



UNIVERSITY
OF WOLLONGONG
AUSTRALIA

2017

Filosofia, filologia, e il «senso delle masse»

Roberto Dainotto

Follow this and additional works at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Dainotto, Roberto, Filosofia, filologia, e il «senso delle masse», *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 306-330.

Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/16>

Filosofia, filologia, e il «senso delle masse»

Abstract

Through a close reading of Q1§47, “Hegel and Associationism”, the essay delves into a dominant problematic of the Prison Notebooks: how to organize a revolutionary mass movements when the modern “integral State” establishes its hegemony by organizing public opinion and disorganizing dissent? The question entails, from a Gramscian perspective, the possibility of resolving and organically synthesizing a series of antinomies that State hegemony tends to keep separated, both conceptually and practically: coercion and consent; intellectuals and masses; theory and practice.

Keywords

Revolutionary mass movements, State hegemony, Coercion and consent, Intellectuals

Quaderno 1, § 47 e il «senso delle masse»

Roberto Dainotto

La nota Quaderno 1, § 47, titolata *Hegel e l'associazionismo*, è stata propriamente segnalata come «il primo luogo dei *Quaderni* in cui fa capolino una concezione dello Stato comprendente anche gli “organismi” della società civile» (Liguori 2006, 19)¹. Prendendo spunto dai *Lineamenti di filosofia del diritto* (in particolare il capitolo II, *Die Korporation*, della parte intitolata *Die Polizeien und Korporationen*), e già intuendo – siamo nel 1930 – la «necessità di estendere teoricamente e praticamente il concetto di Stato oltre la sfera meramente governativa» (Frosini 2003, 153), così legge l'incipit della nota:

La dottrina di Hegel sui partiti e le associazioni come trama «privata» dello Stato. Essa derivò storicamente dalle esperienze politiche della Rivoluzione francese e doveva servire a dare una maggiore concretezza al costituzionalismo. Governo col consenso dei governati, ma col consenso organizzato, non generico e vago quale si afferma nell'istante delle elezioni: lo Stato ha e domanda il consenso, ma anche «educa» questo consenso con le associazioni politiche e sindacali, che però sono organismi privati, lasciati all'iniziativa privata della classe dirigente (Gramsci 1975, 56).

Quaderno 1, § 47 pone quindi, *in nuce*, l'intreccio teorico da cui si snoda la lunga riflessione gramsciana sullo «Stato integrale», la cui formula diverrà «Stato = società politica + società civile, cioè egemonia corazzata di coercizione» (Quaderno 6, § 88; Gramsci 1975, 763-764); e quindi sull'egemonia stessa, già intesa come creazione, produzione e mantenimento di un «consenso organizzato» – seppure, è bene non dimenticare, al riparo di detta corazza coercitiva.

¹ Per quanto mai ripresa testualmente in alcuna variante di seconda stesura, la nota ha per noi valore tutt'altro che marginale nello sviluppo della riflessione gramsciana. Al contrario, in Quaderno 1, § 47 sembra formarsi il nodo di una complessa problematica da cui si avvieranno in seguito le trattazioni distinte sui temi qui organicamente connessi di, ad esempio, Stato/società civile; teoria/pratica; spontaneismo/coercizione.

La nota apre così i *Quaderni* a un ventaglio di considerazioni riguardo gli aspetti propriamente organizzativi dell'egemonia: come la società civile si configuri in precisi «organismi» (associazioni, partiti, ma anche organi editoriali, culturali, e scuole varie); come tali organismi entrino a loro volta in reciproco rapporto con altri, quali quelli della burocrazia e della forza dello Stato; e come infine da tali organismi, nonostante «educati» al consenso dallo Stato-forza, si possa pure partire per elaborare un programma di «lavoro educativo-formativo» capace di contenere «le premesse materiali» per «l'elaborazione di una coscienza critica» rivoluzionaria (Quaderno 1, § 43; Gramsci 1975, 34)².

A questo terzo aspetto dell'organizzazione si rivolgono le pagine che seguono, nel tentativo di affrontare, con Gramsci, un doppio ordine di problemi. Il primo è noto: perché un'organizzazione rivoluzionaria possa farsi storia, la semplice forza non sarà di per sé sufficiente. Sia in termini di forza militare (in uno scontro diretto con polizia e forze armate), sia in termini di forza numerica (che «si afferma nell'istante delle elezioni»), il gruppo sociale che rappresenta il nuovo, spesso si trova in sé in una situazione iniziale di svantaggio³.

Era questa la problematica già esposta in *Alcuni temi della questione meridionale* del 1926, quando nel confronto diretto con le Brigate Sassari, come anche nel sistema (ancora) parlamentare, il proletariato, Gramsci scriveva, avrebbe potuto «diventare classe dirigente e dominante» solo nella misura in cui fosse riuscito a organizzare «un sistema di alleanze di classi che gli permetta di mobilitare contro il capitalismo e lo Stato borghese la maggioranza della popolazione lavoratrice» (Gramsci 2007, 118). Ed è questa la situazione esposta ancora nei *Quaderni*, quando, ad esempio, in un «esame delle forze motrici fondamentali della storia italiana» – «1° la forza urbana settentrionale; 2° la forza rurale meridionale; 3° la forza rurale settentrionale-centrale; 4°-5° la forza rurale della Sicilia e della Sardegna» – Gramsci insiste nel sostenere che, «Restando ferma la posizione di “locomotiva” della prima forza, occorre studiare

² Sulle valenze di «organismo» e «organizzazione» si veda Piazza 1995.

³ «La classe operaia possiede un elemento del successo, il numero; ma i numeri pesano sulla bilancia solo quando sono uniti dall'organizzazione e guidati dalla conoscenza» (Marx e Engels 1948, 113).

le diverse combinazioni “più utili” per formare un “treno” che progredisca il più speditamente nella storia» (Quaderno 1, § 43; Gramsci 1975, 38). Egemonia del proletariato significa insomma non solo organizzare il proletariato stesso, ma organizzare intorno a questo un intero «treno» di alleanze in unità «culturale-sociale»⁴. La soluzione che Quaderno 1, § 47 comincia a prospettare consiste insomma nell’«educare» un sistema di alleanze in maniera tale che queste possano effettivamente diventare storia. O, per metterla nei termini del presente fascicolo, la *pratica* delle «forze motrici» sarà dialetticamente inseparabile da una *teoria* che studi «le diverse combinazioni “più utili”» perché un progetto «contro il capitalismo e lo Stato borghese» possa tendenzialmente farsi storia concreta. È questo il succo di quella che Gramsci frequentemente chiama «filosofia della prassi», ovvero «l’energica affermazione di una unità tra teoria e pratica» (Quaderno 10 II, § 31; Gramsci 1975, 1270).

Più spinoso è quindi il secondo problema: entro una concezione, come quella gramsciana, di Stato integrale, come sarà mai possibile organizzare una coscienza critica, una cultura nuova, e perfino un’organizzazione di alleanze rivoluzionarie, se tutto, nello svolgersi della società civile, si identifica in ultima istanza nello Stato integralmente inteso? Il primo passo per immaginare una valenza eversiva che sorga dall’immanenza stessa della «trama “privata” dello Stato», consiste allora nel mantenere, insieme all’identificazione, una distinzione tra Stato-forza e società-educazione. È precisamente questo il passo teorico che Gramsci inaugura in Quaderno 1, § 43, quando, parlando appunto di «educazione», insiste sul fatto che «Il lavoro necessario è complesso e deve essere articolato e graduato: ci deve essere [...] l’identificazione e la distinzione» (Gramsci 1975, 34). E da questa premessa a Quaderno 1, § 47 partiamo anche noi.

⁴ «... ogni atto storico [...] presuppone il raggiungimento di una unità “culturale-sociale” per cui una molteplicità di voleri disgregati, con eterogeneità di fini, si saldano insieme per uno stesso fine, sulla base di una (uguale) e comune concezione del mondo [...] Poiché così avviene, appare l’importanza [...] del raggiungimento collettivo di uno stesso “clima” culturale» (Quaderno 10 II, § 44; Gramsci 1975, 1331).

1. *Distinzioni*⁵

Come tutto il sistema delle superstrutture possa concepirsi come [sistema di] distinzioni della politica, e quindi introduzione del concetto di distinzione nella filosofia della praxis. Ma si può parlare di dialettica dei distinti? Concetto di blocco storico ... (Quaderno 8, § 61; Gramsci 1975, 977).

Movendosi entro l'orizzonte della lezione crociana, il problema che Gramsci pone è proprio quello delle «distinzioni» tra i vari livelli delle superstrutture; un problema che – scriverà lo stesso Gramsci poco più tardi – pone una «esigenza reale» al di là della pure problematica impostazione crociana⁶. È prudente cioè distinguere tra un momento coercitivo e un momento consensuale («etico-politico», nel lessico crociano). Perché, mancando tale distinzione, si finirebbe diritti nel regime dell'attualismo fascista-gentiliano, che postula invece una *immediata* unità «fra reale e ideale, tra pratica e teoria ecc.», e quindi «una degradazione della filosofia tradizionale rispetto all'altezza cui l'aveva portata il Croce con le sue “distinzioni”» (Quaderno 1, § 132; Gramsci 1975, 119). Nell'immediata coincidenza di pratica e teoria, infatti, la teoria perderebbe presto una qualunque sua potenzialità trasformativa per risolversi semplicemente in teoria di ciò che è – il che è a dire, *mutatis mutandis*, in teoria dello Stato⁷. In questo senso,

L'«attualismo» di Gentile corrisponde alla fase statale positiva, a cui invece fa opposizione il Croce. L'«unità nell'atto» dà la possibilità al Gentile di riconoscere come «storia» ciò che per il Croce è antistoria. Per il Gentile la storia è tutta storia dello Stato; per il Croce è invece «etico-politica», cioè il Croce vuole mantenere una distinzione tra società civile e società politica, tra egemonia e dittatura (Quaderno 6, § 10; Gramsci 1975, 691).

⁵ Sulla questione delle “distinzioni” in Gramsci, si veda Guzzone 2017.

⁶ «Il punto della filosofia crociana su cui bisogna far leva mi pare appunto la sua così detta dialettica dei distinti; c'è una esigenza reale in questa posizione, ma c'è anche una contraddizione in termini» (Quaderno 4, § 56; Gramsci 1975, 503-504).

⁷ Lo Stato, cioè, etimologicamente inteso: «ciò che sta fermo. Situazione, sito, punto, condizione ...» (Pianigiani 1907, *ad voc.*).

Importante è quindi distinguere, *con* l'«eroico» Croce: prima di tutto fra teoria e pratica, che, per quanto dialetticamente implicate reciprocamente, non sono una identità di fatto, ma semmai un tentativo storico di traduzione reciproca dell'una nell'altra⁸; e quindi, ulteriormente, fra due distinti livelli superstrutturali: quello dello «Stato come forma concreta di uno sviluppo economico» (Quaderno 1, § 150; Gramsci 1975, 133); e quello degli «organismi privati» o società civile. Le possibilità pratiche e strategiche aperte da tale distinzione sono innumerevoli. Spostando la «location» – per seguire un'intuizione di Peter Thomas⁹ – ovvero la posizione e «il dove» dell'egemonia dagli apparati coercitivi (forza pratica) a quelli «educativi» (forza teorica), la nota Quaderno 1, § 47 comincia già ad immaginare un attacco al cuore dello Stato in una situazione (come quella attuale del 1930) in cui mancano le forze materiali da opporre alla corazza coercitiva. È così che, a partire da questa preliminare distinzione, muta la tattica rivoluzionaria «dalla guerra di movimento alla guerra di posizione o di assedio» (Quaderno 13, § 28; Gramsci 1975, 1623).

Ma è certamente anche necessario, *contro* lo stesso Croce, rivedere qui l'intera questione delle distinzioni. Come Gramsci annoterà più avanti:

Il Croce si è fondato sulla sua distinzione di momenti dello Spirito, e sull'affermazione di un momento della pratica, di uno spirito pratico, autonomo e indipendente, sebbene legato circolarmente all'intera realtà con la mediazione della dialettica dei distinti. Dove tutto è pratica, in una filosofia della praxis [...] si tratterà di fissare la posizione dialettica dell'attività politica come distinzione nelle superstrutture (Quaderno 8, § 61; Gramsci 1975, 977).

⁸ «Anche l'unità di teoria e pratica non è un dato di fatto meccanico, ma un divenire storico, che ha la sua fase elementare e primitiva nel senso di “distinzione”» (Quaderno 8, § 169; Gramsci 1975, 1042).

⁹ «As one of the “two major superstructural ‘levels’”, or “ideological forms” of the integral state, Gramsci's civil society has a dialectical, *non-exclusionary and functional relationship* to that other major superstructural “level”, or form, of “political society or State” – a relationship whose specific nature [...] is crucial for determining the “location” of (civil and political) hegemony» (Thomas 2009, 180-181).

Conscio del fatto che la distinzione crociana tra «forma» dello Stato e «pratica» privata serve solo a legittimare l'autonomia liberista dell'impresa¹⁰, come anche l'autonomia culturale dell'intellettuale borghese¹¹ rispetto a una struttura economica e a uno Stato ridotto a funzione meramente regolativa – il «guardiano notturno [...] le cui funzioni sono limitate alla sicurezza pubblica e al rispetto delle leggi, mentre lo sviluppo civile è lasciato alle forze private, della società civile» (Quaderno 5, § 69; Gramsci 1975, 603) – Gramsci comincia, proprio in Quaderno 1, § 47, a vedere nel problema delle «distinzioni» il principale nodo teorico per la formulazione di un comunismo inteso come «filosofia della prassi»; e a «fissare» – per così dire – la relazione già implicitamente *dialettica* tra apparato burocratico dello Stato strettamente inteso (potere legislativo, esecutivo e giudiziario) e «organismi privati, lasciati all'iniziativa privata della classe dirigente» (corporazioni, associazioni, scuole, riviste e giornali...). Il problema – ecco la «contraddizione in termini» di Croce – è che il livello «privato» non può più essere pensato come «spirito pratico, autonomo e indipendente», sebbene come già implicato nelle funzioni governative dello Stato, che, come recita Quaderno 1, § 47, «educa» il consenso «con le associazioni politiche e sindacali, che però sono organismi privati, lasciati all'iniziativa privata della classe dirigente» (Gramsci 1975, 56).

Inizia così anche la guerra di posizione gramsciana al liberale Croce. Il cortocircuito tra Stato e società civile rivela allora come dietro la pretesa eteronomia o «distinzione» tra i due momenti di una stessa attività politica lo Stato funzioni invece come dialettico «sistema di forme pubbliche a salvaguardia di poteri essenzialmente privati» (Burgio

¹⁰ «Vedere se il principio di “distinzione”, cioè quella che il Croce chiama “dialettica dei distinti” non sia stato determinato dalla riflessione sul concetto astratto di “homo oeconomicus” proprio dell'economia classica» (Quaderno 10 II, § 59.III; Gramsci 1975, 1354).

¹¹ Gramsci alla cognata il 7 settembre 1931: «io estendo molto la nozione di intellettuale [...] Questo studio porta [...] a certe determinazioni del concetto di Stato che di solito è inteso come Società politica (o dittatura, o apparato coercitivo per conformare la massa popolare secondo il tipo di produzione e l'economia di un momento dato) e non come un equilibrio della Società politica con la Società civile (o egemonia di un gruppo sociale sull'intera società nazionale esercitata attraverso le organizzazioni così dette private, come la chiesa, i sindacati, le scuole ecc.) e appunto nella società civile specialmente operano gli intellettuali ...» (Gramsci 1971a, 481).

2014, 341)¹²; e come, inversamente, *con* l'associazione nominalmente privata, lo Stato stesso «educa» «domanda» e «organizza» il consenso, «dando forma all'opinione pubblica e, al tempo stesso, disorganizzando la massa» (Burgio 2014, 340-341).

E qui sta il nodo ancora irrisolto: lo Stato (superstruttura totale: società politica + società civile) organizza il consenso e disorganizza la massa. Egemonia insomma, come si leggerà più esplicitamente in Quaderno 7, § 83, è innanzitutto capacità di *organizzare* quello che è discorde in «opinione pubblica», e *disorganizzare* ogni alternativa «in un pulviscolo individuale e disorganico» (Gramsci 1975, 915). Ma se il momento «educativo» non è, contrariamente alle distinzioni crociane, estraneo al momento coercitivo dello Stato, come sarà possibile creare un consenso e un'opinione pubblica *al di fuori e contro lo Stato*? È possibile immaginare cioè «“nuovi” intellettuali» che possano ri-organizzare l'opinione pubblica al servizio di una rivoluzione, in prima battuta culturale, e quindi in paziente attesa di una più completa rivoluzione di fatto? Appare chiaro, quanto meno, che «suscitare un gruppo di intellettuali indipendenti non è cosa facile» (Quaderno 16, § 9; Gramsci 1975, 1860) – ed è questa difficoltà che comincia ad essere affrontata in Quaderno 1, § 47.

2. Organizzazioni

Il metallurgico, il falegname, l'edile ecc. devono non solo pensare come proletari e non più come metallurgico, falegname, edile ecc., ma devono fare ancora un passo avanti: devono pensare come operai membri di una classe ... (Gramsci 2007, 124).

Già dalle prime battute, la nota Quaderno 1, § 47 pone il problema del consenso *organizzato*, e in particolare intende individuare nella storia determinate forme organizzative positivamente capaci di trasformare e rivoluzionare l'assetto e la stabilità dello Stato.

¹² Su questo punto, si veda anche Durst 2005.

Prima fra queste è la forma organizzativa hegeliana: «La dottrina di Hegel sui partiti e le associazioni [...] derivò storicamente dalle esperienze politiche della Rivoluzione francese e doveva servire a dare una maggiore concretezza al costituzionalismo (Gramsci 1975, 56). Sembra che proprio le distinzioni crociate aiutino qui Gramsci a intendere il rapporto di co-implicazione tra consenso e coercizione – e quindi tra intellettuali preposti all'organizzazione del consenso e Stato-forza che «domanda» il consenso – come relazione sì indissolubile, eppure mai univocamente determinata in un senso o nell'altro. Seppure *derivò* dal fatto già compiuto dello Stato post-Rivoluzionario (e quindi implicata nel funzionamento dello stesso), la teoria hegeliana dell'organizzazione rimane pure capace di produrre un *nuovo* scarto rispetto allo Stato esistente, quantomeno per imprimergli adesso una svolta costituzionalista; per produrre cioè il *nuovo* Stato rappresentativo moderno in cui ciascuna organizzazione può curare «gli interessi della propria cerchia» («ihrer eingeschlossenen Interessen»), pure se «sotto la sorveglianza della potenza pubblica» («unter der Aufsicht der öffentlichen Macht») dello Stato etico (Hegel 2006, § 252).

Proprio in quanto distinto (seppure dialetticamente implicato), il momento «educativo» diventa capace di imprimere movimento al sistema-Stato – certo, non per velleità intellettualistica, bensì per «adeguare la cultura alla funzione pratica» (Quaderno 8, § 171; Gramsci 1975, 1044) di una precisa struttura economica che, all'indomani della Rivoluzione, si trova adesso a dovere conciliare i disparati interessi componenti il terzo stato vittorioso in un'unica forma statuale. Il problema del modello organizzativo hegeliano è semplice: «La sua concezione dell'associazione non può essere che ancora vaga e primitiva, tra il politico e l'economico»; e ciò perché Hegel, dell'organizzazione, «dava un solo esempio compiuto [...] quello “corporativo”» (Quaderno 1, § 47; Gramsci 1975, 57). Dal punto di vista gramsciano, un tipo di organizzazione fondato esclusivamente su basi economico-corporative diviene limitante – «primitivo» – dal momento in cui lo Stato borghese non può ulteriormente – pena la sua stessa fine – accomodare gli interessi ormai *irreconciliabili* di borghesia e proletariato. Nessuna sintesi e riconciliazione è più possibile «unter der Aufsicht der öffentlichen Macht» dello Stato borghese.

E se il modello corporativo non funziona per lo Stato borghese, tantomeno funzionerà per il proletariato, che in senso corporativo non esisterebbe nemmeno, ma potrebbe al massimo trovarsi disgregato in corporazioni metallurgiche, di falegnameria, edili ecc. Tali corporazioni del lavoro proletario sono, a ben vedere, i sindacati, che già in Quaderno 1, § 47 si rivelano essere organismi «lasciati all’iniziativa privata della classe dirigente», e che, così nel Gramsci precarcerario (soprattutto in *Sindacati e consigli* del 1919) come in quello dei *Quaderni*, non potranno mai essere «la base del potere operaio» (Gramsci 2007, 51; Santoro, 2009, 762-764). Per fare fronte allo Stato borghese, un tipo di organizzazione economicistica – corporazione o sindacato – per dirla con Lenin, deve dare il passo a un nuovo tipo di organizzazione: la classe¹³.

L’*Aufhebung* di questa nuova concezione organizzativa della classe, in Quaderno 1, § 47, prende il nome, prevedibilmente, di Karl Marx: «Marx non poteva avere esperienze storiche superiori a quelle di Hegel (almeno molto superiori), ma aveva il senso delle masse, per la sua attività giornalistica e agitaria» (Gramsci 1975, 57). La pubblicistica di Marx rappresenta per Gramsci un momento radicalmente nuovo, in cui il mero fatto economico si traduce, per il proletariato sfruttato e oppresso, in coscienza *politica*, e si ha così un primo passaggio, non solo dal sindacato-corporazione alla classe, ma «dalla classe in sé alla classe per sé» (Losurdo 1995, 164).

Cosa è, del resto, una classe? Certamente, non solo un prodotto immediato dell’organizzazione economica, che divide semmai il lavoro (metallurgico, falegname, edile ecc.), quanto, al tempo stesso, *una teoria* dell’unità di interessi tra gruppi disparati intorno all’organizzazione e all’autorappresentazione di un concreto progetto politico¹⁴. A distin-

¹³ «Dal punto di vista del marxismo una classe che neghi l’idea dell’egemonia o che non la comprenda non è, o non è ancora, una classe, ma una corporazione o una somma di diverse corporazioni» (Ingamells 1997, 141-143; Gerratana 1995, 141-143).

¹⁴ «... le contraddizioni proprie alla categoria di classe derivano in primo luogo da una sua ambiguità irrisolta: la classe appare contemporaneamente come un prodotto “naturale” dell’organizzazione sociale, in particolare del modo di produzione capitalistico, e come una rete d’associazioni, spontanee o organizzate, all’interno di cui emerge un’autorappresentazione d’unità d’interessi. È cioè, allo stesso tempo, un dato storico e una costruzione sociale. In altri termini ancora, l’ambiguità del concetto di classe è riconducibile alla doppia natura dell’oggetto: l’essere insieme prodotto del sociale (fatto che emerge da sé all’interno dello sviluppo capitalistico) e prodotto del

guere Marx è infatti l'estensione del concetto di organizzazione dal campo meramente economico a quello più ampio – e già squisitamente gramsciano – della «attività giornalistica e agitatoria» attraverso cui creare, appunto, un'autorappresentatività della classe e un suo allargamento che possa formare il «treno» di alleanze intorno al progetto unitario della dittatura del proletariato. Con Marx, insomma, le organizzazioni non sono più immediati riflessi di elementari interessi economico-corporativi, ma già, più compiutamente, *coscienza* di classe comune (al di là delle differenze corporative) da sollecitare e organizzare in opinione pubblica. Non dimentichiamo infatti che Quaderno 1, § 47 prosegue una riflessione precisamente sulla creazione di opinione pubblica attraverso «riviste tipo», annunciata già negli «Argomenti principali» del Quaderno 1, e a cui vengono programmaticamente dedicate Quaderno 1, § 35 (riviste come tentativo di «organizzazione unitaria di cultura»), § 38, e § 43¹⁵. Detto altrimenti, con Marx emerge concretamente il problema dell'intellettuale nel suo ruolo di mediatore e organizzatore di consenso, e quello parallelo dell'opinione pubblica come organizzazione del politico.

Come scriveva recentemente Fabrizio Denunzio sulle pagine de «il manifesto»:

questa geniale osservazione [che Gramsci espone in Quaderno 1, § 47] non vuol dire altro che Marx, lavorando come giornalista, faceva esperienza delle masse nella forma di quella del pubblico di lettori e che riversava, tra gli altri, il modello organizzativo dell'industria culturale giornalistica su quello dell'organizzazione operaia [...] Scrivendo articoli per il giornale deve, cioè, implicare nel momento produttivo della scrittura anche quello ricettivo del consumo. Si riferiva a questo Gramsci quando parlava del senso delle masse acquisito da Marx durante la sua attività giornalistica: rivolgersi a un pubblico comporta tanto catturarne l'attenzione

politico (costruzione identitaria di un soggetto collettivo che rivendica il proprio ruolo sociale e/o storico)» (Lanza 2007, 762).

¹⁵ Alla questione delle riviste come «organizzazione» rimandano ancora le note immediatamente precedenti e seguenti quella qui presa in esame: «Lo studio delle Riviste enciclopediche e specializzate dà un altro aspetto di questa egemonia [dei moderati risorgimentali]» (Quaderno 1, § 46; Gramsci 1975, 56); «L'egemonia borghese [in Francia] è molto forte [...] Gli intellettuali sono molto concentrati (Accademia, Università, grandi giornali e riviste di Parigi) e quantunque numerosissimi, molto disciplinati ai centri di cultura» (Quaderno 1, § 48; Gramsci 1975, 60).

quanto riprodurre il consenso dato alla lettura. Se la prima è una questione di stile, il secondo è un problema di egemonia (Denunzio 2016, 3).

Questa lettura ha certo il merito di individuare in Quaderno 1, § 47 un preciso momento in cui l'attività del Marx teorico (in quanto scrittore e intellettuale) non è più separabile dall'attività del Marx pratico (in quanto organizzatore). L'impostazione di Denunzio, d'altra parte, rischia di ridurre la questione dell'egemonia a una teoria consensuale della verità di marca habermasiana – in cui Marx «acquisisce» e «cattura» un certo «senso delle masse», e lo «riproduce» poi come consenso condiviso da una sfera pubblica di lettori. È questa una impostazione movimentista del problema, che presume una maturità – una autocoscienza – già data nelle masse, e che deve solo essere riprodotta, rappresentata dall'intellettuale nel momento della scrittura. Non mi pare, però, sia l'impostazione gramsciana¹⁶.

Siamo sicuri, del resto, che si riferisse proprio a questo Gramsci quando parlava del «senso delle masse»? Com'è da interpretare l'ambigua locuzione «aveva il senso delle masse»? Sta qui il problema, ed è problema di non poco conto. Significa, come ci dice Denunzio, che esiste un senso *delle* masse – complemento di specificazione – solo in secondo tempo acquisito da Marx? O può significare forse che Marx aveva un senso che le masse stesse, di per loro, non avevano ancora – come il filologo ha il senso di cosa un testo possa, *in potentia*, significare¹⁷? L'ambiguità, nel caso specifico, può forse non essere svista stilisti-

¹⁶ «L'autocoscienza storicamente significa creazione di una avanguardia di intellettuali: una "massa" non si "distingue" e non diventa "indipendente" senza organizzarsi e non c'è organizzazione senza intellettuali, cioè senza organizzatori e dirigenti. Ma questo processo di creazione degli intellettuali è lungo e difficile, come si è già visto altrove. E per molto tempo, cioè finché la "massa" degli intellettuali non ha raggiunto una certa ampiezza, ciò che significa finché la più grande massa non ha raggiunto un certo livello di cultura, appare sempre come un distacco tra intellettuali (o certi di essi, o un gruppo di essi) e le grandi masse» (Quaderno 8, § 169; Gramsci 1975, 1042).

¹⁷ Si noti infatti la difficoltà di traduzione in una lingua non romanza: Quentin Hoare traduce «he had a sense *for* the masses» (Gramsci 1971b, 259); Joseph Buttigieg sceglie invece «he had a sense *of* the masses» (Gramsci 1992, 154).

ca, quanto precisa scelta teorica riguardo il rapporto, di «filologia vivente» appunto, tra intellettuale e masse¹⁸.

L'atteggiamento di Marx rispetto a queste ultime, infatti, può essere paragonato in positivo a quello di Henri De Man, il quale invece:

studia i sentimenti popolari, non «con-sente» con essi per guidarli e condurli a una catarsi di civiltà moderna: la sua posizione è quella dello studioso di folklore che ha continuamente paura che la modernità gli distrugga l'oggetto della sua scienza (Quaderno 4, § 33; Gramsci 1975, 452; ripreso in Quaderno 11, § 67).

Il con-sentire, per Gramsci, è un atteggiamento tutt'altro che speculativo (non «studia» – né «acquisisce» o «cattura»). Il con-sentire, piuttosto, è «catarsi»: entra in un rapporto dialettico, che se da un lato rompe l'eteronomia a-dialettica (e folklorica) di osservatore e osservato, di studioso e studiato, di soggetto e oggetto, di intellettuale e masse, dall'altro, nel distinguere, assegna all'intellettuale lo specifico ruolo di «guidare» e «condurre» queste masse in organizzazione. Sempre nella nota su De Man si legge:

L'elemento popolare «sente», ma non comprende né sa; l'elemento intellettuale «sa» ma non comprende e specialmente non sente [...] L'errore dell'intellettuale consiste nel credere che si possa sapere senza comprendere e specialmente senza sentire ed essere appassionato, cioè che l'intellettuale possa esser tale se distinto e staccato dal popolo: non si fa storia-politica senza passione, cioè senza essere sentimentalmente uniti al popolo, cioè senza sentire le passioni elementari del popolo, comprendendole, cioè spiegandole nella determinata situazione storica e collegandole dialetticamente alle leggi della storia, cioè a una superiore concezione del mondo, scientificamente elaborata, il «sapere». Se l'intellettuale non comprende e non sente, i suoi rapporti col popolo-massa sono o si riducono a puramente burocratici, formali: gli intellettuali diventano una casta o un sacerdozio (centralismo organico): se il rapporto tra intellettuali e popolo-massa, tra dirigenti e diretti, tra governanti e governati, è dato da una adesione organica in cui il sentimento pas-

¹⁸ «Con l'estendersi dei partiti di massa e il loro aderire organicamente alla vita più intima (economico-produttiva) della massa stessa, il processo di standardizzazione dei sentimenti popolari da meccanico e casuale [...] diventa consapevole e critico. La conoscenza e il giudizio di importanza di tali sentimenti [...] avviene da parte dell'organismo collettivo per "compartecipazione attiva e consapevole", per "con-passionalità", per esperienza dei particolari immediati, per un sistema che si potrebbe dire di "filologia vivente"» (Quaderno 11, § 25; Gramsci 1975, 1430).

sione diventa comprensione e quindi sapere (non meccanicamente, ma in modo vivente), allora solo il rapporto è di rappresentanza, e avviene lo scambio di elementi individuali tra governati e governanti, tra diretti e dirigenti, cioè si realizza la vita d'insieme che sola è la forza sociale, si crea il «blocco storico» (Gramsci 1975, 452)¹⁹.

È allora il caso di dire che il tipo di organizzazione la cui teorizzazione inizia con il Marx giornalista e agitatore di Quaderno 1, § 47 è organizzazione in quanto premessa su una *distinzione* tra intellettuali e masse. Ma distinzione non tra soggetto e oggetto, quanto tra due *soggetti* politici in cui funzione del primo è «tradurre» (Boothman 2004) un ancora embrionale «“senso delle masse” [...] a principio di conoscenza» (Frosini 2009, 31), e quindi in classe; e funzione della seconda è tradurre in prassi la teoria del primo. Tra «le masse popolari, da un lato, e [...] gli intellettuali [...] dall'altro, deve potersi instaurare una comunicazione reale, un comune sentire, che porti le prime a compiere un tragitto politico che le conduca dalla passività all'attività, ma che trasformi anche i secondi, rendendoli partecipi della vita collettiva» (Consiglio e Frosini 1997, L). La produzione di questo «con-sentire» è precisamente la funzione prima dell'organizzazione²⁰. In questa «adesione organica» tra sapere intellettuale e sentire popolare – quella che Quaderno 9, § 68 chiama «organica unità tra teoria e pratica, tra strati intellettuali e massa, tra governanti e governati» (Gramsci 1975, 1140) – Marx diventa il primo vero esempio di organizzatore rivoluzionario.

Ma se Marx ha appunto dato forma compiuta a questa organizzazione dialettica del con-sentire che è la classe, perché allora Gramsci conclude che neanche lui «poteva avere esperienze storiche superiori a

¹⁹ Vale la pena ricordare in questo contesto che nel 1928, nell'ambito del lancio del piano quinquennale, si accende in Unione Sovietica un dibattito, ampiamente riportato dalla stampa, riguardo appunto il rapporto dirigenti-diretti. Nella traduzione di Delia Fontana, un *Appello* emesso il 2 giugno invitava fra l'altro «alla “decisa rimozione dalla direzione” di quegli “elementi burocratici” che avevano perduto “il senso delle masse e il legame con esse”» (Fontana 1988, 753).

²⁰ «Negli scritti precarcerari il criterio regolatore della funzione direttiva era [...] l'idea dell'“educazione reciproca” di dirigenti e diretti, messa in pratica [...] in occasione dell'occupazione delle fabbriche a Torino. Nei *Quaderni* questa impostazione si traduce nel modello della «filologia vivente», in quello di un centralismo espansivo, «organico» e «democratico» e in una concezione del «contatto tra intellettuali e semplici» teso a realizzare «un progresso intellettuale di massa» e a costruire su questa base «un blocco intellettuale-morale» (Burgio 2014, 353).

quelle di Hegel)? E perché si legge qui che «Il concetto di Marx dell'organizzazione rimane ancora impigliato tra questi elementi: organizzazione di mestiere, clubs giacobini, cospirazioni segrete di piccoli gruppi, organizzazione giornalistica» (Gramsci 1975, 57)? Dove, e quali, i limiti di Marx? E come rimediare?

3. Limiti

Nous venons de faire la théorie.
Dans la pratique les choses ne se passent pas aussi facilement,
et il faut bien établir des *limites*
(Block 1884, voce *Association*, Vol. I, 133).

La nota Quaderno 1, § 47 perde a questo punto in chiarezza espositiva; perdita però supplita, secondo un procedimento tipico dei *Quaderni* – «un non-ancora-libro» (Baratta 1993, 410) – dai soliti riferimenti bibliografici, presumibilmente «da utilizzare per successive citazioni o rielaborazioni» (Mordenti 1996, 62):

su questa serie di fatti vedere come primo materiale le pubblicazioni di Paul Louis e il *Dizionario politico* di Maurice Block; per la Rivoluzione francese specialmente Aulard; vedere anche le note dell'Andler al *Manifesto*; per l'Italia il libro del Luzio sulla Massoneria e il Risorgimento, molto tendenzioso (Gramsci 1975, 57-58).

Quaderno 1, § 47 segue infatti parecchio da vicino le fonti bibliografiche così indicate, come ad esempio la teoria di Block sull'educazione privata come punto di forza dello Stato²¹, e l'intera cronologia del succedersi di forme e tipologie organizzative offerta da Paul Louis nella *Histoire du socialisme en France*.

²¹ «... il est dans l'intérêt du gouvernement de répandre l'instruction [...]. L'instruction est pour ces agents [révolutionnaires] un adversaire bien plus puissant que toute mesure réglementaire, car on se méfie volontiers de tout ce qui vient de l'administration. Plus l'instruction est répandue, plus les partis les plus libéraux et les plus modérés ont de chances pour obtenir la majorité» (Block 1884, voce *Partis*, Vol. II, 508).

Le cospirazioni segrete, che poi ebbero tanta diffusione in Italia prima del 48, dovettero svilupparsi dopo il Termidoro in Francia, tra i seguaci di seconda linea del giacobinismo, con molte difficoltà nel periodo napoleonico per l'occhioso controllo della polizia, con più facilità dal 15 al 30 sotto la Restaurazione, che fu abbastanza liberale alla base e non aveva certe preoccupazioni. In questo periodo dal 15 al 30 dovette avvenire la differenziazione del campo politico popolare, che appare già notevole nelle «gloriose giornate» del 1830, in cui affiorano le formazioni venutesi costituendo nel quindicennio precedente. Dopo il 30 e fino al 48 questo processo di differenziazione si perfeziona e dà dei tipi abbastanza compiuti con Blanqui e con Filippo Buonarroti (Gramsci 1975, 57).

Nel capitolo introduttivo dell'*Histoire* – dal 1789 alla Congiura degli Uguali – Louis discute uno dei temi cari al Gramsci dei *Quaderni*: quello della rivoluzione (francese) come di una rivoluzione tradita. L'organizzazione iniziale di borghesia, lavoratori urbani e contadini in *tiers état*, funzionale alla rivoluzione del 1789, diventa processo «incomplet et fragmentarie» (Louis 1925, 29). La borghesia si sclerotizza in «une caste» (Louis 1925, 26)²², e un disegno di emancipazione universale si traduce in «une substitution d'une classe à une autre» (Louis 1925, 26): «[l]a Revolution a été confisquée – politiquement et économiquement – par une oligarchie» (Louis 1925, 31).

È a questo punto che piccola borghesia, artigianato e operai ricercano nuove forme organizzative alternative all'illusione di una unità politica con la borghesia dirigente. Dopo il Termidoro, sono i clubs e le cospirazioni segrete a organizzare il dissenso. Ma il loro limite è strutturale, se è vero, come Gramsci avrebbe letto sul dizionario di Block che:

D'ailleurs les hommes qui entrent dans une conspiration, ne conspirent que parce qu'ils sont la minorité. Le gouvernement qu'ils veulent renverser, est, au contraire, l'expression de la majorité, il représente l'ensemble des forces qui composent le corps social, qui le soutiennent et qui l'animent. Ce corps social, cet ensemble de forces, voilà le puissant adversaire que la conspiration ne peut pas attendre. Qu'un homme en qui se personnifie le gouvernement de son pays, meure sous les coups d'un assassin, c'est une complication dont les conséquences peuvent

²² Sul binomio gramsciano casta-classe si veda Dainotto 2013 75-86; Burgio 2014, 150-156.

être graves suivant les circonstances; mais quant au gouvernement, il ne sera pas pour cela renversé (Block 1884, voce *Conspiration*, Vol. I, 492).

Il problema dell'organizzazione cospirativa, insomma, è precisamente, come ribadisce lo stesso Gramsci, quello di basarsi sulla forza minoritaria di «piccoli gruppi». Se una cospirazione può plausibilmente valere a cambiare un ordine politico in cui sovrano e stato *sono* un'identica funzione, non potrà più funzionare invece nel momento in cui, nell'ordine politico rappresentativo che contraddistingue l'orizzonte della modernità, un singolo (o un gruppo di singoli) semplicemente *personifica* uno stato che è però *res publica* – sovranità di una cittadinanza dispersa in un esteso «ensemble des forces».

Tagliare la testa al re, come occupare il Palazzo d'Inverno, diventano strumenti politici e rivoluzionari inefficaci nel momento in cui la forza sovrana non è più riconducibile a un obiettivo limitato, ma è essa stessa «expression de la majorité», ovvero «ensemble des forces qui composent le corps social, qui le soutiennent et qui l'animent». E in cosa, precisamente, consiste un tale insieme di forze? Quelle forze, che diventeranno nei *Quaderni* il «complesso formidabile di trincee e fortificazioni della classe dominante» (Quaderno 3, § 49; Gramsci 1975, 333), sono chiaramente le «associazioni come trama “privata” dello Stato» da cui partiva la riflessione di Quaderno 1, § 47. Il problema politico della modernità è – per i rappresentanti dei gruppi subalterni – teorizzare allora una pratica organizzativa che agisca precisamente su tale insieme di forze e, così facendo, crei una opinione pubblica, una *maggioranza* rivoluzionaria.

La Congiura degli Eguali diventa così «le premier grand épisode» di questo tipo organizzativo, embrione «de l'histoire du socialisme [...] dans le monde» (Louis 1925, 43). A Parigi, Babeuf, quasi ad anticipare il Marx giornalista e agitatore, inaugura una serie di “riviste tipo” – il «Journal de la Liberté de la Presse» e il «Tribun du peuple» – e crea gruppi non solo militari, ma anche civili come i *clubs*. Questi ultimi hanno il preciso compito di rinsaldare l'opinione pubblica intorno a un programma politico: «Des journaux, des affiches, des brochures, les conversations familières, la propagande à l'armée et dans les ateliers parisiens servent la diffusion du programme» (Louis 1925, 45-47). Ma

anche questo tipo di organizzazione si rivela insufficiente al proletariato. Negli Eguali, «C'était la petite bourgeoisie surtout, qui était entrée [...] dans les cadres du soulèvement». Questo tipo di organizzazione rimaneva in fin dei conti incapace di risvegliare nelle masse una coscienza proletaria: «la plèbe nouvelle, que les Egaux conviaient à la bataille, n'avait pas conscience d'elle-même, de ses droits, de ses besoins» (Louis 1925 56-57).

È per questo che Gramsci, accogliendo la lezione di Andler contro la nota tesi di Eduard Bernstein – «che un rispetto superstizioso per la dialettica hegeliana ha condotto Marx a preferire [...] tesi rivoluzionarie assai prossime a quelle della tradizione giacobina babeuvista» (Quaderno 4, § 31; Gramsci 1975, 448) – già in Quaderno 1, § 47 allude al commentario di Andler, che così recita:

Le babouvisme. – C'est un point, croyons-nous, controversable que de savoir pourquoi le Manifeste ne veut pas parler du babouvisme. Faut-il penser, avec Edouard Bernstein, que seule la doctrine de Babeuf échappe à la critique marxiste? Mais il nous paraît certain que Babeuf, s'il n'est pas analysé dans le Manifeste, y est apprécié nettement. Les mots sur cette littérature «nécessairement réactionnaire» qui accompagne les premiers mouvements d'un parti prolétarien jeune encore, qui peuvent-ils désigner, si ce n'est Babeuf? (Andler 1901, 191).

Dal «balbutiement informe» di Babeuf, così, sia Andler che Louis vedono sorgere nuovi tipi di organizzazione in cui non è più la piccola borghesia a dirigere e il proletariato ad essere diretto. Per Louis, tali organizzazioni sono i sindacati (Louis 1925 117-158); la comune (Louis 1925 159-243); e, in ultimo, i partiti socialisti (Louis 1925 244-292). Per Andler, non diversamente, si tratta del succedersi, alla *Fédération des Justes*, della *Fédération des Bannis*, e quindi, per ultimo, dei *clubs* operai in *Fédération des communistes*.

I partiti comunisti sembrano essere allora il primo nascere di un'autocoscienza proletaria – ma ancora con ben precisi limiti. Il primo è sintetizzato da Andler:

Il était certain que dans la Révolution allemande de 1848, le parti démocratique seul s'était organisé. Les ouvriers n'avaient pas encore su se constituer en parti de classe. Même les marxistes, perdant le contact de l'autorité centrale, s'étaient

éparpillés, et leur énergie n'avait pu empêcher la révolution de s'inféoder à la démocratie bourgeoise, qui les avait trahis (Andler 1901, 50).

La stessa mancanza di organizzazione tra i vari partiti è ancora più sentita da Louis, il quale, nel contesto della crisi aperta dalla Grande Guerra (la stessa crisi, in sostanza, entro il cui orizzonte si apre la teorizzazione gramsciana), conclude la sua *Histoire* pensando alla triste nazionalizzazione dei partiti socialisti. In sostanza, siamo ancora lontani dai «proletari di tutto il mondo».

Ma esiste ancora un secondo e più grave limite: se le rivoluzioni del 1848 erano fallite per mancanza di organizzazione tra i vari partiti, perché fallirono anche quelle seguenti, se dal marzo 1850 la Lega dei Comunisti si era riformata con lo scopo precipuo di organizzare e programmare le attività, sia dei partiti nazionali, sia delle relazioni internazionali tra questi? Potrebbero forse avere ragione Bernstein e Sorel, la cui tesi Gramsci espone in Quaderno 4, § 31?

Ora gli anni dopo il 48 furono di una prosperità senza eguale: mancava dunque per la rivoluzione progettata la prima delle condizioni necessarie, un proletariato ridotto all'ozio e disposto a combattere (cfr. Andler, Manifesto, I, 55-56; ma di quale edizione?). Così sarebbe nata nei marxisti la concezione della miseria crescente, che avrebbe dovuto servire a spaventare gli operai e indurli a combattere in vista di un peggioramento probabile anche in una situazione prospera (– spiegazione infantile e contraddetta dai fatti anche se è vero che della teoria della miseria crescente si fece uno strumento di questo genere: ma arbitrariamente? non mi pare) (Gramsci 1975, 449).

Per rispondere alla domanda di Gramsci, l'edizione di Andler a cui si riferisce la nota è quella del 1901, dove, alle pagine cui Gramsci rimanda, si legge:

La circulaire du Comité central datée de mars 1850, bien qu'elle fût signée de Marx, manifestement ne répondait plus à ses idées. À mesure qu'il étudiait l'histoire économique des dix années écoulées, une évidence se faisait en lui. C'est que la révolution, issue de la crise économique de 1847, prenait fin avec cette crise. Il n'y avait plus à espérer de succès révolutionnaire avant une crise nouvelle. «Une révolution n'est possible que dans les périodes où les forces de production modernes entrent en conflit avec les formes de la production bourgeoise». Or les années qui suivirent 1848 furent marquées par une prospérité industrielle sans égale.

Il manquait à la révolution projetée la première de ses conditions: un prolétariat acculé au chômage et disposé à combattre. Marx mûrit en lui cette opinion et finit par l'exprimer. Il ajoutait que, même en cas de révolution, le prolétariat ne serait pas prêt à prendre le pouvoir (Andler 1901, 55-56).

Certo, che negli operai fosse nata la paura della rivoluzione come paura della miseria è per Gramsci «spiegazione infantile e contraddetta dai fatti» di innumerevoli altre sollevazioni proletarie. Ma il punto essenziale, pare a me, è che a partire dal 1850, pure in un momento in cui il partito è già divenuto un'organizzazione proletaria internazionale, non più diretta dalla piccola o media borghesia, ma dalle stesse associazioni del lavoro che hanno acquisito una precisa coscienza di classe – pure in questo momento, si diceva, una precisa frattura viene a crearsi. Non è più quella tra l'intellettuale (Marx) e le masse (di cui l'intellettuale ha già un «senso»), ma quella tra partito come luogo burocratico di teorizzazione di programmi, e lo svolgersi della storia. Lo stesso Marx, nel firmare la circolare del comitato centrale, si accorge che quanto firma «ne répondait plus à ses idées»!

È la tendenza della burocrazia a farsi casta, e a sclerotizzarsi in una posizione teorica ormai distanziata dai fatti. Il monito di Paul Louis – «Les faits, maintenant, marchent plus vite que les théories: celles-ci, travaillant sur ceux-là, tâcheront de se mettre au même plan» (Louis 1925, 109) – è infatti il richiamo continuo della bibliografia a margine di Quaderno 1, § 47. Lo stesso Louis, così concludeva la sua storia:

le prolétariat français, comme tous les prolétariats, aspirait à reprendre sa marche *par dessus les écoles et les partis*. Les théories essentielles subsistaient, enrichies par l'expérience des dernières années [...] Elle [la révolution] *devait elle-même reforgier l'instrument de sa victoire* (Louis 1925, 407, corsivi miei).

Andler, da parte sua, insistendo sul fatto che lezione ultima del materialismo storico è «qu'il n'y a de vérité que dans la synthèse de la théorie et de la pratique», sottolineava che lo stesso

a exclu ainsi le dogmatisme. Il ne peut s'enfermer en des formules immobiles. Il absorbe en lui la teneur de toutes les théories et le profit de toutes les expériences. Il institue, comme l'a dit Engels dans son article sur Carlyle (1844), «un mouvement de pensée qui ne se lie à aucun résultat fixe, mais qui dépasse incessamment

les résultats acquis; une pratique qui ne s'attache à aucune position acquise, mais dépasse incessamment ces positions antérieures» (Andler 1901, 207-209).

Siamo insomma nel contesto teorico dei saggi pre-carcerari – *Il nostro Marx* e *La rivoluzione contro "Il Capitale"* – in cui si avvertiva già il separarsi dei «fatti» dagli «schemi critici» (Gramsci 2007, 22).

Ed è lo stesso contesto teorico che preoccupa le pagine dei *Quaderni* stessi:

Se la filosofia della prassi afferma teoricamente che ogni «verità» creduta eterna e assoluta ha avuto origini pratiche e ha rappresentato un valore «provvisorio» (storicità di ogni concezione del mondo e della vita), è molto difficile far comprendere «praticamente» che una tale interpretazione è valida anche per la stessa filosofia della prassi, senza scuotere quei convincimenti che sono necessari per l'azione. Questa è, d'altronde, una difficoltà, che si ripresenta per ogni filosofia storicistica [...] Perciò avviene anche che la stessa filosofia della prassi tende a diventare una ideologia nel senso deteriore, cioè un sistema dogmatico di verità assolute ed eterne (Quaderno 11, § 62; Gramsci 1975, 1489).

Non è soltanto il marxismo, ma Marx stesso a rimanere «impigliato» nello schema organizzativo da lui stesso teorizzato: un sistema di partito che, pure in un reciproco con-sentire di dirigenti e proletari, non riesce però a risolvere la discrepanza tra i programmi dei primi e la vita dei secondi.

La questione *teorica* dell'organizzazione rivoluzionaria pone insomma due *limiti pratici*. E se il primo è rappresentato dalla forza dello Stato che tende a disgregarla, il secondo è insito nella tendenza stessa delle organizzazioni – anche quelle rivoluzionarie – a divenire burocrazia. È a questo secondo limite che si rivolgono infatti le note immediatamente seguenti a Quaderno 1, § 47, su «Il "limite" trovato dai giacobini» quando questi «Furono poi staccati dal tempo e dal luogo e ridotti in formule: erano una cosa diversa, uno spettro, delle parole vane e inerti» (Quaderno 1, § 48; Gramsci 1975, 58, 61); e sui limiti del centralismo organico, che «ha come principio la "cooptazione" intorno a un "possessore della verità", a un "illuminato dalla ragione" che ha trovato le leggi "naturali" ecc.» (Quaderno 1, § 49; Gramsci 1975, 64).

Per seguire il suggerimento di Valeria Leo, «"Limite", parola ampiamente utilizzata da Gramsci nel suo significato generico, assume

una sua peculiare accezione lemmatica in Q19» (Leo 2009, 479). È infatti in Quaderno 19, § 26 che leggiamo come

il Partito d'Azione fallì completamente: esso si limitò infatti a fare questione di principio e di programma essenziale quella che era semplicemente questione del terreno politico [...] non fu capace di una radicalizzazione decisiva del suo programma astratto (Gramsci 1975, 2044-2045).

E in Quaderno 19, § 53:

La sua propaganda [del Partito d'Azione] non doveva basarsi sul passato, sulle polemiche del passato, che interessano sempre poco le grandi masse e sono utili solo, entro certi limiti, a costituire e rafforzare i quadri dirigenti, ma sul presente e sull'avvenire, cioè su programmi costruttivi in opposizione (o integrativi) dei programmi ufficiali (Gramsci 1975, 2075).

Ma, dato questo contesto che si svilupperà nel Quaderno 19, cerchiamo di capire meglio la portata di questo secondo limite. In che senso gli «schemi» vengono superati dai «fatti»? Quali schemi? E quali fatti?

Friedrich Engels, nell'introdurre nel 1895 la nuova edizione di *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* di Karl Marx, espone la nota tesi che gli schemi superati dai fatti erano stati proprio quelli che prevedevano un proletariato vittorioso attraverso una insurrezione armata. Le continue sconfitte *manu militari* del proletariato rivoluzionario – la Comune ad emblema – portavano il vecchio Engels a suggerire al partito un mutamento di tattica, dal rivoluzionarismo al parlamentarismo:

L'ironia della storia capovolge ogni cosa. Noi, i «rivoluzionari», i «sovversivi», prosperiamo molto meglio coi mezzi legali che coi mezzi illegali e con la sommosa. I partiti dell'ordine, com'essi si chiamano, trovano la loro rovina nell'ordinamento legale che essi stessi hanno creato (Marx e Engels 1972, Vol. 10, 568).

Ma prima di aprire qui una diatriba sulle antinomie di Engels (Anderson 1976), si rifletta sul fatto che anche una tattica parlamentare è preclusa al comunista Gramsci negli anni del fascismo. Può, il parlamentarismo, essere la soluzione qui vagheggiata dai fatti?

Pare a me, piuttosto, che lo «schema» in cui Marx e la sua nozione di partito rimangono «impigliati» sia invece proprio la teoria di un'organizzazione *di classe*. Il parallelismo stabilito da Gramsci tra Partito d'Azione e partito comunista è rivelatore: entrambi soffrono una incapacità di *radicalizzare* un programma astratto – incapacità che servirà certo a rafforzare i quadri dirigenti, ma mai a integrare le grandi masse. E questa incapacità, questo limite, sembra proprio coincidere con la stessa nozione di classe – classe borghese per il Partito d'Azione; classe proletaria per quello comunista. «Perché il Partito d'Azione non pose in tutta la sua estensione la questione agraria?» (Quaderno 19, § 26; Gramsci 1975, 2045). E perché, Gramsci aveva già chiesto in *Alcuni temi della questione meridionale*, la posizione del proletariato industriale risultava debole e limitata? «... perché la borghesia, come ha sempre fatto, presenterà alle masse contadine i nuclei operai privilegiati come l'unica causa dei loro mali e della loro miseria» (Gramsci 2007, 129). La stessa teoria dell'organizzazione di classe può diventare limite pratico nei contesti in cui lo Stato tende comunque a educare le classi intermedie in funzione contro-rivoluzionaria, e a dipingere il soggetto rivoluzionario come comune nemico.

Ci si può chiedere allora se il limite di un'organizzazione rivoluzionaria non possa essere un limite di classe ove questa sia ristrettamente intesa. Se così fosse, il problema della creazione di una organizzazione rivoluzionaria sarebbe quello di sussumere la teoria stessa del comunismo come lotta di classe, in cui lo stesso marxismo rimane «impigliato», in una nuova pratica che ponga «concretamente la questione dell'«egemonia del proletariato»» (Gramsci 2007, 118) – appunto, come teoria e pratica dell'egemonia concreta, che è rapporto complesso tra gruppi dirigenti e subalterni²³. Detto altrimenti: se la conquista di

²³ «... la storia di un Partito di queste classi è molto complessa, in quanto deve includere tutte le ripercussioni della sua attività per tutta l'area delle classi subalterne nel loro complesso: tra queste una eserciterà già una egemonia, e ciò occorre fissare studiando gli sviluppi anche di tutti gli altri partiti in quanto includono elementi di questa classe egemone o delle altre classi subalterne che subiscono questa egemonia. Un canone di ricerca storica si potrebbe costruire studiando la storia della borghesia in questo modo (queste osservazioni si collegano alle note sul Risorgimento): la borghesia ha preso il potere lottando contro determinate forze sociali aiutata da determinate altre forze; per unificarsi nello Stato doveva eliminare le une e avere il consenso attivo o passivo delle altre» (Quaderno 3, § 90; Gramsci 1975, 373).

Marx è l'averne sussunto l'economismo corporativo in politica di classe, si tratta adesso di sussumere a sua volta la politica di classe in una nuova «filosofia della praxis», che è (tra tante altre cose ancora) catarsi degli interessi del proletariato, universalizzati e generalizzati in interessi della realtà sociale per intero:

il carattere della filosofia della praxis è specialmente quello di essere una concezione di massa, una cultura di massa e di massa che opera unitariamente, cioè che ha norme di condotta non solo universali in idea, ma «generalizzate» nella realtà sociale (Quaderno 10 II, § 31; Gramsci 1975, 1271).

O anche, in Quaderno 8, § 182:

Solo un sistema di ideologie totalitario riflette razionalmente la contraddizione della struttura e rappresenta l'esistenza delle condizioni oggettive per il rovesciamento della prassi. Se si forma un gruppo sociale omogeneo al 100% per l'ideologia, ciò significa che esistono al 100% le premesse per questo rovesciamento, cioè che il "razionale" è reale attuosamente e attualmente (Gramsci 1975, 1051).

Il soggetto rivoluzionario deve potere essere capace di elevare se stesso a classe universale, organizzando a sé il consenso dei dispersi e molecolari gruppi subalterni – di questa massa e moltitudine informe, insomma, da organizzare in opinione pubblica. È questo forse il progetto rivoluzionario che Gramsci chiama egemonia, e a cui sono dedicate le riflessioni dei *Quaderni*, a partire almeno da Quaderno 1, § 47.

Bibliografia

Anderson 1976, *The Antinomies of Antonio Gramsci*, «New Left Review», 22, n. 100, 5-78.

Andler C. 1897, *La Conception matérialiste de l'histoire d'après M. Antonio Labriola*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 5, n. 5, 644-658.

_____ *Le manifeste communiste de Karl Marx et F. Engels. Introduction historique et commentaire*, Paris, Rieder, 1901.

Baratta G. 1993, *Il ritmo del pensiero nei Quaderni del carcere*, «Paradigmi», 11, n. 32, 397-423.

Block M. 1884, *Dictionnaire général de la politique*, Paris, Perrin.

Boothman D. 2004, *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista*, Perugia, Guerra.

Burgio A. 2014, *Gramsci. Il sistema in movimento*, Roma, DeriveApprodi, 2014.

Consiglio F., Frosini F., 1997, *Il prigioniero e i quaderni*, in A. Gramsci, *Filosofia e politica. Antologia dei Quaderni del carcere*, Firenze, La Nuova Italia.

Dainotto R. 2013, *Notes on Q6§32: Gramsci and the Dalits*, in C. Zene (ed.), *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B. R. Ambedkar: Itineraries of Dalits and Subalterns*, London, Routledge.

Denunzio F. 2016, *Karl Marx, il risveglio del giornalista*, «il manifesto», 30 gennaio.

Durst D. C. 2005, *Hegel's Conception of the Ethical and Gramsci's Notion of Hegemony*, «Contemporary Political Theory», Vol. 4, n. 2, 175-191.

Fontana D. 1988, *Il sindacato sovietico dall'«Affare di Sachty» all'VIII congresso*, «Studi storici», 29, n. 3, 737-758.

Frosini F. 2003, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui «Quaderni del carcere»*, Roma, Carocci.

_____ 2009, *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*, Roma, DeriveApprodi.

Gerratana V. 1995, *Il concetto di egemonia nell'opera di Gramsci*, in G. Baratta, A. Catone (a cura di), *Antonio Gramsci e il «progresso intellettuale di massa»*, Milano, Unicopli, 141-147.

Gramsci A. 1971a, *Lettere dal carcere*, a cura di Spriano, Torino, Einaudi.

_____ 1971b, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. by Q. Hoare and G. Nowell-Smith, New York, International Publishers.

_____ 1975, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi.

_____ 1992, *Prison Notebooks*, ed. by J. A. Buttigieg, New York, Columbia University Press.

_____ 2007, *Nel mondo grande e terribile. Antologia degli scritti 1914-1935*, a cura di G. Vacca, Torino, Einaudi.

Guzzone G. 2017, «Distinto», «distinzione», «distinguere»: un caso di traduzione nei «Quaderni del carcere» di Gramsci, «Annali della Scuola Normale

Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», quinta serie, IX, n. 2, 497-529.

Hegel G. W. F. 2006, *Lineamenti di filosofia del diritto*, con testo tedesco a fronte, trad. it. di V. Cicero, Milano, Bompiani.

Ingamells J. 1997, *A Dictionary of British and Irish Travellers in Italy, 1701-1800*, New Haven, Yale University Press.

Lanza A. 2007, *Prime espressioni di un'identità della classe operaia. Contributo al ripensamento di una categoria*, «Studi storici», 48, n. 3, 761-778.

Leo V. 2009, *Limite*, in G. Liguori, Voza (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci.

Liguori G. 2006, *Sentieri gramsciani*, Roma, Carocci.

Losurdo D., 1995, *Lotta culturale e organizzazione delle classi subalterne in Gramsci*, in G. Baratta, A. Catone (a cura di), *Antonio Gramsci e il «progresso intellettuale di massa»*, Milano, Unicopli, 149-173.

Louis P. 1925, *Histoire du socialisme en France de la révolution a nos jours*, Paris, Librairie des sciences politiques et sociales, M. Rivière.

Marx K., Engels F. 1948, *Il Partito e l'Internazionale*, Roma, Edizioni Rinascita.

_____ 1972, *Opere*, Roma, Editori Riuniti.

Mordenti R. 1996, «*Quaderni dal carcere*» di Antonio Gramsci, in A. Asor Rosa (a cura di), *Letteratura Italiana Einaudi. Le Opere*, Vol. IV, t. II, Torino, Einaudi.

Pianigiani O. 1907, *Vocabolario etimologico della Lingua Italiana*, Roma, Società Editrice Dante Alighieri.

Piazza G. 1995, *Metafore biologiche ed evolutivistiche nel pensiero di Gramsci*, in G. Baratta, A. Catone (a cura di), *Antonio Gramsci e il «progresso intellettuale di massa»*, Milano, Unicopli, 133-140.

Santoro V. 2009, *Sindacalismo, sindacati*, in G. Liguori, P. Voza (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci.

Thomas P. D. 2009, *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Chicago, Haymarket Books.