

Giuseppe Prestipino

LESSICO GRAMSCIANO.

DIALETTICA E DIALETTICA DELLA RIVOLUZIONE

Ritengo utile far precedere le notazioni sul lessico gramsciano da qualche pagina sul pensiero degli autori che si possono considerare le principali fonti di Gramsci, per l'argomento specifico, e sul contesto più ampio nel quale si colloca ciascuna scelta lessicale. Le principali fonti di Gramsci per la sua rielaborazione del concetto di dialettica o per la sua ridefinizione di quel termine sono Hegel, Marx e Croce. Pur non ignorando che è possibile un'interpretazione di Hegel che ne sveli un'implicita vocazione conservatrice — per la tendenza del suo modulo dialettico a configurarsi come un movimento circolare che ritorni, arricchito, al suo cominciamento —, Gramsci si studia di mostrare l'involuzione, in senso “reazionario”, che la dialettica hegeliana subisce nella “riforma” di Croce e di Gentile. I riferimenti a Marx, in questo campo, sono meno insistenti e il loro scopo prevalente è di sottolineare ancora quell'involuzione crociana o dei moderati italiani in genere: con tale intento, più volte Gramsci menziona Miseria della filosofia là dove è criticata la goffa dialettica che Proudhon ha creduto di poter imbastire, illudendosi di proseguire sulla strada di Hegel.

In Hegel è certamente privilegiato un modulo triadico che ricongiunga, conclusivamente, la “sintesi” alla “tesi”, dopo aver negato la tesi nell’“antitesi”. Ma la dialettica hegeliana è, secondo Gramsci, sostanziata da un ben altrimenti robusto senso della storia, anche nei suoi processi rivoluzionari. La storia è incessante sviluppo che, da potenzialità racchiuse in antecedenti nodi “contraddittori”, fa germogliare figure sempre nuove. Nella terminologia hegeliana, “in sé” (an sich) significa, appunto, “in potenza”; tra l’“in sé” e il “per sé” corre un rapporto esemplificato, nella Fenomenologia, da quello intercorrente tra l'embrione e il vivente già formato[1]. L'in sé è “il fine che è ancora soltanto un interno” e che dovrà estrinsecarsi o “divenire per sé”[2]. L'opposto potenziale si muove ancora all'interno dell'opposto attualmente dato; ma, se anche la potenzialità, a sua volta, si traduce in atto, i due termini danno luogo a un'opposizione esterna (l'entäusserte Reflexion della Scienza della logica ha, tuttavia, un significato ambivalente). Ma ogni opposizione è infine risolta in una figura superiore. Il termine aufheben, traducibile con “superare” — verbo familiare al lessico gramsciano — esprime l'atteggiarsi del nuovo (in specie, della sintesi) verso il vecchio: significa, come è noto, conservare e insieme metter fine (“Qualcosa è tolto solo in quanto è entrato nella unità col suo opposto”)[3]. Il nerbo della dialettica è il concreto e per concreto deve intendersi la reciproca compenetrazione degli opposti.

Marx non fa propria la concezione che esalta la “sintesi”. In gran parte dei suoi scritti la dialettica esprime un aut aut, o la tendenziale inconciliabilità delle forze storiche antagoniste. Il primo Gramsci è forse più sensibile a una tale dialettica, che in lui esorta al soreliano “spirito di scissione”, come percorso e anche come meta del nuovo che avanza. E nondimeno Marx presuppone, in alcune sue notazioni significative, un'altra dialettica che potremmo designare come inversione della dominanza. L'inversione è visibile quando, appunto, il “nuovo” subentra al “vecchio”. Nell'Einleitung del 1857, ad esempio, leggiamo che una stessa “categoria più semplice può esprimere i rapporti predominanti in un insieme poco sviluppato oppure i rapporti subordinati di un insieme più sviluppato”. Nel Capitale sono illuminanti la dialettica merce-denaro e quella che oppone il prodotto del lavoro al

lavoratore. La merce è un valore d'uso potenzialmente convertibile in valore di scambio, pur non cessando d'esser valore d'uso (anzi, proprio perché è, primariamente, valore d'uso). Quando fa la sua apparizione il denaro, l'ordine logico si inverte: il denaro è primariamente (attualmente) mezzo universale di scambio nel quale è traccia, tuttavia, di un valore d'uso “superato” (“tolto” e insieme tenuto in serbo) perché non più agente nel veicolo, metallico o cartaceo o anche immateriale, che fa muovere il simbolo monetario e che il simbolo monetario ha ora privato di ogni altra funzione. Si oppone al lavoratore, dicevo, il lavoro materializzatosi in un prodotto-merce. Ebbene, prima di materializzarsi, il lavoro è potenzialmente presente nel lavoratore: è presente come “forza lavoro” concettualmente disgiungibile dal lavoratore, ma pur sempre innervata dentro l'individuo vivente che è il lavoratore. L'opposizione si fa esterna, e palese, quando il lavoro potenziale diviene lavoro in atto, realizzandosi in un prodotto separato dal lavoratore. Il prodotto contiene, tuttavia, come una parte subordinata, lo stesso lavoratore in quanto contiene l'equivalente dei beni necessari per la sua sopravvivenza. Dico come una parte subordinata, perché il lavoro realizzato (il prodotto) è, eminentemente, realizzazione di un plus-lavoro (di un plus-prodotto) e quindi, per il capitale, di un profitto; tuttavia, il prodotto ricomprende, all'interno del suo valore complessivo, il valore corrispondente al salario che riproduce il lavoratore.

Ci soffermeremo in seguito sulla critica che Gramsci muove alla crociana “dialettica dei distinti”, in quanto presuma di precludere o, più esattamente, includere in sé la dialettica degli opposti. Nella Logica di Croce gli opposti si muovono infatti soltanto all'interno di ciascuna forma data (“distinta” dalle altre). Non si dà alcun esteriorizzarsi dell'opposto subordinato né quindi alcuna inversione del rapporto tra i due opposti. E tra due distinti la dominanza (là dove sussista) resta invariata una volta per tutte. Poiché è assente l'opposizione tra una capacità potenziale, già insita in quel che è prima, e il suo attuarsi e autonomizzarsi in quel che viene dopo, è ammessa soltanto la relazione (tra distinti) in virtù della quale quel che è, idealmente, prima è subordinatamente ricompreso in quel che viene idealmente dopo. Se l'arte è il prima, o il “grado” detto “aurorale” dello spirito, essa è poi contenuta, come momento “intuitivo” o individualizzante, nel grado ulteriore della teoresi concettuale; se l'utile è “grado” inferiore dello spirito pratico, è poi ricompreso nell'universalità della forma etica. Non si dà mai il rapporto inverso. Croce denomina “implicazione” [4] una tale riassunzione del bello nel vero o dell'utile nel bene. Ma il prima e il dopo sono, per lui, tali soltanto idealmente. Gramsci denuncerà in Croce, perciò, una “soluzione puramente verbale” o “speculativa”. In Croce, ben più che in Hegel, i distinti si muovono in circolo: dalla forma artistica fino alla forma etica e da questa a quella, per una sorta di “eterno ritorno”. E' così vanificata, anche sul versante politico, la gravidanza del nuovo ed anzi è esaltata l'auto-conservazione dell’“ancien régime”, sia pure in una sua veste modernamente, e moderatamente, liberalizzata.

Il termine dialettica non ricorre con grande frequenza negli scritti gramsciani. Ma il suo significato tradizionale si precisa, si arricchisce e si modifica sensibilmente, soprattutto negli anni del carcere e nella riscrittura di alcune pagine dei Quaderni [5]. Infatti, le categorie di “egemonia politica”, o “egemonia etico-politica”, e di “rivoluzione passiva”, che divengono centrali nel loro nuovo e originale significato, conferiscono un significato nuovo anche al termine dialettica. Quelle due categorie retroagiscono sul concetto tramandato di “dialettica” e, in specie, su quello di una “dialettica della rivoluzione”. A sua volta, il nuovo significato della dialettica induce nuove e più stringenti valenze semantiche in quelle e in altre categorie che esprimono processi, diciamo pure, diacronici — rivoluzione passiva o rivoluzione-restaurazione, riforma intellettuale e morale, guerra di posizione,

passato e presente o vecchio e nuovo, nuova egemonia — e anche nessi sincronici, ovvero costitutivi del blocco storico, come struttura (economico-corporativa, in specie) e superstruttura (etico-politica, in specie), società civile e Stato e, ancora, egemonia. E' pertanto inevitabile che anche tali nozioni siano presenti, almeno di scorcio, in un'indagine lessicale preordinata allo (o correlata con lo) studio della gramsciana dialettica storica.

L'indagine vorrebbe procedere tracciando una sequenza logica all'interno della quale sarebbero osservati i principali mutamenti semantici attraverso sommarie indicazioni cronologiche[6]. Dapprima converrà seguire l'evolversi della differenziazione tra dialettica come metodologia o “tecnica” formale del pensare filosofico — peraltro implicita nella storiografia più avvertita e nella sua “tecnica” specifica (ovvero nella filologia) — e dialettica come sapere filosofico già pervenuto alla comprensione del suo contenuto, che è la storia reale. A far rivivere in modo innovativo la tradizione hegeliana e quella marxista convergono, nella ridefinizione gramsciana della dialettica, la critica del neo-idealismo italiano, da un lato, e la critica del materialismo buchariniano, dall'altro.

La dialettica come sapere filosofico dispiegato (dunque non più soltanto come metodo) può interpretare la processualità storica, dicevo, secondo due modalità: una diacronica e l'altra sincronica (i due aggettivi, è superfluo dirlo, non fanno parte del lessico gramsciano)[7]. La prima scruta i movimenti di scissione epocale — dei quali, in taluni casi, i protagonisti sono consapevoli — nel loro duplice esito o nelle due risoluzioni possibili: una sintesi in forma di restaurazione e una sintesi che può concretizzarsi, invece, nella rivoluzione. Il concetto gramsciano della guerra di posizione presuppone infatti un conflitto storico tra due opposte egemonie e la possibilità di quelle due opposte sintesi risolutive.

Ma la nozione di egemonia interviene nei due possibili processi di transizione perché, prima e dopo, si proietta sulla dialettica che ho designato come sincronica. Per questa seconda modalità, le nozioni di struttura e superstruttura, proprie della tradizione marxista, sono da Gramsci sottoposte a una revisione che si estende anche al concetto di materia (o al rapporto tra materia e forma). Gramsci rivisita la nozione soreliana di blocco storico per liberare il rapporto tra struttura e superstruttura da ogni residuo di unilateralità, o unidirezionalità, deterministica e per ravvisarvi, invece, un nesso di reciproca azione dialettica che può far apparire fuorviante l'uso di quegli stessi due termini. E in effetti Gramsci tende a sostituirli, a volte privilegiando, soprattutto, il nesso tra l'economico-corporativo e l'etico-politico. Resta da chiarire se, in tale contesto, si possa procedere a una cauta e parziale rivalutazione della cosiddetta dialettica dei distinti, in quanto — come variante della, o nella, fondamentale dialettica degli opposti — possa designare un'opposizione non antagonista tra gli elementi, tra loro correlati, di un medesimo blocco storico: in specie, tra l'economico-corporativo e l'etico-politico, per l'“implicazione” di quello in questo, o anche viceversa. Infine, una ricerca sull'uso sincronico del termine dialettica potrebbe gettare nuova luce sulla dibattuta “implicazione” in virtù della quale possiamo ritrovare, all'interno di un concetto allargato dello Stato, la società civile, intesa come proiezione statuale (dunque “superstrutturale”) della (“strutturale”) società.

Procederò pertanto suddividendo la mia esposizione in quattro parti. La prima riguarderà la differenziazione tra dialettica come metodo formale (“tecnica” soggettiva) del pensare filosofico e dialettica (oggettiva) come sapere filosofico-storico nel suo contenuto reale. La seconda parte tratterà della filosofia come sapere storico in quanto — per l'anzidetto suo contenuto oggettivo — indagherà,

nella storia, i processi propriamente dialettico-diacronici. La terza si occuperà dello stesso sapere filosofico in quanto studio, anch'esso oggettivante, di complessi dialettico-sincronici. La filosofia come sapere storico è, in realtà, il titolo di un libro di Eugenio Garin (Bari, 1959), il quale peraltro privilegiava l'aggettivo "storico", non il sostantivo "filosofia", in ciò dichiarandosi forse più post-crociano che compiutamente gramsciano. Una quarta e ultima partizione si soffermerà più particolarmente su osservazioni, o obiezioni, di chi ha tentato indagini più estese con concezione gramsciana della dialettica.

1. Dialettica come metodo del pensare (filosofico) e filosofia come sapere storico di una dialettica oggettiva. — Una definizione, ancora, quasi eraclitea è in L'Ordine Nuovo 1919-1920, ove leggiamo che "la storia è un perpetuo divenire [...], un processo dialettico indefinito"[8]. Si richiama (genericamente) allo hegelismo, invece, la lettera a Tania del 25 marzo 1929: quivi, la dialettica è "la forma del pensiero storicamente concreto"[9]. Si rammenti che le note dei Quaderni sono tutte o quasi tutte posteriori a quella data[10]. Il richiamo allo hegelismo sarà più esplicito nella lettera a Tania del 30 maggio 1932, che così si interroga: nella filosofia della praxis "la legge di causalità delle scienze naturali è stata depurata del suo meccanicismo e si è sinteticamente identificata col ragionamento dialettico dell'hegelismo?"[11].

Nei Quaderni Gramsci elabora un suo concetto della dialettica — e un uso semantico corrispondente — polemizzando con il neo-idealismo (crociano o gentiliano) e, per contro, con il sociologismo meccanicistico (buchariniano). E' inevitabile un confronto tra Croce (o Gentile) e Hegel. Se nel testo di prima stesura[12], Gramsci si chiede: "è "completamente" esatta la riforma dell'hegelismo compiuta da Croce-Gentile?", in una nota di stesura unica, forse posteriore[13], scrive che "in Hegel vi era un riflesso di grandi contraddizioni e nodi storici" e che, invece, le nuove filosofie utopistiche "come quella del Croce" scadono nella "pura dialettica concettuale". In un testo di seconda stesura[14] dichiara più bruscamente: in Croce e Gentile si compie una "riforma "reazionaria" di Hegel". E, dopo alcune pagine, aggiunge riferendosi a Croce: "Osservare come la sua concezione della "dialettica" hegeliana abbia privato questa di ogni vigore e di ogni grandezza, rendendola una questione scolastica di parole"[15]. Questa frase manca nel testo di prima stesura che ho richiamato poc'anzi.

Poiché Croce esprime riserve sulla rivalutazione engelsiana delle tecniche del pensiero e, in specie, della logica formale, Gramsci obietta, ancora in un brano di prima stesura, che la "dialettica è anche una tecnica", come la logica formale, "ma è anche un nuovo pensiero, una nuova filosofia. Si può staccare il fatto tecnico dal fatto filosofico?". Croce mostra incomprendimento della dialettica sia come tecnica che come "nuova maniera di pensare"[16]. Ma, mentre in questo passo tecnica e nuova filosofia sono posti sullo stesso piano, anzi sembra che la dialettica sia considerata in primo luogo una tecnica e in secondo luogo una nuova filosofia, nel rifacimento osserviamo che l'ordine è invertito: la dialettica "è un nuovo modo di pensare, una filosofia, ma è anche perciò una nuova tecnica"[17].

In polemica con Bucharin, Gramsci scrive che nel Saggio "manca una trattazione adeguata della dialettica: la dialettica viene presupposta, non esposta, cosa assurda in un manuale che deve contenere in sé gli elementi essenziali della dottrina trattata"[18]. Nel corrispondente testo C, il giudizio si fa più severo[19]. E l'accostamento tra dialettica e logica formale, rivendicato nella polemica su Croce,

lascia ora prevalere la constatazione di un maggior divario tra le due: “La filosofia del Saggio popolare è puro aristotelismo [positivistico], cioè un riadattamento della logica formalistica secondo i metodi delle scienze naturali: la legge di causalità è sostituita alla dialettica”. In che consistono i metodi delle scienze naturali? “Ricerca della legge di "regolarità, normalità, uniformità" senza superamento, perché l'effetto non può essere superiore alla causa meccanicamente”[20]. Gramsci cita a memoria e disapprova un'affermazione di Plechanov della quale capovolge, a dir vero, il senso: la dialettica vi sarebbe definita “come una sezione della logica formale, come la logica del movimento in confronto alla logica della stasi”[21]. E aggiunge, per ristabilire implicitamente l'autonomia, e il contenuto concretamente oggettivo, della dialettica: “Si può accostare la logica formale e la metodologia astratta alla "filologia””[22].

Bucharin “suppone la filosofia della praxis scissa in due elementi: una teoria della storia e della politica concepita come sociologia, cioè da costruirsi secondo il metodo delle scienze naturali (sperimentale nel senso grettamente positivistico) e una filosofia propriamente detta, che poi sarebbe il materialismo filosofico o metafisico o meccanico (volgare)”, anche se crede che sia “materialismo dialettico”. Egli non capisce la “dialettica rivoluzionaria”: quella per la quale, secondo Marx, l'educatore deve essere educato. Non capisce “l'importanza e il significato della dialettica che, da dottrina della conoscenza e sostanza midollare della storiografia e della scienza della politica, viene degradata a una sottospecie di logica formale, a una scolastica elementare. Il significato della dialettica può essere solo concepito in tutta la sua fundamentalità, solo se la filosofia della praxis è concepita come una filosofia integrale e originale che [...] supera (e superando ne include in sé gli elementi vitali) sia l'idealismo che il materialismo tradizionali”[23]. Le parole “dottrina della conoscenza e sostanza midollare della storiografia e della scienza della politica”, che definiscono ora la dialettica, sono aggiunte rispetto alla prima stesura[24].

La riduzione della dialettica al cosiddetto “materialismo dialettico” è inaccettabile[25] perché presuppone un “dualismo tra la natura e l'uomo”, quasi al modo della vecchia metafisica. Invece, “la storia umana deve concepirsi anche come storia della natura (anche attraverso la storia della scienza)”. E infatti: “L'attività sperimentale dello scienziato [...] è il primo modello di mediazione dialettica[26] tra l'uomo e la natura, la cellula storica elementare per cui l'uomo, ponendosi in rapporto con la natura attraverso la tecnologia, la conosce e la domina”. Queste parole seguono un accenno dubbioso al Lukács di Storia e coscienza di classe: “Pare che il Lukacz [sic] affermi che si può parlare di dialettica solo per la storia degli uomini e non per la natura. Può aver torto e può aver ragione”. Ha torto se “presuppone un dualismo tra la natura e l'uomo”; ha ragione se “la storia umana deve concepirsi anche come storia della natura [...]. Si dimentica che Engels, nonostante che vi abbia lavorato a lungo, ha lasciato scarsi materiali sull'opera promessa per dimostrare la dialettica legge cosmica e si esagera nell'affermare l'identità di pensiero tra i due fondatori della filosofia della praxis”[27]. Nel corrispondente testo di prima stesura[28] le riserve su Engels sono meno esplicite.

E' di Engels anche la riproposizione della (hegeliana) dialettica di quantità-qualità come costitutiva del pensiero filosofico. Gramsci, invece, tende gradualmente a sostituirla con la dialettica tra necessità e libertà. Inizialmente, in una nota[29] che possiamo supporre scritta nel 1930 e che opportunamente figura anche nell'antologia curata da F. Consiglio e F. Frosini[30], egli scrive: “Nel Saggio popolare si dice [...] che ogni società è qualcosa di più che la mera somma dei suoi componenti. L'osservazione avrebbe dovuto essere collegata con l'altra di Engels che la quantità diventa qualità e avrebbe dovuto

dar luogo a una analisi concreta di un aspetto caratteristico del materialismo storico. Se ogni aggregato sociale, infatti, è qualcosa di più che la somma dei suoi componenti, ciò significa che la legge che spiega gli aggregati sociali non è una "legge fisica", intesa nel senso stretto della parola: nella fisica non si esce dal dominio della quantità altro che per metafora". In un successivo testo B, o di stesura unica[31], che esamineremo meglio tra poco, tali concetti vengono sostanzialmente integrati, se non addirittura superati, mentre nel testo di seconda stesura[32] è soppresso ogni riferimento a Engels e, in particolare, non compaiono le frasi "L'osservazione avrebbe dovuto essere collegata con l'altra di Engels che la quantità diventa qualità" e "nella fisica non si esce dal dominio della quantità altro che per metafora".

Ed ecco attraverso quali passaggi ha luogo l'integrazione (o il superamento), allorché l'attenzione si volge gradualmente al tema della libertà e il discorso verte, non su Bucharin ma, ancora, sulla filosofia crociana. Scrive Gramsci a Tania il 30 maggio 1932: "Prendo lo spunto dai due concetti, fondamentali, per la scienza economica, di "mercato determinato" e di "legge di tendenza" che mi pare siano dovuti al Ricardo e ragiono così: - non è forse da questi due concetti che si è preso motivo per ridurre la concezione "immanentistica" della storia, - espressa con linguaggio idealistico e speculativo della filosofia classica tedesca, - in una "immanenza" realistica immediatamente storica in cui la legge di causalità delle scienze naturali è stata depurata del suo meccanicismo e si è sinteticamente identificata col ragionamento dialettico dell'hegelismo?"[33]. Queste osservazioni, che lasciano perplesso Piero Sraffa, profondo conoscitore di Ricardo, sono invece interessanti se accostate a due affermazioni, forse quasi contemporanee, ma più precise e esplicite, dei Quaderni. Osserviamo la prima: "ogni legge in Economia politica non può non essere tendenziale, dato che si ottiene isolando un certo numero di elementi e trascurando quindi le forze controoperanti [...], una tende ad elidere l'altra con la previsione che la caduta del saggio di profitto sarà la prevalente"[34] (si ricordi, a tal proposito, il criterio metodologico marxiano, da me accennato all'inizio, di una prevalenza o dominanza variabile, o rovesciabile, in tempi storici successivi). In secondo luogo, giova l'accostamento a un'altra affermazione[35] dello stesso Q. 10: "L'economia studia queste leggi di tendenza in quanto espressioni quantitative dei fenomeni; nel passaggio dall'economia alla storia generale il concetto di quantità è integrato da quello di qualità e dalla dialettica quantità che diventa qualità [quantità = necessità; qualità = libertà. La dialettica quantità-qualità è identica a quella necessità-libertà]".

Si noti, a convalidare la portata estensivamente e eminentemente storico-filosofica attribuita al rapporto tra necessità e libertà, che in un'altra lettera a Tania, di poco precedente (9 maggio 1932), leggiamo: "perché la storia europea del secolo XIX sarebbe essa sola storia della libertà? [...] La "libertà" come concetto storico è la dialettica stessa della storia e non ha "rappresentanti" pratici distinti e individuati"[36]. Nel Q. 10, il concetto è meglio articolato: "Anche la storia delle satrapie orientali è stata libertà, perché è stata movimento e svolgimento, tanto è vero che quelle satrapie sono crollate". E' vero che nel secolo XIX la storia della libertà è "consapevole di esser tale". E tuttavia, in quel secolo, anche forze conservatrici, da "una nuova posizione di autorità" tendente a "fondersi col partito del Sillabo", pretesero di chiamarsi "partito della libertà"[37]. Nell'affermare che la libertà è la dialettica della storia umana tutta, ma in un dato tempo si fa anche "consapevole di esser tale", Gramsci sembra metta da parte la classica concezione della libertà come coscienza (o conoscenza) della necessità per riprendere, ancora da Hegel, una superiore dialettica tra libertà "oggettiva" (o per un suo "contenuto reale", aveva detto Hegel, riferendosi al tramonto dei vincoli feudali) e coscienza

“soggettiva” della libertà (per la sua “forma” di volontà consapevole nell’“elaborare e realizzare le leggi”, come sappiamo dalle ultime pagine delle Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte)[38].

Mi sia qui consentita una notazione laterale. Guardando alla realtà effettuale del suo tempo, Marx aveva potuto non a torto giudicare “negativa” anche la libertà formale; ma perciò, come osserva Losurdo, aveva smarrito in parte la lezione di Hegel, in quanto anticipatrice di possibili tempi storici futuri. Noi possiamo forse integrare o rettificare gli enunciati di Hegel, la critica di Marx e il ritorno di Gramsci a Hegel. Infatti, l’idea di una nuova democrazia (progressiva), enucleatasi nel nostro e forse anche in altri paesi durante la seconda metà del travagliato XX secolo, accoglie o conserva in sé, nella sua teoria e, in parte, anche nella sua pratica sia pure incompiuta, le due libertà liberali in quanto entrambe riconducibili alla libertà negativa o alla (dellavolpiana) *libertas minor* ; ma, auspicando nella libertà altrui il (marxiano) arricchimento, non più il limite, della mia libertà, può aprire nello stesso tempo la via all’esercizio di una *libertas major* compiutamente positiva, come libertà di trasformare l’ordine sociale, a partire da una (gramsciana) “volontà collettiva” o (roussoiana) “volontà generale” finalmente consapevole, e per mezzo delle (hegeliane) “leggi” da quella elaborate e coerentemente realizzate.

2. La filosofia come sapere storico: la dialettica dei processi storico-diacronici. — Possiamo intendere meglio il significato gramsciano del termine dialettica, nel suo riferirsi al divenire storico-sociale, se facciamo preliminarmente ricorso al concetto di rivoluzione passiva. La rivoluzione passiva è, in una prima specificazione, “trasformismo”, ossia “l’assorbimento graduale [...] degli elementi attivi sorti dai gruppi alleati e anche da quelli avversari”. Ed è anche, in una seconda e più esauriente accezione, “riformismo”, o processo di restaurazione che ha “accolto una qualche parte delle esigenze dal basso”, per solito, all’indomani di una dura “reazione delle classi dominanti al sovversivismo sporadico, elementare, disorganico delle masse popolari”[39]. Anche il fascismo, introducendo elementi di piano, mira a tutelare “l’appropriazione individualistica o di gruppo del profitto” e a mantenerne in vita l’egemonia, in specie sulla piccola borghesia o sui ceti intermedi[40]. Gramsci è ben lontano dal fare propria la tesi del “socialfascismo”; tuttavia ritiene che, in alcuni casi, i dirigenti degli strati popolari possano farsi involontariamente partecipi di un “riformismo” conservatore.

L’opzione politica in favore delle rivoluzioni passive si esprime chiaramente nelle scelte storiografiche di Croce. Nella lettera a Tania del 9 maggio 1932 il prigioniero (dopo aver premesso che una “storia etico-politica non è esclusa dal materialismo storico, in quanto essa è la storia del momento “egemonico””) scrive, riferendosi alle maggiori opere storiche di Croce: “Può pensarsi una storia unitaria che si inizi dal 1815, cioè dalla Restaurazione? Se una storia d’Europa può essere scritta come formazione di un blocco storico, essa non può escludere la Rivoluzione francese e le guerre napoleoniche, che nel blocco storico europeo sono la premessa “economico-giuridica”, il momento della forza e della lotta. Il Croce assume il momento seguente, quello in cui le forze scatenate precedentemente si sono equilibrate, “catartizzate” per così dire, fa di questo momento un fatto a sé e costruisce il suo paradigma storico. Lo stesso aveva fatto con la Storia d’Italia : incominciando dal 1870 essa trascurava il momento della lotta, il momento economico, per essere apologetica del momento puro etico-politico, come se questo fosse caduto dal cielo”[41]. In realtà, pensa Gramsci, la crociana storia apologetica dell’etico-politico è piuttosto la celebrazione dei periodi nei quali prevale la dialettica propria delle rivoluzioni passive (o della “tesi” in quanto si configuri, essa stessa, come

“sintesi”, nel riassorbire l’“antitesi”). Già dai “moderati hegeliani del Risorgimento [...] la composizione fu trovata nella concezione “rivoluzione-restaurazione”[42] ossia in un conservatorismo riformistico temperato”[43]. Il giudizio vale, a più forte ragione, nei confronti di Croce: “Lo storicismo del Croce sarebbe quindi niente altro che una forma di moderatismo politico, che pone come solo metodo d'azione politica quello in cui il progresso, lo svolgimento storico, risulta dalla dialettica di conservazione e innovazione. Nel linguaggio moderno questa concezione si chiama riformismo”[44].

E', quello di Gramsci, un giudizio che si approfondisce, facendosi via via meno unilaterale, ossia non poggiante soprattutto, o soltanto, sull'accusa di “trasformismo”. Infatti, il concetto di “riformismo” diviene più esplicito nei testi di seconda stesura[45]. Da una rivoluzione passiva concepita quasi come espediente o raggio (tale è anche il “trasformismo”) ad opera dei conservatori ci spostiamo dunque all'altra, concepita (in quanto “riformismo”) come necessità storica, per la parte conservatrice, di tentare una sua “sintesi”, per consolidare la sua egemonia. Gramsci discorre infatti di “esercizio “normale” dell'egemonia nel terreno divenuto classico del regime parlamentare”, nel quale avrebbe luogo “una combinazione della forza e del consenso che si equilibrano variamente, senza che la forza soverchi di troppo il consenso, anzi [...] appaia appoggiata dal consenso della maggioranza [...]. Tra il consenso e la forza sta la corruzione-frode [...] cioè lo snervamento e la paralisi procurati all'antagonista o agli antagonisti con l'accaparrarne i dirigenti”[46]. Il raggio, con la sua variante trasformistica, appare ora un caso (anomalo?) equidistante tra forza e consenso[47].

Il Gramsci delle note intitolate a “Machiavelli” scorge esplicitamente nella dialettica, come comprensione del reale storico, il luogo di una appropriata definizione della “rivoluzione passiva” e, più in generale, della “guerra di posizione”. Secondo il Gramsci studioso del Risorgimento i moderati, da un lato, e Mazzini dall'altro ci offrono un’“esemplificazione del problema teorico del come doveva essere compresa la dialettica, impostato nella Misericordia della filosofia : che ogni membro dell'opposizione dialettica debba cercare di essere tutto se stesso e gettare nella lotta tutte le proprie “risorse” politiche e morali e che solo così si abbia un superamento reale, non era capito né da Proudhon né da Mazzini. Si dirà che non era capito neanche da Gioberti e dai teorici della rivoluzione passiva e “rivoluzione-restaurazione”, ma la questione cambia: in costoro la “incomprensione” teorica era l'espressione pratica delle necessità della “tesi” di sviluppare tutta se stessa, fino al punto di riuscire a incorporare una parte dell'antitesi stessa, per non lasciarsi “superare”. In altri termini: ai conservatori moderati, per poter meglio conseguire il risultato pratico di “incorporare una parte dell'antitesi”, giova enunciare una teoria erronea (richeggia qui la, crociana, origine pratica dell'errore), secondo la quale “nell'opposizione dialettica solo la tesi in realtà sviluppa tutte le sue possibilità di lotta, fino ad accaparrarsi i sedicenti rappresentanti dell'antitesi: proprio in questo consiste la rivoluzione passiva o rivoluzione-restaurazione. Certo è da considerare a questo punto la questione del passaggio della lotta politica da “guerra manovrata” a “guerra di posizione””.

E' qui implicita forse, come vedremo, una regola di reciprocità: anche l'antitesi dovrebbe — ma, in tal caso, con adeguata comprensione teorica — “sviluppare tutta se stessa, fino al punto di riuscire a incorporare una parte” della tesi. E il verbo “incorporare” ha un significato analogo a quello della radice etimologica del verbo com-prendere, che nel significato attuale corrente è sinonimo di essere con-sapevole. E' forse lecito leggere con questa duplice chiave un altro passo (precedente, nella stessa pagina): “mentre Cavour era consapevole del suo compito in quanto era consapevole criticamente del

compito di Mazzini, Mazzini, per la scarsa o nulla consapevolezza del compito di Cavour, era in realtà anche poco consapevole del suo proprio compito”. Pisacane “fu il solo che tentò di dare al Partito d'Azione un contenuto non solo formale, ma sostanziale di antitesi superatrice delle posizioni tradizionali. Né è da dire che per ottenere questi risultati storici fosse necessaria perentoriamente l'insurrezione armata popolare, come pensava Mazzini fino all'ossessione, cioè non realisticamente, ma da missionario religioso”[48].

Per converso, subisce correzioni sostanziali anche il compito di “distruggere” la tesi, già attribuito all’“antitesi”, ovvero alla forza realmente rivoluzionaria, in un altro passo di prima stesura che qui conviene riportare: “Teoria della rivoluzione-restaurazione, una dialettica addomesticata, perché presuppone "meccanicamente" che l'antitesi debba essere conservata dalla tesi [...]. Invece nella storia reale l'antitesi tende a distruggere la tesi: il risultato è un superamento, ma senza che si possa a priori "misurare" i colpi come in un "ring" di lotta convenzionalmente regolamentata. Quanto più l'antitesi sviluppa se stessa implacabilmente, tanto più la tesi svilupperà se stessa, cioè dimostrerà tutte le sue possibilità di vita”[49]. Il verbo distruggere ritorna, ancora, in un brano di stesura unica: nella fase della “lotta”, ossia (par di capire) allorché le forze conservatrici mantengono ancora la supremazia, “ogni antitesi deve necessariamente porsi come radicale antagonista della tesi, fino a proporsi di distruggerla”; la pretesa che essa rinunci all'antagonismo equivale al tentativo di “snervare l'antitesi”, di “ridurre la dialettica a un processo di evoluzione riformistica "rivoluzione-restaurazione", in cui solo il secondo termine è valido”[50].

Lo stesso tema è ripreso in alcuni brani di seconda stesura del Q. 10: si vedano le pp. 1221-1222, nelle quali, ad esempio, non figura più, per la dialettica riformistica, l'aggettivo “addomesticata”, le pp. 1358-1362 e soprattutto la p. 1316, nella quale (significativamente) il verbo “distruggere” non caratterizza più, in modo esclusivo, l'operare dell'antitesi: “la passione economica-politica è distruttiva quando è esteriore, imposta con la forza”; non lo è più “quando il processo è normale, non violento, quando tra struttura e superstrutture c'è omogeneità e lo Stato ha superato la sua fase economico-corporativa”. Si confronti questa seconda stesura con la prima, sopra riportata, del Q. 8, dove mancavano, in specie, le espressioni “è distruttiva quando è esteriore, imposta con la forza” e “quando tra struttura e superstrutture c'è omogeneità”. In altre parole, finché dura l'impari lotta, la parte antagonista può essere costretta alla violenza “distruttiva” e non atteggiarsi come se fosse già pervenuta a un suo esito vittorioso, ma al termine della lotta il nuovo blocco omogeneo potrà realizzare una superiore, e inversa, sintesi egemonica.

Le nozioni di passato e presente (o futuro), nella loro accezione storico-epocale, ci aiutano a relativizzare ulteriormente la tendenza “distruttiva” insita nell'antitesi: “In realtà, se è vero che il progresso è dialettica di conservazione e innovazione e l'innovazione conserva il passato superandolo, è anche vero che il passato è cosa complessa, un complesso di vivo e di morto, in cui la scelta non può essere fatta arbitrariamente, a priori, da un individuo o da una corrente politica. Se la scelta è stata fatta in tal modo (sulla carta) non può trattarsi di storicismo ma di un atto di volontà arbitrario, del manifestarsi di una tendenza pratico-politica, unilaterale, che non può dare fondamento a una scienza, ma solo a una ideologia politica immediata. Ciò che del passato verrà conservato nel processo dialettico non può essere determinato a priori, ma risulterà dal processo stesso, avrà un carattere di necessità storica, e non di scelta arbitraria da parte dei cosiddetti scienziati e filosofi. E intanto è da osservare che la forza innovatrice, in quanto essa stessa non è un fatto arbitrario, non può non essere

già immanente nel passato, non può non essere in un certo senso essa stessa il passato, un elemento del passato, ciò che del passato è vivo e in sviluppo, è essa stessa conservazione-innovazione, contiene in sé l'intero passato, degno di svolgersi e perpetuarsi"[51]. Vorrei qui sottolineare le ultime parole: la forza innovatrice "contiene in sé l'intero passato, degno di svolgersi e perpetuarsi".

Nel corrispondente testo di prima stesura[52] mancano, in specie, le espressioni "il passato è [...] un complesso di vivo e di morto" e "la forza innovatrice [...] non può non essere già immanente nel passato [...] un elemento del passato, ciò che del passato è vivo e in sviluppo". Le nuove formulazioni attestano l'approfondimento che ho segnalato e che induce Gramsci a enunciare il concetto di una duplice sintesi possibile: sintesi nella rivoluzione e sintesi nella conservazione. In questa nuova luce la volontà "distruttiva" si riferisce forse a una fase (preliminare), caratterizzata dalla "guerra manovrata" (che sia "imposta con la forza"), nella quale "è necessario che i termini dialettici si volgano in tutta la loro potenza e come "estremismi" contrapposti"[53]. Eppure la lotta non si esaurisce nella contrapposizione frontale delle "forze storiche". Egli ora ritiene che ciascuna delle forze tenda, oggettivamente, a una propria "sintesi": "In realtà le forze storiche cozzano tra loro per il loro programma "estremo". Che tra queste forze, una assuma la funzione di "sintesi" superatrice degli opposti estremismi è una necessità dialettica, non un metodo aprioristico. E saper trovare volta per volta il punto di equilibrio progressivo (nel senso del proprio programma) è l'arte del politico non del giusto mezzo, ma proprio del politico che ha una linea molto precisa e di grande prospettiva per l'avvenire": così nel Q. 15[54]; ma si rivedano, ancora, le formulazioni più grezze del Q. 8[55].

Dal diverso atteggiarsi del conservatorismo prende dunque forma anche il nuovo compito di una forza realmente rivoluzionaria. La guerra di posizione consiste infatti in un "reciproco assedio" in virtù del quale la parte conservatrice avverte la necessità di promuovere talvolta mutamenti e riforme[56], così come la forza rivoluzionaria muove alla graduale conquista di sia pur parziali posizioni egemoniche ancor prima di farsi Stato. In una compiuta dialettica "rivoluzione-restaurazione", considerata nei due esiti possibili, non soltanto al vecchio regime si pone il compito, a fini di restaurazione appunto, di ricomprendere in sé anche alcuni intenti programmatici della rivoluzione. Anche il nuovo opererebbe in tal modo, benché in una direzione rovesciata. La direzione cambia se "è l'elemento rivoluzione o quello restaurazione che prevale"[57]. Se non è compito soltanto della restaurazione (o del moderatismo) tentar di "incorporare" o, vorrei dire, sussumere come una propria irradiazione - l'elemento opposto, ma anche la rivoluzione attuata potrà o dovrà compiere lo stesso tentativo, la rivoluzione non ancora attuata — pur facendo valere, nella sua prassi, un "programma "estremo" — , ha nondimeno l'onere di prefigurare, nella sua teoria generale del processo storico, l'astratta possibilità e positività di quel suo futuro compito: che cosa si dovrà conservare "risulterà dal processo stesso", ma una direzione rivoluzionaria dotata di una teoria conseguentemente dialettica già ora sa che qualcosa dovrà essere conservato.

In Gramsci troviamo dunque una, non implicita, ma dichiarata riforma della dialettica hegeliana assai diversa da quella tentata da Croce e da Gentile. Nel sistema hegeliano la sintesi è una ed è l'unica risoluzione necessitata della contraddizione, i cui momenti sono entrambi conservati e superati. Per Gramsci gli opposti possono non risolversi in alcuna sintesi e anzi neutralizzarsi "in modo catastrofico, cioè [...] in modo che la continuazione della lotta non può concludersi che con la distruzione reciproca"[58] (e qui risuona l'eco del Manifesto); diversamente, possono dar luogo, a seconda delle condizioni storiche, oggettive e soggettive, a due opposte sintesi: ora alla sintesi

conservatrice ora alla sintesi superatrice. Con terminologia pur sempre hegeliana, Gramsci afferma che la “sintesi” può compiersi in due direzioni opposte: o, secondo un modulo idealistico, come riassorbimento di parte dell’“antitesi” nella “tesi” o, viceversa, come conservazione di elementi della tesi nell’antitesi. Ed è falso che al prevalere dell’elemento restaurazione debba attribuirsi, come propongono i moderati e Croce, con una “mutilazione dell’hegelismo e della dialettica”[59], significato positivo. Significato positivo ha, invece, il prevalere della sintesi rivoluzionaria.

Potremmo forse chiosare: è sintesi positiva quella che si produce dalla e nella (o a beneficio della) antitesi tutta dispiegata; è negativa quella che è data dalla e nella (o a pro della) tesi, quando la tesi accoglie in sé una sua, subordinata, negazione al fine di poter saldamente conservarsi come tesi. L’antitesi-fattasi-sintesi è inoltre soggettivamente attiva e oggettivamente progressiva. E’ soggettivamente attiva perché la sintesi che ne risulta è, appunto, attuata dall’antitesi, mentre l’altra sintesi è negativa in quanto rivela, nell’antitesi, caratteri di passività, come ci suggerisce il concetto affine di “rivoluzione passiva”, che è tale per noi : è, per noi, una sintesi subita, se prendiamo posizione, con Gramsci, e ci schieriamo idealmente e praticamente sul versante dell’antitesi. L’accostamento tra positivo e attivo è direttamente proposto da Gramsci là dove, ad esempio, contesta il “concetto di "rivoluzione passiva" interpretato "positivamente" dai moderati italiani”[60]. Infine, l’antitesi-fattasi-sintesi ha significato oggettivamente progressivo, in quanto rappresenta il “nuovo”, mentre la tesi-fattasi-sintesi è regressiva, mirando essa a consolidare il “vecchio”. Al riguardo, altre conferme indirette ci vengono dal passo gramsciano nel quale leggiamo che sa trovare “il punto di equilibrio progressivo” il politico dotato “di grande prospettiva per l’avvenire”[61] e dall’altro passo nel quale, posta l’opposizione tra “un cesarismo progressivo e uno regressivo”, si chiarisce che è “progressivo il cesarismo, quando il suo intervento aiuta la forza progressiva a trionfare sia pure con certi compromessi”[62]. In conclusione, l’antitesi-fattasi-sintesi non si restringerebbe più soltanto a una nostra, soggettiva, presa di posizione militante, essendo da noi vissuta come “attiva”, ma esprimerebbe soprattutto, essendo anche “positiva” e “progressiva” per sé, la realtà oggettiva di un’emergenza, appunto, del nuovo nel processo storico.

Anche alla luce delle, più tarde, riflessioni gramsciane sulla rivoluzione attuata, che dialetticamente “prevale” (e non più mira a “distruggere”), la celebre lettera del 1926 ci appare coerente nel criticare e insieme approvare la maggioranza del partito sovietico: perché approva la politica della Nep — caldeggiata soprattutto da Bucharin, dopo la svolta già decisa da Lenin —, ossia il tentato recupero, nel disegno egemonico-rivoluzionario, di alcune figure sociali pre-rivoluzionarie (in specie, dell’impresa contadina); ma critica la repressione del dissenso nel gruppo dirigente del partito, o il venir meno di un’azione “egemonica” della maggioranza verso la minoranza. Gramsci paventa forse, in una tale repressione interna, anche la possibile premessa di repressioni esterne smisurate, che in effetti non mancheranno quando, revocata la politica della Nep, si attuerà la collettivizzazione forzata delle campagne? Per questa interpretazione trovo un non trascurabile sostegno in Carlos Nelson Coutinho[63].

Siamo così pervenuti ad un’ultima correlazione lessicale attinente alla diacronia storica: a quella tra dialettica e egemonia politica. Il concetto gramsciano di egemonia[64] — valido per il passato e per l’avvenire — è centrale per intendere le possibilità e i limiti della dialettica storica: possibilità di varcare le soglie dell’avvenire inesplorato, limiti nel dover fare i conti con un passato declinante che possa ancora vivere una sua vita subalterna[65]. La riflessione gramsciana prende spunto, ancora una

volta, dalla filosofia e dalla storiografia crociane. E' scritto nella lettera a Tania del 2 maggio 1932: "Si può dire concretamente che il Croce, nell'attività storico-politica, fa battere l'accento unicamente su quel momento che in politica si chiama dell'"egemonia", del consenso, della direzione culturale, per distinguerlo dal momento della forza, della costrizione, dell'intervento legislativo e statale o poliziesco. In verità non si capisce perché il Croce creda alla capacità di questa sua impostazione della teoria della storia di liquidare definitivamente ogni filosofia della praxis. - E' avvenuto proprio che nello stesso periodo in cui il Croce elaborava questa sua sedicente clava, la filosofia della praxis, nei suoi più grandi teorici moderni, veniva elaborata nello stesso senso e il momento dell'"egemonia" o della direzione culturale era appunto sistematicamente rivalutato in opposizione alle concezioni meccanicistiche e fatalistiche dell'economismo. E' stato anzi possibile affermare che il tratto essenziale della più moderna filosofia della praxis consiste appunto nel concetto storico-politico di "egemonia" [66].

In Croce il momento "egemonico" è, come Gramsci qui osserva, quello "della direzione culturale", e pertanto si incarna nell'intellettuale o nel mondo della cultura in quanto distinto, o distaccato, dal mondo della politica. Gramsci è dello stesso avviso? Non pare. Benché alcune sue espressioni successive sembrino ricalcare ancora quelle crociane, e benché egli valuti attentamente la funzione degli intellettuali, più o meno organici o organizzati, nella società civile (che, non si dimentichi, è per lui parte dello Stato integrale), essenziale è in lui un'egemonia politicamente connotata e tradotta in atto dallo, o nello, Stato allargato [67]. L'espressione "conoscenza come elemento di "egemonia" politica" [68], impiegata nel Q. 10, chiarisce meglio di ogni altra, forse, il rapporto in virtù del quale la funzione intellettuale concorre a connotare una forma che è eminentemente politica e/o statale. E chiarisce il progetto gramsciano di una "riforma intellettuale e morale" che sia, per così dire, in prima istanza intellettuale, ma sia, in ultima e preminente istanza, morale ovvero etico-politica. Quella di un'egemonia che sarebbe, anche per Gramsci, soltanto prerogativa degli intellettuali è una leggenda o, piuttosto, una falsificazione del suo pensiero.

L'egemonia, infatti, è un agire politico che peraltro può tradursi in alcune funzioni culturali, in alcuni comportamenti sociali o anche nei rapporti di produzione come tali e nel loro relativo disporsi al di qua dalla politica. Valga l'esempio delle innovazioni tayloriste e fordiste. Per Marx, le più avanzate conquiste tecniche, se attuate nel modo capitalistico, erano inevitabilmente dissipatrici della "terra" e dell'"operaio". Ma nel modo capitalistico non si annidavano e non si annidano soltanto i suoi futuri "seppellitori". Vi si ritrovano, soprattutto per Gramsci, anche germi e presagi o "linee possibili di tendenza" [69] prefiguratrici di una (possibile) alternativa positiva al capitalismo. Alla luce di tale concezione — e dei mutamenti semantici che abbiamo avvertito nei termini dialettica e rivoluzione o nel nesso "dialettica della rivoluzione" —, i dubbi manifestati da alcuni interpreti delle note sull'"Americanismo" possono essere fugati, in gran parte, se rammentiamo che, secondo Gramsci, la dialettica della rivoluzione non conduce né a recepire passivamente, né a rifiutare incondizionatamente il taylorismo e il fordismo, da lui peraltro giudicati come un caso particolare di "rivoluzione passiva" o di sintesi regressiva; implica, invece, la possibilità di sussumerli trasformandoli in un processo, dialettico appunto, che sappia superarli realmente (= toglierli e insieme conservarli) in una prospettiva rivoluzionaria compiuta. Mi sembra che Giorgio Baratta condivida [70] un tale giudizio, richiamandosi particolarmente a un passo del Quaderno 9 nel quale, in riferimento allo "sviluppo tecnico", si ipotizza un processo di "scissione e nuova sintesi". Entro quei limiti e in quell'ottica Gramsci giudica che lo sviluppo tecnico capitalistico debba essere "compreso" dalla

classe antagonista vittoriosa. Il giudizio integra così, per inversione, quello sulle rivoluzioni passive — nella specie, sulle politiche capitalistiche di programmazione o anche di redistribuzione assistenziale ecc. —, in quanto costituiscano uno dei due possibili approdi della lotta tra egemonie politiche.

L'egemonia è funzione politica. E tuttavia incontriamo in Gramsci anche una più generale valenza antropologica di quel termine, e quindi del termine dialettica. Se Gramsci respinge il progetto politico di una “rivoluzione permanente”, considerandolo datato e, soprattutto, inadeguato per i tempi nuovi, non è forse una (certamente diversa) “rivoluzione permanente” quella che, a suo dire, si svolgerebbe in ogni uomo, nella sua coscienza e, ancor prima, nella sua esistenza individuale, forgiata anch'essa — come la coscienza collettiva — dall'inesausta “lotta di egemonie contrastanti”, come leggiamo nelle note carcerarie? Giorgio Baratta inserisce felicemente quella notazione in un suo discorso sul riproporsi, in Gramsci, della domanda fondativa di ogni filosofare — che cosa è l'uomo? — e dimostra in concreto, a me pare, che la definizione di “storicismo assoluto”, rivendicata da Gramsci per la propria “filosofia della prassi”, non denota soltanto la consapevolezza del carattere storico (non eterno, non für evig) del marxismo o della sua validità, ma implica anche che l'identità di un individuo umano non è data da una sua presunta natura invariante, a-storica o sovrastorica, ma proprio dal suo incessante riplasmarsi all'urto delle esperienze vitali-sociali e della relativa “lotta di egemonie contrastanti”.

Il concetto di un'egemonia politica è la chiave di volta che in Gramsci raccorda dialettica diacronica e, vedremo, dialettica sincronica.

3. La filosofia come sapere storico: la dialettica dei complessi storico-sincronici. — Gramsci sottopone a un vaglio critico la dicotomia materialistica tra i concetti, divenuti quasi canonici, di struttura e superstruttura. Dapprima li espone quali si tramandavano nella tradizione marxista e li mette a confronto con la dialettica crociana, da lui certamente a un ben più severo esame: “La critica delle ideologie, nella filosofia della praxis, investe il complesso delle superstrutture e afferma la loro caducità rapida in quanto tendono a nascondere la realtà, cioè la lotta e la contraddizione, anche quando sono “formalmente” dialettiche (come il crocismo) cioè spiegano una dialettica speculativa e concettuale e non vedono la dialettica nello stesso divenire storico”. Ma poco dopo propone una sua revisione che suona quasi come rifiuto di ogni dicotomia rigida. La concezione tradizionale, e specialmente la sua “vulgata”, non lo si dimentichi, ravvisava nella superstruttura, non già un opposto dialettico della struttura, sia pure denotante un rapporto simbiotico di correlazione attiva e non necessariamente conflittuale, ma un epi-fenomeno quasi obbligato a riflettere passivamente — o, in taluni casi, a distorcere intenzionalmente — la base o la struttura. La revisione gramsciana si preannuncia così: “Il concetto del valore concreto (storico) delle superstrutture nella filosofia della praxis deve essere approfondito accostandolo al soreliano concetto di “blocco storico”. Se gli uomini acquistano coscienza della loro posizione sociale e dei loro compiti nel terreno delle superstrutture, ciò significa che tra struttura e superstruttura esiste un nesso necessario e vitale”[71]. E Gramsci aggiunge: “Ma non credo che siano molti a sostenere che mutatasi una struttura, tutti gli elementi della corrispondente soprastruttura debbano necessariamente cadere”.

In base a tali modifiche sostanziali egli non ha difficoltà a recuperare qualcosa della terminologia crociana, richiamandosi a una rinnovata filosofia della praxis e alla propria concezione, alla quale ho

già accennato, della dialettica tra necessità e libertà: “catarsi”, egli scrive, può “indicare il passaggio dal momento meramente economico (o egoistico-passionale) al momento etico-politico, cioè l'elaborazione superiore della struttura in superstruttura”. Può indicare, in altri termini, il “passaggio dall'oggettivo al soggettivo” e dalla “necessità alla libertà”[72]. Dunque soltanto in una prima fase, fa notare Giuseppe Cospito, egli sembra ancora parzialmente rispettoso dell'impostazione e della terminologia usuali: “Logicamente e anche cronologicamente si ha: struttura sociale — superstruttura — struttura materiale della superstruttura”; ma in seguito tende ad accantonare il “materiale” e anche i termini “struttura” e “superstruttura”, per poter meglio analizzare, invece, un più complesso rapporto tra “gradi” o “momenti”, distinguendo inoltre tra “causa efficiente” e “causa determinante”[73]. Struttura e superstruttura sono, per Gramsci “termini distinti, ma non opposti”[74]? A mio parere, sono essenzialmente opposti non antagonistici (beninteso, quest'ultima locuzione non fa parte del lessico gramsciano). O meglio: tra quei due termini è ipotizzabile un rapporto di distinzione soltanto se, in una logica filosofica, la distinzione è concepita come una sotto-categoria dell'opposizione, come una modalità speciale dell'opposizione o come, appunto, opposizione non antagonistica.

Ho già detto che Gramsci cita a memoria un testo (da lui involontariamente falsato) di Plechanov, cui addebita di concepire “la dialettica come una sezione della logica formale, come la logica del movimento in confronto alla logica della stasi”. Invero Plechanov affermava il contrario. Ma, qui, ci interessa poco ribadire che anche in fisica la stasi è movimento (inerziale o minimale). Ci preme invece chiarire che la contemporaneità — di più co-elementi in unico plesso epocale — è parte della successione logico-storica e che una dialettica dei tempi storici, come processo reale antinomico (progresso o regresso, sviluppo o involuzione), è logicamente comprensiva della simultaneità organica tra le diverse componenti di una formazione storica relativamente consolidata. A prescindere dalla già accennata questione concernente la logica formale, si può ritenere che la dialettica dei distinti divenga per Gramsci, dopo un iniziale rifiuto, un'espressione imperfetta per indicare i termini — pur sempre opposti — di una peculiare “stasi” storica, ossia di un insieme nel quale vengano a comporsi elementi tra loro dialettizzati in guisa non antagonistica. Si dà opposizione non antagonistica quando gli elementi opposti confluiscono, o interagiscono, senza tendere a distruggersi a vicenda, all'interno di un medesimo blocco storico. Questa precisazione potrebbe restituire coerenza ad alcune apparenti discordanze dei passi che saranno riportati tra poco. In essi, vedremo, la dialettica dei distinti è infatti una “contraddizione in termini” e, insieme, “un'esigenza reale”. Osserviamo ora più da vicino l'evolversi del suo pensiero da un più netto rifiuto a un parziale e condizionato recupero — in una dialettica degli opposti dalla duplice valenza — della crociana dialettica dei distinti.

Per lui, dapprima, la “dialettica dei distinti” è soprattutto “una contraddizione in termini [...]. Dialettica può darsi solo degli opposti, negazione della negazione, non rapporto di 'implicazione’”. Il rifiuto è in parte mitigato subito dopo: “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”[75]. Il brano può essere confrontato con la seconda stesura[76], per alcune varianti sintomatiche: “La quistione è questa: dato il principio crociano della dialettica dei distinti (che è da criticare come soluzione puramente verbale di una reale esigenza metodologica, in quanto è vero che non esistono solo gli opposti, ma anche i distinti) quale rapporto che non sia quello di "implicazione nell'unità dello spirito" esisterà tra il momento economico-politico e le altre attività storiche? E' possibile una soluzione speculativa di questi problemi, o solo una soluzione storica, data dal concetto di "blocco storico" presupposto dal Sorel? [...]. Secondo questi criteri schematici si può

dire che lo stesso Croce riconosce implicitamente la priorità del fatto economico, cioè della struttura come punto di riferimento e di impulso dialettico per le superstrutture, ossia i "momenti distinti dello spirito". Il punto della filosofia crociana su cui occorre insistere pare appunto debba essere la cosiddetta dialettica dei distinti. C'è una esigenza reale nel distinguere gli opposti dai distinti, ma c'è anche una contraddizione in termini, perché dialettica si ha solo degli opposti. Vedere le obiezioni non verbalistiche presentate dai gentiliani a questa teoria crociana e risalire allo Hegel?"

Nella rielaborazione, sia pure con qualche incertezza, è prudentemente rivalutata la dialettica dei distinti. Nello scritto originario essa era dichiarata, ripetutamente, una contraddizione in termini e solo alla fine era giudicata un'esigenza reale. Nella pagina riscritta l'esigenza reale figura all'inizio e in primo piano. Il termine "implicazione" era nel testo A rifiutato o, tutt'al più, riportato come una metafora inadeguata dell'opposizione (non antagonistica) in virtù della quale l'"arte, la morale, la filosofia "servono" la politica, cioè si 'implicano' nella politica, possono ridursi a un momento di essa e non viceversa". Quel "e non viceversa" scompare, significativamente, nella seconda stesura, ove è indicativo un passaggio — che ho già segnalato quando vi ho avvertito una versione più temperata della tendenza "distruttiva", attribuita all'antitesi —, nel quale si legge che "la passione economica-politica [...] può diventare implicita nell'arte ecc. quando il processo è normale, non violento, quando tra struttura e superstruttura c'è omogeneità". Gramsci non usa qui tra virgolette il termine implicita e, soprattutto, spiega chiaramente che l'implicazione tra elementi distinti (o, meglio, tra opposti non incompatibili) può verificarsi "quando tra struttura e superstrutture c'è omogeneità": ovvero, ancora, quando gli opposti-distinti si compongono in un medesimo blocco storico omogeneo. Anche "l'unità dello spirito" può divenire una metafora del blocco storico nelle sue interne articolazioni non conflittuali, o almeno nei suoi (interconnessi) elementi superstrutturali, ad esempio nelle relazioni tra modi cognitivi e forme etico-politiche? Leggiamo infatti[77]: "Nell'arte la produzione di "liricità" è individuata perfettamente in un mondo culturale personalizzato, nel quale si può ammettere l'identificazione di contenuto e forma e la cosiddetta dialettica dei distinti nell'unità dello spirito".

Nel rapporto dialettico tra la cosiddetta struttura e le forme o i modi detti sovrastrutturali una categoria cruciale, originalmente rivisitata da Gramsci, è quella di società civile. Leggiamo la lettera a Tatiana del 7 settembre 1931: "Questo studio porta anche 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 cosiddette private, come la chiesa, i sindacati, le scuole ecc.) e appunto nella società civile specialmente operano gli intellettuali (Ben. Croce, per esempio, è una specie di papa laico ed è uno strumento efficacissimo di egemonia anche se volta per volta possa trovarsi in contrasto con questo o quel governo ecc.)". Gramsci dice "egemonia di un gruppo sociale". Più tardi direbbe forse "di un gruppo sociale che si fa Stato o tende a farsi Stato". Si notino, in questa lettera, alcune residue concessioni agli enunciati intellettualistici di Croce sulla società civile. E vi si noti un'aporia ancora non del tutto risolta: i sindacati, si afferma, fanno parte della società civile e quindi sono anch'essi soggetti o veicoli di egemonia; nel seguito della lettera, invece, si parla di "stato sindacalista" proprio per denunciare una carenza di egemonia nei comuni medioevali[78]: "I comuni furono dunque uno stato sindacalista, che non riuscì a superare questa fase e a diventare Stato integrale come indicava invano il Machiavelli"[79].

Non avvertiamo più concessioni verbali, o di contenuto, al pensiero di Croce sul primato degli intellettuali, né ritroviamo un presunto loro ruolo privilegiato nella società civile, quale sembrerebbe suggerito dalla lettera del 7 settembre 1931 (“nella società civile specialmente operano gli intellettuali”), quando rintracciamo i principali passi dei Quaderni sull'argomento. Si osservi, in particolare, una nota del 1934[80]. In essa, l’“unità storica delle classi dirigenti avviene nello Stato [...]: l'unità storica fondamentale, per la sua concretezza, è il risultato dei rapporti organici tra Stato o società politica e "società civile". Le classi subalterne [...] non possono unificarsi finché non possono diventare "Stato": la loro storia, pertanto, è intrecciata a quella della società civile, è una funzione "disgregata" e discontinua della storia della società civile e, per questo tramite, della storia degli Stati o gruppi di Stati”. La nota prosegue avvertendo che nei gruppi subalterni bisogna studiare, tra l'altro, “il loro aderire attivamente o passivamente alle formazioni politiche dominanti” e, perciò, “la nascita di partiti nuovi dei gruppi dominanti per mantenere il consenso e il controllo dei gruppi subalterni”. Lo studio “deve includere le ripercussioni delle attività ben più efficaci, perché sorrette dallo Stato, dei gruppi dominanti su quelli subalterni e sui loro partiti. Tra i gruppi subalterni uno eserciterà o tenderà ad esercitare una certa egemonia attraverso un partito”. In questa nota e in altre, la società civile si caratterizza soprattutto per la funzione dei partiti; ma essa è il “tramite” dello Stato, come attestano “le ripercussioni delle attività ben più efficaci, perché sorrette dallo Stato, dei gruppi dominanti su quelli subalterni e sui loro partiti”. Infine, nella società civile che è tramite dello Stato, “esercitare una certa egemonia attraverso un partito” significa che, non negli intellettuali come tali, ma piuttosto nell’“intellettuale collettivo” è il principale strumento per rinsaldare il consenso egemonico.

Ho detto che, per integrare la sua dialettica diacronica (tra opposizioni antagonistiche), Gramsci abbozza una dialettica sincronica (tra opposizioni non antagonistiche) quando alla dicotomia quasi metafisica tra struttura e sovrastruttura sostituisce un rapporto nel quale la sovrastruttura, non solo può esercitare un'azione condizionante sulla struttura, ma può incorporare una struttura, per così dire, "sovrastrutturalizzata". Ciò accade appunto, in modo esemplare, quando la “società economica” (come struttura) si fa Stato o, meglio, quando lo Stato la sussume tramutandola in un suo momento interno che, come (superstrutturale) “società civile”, si pone in un rapporto di “identità-distinzione” con lo Stato stesso. L'identità è “organica” e concretamente storica, mentre la distinzione è soltanto “metodica”[81]: qui forse Gramsci è memore anche della definizione crociana della filosofia come “metodologia della storia”. Nel concepire la società civile come un momento interno allo Stato — come un suo opposto-distinto interno — o nel concepire come metodica e non organica l'opposizione-distinzione tra Stato e società civile e come organica, invece, la loro identità, i Quaderni ripropongono qui, ossia dove affrontano il tema della dialettica sincronica (non antagonistica) propria di un blocco storico omogeneo, la differenza tra opposizioni esterne e opposizioni interne già segnalata per l'altra dialettica, ossia per quella concernente gli antagonismi storici e il loro divenire. Abbiamo osservato, all'inizio, che quella differenza può farsi risalire ad alcuni testi di Hegel e di Marx. Ma dissimili sono, nelle due dialettiche, le possibilità di tratteggiarvi figure ben definite che abbiano riscontro nella realtà “filologicamente” accertata. Basti pensare che nella dialettica del blocco storico i momenti interni della struttura e della sovrastruttura sono reperibili con lo stesso grado di approssimazione, mentre nella dialettica tra conservazione e rivoluzione sono più accessibili all'indagine le articolazioni interne della prima — tra conservazione in generale e rivoluzione passiva, tra assetto capitalistico e politiche capitalistiche di parziale pianificazione, ecc. — ed è, invece, preclusa ogni circostanziata previsione

riguardante la seconda, ossia la rivoluzione come evento futuro. E' preclusa anche per l'anzidetta impossibilità di anticipare che cosa, dell'ordine presente, sarà conservato e trasvalutato nel tempo futuro.

Bobbio, come ho ricordato in nota, nel distinguere la dialettica come “azione reciproca” da quella come “processo per tesi-antitesi-sintesi”, ritiene di scorgere nell'una quasi l'inavvertita sconfessione dell'altra. Al contrario, io ritengo che si debba ritrovare anche nella dialettica che ho detto “sincronica” (“azione reciproca” nello scritto di Bobbio) un peculiare rapporto “tesi-antitesi-sintesi”. Lo statuale è infatti una negazione del sociale che, incorporandolo nella forma di società civile, può proporsi come “sintesi” — come conservazione-superamento della società economica —, senza nessuna (“distruttiva”) tensione antagonistica nei confronti del sociale. Ne deriva che, malgrado alcune espressioni discordanti dello stesso Gramsci, specialmente se datate prima del 1932, non v'è rigida e neppure “organica” divisione di compiti tra Stato e società civile (secondo lo schema piuttosto rudimentale: Stato=coercizione, società civile=egemonia), ma vi è assunzione di nuovi compiti (egemonici), proprio da parte dello Stato, che fa fronte a quei compiti “attraverso” (si rilegga la lettera poc'anzi citata) la società civile. Uno Stato che, nella sua fase più elementare, come mero “Stato politico” (la formula è già in Marx), aveva operato soltanto con poteri coercitivi, ora fa della coercizione niente di più che un'armatura dalla quale la stessa egemonia è “corazzata”[82]. Lo Stato si avvale della società civile come del luogo in cui sono più specificamente esercitate le funzioni di egemonia, e perciò conferisce una nuova e più articolata impronta anche ai suoi antecedenti compiti di coercizione[83].

Althusser fraintende Gramsci? Egli opera certamente una forzatura sul suo pensiero, quasi come se l'egemonia fosse soltanto il veicolo di una coercizione statale più capillare e più sottile, e quindi — osserva Coutinho[84] — esclude la possibilità di una contro-egemonia delle classi subalterne; ma in compenso mette a fuoco un fatto innegabile: in Gramsci gli “apparati” egemonici, o “ideologici”, sono “di Stato”, ossia essi sono parte integrante e costitutiva di tutto lo Stato allargato, non di un suo momento distinto soltanto.

4. Un'interpretazione critica non convincente. — Tra gli studiosi che hanno compiuto ricerche sulla dialettica in Gramsci — sul significato della parola e/o sulle implicazioni teoriche del concetto — possono essere menzionati N. Bobbio in modo particolare, N. Vaccaro, P. Cristofolini, A. Del Noce, A. Showstack Sassoon (per un suo breve intervento nel Convegno svoltosi a Formia nel 1989)[85] e può essere oggetto della maggiore attenzione Maurice A. Finocchiaro, per il suo *Gramsci and the History of Dialectical Thought*. Quest'ultimo, autore della monografia più ampia e accurata sulla dialettica in Gramsci e sulle sue fonti, mi consente — in ragione del mio disaccordo su questioni cruciali — di poter riassumere e concludere la mia nota, soprattutto per quanto riguarda la revisione gramsciana della dialettica dei distinti e quindi la loro riducibilità agli opposti non antagonistici. Lunghi capitoli del libro sono dedicati anche alla ricostruzione critica del pensiero dialettico di Hegel[86], di Croce e di Bucharin. Manca una trattazione della dialettica in Marx, benché l'autore, a quanto pare non marxista, affermi: “Marxismo is far too important to be left to Marxists”, perché “may be regarded as a central problem of our time”[87]. L'autore segue S. C. Cohen e D. Joravski nella loro tesi secondo la quale non vi sarebbe uno stretto legame tra il meccanicismo teorico-filosofico di Bucharin e la sua politica orientata verso la NEP. Finocchiaro va oltre: nega che in Bucharin il meccanicismo si trasmetta dal piano teorico-filosofico anche a quello sociologico[88]. La

sociologia praticata da Bucharin sarebbe anti-meccanicistica, mentre non sarebbe tale la sua presunta “dialettica” teorico-filosofica. Sarebbe dunque erronea l’interpretazione di Gramsci, che assimila, in Bucharin, i due piani). Anche in Hegel vi sarebbe una latente aporia; ma riguarderebbe due (discordanti?) nozioni di unità degli opposti: 1) come risoluzione di una contraddizione degli opposti reali ; 2) come interdipendenza metodologica tra concetti opposti o distinti. Finocchiaro privilegia le seconda dialettica riconducendola alla (nozione della) identità tra identità e differenza.

Tra le fonti della dialettica (e in genere della filosofia) gramsciana, l’autore attribuisce invece un ruolo decisivo a Croce, a tal punto da considerare Gramsci un crociano suo malgrado, in quanto accetterebbe l’essenziale della “metafilosofia” di Croce[89], ancorché oscillando in apparenza da una posizione “anti-Croce” a una “pro-Croce” e viceversa. In un passo di seconda stesura[90], Gramsci considera infatti la distinzione (crociana) ammissibile se riferita ai “livelli della superstruttura”. Ma, come si evince dalla prima stesura, che in questo caso parrebbe più precisa e coerente, la crociana dialettica dei distinti può essere riadattata per esprimere anche la dialettica struttura-superstruttura. Nondimeno, io ritengo che la seconda stesura esprima meglio una puntuale e pertinente risposta gramsciana alle distinzioni idealistiche crociane, che non a caso sono, esclusivamente, “superstrutturali”. Anche la dialettica teoria-pratica postulata dalla filosofia della prassi sarebbe, secondo Finocchiaro, una dialettica di distinti[91]. A mio parere, come ho già detto, può essere considerata anche, e con maggiore esattezza, una dialettica di opposti tendenzialmente non antagonistic. Secondo l’autore, è vero che nei Quaderni si troverebbero due dialettiche, ovvero due processi di sintesi: tra opposti e tra distinti. Ma, egli aggiunge, nel lessico gramsciano dialettica vorrebbe significare, essenzialmente, unità (o uniformità) nella distinzione o diversità e diversità nell’unità[92]. L’anzidetta formula, da lui attribuita alla più autentica dialettica gramsciana, non si accorderebbe con l’altra, da lui giudicata meno significativa, che invece vorrebbe accreditare la triade tesi, antitesi e sintesi. Gramsciana per eccellenza sarebbe inoltre, ma in quanto già hegeliana[93], la concezione della dialettica come strumento metodologico (del pensare correttamente), non come cognizione adeguata dei processi reali nel loro presunto dispiegarsi oggettivamente: appunto, tra tesi, antitesi e sintesi. La (preminente) dialettica dei distinti, o delle differenze, sarebbe dunque quella che nega la separazione tra le differenze e afferma le loro interrelazioni[94]. Essa consisterebbe nell’“avoiding all one-sidedness”, nella “awareness of all sides” e nella “synthesis of the many aspects of the situation”. Gramsci, facendone la propria versione principale della dialettica, si richiamerebbe alla migliore eredità della cultura classica europea e soprattutto allo Hegel (secondo Finocchiaro) teorico, appunto, della “awareness of all sides”, più che della dialettica triadica[95].

Se Finocchiaro non ammette la validità della dialettica degli opposti o cerca di ricondurla al concetto dell’unità nel diverso[96], lo smentisce un suo fugace accenno[97] alla caduta tendenziale del saggio di profitto, da Gramsci intesa come quel che, nel movimento del capitale, prevedibilmente “prevale”: qui, la “sintesi” non unifica elementi diversi o distinti, ma si focalizza in una tendenza che, appunto, prevale antagonisticamente sulla tendenza opposta. Finocchiaro, dicevo, giudica che dialettica autentica sia quella che mira alla “synthesis of the many aspects of the situation” (altrove dice, più esplicitamente: quella che indaga ciò che “hanno in comune”[98] realtà diverse). Allora, perché mai non considera una tale presunta dialettica interamente ridicibile alla classificazione tassonomica, tipica procedura prevista dalla logica formale? Il generale è appunto quel che “hanno in comune” due o più particolari o singolari. E infatti l’autore, assolutizzando alcune parziali affermazioni di Gramsci, tende non tanto a “distinguere”, quanto a identificare la logica formale e la dialettica come,

unicamente, funzioni “tecniche” — ossia strumenti “metodologici” — del conoscere, pur se la prima è da considerarsi più elementare, ovvero più accessibile alle masse popolari impreparate. Perciò assimila l'identificazione-distinzione “dialettica” con l'induzione-deduzione “logica” e crede di avvertire in Gramsci una certa incoerenza, al riguardo[99]. Gramsci, invece, esclude che la dialettica abbia una sua validità soltanto come un metodo di indagine — un metodo appena più approfondito, o meno semplificato, rispetto a quello della logica formale — e postula una relazione funzionale tra la dialettica come metodo di indagine e la dialettica come realtà storica indagata.

Ancora un volta, un accenno di Finocchiaro smentisce la sua tesi centrale. Egli cita[100] il seguente passo: “dopo aver studiato [...] il nesso organico di storia-politica-economia”, scrive Gramsci, “si studia: come la storia e la politica si riflettano nell'economia, come l'economia e la politica si riflettano nella storia, come la storia e l'economia si riflettano nella politica”[101]. Ebbene, Gramsci vede qui, non quel che è comune ai diversi, ma piuttosto tutta la complessità di un movimento “riflessivo” (nel senso hegeliano) che esprime, non già rapporti univoci — come quando il particolare è incluso nel generale e non viceversa —, ma la tendenza oggettiva di ciascun elemento distinto o opposto che sia, ovvero opposto non antagonistico o opposto antagonistico, a “incorporare” l'altro o gli altri. Il termine “incorporare” è di Gramsci ed è significativamente espressivo del suo più originale pensiero dialettico.

Comprendiamo in tal modo perché in Gramsci il pensiero dialettico sia l’“opposto” del meccanicismo. Il meccanicismo, infatti, irrigidisce ulteriormente le regole della logica formale quando postula un determinismo unidirezionale, in specie nel rapporto tra causa e effetto, giudicando che quest'ultimo, nel dipendere dalla causa, non possa reagire sulla propria causa, non possa “superare” la propria causa. Ed è vano il tentativo di presentare il meccanicismo come unilaterale o parziale eppur legittima ricerca dell'uniformità nella differenza, e pertanto come “parte” di un più comprensivo metodo dialettico[102]. Finocchiaro è poco convincente anche quando cerca di estendere quella “parzialità” del meccanicismo alla nozione politica di centralismo burocratico, confrontata con quella di centralismo democratico, e alla nozione storiografica di rivoluzione passiva, confrontata con quella che egli designa come rivoluzione “democratica”. Egli, infatti, giudica il centralismo democratico e la rivoluzione “democratica” come azioni procedenti sia dall’“alto” sia dal “basso”, e pertanto come mere integrazioni (per “estensione” logica) delle parzialità insite nel centralismo burocratico e nella rivoluzione passiva, a loro volta considerate come azioni esercitate soltanto dall'alto. Sappiamo, invece, che almeno la rivoluzione passiva non è totalmente esente da condizionamenti oggettivi, sia pure mortificati, che hanno origine “dal basso” e quindi non è esente da una, sia pur “addomesticata”, compenetrazione dialettica (anti-meccanicistica).

Egli semplifica, per conseguenza, l'interpretazione gramsciana dei due postulati marxiani della Prefazione 1859, quasi che in essi figurassero come non opposte ma distinte l'innovazione (ritenuta possibile date certe condizioni) e la conservazione (ritenuta inevitabile finché la vecchia società non abbia esaurito tutte le sue risorse storiche)[103]. In realtà, nei due postulati, e soprattutto nella interpretazione che Gramsci propone, l'innovazione è emergenza del nuovo dal e nel vecchio, mentre i processi di conservazione sono caratterizzati anche da capacità di dominio e/o egemonia mediante adattamento del o al nuovo, nel vecchio ordine che permane. Allora non è vero che, come ritiene Finocchiaro, rispetto alla “rivoluzione permanente”, in quanto concetto storiograficamente valido, si riveli incoerente il rifiuto politico della sua attualità nelle società occidentali sviluppate. Gramsci

rifiuta una certa traduzione politica di quel concetto storiografico: una traduzione riduttiva (“movimentistica”), che non tiene nel debito conto le trasformazioni delle società occidentali e, in specie, le modalità nuove dello Stato in quanto ricomprenda la “società civile”. Peraltro, come il Gramsci di Americanismo e fordismo vede bene — e, prima, avevano già previsto gli autori del Manifesto —, nelle società occidentali sviluppate è tuttora in atto una “rivoluzione permanente” che, come rivoluzione scientifico-tecnologica, il capitale in quanto tale incarna e attua con successo.

Non v'è incoerenza tra teoria filosofico-storica e prassi politica[104] neppure là dove, secondo Finocchiaro[105], Gramsci riconoscerebbe, in sede teorica, la validità dialettica della rivoluzione passiva, mentre la giudicherebbe adialettica, e quindi deprecabile, come formula politica. Finocchiaro si chiede, riferendosi a un passo sulla funzione degli estremismi[106]: la dialettica vale in Gramsci solo per la comprensione della storia, non anche per l'azione storica e per cambiare il mondo, dato che nella pratica politica rivoluzionaria Gramsci si dichiara nemico delle mediazioni (del riformismo), mentre in teoria prospetta la validità del processo storico di sintesi?[107] E' vero invece che Gramsci indica un'asimmetria tra conservatori e rivoluzionari, nel loro diverso atteggiarsi verso la teoria filosofica e verso la pratica politica. Secondo lui, i conservatori — in quanto vogliano consolidare una propria funzione egemonica e/o dominante — fanno bene il loro mestiere, sul terreno politico, se (come i moderati italiani sull'esempio di Cavour) “incorporano” alcune istanze o alcune élites rivoluzionarie; mentre fanno “ideologia” deteriore, e non già filosofia[108], se teorizzano, con Gioberti o con Croce, che soltanto nella “tesi” è pregiudizialmente possibile raggiungere la sintesi dialettica. Al contrario, i rivoluzionari sbagliano politicamente se, come il Partito d'Azione nel Risorgimento italiano, muovendo da rapporti di forza sfavorevoli, si pongono l'obiettivo della mediazione, o della sintesi, anziché il compito di gettare nella lotta tutta la propria alterità programmatica, ossia tutta la propria radicalità, mobilitando le masse subalterne delle città e delle campagne; mentre si richiamano a postulati teorici validi se comprendono che, non da una qualche loro intenzione arbitrariamente soggettiva, specificata persino nei minimi dettagli, ma da ulteriori sviluppi storici oggettivi di lunga durata potrà venire una sintesi, essa soltanto “positiva”, perché prodottasi nel cuore della stessa antitesi: anzi, nel compimento del suo percorso storico. Gramsci è dunque coerente nel suggerire quell'asimmetria: tra la pratica abilmente “assimilatrice”, vantaggiosa per i conservatori al potere, e quella più intransigente, che si addice invece ai loro avversari in lotta per il potere; tra la teoria “dissimulatrice” e perciò ideologica (in quanto presupponga una dialettica dimidiata), professata dal pensiero conservatore, e la teoria più veracemente dialettica (perché più consapevole della duplice sintesi possibile), che può essere attinta dal pensiero rivoluzionario.

[1] G. W. F. Hegel, Fenomenologia dello Spirito, tr. it., Firenze, La Nuova Italia, 1970, p. 16.

[2] Ivi, p. 21.

[3] G. W. F. Hegel, Scienza della Logica, I, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 1974, p. 122.

[4] Tra poesia e pensiero, “pur nella loro netta distinzione, non si ha parallelismo e dualismo, ma rapporto organico di connessione nella distinzione, d'implicazione della prima forma nella seconda, di precipitazione della seconda nella prima” (B. Croce, Logica come scienza del concetto puro, quinta edizione riveduta, Bari, Laterza, 1928, p. 73). Osserviamo che la “precipitazione della seconda” qui denota nient'altro che la stessa “implicazione della prima forma nella seconda”. Altra implicazione: “Anche l'attività pratica si partisce in un primo e secondo grado, questo implicante quello” (B. Croce, Estetica come scienza dell'espressione e Linguistica generale, settima edizione riveduta, Bari,

Laterza, 1941, p. 61). “I quattro momenti s'implicano regressivamente per la loro concretezza: il concetto non può stare senza l'espressione, l'utile senza l'una e l'altro, e la moralità senza i tre gradi che precedono” (ivi, p. 68).

[5] Norberto Bobbio, in uno scritto che è meno citato dalla critica gramsciana, ma che forse è il più acuto tra i suoi saggi sull'autore dei Quaderni (“Nota sulla dialettica in Gramsci”, in *Studi gramsciani*, a cura dell'Istituto Gramsci, Roma, Editori Riuniti, 1958), dopo aver affermato che il “tema centrale per lo studio del marxismo teorico è pur sempre il tema della dialettica”, benché “nel linguaggio quotidiano del marxismo il termine "dialettica" abbia eccessiva fluidità” (p. 73), e dopo aver definito la sua nota una semplice “raccolta di passi sulla dialettica” nei Quaderni, ove Gramsci “assegna alla dialettica un'importanza fondamentale”, indica tre “diversi significati” (per lo stesso Bobbio mutuati da Engels e non riconducibili a un chiaro concetto generale) che “il termine assume nel discorso gramsciano” (p. 74). Il significato “più frequente e indubbiamente anche più importante” è quello riferibile al “processo tesi-antitesi-sintesi” (p. 78). Bobbio vi ravvisa, con ragione, il concetto di un divenire storico scandito da rotture (o per negazione e negazione della negazione) e adduce, come tipico esempio, il trapasso da una formazione sociale alla successiva. Un secondo significato è quello di “azione reciproca”, che egli esemplifica ovviamente con il rapporto uomo-natura, con quello teoria-pratica ecc. o, più in generale, con i rapporti che in questo mio contributo cerco di designare come sincronici. Bobbio ritiene di scorgere nella seconda dialettica quasi un'implicita smentita della prima. Spieghero dopo il mio disaccordo. Sul terzo significato della dialettica (come “conversione della quantità in qualità e viceversa”) non si sofferma. Egli conclude riaffermando la “necessità che una comprensione della filosofia di Gramsci cominci dal concetto di dialettica” (p. 86). Fanno proprie, nella sostanza, le principali distinzioni proposte in quel suo testo da Bobbio (senza tuttavia citarlo e senza dividerne le riserve sulla coerenza di Gramsci) Dominique Grisoni e Robert Maggiori, nel loro peraltro accurato glossario *Lire Gramsci*, Paris, Editions Universitaires, 1973, pp. 171-174.

[6] Si vedano, sulla cronologia dei Quaderni, i contributi di G. Francioni: *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei “Quaderni dal Carcere”*, Napoli, Bibliopolis, 1984, e *Il problema filologico dei “Quaderni del carcere” di Gramsci*, Pavia, 1998. E cfr., di G. Cospito, “Struttura e sovrastruttura nei “Quaderni” di Gramsci” (su problemi di cronologia e sul progressivo superamento del determinismo nelle note gramsciane), in *critica marxista*, 3-4, 2000, e, di F. Frosini, “Il divenire del pensiero nei “Quaderni del carcere””, in *critica marxista*, cit. (su una possibile periodizzazione in tre fasi e sul declino fisico e psichico di Gramsci negli ultimi anni di vita). La datazione delle singole note è ardua per le ragioni esposte da Francioni. Ma anche là dove Francioni indica un criterio attendibile (cfr. *L'officina gramsciana*, cit., pp. 24-25, in nota), possono sorgere dei dubbi: non saprei escludere, ad esempio, che i riferimenti di Gramsci a una pubblicazione ricevuta in carcere in una data accertata siano di parecchi mesi (o anni) più tardivi.

[7] Un tentativo di interpretare, più in generale, le note gramsciane nel loro impianto filosofico-dialettico è nel mio *Tradire Gramsci*, Milano, Teti Editore, 2000.

[8] Cfr. Antonio Gramsci, *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, a cura di V. Gerratana e A. A. Santucci, Torino, Einaudi, 1987, p. 176.

[9] Cfr. Antonio Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di Antonio A. Santucci, Palermo, Sellerio editore, 1996, p. 249.

[10] Dell'8 febbraio 1929 è, probabilmente, il piano di studi con il quale ha inizio il primo quaderno, ma i primi paragrafi “non sono stati scritti prima del giugno-luglio 1929” (l'avvertenza è di V. Gerratana nella “Descrizione dei Quaderni”, nell'edizione critica a p. 2373, ed è richiamata da G.

Francioni, in L'officina gramsciana, cit., p. 28).

[11] Lettere, cit., pp. 581-582. Avremo occasione di tornare a questa lettera.

[12] Q. 4, p. 504.

[13] Q. 7, p. 886 (t. B).

[14] Q. 10, p. 1317 (t. C).

[15] Q. 10, p. 1326.

[16] Cfr. Antonio Gramsci, Quaderni del carcere, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, Q. 4, p. 439 (testo A). “Lo stupore del Croce per la "riabilitazione" della logica formale che pare implicita nell'affermazione dell'Engels deve essere collegato alla sua dottrina della tecnica dell'arte” (Q. 11, p. 1462, t. C). “Ma l'analogia tra la tecnica artistica e la tecnica del pensiero è superficiale e fallace, almeno in un certo senso” (ivi, p. 1463).

[17] Q. 11, p. 1464, t. C. Fabio Frosini, in op. cit., p. 112, riferendosi alle Lettere dal carcere, cit., pp. 264-265, ritiene che in Gramsci “Teoria della storia” equivalga a “riflessione teorica sul materialismo storico”. Non ne sono certo. Probabilmente Gramsci ha in mente una teoria della storia che non si risolve nella teoria della storiografia. La traduzione del Manifesto e la particolare attenzione al libro del Croce sull'argomento, sottolineate da Frosini (p. 114), potrebbero confortarci in una tale opinione. Nel distinguere tra una teoria-filosofia dell'oggetto-storia e, per così dire, una meta-teoria (che guardi al metodo, filosofico o storiografico), Gramsci sposta, almeno in un secondo tempo, l'accento sulla dialettica oggettiva? Domenico Losurdo sostiene (in Antonio Gramsci dal liberalismo al “comunismo critico”, Roma, Gamberetti Editrice, 1997, pp. 106-108) che “la categoria di contraddizione oggettiva è centrale per l'autodefinizione e l'autocomprensione della gramsciana filosofia della prassi” e che “la dialettica hegeliana è il punto di riferimento privilegiato della filosofia della prassi in quanto è teoria della contraddizione”: di una contraddizione, appunto, oggettiva. “Anche la filosofia della prassi può degenerare in 'utopia', nella misura in cui evade 'dall'attuale terreno delle contraddizioni', per abbandonarsi alla contemplazione del futuro 'mondo senza contraddizioni' (Q, 1488)”.

[18] Q. 7, pp. 876-877, t. A.

[19] “Nel Saggio manca una trattazione qualsiasi della dialettica. La dialettica viene presupposta, molto superficialmente, non esposta, cosa assurda in un manuale che dovrebbe contenere gli elementi essenziali della dottrina trattata” (Q. 11, p. 1424).

[20] Q. 8, p. 1054, t. A.

[21] Nel Q. 11 (p. 1461, t. C). Al contrario, Plechanov aveva scritto (in Le questioni fondamentali del marxismo, del 1908): “l'inerzia è un caso particolare del movimento, così il pensiero conforme alla logica formale [...] è un caso particolare del pensiero dialettico”.

[22] In un altro passo Gramsci scrive che “la dialettica è cosa molto ardua e difficile, in quanto il pensare dialetticamente va contro il volgare senso comune che è dogmatico, avido di certezze perentorie ed ha la logica formale come espressione”. Egli aggiunge: sarebbe come insegnare nelle scuole primarie o secondarie il relativismo di Einstein o sostituirvi il concetto di “legge della natura” con quello di “legge statistica o dei grandi numeri” (Q. 11, pp. 1424-1425, t. C).

[23] Q. 11, pp. 1424-1425, t. C.

[24] Q. 7, p. 877.

[25] Wolfgang Fritz Haug (cfr. “Ripensare la filosofia della prassi”, in Gramsci da un secolo all'altro, a cura di Giorgio Baratta e Guido Liguori, Roma, Editori Riuniti, 1999, p. 86) sostiene a ragione che Gramsci, in ciò molto distante da Althusser, è estraneo alla teorizzazione di un materialismo dialettico distinto dal (e applicato al) materialismo storico. Anche Ch. Buci Glucksmann (in Gramsci et l'Etat,

pour une théorie matérialiste de la philosophie, Paris, Fayard, 1975, p. 419; trad. it, Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 431-432), pur facendo proprie le premesse generali althusseriane, ricorre a espressioni dubitative (“Reste à savoir s'il a raison”) sulla validità delle obiezioni mosse a Gramsci da Althusser, che considerava la teoria della storia e il materialismo dialettico “disciplines distinctes”.

[26] Le parole “primo modello di mediazione dialettica” non figurano nel testo A corrispondente (Q. 4, p. 473).

[27] Q. 11, p. 1449, t. C.

[28] Q. 4, p. 473.

[29] Q. 4, p. 451, testo A.

[30] Antonio Gramsci, *Filosofia e politica. Antologia dei “Quaderni del carcere”*, Firenze, La Nuova Italia, 1997. N. Vaccaro (“La dialettica quantità-qualità in Gramsci”, in *Studi gramsciani*, a cura dell'Istituto Gramsci, Roma, Editori Riuniti, 1958, pp. 326-328 e 335) non avverte, come converrebbe, che la dialettica quantità-qualità (da lui identificata con il rapporto tra struttura e sovrastruttura o tra la natura e l'uomo) è gradualmente sostituita, in Gramsci, dalla dialettica necessità-libertà.

[31] Q. 10, p. 1248.

[32] Q. 11, pp. 1446-1447, t. C.

[33] Lettere, cit., pp. 581-582.

[34] Q. 10, p. 1279, t. B.

[35] Q. 10, p. 1248, t. B.

[36] Lettere, cit., p. 574.

[37] Q. 10, pp. 1229-1230, t. C.

[38] Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, IV, trad. it. G. Calogero e C. Fatta, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 205-206 (nell'edizione tedesca del Lasson, pp. 926-927). E' tuttavia improbabile che Gramsci avesse letto e ricordasse quelle pagine.

[39] Q. 10, pp. 1324-1325 (t. C). E' “riformismo” introdurre “piccole dosi” del nuovo per salvare il vecchio e per evitare “esperienze politiche” popolari (di tipo giacobino ecc.): così a p. 1227 dello stesso Q. 10 (t. C).

[40] Cfr. p. 1227 dello stesso Q. 10 (t. C) e Q. 8, p. 1089 (t. A). Il liberalismo, nel XIX secolo, aveva avuto una funzione analoga nell'operare una sintesi conservatrice tra altre alternative (nobiltà/borghesia ecc.).

[41] Lettere, cit., pp. 573-574.

[42] “E' da vedere se la formula del Quinet può essere avvicinata a quella di “rivoluzione passiva” del Cuoco” (Q. 10, pp. 1324-1325, t. C).

[43] Q. 10, pp. 1221-1222, t. C. Le parole “conservatorismo riformistico temperato” sono nuove rispetto al Q. 8, p. 1083 (t. A), e nuovo è anche quel che segue (sugli intellettuali): “Si può osservare che un tal modo di concepire la dialettica è proprio degli intellettuali, i quali concepiscono se stessi come gli arbitri e i mediatori delle lotte politiche reali, quelli che impersonano la “catarsi” dal momento economico al momento etico-politico, cioè la sintesi del processo dialettico stesso, sintesi che essi “manipolano” speculativamente nel loro cervello dosandone gli elementi “arbitrariamente” (cioè passionalmente). Questa posizione giustifica il loro non “impegnarsi” interamente nell'atto storico reale ed è indubbiamente comoda: è la posizione di Erasmo nei confronti della Riforma”. Nel Q. 9 si legge: “Così ha attinenze con l'Italia la critica della Miseria della filosofia contro la falsificazione della dialettica hegeliana da Proudhon, che corrisponde a corrispondenti movimenti

intellettuali italiani (Gioberti, l'hegelismo dei moderati, rivoluzione passiva, dialettica di rivoluzione, restaurazione)". (Q. 9, p. 1160, t. A). Il passo resta quasi identico nella seconda stesura (cfr. Q. 16, pp. 1884-1885, t. C) e anche nel Q. 13, p. 1592 (t. C) si trova lo stesso concetto.

[44] Q. 10, p. 1325. Anche in questo testo C la parola "riformismo" è un'aggiunta rispetto al Q. 8, p. 958, t. A.

[45] Si vedano le nostre precedenti note 43 e 44.

[46] Q. 13, p. 1638, t. C.

[47] In questa tripartizione percepiamo forse l'eco della duplice virtù elogiata da Machiavelli nel suo principe (nel quale invece, se il "leone" è la forza, la "volpe" è insieme frode e ricerca del consenso)?

[48] I diversi passi riportati sono nel Q. 15, pp. 1766-1769, t. B; ma torna utile un nuovo confronto con il t. A, Q. 8, sempre a p. 1083. Analoghi riferimenti alla dialettica si incontrano nelle pp. 1220, 1324, 1827 e 1885. Su "Gramsci and the Risorgimento" si sofferma l'Appendice del volume di John M. Cammett, *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism*, Stanford University Press, 1967.

[49] Q. 8, p. 1083, t. A.

[50] Q. 10, p. 1328, t. B.

[51] Q. 10, pp. 1325-1326 (t. C). Wolfgang Fritz Haug, in op. cit., p. 85, segnala, nel pensiero di Gramsci, "la relazione tra il futuro nel passato e il passato nel futuro". Eugenio Garin (cfr. "La formazione di Gramsci e Croce", in *Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci*, Quaderni n. 3 di Critica marxista, suppl. al n. 1, 1967, p. 131; ora in Eugenio Garin, *Con Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 1997) rievoca l'influsso esercitato sul giovane Gramsci da Annibale Pastore: "in particolare i due temi da lui affrontati, del "rovesciamento della prassi" e dell'"incubazione della prassi", dovettero colpire il giovane Gramsci: e particolarmente il secondo, ossia la maturazione reale della negazione dialettica, o — come diceva Pastore — l'incubazione delle condizioni materiali nel seno della società in-essere".

[52] Q. 8, p. 958.

[53] Q. 15, p. 1791, t. B.

[54] Q. 15, p. 1825, t. B.

[55] Q. 8, p. 1083, t. A.

[56] Q. 8, pp. 1088-1089 (t. A) e Q. 10, pp. 1228-1229 (t. C). Sulla rivoluzione passiva come aspetto della guerra di posizione si veda anche Q. 15, p. 1772, t. B.

[57] Q. 13, cit., p. 1619, t. C. Della rilevanza dialettica di ciò che "prevale" anche Del Noce è consapevole quando, con Bobbio, si riferisce a un "momento primario e subordinante", sottolineando il sopravvento (da Gramsci preconizzato) dell'etico-politico nei confronti dell'economico-corporativo, o della libertà nei confronti della necessità (*Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1978, p. 168).

[58] Ibidem.

[59] Q. 10, p. 1220, t. C.

[60] Ibidem.

[61] Q. 15, p. 1825, t. B.

[62] Q. 13, p. 1619, t. C.

[63] Cfr. C. N. Coutinho, "Democrazia e socialismo in Gramsci", in *Gramsci da un secolo all'altro*, a cura di Giorgio Baratta e Guido Liguori, Roma, Editori Riuniti, 1999, pp. 42-43. Giova rinviare anche a Guido Liguori, che scrive (cfr. *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Roma, Editori

Riuniti, 1996, p. 178): “Sul piano più propriamente teorico è difficile non vedere come nella concezione della dialettica di Mao [...] il momento della negazione assuma caratteri anche fortemente distruttivi [...]. La dialettica maoista dell'“uno che si divide in due” e torna a essere “uno” comporta la distruzione dell'altra “metà”: quale distanza dai toni accorati con cui Gramsci parlava, nella celebre lettera del '26, dei pericoli insiti nella lotta interna al gruppo dirigente bolscevico”.

[64] Sulla centralità del concetto di egemonia (come inerente allo Stato) in relazione ai concetti di guerra di posizione e di rivoluzione passiva si sofferma Giuseppe Vacca nel Convegno fiorentino del 1977 (Aa. Vv., *Politica e storia in Gramsci*, a cura di F. Ferri, Roma, Editori Riuniti, 1977). Egemonia è anche una traduzione forte del concetto storico-politico di democrazia? di quella democrazia che, per Dewey (cfr. Mario Alcaro, John Dewey. *Scienza prassi democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 1997), non si esaurisce nella regola delle maggioranze che decidono, perché presuppone la capacità delle maggioranze di “venire incontro” alle minoranze o di riceverne proposte universalmente condivisibili?

[65] Liguori dissente, è ovvio, dall'interpretazione di Gramsci proposta da Del Noce, ma ne condivide almeno un'opinione: “La rivoluzione che si suicida era dunque per Del Noce quella che si ferma al primo momento, contestativo, capace solo di produrre nichilismo” (G. Liguori, op. cit., p. 215).

[66] Lettere, cit., p. 570.

[67] Del Noce ritiene invece che Gramsci intenda subordinare la direzione politica a quella culturale (Il suicidio della rivoluzione, cit., p. 162).

[68] Q. 10, p. 1245, t. B.

[69] Cfr. Giorgio Baratta, *Le Rose e i Quaderni. Saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*, Roma, Gamberetti Editrice, 2000, p. 210.

[70] Op. cit., p. 205.

[71] Q. 10, pp. 1320-1322, t. C.

[72] Q. 10, p. 1244, t. B.

[73] Cfr. Giuseppe Cospito, “Struttura sovrastruttura nei “Quaderni” di Gramsci” (in *critica marxista*, cit., p. 99 e 104-106). A. Del Noce afferma: “La concezione gramsciana della società civile porta alla critica dell'economicismo a cui consegue quella del materialismo” (Il suicidio della rivoluzione, cit., p. 160). Del Noce sottolinea inoltre che, in Gramsci, “l'unità-distinzione tra la struttura e la sovrastruttura viene esemplata su quella tra la natura e lo spirito” (ivi, p. 161).

[74] Cfr. G. Cospito, op. cit., p. 105. E' possibile, al riguardo, un confronto con Engels, il quale, nella lettera a Bloch del 21 settembre 1990, non soltanto aveva definito come azione reciproca quella tra struttura e sovrastruttura, ma aveva ipotizzato che “in molti casi” le sovrastrutture potessero “in modo preponderante” determinare il “corso delle lotte storiche” (cfr. anche in un volumetto, qua e là ridondante e “pettegolo”, di R. Paternostro: *Critica, marxismo, storicismo dialettico. Due note gramsciane*, Roma, Bulzoni Editore, 1977, p. 77).

[75] Q. 4, p. 503, testo A.

[76] Q. 10, p. 1316, t. C.

[77] Nel Q. 10 (p. 1222, t. C.

[78] Osserva Carlos N. Coutinho (cfr. “La società civile in Gramsci e il Brasile di oggi”, in *critica marxista*, 3-4, 2000, p. 69) che Gramsci accoglie e insieme critica la società civile “corporativa” qual è concepita da Hegel (come altra dalla società tout court, ma come realtà ancora manifestamente affetta da residui medioevali).

[79] Lettere, cit., pp. 458-459. Forse negli stessi mesi Gramsci fa ancora riferimento alla teoria

dell'esaurimento progressivo dello Stato-coercizione (cfr. Q. 6, p. 764).
 [80] Q. 25, pp. 2287-2289, t. C.
 [81] Cfr. Q. 8, p. 1028, t. B, e Q. 13, p. 1590, t. C (quest'ultimo passo è sicuramente posteriore alla lettera del 1931). Sulla "società economica" si veda G. Francioni (in *L'officina gramsciana*, cit., pp. 191-193), il quale, dopo avere parzialmente rettificato, con Gerratana, l'attribuzione bobbiana di un costante significato strutturale al termine "società civile" sia nel giovane Marx che nel Marx maturo, segnala (seguendo Badaloni) che Gramsci adopera, oltre che le espressioni "società politica" e "società civile", riferite alla superstruttura, anche la locuzione "società economica" (che figura in almeno in due note, del Q. 10, p. 1310 e del Q. 11, p. 1478), conferendole significato inequivocabilmente strutturale.
 [82] Q. 6, p. 764, t. B.
 [83] Sono sintomatiche, al riguardo, le modifiche che in Q. 12, pp. 1518-1519 (testo C), sono apportate al testo di prima stesura (Q. 4, p. 476). Nel testo A società civile e Stato sono "due tipi di organizzazione sociale", ma nel testo C sono "due grandi "piani" superstrutturali". Nel testo A la detta distinzione è esplicitata in quella tra "organizzazioni private della società" e "Stato", ma nel testo C è rettificata e sviluppata nella distinzione tra "organismi volgarmente detti "privati"" e "comando che si esprime nello Stato e nel governo "giuridico"". Nel testo A lo Stato è, semplicemente, "apparato di coercizione", ma nel testo C diviene "apparato di coercizione che assicura "legalmente" la disciplina". L'aggiunta delle parole "giuridico" e "legalmente" (sia pure tra virgolette) conferisce un contenuto diverso alla funzione di coercizione e stabilisce un più funzionale raccordo tra dominio e egemonia nello Stato (ora) visibilmente allargato.
 [84] Cfr. Carlos N. Coutinho, op. cit., p. 73.
 [85] Cfr. N. Bobbio, "Nota sulla dialettica in Gramsci", cit.; N. Vaccaro, "La dialettica quantità-qualità in Gramsci", cit.; P. Cristofolini, "Sulla dialettica di Gramsci e la storia filosofica delle "facoltà"", in *Aut aut*, n. 15, 1976; A. Del Noce, *Dialettica e filosofia della prassi*, Milano, Franco Angeli, 1979; R. Paternostro, *Critica, marxismo, storicismo dialettico. Due note gramsciane*, cit.; A. Showstack Sassoon "Perplexità e dialettica: il linguaggio di Gramsci", in *Gramsci nel mondo. Atti del Convegno Internazionale di studi gramsciani, Formia 25-28 ottobre 1989*, a cura di Maria Luisa Righi, Roma, Fondazione Istituto Gramsci, 1995; Ch. Buci Glucksmann, *Gramsci et l'Etat, pour une théorie matérialiste de la philosophie*, cit. (ultimo paragrafo del cap. 2, nella Parte terza, e ultimo par. del cap. 3 nella P. quinta); Non sorprende (chi conosca la scuola dell'avolpiana), ma dispiace ugualmente che uno studioso serio, nella specie Umberto Cerroni, abbia ignorato del tutto il termine dialettica nel suo *Lessico gramsciano* (Roma, Editori Riuniti, 1978): l'abbia ignorato come lemma a sé stante e anche come "ingrediente" necessario per poter capire il significato di altre tipiche espressioni gramsciane (blocco storico, storia etico-politica, struttura). La voce "Dialettica" è ben presente, invece, nel glossario di Dominique Grisoni e Robert Maggiori, *Lire Gramsci*, cit.
 [86] Cfr. A. Finocchiaro, *Gramsci and the History of Dialectical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, le pp. 181-250.
 [87] Ivi, p. 231.
 [88] Ivi, pp. 95 e 104-116.
 [89] Ivi, p. 19. Augusto Del Noce, in *Il suicidio della rivoluzione*, cit., vede in Gramsci una notevole influenza di Gentile più che di Croce. Anche Giancarlo Bergami ("Neohegelismo e attualismo all'origine della gramsciana teoria della prassi", in *Belfagor*, n. 5, 1997) sottolinea un debito di Gramsci verso Gentile.

- [90] Q. 13, p. 1568-1570 (t. C).
- [91] M. A. Finocchiaro, op. cit., p. 97. Secondo D. Kanoussi e J. Mena (cfr. *El concepto de Revolución Pasiva: una lectura a los Cuadernos de la Cárcel*, Universidad Autónoma de Puebla, 1984, pp. 61-62) la teoria della rivoluzione passiva sarebbe, in Gramsci, la risposta alla crociana dialettica dei distinti e sarebbe identificabile con il problema filosofico della relazione “dialettica” tra struttura e sovrastruttura. Peraltro, la struttura sarebbe da Gramsci analizzata come un determinato rapporto di forze e un movimento conservazione-innovazione.
- [92] M. A. Finocchiaro, op. cit., pp. 144 e 237: in Gramsci la dialettica concerne essenzialmente la rivoluzione, le riforme e l'amministrazione, cioè la politica. La dialettica gramsciana ha implicazioni che riguardano “la differenza tra politica riformistica e politica rivoluzionaria” anche per Anne Showstack Sassoon (cfr. “Passive Revolution and the Politics of Reform”, in *Approches to Gramsci*, a cura della stessa A. Showstack Sassoon, Londra, Writers and Readers Publishing Cooperative Society, 1982, p. 141).
- [93] M. A. Finocchiaro, op. cit., p. 238.
- [94] Ivi, pp. 181 e 144. A. Showstack Sassoon sembra propendere, come vuole la cultura anglosassone, per un approccio essenzialmente linguistico quando, riferendosi all’“uso che Gramsci fa del linguaggio”, gli fa dire “che è impossibile comprendere empiricamente la realtà concreta se questi fenomeni sono ridotti a una dimensione”. Sono invece necessarie alcune “distinzioni metodologiche, come, per esempio, fra società politica e società civile. Il pensiero di Gramsci attraversa lo spazio fra queste distinzioni e l'unità che le connette”, considerando “che una generalizzazione teorica assume un significato solo dallo specifico storico, che [...] la struttura è connessa organicamente più che meccanicamente alla sovrastruttura [...]. Gramsci si rende ben conto di questo problema di linguaggio [...]. La difficoltà che affronta Gramsci nell'esprimersi con il linguaggio disponibile si trova in rapporto con la sua stessa dialettica” (*Perplexità e dialettica: il linguaggio di Gramsci*, cit., p. 38-39).
- [95] M. A. Finocchiaro, op. cit., p. 154 e pp. 228-229.
- [96] Ivi, p. 174.
- [97] Ivi, ancora a p. 154.
- [98] Ivi, p. 158.
- [99] Ivi, pp. 155-157 e 171-172. In Gramsci un passo che, in apparenza, potrebbe convalidare la tesi di Finocchiaro è in Q. 24, p. 2268: “Trovare la reale identità sotto l'apparente differenziazione e contraddizione, e trovare la sostanziale diversità sotto l'apparente identità è la più delicata, incompresa eppure essenziale dote del critico delle idee e dello storico dello sviluppo storico [...]. Il lavoro necessario è complesso e deve essere articolato e graduato: ci deve essere la deduzione e l'induzione combinate, la logica formale e la dialettica, l'identificazione e la distinzione, la dimostrazione positiva e la distruzione del vecchio”. Ma è un passo nel quale “differenziazione e contraddizione” non sono lo stesso concetto e anche “la logica formale e la dialettica” debbono cooperare (non dunque identificarsi).
- [100] M. A. Finocchiaro, op. cit., pp. 159.
- [101] Q. 4, p. 465.
- [102] Perciò Finocchiaro tenta di riabilitare Bucharin anche in *Gramsci and the Methodology of Criticism* (trad. it., Roma, 1988).
- [103] M. A. Finocchiaro, *Gramsci and the History of Dialectical Thought*, cit., pp. 161-165.
- [104] Ivi, pp. 242 e 247-248.

[105]	Ivi,	pp.	166	e	179.
[106]	Q.		15,	p.	1825.
[107]	Ivi,	pp.	146	e	242.
[108]	Q. 10, p. 1221.				