

Il marxismo di Gramsci

di Giuseppe Prestipino

(Estratto da *Critica marxista*, n. 2, marzo-aprile 1976)

Gli studiosi del pensiero di Gramsci sono oggi impegnati intorno a due problemi storiografici fondamentali: la determinazione corretta delle fonti, o del rapporto che tra le diverse fonti intercorre nella formazione del nucleo teorico gramsciano, e l'accertamento degli sviluppi tematici e concettuali risultanti dalla recente edizione critica dei *Quaderni* (e dalla tormentata attribuzione degli scritti antecedenti). È ovvio che, mentre sul primo dei due problemi disponiamo di ricerche che possono far maturare una sintesi ragionata del percorso intellettuale di Gramsci e quindi delle principali componenti della sua concezione matura, soltanto ora può cominciare un lavoro serio sulle stratificazioni dei *Quaderni* e quindi sulla loro storia interna. È indubbio peraltro che questa storia interna proietterà nuova luce, a sua volta, sulla persistenza di talune fonti e, per contro, sul processo di graduale distacco da modelli già operanti nella formazione anteriore di Gramsci.

Tre ipotesi principali sono oggi a confronto nella ricerca delle fonti del gramscismo: l'ipotesi togliattiana che considera determinante l'apporto del leninismo e delle esperienze teorico-politiche riconducibili all'Internazionale leninista nel riplasmare le specifiche componenti nazionali della cultura di Gramsci e del suo storicismo; l'ipotesi che, in positivo (Garin), radica più profondamente la personalità di Gramsci nella cultura italiana, idealistica e antipositivistica, del suo tempo e, nella versione negativa, tenta di ridimensionare la portata innovatrice ed europea del suo marxismo; e infine l'ipotesi che colloca Gramsci nel vivo del dibattito acceso in seno al marxismo europeo (occidentale) dalle voci maggiori della critica revisionista, scorgendone in lui il superamento dall'interno e quindi attribuendo una originale proiezione europea (nell'Occidente sviluppato e/o «decomposto»), più che nazionale, alla sua teoria e al suo conseguente progetto strategico. L'ultima proposta è quella che si presenta oggi con maggiore insistenza e consistenza. Già la ricerca di Paggi si muoveva, a me pare, a mezza strada tra la seconda e la terza chiave di interpretazione, soprattutto riguardo al problema della formazione culturale e politica. Il volume della Buci-Glucksmann, quasi a coronamento di una significativa stagione di vivaci interessi gramsciani che si è registrata in Francia, punta esplicitamente sulla validità europea per i paesi di capitalismo maturo della lezione che Gramsci ricava dalla sconfitta del movimento operaio in seguito all'avvento del fascismo. Badaloni¹ riprende l'indagine sulle motivazioni culturali per indicare in Sorel, non certo la sorgente privilegiata ma piuttosto il luogo di un complesso rapporto storico tra marxismo e revisionismo che funge nel contempo da cerniera, criticamente saggiata, tra l'herbartismo, Labriola (e Croce), da una parte, e la futura elaborazione gramsciana, dall'altra: anche sotto questo profilo, dunque, la dimensione europea del gramscismo viene in primo piano, ad integrazione, o parziale rettifica, delle altre due ipotesi prima accennate.

Con il suo saggio Badaloni intende inoltre proseguire il discorso teorico contenuto in *Per il comunismo*. Lo si avverte sin dall'inizio, nell'indugio sulla *Allgemeine Ethik* di H. Steinthal (una delle fonti di Labriola), in cui l'herbartismo si era sforzato di superare il darwinismo sociale e il marxismo evoluzionista del tempo. Steinthal aveva riconquistato una visione dialettica del rapporto tra società e natura e aveva proposto una concezione etica del socialismo come direzione finalmente consapevole dell'attività comune, come superamento dei residui di naturalità ancora presenti nella formazione capitalistica, malgrado l'«artificialità» della strumentazione tecnologica, e quindi dei residui di costrizione derivanti dal meccanismo ingovernabile della (darwiniana?) concorrenza di mercato, malgrado la crescita delle forme di «cooperazione». Labriola acquisiva, dal canto suo, la nozione esplicita di tale incubazione della nuova società nella vecchia, degli elementi «genetici» che ne rendono intelligibile il processo di continuità-rottura. Nel nuovo libro di Badaloni c'è infine l'elaborazione di spunti che egli ha offerto in altro contesto con alcuni suoi interventi politici (al Comitato centrale, al Congresso del partito): per esempio, la nozione-sentimento di «scissione» nelle sue implicazioni politiche e il concetto (filosofico) di «realtà», in quanto riferito all'esistente e insieme al possibile. Ma qui vorrei limitarmi a considerare alcuni aspetti del ricco contenuto storiografico del libro: l'analisi del percorso intellettuale che conduce a Gramsci e il significato che Badaloni attribuisce allo storicismo gramsciano. La ricerca di Badaloni, infatti, per la solidità dei risultati finora acquisiti e per la prevedibile ampiezza del pubblico colto che si dispone alla lettura e quindi alla conoscenza diretta del suo ultimo libro, mi esime dall'obbligo di un resoconto più dettagliato

e mi permette di soffermarmi su taluni spunti problematici che, a mio parere, sono di stimolo ad ulteriori sviluppi della discussione. D'altronde la vitalità di una ricerca si apprezza anche e direi soprattutto per quegli stimoli.

1. *Le fonti*. Il problema dello «storicismo» si presenta, sin dai primi capitoli, là dove si confrontano le vedute di Labriola con quelle di Engels.

Scrivono Badaloni: «La sostituzione del tipo di dialettica elaborata da Engels con una concezione genetica e subordinatamente dialettica (cioè genetica nei suoi aspetti di determinazione generale e dialettica nella strutturazione interna degli aspetti genetici) poteva aver luogo solo a condizione di definire il progresso essenzialmente in relazione al passaggio sia dalle condizioni elementari di lotta per l'esistenza all'artificialità, sia, all'interno di quest'ultima, dalla sua formazione inferiore a quella superiore (il socialismo)». E prosegue: «Sia Marx che Engels videro dialetticamente i problemi connessi alla politica borghese nel mondo presente rudemente finalizzati al punto di vista della nuova formazione. Labriola, invece, avendo avvertito che il tempo della storia non è il tempo cronologico che in quest'ultimo coesistono più tempi storici, vede la subordinazione del ritmo storico borghese a quello proletario in termini di sviluppo di civiltà, ma riconoscendo la loro coesistenza e la loro relativa autonomia. È su questo punto che si accentua la differenza tra Labriola ed Engels».²

In questa pagina troviamo un intreccio di questioni teoriche che non è facile cogliere ad una prima lettura e che avranno adeguato sviluppo nel seguito del libro, rinviando per certi aspetti oltre i confini tematici del libro stesso.

Primo problema: il rapporto tra il «genetico» e il «dialettico» è riconducibile al rapporto (marx-engelsiano) tra lo «storico» e il «logico»? E quali aspetti nuovi ne rischiarano? Secondo problema: il concetto della storicità come *coesistenza* di tempi diversi e della dialettica come *successione* logica non capovolge in modo fecondo la corrente contrapposizione, mutuata dallo strutturalismo contemporaneo, tra uno svolgimento storico più o meno lineare e una logica interna delle formazioni sociali, considerata invece come struttura coesa di elementi simultanei, o «sincronici»?

Terzo problema: delle due qual è la dimensione storico-reale e quale lo strumento metodologico-storico? In altri termini, nel binomio continuità-rottura (ovvero in quello rovesciato di «scissione-ricomposizione»), dobbiamo considerare la rottura (la «scissione») unicamente come chiave concettuale, filosofica (e quindi politica), per la comprensione (per la trasformazione) del presente storico reale, in cui i tempi storici diversi si trovano peraltro internamente fusi? O invece la scissione è nelle cose, è struttura profonda del processo prima ancora che un dispositivo concettuale di categorie intellettive? Nel primo caso, il naturale punto di riferimento sembra essere lo storicismo gramsciano; nel secondo, la dialettica leniniana.

Nel pensiero di Labriola, Badaloni avverte incertezza e inclinazione verso una risposta del primo tipo. Labriola rinuncia ad «un approfondimento e sviluppo della morfologia storica» e lascia eccessivo spazio ad «una storia puramente di fatti», ad «una storia come racconto»³

È qui indicato un limite innegabile di Labriola. Tuttavia, possiamo forse intravedere nell'incertezza *teorica* il sintomo premonitore di una vertenza *strategica* che si preciserà, appunto, in Gramsci con la formula della «guerra di posizione» in rapporto alla «guerra di movimento». Nella vertenza strategica e nelle analisi gramsciane verranno in chiaro, però, certe modificazioni oggettive della realtà storica contemporanea che conferiranno maggiore ampiezza alla nozione di una storica «coesistenza», non solo per la simultaneità della costruzione socialista (in un solo paese) e del perdurante dominio capitalistico (negli altri paesi), ma soprattutto per il delinearci di una nuova figura di tardo capitalismo, il quale non apparirà più (come ancora appariva a Lenin) l'«anticamera del socialismo», ma come un durevole esito *alternativo*, reso possibile dal restringersi degli sbocchi rivoluzionari, come una «putrefazione» (Lenin) di lungo periodo peraltro corredata di alcuni elementi di «rivoluzione passiva», una dilatazione del momento della forza (della potenza) peraltro non priva di un sostegno consensuale di massa. «La realtà, come la concepisce Gramsci, non è l'esistente, ma questo insieme alle possibilità che esso contiene»⁴.

Labriola non scorge ancora questi sviluppi della società contemporanea. Li avverte invece Sorel, con una sensibilità tesa ma divisa tra pessimismo e volontarismo⁵. In Labriola, la percezione di un «campo di iniziativa storica non prevedibile nel suo presentarsi fattuale» sconfinava talvolta nella compresenza di «formazioni collocate su piani sovrapposti» e nello spostamento in lontananza dell'«effettiva appropriazione totale per parte della nuova formazione»⁶, quindi nella relativizzazione e nell'appiattimento del contrasto tra i due soggetti storici in movimento. Sorel, diversamente da Labriola (e anche da Lenin), «rispecchia una si-

tuazione socialmente piú avanzata, ma anche piú compromessa nella direzione della decadenza della società capitalistica». Perciò egli «punta sul lato soggettivo delle forze produttive» e sulla efficacia educativa, e di *rottura*, che potrebbe offrire un ritorno al «mito». «Gramsci individuerà, attraverso il leninismo», le deformazioni «letterarie» presenti in Sorel, ma cercherà di recuperare i «motivi di verità» che vi si trovano⁷. Sorel «coglie bene il carattere parassitario» del capitale finanziario, ma vede in esso profilarsi una sorta di ritorno-restaurazione, alla stregua del modello vichiano⁸, e perciò ipotizza una possibile «riaccensione della capacità civilizzatrice della vecchia forma e quindi una sorta di ricorso storico». Come risponderà Gramsci ai «motivi di verità» della visione romanticheggiante di Sorel? In parte, recependola nel concetto delle «rivoluzioni passive», o delle possibili alternative borghesi alla produzione socialista (analisi del fordismo), ma soprattutto opponendole il proprio punto di vista di una «guerra di posizione» come «scontro di lungo periodo»⁹

Il pessimismo di Sorel, di fronte alle tendenze della società contemporanea, spiega anche il suo concetto programmatico di una «scissione» consapevole-volontaria della classe dei produttori, che la isoli, in un moto di radicale intransigenza etica, dalle sfere dove si pretende di perseguire l'«interesse generale»: la sfera della scienza (gli «intellettuali») e quella dello Stato (della politica, in genere). Di qui «l'artificiosità della pretesa di Sorel di coprire con l'esigenza di una nuova metafisica tutto il problema della genesi», artificiosità già rilevata da Labriola, il quale cerca invece, ad esempio, la specifica «genesì del pensiero scientifico nel modello della fabbrica». Il contrasto Sorel-Labriola su questo punto è fondamentale anche per la comprensione del pensiero di Gramsci. Labriola afferma che nel lavoro è implicito lo sviluppo delle attitudini mentali e di quelle operative, del pensare (della scienza) e della tecnica, così come «è implicita la forma sempre sociale del lavoro stesso - precisa Labriola - e il variare di tale forma».¹⁰

Questa concezione interpreta altresì un pensiero costante di Marx. Essa conduce Labriola, da un lato, a motivare la non riducibilità della storia a sociologia (non basta descrivere la complessità delle forme sociali realizzate: bisogna «narrarne» lo sviluppo a partire dalla «forma di produzione»)¹¹, dall'altro a dichiarare che l'unità (genetica) lavoro-scienza, spezzata nel capitalismo, si ricostruisce con il socialismo¹², ossia si traduce - interpreta Badaloni - nella «padronanza di tutto il processo di civiltà».¹³ Nel sistema di relazioni che Labriola elabora in contrapposto a Sorel (e alla sociologia) manca tuttavia un anello importante. Ci sono le forze produttive designate mediante l'unità dialettico-genetica che le costituisce (l'unità tra lavoro e scienza). Ci sono i rapporti sociali prodotti dalle forze (dalle «forme») di produzione. Manca, nella considerazione di quest'ultima e piú complessa sfera dei rapporti sociali, la nozione compiuta di una seconda ed equivalente unità dialettico-genetica: quella che dai rapporti di società conduce allo Stato (alla politica), e viceversa. A dir vero, in Labriola non è assente la tematica della sovrastruttura statale. Ma essa non si discosta, nella sostanza, dalla tradizione che identifica lo Stato con la costrizione (la politica con la forza). Gramsci «scoprirà», per così dire, l'anello mancante. Vedrà nello Stato (nella politica) un insieme di mediazioni che, scaturite dalla società, si configurano come «società civile» sovrastrutturale, prima ancora che come Stato in senso stretto, e si compongono nello Stato come espressione e promozione, a sua volta, di rapporti sociali¹⁴. Di più: la politica sarà per Gramsci *scienza* complessiva di quel *lavoro* complessivo che è la forma di società¹⁵. Gramsci non si limita a scoprire l'anello mancante. Per effetto di tale scoperta, ristrutturata l'intero sistema di relazioni.¹⁶

Lo studio di Badaloni ci fa capire questa ragione della «novità» di Gramsci, anche se non la presenta con quella piú esplicita riconsiderazione dello «Stato» (e non solo della politica) che ne consegue. L'influenza determinante del leninismo nel nuovo ed originale orientamento del pensiero di Gramsci è incontestabile per Badaloni, il quale precisa: «Il leninismo di Gramsci accoglierà alcune istanze soreliane. Dei due grandi temi marxiani di cui si sostanzia, in epoca di transizione, la coscienza del produttore (l'arricchimento delle facoltà degli operai attraverso la cultura politecnica, e la cultura politica), Sorel ha accentuato l'importanza del primo, Lenin quella del secondo. Gramsci tenderà alla ricomposizione. Discutendo l'etico-politico crociano, egli riconquisterà il leniniano primato della politica in una sua nuova versione; ereditando il tema soreliano della costruzione di un nuovo senso comune, all'altezza dello sviluppo della tecnica e della scienza, egli riconquisterà il tema marxiano dell'arricchimento delle facoltà».¹⁷

Troviamo qui un'implicita risposta a quanti si pongono il problema dei «due Gramsci», quello ordinovista e quello dei *Quaderni*. Il cammino che conduce dal primo al secondo è conforme allo sviluppo concettuale, teorizzato negli stessi *Quaderni*, dall'intellettuale organico «che dirige il processo produttivo» (la nuova intelligenza della fabbrica conquistata dal lavoro e dalle forze produttive) a quella organicità ulteriore che si

realizza nell'intellettuale collettivo, nel quale i «portatori del lato attivo delle ideologie» formano l'ossatura del partito e dello Stato.¹⁸

Credo che, a tal proposito, giovi segnalare la portata «strutturalistica» (ma si tratta di una scansione strutturale di processi storici, di movimenti storicamente e logicamente consecutivi dello sviluppo, e quindi di *dialettica* storica) delle note distinzioni gramsciane: nell'ambito della cultura *individuale* si delinea, come tendenza, il passaggio dall'intellettuale *tradizionale* (il letterato, l'artista) all'intellettuale *organico* nei confronti della produzione (la cultura tecnico-scientifica); analogamente, dall'intellettuale *collettivo tradizionale* (la Chiesa, la setta religiosa) si passa all'intellettuale collettivo organico (lo Stato, il partito politico).

Gramsci sarebbe pertanto il teorico della sovrastruttura? Diciamo piuttosto che in Gramsci si trova una teoria delle sovrastrutture elaborata per la prima volta con coerenza sistematica nel quadro della metodologia marxista. La risposta di Badaloni è chiara: «Non è che Gramsci sia stato il teorico della sovrastruttura. All'opposto il suo pensiero è orientato geneticamente nel senso opposto. Il suo problema di partenza è quello di identificare il superamento della società capitalistica con una diretta assunzione delle forze produttive per parte dei loro nuovi "portatori". Successivamente, nel fuoco della battaglia politica, Gramsci si viene persuadendo di dover dare spazio ad un tipo di sovrastruttura che sia modellato il più possibile dalle forze produttive stesse. Ovunque intervenga il problema degli intellettuali, il rapporto col mondo della produzione non scompare anche se non è "immediato... ma mediato". Il grado di omogeneità dei gruppi intellettuali rispetto alla classe fondamentale si definisce ora "organicità" Per questo la funzione dell'intellettuale si esercita nella sovrastruttura».¹⁹

A questo punto Badaloni pone giustamente l'altra fondamentale distinzione *strutturante* il campo delle sovrastrutture: la distinzione verticale tra i due livelli della «società civile» e dello Stato in senso stretto (una distinzione, vorrei qui osservare per inciso, del tutto omologa a quelle tra letteratura popolare e produzione artistica, tra senso comune e pensiero scientifico, tra mitologia della massa dei «semplici» e istituzionalità religiosa della Chiesa). La distinzione si presenta come nesso tra l'«insieme di organismi volgarmente detti "privati"»²⁰ e la funzione propriamente *pubblica* del governo giuridico. Mi sembra di avvertire tuttavia, nelle pagine del saggio che interpretano il dualismo gramsciano tra il «privato» e il «pubblico», una argomentazione che poggia forse un po' troppo sul presupposto della continuità tra il Gramsci ordinovista e quello dei *Quaderni*. Badaloni esclude che la meta sia, per Gramsci, «il disperdersi del pubblico e del collettivo nel privato». Basti pensare che, se privati «sono gli organismi sindacali, pubblici e collettivi sono quelli che hanno a che fare con le forze produttive e con la loro direzione sociale». Per Gramsci «la reale funzione *pubblica* è esercitata da organismi sul tipo dei consigli».²¹

Vorrei chiedere a Badaloni: non è preferibile differenziare ulteriormente una terminologia che nel nostro uso corrente conserva una certa indeterminatezza risalente ai primi artefici della teoria (i quali talvolta trasferivano termini del linguaggio giuridico a significare modalità delle forze produttive o dei rapporti sociali)? La funzione *sociale* specifica dei consigli (delle nuove modalità produttive e dei nuovi rapporti di produzione liberati dall'appropriazione «individuale»), non può esaurire la dialettica tra il «pubblico» e il «privato» propria della sovrastruttura *politica*²² Sembra infatti che il Gramsci dei *Quaderni*, accentuando la portata complessiva della dimensione politica (storica-politica), ponga *entro* quest'ultima anche la direzione consapevole delle forze produttive.

2. *Lo storicismo*. Nella discussione marxista, il concetto di storicismo è stato combattuto dai suoi critici in quanto si risolverebbe nell'affermazione della continuità storica, ossia del legame lineare tra le forme consecutive del processo. L'unità tra «passato e presente» (e tra presente e futuro) sarebbe in tal modo rivendicata a scapito del salto rivoluzionario da una formazione all'altra. Dal privilegiamento dell'approccio storico e dall'accantonamento di quello logico, per la comprensione del reale, conseguirebbe inoltre un duplice rischio: la caduta nell'empirismo, non solo dell'analisi teorica ma anche della condotta politica, o la regressione in un nuovo tipo di monismo trascendente che, in assenza di altre e più specifiche categorie logiche, trasformi la stessa storia in un *ens rationis*, cioè in alcunché di soprastorico, autorizzando in tal modo una indiscriminata giustificazione (e accettazione) etico-politica dell'esistente. Questa critica dello storicismo, con più articolata connessione di concetti, ha trovato in Italia la sua espressione più compiuta nella ricerca di Cesare Luporini.²³

Non è difficile consentire con essa, ove l'accento venga posto sui rischi di un siffatto storicismo come tendenza più o meno latente di certa cultura italiana marxista degli anni 1950-1960.

Ma quanta parte di responsabilità spetta ai *Quaderni del carcere* e quanta, invece, ad una lettura imperfetta intrapresa dalla prima generazione di studiosi del pensiero gramsciano? La risposta può venire da una rilettura odierna che si giovi, non soltanto dell'edizione integrale, ma anche degli elementi concettuali emersi dal dibattito teorico più recente. Le ragioni che Badaloni fa valere, in un pacato confronto con Luporini²⁴, sono sorrette dalla consapevolezza critica di quel dibattito teorico, oltre che dalla lunga dimestichezza dell'autore con la pagina gramsciana. Esse dovranno essere verificate, probabilmente, con alcune più puntuali indicazioni da ricavarsi alla luce dell'edizione critica (pubblicata quando il lavoro di Badaloni era stato ultimato).

Un primo dato emerge dalle note di Gramsci e dalla interpretazione di Badaloni: la presenza di definizioni molteplici ed eterogenee (in apparenza) dello «storicismo assoluto». Quale di esse converrà collocare al primo posto per restituire coerenza alle idee gramsciane sull'argomento? Badaloni compie una scelta in virtù della quale il problema politico da semplice corollario (sia pure inevitabile) della formula teorica storicista diviene nucleo centrale e chiave ermeneutica fondamentale dello «storicismo assoluto». Il quale, per Badaloni, «sta a significare una riappropriazione totale da parte delle masse della scienza separata della politica, quella che più specificamente è stata elaborata dagli intellettuali come tecnica di dominio per conto delle classi dominanti»²⁵. L'interpretazione utilizza ancora i concetti di unità e di continuità storica, ma in riferimento ai diversi livelli di un *medesimo* «blocco storico» strutturale-sovrastutturale (non più come unificazione di fasi o formazioni storiche consecutive). Inoltre esprime un concetto di unità e concretezza storica che non appare tanto come un dato dell'esistente quanto come un compito da realizzare. Antefatto storico e condizione essenziale di quella «ricomposizione» è il prodursi di una «scissione», considerata secondo una duplice valenza: come *crisi* oggettiva della formazione presente e come *metodologia* teorica e strategico-politica del nuovo soggetto storico. In quanto crisi oggettiva, la scissione si traduce in un reciproco estraniarsi di tutti i livelli strutturali e sovrastutturali (intellettuali e masse, Stato e società civile). In quanto metodologia soggettiva, essa si propone come contrapposizione consapevole e combattiva dei livelli di *subalternità* (strutturale e sovrastutturale) ai livelli superiori, o di dominio, in vista di una nuova e integrale unificazione storica²⁶.

Ma torniamo alla versione *politica* del concetto di «storicismo assoluto». Essa ci dice che la contrapposizione tra «scienza separata della politica» e coscienza politica elementare delle masse (tra *Stato* e *società civile*) deve essere superata. E poiché la sfera politico-sociale è, come più volte abbiamo rilevato, il luogo di una dialettica realmente ricomprensiva (scienza complessiva di un lavoro complessivo), in quella formula politica dello storicismo assoluto è presupposta anche l'istanza della ricomposizione dei livelli più specificamente culturali (del divario intellettuali-masse, appunto).

È quanto afferma lo stesso Gramsci: «D'altronde, questo atteggiamento del Croce verso il senso comune non ha portato ad una concezione della cultura feconda dal punto di vista nazionale-popolare, cioè ad una concezione più concretamente storicistica della filosofia, ciò che del resto può avvenire solo nella filosofia della praxis»²⁷. (Anche qui storicismo significa dunque, innanzi tutto, osmosi e compenetrazione tra i «due grandi «piani» superstrutturali»²⁸ dell'alta cultura e della cultura di massa).

Ma, ripetiamo, la distinzione tra cultura e politica è anch'essa una distinzione metodologica e la concretezza storica della cultura deve essere ricercata, per Gramsci, nella dimensione complessiva della politica (è questo il significato della tesi circa l'«identità» di politica e storia)²⁹; pertanto la formula relativa alla scissione-ricomposizione tra Stato e società civile, come definizione dello storicismo assoluto (secondo la proposta di Badaloni), può ritenersi più gramsciana di quella testuale di Gramsci, sopra riportata, sul rapporto tra scienza (filosofia) e senso comune.

Un chiarimento è tuttavia opportuno, perché la concezione gramsciana del politico come luogo della concretezza storica (storia = politica) è stata interpretata e tradotta, da Togliatti prima che da altri, in termini di «primato della politica». Dubito che la parola «primato» sia, nel caso specifico, la più felice. Anche dopo sgombrato il terreno da improponibili suggestioni di tipo giobertiano, resta infatti una obsoleta connotazione gerarchica delle facoltà umane, il campione più rappresentativo della quale è Kant (col suo primato della ragion pratica, appunto). Riferito alla politica, il termine primato può avere due significati. Uno è quasi tautologico per la cultura laica moderna e sta ad indicare che i valori *etici* si realizzano oggi, essenzialmente, come finalità specifiche della teoria-prassi politica. L'altro significato fa del primato un sinonimo di «priorità», ma attribuire alla politica una generica e non meglio precisata priorità (non limitata cioè alla leniniana capacità del politico di prefigurare e preparare la trasformazione sociale) è operazione teorica piena di equivoci nel senso di uno storicismo deteriore. Una seconda definizione dello storicismo gramsciano, proposta da Badaloni (apparentemente difforme dalla prima), ci viene qui in

soccorso: la «definizione di “storicismo assoluto” come quell’approccio alla realtà che parte dall’ordine storico (per concludere tuttavia col ritrovare in questo il primato del logico e quindi delle forze produttive)». ³⁰ Di questa seconda definizione (quale che sia il suo sostegno filologico) vorrei sottolineare soltanto alcune implicazioni di un certo rilievo.

Sembra di capire, anzitutto, che in essa si muove da una problematica epistemologica (confronto tra ordine storico e ordine logico) per investire una questione reale, «ontologica», ossia il nesso tra forze produttive e rapporti di produzione. Secondo Badaloni, Gramsci presuppone una *priorità* gnoseologica dell’ordine storico, ma ammette la superiorità («primato») scientifica (epistemologica) dell’ordine logico. A sua volta l’ordine logico è quello che permette di intendere la *priorità* (logica, appunto) delle forze produttive materiali-intellettuali rispetto ai rapporti di produzione nel loro aspetto sociale e/o politico.

Ebbene, quest’ultima priorità è (conviene ripeterlo) una priorità logica o, direbbe Gramsci, *metodologica*. Più in generale, Gramsci contrappone allo storicismo dimidiato e mistificante di Croce lo «storicismo assoluto» del materialismo storico, in quanto solo per quest’ultimo la filosofia è veramente e conseguentemente *metodologia della storia*. In Croce, le categorie filosofiche (i «distinti») da strumenti logici di analisi si tramutano in soggetti reali, divengono gli unici veri soggetti della storia. Per Gramsci, sola realtà è il concreto storico, nel quale non trovano riscontro *immediato* le astrazioni metodologiche e il loro ordine sistematico (neppure nella forma dell’inversione di quell’ordine): «Se è necessario, nel perenne fluire degli avvenimenti, fissare dei concetti, senza i quali la realtà non potrebbe essere compresa, occorre anche, ed è anzi imprescindibile, fissare e ricordare che realtà in movimento e concetto della realtà, se logicamente possono essere distinti, storicamente devono essere concepiti come realtà inseparabile. Altrimenti avviene ciò che avviene al Croce, che la storia diventa una storia formale, una storia di concetti, e in ultima analisi una storia degli intellettuali, anzi una storia autobiografica del pensiero del Croce, una storia di mosche cocchiere». ³¹

Quest’ultimo brano ci ripropone, senza dubbio, tutti i «rischi» dello storicismo gramsciano in quel «perenne fluire degli avvenimenti» in cui i concetti vengono «fissati» e distinti dal reale in movimento solo in sede di procedimento logico, ma «storicamente devono essere concepiti come realtà inseparabile». Tuttavia anche questo brano potrebbe convalidare una concezione più articolata del «movimento». Anzitutto, nella nota che segue immediatamente, nel decimo Quaderno, Gramsci scrive: «L’identità di storia e filosofia è immanente nel materialismo storico (ma, in un certo senso, come previsione storica di una fase avvenire)». ³² La frase in parentesi potrebbe confermare la prima interpretazione dello storicismo assoluto proposta da Badaloni: il superamento delle forme separate non è un dato storico acquisito ma un compito ulteriore; la «riappropriazione» è storia avvenire, non storia contemporanea. Il che significa che, nel presente, «in certo senso» i «concetti» sono anche storicamente separati dal reale (le figure intellettuali, quelle dello Stato, ecc. sono separate dalla vita delle masse). In secondo luogo, è consigliabile esaminare distintamente due tipi di concetti metodologici gramsciani che conservano qualche legame, rispettivamente, con i «gradi» con le «forme» tra cui operava le sue distinzioni la filosofia di Benedetto Croce.

In Gramsci troviamo un primo tipo di rapporto logico in virai del quale la sovrastruttura di un dato blocco storico è scomposta in due «piani» o livelli u sovrapposti a seconda della loro maggiore o minore prosimità ai livelli strutturali. ³⁴ La scomposizione più significativa, perché in certo senso ricomprende le altre, è quella tra Stato e società civile; ho già accennato ad altre distinzioni verticali (arte da letteratura popolare, religione da superstizione mitologica, filosofia da senso comune). Ma la concezione gramsciana dei «gradi» diverge radicalmente da quella crociana: Croce vedeva tra il grado inferiore e quello superiore un rapporto di «implicazione» univoco, a vantaggio esclusivo del grado superiore. Per Gramsci i due livelli sono (più per il loro «dover essere» che per uno *status* acquisito ³⁵) in rapporto di implicazione, anzi di compenetrazione, reciproca. Croce li concepiva come «concetti puri», cioè come realtà spirituale avulsa da ogni sostrato materiale (naturale o sociale). Gramsci invece li considera concetti di una realtà sovrastrutturale inseparabile dalla corrispondente realtà strutturale (i due livelli riflettono il dualismo della società, il dominio e la subalternità sociale; anzi fanno un tutt’uno con quel dualismo). Croce teorizza il «circolo dei distinti», cioè dei «gradi» e delle «forme» *spirituali*. Gramsci gli contrappone esplicitamente il suo «blocco storico», cioè la circolarità come «unità tra la natura e lo spirito (struttura e sovrastruttura)». ³⁶ Riguardo a questo primo tipo di rapporto logico, che scorge nel presente un edificio scomponibile in piani sovrapposti, vale particolarmente, dunque, la regola gramsciana secondo cui altro è la distinzione *metodologica*, altro è il blocco *storico* con la sua unità e concretezza indivisa.

Un secondo tipo di rapporto logico (o distinzione metodologica) è quello che scinde due forme consecutive del processo: consecutive nel tempo storico, non soltanto nell'ordine concettuale. È chiaro che tali forme hanno, se confrontate con i concetti del primo tipo, un più diretto riscontro fattuale nelle interne e oggettive scansioni degli avvenimenti quali «storicamente devono essere concepiti». Sono, preliminarmente, le forme della struttura, ossia le formazioni economico-sociali e le divisioni della società in classi non solo coesistenti, ma realmente proiettate in tempi storici diversi (passato e futuro). Ma sono anche certe forme logico-storiche della sovrastruttura corrispondente. Un esempio illuminante è dato dalle categorie diacroniche gramsciane di «intellettuali tradizionali» e «intellettuali organici», di «Chiesa» e «Stato» (che rinviano, rispettivamente, al mondo feudale e al mondo moderno: la lezione di Machiavelli)³⁷, di «mito» e «politica». A questo punto ci è chiara un'ultima fondamentale differenza tra le categorie gramsciane e quelle crociane: mentre in Croce le forme sono non solo al riparo dalle vicissitudini storiche, dal «prima» e dal «poi», ma si rincorrono beatamente in un presente soprastorico, in Gramsci esse sono storicamente determinate e condizionate, ossia sono categorie interpretative valide per *dati periodi*, sia pure prolungati fino ad abbracciare intere epoche di civiltà. La storicità oggettiva del campo di applicazione delle categorie logiche caratterizza in senso materialista lo storicismo gramsciano e attenua i rischi di relativismo (peraltro riconosciuti dallo stesso Gramsci)³⁸ ai quali va invece incontro la variabilità soggettiva (ideologica) attribuita alle teorie scientifiche in quanto radicate ciascuna in un dato *humus* storico-culturale, quella variabilità che fa prevedere a Gramsci il futuro tramonto dello stesso marxismo.³⁹

Quando Gramsci afferma che, dopo la Rivoluzione francese, una «riforma intellettuale e morale» (Sorel) a livello della concezione del mondo delle masse popolari è attuabile, non già nelle forme della religiosità popolare, o del «mito» (ancora Sorel), ma sul terreno della politica, egli non rielabora soltanto un motto del vecchio Engels, ma rettifica una oscura esigenza soreliana - ci avverte Badaloni - alla luce della nuova concezione leninista della politica e del partito come *educatore*, oltre che organizzatore, come portatore di una nuova *concezione del mondo* e di un nuovo costume, oltre che strumento di lotta per il potere.⁴⁰

Ma, se le forme di questo tipo, come forme logiche, interpretano *realiter* scansioni e «scissioni» del movimento storico nella sua effettualità, allora è vero solo per tali forme ciò che Croce attribuiva unicamente ai suoi «gradi»: ossia che corre necessariamente un rapporto di implicazione *univoca*, nella direzione irreversibile del corso storico reale prima che nell'ordine concettuale, tra «forme che precedono» e forme successive. Le credenze e le organizzazioni mitico-religiose, nelle società premoderne, *tendono* verso un più o meno visibile adempimento di funzioni modernamente politiche; ma la politica del nuovo «Principe» *contiene in sé*, consapevolmente, una sua componente mitico-religiosa, recepisce in forma laicizzata le ragioni dell'«utopia» e quelle del «conformismo». Sembra dunque di poter concludere, in accordo con la tesi centrale del saggio di Badaloni: dalla «scissione» e «dal mito alla ricomposizione politica».⁴¹

Note

1. N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Torino, Einaudi, 1975.

2. *Ivi*, p. 27.

3. *Ivi*, p. 28.

4. *Ivi*, p. 176.

5. L'accostamento Gramsci-Sorel avviene per Badaloni soprattutto sul terreno teorico della transizione. «Entrambi hanno tentato di vedere il processo non in modo catastrofico o progressivamente lineare, ma invece seguendone gli avanzamenti e gli arretramenti e dando una teoria di tali arretramenti, carica di elementi romantici in Sorel, volta nella direzione della scienza della politica e della teoria delle rivoluzioni passive in Gramsci» (*ivi*, p. 175). L. Paggi, in *Gramsci e il moderno principe. I. Nella crisi del socialismo italiano*, Roma, Editori Riuniti, pp. 124-128, vede nell'atteggiamento di Gramsci fino all'avvento del fascismo l'influenza delle concezioni di Sorel sulla «decomposizione generale di tutta la società che coinvolge anche classi e gruppi sociali diversi dalla borghesia», sul «processo di imbarbarimento che di per sé non garantisce» uno sbocco positivo. Ch. Buci-Glucksmann, in *Gramsci et l'État. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Paris, Fayard, 1975, pp. 160-163, analizzando i *Quaderni*, accentua invece la risposta critica di Gramsci a Sorel, nell'accostamento del sindacalismo rivoluzionario alla sua matrice liberale. «Dans le cadre de la crise de la science propre à la fin du XIX siècle, le libéralisme servira de fond explicite à la critique sorélienne de la politique *comme étrangère aux producteurs, fait d'une élite: les intellectuels*». Perciò anche la prima concezione gramsciana dei consigli diverge profondamente dal sorelismo e guarda invece alla creazione di «un *État de type nouveau*».

6. N. Badaloni, *op. cit.*, pp. 47-48.

7. *Ivi*, pp. 60-61.

8. *Ivi*, p. 70.

9. *Ivi*, p. 169.
10. *Ivi*, pp. 36-37.
11. *Ivi*, p. 45.
12. *Ivi*, p. 39.
13. *Ivi*, p. 42.
14. La versione di Gramsci quale si trova in L. Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)», *La Pensée*, giugno 1970, n. 151. (e *Critica marxista*, 1970, n. 5), è manchevole, come è stato già osservato, perché riduce il complesso Stato-società civile alla funzione di riprodurre (e non anche *modificare*) i rapporti di produzione. Ma c'è, a mio avviso, un secondo punto controverso: gli apparati ideologici ai quali si riferisce Althusser possono essere detti apparati *di* Stato o *dello* Stato) solo a patto di adoperare la parola «Stato» nel significato estensivo che essa ha nella formula gramsciana «Stato=società politica+società civile». Ma allora diremo che quelli sono apparati (egemonici) della società civile e che l'intervento della «società politica» è da considerarsi, normalmente, più indiretto e mediato. Per alcuni sviluppi della discussione in Francia, cfr. C. Pasquinelli, «Dialectiques e l'analisi delle sovrastrutture», in *Critica marxista*, 1975, n. 5.
15. Nella lettera a Tatiana del 3 agosto 1931, Gramsci scrive che il proprio interesse per la storia degli intellettuali nacque, per un aspetto rilevante, «dal desiderio di approfondire il concetto di Stato». In una nota dei *Quaderni*, egli scrive che la sua ricerca sulla storia degli intellettuali si dovrà concretare in saggi di storia della cultura e di storia della scienza politica (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Edizione critica. A cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi 1975, III, p. 1515).
16. Dopo aver notato la «complessiva continuità» dagli scritti giovanili di Gramsci ai *Quaderni*, U. Certuni, in *Teoria politica e socialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1973, pp. 167-168, afferma che «si può anche legittimare la ricostruzione sistematica del suo pensiero politico, coordinandolo attorno ai fondamentali parametri che affiorano e si consolidano negli scritti del carcere».
17. N. Badaloni, *op. cit.*, p. 67.
18. *Ivi*, p. 116.
19. *Ivi*, p. 123.
20. Cfr. A. Gramsci, *Quaderni, cit.*, III, p. 1518.
21. N. Badaloni, *op. cit.*, p. 124.
22. Organismi «privati» come i partiti sono, secondo Gramsci, da considerare «pubblici» in senso lato, come la «società civile» è anch'essa «Stato» nel significato più esteso di questa parola; ciascuno dei due livelli funziona come «intellettuale *collettivo*». L'intellettualità tecnico-scientifica, d'altra parte, è una intellettualità «organica», ma pur sempre a titolo più o meno «individuale», in confronto con l'organicità superiore dell'intellettuale collettivo propriamente detto (in quanto direzione politica). La parola «specialista», nella formula «specialista + politico» (cfr. *Quaderni, cit.*, III, p. 1551), è sinonimo di intellettuale (organico) *individuale* in quanto chiamato ad integrarsi nell'intellettuale collettivo. Quest'ultimo è, per Gramsci, il risultato di un doppio movimento: «Dalla tecnica-lavoro si giunge alla tecnica-scienza» e da entrambe alla «concezione umanistica storica» intesa come formazione e funzione propriamente politica.
23. Cfr. C. Luporini, *Dialettica e materialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1974.
24. Cfr. N. Badaloni, *op. cit.*, p. 161, in nota.
25. *Ivi*, p. 133. Il concetto del nuovo «blocco storico» sviluppa tale storicismo nella direzione di una saldatura politico-economica che coinvolga forze sociali e organizzazioni politiche diverse. «In questo senso dunque "storicismo" equivale all'emergenza politica di una nuova civiltà (il socialismo). Vi è poi un altro senso del termine storicismo, certamente dipendente dal primo e che tuttavia non è un equivalente. del suo significato primario e decisivo. Esso sta a designare lo spostamento lineare dei termini costituenti il suddetto significato principale... Se nel primo senso lo storicismo è il prender forma concreta del problema della rivoluzione, nel secondo esso è lo spostamento lineare che segue il modificarsi delle condizioni. Dal punto di vista della classe fondamentale, esso è una conseguenza della valutazione dei rapporti di forza; dal punto di vista del dominio della vecchia classe, esso dà luogo alle rivoluzioni passive» (*ivi*, pp. 159-160). Nel secondo senso, perciò, lo storicismo «rischia, dal punto di vista della nuova classe fondamentale, di riconfondersi con un processo evolutivo lineare», peraltro estraneo alla mentalità di Gramsci. Gramsci è attento, invece, alla specificità di ogni situazione storica e, quindi, dei modi dell'emergenza. Egli utilizza così alcuni «strumenti leninistici» in una direzione che «può essere in contrasto con la conclusione del tardo Togliatti», circa la transizione mediante il prolungamento delle «situazioni democratiche» (*ivi*, p. 160).
26. «Lo storicismo assoluto è per Gramsci la teoria che porta alle conseguenze estreme la politicizzazione della scissione, solidificando le aggregazioni, intorno alla classe scissa, di nuove forze sociali, e nel contempo fornendole gli strumenti intellettuali per espandere la propria scissione a condizione egemone. La funzione degli intellettuali è quella di rendere possibile l'operazione di trasferimento delle conoscenze, opportunamente riconosciute nel loro nocciolo di oggettività e quindi incorporate dalla nuova classe fondamentale, come elementi che espandono la scissione. Il vecchio dualismo tra la purezza operaia e la corruzione degli intellettuali è così superato» (*ivi*, p. 140).
27. Cfr. A. Gramsci, *Quaderni, cit.*, II, p. 1399 (in prima stesura, *ivi*, p. 1046).
28. *Ivi*, III, p. 1518.
29. *Ivi*, II, pp. 1241-1242. E cfr. III, p. 1569, dove Gramsci afferma che «si può identificare... quindi tutta la vita e la politica».
30. Cfr. N. Badaloni, *op. cit.*, p. 147. Una sintesi efficace dell'attitudine gramsciana a costruire le categorie generali «partendo dai casi e dalle vicende della storia» è in N. Bobbio, «I *Quaderni* nella cultura italiana del dopoguerra», in *Libri nuovi* (Informazione libraria Einaudi), 1975, n. 2.

31. A. Gramsci, *Quaderni, cit.*, II, p. 1241.
32. *Ibidem*. E cfr. N. Badaloni, *op. cit.*, p. 140.
33. «Gradi» li chiama, più volte, anche Gramsci: cfr., ad esempio, in *Quaderni, cit.*, III, p. 1569.
34. *Ibidem*: Gramsci accenna alla possibilità di una distinzione logica di «gradi», livelli, anche nella struttura.
35. Si veda, ad esempio, il dover essere gramsciano del nesso di reciprocità tra il «sapere» degli intellettuali e il «sentire» del popolo-nazione (*ivi*, II, p. 1505).
36. *Ivi*, III, p. 1569. Circa il rapporto uomo-natura, al quale Gramsci estende il suo concetto di «blocco storico», si può osservare che Gramsci inclina verso una concezione di tipo «relazionista» (non relativista né, propriamente, idealistico-soggettivistica). La natura è per lui una realtà oggettiva, ma in quanto elemento della struttura economica (non in quanto pura attività spirituale economica, come pensava Croce: cfr. *Quaderni*, II, p. 1443 e, per l'inseparabilità di elementi soggettivi e oggettivi, p. 1338). Vero è che spesso Gramsci traduce «oggettivi» con «universalmente soggettivi» e talvolta considera la «struttura» come il «passato reale», e quindi «la testimonianza, il “documento” incontrovertibile di ciò che è stato fatto» dalla concreta attività umana (*ivi*, p. 1354): dove si può forse intravedere una ambigua mescolanza tra il concetto crociano della tecnica e della materialità come strumento pratico, «mnemonico», dell'attività e la teoria gentiliana del «dogo astratto» come passato dell'atto. Ma qui bisognerebbe esaminare tutto un diverso complesso di problemi circa le idee filosofiche gramsciane e la loro interpretazione.
37. Non mi sembra convincente l'interpretazione di H. Portelli, là dove relativizza i concetti di «intellettuale tradizionale» e «intellettuale organico», sostenendo che la Chiesa sarebbe stata intellettuale organico della feudalità prima di tramutarsi in intellettuale tradizionale per antonomasia con l'avanzare del mondo borghese moderno. A parte un avverbio («organicamente») impiegato da Gramsci, che può trarre in inganno, il legame della Chiesa con il mondo feudale presenta, sotto il profilo intellettuale, un'esemplare «tradizionalità» nel senso gramsciano dell'espressione, anche nell'ambito della società feudale. Cfr. H. Portelli, *Gramsci et la la question religieuse*, Paris, Anthropos, 1974, pp. 17, 53 e 69-70. Tuttavia l'autore riconosce: «Il est indéniable que l'Eglise catholique a fourni à Gramsci l'exemple type d'une telle catégorie [intellettuale tradizionale] au point que certains estiment que la définition gramscienne de l'intellectuel traditionnel ne s'applique qu'à l'Eglise» (*ivi*, p. 143, in nota). Cfr., inoltre, H. Portelli, *Gramsci e il blocco storico*, tr. it., Bari, Laterza, 1973, p. 114. In Gramsci, cfr. *Quaderni, cit.*, III, pp. 1514 sgg.
38. cfr. *Quaderni, cit.*, II, p. 1402.
39. *Ivi*, p. 1489 (in prima stesura, I, p. 443 e p. 465). È la risposta storicistica di Gramsci al preteso superamento del marxismo ad opera di Croce. Sul rapporto che spaziano dal caso Sorel alla posizione di Sraffa (con le Gramsci-Croce, bisognerebbe dare adeguato rilievo alle considerazioni di Badaloni, dell'odierno dibattito economico). Mi limito ad una citazione riguardante sempre un rapporto a tre (Gramsci, Croce, Sorel) e la composizione che Gramsci e Sorel: «Il rapporto propone come blocco è sempre a due facce: la socializzazione della scienza politica (rapporto con Croce) e la socializzazione dell'economico (rapporto con Sorel)» (N. Badaloni, *op. cit.*, p. 141). Prende corpo di recente, la tesi di un «itinerario accidentato» della cosiddetta formazione crociana del giovane Gramsci, il quale, per esempio, nel 1913 si associa ancora alla polemica futuristica anticrociana (cfr. V. Gerratana, «Note di filologia gramsciana», in *Studi storici*, 1975, n. 1, pp. 134-135). Come si prolungherà quell'itinerario dal 1918 (articolo «La rivoluzione contro *Il capitale*», in *Scritti giovanili 1914-1918*, Torino, Einaudi, 1958, pp. 149 sgg., nel quale ai «fatti economici, bruti» si contrappone la «plasmatrice» volontà che opera «dove» e «come» le «piace» al decimo Quaderno del carcere, ove Gramsci si dimostra possibilista nei confronti del criterio dei «distinti», pur obiettando che si dà dialettica solo tra opposti (*Quaderni*, II, p. 1316)? La «formazione crociana» di Gramsci è al centro di numerose interpretazioni: cfr. ad esempio, N. Matteucci, *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, Milano, Giuffrè, 1951 e A. R. Buzzi, *La teoria politica di Gramsci*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1973.
40. Ma anche come «iniziativa», sempre nel senso leniniano della parola. Scrive Badaloni (*op. cit.*, p. 150): «Il muto era in ultima analisi il ristabilimento della integralità delle previsioni logiche di Marx»; per Gramsci, «tali previsioni possono essere dimostrate nella loro necessità, se il “blocco” viene pensato e formato in termini politici anziché in termini sindacali».
41. Per questo aspetto, Gramsci può sembrarci, suo malgrado, più «vichiano» di Sorel. Nelle conclusioni politiche di più diretto significato attuale, il libro di Badaloni avanza l'ipotesi che nel nuovo radicalismo urbano riviva oggi il problema che Gramsci colse, essenzialmente, in riferimento ai ceti contadini. Nello spostamento intervenuto, per effetto delle trasformazioni sociali del nostro tempo, dall'ambiente contadino a quello piccolo-borghese urbano, la carica di radicalismo utopico ha accentuato le sue tendenze antiautoritarie fino a disconoscere il momento della direzione consapevole. La concezione teorica e strategica di Gramsci consente ancora oggi di far passare la conquista dell'egemonia politica, e della sua razionalità, attraverso il recupero di un tal «sentire» dei nuovi stati sociali alleati alla classe operaia (*op. cit.*, pp. 183-186).