagna che hanno raggiunto una forte unità statale»¹⁸³. Nel suo realismo si deve tenere conto di *quel che si fa*, della natura effettiva degli uomini. Machiavelli, come è ben noto, teorizza e giustifica l'uso di mezzi considerati immorali: l'inganno, la violenza. Osserva Gramsci: «... la sua "ferocia" [del Machiavelli] è contro i residui del feudalismo, non contro le classi progressive; il principe deve porre fine all'anarchia feudale e ciò fa il Valentino¹⁸⁴ in Romagna, appoggiandosi sulle classi produttive, contadini e mercanti»¹⁸⁵. Machiavelli interpreta gli interessi e le aspirazioni della borghesia del suo tempo e indica le masse su cui essa deve appoggiarsi. (Così nell'*Arte della guerra*, dove si teorizza la necessità di milizie non più mercenarie, ma cittadine). «... se i borghesi della città vogliono porre fine al disordine interno e alla anarchia esterna, devono appoggiarsi sui contadini come massa, costituendo una forza armata sicura e fedele»¹⁸⁶.

Machiavelli viene così iscritto nel pensiero progressivo. Egli scopre come la politica sia «... un'attività indipendente e autonoma che ha suoi principi e sue leggi diversi da quelli della morale e della religione in generale»¹⁸⁷. Gramsci rivendica il significato progressivo di questa acquisizione: «questa posizione... ha una grande portata filosofica, perché implicitamente innova la concezione della morale e della religione, cioè innova tutta la concezione del mondo»¹⁸⁸. Siamo sulla strada — ci permettiamo di com-

¹⁸³ Idem, p. 9.

¹⁸⁴ *Il Valentino*; soprannome di Cesare Borgia (1475-1507). Appoggiandosi al padre, papa Alessandro VI, intraprese una politica di espansione territoriale. Attorno al 1500 conquistò la Romagna, il ducato di Urbino e territori minori. Sconfitto dal papa Giulio II, fu estromesso dai suoi poteri. Fuggì presso il re di Navarra e morì in combattimento.

Machiavelli vede nella sua azione spregiudicata il tentativo di creare uno Stato che superasse i limiti regionali e si avvicinasse alla realtà degli Stati moderni di Francia e Spagna.

¹⁸⁵ Idem, p. 9.

¹⁸⁶ Idem, p. 9.

¹⁸⁷ Idem, p. 431.

¹⁸⁸ Idem, p. 431.

mentare — che porterà a concepire la politica come scienza, o, più esattamente, come prassi che ha fondamenti di scienza, di metodologia scientifica — come sarà con Marx.

Autonomia della politica significa amoralismo del Machiavelli? Gramsci respinge con disprezzo il «machiavellismo» che si è voluto dal Machiavelli derivare, con obiettivi retrivi, opposti ai suoi. La politica sarebbe in sé astuzia, inganno, ecc. La politica è invece individuazione dei mezzi congrui (in una situazione determinata) a raggiungere un grande fine. Quando, nel XV capitolo del *Principe*, Machiavelli contrappone la realtà effettuale alla immaginazione di essa, quello *che si fa* (l'essere) a quello *che si dovrebbe fare* (il dover essere), egli contrappone un *dover esser* «realistico» a quello «fumoso e astratto» di altri. Il suo è realismo, indagine della realtà effettuale che si fa politica in atto e quindi dover essere. Non negazione della morale, ma fondazione di una *nuova morale*. La morale non dell'individuo astratto che deve salvare solo la propria anima, ma del cittadino che opera nella *res pubblica* (nella comunità) e può salvare se stesso solo salvando insieme la *res-pubblica*. Vi è in Machiavelli, implicitamente, la morale nascente del *civis*, del cittadino, contrapposta a quella dell'uomo medioevale ¹⁸⁹.

Il «machiavellismo», in contraddizione con la reale concezione del Machiavelli, serve «a migliorare la tecnica politica dei gruppi dirigenti conservatori...». Ciò «... non deve mascherare il carattere essenzialmente rivoluzionario» ¹⁹⁰ della concezione del Machiavelli ¹⁹¹.

Machiavelli e il partito

Questo recupero del Machiavelli alla cultura progressiva è il punto di partenza della riflessione di Gramsci sul partito *come mo-*

¹⁸⁹ Idem, p. 990.

¹⁹⁰ Idem, p. 1601.

¹⁹¹ Cfr. Procacci, *Introduzione* a N. Machiavelli. *Il Principe e i discorsi*, Feltrinelli, Milano, 1960.

derno Principe. Il *moderno Principe*, come protagonista di una trasformazione politica — quale è quella che Machiavelli indicava al Principe, individuo, del suo tempo — è un «...organismo... già dato dello sviluppo storico...»¹⁹². Il partito politico è «... la forza moderna in cui si riassumono le volontà collettive parziali che tendono a diventare universali e totali»¹⁹³. Il partito esprime gli interessi di una classe sociale, di un gruppo sociale; traduce questi interessi in disegno politico, in progetto statale. Conquista a questo modo la capacità di attrarre al suo disegno i gruppi sociali (e politici, aggiungeremmo) affini, costituisce un sistema di alleanze. Attraverso la sua egemonia traduce, dunque, un disegno parziale, di classe, in un disegno *universale*, in quanto capace di investire tutta la società. Attraverso il partito è superato il particolarismo corporativo; il tessile, il metalmeccanico, l'edile, ecc., cessa di pensare come tessile, metalmeccanico, ecc., e pensa come membro di una classe intera: la classe operaia. Ma la classe operaia si innalza a classe dirigente se sa interpretare le esigenze della società, della nazione, se sa elevarsi a livello mondiale con la coscienza dei collegamenti e della solidarietà internazionale dei lavoratori, dei popoli che lottano per la propria indipendenza.

La costruzione del partito, la costruzione della capacità di dirigente di una classe in origine subalterna, parte da una *scissione*, o «spirito di scissione». L'esperienza storica lo insegna. La *I Internazionale (Alleanza internazionale dei lavoratori)* dovette conoscere la scissione dagli anarchici (1872). Questa fu la sua fine, ma la condizione anche per il nascere di partiti socialisti nazionali e il costituirsi della *II Internazionale*, di ispirazione marxista. Così il *Partito socialista (Partito dei lavoratori italiani)* (1892) e poi *Partito socialista italiano*, (1983) nacque con una separazione netta, sin dagli inizi, dagli anarchici.

La costituzione del *Partito comunista d'Italia* (Congresso di Livorno, 21 gennaio 1921) nasce da una scissione dell'ala comunista dal PSI.

Si acquista coscienza di sé attraverso una scissione dal corpo

¹⁹² Idem, p. 951.

¹⁹³ Idem, p. 951.

in cui si nasce. Lo «spirito di scissione» non sta alla radice solo del costituirsi in partito, ma insieme del costituirsi in classe cosciente di sé e perciò non più subalterna. Che cosa può contrapporre una «classe innovatrice» alla robusta struttura del potere delle classi dominanti? «Lo spirito di scissione», cioè il progressivo acquisto della coscienza della propria personalità storica; «“spirito di scissione” che deve tendere ad allargarsi dalla classe protagonista alle classi alleate potenziali: tutto ciò domanda un complesso lavoro ideologico, la prima condizione del quale è l'esatta conoscenza del campo da svuotare del suo elemento di massa umana» ^{193 bis}.

Ciò che si richiede è la conoscenza della realtà sociale su cui si fonda il potere delle forze dominanti; la natura della stratificazione sociale su cui trova il consenso la forza al potere; la capacità di agire nei confronti di questa complessità sociale cogliendone le contraddizioni. Dividere per ricomporre intorno ad un nuovo polo dirigente.

Spirito di scissione e spirito di costruzione unitari presiedono al formarsi e al vivere del partito.

Gramsci immette fortemente, dunque, nel processo rivoluzionario, il soggetto della rivoluzione, il partito.

Il partito, soggetto rivoluzionario

È generalmente riconosciuto che il partito, nel senso moderno del termine ¹⁹⁴, nasca con il movimento operaio. Non si incontra, però, in Marx ed Engels una teoria vera e propria del partito, anche se essi offrirono, a quella che può essere considerata la prima organizzazione della classe operaia, la *Lega dei comunisti*, il suo programma con il *Manifesto del Partito comunista* (febbraio 1848). E anche se qui si incontra una caratterizzazione dei comunisti come quelli che si distinguono dagli altri partiti proletari per il loro internazionalismo e per la capacità di individuare l'inter-

^{193 bis} *Quaderni*, v. I, p. 333.

¹⁹⁴ Come organizzazione estesa su tutto il territorio nazionale, attiva in modo permanente, guidata da un programma e regolata da uno statuto.

se del movimento complessivo. Essi insomma si distinguono per il loro grado di coscienza, per il possesso di una teoria rivoluzionaria¹⁹⁵. Anche in tutto il periodo della *II Internazionale* (1889-1914) si ebbero programmi, come quello famoso del Partito social-democratico tedesco (approvato al Congresso di Erfurt, 1891), elementi di teoria del partito, ma non una vera e propria teoria del partito stesso.

Si può dunque dire che una teoria del partito rivoluzionario nasca con Lenin, con il *Che fare* (1901-1902), *Un passo avanti due indietro* (1904), e in spunti e riflessioni di opere successive, in un continuo divenire di esperienza e riflessione teorica.

Qui ci limiteremo a ricordare come Lenin caratterizzi il partito come il momento della *coscienza*, della formazione di una *teoria* della rivoluzione proletaria, come superamento del corporativismo proprio del movimento operaio lasciato alla propria *spon-taneità*.

Gramsci parte dalla concezione leniniana del partito, come intervento di una coscienza, di una azione soggettiva nel processo rivoluzionario.

Positivismo e idealismo

La sua concezione del partito non può perciò essere staccata dal modo in cui egli affronta, in sede filosofica, l'essenziale e difficilissimo problema del rapporto tra il *soggetto* (che conosce, che agisce) e l'*oggetto* (il mondo esterno, naturale e sociale, che deve essere conosciuto e trasformato).

Egli si trovava di fronte soprattutto, dall'inizio della sua attività politica (dal 1913 in poi), alla preminenza culturale del *positivismo* filosofico e alla sua prevalente influenza nel *Partito socialista*¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Cfr. *Il manifesto del Partito comunista*, in Marx-Engels, *Opere*, E. Riuniti, Roma, 1973, p. 498 e sgg.

¹⁹⁶ *Positivismo*: è la filosofia del *positus*, di ciò che sta posto innanzi al soggetto che conosce. Il metodo delle scienze naturali è l'unico valido per la conoscenza della realtà

La sua preoccupazione dominante è dunque quella di battere sul terreno culturale l'egemonia positivistica, per ritrovare il senso reale del marxismo, per spostare il movimento su posizioni rivoluzionarie.

Questo impegno di Gramsci e del gruppo dell'*Ordine nuovo* segue e si accompagna alla reazione antipositivistica dell'*idealismo* italiano. L'operazione culturale che l'*idealismo* compie in senso reazionario (pur sgomberando il terreno da molte volgarità e da molte confusioni proprie del positivismo) viene compiuta a sinistra, richiamandosi a Marx, dai giovani dell'*Ordine nuovo*. Bisogna dire che la polemica anti-positivistica di questi giovani socialisti, di Gramsci e Togliatti particolarmente, si svolse anche sotto la suggestione dell'*idealismo* del Croce e del Gentile¹⁹⁷ risentimen-

e deve essere applicato anche allo studio della società e della formazione psichica dell'uomo. La scienza si limita a descrivere i fatti e a individuare le relazioni costanti tra di loro. Non può risalire alla loro causa. La filosofia ha il solo compito di coordinare e unificare i principi generali delle singole scienze.

La natura, come la società, segue un processo evolutivo, meccanico, fatalmente determinato. Si tratta solo di conoscerlo, non si può modificarlo.

Iniziatore di questa filosofia fu *Auguste Comte* (Corso di filosofia positiva - 1830-'42). Suoi esponenti:

1) *John Stuart Mill* (1806-1873);

2) *Herbert Spencer* (1820-1903), che diede massimo sviluppo alla concezione della *evoluzione naturale*.

In Italia, *Carlo Cattaneo*, fu un'originale espressione del positivismo: *Roberto Ardigò* (1828-1920), ne fu il massimo esponente. Il positivismo ebbe grande diffusione e preminenza culturale, in Europa, nella seconda metà dell'800, dopo la sconfitta delle rivoluzioni del 1848, e dietro l'influenza esercitata dal crescente progresso scientifico e tecnico.

Esso penetrò, al tempo della II Internazionale, nel movimento socialista europeo, portando ad una deformazione del marxismo in determinismo economico. Spinse a concepire il passaggio del capitalismo al socialismo come la conseguenza di una *evoluzione* inevitabile del capitalismo, che avrebbe determinato la crescita numerica della classe operaia e la proletarianizzazione dei ceti medi. Questa evoluzione avrebbe reso inevitabili una serie di riforme che avrebbero trasformato in senso socialista l'economia. Il centro dell'attenzione politica si spostò dalla masse e dalle loro lotte alle competizioni elettorali e al Parlamento. Marx aveva affermato: «Se l'essenza delle cose si manifestasse tutta nella loro apparenza fenomenica, ogni scienza diventerebbe inutile». Il marxismo parte dall'accertamento del fatto, per andare al di là di esso e trovare la causa, la ragione dei processi sociali al di là delle apparenze. Ad esempio: l'apparenza è che il capitalista paghi il *lavoro* dell'operaio. In realtà il capitalista paga il valore della *forza-lavoro*. Di qui la formazione di un *plus-lavoro*, di un *plus-valore*.

¹⁹⁷ *Benedetto Croce* (1866-1952). Un primo momento importante della ricerca filo-

done, in un primo periodo, un'influenza che andava oltre il segno. Vi era, in un caso come nell'altro, un richiamarsi ad Hegel¹⁹⁸.

La concezione di Hegel è dominata dalla coscienza della *contraddizione*. Tutto diviene attraverso contraddizioni: grazie ad una unità di *opposti* che dà luogo ad una sintesi superiore. Hegel, che vive nel momento tumultuoso della rivoluzione francese, delle conquiste napoleoniche, sfiora la coscienza della lotta di classe. Ma resta nel limite della coscienza borghese: giunto a percepire la contraddizione di classe, la elude, Trasforma le contraddizioni reali, sociali, in contraddizioni del pensiero. Il « *Pensiero* » è, per lui, il fondamento del reale. Il « *Pensiero* » inteso nella sua universalità, reso autosufficiente: l'*Idea*.

La coscienza della *contraddizione* — sia pure mistificata, trasferita dalla realtà al pensiero — è il momento più alto della concezione dell'Hegel. Ma è precisamente la *contraddizione* quella che gli idealisti italiani rifiutano. Essi « depurano » la filosofia di He-

sofica del Croce, è un insieme di saggi su Marx. Il marxismo è respinto come concezione del mondo ed anche come metodologia della storia. Esso avrebbe avuto soltanto il merito di attirare l'attenzione sull'importanza del *fattore economico*. Il marxismo è ridotto a *canone di interpretazione* della storia. Si ritorna a quella teoria eclettica della storia secondo cui questa è spiegata con i suoi *fattori* (economico, religioso, geografico, ecc. ecc.), già criticato dal Labriola. Il sistema filosofico del Croce è esposto in quattro opere, che costituiscono l'insieme della filosofia dello *Spirito*. Lo *Spirito*, che è la realtà vera, si svolge non in modo *dialettico* (attraverso i contrari, la contraddizione e il suo superamento), ma in *circolo* secondo i *distinti*. Si hanno quattro distinti: due *teoretici* e due *pratici*. I *teoretici* sono il momento dell'*intuizione* (arte) del *concetto* (momento logico); *pratici*: dell'*utile* (momento *economico*, a cui appartiene la politica) del *bene* (momento *etico*). Vi è unità tra storia e filosofia. La filosofia è metodologia della storia. La storia è storia dello *Spirito* e poiché lo *Spirito* è libertà, la storia è storia della libertà.

La sua rivista la *Critica* — edita a partire dal 1903 — esercitò per quarant'anni un'enorme influenza culturale.

Giovanni Gentile (1875-1944). Collaborò col Croce alla *Critica*. Strinse col Croce una stretta amicizia che poi si ruppe con l'adesione del Gentile al fascismo. Fu ministro della pubblica istruzione dal 1922 al '24. Promosse la riforma scolastica che porta il suo nome. Diresse l'*Istituto per la Enciclopedia italiana*; la *Scuola normale* di Pisa. Fu docente nell'Università di Roma. Aderì, dopo l'8 settembre 1943, alla Repubblica fascista di Salò. Fu giustiziato a Firenze dai partigiani, il 15 aprile 1944.

Nella sua filosofia tutta la realtà è « *atto dello Spirito* ». Nessuna realtà esiste al di fuori dello *Spirito*.

¹⁹⁸ George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Fu il più alto esponente dell'*idealismo* tedesco, da lui portato alle più mature conseguenze.

gel dalla presenza della contraddizione, per accoglierne il principio che il Pensiero (lo «*Spirito*») è il reale, nella sua totalità.

È in questo senso che essi compiono, nei confronti della filosofia hegeliana, una operazione reazionaria¹⁹⁹.

Gli esponenti dell'*Ordine nuovo* invece ritrovavano in Marx la coscienza delle contraddizioni reali, sociali, di classe. Nella critica all'evoluzionismo positivistico, ritrovavano la dialettica del divenire sociale, il salto di qualità che, a un certo punto, interviene nel processo sociale e politico²⁰⁰.

Questa è una premessa che ci è sembrata necessaria per intendere il modo in cui Gramsci svolge la sua critica al *determinismo economico*, al *materialismo volgare*.

La critica del determinismo economico

Nella sua famosa *Prefazione* al suo libro *Per la critica dell'economia politica* (1859), Marx afferma — come abbiamo già visto — che la *struttura* economica della società è la base su cui si elevano le forme politiche, giuridiche, culturali della vita sociale. Sono queste le *super-strutture*. La *struttura* condiziona, determina la *superstruttura*²⁰¹.

¹⁹⁹ Osserva Gramsci, nei *Quaderni*: «È da vedere se il movimento da Hegel a Croce-Gentile non sia stato un passo indietro, una riforma "reazionaria". Non hanno essi reso più astratto Hegel? Non ne hanno tagliato via la parte più realistica, più storicistica? e non è invece proprio di questa parte che solo la filosofia della praxis, in certi limiti, è una riforma e un superamento?».

²⁰⁰ «... nell'accettare questa prospettiva, che è quella di una avanzata verso il socialismo nella democrazia e nella pace, noi introduciamo il concetto di uno sviluppo graduale, nel quale è assai difficile dire quanto, precisamente, abbia luogo il mutamento di qualità». Vale a dire la formazione di un nuovo *blocco di potere*. (Togliatti, *Il X Congresso del Partito comunista italiano*, E. Riuniti, Roma, 1963, p. 71).

²⁰¹ Cfr. *Prefazione*, già cit., Marx-Engels, *Opere complete*, già cit., vol. XXX, p. 298-299.

Bisogna osservare che queste espressioni di struttura e sovrastruttura divenute celeberrime e di cui si fece largo uso ed abuso, furono da Marx usate invece con estrema parsimonia. Come è stato osservato, si tratta in realtà di metafore che Marx usa, in questa *Prefazione*, per poter spiegare «brevemente», come egli stesso avverte, e chiaramente la propria concezione.

Non si tratta, se si legge in modo attento questa *Prefazione*, se si considera l'opera di Marx in generale, di un rapporto tra struttura e sovrastruttura di determinazione meccanica, automatica. Inoltre, anche se il rapporto di condizionamento, di determinazione, va dalla struttura alla super-struttura, ciò non significa che politica, istituzioni statali, ideologie non influiscano a loro volta sulla struttura economica e sul suo svolgersi.

Soprattutto, il rapporto tra struttura e superstruttura non fa di quest'ultima un qualche cosa di secondario, accessorio, scarsamente significante. Al contrario, Marx dedicò tutta la sua vita a lottare sul terreno delle idee e ritenne sempre la battaglia ideale come fondamentale.

Ma nel marxismo della *II internazionale* prese largo spazio proprio quell'interpretazione che faceva della *sovrastruttura* una derivazione automatica, meccanica della struttura; un qualche cosa di secondario, accessorio, quasi insignificante. Insomma l'economia, da sola, decide di tutto. Il *determinismo economico*, appunto.

Marx inoltre aveva analizzato, prima sommariamente nel *Manifesto del partito comunista* e poi con trattazione di largo respiro nel *Capitale*, come il sistema capitalistico si sviluppi sulla base di contraddizioni inevitabili e insuperabili al suo interno. Come cioè il capitalismo sia destinato, dal suo sviluppo stesso, a crisi sempre più profonde, che possono essere superate solo con il passaggio ad un'altra formazione sociale (comunista), ad opera della rivoluzione proletaria.

Dall'analisi oggettiva di un sistema economico, operata da Marx, vennero tratte conclusioni semplicistiche, secondo cui inevitabilmente, fatalmente, il capitalismo è destinato al crollo. *Determinismo meccanico*, appunto. Contraddetto, però, da altre pagine di Marx. Già, nel tempo della *II Internazionale*, Antonio Labriola ebbe a polemizzare con vigore e straordinaria efficacia contro queste deformazioni del marxismo²⁰², proprie non solo di miopi seguaci, ma largamente utilizzate, allora ma anche oggi, dagli av-

²⁰² Cfr. A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, a cura di Eugenio Garin, Laterza, Bari, 1965, p. 94, 126, 140.

versari di Marx. Gramsci, come i *Quaderni* testimoniano, tenne conto della lezione di Labriola.

Così, dunque, con profondo senso della storicità delle idee e delle ragioni storiche degli errori stessi, Gramsci pone la questione del determinismo economico o meccanico. «Si può osservare come l'elemento deterministico, fatalistico, meccanicistico sia stato un' "arma" ideologica immediata della filosofia della prassi, una forma di religione e di eccitante (ma al modo degli stupefacenti) resa necessaria e giustificata storicamente dal carattere "subalterno" di determinati strati sociali. Quando non si ha l'iniziativa nella lotta e la lotta stessa finisce quindi con l'identificarsi con una serie di sconfitte, il determinismo meccanico diventa una forza formidabile di resistenza morale, di coesione, di perseveranza... "Io sono sconfitto momentaneamente, ma la forza delle cose lavora per me a lungo andare, ecc."». La volontà reale si trasforma in un atto di fede...»²⁰³. E qui Gramsci osserva con acutezza come una lotta eminentemente laica, razionalistica, come quella del movimento operaio, assuma inconsapevolmente caratteri «religiosi».

Questi atteggiamenti, osserva Gramsci, sono un elemento di forza quando guidano una classe socialmente e politicamente subalterna. «Ma quando il "subalterno" diventa dirigente e responsabile dell'attività economica di massa²⁰⁴ il meccanicismo appare a un certo punto un pericolo imminente, avviene una revisione di tutto il modo di pensare perché è avvenuto un mutamento nel modo sociale di essere»²⁰⁵. Il determinismo meccanico, il fatalismo, è di impaccio quando è il momento di passare dalla *subalternità* alla *egemonia*, perché impedisce lo svilupparsi della iniziativa, della creatività politica e culturale.

Bisogna allora che venga compresa e valorizzata la funzione del soggetto che interviene nella lotta politica, nei processi sociali. Deve essere giustamente valutata la funzione decisiva del partito.

²⁰³ *Quaderni del carcere*, già cit., p. 1387-1388.

²⁰⁴ Deve assumere una funzione di dirigente dell'economia.

²⁰⁵ *Idem*, p. 1388.

Il rapporto tra soggetto e oggetto

Siamo ad uno dei punti più difficili e delicati della riflessione gramsciana. Abbiamo visto come egli definisca il marxismo *filosofia della prassi*. Non si tratta solo di prudenza rispetto alla censura carceraria²⁰⁶. No, si tratta di una definizione che pone in evidenza il carattere fondamentale della concezione di Marx²⁰⁷.

A questo punto, dobbiamo richiamarci a un testo famoso di Marx: *Le Tesi su Feurbach*²⁰⁸. Nella prima di queste tesi, Marx osserva che il difetto di ogni materialismo, compreso quello di Feuerbach, è di aver concepito l'*oggetto* — ciò che sta di fronte all'uomo — come separato dal soggetto, dal suo operare; non come *prassi*, agire umano che si fa oggettivo. L'*oggetto* è invece risultato della prassi. Così l'attività umana, il soggetto, si fa oggetto, si oggettivizza per mezzo dell'azione. L'uomo in tanto conosce in quanto agisce.

Di qui deriva (2^a tesi) che la questione della *verità* che il pensiero umano può raggiungere si verifica solo nella pratica. «Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero».

²⁰⁶ In un passo dei *Quaderni* Gramsci nomina esplicitamente Marx e lo definisce «fondatore della filosofia della prassi» (*Quaderni*, p. 1357).

²⁰⁷ Che l'espressione, *Filosofia della prassi*, possa essere stata suggerita a Gramsci dal Gentile non offusca il fatto che la posizione di Gramsci e la sua interpretazione di Marx non abbia niente a che vedere con quella gentiliana.

²⁰⁸ *Le Tesi su Feuerbach* furono scritte nel 1845 e pubblicate per la prima volta da Engels nel 1888. Si tratta di appunti non destinati alla pubblicazione, ma di inestimabile valore.

Ludovico Feuerbach (1804-1872). Le opere sue più importanti sono: *l'Essenza del cristianesimo* (1841) e i *Principi della filosofia dell'avvenire* (1843). Appartenne a quella che è stata chiamata la *sinistra hegeliana*. La sua è una filosofia antropologica: che pone l'uomo al centro. Bisogna invertire la posizione che fa di *dio* il *soggetto* e dell'uomo il *predicato*. Non è dio che crea l'uomo, ma l'uomo che crea dio. L'uomo, come *singolo*, è *finito*, ma come *specie* è *infinito*. L'uomo proietta nel concetto di dio la infinità della sua specie; se stesso liberato da limiti. In questo senso l'uomo *si aliena* in dio, si sottomette ad un essere superiore — creato dal suo pensiero, proiezione di se stesso fuori di sé —, senza avvedersi che «l'essere assoluto», il dio dell'uomo, è «l'essere stesso dell'uomo».

Il *Pensiero*, non è il fondamento del reale, il presupposto dell'uomo — come ritiene Hegel —. Prima di tutto sta l'uomo reale, sensibile, con la sua vita materiale («l'uomo è quello che mangia»). L'uomo reale, fisicamente dato, è il presupposto del pensiero.

Ancora (tesi 3): la dottrina materialistica (settecentesca) secondo cui l'uomo è il prodotto dell'ambiente naturale e sociale in cui si colloca, che esso è «educato» dall'ambiente, dimentica che le circostanze, l'ambiente sono modificati dagli uomini. L'ambiente, che educa l'uomo, è a sua volta «educato» dall'uomo.

Come si vede, il determinismo meccanico, che vede solo il condizionamento delle superstrutture da parte delle strutture e non la capacità delle sovrastrutture (forze politiche, culturali, ecc.) di agire sulle strutture, non è conciliabile con queste posizioni di Marx. Infine (tesi 11): «I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo; si tratta di *trasformarlo*»²⁰⁹. Il pensiero deve farsi azione. La *prassi* è unità di pensiero e di azione. Qui la filosofia si fa politica.

Nella polemica contro il materialismo tradizionale, Marx salda strettamente soggetto ed oggetto nell'unità della prassi. Nella polemica contro l'idealismo egli metterà in evidenza soprattutto l'oggettività dei processi, come «elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini»²¹⁰. Non si può dire che Marx abbia composto in unità questi diversi aspetti e momenti del suo pensiero.

Per Gramsci non è possibile separare l'*oggetto* dal *soggetto*. La stessa oggettività del mondo esterno non può essere posta separatamente dal soggetto. È oggettivo ciò che è universalmente soggettivo; ciò che tutti i soggetti riconoscono come oggettivo. Non manca qui — quando le formulazioni si fanno strettamente filosofiche — una residua influenza dell'idealismo. Tale influenza è invece interamente superata dalla forza oggettiva di tutte le analisi storiche e culturali dei *Quaderni*. La posizione più matura del pensiero di Gramsci sul problema del rapporto tra soggetto ed oggetto si trova forse in questa proposizione: «La formulazione di Engels che "l'unità del mondo consiste nella sua materialità dimostrata... dal lungo e laborioso sviluppo della filosofia e delle scienze naturali"»²¹¹ contiene appunto il germe della concezione

²⁰⁹ Marx-Engels, *Opere complete*, già cit., v. V, p. 3 e sgg.

²¹⁰ Marx, *Il Capitale*, E. Riuniti, Roma, 1951, Libro I, p. 28.

²¹¹ In Engels, *Antiduhring*, parte I, cap. IV.

giusta, perché si ricorre alla storia e all'uomo per dimostrare la realtà oggettiva»²¹².

Contro il materialismo volgare

Da queste posizioni parte la critica di Gramsci al *realismo ingenuo*, al *materialismo volgare*²¹³. Di qui la sua critica al «manuale popolare di sociologia marxista», la *Teoria del materialismo storico*, di Bucharin²¹⁴. Questi concepisce il *materialismo storico* non come «metodologia storica», come metodo per interpretare la storia, ma come una sociologia che dipende da un più generale materialismo filosofico²¹⁵. Ma come può venir costruito questo materialismo se non si parte dalla storia, dai suoi processi reali, dalla sua dialettica (contraddizioni all'interno del divenire storico, lotta delle classi)? Bucharin cade inconsapevolmente nella *metafisica*²¹⁶, «... in quanto gli sfuggono i concetti di mo-

²¹² Quaderni, già cit., p. 1415.

²¹³ Per il *realismo* gli oggetti esistono indipendentemente dal loro essere conosciuti e, quando siano conosciuti, si presentano al soggetto (che li conosce) così come essi sono.

Per il *materialismo volgare*, o *metafisico*, la *materia* è l'unica realtà e tutto quanto accade nell'universo deriva da movimenti e combinazioni di essa. La materia è dunque la *sostanza* dell'universo, il suo fondamento. (Per *sostanza* si intende ciò che sta sotto (*quod substat*). La sostanza è autonoma, *causa di se stessa*). Se si deve parlare di materia, in rapporto al pensiero di Marx, si deve intendere per materia l'economia, la struttura economica, che è dato oggettivo, ma prodotto dall'uomo e storicamente diveniente.

²¹⁴ Nikolaj G. Bucharin (1888-1938). Fu una delle più eminenti figure del partito bolscevico. Lenin lo aveva molto caro e ne apprezzava le doti di teorico.

Si collocò talvolta alla «sinistra» di Lenin. Fu contrario alla firma del trattato di pace con la Germania — trattato di Brest Litovsk, 1918 — perché troppo gravoso. Negli anni 1926-'28 fu Presidente del Comitato esecutivo dell'*Internazionale comunista*. Le sue posizioni, soprattutto in rapporto al problema contadino, furono duramente combattute come posizioni di destra nel periodo successivo. Allontanato dalla responsabilità dell'*Internazionale*, fu direttore della *Isvestia* dal 1934 al 1937. Nel 1938 fu processato e condannato a morte come «nemico del popolo». Il *Manuale popolare sulla Teoria del materialismo storico*, di cui si parla, è del 1921.

²¹⁵ Idem, p. 1402.

²¹⁶ *Metafisica*. Così venne chiamata dai discepoli di Aristotele (384-322 a.C.) quella parte della filosofia che questi chiamava *Filosofia prima* (fondamentale). La filosofia prima ha come oggetto l'*Essere in quanto essere*. Si tratta di un concetto generalissimo (il più generale di tutti, il concetto generale per eccellenza, in quanto comprensivo di tutti

vimento storico, di divenire e quindi della stessa dialettica. Egli non sa concepire «la filosofia come storicità»²¹⁷. Per la filosofia come storicità «una affermazione filosofica» è «... vera in un determinato periodo storico, cioè come espressione necessaria e inscindibile di una determinata azione storica, di una determinata praxis...», ma è «... superata e “vanificata” in un periodo successivo»²¹⁸.

Si deve comprendere la storicità della verità, come di ogni valore, senza per questo cadere nel relativismo e nello scetticismo. Facendo derivare il materialismo storico — così come fa Bucharin — da una più generale filosofia materialistica; da una filosofia generale che non scaturisce dalla coscienza del processo storico (ma lo precede) si cade appunto nel dogmatismo²¹⁹, nella metafisica. Si cade in una forma di *materialismo metafisico* (in quanto la materia non è elemento del processo storico concreto, ma si presenta come sostanza per sé data).

Si cade nella metafisica quando manca una concezione *dialettica* della realtà e del pensiero. «Nel saggio [di Bucharin] manca una trattazione qualsiasi della dialettica». «La dialettica viene presupposta... non esposta». «L'assenza di una trattazione della dialettica può avere due origini; la prima può essere costituita dal fatto che si suppone la filosofia della praxis scissa in due elementi: una teoria della storia e della politica concepita come sociologia, cioè da costruirsi secondo il metodo delle scienze naturali (sperimentale nel senso prettamente positivistico) e una filosofia propriamente detta, che poi sarebbe il materialismo filosofico o metafisico meccanico (volgare)»²²⁰. La seconda origine è di «carat-

i concetti possibili). La meditazione sull'Essere sta al di là quindi della sensazione, della percezione sensibile, dell'esperienza dei sensi. Verrà da allora intesa come *metafisica* quella parte della filosofia che si pone al di là dell'esperienza. (Alla lettera: *Metà ta fusicà*, oltre le cose fisiche). Originariamente il termine deriva dal fatto che, nell'ordinamento delle opere di Aristotele stabilito dai suoi editori, i libri della *filosofia prima* venivano dopo quelli sulla *fisica*.

²¹⁷ Idem, p. 1402.

²¹⁸ Idem, p. 1402.

²¹⁹ *Dogmatismo*: affermazione di verità date e non dimostrate per mezzo dell'esperienza e dell'analisi critica della esperienza medesima.

²²⁰ Idem, p. 1424-1425.

tere psicologico» e deriva dal fatto che si ritiene l'esposizione della dialettica troppo ardua.

La critica di Gramsci a Bucharin era allora (1932-'33) politicamente molto audace, in quanto questi, anche se già criticato come «deviazionista» di destra, era ancora un dirigente molto autorevole del *Partito comunista (bolscevico)*, ed apprezzato soprattutto come teorico.

Tale riflessione è altresì di grande portata. Non venne conosciuta, è vero, nel momento in cui sarebbe stata utile. Servì tuttavia dopo: infatti il 2° paragrafo del IV capitolo della *Storia del Partito comunista (bolscevico) dell'URSS* (1938) tratta appunto del *Materialismo dialettico e del materialismo storico*. Fu reso noto che esso era stato redatto da Stalin e venne infatti pubblicato anche nel volume di Stalin *Le questioni del leninismo* (1939). Stalin adotta pienamente la concezione filosofica di quello che era diventato un suo avversario politico. La critica di Gramsci a Bucharin divenne così una critica avanti-lettera a quello scritto di Stalin e come tale venne vissuta dai lettori dei *Quaderni del carcere* dopo la Liberazione²²¹.

In Gramsci, però, vi è qualche cosa di più. Egli, come abbiamo visto, critica l'idea di una realtà oggettiva separata dal soggetto e che viene *riflessa*, così come essa è, dal soggetto conoscente. Ebbene, queste riflessioni toccano direttamente un'opera famosa di Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo* (1908). Qui, Lenin esprime infatti la sua teoria del *conoscere come riflesso*. Nel corso della stesura del testo — nato soprattutto per ragioni di lotta politica contro un'ala del partito bolscevico — egli modifica in parte la sua concezione. Va sottolineando sempre più il carattere anche attivo del conoscere. Partito da una concezione della *materia* di tipo metafisico, come quella che Gramsci critica, conclude con l'affermare che «l'unica» «proprietà» della materia, il cui riconoscimento è alla base del materialismo filosofico, è la proprietà di essere una *realtà oggettiva*, di esistere fuori dalla nostra coscienza^{221 bis}.

²²¹ Il volume dei *Quaderni del carcere* che contiene questi appunti su Bucharin uscirà nel 1948 con il titolo: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*.

^{221 bis} Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, E. Riuniti, Roma, 1970, p. 255.

Resta comunque il fatto che Lenin concepisce la conoscenza come *riflesso* ed opera una netta distinzione tra oggetto e soggetto, tale che nel soggetto conoscente prevale la passività.

Gramsci non nomina esplicitamente questa opera di Lenin (non si tratta di prudenza carceraria, ma probabilmente politica), tuttavia il riferimento appare indubbio.

Ci troviamo, infatti, nei *Quaderni*, di fronte a questa affermazione: «Un uomo politico scrive di filosofia: può darsi che la sua “vera” filosofia sia invece da ricercarsi negli scritti di politica. In ogni personalità c'è un'attività dominante e predominante: è in questa che occorre ricercare il suo pensiero, *implicito* il più delle volte e talvolta in contraddizione con quello espresso *ex professo*»²²².

Il riferimento è a Lenin? chi scrive lo pensa. Tanto più che il richiamo di Gramsci a Lenin è costante, e si rivolge soprattutto al Lenin che sottolinea la funzione del soggetto rivoluzionario, del partito. Al Lenin che, teorizzando e realizzando la *egemonia* del proletariato (la dittatura del proletariato), realizzandone la funzione dirigente, fa compiere un passo avanti anche alla filosofia.

Si pensi al Lenin di *Le due tattiche della social-democrazia* (1905) e alla sua polemica contro la destra del *Partito operaio socialdemocratico russo*. «Il modo in cui i neo-iskristi espongono le loro idee ci fa ricordare l'apprezzamento che Marx dava (nelle sue celebri “tesi” su Feuerbach) del vecchio materialismo estraneo alla dialettica. I filosofi, diceva Marx, hanno solo *interpretato* il mondo in modi diversi, si tratta però di *mutarlo*. I neo-iskristi possono anch'essi descrivere e spiegare discretamente il processo della lotta ... ma sono assolutamente incapaci di enunciare una parola d'ordine giusta. Marciando con zelo, ma dirigendo male, ignorando la funzione attiva di dirigente e di guida, che possono e debbono avere nella storia i partiti che hanno capito le condizioni materiali della rivoluzione e si sono messi alla testa delle classi progressive, essi sviliscono la concezione materialistica della storia»^{222 bis}. Non vedono cioè la funzione del soggetto. Ora le tesi su Feuerbach, a

²²² Idem, p. 1493.

^{222 bis} Lenin, *Opere*, E. Riuniti, Roma, 1954-1970, v. 9, p. 36.

cui Lenin si richiama, possono appunto essere invocate — come abbiamo visto — contro la teoria del conoscere come riflesso, come passività e non come praxis. Si tratta qui di un Lenin che, senza trattare esplicitamente di filosofia, proprio in testi come questi ci dà la filosofia più ricca ed avanzata.

Sono invece espliciti i riferimenti di Gramsci all'*Engels* dell'*Antidühring* (1878). L'*Antidühring*, come è noto, nacque come testo polemico. È in tre parti: sulla *Filosofia*, sull'*Economia politica*, sul *Socialismo* (il passaggio del comunismo dall'utopia alla scienza). Questo testo presenta, in certo qual modo, una teoria generale, una concezione del mondo. È stato osservato che, durante la *II Internazionale*, ci si rivolse a questo scritto di Engels in modo da farne l'*ideologia* del movimento socialista. Il marxismo comincerà a divenire *ideologia* (nel senso di concezione politica e generale di parte, ma che, proprio in quanto di parte, ha valore scientifico; non più, secondo il concetto di Marx e l'espressione di Engels, come «falsa coscienza»). Il termine di *ideologia* passa da un significato negativo ad uno positivo. Si attenua la coscienza del necessario passaggio dalla *ideologia* — come «falsa coscienza» — alla scienza, alla piena consapevolezza critica.

Gramsci critica il modo in cui Bucharin esemplifica la legge dialettica del passaggio dalla *quantità alla qualità*, valendosi «di semplici giochi di parole come quelli dell'acqua che col cambiare di temperatura cambia di stato (ghiacciato, liquido, gassoso)»²²³. Ora questi «giochi di parole» — come giustamente li definisce Gramsci — si trovano, prima che nel *Saggio* di Bucharin, nell'*Antidühring*²²⁴.

Del resto il riferimento al testo di Engels è anche esplicito: «L'origine di molti spropositi contenuti nel *Saggio* è da ricercarsi nell'*Antidühring* e nel tentativo, troppo esteriore e formale, di elaborare un sistema di concetti, intorno al nucleo originario di filo-

²²³ Idem, p. 1446.

²²⁴ Cfr. Engels, *Antidühring*, in *Opere complete*, E. Riuniti, Roma, 1974, v. 25, p. 121. (Per essere precisi, Engels li deriva da Hegel e si tratta del peggiore hegelismo).

sofia della praxis, che soddisfacesse il bisogno scolastico di completezza»²²⁵.

Così Gramsci inflisse un colpo duro, e allora estremamente audace, non solo alla cultura della *II Internazionale*, ma anche ad un caposaldo della elaborazione teorico-filosofica dell'*Internazionale comunista*. Del resto, riferendosi all'ammirevole rapporto personale tra Marx ed Engels e alla disinteressata devozione di questo ultimo, Gramsci osserva: «Non bisogna sottovalutare il contributo del secondo [Engels], ma non bisogna neanche identificare il secondo con il primo [Marx]...»²²⁶. Considerazione oggi scontata, ma allora non certo normalmente accettata.

La critica al determinismo economico e al materialismo metafisico ha un suo valore teorico autonomo, ma contiene anche precisi riferimenti politici. Essa guarda al passato e al futuro. Guarda non solo alle deformazioni positivistiche subite dal marxismo della *II Internazionale* — come già abbiamo visto —, ma alla lunga lotta condotta contro l'estremismo di Amedeo Bordiga e della sua corrente; alla concezione che vede un determinarsi fatale e meccanico della rivoluzione proletaria. Guarda inoltre al futuro: alle condizioni teoriche, culturali che sono indispensabili per la conquista dell'egemonia da parte del movimento operaio e che suppongono la piena consapevolezza del valore dell'iniziativa soggettiva, della sua capacità di intervenire sul processo oggettivo — scientificamente analizzato — per modificarlo ed indirizzarlo.

La critica al Croce

La polemica che Gramsci sviluppa contro il determinismo economico è parallela alla sua analisi critica della filosofia del Croce, è anzi una condizione di questa critica.

«Nella sua forma più diffusa di superstizione economicistica

²²⁵ Idem, p. 1786.

²²⁶ Idem, p. 1843.

la filosofia della praxis perde una gran parte della sua espressività culturale nella sfera superiore del gruppo intellettuale...»²²⁷.

Non si combatte l'egemonia culturale del Croce dalle posizioni del determinismo economico o della metafisica materialistica. E, in quegli anni, l'egemonia della filosofia idealistica del Croce e del Gentile, che si era affermata nei primi trent'anni del secolo, era ancora preminente. Giovanni Gentile, aderendo al fascismo e diventandone il teorico, aveva condotto una grande azione di organizzatore culturale. Benedetto Croce rappresentava il polo antifascista della cultura italiana, da posizioni liberali, anti-marxiste, e garantiva che l'antifascismo si mantenesse su posizioni conservatrici. (Del resto il fascismo lo trattò sempre con riguardo e non pose limiti all'attività culturale che egli svolgeva con la pubblicazione della rivista *La critica*, ispirando l'attività della casa editrice *Laterza* — oltre che con la pubblicazione dei suoi libri). Il Croce si era affermato come una sorta di «papa laico» della cultura italiana²²⁸. Inoltre, il suo antifascismo rendeva «più pericolosa», per il movimento operaio, la sua egemonia culturale.

Combattere l'egemonia culturale del Croce significava per Gramsci non solo fare i conti, a fondo, con la propria formazione giovanile, ma liberare l'anti-fascismo da un forte condizionamento conservatore. Non vi è egemonia politica che non sia, prima di tutto, egemonia culturale: il movimento operaio non poteva avviarsi ad una propria egemonia culturale senza combattere l'egemonia culturale del Croce. Su quale terreno Gramsci intende combattere l'egemonia crociana? Sul terreno dello *storicismo*. Vale a dire, sul terreno di una concezione filosofica secondo cui tutta la realtà è storica e la storia è tutta la realtà. Secondo cui non vi sono verità eterne, definitive (né definitive concezioni morali, estetiche, ecc.), ma tutte le acquisizioni del pensiero sono storicamente condizionate.

Marx ed Engels non ebbero mai a definire la propria concezione come *storicismo*. Il termine nasce da una corrente filosofica

²²⁷ Idem, p. 1595.

²²⁸ Vedi la lettera dal carcere alla cognata Tatiana, del 7 settembre 1931, in Gramsci, *Lettere dal carcere*, Einaudi, Torino, 1965, p. 481.

tedesca, della fine del XIX e dell'inizio del XX secolo, che si definì appunto storicismo. Non vi è dubbio, però, che già nella concezione di Marx tutta la realtà (naturale e sociale) va intesa come processo storico, tutte le acquisizioni del pensiero hanno carattere storico.

Marx ed Engels scrivono in una nota della *Ideologia tedesca* (1845): «Noi conosciamo un'unica scienza, la scienza della storia. La storia può essere considerata da due lati, distinta nello studio della natura e nella società degli uomini. Tuttavia i due lati non possono essere separati; finché esistono uomini, storia della natura e storia degli uomini si condizionano a vicenda»²²⁹. La derivazione di questa concezione è hegeliana. Per Hegel tutto il reale è da concepirsi come un processo storico. Senonché il reale è l'«Idea» ed è lo svolgersi dialettico (attraverso negazioni) dell'Idea che dà luogo allo svolgersi del reale, naturale e sociale. Ovvero, la storia naturale e sociale non è in effetti che lo svolgersi dell'«Idea». Come è noto — e come abbiamo detto, con sommario accenno — Marx capovolge il rapporto tra il reale e l'«Idea», e pone i reali rapporti sociali a fondamento del pensiero. Ma del pensiero concreto dei singoli uomini e non di una astratta «Idea», concepita come sostanza universale che sta al di sopra del pensiero degli uomini singoli. (A ben considerare, l'«Idea» dello Hegel non è che un *dio* ammodernato, in quanto fattosi storico, dinamico).

Per il neo-hegelismo crociano la storia diventa *storia dello «Spirito»*. (La distinzione tra storia della natura e storia della società si annulla nella storia universale dello «Spirito»). Se si considerano le opere storiografiche del Croce, particolarmente la più matura — la *Storia d'Europa* (1932) — ci si trova di fronte ad una storia che è essenzialmente storia della cultura, anzi storia dell'idea della «Libertà» «... la storia diventa una storia formale, una storia di concetti, e in ultima analisi una storia degli intellettuali,

²²⁹ Cfr. Marx-Engels, *Opere complete*, v. 5, p. 14.

anzi una storia autobiografica del pensiero del Croce, una storia di mosche cocchiere»²³⁰.

Si tratta, invece, di andare alla radice reale della cultura, della storia delle idee, risalendo alla storia dei gruppi sociali, delle classi e della loro lotta. Si deve vedere, dietro le super-strutture, la struttura nel processo del suo divenire.

La storiografia del Croce ci dà una «storia etico-politica», vale a dire una storia delle concezioni politiche e morali che guidano la società. L'egemonia si esprime indubbiamente al livello della cultura, essa è guida politica e morale. Ma la storia etico-politica separa, in modo arbitrario e meccanico, il momento dell'egemonia dalla sua base reale, che va trovata nella società civile, nei rapporti economici e sociali che la caratterizzano.

«Trascendenza - teologia - speculazione. Il Croce coglie ogni occasione per mettere in rilievo come egli ... abbia studiosamente cercato di respingere dalla sua filosofia ogni traccia o residuo di trascendenza e di teologia e quindi di metafisica...»²³¹. Ma in realtà la sua nozione di «Spirito» trasforma in sostanza a sé stante, autosufficiente, quello che non è altro che il processo reale della cultura umana. Così come l'«Idea» dello Hegel, lo «Spirito» è un dio ammodernato, storicizzato, ma pur sempre un dio. «... la filosofia, del Croce rimane una filosofia "speculativa"»²³² e in ciò non è solo una traccia di trascendenza e di teologia, ma è tutta la trascendenza e la teologia, appena liberate dalla più grossolana scorza mitologica»²³³.

Allo storicismo astratto, speculativo, ancora metafisico del Croce occorre contrapporre uno storicismo reale. Vale a dire, uno storicismo che, dando il massimo rilievo al momento della egemonia, al livello etico-politico della storia, spieghi l'egemonia con la struttura della società civile e i conflitti — non solo ideali, ma sostanziali di interessi di classe — che in essa si svolgono.

²³⁰ Idem, p. 1241. (La mosca, della favola di Esopo, che si vantava del percorso compiuto da un pesante carro, trainato da buoi mentre essa, ferma sul bordo, li incitava).

²³¹ Idem, p. 1225.

²³² Che deduce i suoi concetti da altri concetti senza procedere dalla esperienza.

²³³ Idem, p. 1225.

«L'opposizione tra il crocismo e la filosofia della praxis è da ricercare nel carattere speculativo del crocismo»²³⁴.

È pur vero che, come avviene nel determinismo economico, il concetto marxiano di *struttura* può essere concepito in modo astratto, speculativo e diventare una sorta di «dio ascoso». Ma, appunto, «... esso non deve essere concepito speculativamente, ma storicamente, come l'insieme dei rapporti sociali in cui gli uomini reali si muovono e operano, come un insieme di condizioni oggettive che possono e debbono essere studiate coi metodi della "filologia"»²³⁵ e non della "speculazione"»²³⁶.

In questo modo, lo *storicismo* marxiano si contrappone allo storicismo del Croce perché è la «concezione storicistica della realtà, che si è liberata da ogni residuo di trascendenza e di teologia...»²³⁷. È insomma storicismo conseguente, assoluto.

Oggi, la cultura italiana si muove assai al di là del crocianesimo. Esso è andato in crisi, è stato superato con le esperienze della guerra, della Lotta di liberazione e grazie alla diffusione e alla influenza del marxismo. La definizione del marxismo come *storicismo* può perciò apparire riduttiva e, in un certo senso, lo è. Può essere infatti riferita allo storicismo tedesco; può essere intesa come una sorta di relativismo storico, come sottovalutazione del momento della struttura e dell'analisi strutturale. Ma nel tempo della egemonia culturale crociana era sul terreno dello storicismo che col Croce occorreva misurarsi. Allora il rapporto col Croce si presentava così: «... per noi italiani essere eredi della filosofia classica tedesca significa essere eredi della filosofia crociana, che rappresenta il momento mondiale odierno della filosofia classica tedesca»²³⁸.

Gramsci aveva ragione quando osservava che scrivere una «*Anti-Croce*» era, nell'atmosfera culturale italiana del tempo, opera d'importanza pari a quella che ebbe l'*Antidühring* di Engels.

²³⁴ Idem, p. 1224.

²³⁵ Filologia: lo studio e la ricostruzione dei testi letterari; più in generale l'accertamento dei fatti.

²³⁶ Idem, p. 1226.

²³⁷ Idem, p. 1226.

²³⁸ Idem, p. 1234.

E affermava che per tale opera valeva la pena che «... un intero gruppo di uomini ci dedicasse dieci anni di attività»²³⁹. Questa *anti-Croce* è stata scritta. L'ha scritta in gran parte Gramsci e poi è stata scritta dalla esperienza storica concreta e dalla produzione culturale dei comunisti e della sinistra in generale, nel dopoguerra, in gran parte stimolata e guidata appunto dall'insegnamento gramsciano. Così si può osservare che, mentre la critica al determinismo economico e al materialismo metafisico è volta a superare un atteggiamento culturale del movimento operaio ancora rozzo e subalterno, la critica allo storicismo crociano vuol portare il movimento operaio a misurarsi con la cultura egemone del tempo.

Abbiamo visto come la concezione dell'egemonia, quale momento etico-politico, trovi concretezza solo se l'egemonia stessa viene vista nelle sue basi reali, nella struttura della società civile.

Filosofia e politica

Allora l'unità del pensiero e dell'azione, la *prassi* — di cui parla Marx nelle *Tesi* su Feuerbach — diventa effettiva, trasformatrice. Di qui una conseguenza: «... il filosofo reale è e non può essere altro che il politico, cioè l'uomo attivo che modifica l'ambiente, inteso per ambiente l'insieme dei rapporti di cui ogni singolo entra a far parte»²⁴⁰. L'uomo, del resto non è quello che dichiara o ritiene di essere, ma «... è un processo e precisamente è il processo dei suoi atti»²⁴¹. La filosofia di ciascheduno è contenuta nell'azione di ciascuno. Allo stesso modo, non vi è una natura dell'uomo per sempre data, «ma... la natura umana è l'insieme dei rapporti sociali storicamente determinati»²⁴². (Gramsci, nella sua polemica anti-positivistica, trascura il fondamento biologico dell'uomo; ma la natura biologica dell'uomo è essa stessa il ri-

²³⁹ Idem, p. 1234.

²⁴⁰ Idem, p. 1345.

²⁴¹ Idem, p. 1344.

²⁴² Idem, p. 1599.

sultato di un processo storico, in cui, ad un certo punto, è difficile distinguere tra storia naturale e storia sociale).

Dove si vede che qui non si parla del filosofo nel senso professionale del termine (il politico può essere ignorante di filosofia e il filosofo professionale ignorante di politica), ma semmai nel senso antico, di «amico della sapienza», e quindi capace di governare la *polis* (la città-Stato); di essere, in questo senso, «politico». Gramsci osserva come i filosofi, che Platone destina a governare la *polis*, sono, secondo il concetto odierno, essenzialmente degli intellettuali²⁴³. Così il politico è concepito nel senso alto e nobile del termine: di colui che realizza, che concreta nell'essere della società e dello Stato, un ideale morale; un ideale non astratto, utopico, ma che scaturisce dal cuore stesso della società e delle sue contraddizioni, che vanno combattute e superate.

La lotta politica è certamente, per definizione, lotta per il potere, ma non per un potere che esprima ristretti, corporativi interessi di gruppi o magari personali. Bensì è lotta per quel potere senza il quale non si trasforma la società, non si migliora l'uomo; non si attua un «libero sviluppo di ciascheduno come condizione del libero sviluppo di tutti» (Marx-Engels, *Il manifesto del Partito comunista*). In questo senso, Togliatti, parlando di Gramsci — ma parlava anche di sé e di chiunque faccia politica, anche ai livelli più modesti, in senso gramsciano — diceva: «La sua [di Gramsci] concezione della politica rifugge sia dalla strumentalità, sia dall'astratto moralismo o dalla elaborazione dottrinale astratta. Fare della politica significa agire per trasformare il mondo. Nella politica è quindi contenuta tutta la filosofia reale di ognuno, nella politica sta la sostanza della storia e, per il singolo che è giunto alla coscienza critica della realtà e del compito che gli spetta nella lotta per trasformarla, sta anche la sostanza della sua vita morale. Nella politica è da ricercarsi l'unità della vita di Antonio Gramsci: il punto di partenza e il punto di arrivo. La ricerca, il lavoro, la lotta, il sacrificio sono momenti di questa unità... La politica, in questo modo intesa, collocata al vertice delle attività umane,

²⁴³ Quaderni, v. 2, p. 953.

acquista carattere di scienza. Non è più momento passionale e non è più meschina mostra di abilità, è risultato di approfondita ricerca delle condizioni in cui si muovono le società umane... » ^{243 bis}.

È certo, però, che questa unità di filosofia e politica — nel senso che si è detto — pone un'esigenza di cultura. « Il grande politico non può che essere "coltissimo", cioè deve "conoscere" il massimo di elementi della vita attuale, conoscerli non "librescamente", come "erudizione", ma in modo "vivente", come sostanza concreta di "intuizione" politica (tuttavia perché in lui diventino sostanza vivente di "intuizione" occorrerà apprenderli anche "librescamente") » ²⁴⁴.

Gramsci non nega, dunque, che essenziale in politica sia l'intuizione, la pratica, ma ci dice come essa si sostanzia di scienza, di sapere critico che nasce dall'esperienza dell'agire collettivo, ma anche dai *libri*. Nel partito si attua, dunque, l'unità tra la filosofia e la politica, tra la teoria e l'azione, nel partito vive la *prassi*; *il partito è il soggetto collettivo della prassi*.

Ancora sul partito

Il richiamo al Marx delle *Tesi* su Feuerbach, percorre tutta la riflessione di Gramsci; il partito è il soggetto che opera sulla condizione oggettiva e la trasforma.

Ma è anche evidente come Gramsci si colleghi a Lenin. È il Lenin che sottolinea, nel partito — come abbiamo già visto — l'affermarsi della coscienza, della direzione sulla spontaneità. (Anche con accenti unilaterali, quando, nel *Che fare?*, domina la polemica contro lo *spontaneismo* degli *economisti* ²⁴⁵, e che trova, negli scritti successivi, un più giusto equilibrio tra partito e masse, tra direzione e spontaneità). Gramsci osserva che non esiste « la "pu-

^{243 bis} *Il leninismo nel pensiero e nell'azione di A. Gramsci*, in Togliatti, *Opere*, 1956-1964, a cura di L. Gruppi, v. VI, p. 283.

²⁴⁴ *Idem*, p. 310.

²⁴⁵ *Economisti*: corrente del movimento operaio russo, la quale affermava che il partito nasce *spontaneamente* dalle lotte economico-sindacali dei lavoratori.

ra" spontaneità»²⁴⁶. In ogni movimento spontaneo vi sono più elementi di «direzione consapevole», ma nessuno di essi emerge, si afferma in modo distinto, lascia storicamente traccia di sé. «Si può dire che l'elemento della spontaneità è perciò caratteristico della "storia delle classi subalterne", e anzi degli elementi più marginali e periferici di queste classi che non hanno raggiunto la coscienza della classe "per sé"» (la coscienza che una classe ha della propria funzione politica e storica)²⁴⁷.

Il partito emerge dal movimento spontaneo, rappresentando nei suoi confronti un salto di qualità. È la coscienza di classe, è la direzione, che si afferma sulla spontaneità, la parte di avanguardia che si distingue dalla classe sociale nel suo insieme. «I partiti selezionano individualmente la massa operante²⁴⁸ e la selezione avviene sia nel campo pratico che in quello teorico congiuntamente, con un rapporto tanto più stretto tra teoria e pratica quanto più la concezione è vitalmente e radicalmente innovatrice e antagonistica dei vecchi modi di pensare»²⁴⁹. Gramsci osserva che il rapporto tra teoria e pratica può essere rilassato, confuso, in partiti di carattere sostanzialmente conservatore. In questi prevale la pratica, anzi il praticismo, l'azione a breve periodo. Gli aderenti a questi partiti possono pensare in modo tradizionale ed anche in modi teoricamente diversi tra di loro. Non così in un partito rivoluzionario: qui una azione che vuole trasformare radicalmente una realtà sociale deve essere guidata da una robusta coscienza teorica di che cosa sia la società, lo Stato, la politica. Qui l'azione si accompagna ad una cultura rinnovatrice.

Occorre trovare il giusto equilibrio tra la direzione e la spontaneità, tra il partito e la classe, tra il partito e le masse. Riferendosi al movimento dell'*Ordine nuovo*, Gramsci indica in esso la presenza di questo equilibrio (forse idealizzando un po'): «Questa direzione non era "astratta", non consisteva nel ripetere meccanicamente delle formule scientifiche o teoriche: non confonde-

²⁴⁶ Idem, p. 328.

²⁴⁷ Idem, p. 328.

²⁴⁸ Estraggono dalla massa in lotta gli individui più consapevoli, più capaci.

²⁴⁹ Idem, p. 1587.

va la politica, l'azione reale con la disquisizione teoretica, essa si applicava ad uomini reali, formati in determinati rapporti storici, con determinati sentimenti, modi di vedere, frammenti di concezioni del mondo, ecc... Questo elemento di "spontaneità", non fu trascurato e tanto meno disprezzato: fu *educato*, fu indirizzato, fu purificato da tutto ciò che di estraneo poteva inquinarlo, per renderlo omogeneo, ma in modo vivente, storicamente efficiente, con la teoria moderna [il marxismo] »²⁵⁰.

La direzione che il partito esercita (allora era un partito che si andava ancora formando, nella crisi del Partito socialista, come Partito comunista) è dunque una sorta di vaglio critico, che depura il movimento da posizioni corporative, settarie, da tendenze a vedere l'immediato e non la prospettiva, ecc. In questo processo di rapporto critico con il movimento, il partito costruisce se stesso, si sviluppa, mentre trasforma il movimento in un fatto unitario, capace di guardare, con una certa coerenza, ad un obiettivo.

Proprio perché il partito è il risultato di un processo, esso vede vivere in sé la coscienza politica di classe in modo non omogeneo.

Osserva Gramsci: «... perché esista un partito è necessario che confluiscano tre elementi fondamentali (cioè tre gruppi di elementi). 1) Un elemento diffuso, di uomini comuni, medi, la cui partecipazione è offerta dalla disciplina e dalla fedeltà, non dallo spirito creativo e altamente organizzativo. Senza di essi il partito non esisterebbe, è vero, ma è anche vero che il partito non esisterebbe "solamente" con essi. Essi sono una forza in quanto c'è chi li centralizza, organizza, disciplina, ma in assenza di questa forza coesiva si sparpaglierebbero e si annullerebbero in un pulviscolo impotente... 2) L'elemento coesivo principale, che centralizza nel campo nazionale, che fa diventare efficiente e potente un insieme di forze che lasciate a sé conterebbero zero o poco più: questo elemento è dotato di forza altamente coesiva, centralizzatrice e disciplinatrice. 3) Un elemento medio, che articoli il primo col secondo elemento, che li metta a contatto, non solo "fisico", ma morale e intellettuale »²⁵¹.

²⁵⁰ Idem, p. 350.

²⁵¹ Idem, p. 1733-1734.

Senza questi tre elementi non si dà un partito. Ma si badi: Gramsci aggiunge: se il secondo elemento, il nucleo dirigente a livello nazionale, non può, da solo, costituire un partito, ha bisogno di quella che si chiama «la base», «tuttavia lo formerebbe più che non il primo elemento... Si parla di capitani senza esercito, ma in realtà è più facile formare un esercito che formare dei capitani»²⁵². È fortemente sottolineato, come si vede, in quanto *decisivo*, il momento della coscienza, del possesso della teoria, della direzione. Ma non è disprezzato il momento di base, la spontaneità, il movimento. Questo argomentare di Gramsci ricorda la tesi di Lenin, in *Un passo avanti e due indietro*, secondo cui il partito si crea non dal basso in alto, ma dall'alto in basso. Dall'alto, però, non in modo autoritario, ma partendo dal *congresso*; dal momento più elevato della democrazia, della coscienza.

Il centralismo democratico

Poche pagine dopo Gramsci osserva come esista una distinzione tra *governati* e *governanti*. Essa è il risultato della divisione della società in gruppi sociali (il dominato e il dominante), ma si riproduce anche all'interno dello stesso gruppo sociale. Ma «nel formare i dirigenti è fondamentale la premessa: si vuole che vi siano sempre governati e governanti oppure si vogliono creare le condizioni in cui la necessità dell'esistenza di questa divisione sparisca?»²⁵³. Questa divisione è permanente o va considerata un fatto storico?

La risposta di Gramsci è evidente: bisogna tendere a superare la divisione tra *governati* e *governanti* nella società e, prima ancora, nel partito, per difficile che sia il raggiungere tale meta.

Il concepire il partito come superamento della spontaneità del movimento e come giusto rapporto col movimento stesso, pone la questione del *centralismo democratico*. La pone non come soluzione organizzativa, disciplinare, di un problema di direzione,

²⁵² Idem, p. 1733-1734.

²⁵³ Idem, p. 1752.

ma come esito del processo che guida la formazione della coscienza politica. Il processo secondo cui si forma la coscienza politica è un processo necessariamente unificante. Un partito diviso è un partito che non ha ancora raggiunto un grado adeguato di coscienza, di vaglio critico delle varie spinte che su di lui premono dal movimento, dalla società. È un partito che non ha ancora pienamente realizzata la propria natura. L'unità, che è un risultato del processo secondo cui si forma la coscienza politica, non è dunque un risultato burocratico.

Vi è un *centralismo burocratico*, dietro cui una parte di uno Stato, di una organizzazione, tende a nascondere il suo predominio sul tutto.

Il prevalere del centralismo burocratico nello Stato indica che il gruppo dirigente è saturato, diventando una consorteria arrogante che tende a perpetuare i suoi gretti privilegi «... soffocando il nascere di forze contrastanti...»²⁵⁴. Il riferimento è ovviamente al regime fascista, ma può riferirsi ad altri regimi autoritari. Si può fare l'ipotesi che Gramsci, nel 1932-'34, in carcere, avesse la percezione che un simile problema poteva porsi, sia pure per ragioni opposte, nell'URSS? è difficile dire. Un suo cenno alla necessaria «statolatria» per «gruppi sociali» «che... non hanno avuto un lungo sviluppo culturale e morale proprio e indipendente»^{254 bis} può far pensare che queste sue considerazioni guardino anche all'Unione Sovietica. (Si veda anche la intervista di Natta su Gramsci - *Unità* - del 18 gennaio 1987).

Centralismo reale, «organico», non sovrapposto, in uno Stato o in un partito, è il «... centralismo democratico, il quale è un "centralismo" in movimento... cioè una continua adeguazione dell'organizzazione al movimento reale, un contemperare le spinte dal basso con il comando dall'alto, un inserimento continuo degli elementi che sbocciano dal profondo della massa nella cornice solida dell'apparato di direzione che assicura la continuità e l'accumularsi regolare delle esperienze: esso è "organico", perché tiene conto del movimento, che è il modo organico di rivelarsi della realtà sto-

²⁵⁴ Idem, p. 1634.

^{254 bis} *Quaderni*, p. 1020.

rica e non si irrigidisce meccanicamente nella burocrazia, e nello stesso tempo tiene conto di ciò che è relativamente stabile e permanente...»²⁵⁵. Gramsci si riferisce qui al centralismo democratico nello Stato. A quello che deve essere il centralismo democratico in uno Stato socialista, che allora non si concepiva come un possibile Stato pluralista — come da parte del PCI, oggi — ma come Stato centralizzato — dove non è ammesso il diritto all'opposizione. Ma queste considerazioni, se appaiono datate in rapporto allo Stato, si manifestano feconde, ricche d'insegnamento per la vita di un partito comunista.

Così si presta a molte riflessioni, ciò che Gramsci aggiunge: «Il centralismo democratico offre una formula elastica, che si presta a molte interpretazioni; essa vive in quanto è interpretata e adattata continuamente alle necessità...»²⁵⁶. E in effetti tutta la storia del *Partito comunista italiano* dimostra il carattere dinamico, evolutivo del centralismo democratico. L'odierno centralismo, con il riconoscimento statutario del diritto al dissenso e a mantenere le proprie posizioni — al di là della necessaria disciplina nei confronti delle decisioni della maggioranza — dice quanto grande sia stata l'evoluzione di questo criterio di vita interna (si veda lo *Statuto* del PCI, art. 8, punto C).

È significativo che Berlinguer, nel suo rapporto al XVI Congresso del PCI (1983), si sia riferito alla questione con queste parole: «Il centralismo democratico non è un connotato ideologico del partito, ma il suo *metodo* di unità interna»²⁵⁷.

Tutta la riflessione di Gramsci sul partito si riferisce ad una organizzazione modellata sul *Partito comunista (bolscevico) dell'URSS* e costruita secondo le indicazioni dell'*Internazionale comunista*.

Si tratta di un *partito di quadri*, con un numero limitato e selezionato di iscritti, che, nel caso italiano, deve affrontare i compiti durissimi della lotta contro il fascismo nella illegalità.

Un partito che, anziché guidare il passaggio ad una società

²⁵⁵ Idem, p. 1634.

²⁵⁶ Idem, p. 1635.

²⁵⁷ XVI Congresso del Partito comunista italiano, E. Riuniti, Roma, 1983, p. 66.

socialista di tipo pluralistico — secondo l'attuale visione — con una pluralità di altre forze, *prefigura* al suo interno, nel suo modo di essere, la società, lo Stato di domani. In un certo senso, lo contiene in embrione.

Si tratta di una concezione oggi superata nella visione di uno Stato socialista retto da una pluralità di partiti, con un sindacato autonomo, con una pluralità di istituzioni, ove è riconosciuto il diritto all'opposizione.

Si tratta dunque di una visione per più aspetti superata dall'attuale concezione del *partito nuovo*.

Come è noto, il partito nuovo, di cui Togliatti ha guidato la costruzione e che si è poi ulteriormente evoluto, è segnato da tre caratteristiche fondamentali: è un partito *nazionale*, di *governo*, di *massa*.

Dove si collocano gli elementi di continuità e quelli di sviluppo e differenziazione rispetto alla concezione gramsciana?

Abbiamo visto come Gramsci sottolineasse la necessità che una classe internazionalista, come quella operaia, in un certo senso si «nazionalizzasse» (vedi p. 45). Questa indicazione trovava attuazione nel *partito nuovo*, chiamato a costruirsi, in un certo senso a «rifondarsi», col porsi alla testa della Lotta di liberazione nazionale. Diveniva allora un partito che si radica nella storia nazionale, nella sua tradizione democratica, in aspetti essenziali del suo modo di essere (la questione meridionale, la questione cattolica, già così lucidamente viste da Gramsci (vedi p. 26)). È un radicarsi nella vita nazionale che prosegue e si arricchisce nella definizione della *via italiana al socialismo* (VIII Congresso), e più tardi nella visione europea dei compiti della sinistra. È un partito che risponde e sviluppa il ragionamento anticipatore di Gramsci sulla necessità della *guerra di posizione* in occidente (vedi p. 49). Qui, ci pare, c'è continuità da un lato e sviluppi radicali dall'altro.

Il carattere di *governo* del partito, che non deve limitarsi ad essere una organizzazione che fa propaganda, ma che fa *politica*, che indica, di giorno in giorno, i problemi reali del paese e il modo concreto di risolverli, continua, sviluppa l'analisi gramsciana delle forze motrici della rivoluzione in Italia, la sua concezione del-

l'egemonia. Attua la concezione gramsciana (e già di Lenin) del partito come soggetto cosciente che interviene attivamente nei processi oggettivi per modificarli ed indirizzarli. Non è concepibile un partito *riformatore* senza questa capacità soggettiva di intervento. Oggi il carattere di soggetto cosciente e attivo si sostanzia di programma, di azione concreta, in un modo che è senza misura più grande di quel che potesse essere ai tempi di Gramsci.

Innova radicalmente, invece, la concezione del *partito di massa*. Tale cominciava ad essere il PCI quanto Togliatti tornò in Italia (marzo del 1944). A questa tendenza venne data consapevolezza. Ed essa deriva dai suaccennati caratteri del partito: nel senso che un partito non può radicarsi nella vita nazionale, non può essere di governo — guidare grandi lotte — se non è di *massa*, vale a dire se non ha insieme a robuste radici, prima di tutto, nella classe operaia, e vasti collegamenti coi contadini, coi ceti medi urbani, con gli intellettuali d'avanguardia; insomma con ampi e differenziati strati di popolo. Solo il carattere di massa del partito garantisce che la sua politica arrivi largamente al popolo e che al partito giungano le rivendicazioni, le esigenze dei diversi strati popolari. Si aprono nel partito di massa nuovi problemi — che non è nostro compito indagare. La democrazia in un partito siffatto; la necessità di portare tutti gli iscritti ad un minimo di attività. Il graduale superamento della distinzione tra *dirigenti* e *diretti* — di cui Gramsci indicava tutta la difficoltà — conosce ostacoli incommensurabilmente più grandi ²⁵⁸.

Va poi sottolineata un'altra differenza tra la concezione e la realtà del Pci, oggi, rispetto alla concezione gramsciana. Abbiamo visto come politica e filosofia coincidano, per Gramsci. Come nella politica si attui la reale filosofia (consapevole o meno) di ciascuno di noi; e come nel partito tale filosofia debba tendere a farsi consapevole.

Il partito di Gramsci possiede e propone non solo un programma politico, elabora non solo una teoria della società e dello Stato, ma una concezione del mondo. Il partito ha non soltanto una

²⁵⁸ Sul *Partito nuovo*, confronta Togliatti, *I compiti del partito nella situazione attuale*, in Togliatti, *Opere*, già cit., v. 5, p. 81 e sgg.

funzione pedagogica per quel che riguarda l'azione politica, ma per l'intera coscienza del militante. Lo educa in modo totale. Potremmo dire che è un partito «totalizzante»^{258 bis}.

Altra cosa è il partito comunista oggi. Nessuno può negare che esso abbia, e ancor più debba svolgere una funzione formativa dei militanti, la quale assume un carattere civile e culturale, che va oltre la politica in senso immediato. Ma non a caso il PCI si definisce oggi come partito *laico*. Con questa metafora — che trasferisce un connotato tipico dello Stato al partito — si vuol dire che non spetta al partito, in quanto partito, proporre una concezione generale del mondo, una filosofia. Diceva Berlinguer, nella sua lettera a monsignor Bettazzi, vescovo di Ivrea: «... il Partito comunista italiano, *in quanto tale*, e cioè in quanto partito, organizzazione politica, professa esplicitamente l'ideologia marxista, come filosofia materialistica, ateistica? ... risponderei di no»²⁵⁹.

Berlinguer ribadisce: «... nel Partito comunista italiano esiste ed opera la volontà non solo di costruire e di far vivere qui, in Italia, un partito laico e democratico, come tale non teista, non ateista, non antiteista, ma uno Stato laico e democratico, anch'esso non teista, non ateista, non antiteista»²⁶⁰.

Veniva così portata a piena coerenza una connotazione che era già presente nel *partito nuovo*, così come Togliatti lo aveva concepito, ma non portata a piena coerenza. L'art. 2 dello Statuto, approvato dal V Congresso (dicembre 1945 - gennaio 1946) diceva infatti: «Possono iscriversi al Partito comunista italiano tutti i cittadini che abbiano raggiunto il diciottesimo anno di età e che — indipendentemente dalla razza, dalla fede e dalle convinzioni filosofiche — accettino il programma politico del partito e si impegnino ad operare per realizzarlo...».

Così suona anche l'art. 2 dell'attuale Statuto. Ma oggi è criticamente più aperto il rapporto con la concezione di Marx, così come con quella di Lenin, senza che per questo il partito si faccia

^{258 bis} L'intervista di Natta all'Unità, già citata.

²⁵⁹ Cfr. *Antologia di scritti e discorsi 1969-1984* (ed. Istituto di Studi comunisti Palmiro Togliatti 1984, p. 84 e sgg.).

²⁶⁰ Ibidem.

indifferente alla propria tradizione culturale e al contributo che viene dal marxismo — sviluppato, arricchito, posto a confronto con le altre correnti culturali del nostro tempo — per analizzare scientificamente la realtà entro la quale ci muoviamo e per continuare a costruire la teoria della società e dello Stato che deve culturalmente sorreggere il programma e l'azione politica.

Più precisamente, lo Statuto del Partito, approvato dal XVII Congresso del Partito (Firenze, aprile 1986) afferma: «Questi insegnamenti (di Marx, Engels, Gramsci, Togliatti) costituiscono, per i comunisti italiani, fonte di orientamento per l'analisi delle situazioni e per l'elaborazione politica, strumenti di indagine che vengono messi a profitto, verificati criticamente e rinnovati nel confronto con la realtà e l'esperienza» (*Preambolo dello Statuto del Partito comunista italiano*. Si vedano anche *Tesi del XV Congresso* (1979), cap. 1, par. 15).

Continuità, sviluppo, innovazioni radicali costituiscono così il nostro rapporto con Antonio Gramsci. Ma ogni sviluppo, ogni innovazione è così fusa con la sua presenza che forse oggi, più che dire ciò che dobbiamo a Gramsci, è difficile dire ciò che non gli dobbiamo.

Brevi cenni biografici sulla vita di Gramsci

1891 - 21 gennaio nasce ad Ales (Cagliari) da Francesco e Giuseppina Marcius. Quarto di sette figli. (Il padre era di origine albanese).

1895 - Si mostra delicato di salute. Cade dalle braccia di una domestica; si fa risalire a questo incidente la sua deformità fisica.

1902 - Finisce le scuole elementari.

1903-1905 - Trasferitasi la famiglia a Ghilarza, lavora all'ufficio del catasto per aiutare la famiglia in difficili condizioni economiche.

1905-1908 - Intraprende gli studi ginnasiali; comincia a leggere la stampa socialista.

1908-1911 - Frequenta il liceo a Cagliari. Vive col fratello Genaro, dirigente locale socialista.

1911 - Terminato il liceo, vince una borsa di studio del Collegio Carlo Alberto di Torino (vince con lui la stessa borsa Palmiro Togliatti).

Si trasferisce a Torino. Stringe amicizia con Angelo Tasca, dirigente dei giovani socialisti.

1912 - Conduce gli studi con grandi difficoltà per la disagiata condizione economica e per le cattive condizioni di salute. Stringe amicizia con Togliatti. Si interessa particolarmente alla lin-

guistica. Dà 4 esami: geografia (30), linguistica (30 e lode), grammatica greca e latina (27).

1913 - Si applica intensamente allo studio, frequenta molti corsi universitari. Per le cattive condizioni di salute non riesce a dare esami. Si iscrive alla Sezione socialista di Torino.

1914 - Partecipa a manifestazioni operaie.

1915 - Abbandona l'Università.

Collabora a «*Il grido del popolo*» ed entra nella redazione torinese dell'*Avanti!*

1916 - Svolge intensa attività di critico teatrale, redige sull'*Avanti!* la rubrica «*Sotto la Mole*».

1917 - Cura la redazione di un numero unico della *Federazione giovanile socialista piemontese* dal titolo *La città futura*. Si definisce «tendenzialmente piuttosto crociano». Nell'agosto partecipa alla manifestazione che accoglierà una delegazione russa dei soviet al grido di «Viva Lenin». Nel dicembre, saluta la rivoluzione d'Ottobre con l'articolo «*La rivoluzione contro il Capitale*», pubblicato da Serrati sull'*Avanti!*

1919 - 1° maggio. Esce a Torino il settimanale l'*Ordine Nuovo*. Luglio: partecipa alle manifestazioni di solidarietà con la Repubblica sovietica russa e viene arrestato.

1920 - Pubblica sull'*Ordine Nuovo* il Programma d'azione della sezione socialista torinese.

Aprile: sciopero generale degli operai torinesi.

Agosto: non aderisce alla *frazione comunista elezionista* della Sezione socialista di Torino promossa da Togliatti e Terracini e organizza un piccolo gruppo di «Educazione comunista».

Settembre: partecipa al movimento dell'occupazione delle fabbriche.

28-29 novembre: partecipa al convegno di Imola dove si costituisce ufficialmente la *frazione comunista* del PSI.

1921 - 1° gennaio: esce a Torino il primo numero dell'*Ordine*

Nuovo quotidiano. Reca come motto: «Dire la verità è rivoluzionario».

15-21 gennaio: partecipa a Livorno al XVII Congresso del PSI.

21 gennaio si costituisce il *Partito comunista d'Italia sezione dell'Internazionale comunista*. Entra nel C.C.

1922 - 20-24 marzo: partecipa a Roma al secondo Congresso del P.C.d.I. È designato a rappresentare il P.C.d.I. a Mosca.

Giugno: per le sue condizioni di salute è ricoverato in una casa di cura dove conosce Giulia Schucht, che diventerà sua moglie.

28 ottobre: il fascismo sale al potere.

1923 - Gramsci, che non concordava con le direttive dell'Internazionale a favore dell'unità con i socialisti, disapprova la proposta di Bordiga di aprire una diretta polemica con l'Internazionale.

Giugno: L'Internazionale designa d'autorità un nuovo *Comitato esecutivo del P.C.d.I.* di cui fanno parte Togliatti, Scoccimarro, Tasca, Vota e Fortachiarì.

Gramsci propone di pubblicare un nuovo quotidiano, in collaborazione con il gruppo dei socialisti «terzinternazionalisti», dal titolo *L'Unità* (pone la necessità dell'alleanza tra classe operaia del Nord e masse contadine del Sud).

Dicembre: si trasferisce a Vienna per seguire più da vicino le vicende italiane. Sviluppa la sua polemica contro le posizioni di Bordiga.

1924 - 12 febbraio - Esce a Milano il primo numero dell'*Unità*.

Lavora per costruire un nuovo gruppo dirigente del partito che sia sulle posizioni dell'Internazionale e contro le posizioni di Bordiga.

6 aprile: è eletto deputato nella circoscrizione di Venezia.

Giugno: si trasferisce a Roma. (Togliatti lo sostituisce a Mosca). Guida l'azione del Partito durante la crisi aperta nel regime fascista dal delitto Matteotti.

Settembre: avvia l'organizzazione del partito sulla base di cellule d'azienda.

1925 - Febbraio: collabora alla creazione di una scuola di partito per corrispondenza.

1926 - Gennaio: partecipa a Lione al III Congresso del P.C.d.I. Il nuovo gruppo dirigente ottiene il 90,8% dei voti. La sinistra (Bordiga) il 9,2% dei voti.

Entrano a far parte del Comitato esecutivo: Gramsci, Togliatti, Scoccimarro, C. Ravera.

14 ottobre: invia a nome dell'Ufficio politico del P.C.d.I. una lettera al C.C. del *Partito comunista (bolscevico)*, in cui esorta all'unità e a non stravincere contro la corrente di Trotzky, che pure critica.

8 novembre: in seguito ai «provvedimenti eccezionali» decretati dal fascismo, e che annullano ogni diritto di opposizione, è arrestato e rinchiuso nel carcere di Regina Coeli, con altri deputati comunisti.

25 novembre: è destinato all'isola di Ustica.

1927 - Gennaio: viene trasferito al carcere di Milano di S. Vittore.

Marzo: comunica alla cognata Tania il suo piano di studio (comincia così la ricerca che darà vita ai *Quaderni del carcere*).

1928 - 28 maggio: comincia a Roma, di fronte al tribunale speciale, il cosiddetto «processone», contro Gramsci e il gruppo dirigente del P.C.d.I. (Terracini, Scoccimarro, Roveda, ecc.).

4 giugno: è condannato a 20 anni, 4 mesi e 5 giorni di reclusione.

19 luglio: è inviato al carcere di Turi (Bari).

1929 - Comincia a stendere i *Quaderni*.

1931 - Agosto: è colpito da una grave crisi, con sbocco di sangue.

1932 - per un decreto di amnistia, per il decennale del regime fascista, la pena di Gramsci è ridotta a 12 anni. Piero Sraffa si adopera per ottenergli la libertà condizionale. Gramsci respinge

le sollecitudini delle autorità fasciste che lo invitano a chiedere la grazia.

1933 - 7 marzo: ha una seconda grave crisi. Rifiuta ancora una volta di rivolgere la domanda di grazia.

Maggio-giugno: si costituisce un comitato internazionale per la liberazione di Gramsci. Ne fanno parte Romain Rolland e Henry Barbusse.

Dicembre: è trasferito, in stato di detenzione, in una clinica privata di Formia.

1934 - Ottobre: inoltra la richiesta di libertà provvisoria sulla base dell'art. 176 del Codice penale e dell'art. 191 del Regolamento carcerario.

Il 25 ottobre, viene emesso il decreto che gli concede la libertà provvisoria.

1935 - Aprile: è colpito da una nuova crisi, mentre si trova in clinica a Formia.

Agosto: lascia la clinica di Formia per recarsi alla clinica *Quisisana* di Roma.

1937 - Terminato il periodo della libertà condizionale, ottiene, nell'aprile, la piena libertà.

La sera del 25 aprile è colpito da emorragia cerebrale. Lo assiste la cognata Tania. Muore il 27 aprile. Il suo corpo viene cremato e le ceneri inumate al Verano e poi al «Cimitero degli inglesi», presso la piramide Cestia, in Roma.

Bibliografia degli scritti di Gramsci

Quelli che si possono considerare gli scritti giovanili sono contenuti nei seguenti volumi:

Cronache Torinesi, 1913-1917 (a cura di Sergio Caprioglio), Einaudi, Torino, 1980, pp. 898

La città futura, 1917-1918 (a cura di Sergio Caprioglio), Einaudi, Torino, 1982, pp. 1032

Il nostro Marx, 1918-1919 (a cura di Sergio Caprioglio), Einaudi, Torino, 1984, pp. 734

Sono in preparazione, sempre per i tipi di Einaudi, i volumi che comprendono tutti gli scritti precedenti alla prigionia:

IV 1919-1920

V (1921-1922)

VI (1923-1925)

VII (1925-1926)

Lettere (1909-1926)

Precedentemente erano stati pubblicati:

Scritti giovanili, 1914-1918, Einaudi, Torino, 1958, pp. 392, già assorbito in *Cronache Torinesi*

Sotto la Mole, 1916-1920 (i corsivi scritti per l'*Avanti!*, in parte assorbiti, sino al 1919, nei volumi già indicati), Einaudi, Torino, 1971, pp. 509

L'Ordine Nuovo, 1919-1920, Einaudi, Torino, 1954, pp. 500
Socialismo e fascismo - L'Ordine Nuovo, 1921-1922, Einaudi, Torino, 1966, pp. 554

La costruzione del partito comunista 1923-1926, Einaudi, Torino, 1971, pp. 563

Per i *Quaderni del carcere*:

Quaderni del carcere, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, vol. 4, Einaudi, Torino, 1975, pp. 3360 (pp. 2362 di testo, il IV vol. 7 di indici)

(I *Quaderni del carcere* erano già stati pubblicati, sempre per l'Einaudi, in una edizione, a cura di Felice Platone, che li raggruppa per temi, secondo una indicazione che era dello stesso Gramsci). E precisamente:

Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, 1948

Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura, 1949

Il Risorgimento, 1949

Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno, 1949

Letteratura e vita nazionale, 1950

Passato e presente, 1951

(I *Quaderni del carcere*, raggruppati per temi, della edizione Einaudi, sono stati ripubblicati dagli *Editori Riuniti*, Roma, 1979, con l'aggiunta dei passi che Gramsci aveva cancellato e che nell'edizione einaudiana erano stati omessi. Si consiglia a chi voglia, per la prima volta, dedicarsi alla lettura dei *Quaderni* di cominciare con l'edizione tematica. Potrà, in seguito, passare allo studio dell'edizione critica).

Gramsci negli ultimi anni della sua vita (tra il 1935 e il '37) si era dedicato a raggruppare i *Quaderni* secondo i temi che questi trattavano.

È stata iniziata la pubblicazione dei *Quaderni* così ordinata dallo stesso autore:

Quaderno 19, *Risorgimento italiano*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino, 1977

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

Quaderno 13, *Notarelle sulla politica del Machiavelli*, Einaudi, Torino, 1981

(È stata annunciata la pubblicazione degli altri *Quaderni* ordinati per tema dello stesso autore).

Lettere dal carcere, a cura di S. Caprioglio e E. Fubini, Einaudi, Torino, 1965, pp. 949

Alcune indicazioni bibliografiche su Gramsci

- P. TOGLIATTI — A. Gramsci, E. Riuniti, 1972
- E. BERLINGUER — A. Gramsci, in *Critica Marxista*, n. 2-3, 1985
- A. NATTA — Il partito politico nei quaderni del carcere, in *Critica Marxista*, quaderno n. 3, 1967 ora in AA.VV. (a cura di G. Angius) «Essere comunisti», E. Riuniti 1986
- G. FIORI — Vita di A. Gramsci - Laterza, 1966
- AA.VV. — Gramsci vivo - Feltrinelli, 1977
- AA.VV. — Egemonia stato e partito in Gramsci - E. Riuniti, 1977
- AA.VV. - Ist. Gramsci — Politica e storia in Gramsci - E. Riuniti, 1979
- AA.VV. - Ist. Gramsci — Gramsci e la cultura contemporanea - E. Riuniti 1969-'70
- P. BADALONI — Il Marxismo di Gramsci - Einaudi, 1975
- C. BUCI GLÜKSMAN — Gramsci e lo Stato - E. Riuniti, Roma, 1976
- L. GRUPPI — Il concetto di egemonia in Gramsci - E. Riuniti, 1972
- L. PAGGI — A. Gramsci e il moderno Principe - E. Riuniti, 1970
- L. PAGGI — Strategie del potere in Gramsci - E. Riuniti, Roma, 1984
- SALINARI-SPINELLA — Il pensiero di Gramsci - Laterza, 1976 (scritti scelti)
- P. SPRIANO — Gramsci in carcere e il partito - E. Riuniti, 1977

Così Gramsci ci ha insegnato a innovare con coraggio

(Riflessioni di Natta su un'eredità storica)

Intervista ad Alessandro Natta di F. Ottolenghi e G. Vacca nel 50° della scomparsa di Gramsci pubblicata nell'Unità il 18 gennaio 1987.

Sono cinquant'anni dalla morte di Antonio Gramsci (27 aprile 1937). Il Partito comunista italiano intende cogliere l'occasione di questo anniversario per avviare una riflessione di grande portata sul suo pensiero e sulla sua opera. Lo straordinario lascito politico e teorico di Gramsci sarà il punto di riferimento, il filo conduttore di una fitta serie di iniziative, di carattere interno e internazionale, che correranno lungo tutto l'87. Del senso di questo impegno, nel quadro di una messa a punto più alta e matura dei caratteri e delle prospettive di una forza riformatrice europea, parliamo con il compagno Alessandro Natta.

La tessera di adesione al PCI per il 1987 reca l'immagine di Antonio Gramsci. È una scelta rituale — e in qualche modo obbligata — connessa al cinquantesimo della morte, o c'è un rapporto più profondo e intimo con le scelte del XVII Congresso?

Non è una scelta suggerita solo dall'anniversario. Vi è una sollecitazione che viene dalla fase che stiamo vivendo e da una riflessione su noi stessi, sulla nostra storia.

È una riflessione che ci viene proposta da vari interlocutori

e dallo sviluppo stesso degli eventi. Già questo evoca Gramsci, il suo metodo, la sua « lezione ». Mi pare che non ci sia stato momento di rilievo nella vicenda del PCI — già dagli anni più lontani — in cui la riflessione critica su noi stessi non sia stata un elemento costitutivo dello sviluppo della nostra politica. Gramsci ne è all'origine. Penso agli anni Venti. Già a due o tre anni dalla fondazione del partito c'è un ripensamento profondo e per certi aspetti radicale della sua vicenda. E si sviluppò per iniziativa di Gramsci. Mi riferisco alla riflessione che portò alla costituzione attorno a Gramsci del nuovo gruppo dirigente e al congresso di Lione, cioè alla rifondazione della strategia e dello stesso partito. Alla luce dell'esperienza successiva, una sua vera e propria seconda nascita.

Oggi, dopo la piena dell'offensiva neoconservatrice, in un orizzonte politico complesso, ma attraversato da bagliori di novità, il ripensare, l'innovare, l'arricchire le nostre idee, la nostra cultura politica, la nostra strategia scaturisce da esigenze che avvertiamo essere non solo nostre e non solo italiane, ma europee. A Gramsci guardiamo per avere più coraggio nell'innovazione. È il suo metodo che vale: il prendere a base la realtà effettuale e il lottare contro ogni dottrinarismo. Le diversità anche radicali della realtà di oggi, innanzitutto, e delle concezioni che abbiamo via via elaborato, niente tolgono al riferimento a Gramsci come punto di partenza.

Ma allora il riferimento a Gramsci non è congiunturale. Non c'è, dunque, il rischio d'una attualizzazione di comodo o riduttiva. Tu ti riferisci ai caratteri dell'epoca che il congresso di Firenze ha cercato di puntualizzare: l'emergere di una dimensione europea, insieme a ciò sovranazionale e specifica, nella quale è oggi necessario pensare e possibile proporsi una trasformazione democratica e socialista; l'accelerazione — a causa delle politiche neoconservatrici — del « declino » dell'Europa e l'insorgere, per le sinistre, di una « questione Europea ». D'altro canto lo svilupparsi di nuove convergenze e di alternative comuni tra le forze della sinistra europea delinea due novità di straordinario rilievo: la necessità di superare il terreno nazionale, sul quale sono state elabo-

rate finora le proposte e le esperienze del riformismo; la possibilità di superare la divisione e le fratture che avevano segnato la vicenda delle forze di sinistra dagli anni 20 in poi.

Gli avvenimenti successivi provano che a Firenze avevamo visto bene. Allora poteva apparire in qualche modo una forzatura il giudizio d'una incipiente crisi del ciclo neo-conservatore, ma il contrasto che coglievamo fra le esigenze di autonomia, di pace, di democrazia, di un nuovo tipo di sviluppo, che maturano anche in Europa, e l'ideologia e le politiche neo-conservatrici si è ulteriormente acuito. Oggi mi pare che i segni di difficoltà della egemonia neo-conservatrice che aveva caratterizzato l'ultimo decennio si siano fatti più numerosi e più intensi. Anzi, la situazione appare talmente mossa che, forse, si può dire di più di quanto affermammo a Firenze. I segni di crisi della direzione politica negli Stati Uniti o le difficoltà che si vengono manifestando in una situazione come quella francese, ma anche quel che si muove nel mondo comunista, indicano che non c'è solo un rischio di «declino», ma che può esserci anche una grande occasione per l'Europa. D'altra parte, mi paiono evidenti i tratti di una situazione in cui i «grandi sistemi» incontrano crescenti difficoltà. Il peso e le tensioni della politica bipolare, del riarmo, delle situazioni di conflitto sempre più numerose, sono avvertiti come un rischio sempre maggiore. Ho l'impressione che la ripresa del dialogo che si è manifestata nell'86 non sia stata semplicemente un episodio che riguarda un allentamento di carichi da parte dell'URSS o degli Stati Uniti, ma risponda ad esigenze più profonde, alla necessità, direi, d'un nuovo assetto delle relazioni internazionali e della «struttura del mondo».

In questo quadro l'Europa ha, su un versante e sull'altro, delle possibilità di ripresa, di esercizio di una sua funzione, sia per quello che riguarda i problemi della pace e di un tipo nuovo di sviluppo, sia sotto il profilo della democrazia. E perciò alla prova sono soprattutto le forze progressiste, la sinistra; e più che mai la risposta deve avere presente la dimensione sovranazionale, le dinamiche del mondo.

Ebbene, e soprattutto questo dato, la necessità della «grande

politica», l'esigenza di agire pensando sempre più in termini mondiali ad evocare, nella nostra tradizione, la « lezione » di Gramsci.

Pensi al taglio dei Quaderni del carcere? Al modo in cui, in polemica con il « catastrofismo » dell'internazionale comunista, Gramsci indaga negli anni 30 le vie nuove dello sviluppo capitalistico mondiale? A Gramsci che nella solitudine tremenda del carcere di Turi si domanda se e come (persino attraverso il fascismo, in Italia) il « taylorismo » e il « fordismo » possono rappresentare — a scala mondiale — una via di uscita per il sistema capitalistico sconvolto dalla « grande crisi »?

Non solo. Fin dalle origini della esperienza rivoluzionaria Gramsci pensa « in termini mondiali » e mostra una straordinaria originalità su questo terreno. Il filo conduttore di tutta la sua riflessione e azione politica è quello della rivoluzione in Italia e in Occidente, fin dagli anni della guerra. Essa segna per Gramsci un mutamento d'epoca fondamentale e irreversibile, caratterizzato dall'irrompere delle grandi masse sulla scena politica; e questo dato costituisce il punto di riferimento essenziale della sua ricerca. Il punto di riferimento di una analisi capace di individuare la specificità di ogni situazione.

Noi spesso diciamo che l'intuizione fondamentale, sotto questo profilo, data dalla metà degli anni Venti la « stabilizzazione capitalistica », la presa d'atto del riflusso dell'onda rivoluzionaria in Europa, il mutamento di situazione che Gramsci stesso definisce come un passaggio dalla « guerra manovrata » alla « guerra di posizione ». In verità bisogna risalire più indietro, fino ai primi punti salienti della sua riflessione sulla rivoluzione d'Ottobre. Vi è un articolo fondamentale dell'« Ordine Nuovo », che è del '20, *Due rivoluzioni*, nel quale sono fissati alcuni cardini di tutta la riflessione successiva. Gramsci intuisce che quella che chiama la « rivolta » contro lo Stato borghese non regge se non innesca un processo rivoluzionario più profondo. La rivoluzione « in due tempi » (prima la conquista della « macchina statale », quindi il suo uso per conformare la società al proprio disegno politico), la ripe-

tizione dell'Ottobre in Occidente non è possibile. Essa non riesce né in Germania, né in Ungheria. C'è la consapevolezza che all'attacco deve corrispondere un processo costruttivo. La condizione della trasformazione socialista — pur nei confini che l'idea del socialismo ha in quel tempo — è che ci siano forze produttive tendenti allo sviluppo, all'espansione, e che diano vita ad un movimento cosciente delle masse proletarie. La consapevolezza, cioè, che un potere politico si fonda su un potere economico, insomma l'idea d'uno sviluppo organico, dialettico del processo rivoluzionario, che nei *Quaderni* diventerà un tema dominante. Quell'articolo testimonia che, prima ancora della fondazione del PCd'I, Gramsci muove da un punto di grande originalità: in Occidente non siamo solo a un diverso tempo del processo rivoluzionario (vale a dire, l'ondata sollevata dai riverberi dell'Ottobre sta passando), ma occorre un diverso terreno strategico, la diversità del processo è costitutiva, morfologica, riguarda tutte le sue forme (presupposti, programmi, protagonisti, strumenti).

Ti sembra dunque che si possa affermare una unità di svolgimento del pensiero politico di Gramsci dall'Ordine Nuovo ai Quaderni del carcere?

Sì, anche se nei *Quaderni* tutta l'esperienza politica precedente — dalla guerra al '26 — è rielaborata e in un certo modo «sistemata» anche alla luce degli sconvolgimenti che intervengono con la crisi del '29, la «rivoluzione dall'alto» staliniana, la crisi di Weimar, il consolidamento del fascismo, e così via; e dunque si affacciano concetti nuovi, grandi innovazioni teoriche.

Con grande anticipo Gramsci giunge a intuire l'esigenza di guardare alla lotta socialista non avendo come riferimento l'Ottobre, ma quella strategia di più lunga lena, che egli chiamerà, con una immagine, la guerra di posizione. Il concetto sarà elaborato nei *Quaderni*, ma ve ne sono basi nell'esperienza e nella riflessione precedente, pur segnate da tanti e diversi impulsi. Penso, ad esempio, al carteggio del '23-'24, con cui Gramsci raccolse intorno a sé il nuovo gruppo dirigente, che poi rifondò il partito a Lione,

e al ruolo fondamentale che, nella riflessione su Oriente e Occidente, in quel carteggio, ha il rapporto fra Stato e società civile (la consapevolezza che in Occidente lo Stato è — come Gramsci dirà poi nei Quaderni — «società politica + società civile») e la distinzione fra direzione e dominio, essenziale nella concezione successiva dell'egemonia.

Ma l'insistenza sulla elaborazione delle differenze tra Oriente e Occidente non rischia di proporre una immagine di Gramsci prossima o addirittura interna alla critica che il socialismo europeo muove a Lenin e all'Ottobre negli anni '20? Non c'è il pericolo di una lettura unilaterale, in qualche modo di una forzatura rispetto ad una vicenda che invece appartiene alla realtà del movimento comunista internazionale?

Credo di no. Il riferimento a Lenin è certo essenziale, ma Gramsci non può essere ristretto nell'orizzonte segnato da Lenin. Quello che cerco di sottolineare è come Gramsci sia all'origine di una tradizione diversa e originale all'interno del movimento comunista. Richiamavo prima l'attenzione sugli anni che preparano Lione. Il 1926 è l'anno di quel Congresso, delle note sulla Questione meridionale (abbozzo del programma di ricerca sviluppato poi nei *Quaderni*), della famosa lettera al gruppo dirigente bolscevico. Ecco, bastano questi richiami a rendere evidente il senso del discorso. Gramsci pensa il processo storico mondiale in termini unitari e all'interno di esso stabilisce i modi diversi in cui si pongono i problemi della trasformazione socialista nei diversi paesi ed anche in aree «regionali» diverse, in diverse combinazioni di paesi. Concetti come quello di egemonia e di guerra di posizione non valgono solo per fissare le differenze fra Oriente e Occidente. Nella lettera del '26 ispirano la critica della minoranza trozkista da un lato, e della maggioranza staliniana dall'altro.

Nella lotta aperta nel gruppo dirigente bolscevico, Gramsci è con la maggioranza, contro Trotsky: la scelta del «socialismo in un paese solo» corrisponde alla «guerra di posizione»; la concezione della «rivoluzione permanente» (Gramsci lo ribadirà nei

Quaderni) è invece disastrosa, perché propone la « guerra manovrata » in un'epoca in cui essa è ormai anacronistica. Il rischio è di rompere l'alleanza operai-contadini, facendo arretrare il proletariato — russo e internazionale — al livello economico-corporativo.

D'altro canto, la critica di Gramsci alla maggioranza non è meno aspra: essa instaura metodi di direzione nello Stato e nel partito che non potranno sorreggerne la funzione dirigente del processo mondiale. È una critica dal punto di vista dell'egemonia.

Dinanzi alla « rivoluzione dall'alto » staliniana l'atteggiamento di Gramsci corrisponde a quello di tanta parte della intellettualità europea, in quel tempo di ferro e di fuoco, segnato dal fascismo in Italia e dal sorgere del nazismo in Germania. Il sostegno politico viene giustificato anche sul piano teorico dalla distinzione fra « cesarismo » progressivo e regressivo, dall'affermazione della necessità di una fase iniziale di « statolatria » per ogni classe che fonda un nuovo Stato. Ma non meno evidente — e del resto ben nota — è l'opposizione alle concezioni che reggono quella politica sia sul piano interno che internazionale. La critica è sempre dal punto di vista dell'egemonia, intesa come grande politica per le alleanze di classe e per il consenso, e denuncia sempre un limite di corporativismo: sia quando, con il VI Congresso, l'Internazionale comunista passa da una politica di alleanze di classe allo scontro classe contro classe e alla teoria del socialfascismo, e Gramsci l'avversa con tutte le sue forze, in carcere, fino a trovarsi isolato e aspramente avversato dai suoi stessi compagni; sia quando, dinanzi alla soppressione della dialettica politica in URSS, sottolinea con sarcasmo come i modi in cui si manifestano le opposizioni costituiscano forme prevedibili di « parlamentarismo nero ».

Non diverso è l'atteggiamento di Gramsci quando nei *Quaderni* denuncia i pericoli dell'eccessivo interventismo statale in URSS, la « concentrazione inaudita » di potere nello Stato, confermandolo sempre più come uno « Stato di funzionari ». Molto aspra la critica ai limiti culturali della costruzione dell'intero sistema sovietico, a cominciare dalla concezione « primordiale » (e perciò povera e autoritaria) del *piano*.

Sul piano teorico senza dubbio Gramsci avverte nell'URSS staliniana, a un certo punto, una forma estrema di società politica; e se non v'è dubbio che la sua concezione dell'egemonia viene stimolata dall'esperienza sovietica (la riflessione prende le mosse dall'idea che nell'atto della rivoluzione d'Ottobre vi sia in nuce una concezione interamente nuova della politica, da elaborare; e dalla considerazione che per aver guidato quell'evento Lenin abbia compiuto «un grande atto metafisico»), essa ha anche un risvolto critico costante nei confronti della politica che si viene seguendo nell'URSS.

Il fuoco è nella concezione del partito, che da Gramsci non è mai concepito come uno strumento tecnico che può indifferentemente servire per un fine regressivo o progressivo. La funzione del partito della classe operaia è quella di essere espressione e organizzazione di un'attività politica delle masse, di promuovere un processo storico generale nel senso della libertà. Non c'è dubbio che in Gramsci vi è una concezione del partito che non è la nostra. Il partito si presenta, infatti, con un carattere totalizzante. Si può comprendere come si giunga a questa concezione sulla base di una determinata condizione storica, ma vi erano anche dati di principio che hanno dovuto essere superati, come già iniziò a fare Togliatti, con il «partito nuovo». Naturalmente il partito laico e programmatico non può mai essere privo di saldi riferimenti ai valori essenziali, ma li vive nel confronto al suo interno e nel confronto con gli altri.

Indicheresti, dunque, nel piano teorico e culturale il punto essenziale di differenza di Gramsci rispetto alle posizioni presenti in quel periodo tra le forze socialiste?

Il tema fondamentale di Gramsci è quello della subalternità sia del riformismo che del massimalismo. Gramsci avverte che è una subalternità teorico-culturale, non solamente politica. Il movimento operaio non riesce ad affermarsi se non fonda una propria, autonoma visione culturale.

Nella crisi del dopoguerra la sconfitta non avviene solamente

sul terreno economico, avviene sul terreno dell'egemonia e cioè della capacità di aggregazione e di direzione di un movimento, sia perché alle diverse tradizioni del socialismo italiano manca una concezione definita di cosa debba essere un processo rivoluzionario, sia perché esse difettano di un programma. È questa la critica di Gramsci ed è questa la ragione dell'«Ordine Nuovo».

La differenza tra Gramsci e il dottrinarismo di quel periodo sta nel fatto che il fondamento dell'autonomia culturale sta nella interpretazione della storia nazionale.

L'«Ordine Nuovo», sotto questo profilo, si caratterizza già come un laboratorio ricchissimo — dentro, evidentemente, le tematiche di quel tempo — ispirato da una temperie di vera e propria rivolta culturale contro gli schematismi presenti nelle posizioni riformiste e massimaliste.

Il '26 è un anno cruciale nella storia del PCd'I perché il Congresso di Lione porta ad una visione più compiuta della storia d'Italia e alle linee fondamentali di un programma. Si incominciano a superare i limiti culturali presenti non solo nel socialismo di quel tempo, ma anche nel movimento comunista, compreso il gruppo dell'«Ordine Nuovo» che, fino al '24-'25, aveva subito la direzione di Bordiga.

E vi è in ciò, nel metodo e nell'ispirazione di questo sviluppo, una lezione di permanente validità?

Sì. Nella riconsiderazione della storia italiana Gramsci approda ad una visione originale, che sarà sviluppata soprattutto nei *Quaderni*. Da questa riflessione scaturisce la nozione di «rivoluzione passiva», che fissa i caratteri del blocco dominante fin dal compimento dell'unità d'Italia. La nozione corrisponde a quelle di egemonia e di «guerra di posizione». Individua nel trasformismo la forma della «rivoluzione passiva» e della «guerra di posizione» della borghesia italiana: la capacità di disgregare le forze antagonistiche sotto il profilo dell'esercizio dell'egemonia, assorbendone molecolarmente alcune parti ed elementi del programma, e complessivamente subordinandole.

Tutta la vicenda risorgimentale fra moderati ed azionisti diventa emblematica anche di quanto avverrà poi nella vicenda del movimento operaio nell'età giolittiana. E la categoria di «rivoluzione passiva» assume così un valore interpretativo generale del terreno in cui la lotta per l'egemonia, fra borghesia e proletariato, si pone nel '900 in Italia e sul piano internazionale.

Quanto al fascismo, l'analisi sviluppata nei *Quaderni* è emblematica. Esso è visto come un tentativo di creare anche in Italia condizioni favorevoli alla borghesia per una modernizzazione che proceda dai nuovi metodi produttivi (taylorismo e fordismo); ma al tempo stesso è visto come una forma estrema di trasformismo (procede dalla disgregazione violenta dell'avversario, il proletariato italiano, che dello sviluppo di quei metodi tendeva ad essere, dal proprio punto di vista, un interprete naturale) che segue il metodo classico delle classi dominanti, quello della «rivoluzione passiva».

Siamo partiti dalla vita e attualità di Gramsci in quanto pensatore mondiale, ma stiamo parlando principalmente dell'Italia, di ricognizione nazionale, di storia italiana come base del suo programma politico e scientifico.

Questo è un altro punto essenziale del rilievo che può avere una riflessione su Gramsci: il rapporto nazionale-internazionale. Gramsci comprende e afferma in modo chiaro che lo sviluppo è in direzione dell'internazionalismo, verso la crescita delle interdipendenze, verso una storia in cui il protagonista diventa sempre più il mondo intero. Mi pare questa un'altra intuizione fondamentale di Gramsci, di aver avuto il senso del grande processo storico di cui l'Ottobre era stato un elemento d'impulso.

La prospettiva è dunque internazionale, ma il punto di partenza è nazionale. I bolscevichi hanno vinto — caso unico nella vicenda del proletariato europeo — perché sono riusciti a fare della classe operaia russa la classe dirigente di una combinazione di forze nazionali e hanno fatto della soluzione socialista da una parte il rovesciamento di tutto il peso del passato e dall'altra uno sbocco

necessario della storia nazionale, della rivoluzione generale del popolo russo.

In ogni paese si pone il tema della ricerca di una combinazione di forze nazionali alternativa a quella guidata dalla borghesia. Il processo si configura quindi come formazione di un «blocco storico», che dallo sviluppo del capitalismo possa portare a soluzioni rivoluzionarie. È un punto essenziale poiché configura la necessità, per la classe operaia, di nazionalizzarsi e delinea in ciò una sua funzione nazionale, di guida di tutte le forze nazionali che possono far blocco per una soluzione espansiva dei problemi del paese.

Nella riaffermazione dell'attualità del socialismo c'è quindi la consapevolezza della lunga durata del processo storico per giungere ad una economia regolata su scala mondiale: il senso dei passaggi nazionali di questo processo che già nei *Quaderni* mi pare qualcosa di diverso dall'enfasi sulle particolarità nazionali. Non voglio dire, con ciò, che si trovi elaborata in Gramsci la concezione delle vie nazionali al socialismo, e neppure quella distinzione nella visione stessa del socialismo, che si verranno manifestando più tardi. Ma certamente la sua riflessione profonda va in questa direzione.

Come si pone, in questa prospettiva, l'intreccio di internazionalismo e funzione nazionale?

La grande originalità di Gramsci, il valore permanente della sua riflessione è soprattutto nel metodo, inseparabile da una nozione autonoma e ben definita dei caratteri dell'epoca. Le grandi novità che emergono dalla guerra, su scala mondiale, sono — se così vogliamo dire — l'«americanismo» e il comunismo. Due risposte alternative ai problemi dell'emancipazione delle masse sterminate che irrompono nella storia. Esercitare una funzione dirigente in questo processo è un compito che si pone in modi diversi nelle diverse realtà nazionali e regionali. Ma, comunque l'elemento essenziale è l'affermazione di una combinazione di forze nazionali in rapporto a come si pongono i grandi problemi dell'epoca (la pace, lo sviluppo, la solidarietà, ecc.). In tale senso va intesa l'esigenza dell'egemonia.

Tu dunque non vedi nel concetto di egemonia gramsciano l'incontenibile vocazione autoritaria che le è stata contestata negli ultimi anni. Non ne vedi il contrasto con l'articolazione democratica delle società complesse, con la nozione del pluralismo.

La nozione di egemonia è innanzi tutto una categoria interpretativa, un canone analitico. Gramsci la applica, per esempio, a tutta la riconsiderazione della storia italiana, da Machiavelli in poi; e non c'è dubbio che il canone si riveli fruttuoso.

Al tempo stesso essa è un elemento costitutivo di una strategia politica. Su questo terreno essa individua il carattere decisivo dell'elemento etico-politico nell'agire delle classi e dei gruppi sociali. Quel proletariato, che Gramsci conosce, ad esempio, per assolvere la funzione dirigente che lo sviluppo storico pare consentirgli, sul piano produttivo e politico, deve costruire un blocco, uscire dal limite economico-corporativo, elaborare alleanze e compromessi con altre classi in vista di uno sviluppo della storia nazionale ed internazionale. In tal senso deve collocarsi sul terreno dell'egemonia.

La contrapposizione egemonia-pluralismo mi sembra appartenere ad un travisamento delle più profonde persuasioni di Gramsci. Che poi in quella nozione vi potessero essere in Gramsci elementi di integralismo che abbiamo nettamente superato, mi sembra ovvio, se si pensa, tra l'altro, alle condizioni del tempo.

Ma non c'è contrasto fra democrazia ed egemonia, intesa come capacità di fondare una direzione politica e statale sulla più ampia capacità di comprensione storica e quindi di un più ampio consenso.

Detto più semplicemente, nell'ottica dell'egemonia così intesa, la trasformazione socialista è democratica o non è. Senza consenso non si governa. Ad Ovest come ad Est questa è una visione di permanente validità. Se vogliamo tradurre in termini attuali la concezione di Gramsci, si può dire così: si può anche conquistare il potere (e intanto per conquistarlo ci vuole in qualche modo il consenso della maggioranza); poi, però, non si mantiene il potere esercitando il dominio, si deve essere anche capaci di rinnovare

continuamente la propria legittimazione. Ciò significa dare soluzioni valide ed efficaci ai problemi di tutta la società.

Dunque la visione gramsciana dell'egemonia può essere stimolo ad una più autentica concezione della democrazia?

Certamente, e lo prova tutta la storia del nostro partito, che è stato e rimane la forza fondamentale per la difesa e il rinnovamento delle istituzioni democratiche e per l'affermazione della democrazia in ogni aspetto.

L'interlocutore principale di Gramsci, su questo nodo, è Benedetto Croce. Si sono dette molte inesattezze al riguardo, circa la presunta arretratezza di una impostazione teorica che muove dal confronto con Croce. La crociana «filosofia dello spirito» non è una filosofia arretrata di un paese in ritardo. È un disegno d'egemonia culturale in cui vi è un'altissima lezione anti-corporativa per il pensiero liberal-democratico. Gramsci assume Croce come interlocutore poiché con più ricchezza — in campo avversario — elabora l'elemento etico-politico e individua in esso il terreno dell'egemonia borghese. Gramsci vede giusto quando individua in Croce il pensatore che più ha influito negli sviluppi del «revisionismo», e quindi della stessa socialdemocrazia europea, alle sue origini (si ricordino le dichiarazioni di Bernstein in proposito).

Il nesso egemonia-democrazia propone, dunque, una visione della democrazia come un terreno specificamente regolato da conflitti (le cui regole sono condivise dai contendenti), nel quale gli antagonisti si sforzano di affermare obiettivi e valori diversi o contrastanti, senza che ciò escluda la possibilità di una visione unitaria su questioni di fondo della nazione e dell'intera umanità.

Le classi lavoratrici debbono sapere conquistare un'autonomia politica, il che chiede anche un retroterra culturale, di respiro tale da sorreggere un disegno di trasformazione della società, capace di rispondere ai bisogni e ispirato ai valori per cui si scende in campo.

Se si pensa alle condizioni terribili in cui Gramsci ha strenuamente sviluppato questa riflessione, la sua straordinaria grandez-

za è l'«eroismo del pensiero», di una mente che non si è arresa e vincendo ogni genere di oppressione e di miseria ha continuato a pensare «il mondo grande e terribile» per consegnare alle generazioni future un patrimonio unico di idee e di strumenti di libertà.

Proprio nel Congresso di Firenze abbiamo insistito particolarmente sulla caratterizzazione del PCI come partito programmatico. Perché, dunque, sottolineei con tanta forza l'esigenza di un impegno culturale e ideale così grande?

Credo che noi dobbiamo stare attenti ad intendere bene questo termine che ha una diversità di significati, non c'è dubbio. Quando diciamo che il PCI è un partito programmatico, e quando già nell'immediato dopoguerra abbiamo detto che si aderisce al PCI sulla base del suo programma, il programma non era inteso e non può essere inteso come un elenco di proposte e nemmeno soltanto come un programma di governo; era ed è una visione dello sviluppo della storia d'Italia e insieme una linea di rinnovamento e trasformazione dello Stato e della società.

Nel nostro ultimo Congresso abbiamo nuovamente affermato l'esigenza di un programma con questa ispirazione. Perciò l'esigenza di un grande sforzo di elaborazione culturale si ripropone con forza.

Non siamo stati sempre abbastanza forti e tempestivi nel rimettere a punto le nostre idee in rapporto ai processi che noi stessi abbiamo promosso o contribuito a promuovere.

Nella fase più recente, ad esempio, credo che abbiamo visto l'essenziale. Il nostro sforzo può essersi espresso in formule talora più o meno discutibili, più o meno valide, come quella della «terza via», ma la consapevolezza che bisognava trovare delle strade nuove in Europa, la visione di una dimensione europea del processo di trasformazione socialista è una intuizione non di oggi. Il problema, semmai, può riguardare la nostra capacità di sviluppare quella intuizione, di saperne trarre tempestivamente tutte le implicazioni d'ordine teorico, programmatico e pratico. Su ciò cer-

tamente si sono fatti sentire i condizionamenti che venivano dalla nostra storia. Per esempio — lo abbiamo sottolineato di recente — indubbiamente pesano le scelte di campo del passato.

Intendiamoci, io penso che i processi storici, dalla guerra in poi, non erano scontati. Ad esempio, non è che Togliatti quando propugnava la democrazia progressiva e la politica di un'unità nazionale pensasse solo all'Italia. Processi analoghi erano aperti in molti altri paesi europei fra il '45 e il '47. Erano esperienze che tentavano di delineare un superamento dell'impostazione terzinternazionalista e di affermare nuovi assetti economici e politici sia nell'Europa occidentale che in quella orientale.

Poi quei tentativi furono spazzati via dalla guerra fredda. Ma lo stesso Togliatti, nella riflessione successiva, non lascerà dubbi che la risposta anche da parte dell'URSS (imposizione alle «democrazie popolari» del modello sovietico e nuovo tentativo di centralizzazione, con il Cominform, del movimento comunista) fosse una risposta sbagliata.

L'errore maggiore riguardò la vicenda jugoslava, poiché la negazione della ricerca autonoma di vie nuove, che lì si tentava, apriva contraddizioni acute a noi stessi. La contraddizione principale fu tuttavia tra la proposta di avanzamento democratico, che caratterizzava la «via italiana» e la mitizzazione dell'URSS, che noi mantenemmo a lungo.

Ma anche sulle socialdemocrazie ha pesato una scelta di campo non meno drastica che ha portato ad un riformismo di scarso respiro, di cui via via si sono venuti manifestando i limiti, come emerge oggi dal dibattito interno alle stesse socialdemocrazie.

Si può dire che mancò, da una parte e dall'altra, l'idea stessa di un europeismo socialista, capace di contrastare la gabbia del bipolarismo, fattasi via via più pesante.

La possibilità di riscuotersi da questo passato è oggi nell'ordine delle cose per tutta la sinistra in Europa. È nell'ordine delle possibilità l'elaborazione di un europeismo socialista e dunque la ricomposizione unitaria delle forze del movimento operaio e di sinistra. Il problema che si pone a ciascuno è quello di rileggere criticamente la propria storia, non di recidere le sue radici. La sini-

stra europea è da costruire e si può. Ma non si deve partire dai dati del passato, bensì dalle convergenze che possono maturare nell'analisi dei processi storici e nella elaborazione di una prospettiva comune.

In questo quadro, possono essere rimossi i pesanti ostacoli che ancora si frappongono a un processo di espansione e compimento della democrazia nel nostro paese. Decisivo diventa, allora, il terreno dei contenuti, del programma da un lato; dall'altro il superamento delle discriminanti che sono state pervicacemente giocate contro la forza comunista.

Ma che cosa ha rappresentato Gramsci per la cultura del nostro partito e per la cultura italiana?

Forse il dato più saliente sul quale va richiamata l'attenzione è la grande autonomia che il pensiero di Gramsci ha consentito alla nostra cultura politica rispetto al movimento comunista internazionale.

Già la pubblicazione delle *Lettere dal carcere* fu un evento sconvolgente, poiché esse non sono solo il documento straordinario di un'etica; sono, in controluce, la trama di una ricerca.

Fu poi una scelta politica fondamentale quella di Togliatti di procedere nella pubblicazione dei *Quaderni* proprio negli anni — fra il '47 e il '49 — in cui tutto il nostro movimento e la nostra prospettiva subirono un colpo di arresto. Fu una scelta saggia quella di predisporre una edizione tematica dei *Quaderni*, sia perché la sola possibile in tempi così brevi, sia perché fu il modo migliore per far conoscere Gramsci e ne operò un innesto fecondo nella cultura italiana.

Non si possono approvare i tagli che sia nelle lettere, sia nei *Quaderni* furono apportati. Non vi era nessuna giustificazione accettabile, ad esempio, alla soppressione di tutti i passi in cui si parlava di Bordiga. Ma la scelta dell'edizione tematica fu politicamente giusta e rispettosa dell'ordine dei pensieri di Gramsci. Dopo vent'anni di fascismo Gramsci era uno sconosciuto per la cultura e la politica italiana. Non solo i comunisti appresero dai suoi scritti

uno straordinario senso della storia e una visione originalissima dello sviluppo storico contemporaneo. Gramsci appariva tutto intero, anche nella vicenda del carcere, un *politico in atto*, che aveva fornito una trama di idee per la liberazione delle classi lavoratrici e del popolo italiano. Anche per questo la sua influenza è stata assai grande sulla cultura italiana sia laica che cattolica.

Per noi, poi, vale un riferimento in più. Da Gramsci veniva l'impulso a diventare eredi della tradizione socialista italiana e del pensiero democratico; e a concepire un processo di trasformazione non solo per il movimento operaio, ma per la nazione intera.

Nell'ultimo decennio — in rapporto con l'offensiva neo-conservatrice — la presenza di Gramsci nella cultura italiana sembra ridotta. Per contro si diffonde la sua presenza — come quella di un classico della politica — soprattutto in Europa, in America Latina ed anche negli Stati Uniti. Da noi c'è chi vorrebbe far pensare che stiamo parlando di una sub-cultura che è parte di una parte della sinistra, neppure della sinistra nel suo complesso.

Sono polemiche strumentali e di corto respiro. Non vi è nessun altro capo politico italiano di questo secolo che abbia conosciuto una così ampia e appassionata lettura in ogni parte del mondo. E Gramsci è presente ancora oggi a ispirare il pensiero politico di chi voglia in ogni parte dell'Occidente perseguire il cammino di un rinnovamento socialista. Non mi riferisco solo all'Europa. Parlo di grandi movimenti dell'America Latina, e della attenzione per Gramsci nel mondo anglosassone. La sua opera anticipa in una rete unitaria molti dei grandi temi della nostra epoca.

Gramsci non è un pensatore «di parte». La sua universalità viene da un ripensamento di fondo della politica, nel confronto con due grandi come Machiavelli e Marx, e dall'ineguagliabile rapporto tra l'intelligenza della realtà e la tensione morale.

Introduzione	5
Capitolo primo <i>Egemonia e blocco storico</i>	7
Capitolo secondo <i>Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura</i>	53
Capitolo terzo <i>Il partito</i>	73
Brevi cenni biografici sulla vita di Gramsci	109
Bibliografia degli scritti di Gramsci	115
Alcune indicazioni bibliografiche su Gramsci	119
Così Gramsci ci ha insegnato a innovare con coraggio	121