



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

Gramsci e il problema della filosofia italiana

(nel 70° della morte)

di Amedeo Vigorelli

Sommario: Il saggio di Amedeo Vigorelli affronta un tema molto dibattuto, con l'intento di riprenderlo –a 70 anni dalla morte di Antonio Gramsci- per metterlo definitivamente in chiaro. Il tema è il rapporto di Gramsci con la filosofia italiana, più precisamente con quella di Croce e Gentile, rispetto alla quale il fondatore del partito comunista italiano è stato per lo più inteso come debitore. E' proprio l'originalità di Gramsci che Vigorelli vuole far risaltare. Il suo discorso si svolge in polemico contrappunto soprattutto con l'interpretazione che Augusto Del Noce ha dato della gramsciana "filosofia della prassi". L'autore indica i punti nei quali Gramsci si distingue da Gentile e da Croce e, dopo aver rimarcato la differenza, più brevemente riferisce la *pars construens* della sua filosofia, contenuta nell'undicesimo *Quaderno* e riguardante la natura e funzione del linguaggio e il rapporto tra filosofia e senso comune. Il lavoro di Vigorelli ha di mira la delineazione del profilo di Gramsci come di un «genio solitario ... forse l'unico o certo il maggiore pensatore originale nel marxismo del novecento».

Gramsci e il problema della filosofia italiana

(nel 70° della morte)

di Amedeo Vigorelli

1. Affrontare il tema dei rapporti tra il pensiero gramsciano e la tradizione filosofica nazionale, significa essere rimandati innanzi tutto al problema del suo rapporto con il neoidealismo di Croce e Gentile. Ma – ed è il punto di vista che vorrei proporre in queste note – tale rapporto (benché a prima vista dominante) non esaurisce affatto il problema della concezione gramsciana della «filosofia» e della definizione conseguente di Gramsci come «filosofo italiano». A ben guardare, quello del debito o della «eredità» hegeliana della marxiana «filosofia della prassi» rivendicata in termini espliciti dall'estensore dei *Quaderni del carcere* ha finito per rivelarsi più un «pregiudizio» (quando non addirittura come un autentico «ostacolo epistemologico» per la disamina spregiudicata del contributo gramsciano al rinnovamento della filosofia italiana contemporanea) che uno strumento utile alla penetrazione ermeneutica della «novità» gramsciana. In una prima fase (quella degli anni Cinquanta e dei primi anni Sessanta) a dominare era il rapporto con Croce, e la controversa valutazione della valenza «materialistica» o «idealistica» della proposta – contenuta nei *Quaderni* – dell'«*Anti-Croce*» quale antidoto necessario alla involuzione metafisica e positivista del marxismo e contributo dialettico al suo rinnovamento teorico [Q,1234 (q 10 § 11)]. Nella polemica tra marxisti «storicisti» e «dellavolpiani», che ebbe un peso decisivo nella maturazione di un «neomarxismo» nelle «nuove generazioni», prima ancora del problema – che appariva allora attuale – del «ritorno a Marx»¹, a condizionare il giudizio sulla accettabilità o meno della provocazione gramsciana era la persistenza (sovente acritica) di uno scontato luogo comune storiografico, che identificava filosofia italiana con «dittatura idealistica di Croce-Gentile» sulla cultura nazionale del primo Novecento, che assumeva con tono largamente autoconsolatorio il *topos* banfiano del neoidealismo italiano quale sinonimo di «provincialismo» e di «arretratezza», che era disposta persino a riconoscere la «valenza filosofica» del marxismo, purché rimpannucciato in vesti accademicamente più consone: «neopositiviste», «esistenzialiste», «cristiane», e via discorrendo. La vicinanza di Gramsci a Croce, abilmente sfruttata nella politica culturale togliattiana per «traghetare» verso posizioni ideologiche non più scontatamente anticomuniste (e più «virtuosamente» antifasciste) numerosissimi intellettuali di formazione crociana o gentiliana, appariva come una riuscita operazione «egemonica», ma poteva facilmente ritorcersi sull'immagine stessa di Gramsci, nel suo ingenuo proporsi come «filosofo italiano», il cui «rovesciamento materialistico» dello hegelismo di Croce (anziché di quello originario di Hegel, su cui aveva operato la «rodente critica» di Marx ed Engels) non poteva che

¹ Mi permetto qui di rinviare, più come a una rievocazione di «clima» che per la pertinenza filologica dei giudizi allora espressi, a: A. Vigorelli, *Filosofia come scienza: Galvano della Volpe e l'autocritica dello storicismo marxista*, «aut aut», 142-143, n. s., lu.-tt. 1974, pp. 97-129.

restituirci una versione «idealistica», «sovrastrutturale», e in definitiva anch'essa «provinciale» del marxismo. In questo giudizio liquidatorio la raffinata versione del marxismo «galileiano» di Galvano della Volpe (specialmente nella versione popolare dei suoi epigoni di destra e di sinistra: Lucio Colletti e Mario Tronti) finiva per incontrarsi con il «semplicismo» semi-tolstoiano e il «marxismo letterale» di Amadeo Bordiga².

In una seconda fase (che si apre con la crisi degli anni Settanta e con i revisionismi successivi, che ancora in larga misura ci condizionano) a venire in primo piano è il rapporto con Gentile, che – a partire dal fondamentale libro di Augusto Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione* del 1978 – prende il posto di Croce, nella posizione di «antecedente logico-storico» del marxismo di Gramsci³, fino a trasformare in una formula di senso comune quella di Gentile e Gramsci come «i due pensatori maggiori del totalitarismo italiano» e fino a penetrare senza resistenza nella consapevolezza culturale di molti esponenti della odierna cultura di sinistra post-comunista e «democratica»⁴. Sostenitore della tesi della «antecedenza ideale» della filosofia gentiliana rispetto a quella crociana – tesi che si veniva sostituendo, sul terreno della revisione storiografica dei giudizi sul nostro idealismo novecentesco, alle precedenti formule: quella della «antecedenza ideale» della filosofia crociana rispetto alla gentiliana, ovvero quella del «carattere affatto diverso» delle due filosofie, che le rendeva inconfondibili – Del Noce finiva per indicare in Gentile «il punto ultimo dello svolgimento dello hegelismo in termini di filosofia della prassi»⁵ e nel suo «attualismo» la più «radicale critica della filosofia speculativa o contemplativa»⁶ che si fosse avuta nel Novecento. Con la conseguenza di considerare la crociana «filosofia dello spirito» una «ritraduzione in termini di filosofia speculativa della filosofia della prassi di Gentile»⁷ e lo stesso *Anti-Croce* di Gramsci un falso «rovesciamento» materialistico, destinato a rimanere succube dell'attualismo: «Gramsci, nella sua ritraduzione, avrebbe dovuto ritrovare Gentile, o ripensare in forma attualistica il marxismo, dato che la filosofia di Croce è l'esatta traduzione in termini di filosofia speculativa, non del pensiero di Marx, ma di quello di Gentile»⁸; o ancora: «si tratta di porre in chiaro come nell'attualismo, e più precisamente nella veduta attualista della storia della filosofia, ci siano possibilità politiche diverse: l'una porta il risorgimentale Gentile all'adesione al fascismo, l'altra al rivoluzionario Gramsci»⁹. Che non si trattasse solo di una lettura «apologetica» (culminante nell'idea di un «suicidio della rivoluzione», in perfetto contrappasso al «suicidio della religione» intravisto da Gramsci come probabile destino storico del cattolicesimo) bensì fortemente «suggestiva» (non solo perché basata su una conoscenza approfondita degli scritti gramsciani, di cui in quegli anni si andava approntando l'edizione critica, ma per la stessa autorevolezza di Del Noce come studioso della filosofia italiana), è testimoniato anche dalla facilità con cui la nuova idea di un Gramsci «inconsapevolmente gentiliano» ha finito con l'imporre nella *vulgata* storica giornalistica, di pari passo con l'immane «sdoganamento» ideologico di Gentile come «filosofo europeo».

Si potrebbe concludere – con una ironia che non sarebbe affatto dispiaciuta a Gramsci – che tra la Scilla di Croce e la Cariddi di Gentile non c'era scampo per un anticonformista autentico come lui, non rassegnato a svolgere il ruolo del «povero untorello» della tradizione filosofica «italica». Ma prima di adagiarsi in questa conclusione polemica e di provare poi a spostare l'ottica tutt'ora prevalente sul Gramsci «filosofo italiano», possiamo aggiungere qualche parola di apologia della sua «verità»¹⁰

² Ne è una conferma la fortuna di cui poté godere negli anni Settanta in Italia un libro come *Antonio Gramsci. Marxismus in Italien* di Chr. Riechers (Frankfurt a. M., 1970).

³ Il libro fu edito dall'editore Rusconi di Milano, ma è stato di recente riproposto per i tipi di Nino Aragno, Torino, 2004, con una post-fazione di Giuseppe Riconda (edizione da cui citerò in seguito).

⁴ Si legga ad esempio la assertiva dichiarazione di Salvatore Natoli: «il nesso Gentile-Gramsci è stato messo in chiaro, magistralmente e una volta per tutte, da Augusto del Noce e tanto basta per non doverlo nuovamente porre in discussione» (*Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, pp. 94-95).

⁵ A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione* cit., p. 108.

⁶ Ivi, p. 124.

⁷ Ivi, p. 130.

⁸ Ivi, p. 135.

⁹ Ivi, p. 114.

¹⁰ Mi piace ricordare qui il titolo di una fortunata raccolta di scritti gramsciani, a cura di Renzo Martinelli: A. Gramsci, *Per la verità. Scritti 1913-1926*, Editori Riuniti, Roma, 1974.

filosofica, ricavandola dagli stessi testi gramsciani. Per quanto riguarda Della Volpe e la retorica del marxismo «scientifico» o «galileiano», da lui contrapposto a quello «idealistico» o «crociano-hegeliano» di Gramsci (una retorica che non ha del tutto esaurito la sua forza di suggestione, nell'ambito del neomarxismo odierno), si potrebbe citare un brano dell'articolo *Misteri della cultura e della poesia*, su «Il Grido del Popolo» del 19 ottobre 1918, in cui si legge tra l'altro:

Il metodo sperimentale e positivo, come metodo di ricerca scientifica spassionato e disinteressato, è anche del materialismo storico, ma non è dipendente da esso: è il metodo proprio delle scienze, e il primo a dargli una sistemazione logica è stato Galileo Galilei. Il materialismo storico ha dimostrato che la ricerca storica doveva svolgersi sistematicamente anche e specialmente ai fenomeni economici, senza la conoscenza dei quali la storia è pura esterofonia senza sostanza, [...] caos fraseologico appassionato e non ordine, non scientifica ricreazione. Il materialismo storico ha quindi integrato il metodo sperimentale e positivo applicato alla ricerca e allo studio degli accadimenti umani, dei fenomeni sociali, e non si confonde neppure con esso come non si confonde col positivismo filosofico.¹¹

Ma, soprattutto, si potrebbero citare diversi luoghi dei *Quaderni*, in cui il significato niente affatto «sovrastrutturale» del concetto gramsciano di egemonia è espresso mediante formule inequivoche, del tipo: «la filosofia della praxis è uguale a Hegel + David Ricardo» [Q,1247 (q 10 § 9)]; o lo stesso concetto marxiano di «astrazione determinata» (nella sua essenziale diversità da quella «generica» dell'idealismo speculativo) è richiamato [Q,1271 (q 10 § 32)] con largo anticipo (ma anche con un più immediato riferimento alla critica decisiva dell'*homo oeconomicus*, di quanto non traspaia dalla impervia argomentazione dell'avvolpiana) rispetto alla celebre *Logica come scienza positiva* (1950) dell'«ex-gentiliano» Galvano Della Volpe.

Meno facile liberarsi della «suggestiva» interpretazione di Del Noce (costruita com'è su un'acuta rilettura dei *Quaderni* gramsciani, sollecitati da una originale interrogazione «transpolitica», sulla esperienza novecentesca del «fenomeno totalitario» in Italia e in Europa) con un mero esercizio di citazioni. E tuttavia alcune cose vanno precisate, anzitutto a livello filologico. Si può osservare ad esempio la evidente forzatura con cui Del Noce si sbarazza della precisa affermazione gramsciana: «io ero tendenzialmente piuttosto crociano» [Q,1233 (q 10 § 11)], sostenendo che Gramsci «crociano, in senso proprio, non fu mai, neppure in gioventù»¹², adducendo a riprova del fatto che il filosofo della sua giovinezza fosse Gentile, e non Croce, un breve testo redazionale sul «Grido del Popolo», di introduzione all'articolo di Giuseppe Saitta, *Il socialismo e la filosofia attuale*, indebitamente enfatizzato e decontestualizzato¹³. Il critico non avverte che il brano (ipoteticamente attribuito a Gramsci dal curatore della antologia de «Il Grido del Popolo») è solo premesso all'articolo di Saitta (che viene sorprendentemente attribuito da Del Noce allo stesso Gramsci), e assume dunque il valore strumentale di una *captatio benevolentiae* rivolta ad ambienti (come quello universitario pisano) non pregiudizialmente ostili al socialismo, ma di cui non si nasconde la chiara appartenenza di classe al campo avversario. L'elogio di maniera al «filosofo italiano che più in questi anni abbia prodotto nel campo del pensiero» e l'iperbole (che potrebbe anche suonare ironica sotto la penna di Gramsci) sul suo sistema come «sviluppo ultimo dell'idealismo germanico» diventa una aperta confessione di «attualismo», o forse piuttosto un *lapsus* dell'inconscio, in colui che – secondo la «insuperabile» lettura delnociana – non poteva non approdare ad una «accettazione della critica gentiliana, inconsapevole, ma necessaria»¹⁴.

Corretta (ma anche abbastanza scontata) è l'osservazione di Del Noce, circa la «distanza» della versione «hegeliana» del marxismo occidentale – che si riscontra in autori come Bloch, Lukács o Gramsci – da quella «oggettivistica»: non solo dalla *vulgata* marxista (Bucharin), ma anche dalle più raffinate versioni (come quella rappresentata in Italia da Mondolfo) insistenti sul significato «rivoluzionario» del «materialismo»¹⁵. Ma da qui a sostenere che Gramsci si sia limitato a «versare vino nuovo in otri vecchi», a travasare cioè nella «terminologia marxista» la «dialettica soggetto-oggetto» di

¹¹ A. Gramsci, *Scritti giovanili. 1914-1918*, Einaudi, Torino, 1958, p. 328.

¹² A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione* cit., p. 115.

¹³ A. Gramsci, *Scritti 1915-1921*, a cura di S. Caprioglio, Mozzi, Milano, 1976, pp. 348-50.

¹⁴ A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione* cit., p. 136.

¹⁵ «Non c'è nulla di più lontano [...] della posizione di Mondolfo e di quella di Gramsci» (ivi, p. 144 n).

derivazione hegeliana (restando addirittura «al di qua» della «rivoluzionaria» riforma dell'attualismo, da lui solo superficialmente sfiorata), ce ne corre. Non a caso, pur muovendo da sponde scopertamente anticomuniste, Del Noce finisce per sottoscrivere la requisitoria «marxista-leninista» di chi (come Riechers) «vede analogie tra l'opera di Gramsci e quella di Bogdanov, criticata da Lenin in *Materialismo ed empiriocriticismo*»¹⁶. Nell'intento di negare (in polemica astiosa con il pensiero «gramsciano-azionista» di Norberto Bobbio) al concetto gramsciano di «società civile» qualsiasi significato di apporto originale alla «tradizione marxista»¹⁷, Del Noce non esita a riprendere l'accusa più scolastica, di avere inteso – con l'introduzione di questo terzo elemento mediatore tra «economia» e «politica» – «abolire il primato della struttura», finendo per «rimettere la dialettica sulla testa, sia pure in modo diverso da quello che aveva fatto Hegel»¹⁸. Egli ricade cioè nel vieto luogo comune di quanti (da sinistra come da destra) «ascrivono a Gramsci un altro elemento introvabile nella sua teoria, vale a dire una precisa separazione tra la società civile e la sfera economica»¹⁹. Si potrebbe citare, di contro, il brano (tutt'altro che isolato) dei *Quaderni*, che afferma: «una riforma intellettuale e morale [sinonimo di società civile] non può non essere legata a un programma di riforma economica, anzi il programma di riforma economica è appunto il modo concreto con cui si presenta ogni riforma intellettuale e morale» [Q,1233 (q 10 § 11)]. Ma è poi la stessa arma usata da Del Noce per inchiodare Gramsci al suo presunto «idealismo» e «soggettivismo» a rivelarsi spuntata: l'accusa di utilizzare i termini di «forma» e «contenuto» per alludere al concetto di «blocco storico», in cui Gramsci traduce il nesso di unità/distinzione tra struttura e sovrastruttura. Se è infatti ovvio che egli si rifaccia alla terminologia filosofica corrente, per criticare la deviazione «economicista» del marxismo della Seconda Internazionale, non è meno evidente che il suo modo di concepire il nesso forma/contenuto è del tutto diverso da quello – con cui Del Noce lo identifica – della crociana «filosofia dello spirito». Croce rende sinonimi «forma» (ideale) e «contenuto» (materiale), risolvendo la differenza reale dei momenti nel «circolo» dei distinti: tutto è «forma» (ad es. l'economico, ridotto all'utilitario) e tutto è «spirito»; solo che nel momento del trapasso (storico sì, ma pur sempre ideale) da un distinto al successivo, il grado precedente si abbassa dal rango di «forma» a quello di «contenuto», fornendo al grado successivo (l'estetico rispetto all'economico, il teoretico rispetto all'estetico, ecc.) la «materia» del proprio divenire. Gramsci utilizza il concetto di unità/distinzione per correggere il modo ingenuo e «letterale» di intendere il rapporto base/suprastruttura introdotto da Marx nella *Prefazione* del 1859 a *Per la critica dell'economia politica* (tipico, ad esempio, di Amadeo Bordiga: *Gottlieb*, come lo chiama affettuosamente e ironicamente Gramsci nei *Quaderni*), ma non dice in alcun luogo (né – a mio modesto avviso – dà adito al sospetto di pensarlo) che per lui le «ideologie» possano avere vita separata dalle «forze materiali» che organizzano.

Perfino rispetto all'altro scontato luogo comune, di un Gramsci marxista «occidentale», «anti-engelsiano», avverso a qualsiasi idea di «dialettica della natura» (una sorta di Sartre *ante-litteram*, contro cui da opposti e antitetici versanti Althusser e Colletti, non senza qualche ragione, lanceranno i propri strali) Del Noce cade nell'equivoco di accreditargli un inconscio «attualismo» (la natura come «passato» o «errore» dello spirito), laddove sarebbe bastato sottolineare il rifiuto gramsciano di sviluppare il marxismo teorico come *Weltanschauung* generale, ponendosi piuttosto nel solco di Labriola: con – la volontà di affermare l'«autonomia teorica» del materialismo storico, applicandolo in modo «scientifico» e «creativo» all'analisi della società moderna. A leggere bene i *Quaderni* si può addirittura avere la sorpresa di imbattersi in un giudizio del genere nei riguardi dell'autore di *Storia e coscienza di classe*.

Pare che il Lukacz 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. Se la sua affermazione presuppone un dualismo tra la natura e l'uomo egli ha torto perché cade in una concezione della natura propria della religione e della filosofia greco-cristiana e anche propria dell'idealismo, che realmente non riesce a unificare e mettere in rapporto l'uomo e la natura altro che verbalmente. Ma se la storia umana deve concepirsi anche come storia della natura (anche attraverso la storia

¹⁶ Ivi, p. 142 n.

¹⁷ Ivi, p. 136.

¹⁸ Ivi, pp. 137-38.

¹⁹ J. A. Buttigieg, *Il dibattito contemporaneo sulla società civile*, in AA VV, *Studi gramsciani nel mondo. 2000-2005*, a cura di G. Vacca e G. Schirru, il Mulino, Bologna, 2007, p. 65.

della scienza) come la dialettica può essere staccata dalla natura? Forse il Lukacz, per reazione alle teorie barocche del *Saggio popolare*, è caduto nell'errore opposto, in una forma di idealismo [Q, 1449 (q 11 § 34)].

Idealismo e materialismo come opposte «visioni generali», della cui verità o falsità solo la storia può decidere, in quanto dialettica concreta di forze e di rapporti sociali determinati, in cui la *praxis* (specialmente nel momento del suo «rovesciamento») esalta il proprio potere «realizzatore» e «creativo»: «il filosofo reale è e non può non essere altri che il politico, cioè l'uomo attivo che modifica l'ambiente, inteso per ambiente l'insieme dei rapporti di cui ogni singolo entra a far parte» [Q,1345 (q 10 § 54)]. O ancora:

La filosofia classica tedesca introdusse il concetto di “creatività del pensiero”, ma in senso idealistico e speculativo. Pare che solo la filosofia della prassi abbia fatto fare un passo avanti al pensiero, sulla base della filosofia classica tedesca, evitando ogni tendenza al solipsismo, storicizzando il pensiero [...]. *Creativo* occorre intenderlo quindi nel senso di “relativo”, di pensiero che modifica il modo di sentire del maggior numero e quindi della realtà stessa che non può essere pensata senza questo maggior numero. Creativo anche nel senso che insegna come non esista una “realtà” per se stante, in sé e per sé, ma in rapporto storico con gli uomini che la modificano ecc. [Q, 1485-86 (q 11 § 59)].

2. L'ultima citazione, che richiama il concetto gramsciano di «buon senso» o «senso comune», ci avvicina al secondo livello di considerazione del problema che ci siamo proposti in queste note: la novità gramsciana nel modo di concepire la filosofia, nella sua problematica relazione con la «tradizione italiana». Ancora una volta, si dovrà partire da Croce: non tanto per insistere nella abusata formula dell'*Anti-Croce* o nella infelice metafora del «rovesciamento» dell'idealismo speculativo, quanto piuttosto per rilevare il «positivo» rapporto con il suo «stile» filosofico, e l'originale rilettura marxista del significato «ideologico» ed «egemonico» della sua pratica culturale, sviluppata nei *Quaderni*. Affrontando il problema della «relativa popolarità» del pensiero di Croce, Gramsci annota i seguenti motivi: 1. quello stilistico, che colloca gli scritti crociani «nella linea della prosa scientifica italiana che ha avuto scrittori come Galileo» [Q,1215-16 (q 10 § 4)]; 2. quello etico, che Gramsci riassume nella formula della «serenità» goethiana: che segnala la «fermezza di carattere» del grande intellettuale, nelle tempeste e nei turbamenti della storia [Q,1216 (q 10 § 4)]; 3. quello propriamente filosofico o metodico, che Gramsci individua nella «maggiore adesione alla vita della filosofia del Croce che di qualsiasi altra filosofia speculativa» [*ibid.*]. Si direbbe che quel che più Gramsci apprezza di Croce è il suo isolarsi dalla schiera dei «filosofi» tradizionali, avvicinandosi ad un modo di intendere il compito del teorico «moderno», di cui Galileo (e Machiavelli) da lato, e Marx dall'altro, sono i principali riferimenti: «dissoluzione del concetto di “sistema” chiuso [...] affermazione che la filosofia deve risolvere i problemi che il processo storico nel suo svolgimento presenta volta a volta» [*ibid.*].

Proprio in riferimento alla tradizione italiana, Gramsci sottolinea come Croce (almeno nei momenti più alti) si distacchi dal modo «retorico» di affrontare i problemi (che trova ampiamente presente nella tradizione Vico-Gioberti-Gentile), per avvicinarsi piuttosto a quella filosofia del «senso comune», cara agli anglosassoni. Rovesciando il *topos* polemico di un Croce e un Gentile «tedeschi», scrive:

questa impostazione spiega la popolarità del Croce nei paesi anglosassoni, superiore a quella dei paesi germanici; gli anglosassoni hanno sempre preferito le concezioni del mondo che non si presentavano come grandi e farraginosi sistemi ma come espressione del senso comune, integrato dalla critica e dalla riflessione, come soluzione di problemi morali e pratici [*ibid.*].

La tradizione italiana che si tratta di continuare è quella «cosmopolita» di Machiavelli, Galileo e (anche se Gramsci non lo dice), Leopardi: esempi altissimi di «egemonia» intellettuale, che si misurava con i temi moderni della autonomia e della laicità (della politica, dell'etica, della scienza), con uno sguardo decisamente europeo, ma in una condizione drammatica, di isolamento dal «popolo» e di assenza di un autentico referente «nazional-popolare». E' con questa ampiezza di sguardo che sono affrontati nei *Quaderni* i temi ricorrenti del «risorgimento» e degli «intellettuali», rispetto ai quali la figura di Croce

assume un profilo ambiguo. Il tema – com'è noto – è quello della «rivoluzione passiva» o della «rivoluzione-restaurazione» che, nei momenti cruciali della storia d'Italia (Comuni, Riforma, Risorgimento) ha visto l'isolarsi degli intellettuali dal popolo, il loro rifugiarsi in un ruolo di complemento, nella difesa del privilegio delle tradizionali classi dirigenti feudali o conservatrici, sottraendosi al compito di una classe dirigente autenticamente egemonica: quello altamente «pedagogico» della «formazione del carattere» nazionale-popolare, quello «giacobino» della coniugazione di democrazia e sviluppo economico borghese, della creazione (come la chiamava Leopardi) di una società «larga», al posto di quella «stretta» del sordido «interesse» familiare e localistico feudale-corporativo (si rileggano in tal senso le *Noterelle sulla politica del Machiavelli* del 1932-1934, nel tredicesimo dei *Quaderni* [Q,1559 (q 13 § 1)]). Pare di risentire a tratti il doloroso e scettico interrogarsi di Leopardi sul «carattere degli italiani», in tante pagine dei *Quaderni* su *Passato e presente*:

Si osserva da alcuni con compiacimento, da altri con sfiducia e pessimismo, che il popolo italiano è “individualista”: alcuni dicono “dannosamente”, altri “fortunatamente”, ecc. [...] Ma questo individualismo è proprio tale? Non partecipare attivamente alla vita collettiva, cioè alla vita statale [...] significa forse non essere “partigiani”, non appartenere a nessun gruppo costituito? Significa lo “splendido isolamento” del singolo individuo, che conta solo su se stesso per creare la sua vita economica e morale? Niente affatto. Significa che al partito politico e al sindacato economico “moderni”, come cioè sono stati elaborati dallo sviluppo delle forze produttive più progressive, si “preferiscono” forme organizzative di altro tipo, e precisamente del tipo “malavita”, quindi le cricche, le camorre, le mafie, sia popolari, sia legate alle classi alte. Ogni livello o tipo di civiltà ha un suo “individualismo”, cioè ha una sua peculiare posizione e attività del singolo individuo nei suoi quadri generali [Q, 814-15 (q 6 § 162)].

Del resto è lo stesso Gramsci, che aveva intitolato *Caratteri italiani* una rubrica fissa sull'*Avanti*, di polemica culturale, negli anni 1914-1918, a individuare nella «educazione della volontà» o del «carattere» il momento essenziale in cui si esercita l'egemonia dell'intellettuale sulla società.

Da questo punto di vista, quella assunta da Croce è la fisionomia di un Giano bifronte. In riferimento all'atteggiamento da lui tenuto di fronte alla guerra, Gramsci ne sottolinea con approvazione la distanza dalle posizioni più apertamente nazionaliste, la reazione «contro l'impostazione popolare della guerra come guerra di civiltà», che rivela Croce come il rappresentante della «grande politica contro la piccola politica, machiavellismo di Machiavelli contro il machiavellismo di Stenterello», e gli assegna un ruolo egemonico, nella intellettualità europea, paragonabile «solo a quello del Papa» (anzi in una posizione di superiorità assoluta, giacché quest'ultimo non era in fondo che «il capo dei vescovi che benedicevano le armi dei tedeschi e degli austriaci e di quelli che benedicevano le armi degli italiani e dei francesi») [Q,1212 (q 10 § 1)]. Se in questa capacità di imporre uno sguardo di olimpica «serenità» non al di sopra, ma dall'interno del travaglio storico del tempo, Croce rivela la statura di «un vero riformatore religioso» – non a caso combattuto come tale dalla quasi totalità degli intellettuali cattolici, che hanno ben inteso come la sua affermazione: «dopo Cristo siamo diventati tutti cristiani» equivalga a: «la parte vitale del cristianesimo è stata assorbita dalla civiltà moderna e si può vivere senza “religione mitologica”» [Q,1218-19 (q 10 § 5)] – ben diverso è il ruolo pratico che rivelano le sue prese di posizione determinate, nei confronti del movimento modernista (di cui ignora volutamente il significato progressivo, di alleanza tra intellettuali e popolo, di incontro tra cattolicesimo e democrazia, finendo nella oggettiva condivisione delle posizioni più reazionarie della gerarchia ecclesiastica [Q,1213 (q 10 § 1)]), ma specialmente nel riconoscimento (teoreticamente insostenibile) di una funzione «pedagogica» della religione «mitologica», in quanto «necessaria per il popolo», a cui la riforma gentiliana della scuola (predisposta nelle sue linee generali da Croce) avrebbe poi conferito un significato concreto, e un segno di classe inequivocabile [Q,1218-19 (q 10 § 5)]:

La concezione dualistica e della “obiettività del mondo esterno” quale è stata radicata nel popolo dalle religioni e dalle filosofie tradizionali diventate “senso comune” non può essere sradicata e sostituita che da una nuova concezione che si presenti intimamente fusa con un programma politico e una concezione della storia che il popolo riconosca come espressione delle sue necessità vitali. Non è possibile pensare alla vita e alla diffusione di una filosofia che non sia insieme politica attuale, strettamente legata all'attività preponderante nella vita delle

classi popolari, il lavoro, e non si presenti pertanto, entro certi limiti, come connessa necessariamente alla scienza [Q, 1295 (q 10 § 41, 1)].

Abbiamo insistito sul tema della «religione», non tanto perché è nota l'importanza paradigmatica assegnata da Gramsci alla forma di organizzazione cattolica della cultura, per la delineazione del concetto stesso di «egemonia», al punto da far propria l'idea di Croce come «papa laico», su cui misurare la reale efficacia egemonica di cattolicesimo e filosofia idealistica nella cultura italiana [Q, 1306 (q 10 § 41, 4)]; ma perché proprio sulla identificazione di «filosofia» e «religione» (o tra «filosofia» e «ideologia politica») Gramsci basa il proprio programma di «autonomia» filosofica del materialismo storico (filosofia della prassi), mediante una «decostruzione» del concetto crociano di «storia». Se ogni storia è «storia contemporanea» e se filosofia e storia sono «inscindibili», nel senso che «formano “blocco”», viene meno la distinzione (che Croce pretende di mantenere) tra filosofia e ideologia, come tra filosofia e politica [Q, 1241 (q 10 § 2)]. Negata sul piano della teoria, questa identità è rivelata dall'atteggiamento pratico di Croce, che è «un elemento per l'analisi e la critica del suo atteggiamento filosofico» [Q, 690 (q 6 § 10)]. Non vi è infatti ombra di dubbio che Croce intenda la filosofia come «strumento pratico» di organizzazione e di azione: «di organizzazione di un partito, anzi di una internazionale di partiti, e di una linea di azione pratica» [ibid.]. Ma ciò si rivela anche nella teoria, nel nesso di «filosofia, religione, ideologia» [Q, 1269 (q 10 § 31)]. Se per religione si deve intendere «una concezione del mondo (una filosofia) con una norma di condotta conforme» [ibid.], quale reale differenza può esservi tra religione e ideologia, ideologia e filosofia? Esiste «o può esistere filosofia senza una volontà morale conforme?» [ibid.]. Se la filosofia e la morale sono sempre unite, «perché la filosofia deve essere logicamente precedente alla pratica e non viceversa?» [Q, 1270 (q 10 § 31)]. Il «superamento» marxiano della filosofia non può significare la sua soppressione, ma il suo inveramento («non si può negare la filosofia se non filosofando»), la ricerca di «una filosofia che produca una morale conforme, una volontà attualizzatrice e in essa si identifichi in ultima istanza» [ibid.]. Di qui il valore «strumentale» che la filosofia della prassi riconosce al concetto di «storia etico-politica» [Q, 1209 (q 10 <Sommario>)], quale correzione dell'economicismo e del meccanicismo fatalistico, e come ermeneutica storica (di cui le *Storie* d'Italia e d'Europa di Croce offrono un modello che va decostruito) del fenomeno dell'egemonia.

Se la *pars destruens* del discorso sulla filosofia è ampiamente elaborata da Gramsci nei *Quaderni* e condotta ad un punto di sintesi nelle *Noterelle sulla politica del Machiavelli*, la *pars construens* (né poteva essere altrimenti) è affidata a isolate e folgoranti intuizioni sulla natura e funzione del linguaggio, sul rapporto tra filosofia e senso comune, sul concetto ambiguo di «spirito», concentrate specialmente nell'undicesimo quaderno. Mi limito a richiamare le formule più compiute, dagli *Appunti per una introduzione e un avviamento allo studio della filosofia e della storia della cultura* [Q, 1375 e sgg (q 11 § 12)]. Sono pagine ben note, in cui rientrano anche le celebri *Osservazioni e note critiche sul Saggio popolare di sociologia* di Bucharin, ma che sono state di recente richiamate in modo originale da Amartya Sen, per suggerire l'idea di una «circolazione europea» della gramsciana filosofia della prassi, per il tramite di Piero Sraffa, che avrebbe influenzato niente meno che la «svolta linguistica» del secondo Wittgenstein (nel suo transitare da una concezione «logica» del linguaggio ad una «antropologica», suggeritagli anche dalla critiche ricevute al suo *Tractatus*, frutto delle quotidiane conversazioni con l'esule italiano²⁰). Gramsci distingue la filosofia come attività intellettuale «professionale» specialistica dalla «filosofia spontanea», propria di «tutto il mondo», secondo l'antico adagio che ogni uomo è «filosofo». Respingendo ogni idea astratta di «genere», egli traduce l'universalità logica in quella antropologica del «maggior numero». Compito del filosofo (come specialista) è districare gli elementi generali di questa filosofia spontanea, traendoli: 1. dal «linguaggio», 2. dal «senso comune», 3. dalla «religione» e dal «folclore» [Q, 1375 (q 11 § 12)]. Per quanto concerne il linguaggio, Gramsci respinge l'approccio meramente «grammaticale» o astrattamente logico, concependolo come «insieme di nozioni e di concetti determinati» (egli stesso offre molteplici esempi di questo interesse per il lato semantico della lingua, nelle accurate «voci» di dizionario, di cui sono costellate le pagine dei *Quaderni*). Gramsci è particolarmente attratto dalla questione della rispettiva «traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici», non tanto come problema di

²⁰ A. K. Sen, *Sraffa, Wittgenstein e Gramsci*, in AA VV, *Studi gramsciani nel mondo. 2000-2005* cit., pp. 23-53.

traduzione dei singoli «gerghi» specialistici (su cui si esercitava la genialità del nostro Vailati), ma come più ampio problema di «civiltà» e di «cultura»:

è da vedere se la traducibilità è possibile tra espressioni di fasi diverse di civiltà, in quanto queste fasi sono momenti di sviluppo una dell'altra, e quindi si integrano a vicenda, o se un'espressione data può essere tradotta coi termini di una fase anteriore di una stessa civiltà, fase anteriore che però è più comprensibile che non il linguaggio dato ecc. [Q, 1468 (q 11 § 47)].

Il terreno cui attingere questa variazione dei giochi linguistici è quello del senso comune, che costituisce il «folclore» della filosofia: una concezione «disgregata, incoerente, inconsequente, conforme alla posizione sociale e culturale delle moltitudini di cui esso è la filosofia» [Q, 1396 (q 11 § 13)] che si tratta di ricondurre ad unità. Si dividono qui i compiti (e il modello di «egemonia») due concezioni, su cui grava il peso della secolare divisione tra lavoro intellettuale e manuale: quella «tradizionale» della separazione tra gli «intellettuali» e i «semplici» e quella della «filosofia della prassi», che punta alla loro riunificazione. Vi è una evidente distinzione (su cui ragionava Cartesio) tra «senso comune» e «buon senso». Il primo deriva il proprio insanabile «dogmatismo» dalla religione, ed è il motivo per cui nonostante i moderni progressi della scienza (anzi talvolta proprio in conseguenza di essi), il senso comune «è ancora rimasto tolemaico, antropomorfo, antropocentrico» [Q, 1396 (q 11 § 13)]. Il secondo ha la possibilità di aprirsi a una visione «critica», che trova però un ostacolo epistemologico non facilmente sormontabile nella prassi teorica degli intellettuali «organici». La chiesa cattolica offre un esempio classico di attenzione al rapporto degli «intellettuali» con i «semplici» (condizione per l'esercizio efficace dell'egemonia), mirato tuttavia prevalentemente al mantenimento del popolo in una condizione di minorità intellettuale (che non a caso si traduce in un controllo ossessivo e autoritario sulla *élite* intellettuale). Ma anche i rappresentanti maggiori della filosofia laica mostrano una «subalternità» alla egemonia cattolica, che si rivela proprio nel loro diverso rapporto con il senso comune. Quello più schietto di Gentile, che non mistifica l'intento reazionario della propria filosofia religiosa, nella affermazione triviale: «l'uomo sano crede in Dio e nella libertà del suo spirito» [Q, 1399 (q 11 § 12)]. Quello più ambiguo di Croce, che ama «civettare col senso comune», ma si ritrae con sdegno di fronte alla possibilità di dover riconoscere la vicinanza del proprio modo di concepire la storia e quello della filosofia della prassi. Così, sarebbe disposto a sottoscrivere, come «verità per il popolo», la forma religiosa e dogmatica del senso comune, affermando che «in tanti non si può sbagliare» [Q, 1391 (q 11 § 13)] (di qui la necessità di mantenere, per il popolo, la religione «mitologica»). Ma insorgerebbe (come di fatto insorge nella *Storia d'Europa*, opponendo la «religione della libertà» al «materialismo storico»), di fronte alla eventualità di dare un «inveramento prassistico» (come «coscienza di classe» e «democrazia») a quella formula, in cui Gramsci suggerisce a più riprese, nei *Quaderni*, di leggere la verità «mondana» della teoria crociana (speculativa) dell'errore [Q, 1569-70 (q 13 § 10)]. Sarà la «vita» storica (e la «volontà» disciplinata delle moltitudini) a risolvere il problema della «passionalità» del conoscere, correggendo l'illusione tipica del filosofo, di togliersi da sé la «cataratta», che ne obnubila lo sguardo.

Meno felice è il riconoscimento «utopico» (che ha fatto esclamare ai suoi critici prevenuti: «vedete l'idealista!») che Gramsci, in più luoghi, è disposto a concedere alla nozione di «spirito». Ciò che è falso e mistificatorio nella preistoria della società divisa in classi – l'unità del genere in uno spirito universale comune – sarà vero nella società dell'avvenire [Q, 1490 (q 11 § 62)]. Ma, a parte il fatto che della stessa visione è «colpevole» Karl Marx, che nel terzo libro del *Capitale*, nel divinare una «società dei produttori associati», civetta con il linguaggio herderiano, ipotizzando il salto dal «regno della necessità» al «regno della libertà»; è possibile intendere in un significato antropologico niente affatto arbitrario questa «traduzione» dei termini «spirito» e «società». Vi è (per il «soggettivista» Gramsci) una autentica «lotta per l'oggettività»: il processo pratico-teorico di liberazione dalle «ideologie parziali e fallaci» [Q, 1416 (q 11 § 17)]. Essa corrisponde alla «stessa lotta per l'unificazione culturale del genere umano»: ciò che per gli idealisti è spirito «non è un punto di partenza, ma di arrivo». Ossia «l'insieme delle sovrastrutture in divenire verso l'unificazione concreta e oggettivamente universale e non già un presupposto unitario ecc.» [*ibid.*]. In questo esito si può riconoscere il debito di Gramsci nei confronti della «filosofia italiana», nel suo indulgere (nonostante la critica «definitiva» di Croce alla «filosofia della

storia») a una visione «teleologica» del divenire. Ma altro è riconoscere questo limite (che la filosofia italiana condivide con il marxismo in quanto «grande narrazione»: con tutte le riserve «ipercritiche» del caso), altro è concludere, da questa constatazione (in cui la «misericordia» della filosofia italiana coincide forse – pascalianamente – con la sua «grandezza»), all'«utopismo» ovvero al «carattere gnostico del marxismo», e maramaldeggiare sul «suicidio della rivoluzione» e sulla «decomposizione» dell'«intellettuale organico» gramsciano nelle complementari figure sociali – di «funzionario dell'industria culturale» – dell'«intellettuale dissacratore» e dell'«esperto aziendale»²¹. Il genio solitario di Antonio Gramsci – forse l'unico o certo il maggiore pensatore originale nel marxismo del novecento – non è in ogni caso toccato da queste battaglie culturali da epigoni. Alla sua sofferta lezione di vita e di pensiero ci inchiniamo, in questo settantesimo della sua (non inutile) morte.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente in indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

²¹ A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione* cit., p. 164.