

IGS Italia
Seminario sul lessico dei Quaderni del carcere II

Roma, 24 novembre 2006

Pasquale Voza

Università degli Studi di Bari

Intellettuali

I. Premessa

Nel testo del '26, *Alcuni temi della quistione meridionale*, Gramsci – come è noto – definiva il Mezzogiorno come «una grande disgregazione sociale», precisando che quella formula poteva riferirsi, oltre che ai contadini, cioè alla «grande massa contadina amorfa e disgregata», anche agli intellettuali, agli intellettuali della piccola e media borghesia rurale; quest'ultimi, fornendo la massima parte del personale statale, esercitavano «la funzione di intermediazione tra il contadino e l'Amministrazione in generale». Al di sopra poi del «blocco agrario», costitutivo della società meridionale, Gramsci vedeva funzionare un «blocco intellettuale», che sostanzialmente sino ad allora era servito ad impedire che «le screpolature del blocco agrario divenissero troppo pericolose e determinassero una frana»: esponenti di quel blocco intellettuale erano Giustino Fortunato e Benedetto Croce, i quali proprio per questo – affermava con nettezza Gramsci – potevano essere giudicati come «i reazionari più operosi della penisola»^[1].

Vorrei ora richiamare un passo di una lettera di Gramsci del 17 novembre del '30, nella quale egli, dopo aver indicato a Tatiana fra i tre o quattro argomenti principali dei suoi interessi e della sua ricerca quello della «funzione cosmopolita» degli intellettuali italiani fino al Settecento, precisava: «D'altronde la cosa non è nuova completamente per me, perché dieci anni fa [dunque intorno al '20, ma forse prima] scrissi un saggio sulla questione della lingua secondo il Manzoni e ciò domandò una certa ricerca sulla *organizzazione della cultura italiana*»^[2] (corsivi miei: si tratta di un saggio che evidentemente non vide la luce, di cui un'eco – secondo Leonardo Paggi – si può considerare un articolo giornalistico sulla lingua apparso nel '18^[3]).

Ebbene, quelle ora segnalate sono solo alcune delle numerose, diffuse tracce della riflessione giovanile e pre-carceraria, che attestano, soprattutto in riferimento ai concetti di *funzione* e di *organizzazione*, il carattere organico e fondativo dell'attenzione riservata da Gramsci alla questione degli intellettuali (il che poi non esclude la peculiare, intensa dinamica processuale che la questione assume all'interno dei *Quaderni*).

II. Organici e tradizionali. Al di là della sociologia.

Sono due gli interrogativi che, profondamente interconnessi tra loro, dichiaratamente suscitano e attraversano la trattazione di respiro ‘sistematico’ presente nel Quaderno 4, al paragrafo 49 intitolato *Gli intellettuali*: il primo riguarda il problema se gli intellettuali siano un gruppo sociale autonomo o se invece ogni gruppo sociale abbia una sua propria categoria di intellettuali; il secondo chiama in causa il problema di come individuare e definire «i limiti massimi dell’accezione di “intellettuale”».

Per quanto concerne il primo punto, Gramsci segnala una delle forme più importanti che sino ad allora, a suo avviso, ha assunto il «processo storico di formazione delle categorie intellettuali»:

Ogni gruppo sociale, nascendo sulla base originaria di una funzione essenziale nel mondo della produzione economica, crea insieme, organicamente, un cetto o più ceti di intellettuali che gli danno omogeneità e consapevolezza della propria funzione nel campo economico: l’imprenditore capitalista crea con sé l’economista, lo scienziato dell’economia politica (Q 4, 49, 474-5).

Si tratta di intellettuali come «categoria organica», di cui lo stesso imprenditore moderno in sostanza fa parte, nella misura in cui egli deve avere «una certa capacità tecnica, oltre che nel campo economico in senso stretto, anche in altri campi, almeno in quelli più vicini alla produzione economica». *Ma* (Gramsci adopera l’avversativa proprio per sottolineare la complessità della questione che sta trattando) ogni gruppo sociale, emergendo alla storia dalla struttura economica, trova, o ha trovato, almeno nella storia finora svoltasi (precisa adesso, in *questo caso*, Gramsci) delle «categorie intellettuali preesistenti», che si presentano come figure di una continuità storica ininterrotta, non messa in discussione nemmeno dai più complessi mutamenti sociali e politici. Dagli ecclesiastici («monopolizzatori per lungo tempo di alcuni servizi essenziali») a Croce (che si sente «legato ad Aristotele più che ad Agnelli»), essi, che costituiscono la «categoria tradizionale», avvertono «con spirito di corpo» la continuità della loro condizione e qualifica intellettuale, al punto da suscitare e determinare l’«apparenza» reale di sé come un gruppo sociale indipendente, con suoi propri caratteri, con una certa autonomia dal gruppo sociale dominante.

Questo primo nucleo di riflessione, tuttavia, può chiarirsi fino in fondo solo in connessione con la risposta che Gramsci si adopera a fornire al secondo interrogativo: «quali sono i limiti massimi dell’accezione di “intellettuale”?»

Ferma restando l’estrema difficoltà di individuare un criterio certo ed efficace di definizione, egli in primo luogo mette l’accento su quello che gli pare «l’errore metodico» più diffuso: vale a dire l’errore di cercare il carattere dell’attività intellettuale nell’«intrinseco» (così dice) di essa e non invece nel sistema di rapporti in cui tale attività (o «il raggruppamento che la impersona») viene a trovarsi «*nel complesso generale dei rapporti sociali*» (Q 4, 49, 475-76, corsivi miei).

Ecco, dunque, un punto fondamentale: evitare quell’errore metodico significa saper guardare alle funzioni «organizzative» e «connettive» degli intellettuali, vale a dire alle funzioni che essi svolgono, in forme di volta in volta peculiari e storicamente determinate, nei processi di produzione dell’egemonia. Ma ciò non deve far pensare ad un rapporto immediato tra intellettuali e produzione e dunque ad un loro ruolo estrinseco e strumentale. Il rapporto tra gli intellettuali e la produzione – afferma Gramsci – «non è immediato, come avviene per i gruppi sociali fondamentali, ma è mediato ed è mediato da due tipi di organizzazione sociale: a) dalla società civile, cioè dall’insieme di organizzazioni private della società, b) dallo Stato» (ivi, p. 476).

Questa funzione organizzativa dell'«egemonia sociale» e del «dominio statale» presenta una varietà-complessità di gradi e articolazioni, la quale concorre in maniera decisiva a rendere difficile (secondo Gramsci) l'accoglimento di tale modo di impostare la questione. Tale modo, invece, comporta una «estensione molto grande del concetto di intellettuali», e al tempo stesso rende davvero possibile giungere ad «una approssimazione concreta della realtà».

Del resto, per Gramsci gli stessi processi di produzione dell'egemonia, in forme di volta in volta storicamente determinate, prendono corpo e si sviluppano in un'articolazione assai complessa, che chiama in causa la peculiarità dei nessi di integrazione e di connessione che egli propone tra Stato e società civile. L'esercizio dell'egemonia, le funzioni «connettivo-organizzative» degli intellettuali si esplicano in un *insieme* a cui Gramsci dà non di rado il nome di «apparato egemonico», che in quanto tale dunque non è immediatamente identificabile in una o più istituzioni, in una o più «soprastrutture complesse». Nel Q 1 Gramsci osserva che «nel periodo del dopoguerra, l'apparato egemonico si screpola e l'esercizio dell'egemonia diventa sempre più difficile» (Q 1, 48, p. 59): come si vede, e come si può intendere meglio dalle riflessioni che fanno seguito a questa affermazione, è una tenuta d'insieme che comincia a venir meno, al punto che le formule che tentano di spiegare il fenomeno post-bellico sono costitutivamente parziali (Gramsci accenna ad alcune tra le più comuni: «crisi del principio d'autorità», «dissoluzione del regime parlamentare»).

Molto interessante è un altro passo, in cui Gramsci, riflettendo sui caratteri di quello che suole essere chiamato «l'individualismo» italiano (che poi – egli sottolinea – «è più o meno accentuato e dominante secondo i settori economico-sociali del territorio») e interrogandosi se esso possa essere superato con i «metodi dell'accentramento statale [...] che tenda a livellare la vita secondo un tipo nazionale», osserva che una «nuova costruzione» non può che sorgere processualmente «dal basso», e dunque esclude come «impossibile» una selezione «preventiva» delle «*grandi masse di individui che costituiscono tutto l'apparato organizzativo (statale ed egemonico) di un grande paese*» (Q 6, 162, p. 815-6, corsivi miei).

In sostanza, la formazione di un gruppo dirigente che tenti di esplicitare un'azione di superamento della storica condizione dell'«individualismo italiano», dei «caratteri italiani», non può che collocarsi sulla via maestra di una riforma morale e intellettuale e non può invece basarsi su un impiego preventivo e selettivo dell'apparato organizzativo (così come esso è) di un paese. Va rilevato che Gramsci qui distingue l'apparato organizzativo in statale ed egemonico: distinzione che, di fatto, finisce con l'attribuire a quello egemonico una valenza più complessiva e generale, e tuttavia estranea ad una dimensione strettamente e/o astrattamente «culturale».

Sulla base di queste analisi e di queste considerazioni, si può comprendere, a mio avviso, come la nozione di intellettuale organico sia stata forse, tra le nozioni gramsciane, quella più soggetta (forse, ancor più della nozione di egemonia) ad equivoci interpretativi e ad una notevole varietà di semplificazioni e di «riduzioni». Si potrebbe dire allora che in Gramsci come l'ideologia non è una mera apparenza o un trucco, così l'intellettuale organico non è riconducibile, né in negativo né in positivo, alla mera volontà-capacità di produrre consenso, ma prende corpo, si significa in una peculiare funzione connettivo-organizzativa: e il consenso non è un effetto aggiuntivo, ma è incorporato, in forme sempre diverse e rinnovantisi, in quella funzione di fondo.

Detto in termini schematici: l'intellettuale organico non è l'intellettuale del consenso, formula che di per sé sottende, evoca per contrasto la nozione «statutaria», ritenuta perciò più intima, più autentica, dell'intellettuale *naturaliter* portatore di verità, di «dissenso», di «critica».

Si potrebbe obiettare, da parte dei lettori ‘riduzionisti’ di questa categoria gramsciana, che ciò è vero finché Gramsci analizza la natura, i modi di essere degli intellettuali nella storia pre-borghese e borghese, e che invece, quando analizza il rapporto tra intellettuali e classe operaia, intellettuali e partito, intellettuali e politica (in riferimento generale ai gruppi sociali antagonistici), allora inevitabilmente finisce col delineare una organicità di tipo pedagogico, etico-normativo, prospettivistico, ecc., e col favorire – come è stato osservato – la ricezione della nozione di intellettuale organico come intellettuale “di partito”^[4]. Questa obiezione è tuttora resistentissima, magari in forme più raffinate e mediate di quelle da me ora accennate. Essa tuttavia è da respingere alla radice, come vedremo tra breve.

III. *Intellettuali e partito politico.*

Continuando nella sua analisi, Gramsci affronta quello che egli indica come il punto centrale della questione, vale a dire la distinzione tra intellettuali come categoria organica di ogni gruppo sociale e intellettuali come categoria tradizionale. Qui emerge subito un nodo decisivo: l’analisi del partito politico in ordine al problema degli intellettuali. Sotto questo profilo, il partito politico si configura come «il meccanismo che nella società civile compie la stessa funzione che compie lo Stato in misura maggiore nella società politica», vale a dire produce, realizza la «saldatura» tra intellettuali organici di un gruppo sociale e intellettuali tradizionali. Tale funzione di saldatura è connessa con la funzione più generale del partito politico, che Gramsci dichiara consistere nell’elevare «i membri “economici” di un gruppo sociale alla qualità di “intellettuali politici”», cioè di «organizzatori di tutte le funzioni inerenti all’organico sviluppo di una società integrale, civile e politica» (Q 4, 43, 477-8).

Si potrebbe dire che, nel suo ambito, in un certo senso il partito politico, elevando l’«economico-corporativo» alla sfera dell’«etico-politico», compie la sua funzione «catartica» *più organicamente* dello Stato stesso: sicché, lungi dall’essere paradossale, l’affermazione, secondo cui tutti i membri di un partito politico debbono essere considerati come intellettuali, risulta, invece, nella sostanza, profondamente vera. Impostata in questi termini l’analisi del partito politico in ordine al problema degli intellettuali, Gramsci guadagna una radicale distanza critica sia dalla nozione di Croce del partito come «pregiudizio» tutta interna alla più generale concezione della «politica-passione» sia dalla nozione «sociologica» di Michels, anche in relazione al cosiddetto «charisma», che nel mondo moderno – osserva l’autore dei *Quaderni* – «coincide sempre con una fase primitiva dei partiti di massa, con la fase in cui la dottrina si presenta alle masse come qualcosa di nebuloso e incoerente, che ha bisogno di un papa infallibile per essere interpretata e adattata alle circostanze» (Q 2, 75, 233).

Del resto, Gramsci avvertiva, in certo senso, tutta la complessità innovativa, la ‘sfida’ presente nel suo attribuire alla questione intellettuale una valenza radicalmente teorico-politica. Ad esempio, riproponendo e riorganizzando queste sue riflessioni nel testo C del primo paragrafo del Quaderno 12, egli precisava che la ricerca annunciata programmaticamente nel titolo («Appunti e note sparse per un gruppo di saggi sulla storia degli intellettuali») non avrebbe avuto un carattere sociologico: «Questa ricerca sulla storia degli intellettuali non sarà di carattere “sociologico”, ma darà luogo a una serie di saggi di “storia della cultura” (Kulturgeschichte) e di storia della scienza politica» (Q 12, 1, 1515). Inoltre, poiché, a suo avviso, sarebbe stato difficile evitare del tutto alcune «forme schematiche e astratte», che avrebbero potuto riecheggiare in qualche modo categorie di tipo sociologico, egli, da un lato si proponeva di trovare una forma di esposizione più adatta ad evitare tale rischio, dall’altro affacciava l’ipotesi di basare addirittura la prima parte della ricerca su «una critica metodica delle opere già esistenti sugli intellettuali, che quasi tutte sono di carattere sociologico».

Dunque, fino in fondo, «*quistione politica degli intellettuali*» (corsivi miei). L'espressione ricorre, com'è noto, nel Quaderno 11 (12, 1386) ed è posta in connessione con un problema cruciale segnalato da Gramsci: il problema dell'«approfondimento del concetto di unità della teoria e della pratica» nell'ambito dei più recenti sviluppi del marxismo.

In un breve paragrafo del Quaderno 4, intitolato *Idealismo-positivismo* [«Obbiettività» della conoscenza], Gramsci, riferendosi alla *vexata* questione della conoscenza nell'ambito del marxismo, da un lato afferma che il punto di partenza deve essere costituito dalla celebre affermazione marxiana (presente nella *Introduzione alla Critica dell'economia politica*), secondo cui gli uomini diventano consapevoli del conflitto e dell'antagonismo sociale sul terreno ideologico «delle forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche», dall'altro si domanda, subito dopo, se tale consapevolezza debba ritenersi solo limitata «al conflitto tra le forze materiali di produzione e i rapporti di produzione» (e Gramsci precisa «come materialmente dice il testo marxista»), o invece debba riferirsi «a ogni consapevolezza, cioè a ogni conoscenza» (Q 4, 37, 455). La risposta a questo interrogativo può essere attinta solo se si assume fino in fondo – afferma decisamente Gramsci – «tutto l'insieme della dottrina filosofica del valore delle superstrutture ideologiche», cioè tutto lo spessore teorico-politico del concetto radicalmente *innovativo* della *realtà* delle ideologie e del concetto, strettamente intrecciato, di blocco storico.

Nel puntare su una risposta affermativa a quell'interrogativo (sì, quella consapevolezza è complessiva – «totalitaria», egli potrebbe dire –, cioè tende a riferirsi a tutta la conoscenza), l'autore dei *Quaderni* sa che questo «monismo» da lui proposto (e si notino le 'drammatiche' virgolette critiche che accompagnano il termine) può dare corpo a molti equivoci, carico com'è di una varietà di accezioni – per così dire – dogmatico-speculative, e allora si adopera a spiegarlo e a chiarirlo: «come dovrà essere concepito un “monismo” in queste condizioni? Né il monismo materialista né quello idealista, né “Materia” né “Spirito” evidentemente, ma “materialismo storico”, cioè attività dell'uomo(storia) in concreto, cioè applicato a una certa “materia” organizzata (forze materiali di produzione), alla “natura” trasformata dall'uomo. Filosofia dell'*atto* (praxis), ma non dell' “atto puro”, ma proprio dell'atto impuro”, cioè reale nel senso profano della parola» (*ibidem*).

Da questo passo, tra l'altro, trova conferma, a mio avviso, la considerazione secondo cui le due definizioni di materialismo storico e di filosofia della praxis, pur esercitando funzioni distinte, valgono entrambe in Gramsci, in egual misura, con la stessa intensità e intrinsechezza, a designare il *proprium*, la specificità del suo marxismo^[5]. Un marxismo, la cui autonomia teorica o – se vogliamo dire – filosofica (come è stato osservato solo di rado con nettezza, a ben guardare) non consiste nel proporre «una nuova filosofia accanto o contrapposta alle altre»^[6], ma si basa sulla necessità di «una ristrutturazione di tutto il modo di essere del sapere filosofico»: la filosofia della praxis – scrive Gramsci – «[...] apre una strada completamente nuova, cioè rinnova da cima a fondo il modo di concepire la filosofia stessa» (Q 11, 27, 1436).

Una strada completamente nuova: qui si colloca la posizione antitetica della filosofia della praxis anche rispetto alla filosofia e alla visione cattolica, nel senso che essa «non tende a mantenere i “semplici” nella loro filosofia primitiva del senso comune, ma invece a condurli a una concezione superiore della vita». L'esigenza del contatto tra intellettuali e semplici non è concepito per ridurre o limitare l'attività scientifico-intellettuale e per mantenere – scrive Gramsci – «una unità al basso livello delle masse», bensì invece per costruire «un blocco intellettuale-morale che renda politicamente possibile un progresso intellettuale di massa e non solo di scarsi gruppi intellettuali» (Q 11, 12, 1384-5).

Ma la prospettiva di un progresso intellettuale di massa implica in Gramsci una processualità assai complessa e irta di problemi, su cui egli, nelle pagine che seguono immediatamente questo passaggio, concentra tenacemente la sua riflessione. Si tratta innanzitutto di guardare ai soggetti sociali contemporanei, propri della realtà del Novecento, cioè dei «tempi di socializzazioni». L'autore dei *Quaderni* parla dell'«uomo attivo di massa»: il quale «opera praticamente, ma non ha una chiara coscienza di questo suo operare che pure è un conoscere il mondo in quanto lo trasforma (ibidem, corsivi miei). Fermo restando quanto Gramsci afferma in Q 12, 3, cioè che «se si può parlare di intellettuali, non si può parlare di non-intellettuali, perché non intellettuali non esistono» e che «non c'è attività umana da cui si possa escludere ogni intervento intellettuale» e che dunque «non si può separare l'homo faber dall' homo sapiens», ebbene la nozione di uomo attivo di massa, così come è delineata, pone un ordine di problemi assai più denso, che investe e interroga più decisamente il campo storico-teorico del presente. Quel duplice potere, conoscitivo e trasformativo, che Gramsci sembra attribuire in questo passo all'operare pratico dell'uomo attivo di massa dei tempi moderni (quest'ultimo conosce il mondo in quanto lo trasforma, pur non avendo chiara coscienza di ciò) potrebbe, assunto di per sé, essere ricondotto, in qualche misura, ad una sorta di «antropocentrismo pratico e fabbrile»^[7], ad una ideologia 'produttivistica', che, dalla stagione ordinovista alle pagine di *Americanismo e fordismo*, costituirebbe una sottile e resistente linea di tendenza della riflessione gramsciana (secondo taluni, variamente ricorrenti filoni interpretativi, com'è noto).

In verità, è necessario guardare attentamente allo sviluppo ulteriore di quel passo, laddove Gramsci si adopera ad indagare in profondità la dinamica della «coscienza teorica» dell'uomo attivo di massa:

la sua coscienza teorica [...] può essere storicamente in contrasto col suo operare. Si può quasi dire che egli ha due coscienze teoriche (o una coscienza contraddittoria), una implicita nel suo operare e che realmente lo unisce a tutti i suoi collaboratori nella trasformazione pratica della realtà e una superficialmente esplicita o verbale che ha ereditato dal passato e ha accolto senza critica. Tuttavia questa concezione "verbale" non è senza conseguenze: essa riannoda a un gruppo sociale determinato, influisce nella condotta morale, nell'indirizzo della volontà, in modo più o meno energico, che può giungere fino a un punto in cui la contraddittorietà della coscienza non permette nessuna azione, nessuna decisione, nessuna scelta e produce uno stato di passività morale e politica. La comprensione critica di se stessi avviene quindi attraverso una lotta di "egemonie" politiche, di direzioni contrastanti, prima nel campo dell'etica, poi della politica, per giungere a una elaborazione superiore della propria concezione del reale (Q 11, 12, 1385).

Se è vero che la spinta fondativa del marxismo di Gramsci è data dalla riflessione sul problema della costituzione politica della soggettività («come nasce il movimento storico sulla base della struttura»), ebbene questo passo mostra come tale problema sia posto e affrontato nella sua strutturazione processuale, nel laborioso affermarsi della tensione decisiva della *critica* all'interno della dinamica interiore della personalità moderna. Le due «coscienze teoriche» del soggetto in formazione («uomo attivo di massa»), quella implicita e quella esplicita, non hanno un esito già dato: la comprensione critica di se stessi e la successiva elaborazione superiore di una propria concezione del reale possono avvenire – dice Gramsci – solo attraverso una lotta 'interiore' di «egemonie»

politiche, di direzioni e di spinte che si contrastano tra loro prima sul piano dell'etica poi su quello della politica.

La stessa coscienza politica, in cui per Gramsci si risolve la coscienza di essere parte di una determinata forza egemonica, rappresenta solo la prima fase di una ulteriore e progressiva «autocoscienza» in cui «teoria e pratica finalmente si unificano»: ma da ciò si comprende anche come l'unità di teoria e pratica non sia un «dato di fatto meccanico, ma un divenire storico». E qui Gramsci ritorna su un punto cruciale più volte, in vari modi e in varie misure, sottolineato. Lo «sviluppo politico del concetto di egemonia» realizzato da Lenin costituisce un «grande progresso filosofico» oltre che politico-pratico, proprio perché comporta e chiama in causa un processo di unificazione intellettuale e insieme un'etica conforme ad una concezione della realtà cresciuta e maturata al di là del senso comune e diventata «*sia pure entro limiti ancora ristretti, critica*» (corsivi miei): parole assai importanti che rivelano l'esigenza e la prospettiva (sempre presenti in Gramsci, come sappiamo) di uno sviluppo e di un superamento critico dello stesso leninismo.

Ora, il passaggio dalla «coscienza contraddittoria» alla «autocoscienza» dell'uomo attivo di massa chiama in causa il problema dei processi di soggettivazione politica, all'interno dei quali va ricondotto – io credo –, sia pure non meccanicamente e non immediatamente, quel problema filosofico della «persona», che, se diviene sempre più 'urgente' – come ha osservato Valentino Gerratana – nell'ultima fase carceraria, è tuttavia, in varia misura, presente o adombrato nella riflessione dei *Quaderni*, oltre che in quella delle *Lettere*^[8]. Nel paragrafo 10 del Quaderno 22, intitolato «*Animalità*» e *industrialismo*, Gramsci osserva che la storia dell'industrialismo «è sempre stata (e lo diventa oggi in una forma più accentuata e rigorosa) una continua lotta contro l'elemento “animalità” dell'uomo, un processo ininterrotto, spesso doloroso e sanguinoso, di soggiogamento degli istinti (naturali, cioè animaleschi e primitivi) a sempre nuove, più complesse e rigide norme e abitudini di ordine, di esattezza, di precisione che rendano possibili le forme sempre più complesse di vita collettiva che sono la conseguenza necessaria dello sviluppo dell'industrialismo» (Q 12, 2160-1).

Soffermandosi poi ad analizzare più propriamente «la crisi dei costumi di dimensioni e profondità inaudite» che si era verificata nel dopoguerra, egli elabora elementi straordinari e significativi di 'generalizzazione':

Occorre insistere sul fatto che nel campo sessuale il fattore ideologico più depravante e «regressivo» è la concezione illuministica e libertaria propria delle classi non legate strettamente al lavoro produttivo, e che da queste classi viene contagiata alle classi lavoratrici. Questo elemento diventa tanto più grave se in uno Stato le masse lavoratrici non subiscono più la pressione coercitiva di una classe superiore, se le nuove abitudini e attitudini psicofisiche connesse ai nuovi metodi di produzione e di lavoro devono essere acquistate per via di persuasione reciproca o di convinzione individualmente proposta ed accettata. *Può venirsi creando una situazione a doppio fondo, un conflitto intimo tra l'ideologia «verbale» che riconosce le nuove necessità e la pratica reale «animalesca» che impedisce ai corpi fisici l'effettiva acquisizione delle nuove attitudini. Si forma in questo caso quella che si può chiamare una situazione di ipocrisia sociale totalitaria* (Q 22, 10, 2163, corsivi miei).

Dunque, una *ipocrisia sociale totalitaria* che copre, nasconde una «situazione a doppio fondo», «un conflitto intimo». Essa, secondo Gramsci, può dar luogo ad una crisi «permanente», cioè «a

prospettiva catastrofica», legata al caso in cui, non esistendo una «pressione coercitiva» da parte di una classe superiore, la cosiddetta virtù viene affermata solo genericamente, ma di fatto non viene osservata «né per convinzione né per coercizione»: ciò impedisce che si verifichi l'acquisizione delle «attitudini psicofisiche necessarie per i nuovi metodi di lavoro».

E qui Gramsci, in un passaggio assai complesso e laborioso anche nella sua strutturazione formale ed espressiva, fa riferimento al fatto che la crisi permanente, a prospettiva catastrofica, di cui parla, può essere «definita» (corsivo mio) solo dalla coercizione, da una coercizione di nuovo tipo, esercitata cioè dalla «élite di una classe sulla propria classe», di fatto da una sorta di «autodisciplina» («Alfieri che si fa legare alla sedia», egli precisa). Che cosa vuol dire quel verbo (definire)? Credo che si debba intendere nel senso di incanalare, governare, fissare. Ecco dunque una funzione peculiare delle élites intellettuali nei moderni «tempi di socializzazioni»: una funzione che solo in apparenza può risultare analoga alla morale eroica di Gobetti, che aveva salutato nel movimento operaio torinese il primo movimento liberale, laico, moderno di massa, connotato dalle virtù etiche del rigore, dell'austerità, dell'intransigenza spinta fino al sacrificio. (Del resto, assai acutamente Gramsci aveva osservato nel '26, in *Alcuni temi della questione meridionale*, che i principi del liberalismo in Gobetti erano proiettati «dall'ordine dei fenomeni individuali a quello dei fenomeni di massa», al punto che «le qualità di eccellenza e di prestigio nella vita degli individui venivano trasportate nelle classi, concepite quasi come individualità collettive»^[91]).

A ben guardare, la funzione di coercizione esercitata dalle élites di una classe sulla propria classe e, per questa via, la funzione di definizione-regolazione della «crisi permanente» è frutto di una lotta contro «la mentalità illuministica e libertaria nella sfera dei rapporti sessuali», cioè contro quello che Gramsci chiama «il fattore ideologico più depravante e “regressivo”» (la falsa tolleranza liberale, si sarebbe detto in seguito, negli anni Sessanta, ad esempio, in termini drammatici ed ‘estremi’, da parte di Pasolini).

È tale lotta che può creare le élites necessarie al «compito storico» o può «almeno svilupparle perché la loro funzione si estenda a tutte le sfere dell'attività umana». Dunque, anche in fasi di «crisi permanente», resta essenziale il ruolo moderno degli intellettuali per quello che Gramsci chiama – come abbiamo visto – «l'esercizio delle funzioni subalterne dell'egemonia sociale e del governo politico» (Q 12, 1, 1519).

È interessante notare come nel corrispettivo testo A (il paragrafo 158 del Quaderno 1, anch'esso intitolato «Animalità» e *industrialismo*), che è un testo più denso e ristretto, la questione della crisi permanente (qui chiamata «crisi “in permanenza”») venisse affrontata ed esaminata senza il riferimento organico alla funzione delle élites intellettuali: ciò prova, a mio avviso, che, pur centrale *ab initio* nei *Quaderni*, la «questione politica degli intellettuali» ha pur sempre una sua dinamica processuale, che certo, all'altezza del Quaderno 22, raggiunge il suo esito più compiuto. Nel testo A citato, l'accento finale viene posto invece sui pericoli, sulle conseguenze allarmanti connesse con la «crisi permanente», in assenza di un processo di coercizione-autodisciplina («In ogni caso, il nemico da combattere è l'illuminismo. E se non si crea l'autodisciplina, nascerà una qualche forma di bonapartismo, o ci sarà un'invasione straniera, cioè si creerà la condizione di una coazione esterna che faccia cessare d'autorità la crisi»: Q 1, 158, 139).

Ora, le nozioni di coercizione e di autodisciplina in relazione al ruolo degli intellettuali, chiamano in causa un nodo assai complesso nella riflessione dei *Quaderni*, presente, non a caso, anche nell'ambito peculiare delle *Lettere*: il nodo del «conformismo». Intanto, l'impiego del termine costituisce uno degli esempi più radicali dell'attitudine di Gramsci al riattraversamento critico e alla

ri-formulazione di parole-nozioni date. In questo caso egli esplicita la sua attitudine in termini volutamente provocatori: «Conformismo significa poi niente altro che “socialità”, ma piace impiegare la parola “conformismo” appunto per urtare gli imbecilli» (Q 14, 61, 1720)^[10].

Conformismo come socialità: ma è poi soprattutto in un passo del quaderno su Machiavelli che la nozione acquista la sua valenza più piena, in relazione al tema dello Stato e della egemonia: «Quistione dell’“uomo collettivo” o del “conformismo sociale”. Compito educativo e formativo dello Stato, che ha sempre il fine di creare nuovi e più alti tipi di civiltà, di adeguare la «civiltà» e la moralità delle più vaste masse popolari alle necessità del continuo sviluppo dell’apparato economico di produzione, quindi di elaborare anche fisicamente dei tipi nuovi d’umanità (Q 13, 7, 1565-6).

Il compito educativo e formativo dello Stato, la creazione molecolare di un nuovo conformismo si possono considerare in Gramsci, più che un esito, un momento importante del passaggio dall’economico-corporativo all’etico-politico, uno stadio significativo dei processi di produzione dell’egemonia nel presente, ma non si identificano con quest’ultima. Non si deve dimenticare che il problema del «conformismo sociale» è collocato da Gramsci soprattutto nel tempo della rivoluzione passiva: in cui la concezione dello «Stato allargato», connessa con i processi inauditi di diffusione dell’egemonia, se pure non comporta la messa in mora della concezione generale dello Stato «secondo la funzione produttiva delle classi sociali», allude tuttavia ad una complessificazione radicale del rapporto tra economia e politica, alla intensificazione molecolare di un moderno primato della politica, inteso come potere di *produzione* e insieme di *governo* di processi di passivizzazione e di standardizzazione. (Non, dunque, torsione positiva del concetto dato di conformismo, bensì, più propriamente, sua torsione critica, anche quando Gramsci parla di conformismo «dal basso»).

IV. Le funzioni dell’egemonia. «Ruolo dei grandi intellettuali nella vita degli Stati».

Abbiamo visto come per Gramsci i gradi di organicità degli intellettuali siano connessi con le varie articolazioni in cui si sviluppano le loro funzioni connettive e organizzative: funzioni che Gramsci vede come intimamente costitutive, nel presente, della trama dei saperi, degli specialismi, delle competenze, delle istituzioni, ma sempre in rapporto alle forme peculiari dello «Stato allargato» e della produzione dell’egemonia.

Quelle funzioni cioè non sono riconducibili ad alcun funzionalismo sistemico, alla weberiana «gabbia d’acciaio», alla razionalità delle forme, delle «cerchie speciali» e alla connessa *professionalizzazione* della politica. Nella teoria, nella prospettiva dell’egemonia, che, certo, espelle da sé la politica come professione, quelle funzioni hanno il valore di funzioni dirigenti.

La riflessione più netta e più limpida a riguardo si trova in una pagina del Quaderno 12, laddove Gramsci, dopo aver affermato che «nel mondo moderno l’educazione tecnica, strettamente legata al lavoro industriale anche il più primitivo o squalificato, deve formare la base del nuovo tipo di intellettuale», e dopo aver osservato che l’esperienza dell’«Ordine Nuovo» si era fondata proprio su quella base per sviluppare «certe forme di nuovo intellettualismo», conclude poi con un passo notissimo:

Il modo di essere del nuovo intellettuale non può più consistere nell’eloquenza, motrice esteriore e momentanea degli affetti e delle passioni, ma nel mescolarsi attivamente alla vita pratica, come costruttore, organizzatore, «persuasore permanentemente» perché non puro oratore – e tuttavia superiore allo spirito astratto matematico; dalla tecnica-lavoro

giunge alla tecnica-scienza e alla concezione umanistica storica, senza la quale si rimane «specialista» e non si diventa «dirigente» (specialista + politico) (Q 12, 3, 1551).

Ma – potremmo chiederci – Gramsci, quando parla di nuovo tipo di intellettuale, di intellettuale dirigente, di specialista + politico, intende richiamarsi di fatto all'intellettuale del movimento operaio, visto anche il riferimento esplicito all'esperimento ordinovista? C'è un punto importante da tenere presente: l'autore dei *Quaderni* osserva che in tanto il lavoro dell'«Ordine Nuovo», inteso a sviluppare «certe forme di nuovo intellettualismo» e a determinarne «i nuovi concetti», ha avuto successo in quanto tale impostazione «corrispondeva ad *aspirazioni latenti e era conforme allo sviluppo delle forme reali di vita* (corsivi miei)». Le funzioni degli intellettuali organici moderni, proprio perché viste da Gramsci in chiave non funzionalistica e non 'sistemica', sono a lor modo tendenzialmente dirigenti: ma, appunto, (lo abbiamo visto) in modo mediato e non immediato. (Sembra inclinare invece verso una certa lettura immediatistica Said, quando afferma, in una pagina tuttavia assai stimolante, che «il pubblicitario o l'esperto in pubbliche relazioni, che studia ed elabora tecniche ideologiche a conquistare una più larga fetta di mercato a un detersivo o per una compagnia aerea, sarebbero oggi considerati da Gramsci intellettuali organici, ossia persone che in una società democratica cercano di conquistare il consenso dei potenziali acquirenti, di ottenere plauso, di orientare l'opinione dei consumatori o degli elettori»^[11]: il che poi sarebbe anche vero, ove si precisasse che per Gramsci si tratterebbe di uno solo dei gradi dell'organicità intellettuale).

D'altro canto, tuttavia, quando il modo di essere del nuovo intellettuale, come «costruttore, organizzatore», «persuasore permanentemente», comporta il pervenire dalla «tecnica-lavoro» alla «tecnica-scienza» sino alla «concezione umanistica storica» (espressione concentrata che richiama *insieme* i due concetti-chiave di umanesimo assoluto e di storicismo assoluto), ebbene allora non può che costituire per Gramsci un modo di essere del rapporto (radicalmente e originalmente ripensato all'interno del *suo* marxismo, della filosofia della praxis) tra intellettuali e movimento operaio, tra socialismo e intellettuali.

Inoltre, va tenuto presente un altro punto essenziale: la «questione politica degli intellettuali», una volta posta in connessione con la riformulazione teorica dell'egemonia e dello Stato, non può non sollecitare Gramsci ad una continua, tenace *analisi differenziata*, e dunque, ad esempio, ad andare al di là della pur fondamentale distinzione tra intellettuali organici e intellettuali tradizionali e a rivolgere la propria attenzione al problema della «funzione dei grandi intellettuali nella vita degli Stati» (Q 10, p. 1211).

La critica del pensiero di Croce si rende assolutamente necessaria perché esso «rappresenta il momento mondiale odierno della filosofia classica tedesca»: «come la filosofia della praxis è stata la traduzione dell'hegelismo in linguaggio storicistico, così la filosofia del Croce è in una misura notevolissima una ritraduzione in linguaggio speculativo dello storicismo realistico della filosofia della praxis» (Q 10, 11, 1233: non è secondario rilevare – credo – come qui, invece della nozione marxiana di “arrovesciamento”, agisca la nozione, assai peculiare, com'è noto, in Gramsci, di “traduzione”).

Ma, nello stesso tempo, l'Anti-Croce si rende necessario in quanto costituisce la lotta contro «il partito ideologico della borghesia», contro un impianto egemonico capace di fissare e sublimare teoricamente la rivoluzione passiva, facendola valere come un «programma» nelle condizioni storiche mutate rispetto all'egemonia moderata risorgimentale. Se nel '26 Croce, insieme a Fortunato, in quanto esponente di un «blocco intellettuale» funzionale al blocco agrario della società meridionale,

potrebbe essere definito come il reazionario più operoso della penisola, ora è indicato come il «leader intellettuale delle correnti revisionistiche della fine del secolo XIX», e teorico appunto, della rivoluzione passiva novecentesca: al punto che la sua storiografia può essere considerata «una rinascita della storiografia della Restaurazione adattata alla necessità e agli interessi del periodo attuale» (Q 10, 6, 1219-20), e al punto che il suo rapporto col fascismo può essere definito come un rapporto di *concordia discors*.

Fare i conti con Croce significa allora aprire un terreno di lotta politica, di lotta tra egemonie, e insieme un terreno di sviluppo teorico gnoseologico della filosofia della prassi. È per questo che Gramsci afferma con decisione che «occorre rifare per la concezione filosofica del Croce la stessa riduzione che i primi teorici della filosofia della praxis hanno fatto per la concezione hegeliana». Egli poi prosegue: «è questo il solo modo storicamente fecondo di determinare una ripresa adeguata della filosofia della praxis, di sollevare questa concezione che si è venuta, per la necessità della vita pratica immediata, “volgarizzando”, all’altezza che deve raggiungere per la soluzione dei compiti più complessi che lo svolgimento attuale della lotta propone» (Q 10, 11, 1233).

Non si tratta di una sopravvalutazione o di un privilegiamento (fino magari alla subalternità) da parte di Gramsci del ruolo di Croce, in contraddizione, o in distonia, con la sua peculiarissima lettura dello Stato in chiave di egemonia, ovvero delle funzioni egemoniche come funzioni connettive e organizzative degli intellettuali, della saldatura tra intellettuali organici e intellettuali tradizionali operata dal partito politico. Anzi sia l’attenzione dedicata all’opera di Croce sia l’indagine rivolta ai processi di formazione degli Stati moderni nell’Ottocento europeo e italiano si collocano all’interno di un «modello analitico», che – come è stato osservato – sulla base dei nessi che legano lo Stato in quanto tale al predominio della borghesia in ogni paese capitalistico, permette di cogliere e individuare «tutte le *differenze storicamente decisive* nell’esercizio dell’egemonia»^[12].

Tutte le riflessioni sul Risorgimento e su Croce vanno lette in particolare all’interno di questa profonda esigenza di una *analisi differenziata*. È per questo, ad esempio, che Gramsci si propone ad un certo punto, nel Quaderno 10, di indagare le origini «nazionali» dello storicismo crociano e, in questa chiave, lo delinea come 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» (Q 10, 41, 1325): ebbene, per questa via, poi egli istituisce quel nesso Gioberti-Croce che non a caso è variamente ricorrente nei *Quaderni* e che qui, in questo passo, trova una sua particolare formulazione, in riferimento alla nozione di classicismo: «il temperamento di conservazione e di innovazione costituisce appunto il “classicismo nazionale” del Gioberti, così come costituisce il classicismo letterario e artistico dell’ultima estetica crociana» (*ibidem*).

Così pure, nel Quaderno 1, Gramsci afferma che per le classi produttive, vale a dire borghesia capitalistica e proletariato moderno, lo Stato non può essere concepito se non come «forma concreta di un determinato mondo economico, di un determinato sistema di produzione» (Q 1, 150, 132): al punto che la conquista e l’affermazione di un nuovo mondo produttivo sono in sostanza inscindibili e – si può dire – di fatto coincidono, e che proprio (Gramsci dice «solo») in questa coincidenza risiede l’origine unitaria, economica e politica, della classe dominante. Ma subito dopo egli precisa che ci può essere, storicamente parlando, un’altra concezione dello Stato, come di «una cosa a sé», come di «un assoluto razionale»: questo si verifica ad opera della «classe degli intellettuali», che diviene essa «portatrice delle nuove idee», quando «la spinta al progresso non è strettamente legata a uno sviluppo economico locale, ma è riflesso dello sviluppo internazionale che manda alla periferia le sue correnti ideologiche [nate sulla base dello sviluppo produttivo dei paesi più progrediti]» (*ivi*, 132-3).

Si deve notare, ancora, come anche quest'ultima considerazione, nel movimento interno, nel ritmo del pensiero di questa nota, non rimanga stabile, non costituisca un punto di arrivo, ma venga a sua volta contrappuntata o ampliata da un'altra considerazione, la quale non si presenta più legata alla circostanza di una spinta al progresso che si formi nel Risorgimento italiano come «riflesso dello sviluppo internazionale», ma appare invece dotata di una valenza più 'generale': «Si può dire questo: essendo lo Stato la cornice concreta di un mondo produttivo, ed essendo gli intellettuali l'elemento sociale che si identifica meglio col personale governativo, è proprio della funzione degli intellettuali porre lo Stato come un assoluto: così è concepita come assoluta la loro funzione storica, è razionalizzata la loro esistenza» (*ivi*, 133).

Ma poi, anche qui, il discorso prende corpo e si specifica su un piano storico, quando Gramsci osserva che questa autoposizione degli intellettuali costituisce «un motivo basilare» dell'idealismo filosofico ed è legato alla «formazione degli Stati moderni in Europa come “reazione-superamento nazionale” della Rivoluzione francese e del napoleonismo». (In epoca posteriore egli aggiunge a margine «rivoluzione passiva» per designare così dunque l'intero processo europeo).

V. Rivoluzione passiva e intellettuale nuovo.

Ora, non c'è dubbio che in Gramsci la peculiarità del nesso passato-presente trovi nella estesissima, articolatissima analisi differenziata della questione intellettuale un suo fondamentale terreno di verifica; così pure non c'è dubbio che l'urgenza teorico-politica del *Che fare?* gramsciano susciti e alimenti il rovello estremo di una teoria degli intellettuali come teoria dello Stato e della egemonia (altro che attenzione 'idealistica' ai fatti culturali e al problema in sé del consenso: una *vulgata* resistentissima e ancora variamente ricorrente). Si tratta di un rovello estremo legato al processo di ridefinizione del nesso tra guerra di posizione e rivoluzione passiva. Le due nozioni sono profondamente intrecciate, ma non si equivalgono. L'una – la rivoluzione passiva – indica la morfologia nuova dei processi economico-sociali e politici dopo il 1917-21, dopo quella che si può considerare l'ultima guerra di movimento, vale a dire la rivoluzione d'ottobre: processi molecolari di trasformazione, di crisi-ristrutturazione, di «continua crisi» capitalistica. L'altra – la guerra di posizione – indica le forme della lotta politica, «le forme dello scontro di classe»^[13] così come esse si sviluppano dentro, e in rapporto a questi processi, e quindi segnala la novità radicale della «questione egemonica» intervenuta dopo il declino dell'«individualismo economico» e dopo la penetrazione e diffusione inaudita della politica e dello Stato nella trama “privata” della società di massa.

Collocato entro questo «nesso di problemi», allora l'«intellettuale nuovo» ha bisogno di compiere una rivoluzione copernicana, ha bisogno di liberarsi di quello che Gramsci chiama «l'errore dell'intellettuale»:

L'errore dell'intellettuale consiste nel credere che si possa *sapere* senza comprendere e specialmente senza sentire ed essere appassionato, cioè che l'intellettuale possa esser tale se distinto e staccato dal popolo: non si fa storia-politica senza passione, cioè senza essere sentimentalmente uniti al popolo, cioè senza sentire le passioni elementari del popolo, comprendendole, cioè spiegandole [e giustificandole] nella determinata situazione storica e collegandole dialetticamente alle leggi della storia, cioè a una superiore concezione del mondo, scientificamente elaborata, il «sapere» (Q 4, 33, 452).

Il passo si collega ad un serrato confronto polemico con il De Man autore de *Il superamento del marxismo*: Gramsci, se da un lato osserva che nel libro dello studioso belga si può cogliere il «riflesso pedantesco di una esigenza reale», cioè che «i sentimenti popolari siano riconosciuti, non ritenuti qualcosa di trascurabile e di inerte nel movimento storico», dall'altro afferma sarcasticamente che la sua posizione è quella dello «studioso di folklore che ha continuamente paura che la modernità gli distrugga l'oggetto della sua scienza». Dunque, il *comprendere* e il *sentire* debbono nutrire il *sapere* degli intellettuali: altrimenti essi diventano «una casta o un sacerdozio» (Gramsci, in parentesi, parla di «centralismo organico», come precipitazione di «rapporti puramente burocratici, formali»).

Nella «struttura massiccia delle democrazie moderne» (Q 13, 7, 1567), nel «sistema sociale democratico-burocratico» (Q 12, 1, 1520) si è verificato quell'ampliamento inaudito della categoria degli intellettuali su cui l'autore dei *Quaderni* – come abbiamo visto – pone continuamente l'accento, in taluni casi anche avvertendo che di fronte ai fenomeni moderni della «burocratizzazione» vanno respinti tutti i tentativi di esorcizzare «dall'esterno» tale realtà: tentativi destinati a non produrre altro risultato che «prediche moralistiche e gemiti retorici» (Q 12, 1, 1532)^[14]. Anzi, quella che si deve porre è la questione di «modificare la preparazione del personale tecnico politico, integrando la sua cultura secondo le nuove necessità e di elaborare nuovi tipi di funzionari specializzati che collegialmente integrino l'attività deliberante». Non dunque un atteggiamento regressivo o neo-romantico di fronte alla realtà della burocratizzazione, bensì una sua regolazione politica di segno trasformativo, che chiama in causa un profilo dirigente *altro* dell'«intellettuale nuovo».

Tornando alla nota sull'«errore dell'intellettuale», dobbiamo notare come nel corrispettivo testo C del Quaderno 11, il concetto di «popolo» venga sostituito da quello di «popolo-nazione». Significativo, in particolare, questo passaggio: «non si fa politica-storia senza questa [...] connessione sentimentale tra intellettuali e popolo-nazione» (Q 11, 67, 1505). Alla eventuale indeterminatezza, intrisa di qualche rischio di 'spontaneismo', del concetto di popolo Gramsci sostituisce il concetto di popolo-nazione, che chiama in causa – come sappiamo – la peculiarità, la determinazione storica dell'intreccio e dell'interazione stato-società civile. In tal modo, la formidabile espressione, «connessione sentimentale tra intellettuali e popolo-nazione», al di là di ogni suggestione letteraria o populistico-letteraria, assume – io credo – una grande valenza teorico-politica, la forza quasi di una vera e propria rottura epistemologica: è, e vuole essere, una critica *in re* di Croce e di Weber, dell'*etico-politico* e della *politica come professione*. È tutt'altro, dunque, – sia detto per inciso – da quella «meccanica inclinazione verso la massa» di cui parlava M. Gor'kij, in un passo che Pasolini volle apporre in epigrafe al suo poemetto *La scoperta di Marx*, e che recita così: «Io so che gli intellettuali nella gioventù sentono realmente l'inclinazione fisica verso il popolo e credono che questo sia amore. Ma questo non è amore: è meccanica inclinazione verso la massa».

Naturalmente, ciò che propone Gramsci non è nemmeno «amore», è una organicità processuale che sappia coniugare «spontaneità» e «direzione»: una organicità che si fonda su un punto di vista di classe e che al tempo stesso tende alla costruzione di un nuovo «blocco storico» e perciò di una egemonia alternativa.

Comprendere, sentire, essere appassionato, sapere: se si tiene presente l'interazione reciproca di questi momenti, su cui si basa la connessione sentimentale dell'«intellettuale nuovo» col popolo-nazione, si può intendere il significato profondo, concretamente utopico, contenuto in una nota del Quaderno 15, in cui Gramsci affronta in radice i problemi della scienza politica e di una sua rifondazione critica. Egli, da un lato, sottolinea la necessità di non prescindere da un elemento

fondamentale, da un «fatto primordiale, irriducibile (in certe condizioni generali)», su cui poggia tutta la scienza e l'arte politica, cioè che «esistono davvero governati e governanti, dirigenti e diretti»; dall'altro, invita a interrogarsi: «Nel formare i dirigenti è fondamentale la premessa: si vuole che ci siano sempre governati e governanti oppure si vogliono creare le condizioni in cui la necessità dell'esistenza di questa divisione sparisca? cioè si parte dalla premessa della perpetua divisione del genere umano o si crede che essa sia solo un fatto storico, rispondente a certe condizioni?» (Q 15, 4, 1752)^[15].

La «quistione politica degli intellettuali», così come è delineata da Gramsci, contiene davvero dentro di sé la spinta «inaudita» di questo interrogativo: spinta che si collega di fatto con quanto egli, contro «il “troppo” [...] realismo politico», afferma a proposito del valore del «dover essere», da intendersi «non in senso moralistico»: «Il “dover essere” è [...] concretezza, anzi è la sola interpretazione realistica e storicistica della realtà, è sola storia in atto e filosofia in atto, sola politica» (Q 13, 16, 1578).

D'altro canto, la «quistione politica degli intellettuali» deve la sua radicalità drammatica al fatto di essere collegata, intrecciata con la crisi «organica» che per Gramsci ha cominciato a prendere forma a partire dalla guerra mondiale e dall'«epoca dell'imperialismo». Partendo dal discorso di Croce al congresso di filosofia di Oxford, che, essendo in realtà un manifesto politico, il manifesto di «una unione internazionale dei grandi intellettuali di ogni nazione, specialmente dell'Europa», potrebbe anche dare vita a «un partito importante che può avere una funzione non piccola», Gramsci poi specificava la sua riflessione in relazione al riproporsi, nel presente, in forme nuove, assai più complesse e 'morbose', del fenomeno medievale del distacco tra «spirituale» e «temporale»:

Si potrebbe già dire, così all'ingrosso, che già oggi si verifica nel mondo moderno un fenomeno simile a quello del distacco tra «spirituale» e «temporale» nel Medio Evo: fenomeno molto più complesso di quello d'allora, di quanto è diventata più complessa la vita moderna. I raggruppamenti sociali regressivi e conservativi si riducono sempre più alla loro fase iniziale economica-corporativa, mentre i raggruppamenti progressivi e innovatori si trovano ancora nella fase iniziale appunto economica-corporativa; gli intellettuali tradizionali, staccandosi dal raggruppamento sociale al quale avevano dato finora la forma più alta e comprensiva e quindi la coscienza più vasta e perfetta dello Stato moderno, in realtà compiono un atto di incalcolabile portata storica: segnano e sanzionano la crisi statale nella sua forma decisiva. [...] Oggi lo «spirituale» che si stacca dal «temporale» e se ne distingue come a se stante, è un qualcosa di disorganico, di discentrato, un pulviscolo instabile di grandi personalità culturali «senza Papa» e senza territorio (Q 6, 10, 690-1).

Naturalmente, l'autore dei *Quaderni*, lungo tutto l'arco della sua riflessione, ci invita a guardare ai processi di questa *crisi* come processi al tempo stesso di *ristrutturazione*, e sulla base di ciò, come abbiamo visto, elabora la sua teoria dell'«intellettuale nuovo».

Qualche tempo fa, Zygmunt Bauman ha parlato per il presente di «decadenza degli intellettuali», intitolando così un suo volume (edito in Italia nel 1992 da Bollati Boringhieri). Egli ha messo l'accento sul passaggio dalla figura dell'intellettuale «legislatore» a quella dell'intellettuale «interprete», dagli anni del secondo dopoguerra agli anni Settanta, alla crisi dello Stato sociale: vale a dire, il passaggio da chi, in chiave universalistica, si riconosceva nella funzione di elaboratore di idee di promozione e di direzione di un ordine sociale 'progressivo', a chi, abbandonate o dismesse

le ambizioni universalistiche, mette le proprie competenze professionali al servizio della comunicazione tra soggetti sovrani e plurali, in un *mix* di specialismo corporativo e di cultura spettacolo^[16].

Naturalmente, non si tratta solo di decadenza degli intellettuali, ma si tratta anche, e soprattutto, di processi di riclassificazione dei saperi negli ambiti interagenti della tecnica e del mercato, e di loro incorporazione nella macchina, entro una tendenziale, e pur ricca di contraddizioni, dilatazione ‘totalitaria’ del capitalismo post-fordista. Ma proprio qui si pone con forza, in maniera acuta e ‘drammatica’, contro ogni forma di spontaneismo (dal vecchio e nuovo operaismo a ogni *eccedenza* antagonistica già *data*, che sia moltitudine o nuovo, diffuso *general intellect*^[17]), ebbene si pone con forza il problema della soggettivazione, della costituzione politica dei soggetti dell’antagonismo e del conflitto.

E allora, se lo si ascolta, Gramsci ci parla, ci parla con parole ancora molto vive.

^[1] A. Gramsci, *Alcuni temi della questione meridionale*, in Id., *La questione meridionale*, a cura di F. De Felice e V. Parlato, Editori Riuniti, Roma 1974 (3^a ed.), p. 155.

^[2] A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, Einaudi, Torino 1965, p. 378.

^[3] Cfr. L. Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, Editori Riuniti, Roma 1970, p. 76.

^[4] Cfr. G. Vacca, *Appuntamenti con Gramsci*, Carocci, Roma 1999, p. 198.

^[5] Cfr. su questo punto, L. Paggi, *La teoria generale del marxismo in Gramsci*, in A. Zanardo (a cura di), *Storia del marxismo contemporaneo*, Annali Feltrinelli 1973, Feltrinelli, Milano 1974, p. 1330. Cfr. anche F. Frosini, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui “Quaderni del carcere”*, Carocci, Roma 2003 (in particolare il capitolo *Filosofia della praxis*).

^[6] Cfr. L. Paggi, *op. cit.*, p. 1321.

^[7] Cfr. R. Finelli, *Antonio Labriola e Antonio Gramsci: variazione sul tema della “prassi”*, in Id., *Tra moderno e postmoderno*, Pensa, Lecce 2005, p. 51.

^[8] Cfr. V. Gerratana, *Contro la dissoluzione del soggetto*, ora in Id., *Gramsci. Problemi di metodo*, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 127. Ma sul concetto di persona e sul processo di formazione del soggetto in Gramsci, cfr. D. Ragazzini, *Leonardo nella società di massa. Teoria della personalità in Gramsci*, Moretti & Vitali Editori, Bergamo 2002 (in particolare il cap. I, intitolato *Dall’individuale al sociale*), e anche C. Mancina, *Individualità e conformismo in Gramsci*, in «Paradigmi», n. 36, 1994, e L. Cavallaro, *La “trasformazione molecolare”*. *Sul concetto di persona in Gramsci*, in «Critica marxista», n. 1, 2001.

⁹ Cfr. A. Gramsci, *Alcuni temi della questione meridionale*, in *op. cit.*, p. 158.

^[10] C’è chi ha parlato di vera e propria torsione positiva del termine, in connessione con una «grande forza di paradosso»: cfr. C. Mancina, *Individualità e conformismo in Gramsci*, cit., p. 512.

^[11] Cfr. E. W. Said, *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 20.

^[12] Cfr. G. Vacca, *Il marxismo e gli intellettuali*, Editori Riuniti, Roma 1985, p. 120.

^[13] Cfr. F. De Felice, *Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci*, in F. Ferri (a cura), *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani (Firenze, 9-11 dicembre 1977)*, vol. II, Editori Riuniti – Istituto Gramsci, Roma 1979, p. 171.

^[14] Cfr. su questo punto, G. Vacca (*Il marxismo e gli intellettuali*, cit., p. 82), secondo il quale per Gramsci «il problema politico decisivo nelle democrazie contemporanee» sarebbe quello della «organizzazione delle competenze». La considerazione, a mio avviso, merita di essere discussa, soprattutto se posta in connessione con la considerazione successiva, che sembra inclinare verso una qualche riduzione *sostitutivistica* della «lotta fra le egemonie» (e del connesso problema della critica e della trasformazione): «la lotta fra le egemonie si combatte in modo specifico e *positivo*: è sempre lotta per *sostituire* un determinato insieme di culture pratiche, regole ed apparati, con un altro» (corsivi miei).

^[15] Sulla storicità della politica, concepita come un «organismo in sviluppo», cfr. ora C. N. Coutinho, *Il concetto di politica nei Quaderni del carcere*, in R. Medici (a cura di), *Annali Istituto Gramsci Emilia Romagna* 8/2004, Clueb, Bologna 2005, in particolare pp. 72-3.

^[16] Cfr. Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 15-6.

^[17] Cfr., su questo punto, R. Finelli, *Tra moderno e postmoderno*, cit. pp. 22-3.