

LA QUESTIONE DELL'UMANESIMO IN ANTONIO GRAMSCI

Implicazioni storiografiche e teoretiche

1. Antonio Gramsci¹ non è stato un professore *salaricato* né tantomeno un *libero* pensatore. Eppure, nella sola sua funzione di segretario del Partito Comunista d'Italia, si

¹ Antonio Gramsci nasce nel 1891 ad Ales (Cagliari). Nel 1911 si trasferisce a Torino, dove si iscrive alla facoltà di Lettere. Nella città piemontese inizia anche la sua attività di militante politico rivoluzionario, nell'ambito del Partito Socialista. Questo primo momento della sua attività politica è contraddistinto dalla fondazione del giornale settimanale *Ordine Nuovo*, che diventa anche un gruppo di idee animato, oltre che da Gramsci, da Angelo Tasca, Umberto Terracini e Palmiro Togliatti. Il giornale, con il gruppo politico che lo sostiene, svolgerà un ruolo importante negli avvenimenti del cosiddetto « biennio rosso ». Con la fine del movimento delle occupazioni delle fabbriche si apre anche un'altra stagione politica per Gramsci. Nel 1921 partecipa a Livorno al XVII Congresso del PSI, dalla cui scissione nasce il Partito Comunista d'Italia. Gramsci vi aderisce e viene nominato a far parte del Comitato centrale. La direzione del partito è presa da Amadeo Bordiga (Resina 1889 – Formia 1970) e dal gruppo napoletano del *Soviet*. Questo gruppo sarà progressivamente indebolito in ragione della sua opposizione alla politica dell'URSS sia in riferimento al ruolo “direttivo” che pretende di avere nel seno dell'Internazionale Comunista il partito russo sia soprattutto in riferimento alla questione del fronte unico, l'alleanza di più partiti di matrice genericamente proletaria per un “governo operaio”. In breve, per la direzione del P.C.d'I. il rapporto con le altre organizzazioni operaie non doveva essere “politico”, con esse dovevano trovarsi convergenze solo sul piano sindacale. Si trattava per la direzione “bordighista” di salvaguardare, in ogni caso, la purezza del programma politico del comunismo, cioè la preparazione delle masse alla lotta per la dittatura del proletariato. Con la “bolscevizzazione”, imposta a partire dal 1924, e con forza maggiore dopo l'arrivo al potere di Stalin nel '25, le direttive dell'I.C. si devono imporre in tutto il mondo. Così, al terzo congresso del P.C.d'I., a Lione nel gennaio del 1926, anche in Italia si affermerà la linea “bolscevica” ed il gruppo dell'*Ordine Nuovo* succede nella direzione del Partito a quello napoletano del *Soviet*. Solo allora Gramsci diventa “capo” del Partito Comunista d'Italia. In realtà la situazione politica italiana più che dagli scontri nel gruppo dirigente comunista e socialista è marcata dalla definitiva instaurazione della dittatura fascista. Dopo le speranze suscitate dalla presa del potere dei bolscevichi in Russia, i rivoluzionari italiani cominciavano a confrontarsi con una tremenda sconfitta che culmina appunto nell'avvento del fascismo. La stessa carica di segretario, che Gramsci aveva assunto, durerà ben poco tempo. Nel novembre dello stesso 1926 Gramsci è arrestato. Inizia così il suo calvario tra messe al confino e carceri che culmina con la morte a Roma nel 1937.

La bibliografia gramsciana è sterminata e non concerne solo l'Italia, ma tutto il mondo. Per la sua messa a punto si rimanda alla *Bibliografia gramsciana 1922-1988* curata da John M. Cammett, Roma, 1991, con il supplemento fino al 1993, Roma, 1995, consultabile in parte anche su Internet nel sito dell'International Gramsci Society (www.italnet.nd.edu/gramsci/). Sempre sulla rete un altro sito particolarmente importante per notizie e documentazione è quello della Fondazione Istituto Gramsci (www.gramsci.it).

I testi di Gramsci e su Gramsci a cui ho fatto riferimento personalmente saranno invece citati nello stesso corso di questo lavoro. La « parzialità » dell'oggetto di questo mio contributo non mi permette di evidenziare bene gli anni, veramente decisivi, che hanno visto la fondazione del P.C.d'I., lo scontro al suo vertice tra Bordiga e Gramsci, l'avvento del fascismo, per cui ci tengo, almeno a questo proposito, a rinviare a : P. Spriano, *Storia del Partito Comunista Italiano*, t. 1, *Da Bordiga a Gramsci*, Torino 1967; F. Livorsi, *Amadeo Bordiga*, Roma, Editori Riuniti, 1976; AA.VV., *La formazione del gruppo dirigente del partito comunista italiano nel 1923-1924*, a cura di P. Togliatti, Roma, 1962. I gruppi politici che si rifanno alle posizioni di Bordiga stanno pubblicando una *Storia della sinistra comunista*, di cui finora sono stati editati quattro volumi, Partito Comunista Internazionale, 1972. Sempre all'interno della corrente bordighista, in riferimento alla nascente polemica contro la linea del partito russo, è importante « La gauche communiste d'Italie face au débat dans le parti russe » in *Programme communiste*, n° 68. Sulla “sinistra comunista italiana” si veda anche: *La Gauche communiste d'Italie. Contribution à une histoire du mouvement révolutionnaire*, Courant Communiste International, Avril 1991; una ottima scelta di testi del comunismo di sinistra è anche consultabile sul sito internet: www.sinistra.net. Di Bordiga, inoltre, la casa editrice Graphos di Genova ha intrapreso la pubblicazione dell'opera omnia: finora sono apparsi due volumi, dal 1910 al 1926. Specificamente sui rapporti tra Gramsci e Bordiga sono importanti

cimenta, a proposito dei secoli XV e XVI, in un serrato confronto con la più autorevole cultura europea. Francesco De Sanctis, Giuseppe Toffanin, Gioacchino Volpe, Benedetto Croce, Giovanni Gentile, Jakob Burckhardt, Vittorio Cian sono solamente alcuni dei tanti illustri studiosi del Rinascimento che vivono nelle pagine dei *Quaderni del carcere*.

Il fatto pone una prima questione : perché Gramsci ha avvertito tale esigenza, dove cioè affondano le radici delle problematiche culturali che egli intende affrontare?

Come dato preliminare occorre tener presente, ovviamente, la situazione oggettiva in cui Gramsci è costretto ad operare nel confronto con tale cultura. Le riflessioni di Gramsci sull'identità italiana, nel cui ambito rientrano i suoi spunti sull'Umanesimo-Rinascimento, datano dell'ultimo periodo della sua vita. Egli si trova nelle carceri italiane: il regime fascista, da poco impostosi in Italia, ha, infatti, deciso di impedire a "quel cervello di funzionare"². Le privazioni quotidiane, le vessazioni gratuite cui Gramsci viene sottoposto durante la detenzione, che gli arrecano irreparabili danni fisici – denti caduti, disturbi gastrici, tisi, arteriosclerosi – portandolo alla morte³, sono sicuramente fattori da cui è impossibile prescindere per capire l'opera di Gramsci. E tuttavia sono anche la testimonianza della tenacia con cui il pensatore sardo decide di iniziare la sua resistenza, prima di tutto intellettuale. Arrestato nel novembre del 1926, in una lettera alla cognata Tania del 19 marzo 1927 già dichiara di aver stabilito

qualche soggetto che mi assorbisse e centralizzasse la mia vita interiore (...) e cioè: -1° una ricerca sulla formazione dello spirito pubblico in Italia nel secolo scorso; in altre parole, una ricerca sugli intellettuali italiani, le loro origini, i loro raggruppamenti secondo le correnti della cultura, i loro diversi modi di pensare (...). -2° uno studio di linguistica comparata! Niente meno (...). -3° uno studio sul teatro di Pirandello e sulla trasformazione del gusto teatrale italiano che il Pirandello ha rappresentato e ha contribuito a determinare (...). -4° un saggio sui romanzi di appendice e il gusto popolare in letteratura (...)⁴.

Gramsci ha elaborato il suo programma di resistenza al fascismo subito su due livelli, rispondendo, da un lato, alla sua personale esigenza di sfuggire alla *lama* del carcere, dall'altro, tentando di avviare un discorso che valesse a rianimare la contro-offensiva collettiva. Ambedue i livelli convergono in quella che deve essere la vera *testa*

la presentazione di R. Paris a *Les écrits politiques de Gramsci*, Paris, Gallimard, 1974-1980 ; A. Peregalli, *Il comunismo di sinistra e Gramsci*, Bari, Dedalo libri, 1978.

² Si tratta della dichiarazione fatta dal magistrato Michele Isgrò durante il processo.

³ È trasferito in una clinica solo dopo un'ulteriore, gravissima crisi, ed è liberato quando è ormai morente nella stessa clinica « Quisisana » di Roma (27 aprile 1937).

⁴ A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, vol. I, Roma, Editrice L'Unità, 1988, pp. 63-64.

di ariete per scardinare il totalitarismo fascista: la ri-organizzazione sul terreno culturale dell'opposizione di classe.

Il peso dato alla cultura, nelle stesse dinamiche della storia, rappresenta il contributo più originale che Gramsci vuole offrire alla causa del movimento operaio:

Nello sviluppo di una classe nazionale, accanto al processo della sua formazione sul terreno economico, occorre tener conto del parallelo sviluppo nei terreni ideologico, giuridico, religioso, intellettuale, filosofico, ecc. si deve dire anzi che non c'è sviluppo sul terreno economico, senza questi altri sviluppi paralleli.⁵

L'insistenza di Gramsci su questo punto, talvolta quasi a scapito della stessa struttura economica, rappresenta forse il retaggio più evidente della sua cultura borghese⁶. È proprio questa prospettiva "intellettualistica" a determinare alcuni dei fulcri teorici della riflessione gramsciana. Questa ruota intorno alla consapevolezza che il cambiamento può essere solo il frutto di un lungo lavoro di sedimentazione. E se, sul piano sovrastrutturale, questo lungo lavoro è testimoniato dall'importanza accordata agli intellettuali ed in generale al patrimonio culturale, alla "battaglia delle idee", sul piano strutturale, non può essere dimenticato quanto stesse a cuore al sardo, proprio in risposta al fascismo, la questione del "blocco sociale", cioè la formazione di un assai ampio fronte di lavoratori salariati.

Saranno proprio questi i temi che Togliatti proporrà non solo al Partito, ma a tutto il Paese, una volta che sarà rientrato in Italia, dopo la lunga permanenza moscovita durante il fascismo, nella primavera del 1944. Non è un caso allora che la politica togliattiana del periodo 1944-47 culminerà con la pubblicazione dei *Quaderni del carcere* di Gramsci nel '48. Il Gramsci che si presenta non vuole essere tanto un Gramsci rivoluzionario comunista, ma è piuttosto un Gramsci "democratico" e "antifascista". La scelta della casa editrice, presso cui pubblicare quelle note miracolosamente scampate al carcere⁷, l'Einaudi di Torino, che sarà il più importante

⁵ Id., *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, Q. 6, pp. 839-840 (d'ora in poi i *Quaderni* saranno citati solo in questo modo).

⁶ Ha scritto dell'importante presenza della cultura di matrice borghese in Gramsci A. Asor Rosa, *La cultura del carcere*, in *Storia d'Italia*, vol. IV *Dall'Unità ad oggi*, t. 2 *La cultura*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 1548-1567.

⁷ Le vicende che hanno portato alla luce i manoscritti carcerari di Gramsci, dalla rocambolesca uscita dal carcere nel 1937 fino alla loro pubblicazione, meriterebbero già un commento. Fatti uscire dal carcere tra i documenti personali di Gramsci prima vennero messi al sicuro a casa della cognata Tania a Roma poi, per maggiore sicurezza, vennero trasferiti a Mosca nella casa della famiglia di Gramsci. Solo dopo la guerra rientrarono in Italia e ovviamente non rientrarono, come vuole la leggenda, insieme a Togliatti - che giunse a Napoli, in un viaggio avventuroso, passando per Teheran, Baku, Il Cairo, Algeri - ma solo più tardi. Per la storia dettagliata delle vicende della pubblicazione dei *Quaderni* si rimanda a R. Mordenti, *Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, in *Letteratura italiana. Le Opere*, diretta da A. Asor

centro culturale dell'Italia del dopoguerra, ed i titoli posti alle singole parti con cui verranno selezionati i temi degli scritti di Gramsci⁸, confermano che l'utilizzazione di Gramsci doveva andare, nelle intenzioni della dirigenza comunista, ben oltre i confini del partito. In realtà questa scelta editoriale era l'indice di precisi cambiamenti di strategia per i comunisti italiani.

Il riferimento a Gramsci, la pubblicazione "per tutti" dei *Quaderni* si comprendono meglio se si tiene presente l'evoluzione che prendono il partito comunista e tutto il movimento operaio internazionale sul finire della II guerra mondiale. Innanzitutto c'è da constatare il riconoscimento da parte dei sovietici, l'11 marzo del '44, del governo di unità nazionale messo insieme dal maresciallo Badoglio e dal re dopo la caduta del fascismo (25 luglio 1943), a questo riconoscimento segue l'adesione e l'entrata del partito di Togliatti nell'esecutivo. Non furono affatto scelte scontate se si tiene presente che comunque, agli occhi di molti italiani, Badoglio ed il re restavano ancora i "traditori" di ieri. A lungo si è spiegata la scelta di Togliatti come un atto di sottomissione a Mosca. Oggi, grazie a nuovi documenti provenienti dagli archivi sovietici⁹, si può affermare che quella decisione, benché stimolata certamente da Stalin - che stava dividendo con gli alleati anglo-americani il mondo in "sfere di influenza" (e l'Italia e il Mediterraneo toccavano agli Stati Uniti...) - non fosse tanto "subita" quanto corrispondesse ad un'autonoma elaborazione dello stesso Togliatti. Si trattava dell'inizio di una linea politica "democratico-nazionale" che sarà compiutamente esposta in quelle stesse settimane a Salerno. In effetti, la cosiddetta "svolta" di Salerno

Rosa, vol. IV *Il Novecento*, t. II *La ricerca letteraria*, Torino, Einaudi, pp. 562-565.

⁸ In effetti questa prima edizione, che fu curata da Togliatti stesso (benché per le ragioni citate si preferì che il suo nome non comparisse sul testo destinato alla stampa) e dal gruppo di intellettuali a lui più vicino (in primis Felice Platone), fu fatta secondo degli essenziali nuclei tematici che diedero anche il titolo ai singoli volumi: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*; *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*; *Il Risorgimento*; *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*; *Letteratura e vita nazionale*; *Passato e presente*. Bisogna attendere il 1975 con l'edizione critica a cura di Valentino Gerratana per abbandonare l'organizzazione degli scritti per raggruppamenti tematici (dietro la quale c'era evidentemente l'intenzione di produrne un uso politico e programmatico) per seguire, invece, lo svolgersi effettivo della produzione di Gramsci.

⁹ Si veda la precisa documentazione che offre F. Barbagallo, *La formazione dell'Italia democratica*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, vol. I *La costruzione della democrazia*, Torino, Einaudi, 1994, in particolare le pp. 32-35. In realtà, anche le rivelazioni importanti come quelle di M. M. Narinskij, *Togliatti, Stalin e la svolta di Salerno*, in "Studi storici", lug.-set. 1994, a. 35, pp. 657-666 - il quale, sulla base di nuovi documenti provenienti dall'apertura degli archivi sovietici, ha potuto provare che dietro la "svolta" del Partito Comunista italiano vi sia stato Stalin con la sua visione degli interessi geo-politici dell'Urss - dimenticano, tuttavia, quanto bene collimassero questi interessi con il nuovo partito di Togliatti. È per questo che gran parte della storiografia italiana tende oggi soprattutto ad insistere sull'autonomia sempre maggiore che i dirigenti comunisti togliattiani avrebbero preso rispetto ai russi. Un esempio, in tal senso, sarebbe la critica che il nascente Cominform adressò ai comunisti occidentali proprio circa la loro autonomia: su questo cfr. S. Pons, *La politica estera dell'Urss, il Cominform e il Pci (1947-1948)*, in "Studi storici", ott.-dic. 1994, a. 35, pp. 1123-1147.

non era niente altro che l'abbandono da parte del *nuovo* Partito dell'opzione internazionalista, e quindi rivoluzionaria, per inserirsi pienamente nel gioco politico dell'Italia badogliana prima, democratica poi¹⁰.

Non posso pretendere qui, in poche pagine, di studiare il marxismo di Gramsci, le sue opzioni tattiche e strategiche, la natura del fascismo, la necessità delle alleanze, e quindi non è possibile verificare se in Gramsci vi siano effettivamente i prodromi di quella politica "conciliatrice" condotta da Togliatti. È certo, però, che è in quella visione gramsciana essenzialmente "nazionale" della politica, nella sua concezione del partito, in quell'attenzione per l'equilibrio tra le classi sociali, che affonda le sue radici il partito togliattiano. Del resto come dimenticare la solidarietà profonda che vi era stata tra i due dirigenti politici, dalla fondazione a Torino dell'*Ordine Nuovo* fino alle "Tesi di Lione" del 1926?

Ecco in una strategia che usa del momento del "consenso" sempre prima di quello della "forza", possiamo leggere questa affinità di fondo¹¹.

¹⁰ Sul periodo in oggetto, oltre ai saggi su citati, si rimanda, per un'interpretazione di "classe" di quegli avvenimenti, a L. Cortesi, *Palmiro Togliatti, la "svolta di Salerno" e l'eredità gramsciana (Tredici documenti del marzo-giugno 1944, uno dell'aprile 1945)*, in "Belfagor", XXX, I, 1975, pp. 1-44. L'articolo costituisce un'importante messa a punto intorno a tre temi: 1) la scelta di Togliatti corrispondeva allo spirito di un certo comunismo all'italiana, qui l'autore stabilisce un nesso tra la "svolta" togliattiana e le posizioni di Gramsci; 2) ciò nondimeno essa va compresa pienamente solo se inserita in un quadro internazionale, essa è peraltro parallela alla decisione dei comunisti francesi di aderire al Comité français de libération nationale di De Gaulle; 3) essa ha effettivamente impedito uno spostamento a sinistra della situazione italiana: imponendo una tregua alla lotta di classe ha determinato la continuazione ininterrotta delle strutture statuali italiane, eppure la mobilitazione in atto, dalla lotta armata antinazista alla ripresa del movimento operaio, avrebbe consentito di prevedere altri scenari.

¹¹ Resta la questione dell' "ordine nuovo", cioè la questione dello Stato operaio. Se Togliatti abbandonerà dopo la guerra in una generica formula di "democrazia progressiva" la prospettiva della presa del potere da parte degli sfruttati non è sicuro che si possa dire altrettanto, soprattutto *a posteriori*, di Gramsci. Qui si situa veramente l'uso strumentale che Togliatti fa del sardo, dal quale espunge solo quelle posizioni accomodabili alla nuova strategia politica. Certo potrebbe dirsi che, nella rinnovata situazione politica, il pensiero di Gramsci sarebbe evoluto *logicamente* nella prospettiva della "svolta di Salerno". È quanto sostiene Cortesi. Allora bisogna verificare *seriamente* se quell'affinità politica tra Gramsci e Togliatti, espressa dalle "Tesi di Lione", possa arrivare a coinvolgere la questione istituzionale. Seramente, perché se si abbandona la "questione statale", cosa resta di una teoria e una prassi rivoluzionarie? Bisogna verificare se la questione del partito, la natura delle alleanze, il ruolo della cultura, degli intellettuali, il peso della storia italiana, cioè la filiazione di Togliatti da Gramsci – ripeto tutt'affatto legittima su questi punti – possa arrivare fino all'accettazione dello Stato democratico. Del resto, per tentare di "sganciare" Gramsci dalla lettura tradizionale del comunismo togliattiano si è tentata anche una strada interpretativa che ha il pregio di basarsi più che sulle ipotesi sui fatti. Essa si basa su un'evoluzione politica del sardo dopo Lione, maturata in autonomia – forzata – rispetto al partito. Nel carcere, cioè, Gramsci avrebbe emancipato progressivamente il suo pensiero dalla corrente dominante nell'Internazionale. Questa interpretazione, sostenuta da F. La Brasca, *Gramsci: L'analyse du fascisme. Continuité révolutionnaire et internationalisme (1919-1935)*, in "La Pensée", n° 261, janvier-février 1988, pp. 91-103, si basa soprattutto sulla presa di posizione di Gramsci in prigione a favore della "Costituente", contro la teoria del social-fascismo sostenuta dallo stalinismo in quegli anni. Come si vede da questa brevissima bibliografia citata, il rapporto Gramsci-Togliatti è comunque troppo complesso per ridurlo nel breve giro di qualche nota. Da parte mia, insisterei, tuttavia, molto sull'impostazione di fondo, sulla *filosofia*, comune ai due uomini politici, cioè su quella loro matrice idealistica, nella duplice versione italiana (Gentile e Croce), che non può non essersi riflessa anche nell'elaborazione pratica.

Nel contesto del soggetto che abbiamo scelto di esaminare, il paradigma gramsciano diventa trasparente: nella sua prospettiva il momento della *Riforma* deve accompagnarsi, sempre, in ogni caso, di quello del *Rinascimento*. In questo senso va inteso l'innesto della dimensione culturale nella lotta di classe: il fatto politico dell'ascesa al potere di una nuova classe si inverte solamente previa costruzione di una "nuova cultura", quando finalmente si sana il difetto tra intellettuali e popolo. I limiti del comunismo medievale italiano, così come quelli della Riforma protestante, risiedono proprio nella loro incapacità a formare una nuova classe di intellettuali, non più dipendente dalle organizzazioni storiche di gestione del sapere (la Chiesa romana). Michele Ciliberto acutamente ha messo in luce proprio come il problema della fragilità del connubio "politica" e "filosofia", colto da Gramsci alle soglie della modernità, nell'Umanesimo-Rinascimento, si riverberi ancora nell'età contemporanea, diventando il banco di prova dello stesso marxismo

Questo è, precisamente, il nodo che deve sciogliere la filosofia della praxis: se è vero, come è vero, che "i grandi intellettuali formati nel suo terreno, oltre ad essere poco numerosi, non erano legati al popolo, non sbocciarono dal popolo"...¹²

Anche l'opposizione al fascismo si gioca intorno all'intreccio tra lotta politica e lotta culturale. L'importanza, nella riorganizzazione di una risposta a Mussolini, attribuita all'affermazione di una nuova cultura, vale solo nella misura in cui si saprà organizzare, attorno ad essa, un'autentica lotta politica

Si deve parlare di lotta per una nuova cultura cioè per una nuova vita morale che non può non essere intimamente legata a una nuova intuizione della vita, fino a che essa diventi un nuovo modo di sentire e vedere la realtà¹³.

Appunto l'immediatezza della lotta economica e politica si realizza solo nell'impossessamento di elevati utensili teorici, quando la Riforma si fa Rinascimento.

Al di là delle evidenti suggestioni che ha potuto esercitare la grande cultura borghese su Gramsci nel fargli accordare un simile ruolo alle dinamiche culturali, nondimeno è da negligenza che le più mature teorizzazioni del movimento operaio – da Marx-Engels al Lenin del *Che fare?* – hanno scorto nel connubio politico-culturale, nella sfida "concentrica" all'antagonista di classe, la strumentazione più efficace del movimento operaio.

¹² M. Ciliberto, *Rinascimento e Riforma nei "Quaderni" di Gramsci*, in *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di M. Ciliberto e C. Vasoli, vol. II, Roma, Editori Riuniti, 1991, p. 776. La citazione da Gramsci è Q. 16, p. 1862.

Sarà proprio la capacità a misurarsi con le vette del blocco intellettuale borghese la prova dell'autentica maturazione delle classi popolari. Il proletariato uscirà dallo "stato di minorità" solo allora, per diventare la nuova classe dirigente.

Il concetto di egemonia gramsciana diventa, oltre che fatto culturale, la capacità del movimento operaio di distruggere non solo il fascismo, ma lo stesso sistema economico e sociale che lo ha generato¹⁴. Infatti esso potrà conquistare il potere perché è già classe dirigente, ha cioè acquistato le sue posizioni a livello culturale:

Il criterio metodologico su cui occorre fondare il proprio esame è questo: che la supremazia di un gruppo sociale si manifesta in due modi, come "dominio" e come "direzione intellettuale e morale". Un gruppo sociale è dominante dei gruppi avversari che tende a "liquidare" o a sottomettere anche con la forza armata ed è dirigente dei gruppi affini e alleati. Un gruppo sociale può e anzi deve essere dirigente già prima di conquistare il potere governativo (è questa una delle condizioni principali della stessa conquista del potere), dopo, quando esercita il potere e anche se lo tiene fermamente in pugno, diventa dominante ma deve continuare ad essere anche "dirigente"¹⁵.

Se, in tal modo, il tema dell'egemonia è considerato decisivo nei *Quaderni*, esso, in realtà, è inscindibile da quella ricerca sugli intellettuali che Gramsci si è proposto nella ricordata lettera a Tania. Giustamente è, allora, a quest'ultima questione, gli intellettuali, che la più avvertita critica gramsciana attribuisce lo statuto di cifra dell'intero impianto dei Quaderni. L'Anti-Croce sarebbe un possibile sottotitolo per tutta la ricerca carceraria di Gramsci¹⁶. Dal momento che Croce è riuscito ad amalgamare intorno al concetto di "autonomia dell'arte" gli intellettuali italiani dei primi decenni del secolo compiendo un'operazione finemente politica di creare un ceto intellettuale *staccato* dalla realtà, la questione decisiva del proletariato e del suo partito non può non diventare quella di reinserire gli intellettuali nella realtà sociale e politica.

¹³ Q. 23, p. 2192.

¹⁴ Se forse si può, proprio su questo punto, separare Gramsci da Togliatti, in quanto per il sardo la lotta antifascista conservava comunque come suo orizzonte l'instaurazione dello Stato operaio (mentre per Togliatti l'antifascismo equivarrà esclusivamente alla prospettiva della "Costituzione democratica"), ci sarebbe comunque da discutere intorno all'analisi sociale che il sardo proponeva del fenomeno fascista. Soprattutto intorno a questo problema maggiore: su *quale* capitalismo è proliferato il fascismo? È noto che per Gramsci sarebbe la parte retriva del capitalismo italiano, quello agrario, ad aver costituito la base sociale del fascismo. Qui è uno dei motivi di scontro con la "sinistra comunista". Tuttavia, di lì a poco, l'avvento del nazismo hitleriano rafforza la convinzione che è lo sviluppo tecnologico avanzato del capitale a generare il mostro fascista. Inoltre le due esperienze, quella italiana e quella tedesca, dimostrano che il fascismo è stato prodotto non "autonomamente" dalle classi medie e dalla borghesia feudale, ma è nato dalla sconfitta che ha subito il proletariato. È stata questa sconfitta a gettare le classi piccolo-borghesi dietro la reazione fascista. Su tali temi si rinvia alla bibliografia citata sui rapporti Bordiga-Gramsci.

¹⁵ Q. 19, pp. 2010-2011.

¹⁶ R. Mordenti, *cit.*, p. 603. A tal proposito, lo stesso Mordenti ricorda che ad aver aperto questa linea di ricerca è stato A. Leone de Castris, *La critica letteraria in Italia dal dopoguerra ad oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1991.

Croce, nella sua idea di intellettuale, altro non significava che la santificazione dello status quo. Per questo i rivoluzionari non potevano evitare il ribaltamento di quell'idea.

2. Per adesso, sulle tracce di Gramsci, ho continuato a confondere l'Umanesimo con il Rinascimento. In realtà, nel pensatore sardo non si delinea una netta separazione tra queste due stagioni, anzi perlopiù sovrapposte. Sulla lettura storica che fa Gramsci del periodo ritornerò più tardi, adesso vorrei evidenziare come, pur all'interno di certe confusioni cronologiche, emerga come risultato *complessivo* delle riflessioni gramsciane sull'Umanesimo-Rinascimento una demarcazione soprattutto *ideologica*, che può superare delle inesattezze storiche. Si tratta della

quistione del doppio aspetto dell'Umanesimo e del Rinascimento, che furono essenzialmente reazionari dal punto di vista nazionale-popolare e progressivi come espressione dello sviluppo culturale dei gruppi intellettuali italiani ed europei¹⁷.

È in questo pensiero, che Gramsci conclude, nelle ultime pagine da lui scritte, la sua posizione sui secoli che dall'anno Mille portano alla Controriforma. Ora si tratta, svelata la fine, di capire attraverso quale trama di ragionamenti il sardo pervenga a tale conclusione. Innanzitutto risulta chiaro che quella posizione è ancora inscindibile dalla questione degli intellettuali, possiamo dire che la riflessione sull'Umanesimo-Rinascimento costituisca un capitolo, certamente non il meno importante, di quella storia degli intellettuali "promessa" a Tania. Questo mio contributo intende soffermarsi più che sull'ampiamente studiata *progressività* che Gramsci individua in un certo Rinascimento (in particolare in Machiavelli)¹⁸, sull'aspetto regressivo e reazionario che distingue gran parte della cultura italiana di quegli anni.

Questo carattere reazionario è focalizzato dai *Quaderni* gramsciani nella funzione "cosmopolitica" che hanno avuto gli intellettuali italiani in quel periodo. L'importanza in tutto il mondo della cultura umanistico-rinascimentale, sorta in Italia,

¹⁷ Q. 29, p. 2350.

¹⁸ Sul rapporto Machiavelli-Gramsci e sul Rinascimento in generale nell'analisi dei *Quaderni* è stato scritto moltissimo, rimando a S. Chemotti, *Umanesimo Rinascimento Machiavelli nella critica gramsciana*, Roma, Bulzoni, 1975; F. Sanguineti, *Gramsci e Machiavelli*, Roma-Bari, Laterza, 1982; A. Bechelloni, *Gramsci et Machiavel: les apories d'une lecture*, in *Modernité de Gramsci*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, n° 481, 1992; P. Laroche, *La Renaissance italienne dans les Cahiers de prison d'Antonio Gramsci*, in *Regards sur la Renaissance italienne*, Mélanges de Littérature offerts à Paul Larivaille, Université de Paris X, 1998, pp. 443-450. In realtà, poiché il problema oltrepassa quello della lettura del Rinascimento da parte di Gramsci, per coinvolgere i temi dello Stato, del partito, della teoria politica, la bibliografia su questo punto andrebbe aumentata ulteriormente. Per ragioni di spazio mi limito a ricordare: C. Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'Etat*, Paris, Fayard, Paris, 1975; L. Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno Principe*, Roma, Editori Riuniti, 1970.

piuttosto che epifania di un dominio culturale della nostra nazione sul mondo intero (come voleva una certa concezione retorica del Rinascimento) è, al contrario, il sintomo dell'endemica debolezza delle classi colte italiane, contraddistinte dalla loro funzione non nazionale e non politica, appunto cosmopolitica.

Risalendo fino all'Impero romano:

la letteratura latina fiorisce dopo Cesare, con l'Impero, cioè proprio quando la funzione dell'Italia diventa cosmopolitica, quando non si pone più il problema del rapporto tra Roma e l'Italia, ma tra Roma-Italia e l'Impero¹⁹

Gramsci tenta di delineare il quadro di una produzione letteraria italiana, mai propriamente legata al territorio ed alle aspirazioni dei suoi abitanti. La causa di ciò è proprio la nota distintiva degli intellettuali con la loro “non aderenza alla nazione-popolo”²⁰.

Il cosmopolitismo è stato reintrodotta nella cultura italiana, dopo la romanità, dalla Chiesa cattolica. Grazie proprio ad una organizzazione sovranazionale della cultura, il Papato, nell'eredità della romanità, ha saputo ricreare un dominio culturale unificato su tutta l'Europa. Non è un caso che il movimento di riforma che si inizia in Italia dopo il Mille proprio sul piano sovrastrutturale del campo culturale perde la sua battaglia contro la Chiesa e l'Impero. L'affermazione dei Comuni – “il rinascimento spontaneo italiano”²¹ – con l'ascesa al potere di classi popolari (borghesi), costituisce il primo tentativo in Italia di ricucire la tradizionale divaricazione tra scrittori e popolo. Tuttavia essa non sarà altro che una parentesi nella storia culturale italiana: la stessa natura, esclusivamente economico-corporativa, dei Comuni duecenteschi non riesce a determinare alcun effettivo cambiamento a livello sovrastrutturale. Il problema è che l'egemonia culturale viene lasciata ancora alla Chiesa con i suoi intellettuali tradizionali, di casta, che ben presto scompagneranno la cultura espressa dalle classi emergenti. Il limite di questa sarà non solo di delegare alla Chiesa l'organizzazione della cultura, ma soprattutto il fatto di credersi

di carattere anti-economico (dell'economia capitalistica nascente), non indirizzata a dare l'egemonia alla nuova classe, ma anzi a impedire che questa l'acquisti²²

infatti

¹⁹ Q. 17, p. 1935.

²⁰ Q. 8, p. 1030.

²¹ Q. 17, p. 1936.

²² Q. 8, p. 1054.

i nuclei borghesi italiani, di carattere comunale, furono in grado di elaborare una propria categoria di intellettuali immediati, ma non di assimilare le categorie tradizionali di intellettuali (specialmente il clero) che invece mantennero ed accrebbero il loro carattere cosmopolitico²³.

È con l'Umanesimo, cioè nel secolo XIV, che la reazione all'ascesa borghese si compie definitivamente: di qui il suo carattere regressivo. Non sarà un caso allora che l'esito più conseguente della cultura del Quattrocento italiano, e poi del Rinascimento, sarà proprio nella Controriforma:

... il Rinascimento doveva per forza risolversi nella Controriforma, cioè nella sconfitta della borghesia nata con i Comuni e nel trionfo della romanità, ma come potere del papa sulle coscienze e come tentativo di ritorno al Sacro Romano Impero: una farsa dopo la tragedia²⁴.

Quegli intellettuali che, invece, avvertono la pervasività del ruolo della Chiesa sul terreno culturale, e il pericolo a ciò attinente, capiranno, quindi, che la questione sta proprio nel combattere l'Umanesimo. Partendo dalle posizioni del Toffanin, per il quale l'Umanesimo costituisce un movimento della cultura "ufficiale", controllato dalla Chiesa, contro le ispirazioni ereticali del Medioevo²⁵, diventa allora inevitabile, per Gramsci, una condanna senz'appello della cultura quattrocentesca italiana, apparentata lapidariamente, per il suo conservatorismo, alla Scolastica:

L'Umanesimo, da Dante a prima del Machiavelli, è una età che sta nettamente a sé, e, contrariamente a quel che ne pensano alcuni, per il comune impulso antidemocratico e antiereticale ha una non superficiale affinità con la Scolastica²⁶.

La tesi toffaniniana dell'Umanesimo, associato alle tendenze più retrive della Chiesa, ad onta di un suo presunto fondo paganeggiante (Burckhardt), trova conferma, agli occhi di Gramsci, nel fatto che le nuove eresie cinquecentesche, nella loro estrema varietà, siano accomunate proprio dalla lotta contro la cultura umanistica:

Col finire dell'umanesimo nasce l'eresia e sono fuori dell'umanesimo Machiavelli, Erasmo (?), Lutero, Giordano Bruno, Cartesio, Giansenio²⁷.

Questo antiumanesimo causerà al danno di Machiavelli, prima, di Bruno e Campanella, poi, non solo l'inevitabile *anatema* della Chiesa, ma lo stesso loro

²³ Q. 5, p. 569.

²⁴ Q. 5, p. 645

²⁵ Il libro del Toffanin a cui si riferisce Gramsci è *Che cosa fu l'Umanesimo. Il Risorgimento dell'antichità classica nella coscienza degli italiani fra i tempi di Dante e la Riforma*.

²⁶ Q. 7, p. 906.

isolamento nella società italiana. In quegli autori, dai quali è avvertito il problema della lontananza dalla nazione-popolo, la loro solitudine intellettuale si fa ancora più drammatica, fino alle estreme conseguenze. Il rogo sancisce per Bruno la sua sconfitta, imputabile proprio al fallimento di iscriverne il suo progetto di “riforma generale del mondo” nel solco di una corrente attiva, viva della nazione. Per la Chiesa, invece, l’uccisione del filosofo diventa il trionfo della sua prospettiva di allontanare gli scrittori dal popolo. La stessa fortuna successiva di questi *antiumanisti* non penetrerà nella società italiana: sono condannati, loro malgrado, al cosmopolitismo. Cosicché se la scienza politica del Machiavelli non varrà per l’Italia, nonostante la sua straordinaria intuizione²⁸, allo stesso modo il dramma di Giordano Bruno non riguarda l’Italia, ma è proprio del “pensiero europeo”²⁹.

Anche gli intellettuali consapevoli della situazione di regresso della cultura italiana non sfuggono alla separazione tra cultura e popolo che caratterizza l’Italia, diventando, quindi, più che nazionali, cosmopoliti.

Le pagine sul “moderno Principe”, in particolare, testimoniano che spetterà alla nuova “filosofia della praxis” reintegrare le punte più avanzate della cultura in un discorso per la società italiana potente nell’effettualità. La filosofia della praxis farà finalmente di quelle teorie appunto una pratica, seguendo proprio il Segretario fiorentino che non è scienziato, ma “politico in atto”.

Risulta molto interessante il fatto che Gramsci non restringa la sua ricerca sugli intellettuali alla sola letteratura. Fedele all’idea che tutti gli uomini siano intellettuali:

Ogni uomo infine, all’infuori della sua professione esplica una qualche affinità intellettuale, è cioè un ‘filosofo’, un artista, un uomo di genio, partecipa di una concezione del mondo...³⁰,

Gramsci, anche a proposito dell’Umanesimo, non ha mai in mente solo l’immagine tradizionale dell’intellettuale. Anzi, si può dire che, secondo lui, lo sviluppo delle forze, e delle forme, produttive nel secolo XV e soprattutto nel XVI, abbia iniziato a portare alla ribalta un nuovo tipo di intellettuale.

²⁷ Q. 7, p. 906.

²⁸ “Il Machiavelli è rappresentante in Italia della comprensione che il Rinascimento non può essere tale senza la fondazione di uno Stato nazionale, ma come uomo egli è teorico di ciò che avviene fuori d’Italia, non di eventi italiani” Q. 17, pp. 1913-1914.

²⁹ Q. 9, p. 1130.

³⁰ Q. 12, pp. 1550-1551.

Il tipo tradizionale e volgarizzato dell'intellettuale è dato dal letterato, dal filosofo, dall'artista³¹,

ma quella stessa ascesa della classe borghese, soffocata a livello culturale, ha comunque impresso un'innovazione al mondo. Ecco, quindi, l'interesse che mostra Gramsci per quelle funzioni intellettuali emerse con lo sviluppo storico: navigatori, scienziati, tecnici militari, ingegneri svolgono il medesimo ruolo dei loro *colleghi* letterati e, non a caso, anch'essi si rivelano scissi dal popolo-nazione italiano. Emblematico è il caso di Cristoforo Colombo. Questa ricerca sugli intellettuali estesa al campo scientifico costituisce, a mio avviso, una delle pagine più efficaci dell'Anti-Croce: essa colpisce a fondo uno dei capisaldi della cultura dominante italiana, la separazione tra cultura scientifica e cultura umanistica

Le correnti filosofiche idealistiche di Croce e Gentile che hanno determinato un primo processo di isolamento degli scienziati (scienze naturali o esatte) dal mondo della cultura³²,

Una separazione determinatasi proprio a partire dal Rinascimento, e della quale Gentile dà una chiara dimostrazione nella sua riforma della scuola italiana.

In questo quadro si vede nitidamente il quadro col quale lavora Gramsci: dalla critica della cultura più elevata non emerge il suo rifiuto, ma piuttosto la prospettiva di inserirla in una nuova cultura, propria della nuova vita:

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 (...) 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)³³.

Con il cosmopolitismo degli intellettuali e con la separazione degli ambiti culturali l'Umanesimo rivela il suo volto "reazionario". Eppure, Gramsci non trascura i contenuti innovativi dell'Umanesimo, è quella che possiamo dire l'altra metà del problema in Gramsci:

Se il Rinascimento è una grande rivoluzione culturale, non è perché dal "nulla" tutti gli uomini abbiano cominciato a pensare di essere "tutto", ma perché questo modo di

³¹ Q. 12, p. 1550.

³² Q. 14, p. 1694.

³³ Q. 12, p. 1551.

pensare si è diffuso, è diventato un fermento universale ecc. Non è stato scoperto l'uomo, ma è stata iniziata una nuova forma di cultura, cioè di sforzo per creare un nuovo tipo di uomo nelle classi dominanti³⁴.

L'Umanesimo, allora, si visualizza, nell'ottica gramsciana, sotto un duplice aspetto: è reazionario, rappresenta un ritorno al lato più oscuro del Medioevo perché rompe quella fragile alleanza tra intellettuali e nazione-popolo, che faticosamente il Duecento aveva lasciato in eredità. È la riscossa delle classi agiate contro la nuova cultura del popolo. Ciò non toglie che esso al suo interno sappia sviluppare elementi financo rivoluzionari, come l'idea di un'educazione integrale dell'uomo, ma furono elementi che, comunque, non toccarono l'Italia:

L'Umanesimo non sviluppò in Italia questo suo contenuto più originale e pieno di avvenire. Esso ebbe il carattere di una restaurazione, ma, come ogni restaurazione, assimilò e svolse meglio della classe rivoluzionaria che aveva soffocato politicamente, i principi ideologici della classe vinta (...) Il contenuto ideologico del Rinascimento si svolse fuori d'Italia...³⁵

Mi sembra che sia decisivo comprendere che gli stessi elementi *progressivi* dell'Umanesimo vadano interpretati in una prospettiva sovranazionale. Sul terreno della riorganizzazione dell'impianto culturale delle classi colte, l'Umanesimo è stato produttivo, non in Italia, però, dove la struttura chiesastica, da un lato, e la stessa incapacità della borghesia ad uscire dalla fase economico-corporativa, a fare della Riforma un Rinascimento, dall'altro, hanno fatto emergere solo il lato *reazionario*.

In definitiva si può assumere che il carattere "regressivo" dell'Umanesimo non si situi nell'originaria sua ideologia, ma nel distacco dell'intellettuale umanistico dal popolo-nazione e dagli ideali della borghesia.

In questo quadro si può ancora spiegare perché solo la Francia (nel Seicento), l'Inghilterra (nel Settecento) e la Germania (nell'Ottocento) siano riuscite a produrre filosofia nel mondo capitalistico. L'Italia resta ai margini della creazione filosofica nell'Europa moderna, con il tramonto del Rinascimento, tranne poche "comete", appunto perché non si è riusciti più a ricomporre un organico rapporto tra intellettuali e nazione. Il non aver posto adeguatamente la questione nazionale – una delle ragioni del successo della Controriforma – a differenza di quanto avveniva parallelamente nel resto d'Europa, ha significato che l'intellettuale ha scelto di svincolarsi definitivamente da ogni rapporto col popolo. Gli intellettuali italiani, almeno fino al Risorgimento, hanno

³⁴ Q. 17, p. 1907.

³⁵ Q. pp. 652-653.

continuato a mancare di carattere nazionale e politico, finendo con l'elaborare nella loro patria una cultura più straniera degli stranieri. Il che ha causato un isterilimento generale del pensiero stesso, venendo a mancare anche coloro che, consapevoli di questa scissione, non profeti nella loro terra, erano comunque riusciti a parlare al resto dell'Europa (penso soprattutto a Machiavelli e Bruno).

3. Gli umanisti sanciscono anche con la *loro* lingua, il latino, la separazione della cultura dal popolo. Si tratta di una rivendicazione veramente di classe al punto che Dante diventa, agli occhi di qualcuno tra essi, il “poeta da calzolai”.

È illuminante il *Dialogo a Pier Paolo Vergerio*³⁶ in cui Leonardo Bruni (1370 o 1374 – 1444) mette in scena una discussione tra umanisti proprio circa il loro rapporto con gli antichi e Dante. Quest'ultimo fa effettivamente problema: è senz'altro una gloria della città di Firenze, ma resta da giustificare il fatto che abbia scritto in volgare. Il giudizio di Niccolò Niccoli (1364-1437) è il frutto di un'evidente forzatura, spiegato poi come un artificio letterario:

Ego istum poetam tuum a concilio litteratorum seiungam atque eum lanariis, pistoribus atque eiusmodi turbae relinquam. Sic enim locutus est ut videatur voluisse huic generi hominum esse familiaris³⁷.

Eppure Salutati (1331-1406), pur sfumando le tinte forti che aveva assunto la questione, ribadisce che il volgare sia un limite di Dante, il quale resta, in ogni modo, un grande simbolo della *florentina libertas* da spendere nella propaganda politica (lui, Boccaccio e Petrarca, dice a Niccoli, sono “civitati tuae laudi et gloriae”³⁸). La posizione del Salutati è considerevole anche perché riassume il giudizio degli umanisti su Dante:

Dantem vero, si alio generi scribendi usus esset, non eo contentus forem ut illum cum antiquis nostris compararem, sed et ipsis et Graecis etiam anteponerem³⁹.

Il tentativo di Gramsci, al contrario, è di dimostrare come l'uso della lingua volgare abbia significato un tentativo di innestare la funzione dell'intellettuale nella nazione-popolo, nei panettieri, calzolai, lanaioli, cioè parafrasando proprio Niccoli un tentativo di familiarizzare la cultura a questa gente.

³⁶ In *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Milano-Napoli, Riccardi, 1952, pp. 49-99.

³⁷ *Ibid.*, p. 70.

³⁸ *Ibid.*, p. 68.

³⁹ *Ibid.*, p. 68.

Il latino degli umanisti simboleggia il fallimento di tale prospettiva e significa la nuova separazione tra intellettuali e popolo, confermata dal riemergere del “cosmopolitismo”. In effetti, nell’ideologia degli umanisti, insieme con la lingua volgare era abbandonata *tout court* anche la questione nazionale:

l’Italia rappresentava forse ciò che [è] la regione nella cornice nazionale moderna, ma nulla di più e di meglio, essi erano apolitici e anazionali⁴⁰

Le riflessioni di Gramsci sulla questione della lingua tendono proprio ad innestarla in una dimensione politica

Ogni volta che affiora, in un modo o nell’altro, la questione della lingua, significa che si sta imponendo una serie di altri problemi: la formazione e l’allargamento della classe dirigente, la necessità di stabilire rapporti più sicuri tra i gruppi dirigenti e la massa popolare-nazionale, cioè di riorganizzare l’egemonia culturale⁴¹.

Giancarlo Mazzacurati ha osservato come il sardo sia stato

Il primo e poi ancora per lungo tempo credo il solo tra gli storici del Rinascimento ad attribuire alla “questione della lingua” non solo significato ma genesi politica, nel senso forte del termine: (...) come forma specifica di un conflitto tra gruppi territorialmente dominanti per l’egemonia, come evento politico, insomma, a sua volta⁴².

Se, infatti, “ogni lingua è una concezione del mondo integrale”, nel dissidio fra lingua volgare e latina si può leggere la lotta tra due *Weltanschauungen*

Una borghese-popolare, che si esprimeva nel volgare e una aristocratica-feudale, che si esprimeva in latino e si richiamava all’antichità romana⁴³.

Il riferimento a Dante intorno al complesso rapporto lingua-potere dà il senso di tutta la riflessione di Gramsci sull’Umanesimo, in particolare sul ruolo che esso ha svolto nella rottura del delicato equilibrio tra cultura e popolo, che in Italia, proprio con Dante, era sembrato timidamente manifestarsi, per cui mi sembra valga la pena di citare per intero:

Pare chiaro che il *De vulgari eloquio* di Dante sia da considerare come essenzialmente un atto di politica culturale-nazionale (nel senso che nazionale aveva in quel tempo e in Dante), come un aspetto della lotta politica è sempre quella che viene chiamata “la questione della lingua” che da questo punto di vista diventa interessante da studiare. Essa è stata una reazione degli intellettuali allo sfacelo dell’unità politica che esisté in Italia sotto il nome di “equilibrio degli Stati italiani”, allo sfacelo e alla disintegrazione

⁴⁰ Q. 5, p. 652.

⁴¹ Q. 29, p. 2346.

⁴² G. Mazzacurati, *Conflitti di culture nel Cinquecento*, Napoli, Liguori, 1977, p. 247.

⁴³ Q. 5, p. 645.

delle classi economiche e politiche che si erano venute formando dopo il Mille coi Comuni e rappresenta il tentativo, che in parte notevole può dirsi riuscito, di conservare e anzi di rafforzare un ceto intellettuale unitario, la cui esistenza doveva avere non piccolo significato nel Settecento e Ottocento (nel Risorgimento). Il libretto di Dante ha anch'esso non piccolo significato per il tempo in cui fu scritto; non solo di fatto, ma elevando il fatto a teoria, gli intellettuali italiani del periodo più rigoglioso dei Comuni, "rompono" col latino e giustificano il volgare, esaltandolo contro il "mandarinismo" latineggiante, nello stesso tempo in cui il volgare ha così grandi manifestazioni artistiche. Che il tentativo di Dante abbia avuto enorme importanza innovatrice, si vede più tardi col ritorno del latino a lingua delle persone colte (e qui può innestarsi la quistione del doppio aspetto dell'Umanesimo e del Rinascimento...⁴⁴

4. Eugenio Garin, pur consentendo con il *metodo* di Gramsci, con il suo esame dei

gruppi intellettuali italiani, non isolati nelle loro idee o nei loro scritti, ma visti in rapporto con le forze reali operanti...⁴⁵,

ovviamente non accetta la condanna del moto umanistico⁴⁶. Proprio con l'insistere sull'educazione umanistica, come formazione dell'uomo integrale attraverso lo studio dei classici, Garin ha insegnato a generazioni di studiosi a vedere nell'Umanesimo italiano "una grande rivoluzione culturale", come ha ribadito in uno dei suoi ultimi scritti⁴⁷.

È evidentemente un'altra la prospettiva rispetto a Gramsci, soprattutto perché, nonostante l'apprezzamento dichiarato per il *metodo* del sardo, Garin evita proprio un discorso di classe, attento cioè agli equilibri sociali, sul fenomeno dell'umanesimo. Mentre è in virtù del materialismo storico, della sua applicazione alla realtà italiana, che Gramsci matura il suo giudizio.

Senza altro risulta originale l'idea gramsciana di applicare sì forti argomenti, legati al divenire sociale, ad una realtà storica che altrimenti parrebbe priva di ogni tensione. Accettare la metodologia gramsciana dovrebbe, quindi, significare quanto meno vagliare *criticamente* la portata ideologica dell'Umanesimo. Le armi della critica hanno portato il sardo a giudicare complessivamente reazionaria la cultura italiana del Quattrocento, appunto sulla base del *metodo*, dello studio degli intellettuali "in rapporto con le forze reali operanti". Piuttosto figure, personaggi, variamente associabili al sapere

⁴⁴ Q. 29, p. 2350.

⁴⁵ E. Garin, *Gramsci nella cultura italiana*, in AA. VV., *Studi gramsciani*, Atti del convegno dell'Istituto Gramsci tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958, Roma, Editori Riuniti, 1958, p. 411.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 414.

⁴⁷ Id., *Mezzo secolo dopo*, in "Belfagor", anno LIII, n. 2, 31 marzo 1998, p. 159.

umanistico, dimostrano che quella cultura, proprio perché legata ad uno sviluppo generale dei saperi intellettuali, abbia saputo non solo staccarsi da ogni carattere reazionario, ma sia anche riuscita ad assimilare momenti di radicale critica alla nascente economia capitalistica. Il caso dell'umanista Rabelais, nel suo radicamento popolare, è eclatante. Nella sua generalizzazione di un fenomeno comunque complesso Gramsci paga il suo debito nei confronti della storiografia post-rinascimentale. Qui, forse, è da situare il rimprovero all'interpretazione di Gramsci dell'Umanesimo, nella pretesa di leggere, in una prospettiva tanto univoca, più secoli di storia culturale. Così come andrebbe discusso il silenzio gramsciano su quella che è l'ideologia fondamentale, alla base dell'Umanesimo, ciò che esso ha lasciato in eredità: la *dignitas hominis* non solo come valorizzazione dell'uomo, ma anche come presa di coscienza del suo ruolo nella società e nello spazio naturale. In effetti, a mio avviso, in quel tornante storico si è affermato uno dei pregiudizi più importanti della cultura borghese, - l'uomo come Dio in Terra, l'ente che ha oscurato l'Essere, secondo la nota espressione heideggeriana⁴⁸ - che Gramsci (ecco il retaggio delle sue fonti borghesi idealistiche) non ha messo in discussione in quanto elemento di distorsione ideologica. Quella dell'Umanesimo è diventata una tradizione di pensiero decisiva nello sviluppo culturale dei ceti intellettuali borghesi; ecco l'autentica "rivoluzione" sbocciata in quel periodo. L'Umanesimo è stato "progressivo" in tale senso, in quanto ha imposto una "idea dominante" cosicché la questione dell'uomo è assurta a vera e propria ideologia, nel senso marxiano del termine. Gramsci ha intuito che in quella stagione sia fiorita, nel suo meglio, una parte determinante della cultura egemone, ha visto lì lo sviluppo progressivo delle classi borghesi, tuttavia non giunge a scorgere nella "scoperta" fondamentale degli umanisti, il "pregiudizio" umanistico, una pietra miliare della dominazione, a livello, ideologico, della borghesia. Eppure in quell'Anti-Rinascimento, che, malgrado tutto, era riuscito ad enucleare, avrebbe potuto leggere la prima seria replica proprio circa quel pregiudizio: in particolare i filosofi naturali del Mezzogiorno, o anche il Machiavelli, non furono certo attratti dall'Umanesimo...

In tal modo, se, nella scissione intellettuali-classi popolari, colta nel rapporto della cultura con la nazione popolo, della sovrastruttura in relazione con la base sociale, Gramsci ha visto giustamente il volto retrivo di quella cultura, dall'altra parte, non ne ha colto autenticamente l'aspetto progressivo, pur messo in evidenza. Lo sviluppo, a livello di organizzazione intellettuale, ingenerato con l'Umanesimo, è stato più significativo di

⁴⁸ M. Heidegger, *Lettera sull' "umanismo"*, in *Segnavia*, ed. italiana di F. Volpi, Milano, 1987.

quanto notasse Gramsci. In quegli anni si è registrata, infatti, non una semplice riorganizzazione sul terreno culturale dei ceti economicamente più forti, come vuole Gramsci, ma quella stessa riorganizzazione ha significato soprattutto – ecco cosa può interessare un discorso di classe – la straordinaria maturazione di un’ideologia dominante, tanto “fortunata” da incidere sullo stesso pensatore sardo, nella sua interpretazione del marxismo come “umanesimo assoluto”, culmine – in alter ego all’attualismo gentiliano – proprio di quella linea di pensiero⁴⁹.

Non è comunque questa la sede per inoltrarsi nel dibattito intorno all’umanesimo di Gramsci, mi è parso solamente opportuno evidenziare come aspetti di un’ideologia chiaramente di classe riescano a permeare di sé gli stessi suoi avversari, in particolare come la stessa alternativa politica maturi nell’alveo di una tradizione antica, indipendente da essa. La critica dell’ideologia nasce nel tentativo di demistificare il cosiddetto dato acquisito, il peso della tradizione. Qui Gramsci rivela forse la sua debolezza, attento al faticoso stratificarsi dell’elemento culturale piuttosto che alla sua smontatura. La *progressività* dell’Umanesimo arriva fino al Novecento – è solo allora che forse sboccia – condizionando in tal modo lo stesso marxismo.

Torniamo ad esaminare l’altro polo del discorso di Gramsci, la lettura dell’Umanesimo come fatto reazionario. Resta assodato che è il marxismo, l’analisi della struttura economica, come lente per leggere anche la cultura, a portare Gramsci ad individuare nell’Umanesimo il prodotto di una sedimentazione di situazioni reazionarie. Tuttavia la stessa critica materialista non considera l’Umanesimo come l’espressione culturale di una semplice restaurazione. La reazione al tumulto dei Ciompi da parte

⁴⁹ Per una possibile alternativa lettura “antiumanistica” del marxismo, per una lettura che cioè attribuisca al pensiero di Marx una decisa critica all’ideologia borghese della valorizzazione dell’uomo, piuttosto che un suo inserimento in quelle correnti di pensiero, ovviamente tengo presente il fondamentale contributo di Louis Althusser, a partire da *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965. È interessante peraltro notare che il rievocato scontro al vertice del Partito Comunista d’Italia negli anni ’20 tra Gramsci e Bordiga si giocò anche intorno a questo tema. All’interpretazione del gruppo gramsciano del marxismo come umanesimo e dunque in chiave soggettivistica, faceva da contrappunto la lettura “oggettivistica”, antiumanistica di Amadeo Bordiga. Quest’ultimo nell’unica intervista che abbia mai rilasciato (egli fu sempre contro ogni forma di privata proprietà intellettuale) ha avuto a dire: “Allorché si aderisce ad un movimento di classe o alla teoria che ne ha fornito magnificamente Carlo Marx, le classi in lotta tra loro, (come oggi la borghesia capitalista e il proletariato salariato) non si riducono o si rappresentano, per riprodurre la dinamica e il gioco antagonistico, come categorie concrete, ma piuttosto come concetti astratti, riferiti a fatti sociali sperimentali”. L’intervista, a cura di L. Onder, E. Osser, S. Zavoli, registrata per la RAI nel 1970 è stata trasmessa nel novembre del 1972 e pubblicata, in parte (solo in riferimento agli avvenimenti che hanno visto l’ascesa al potere dei fascisti), da Zavoli nel suo *Nascita di una dittatura*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1973. Si dà il caso, tuttavia, che Bordiga, prima di accettare quell’intervista, abbia voluto rispondere per iscritto alle domande dei suoi intervistatori. Questa prima intervista, diversa da quella televisiva, è stata pubblicata nella sua integralità da E. Osser, *Una intervista ad Amadeo Bordiga*, in “Storia contemporanea”, a. IV, n. 3, settembre 1973, pp. 569-592. Ad essa ho fatto riferimento: la risposta di Bordiga è a pag. 592.

degli intellettuali umanisti potrebbe fare credere, una volta di più, che, dietro la retorica romana, si svolgesse una lotta contro l'ascesa al potere di classi popolari, per un puro ritorno al passato. Le parole di Salutati aiutano in questo senso:

O quanta fecerunt gaudia, o quanti complexus, o quantae lacrimae defluerunt, o quam laeti clamores in elatione vexilli [di parte guelfa] sunt undique concitati. Quid fuit videre (...) tantam populi multitudinem, tot nobiles cives vexillum illud tamquam numen aliquod de caelo delapsum in exultatione maxima salutare⁵⁰.

Tuttavia il disprezzo del Salutati non indica la rivincita di vecchie classi oscurate dalla momentanea ascesa politica dei ceti lavoratori. La cosiddetta rifeudalizzazione, che contraddistingue il secolo XV, è il sintomo non solo del riapparire della vecchia aristocrazia feudale, ma anche della riconversione produttiva che operano quegli uomini che, nel secolo precedente, erano stati intraprendenti mercanti. L'alleanza tra queste classi sociali determina quel "feudalesimo bastardo" di cui parla Ruggiero Romano⁵¹.

È nell'analisi di questo stesso fenomeno che Gramsci forgia il suo caratteristico punto di vista

Nel 1400 lo spirito di iniziativa dei mercanti italiani era caduto, si preferiva investire le ricchezze acquistate in beni fondiari e avere un reddito certo dall'agricoltura, piuttosto che arrischiarle nuovamente in viaggi o investimenti all'estero. Ma come si è verificata questa caduta? Gli elementi che vi hanno contribuito sono parecchi: le lotte di classe fierissime nelle città comunali, i fallimenti per insolvenza di debitori regali (fallimento dei Bardi e Peruzzi), l'assenza di un grande Stato che proteggesse i suoi cittadini all'estero cioè la causa fondamentale è nella stessa struttura dello Stato comunale che non può svilupparsi in grande Stato territoriale. Da allora si è radicato in Italia lo spirito retrivo per cui si crede che sola ricchezza sicura è la proprietà fondiaria. Bisognerà studiare bene questa fase, in cui i mercanti divennero proprietari terrieri e vedere quali fossero i rischi inerenti allo scambio e al commercio bancario⁵².

In questa ottica, la lettura di Toffanin non è più soddisfacente per il sardo:

... il Toffanin si mantiene sempre nel campo culturale-letterario e non pone l'Umanesimo in connessione con i fatti economici e politici che si svolgevano in Italia contemporaneamente: passaggio ai principati e alle signorie, perdita dell'iniziativa borghese e trasformazione dei borghesi in proprietari terrieri. L'Umanesimo fu un fatto reazionario nella cultura perché tutta la società stava diventando reazionaria⁵³.

⁵⁰ Citato da C. Vivanti, *La storia politica e sociale. Dall'avvento delle Signorie all'Italia spagnola*, in *Storia d'Italia*, vol. II, t. I, Torino, Einaudi, 1974, p. 294.

⁵¹ R. Romano, *La storia economica. Dal secolo XIV al Settecento*, in *Storia d'Italia*, vol. II, t. II, cit., p. 1860.

⁵² Q. 6, p. 719.

⁵³ Q. 7, p. 906.

Il metodo della critica materialistica della storia irrompe nella critica letteraria, dalla quale, tuttavia, Gramsci non vuole prescindere aprioristicamente: per dirla subito, Marx non esclude, nella prospettiva del sardo, De Sanctis.

Quest'ultimo, in realtà, è il nume tutelare di tutta la critica letteraria gramsciana: è dal suo insegnamento che il giudizio su un'opera d'arte diventa, in Gramsci, giudizio storico. Si può sicuramente dire che il De Sanctis rappresenta l'esempio di come la cultura borghese possa essere riassorbita nel marxismo. Gramsci dice proprio:

Il tipo di critica letteraria propria della filosofia della prassi è offerto dal De Sanctis (...): in essa devono fondersi la lotta per una nuova cultura, cioè per un nuovo umanesimo, la critica del costume, dei sentimenti e delle concezioni del mondo con la critica estetica o puramente artistica nel fervore appassionato, sia pure nella forma del sarcasmo⁵⁴.

Beninteso, è assimilabile solo quella cultura espressa dalla borghesia nelle sue fasi "progressive", altrimenti sarebbe da utilizzare anche Croce. Infatti Croce e De Sanctis condividono gli stessi punti di riferimento culturali, ma è diversa l'epoca in cui operano:

Nel Croce vivono gli stessi motivi culturali che nel De Sanctis, ma nel periodo della loro espansione e del loro trionfo; continua la lotta, ma per un raffinamento della cultura (di una certa cultura) non per il suo diritto di vivere: la passione e il fervore romantico si sono composti nella serenità superiore e nell'indulgenza piena di bonomia⁵⁵.

Quello che conta in De Sanctis per Gramsci non è tanto il singolo giudizio, al quale pure costantemente si riferisce⁵⁶, ma il suo atteggiamento verso l'arte e la letteratura

Che non si limita a riordinare le idee e le opinioni in un'armonia e in un'unità perfetta, ma che vuole idee ed opinioni come stimoli all'azione, un'azione che trasformi la società degli uomini⁵⁷.

⁵⁴ Q. 23, p. 2188.

⁵⁵ Q. 23, p. 2188.

⁵⁶ Come nel caso dell'Umanesimo, sul quale De Sanctis (*Storia della letteratura italiana*, a cura di N. Gallo, Torino, Einaudi, 1958) aveva detto "... è l'Italia dei letterati, col suo centro di gravità nelle corti. Il movimento è tutto sulla superficie, e non viene dal popolo e non cala nel popolo. (...) Ne nasce l'indifferenza di contenuto (...) Il letterato non ha obbligo di avere delle opinioni, e tanto meno di conformarvi la vita" (pp. 397-398) "La forza della lingua volgare era appunto in questo: che rifletteva la vita pubblica e privata, divenuta parte inseparabile della società nelle sue usanze e ne' suoi sentimenti" (p. 402).

⁵⁷ N. Stipcevic, *Gramsci e i problemi letterari*, Milano, Mursia, 1969, p. 178.

5. Parlare dell'Umanesimo secondo Gramsci ha forse rivelato anche un aspetto importante dei *Quaderni*. Infatti, nell'intenzione di concentrarmi esclusivamente sull'analisi storico-critica che Gramsci fa di una stagione culturale decisiva nella formazione del mondo occidentale, mi è apparso nondimeno ineludibile il confronto con tutta la più importante speculazione del sardo. Nonostante la loro inevitabile frammentarietà, frutto delle stesse condizioni di produzione, i *Quaderni* offrono cioè se non un'intima coerenza, almeno una profonda circolarità. A tal punto da poter pensare che Gramsci si innesti in una tradizione propriamente filosofica, se, come vuole Hegel, la statura di un pensiero è data dalla sua capacità di essere circolare. E questo benché il sardo si mostri sempre sospettoso nei riguardi della "filosofia" in generale⁵⁸.

Anche per questo l'edizione togliattiana di Gramsci, per "temi", nonostante l'indiscutibile merito di avere fatto scoprire al pubblico internazionale l'opera gramsciana, rivela pienamente le sue carenze, contribuendo, essa sì, a frammentare un discorso che, invece, ad onta delle difficoltà in cui viene prodotto, rivela una sottile *trama* di ragionamenti.

Così da quel magma che sono i *Quaderni*, l'Umanesimo emerge insieme con la questione degli intellettuali, con quella della lingua, col tema della riforma intellettuale e morale, con quello dell'egemonia. Temi centrali nel comunista sardo si che, come ho tentato di dimostrare, l'Umanesimo finisce con l'intrecciarsi con il nodo dello stesso Marx di Gramsci, nella misura in cui, innestato l'autore del *Capitale* in una tradizione propriamente "umanistica", cioè interpretandolo storicisticamente, il sardo ha mortificato l'ontologia propria al marxismo.

Leggere Marx in un'ottica solamente umanistica è stato uno degli errori del movimento operaio nel Novecento. Non solo perché, come voleva Althusser, si è

⁵⁸ Althusser (*Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994) ha dimostrato che questo è l'atteggiamento che accomuna Marx ai suoi persecutori (Lenin e, appunto, Gramsci). Essi si malfidano della filosofia perché questa, nel corso dei secoli, si è identificata con le istituzioni del potere sì che, come cercheranno di rispondere al dispotismo statale borghese con una teoria del non-Stato, identicamente *sfuggono* alla filosofia con una non-filosofia. La filosofia non deve essere più prodotta nella forma di filosofia, deve spogliarsi della sua forma di esistenza classica, con la sua funzione di egemonia teorica, per lasciare posto a delle nuove forme di esistenza filosofica (p. 177). È evidente, però, che il problema è solo deviato: sarà quindi compito di oggi riempire di contenuto filosofico il marxismo. Non si tratta certamente di cercare in quello una sua propria filosofia, che appunto non esiste perché il suo fine era di lottare contro la "filosofia", quanto piuttosto di ricercare quale tipo di filosofia possa corrispondere al *Capitale*. Bisogna insomma trovare nella storia della filosofia gli elementi che permettano di rendere conto di quello che Marx pensa, della forma nella quale pensa (pp. 37-39). In questo modo la filosofia risulta ancora utile nella lotta per la trasformazione dell'esistente. Sarà, in effetti, la filosofia *per* il marxismo, di cui parla Althusser, a consentire quel passaggio dalla filosofia come esercizio teorico ad una nuova pratica della filosofia, creando le condizioni ideologiche della liberazione e del libero sviluppo delle pratiche sociali (p. 178).

ripetuto un *cliché* dell'ideologia dominante, ma anche perché il reiterato primato dell'uomo nell'ambito del marxismo ha significato pure nel campo socialista un'esaltazione della "tecnica" analoga al modello della civiltà occidentale. La Natura è perdurata nel suo significato di "regnum hominis".

Una certa precedenza della storia naturale su quella umana Gramsci avrebbe potuto trovarla, oltre che nel naturalismo rinascimentale, nello stesso Marx.

Hans Heinz Holz, a partire da un passaggio del *Capitale*, che associa la nascita del sistema capitalistico (manifatturiero) allo sviluppo della filosofia (in particolare cartesiana) che vuole l'uomo "dio della Terra"⁵⁹, ha dimostrato, in effetti, come Marx sempre abbia pensato la struttura sociale e la condizione umana, contro il pensiero borghese, all'interno di un concetto filosofico del mondo, che possiamo dire "ontologia":

Per Marx, la natura resta intera nella sua autonomia, preordinata all'uomo sia nel rapporto della prassi che in quello della conoscenza. La natura viene esperita dall'uomo come potenza autonoma, che lo circonda, che è sua condizione e fondamento – anche quando processi tecnici altamente sviluppati consentono di trasformare sostanze e forze naturali, modificare dati di natura⁶⁰.

Certo, impegnato nel suo sforzo di critica dell'economia politica, Marx mai compiutamente ha affrontato il tema. Il che non significa tuttavia, come hanno interpretato Gramsci e gran parte del comunismo italiano, che sia assente o trascurata una sub-struttura ontologica nel marxismo. Che si tratti di un'interpretazione alquanto

⁵⁹ Si tratta di una nota al capitolo XIII, *Macchine e grande industria*, del libro I: "Osserviamo di sfuggita che Cartesio definendo gli animali come pure e semplici macchine, vede con gli occhi del periodo della manifattura, che sono molto differenti da quelli del Medioevo, quando si considerava l'animale come *ausilio* dell'uomo, attributo che ricomparirà di nuovo nella *Restauration der Staatswissenschaften* del signor von Haller. Sia Bacone che Cartesio ritenevano che il mutamento di forma nella produzione e il dominio materiale dell'uomo sulla natura fossero il risultato di un mutamento di metodo nel suo pensiero, cosa che appare chiara nel *Discours de la méthode*, in cui tra l'altro è detto: 'È possibile (con il metodo da lui introdotto nella filosofia) arrivare a cognizioni molto utili per la vita, e che al posto della filosofia speculativa insegnata nelle scuole, sia possibile scoprirne una pratica che permetta, tramite la conoscenza della forza e delle azioni del fuoco, dell'acqua, dell'aria, degli astri, dei cieli e di tutti gli altri corpi da cui siamo circondati, conoscenza altrettanto chiara e distinta di quella che abbiamo dei vari mestieri dei nostri artigiani, di servircene in egual maniera per tutti gli usi ai quali sono adatti; rendendoci così *padroni e possessori della natura* e contribuendo al *perfezionamento della vita umana*'", K. Marx, *Il Capitale*, a cura di E. Sbardella, Roma, Newton, 1996, p. 290.

⁶⁰ H. H. Holz, *Natura e storia in Marx*, in *Marx e i suoi critici*, a cura di G. M. Cazzaniga, D. Losurdo e L. Sichirollo, Urbino, QuattroVenti, 1987, p. 200. In realtà, l'Holz, sin dal 1955, si impegnava nel tentativo di fondare ontologicamente il marxismo, trovando un grande alleato in Ernst Bloch. In effetti, è a partire dall'analisi del *Principio Speranza* di Bloch che Holz dichiara l'irrinunciabilità del materialismo (non solo, ovviamente, di quello storico, ma anche di quello filosofico) per il pensiero marxiano. Si veda su questo: H. H. Holz, *Der Philosoph E. Bloch und sein Werk "Das Prinzip Hoffnung"*, in "Sinn und Form", VII, 1955, n. 3. L'articolo è apparso, quindi, in una traduzione italiana proprio come introduzione ad una silloge di testi blochiani: E. Bloch, *Dialettica e speranza*, a cura di L. Sichirollo, Firenze, Vallecchi, 1967.

arbitraria è chiaro sia riferendosi alla critica marxiana di Descartes (senza parlare dei *Manoscritti* parigini del 1848) sia tenendo presente i successivi tentativi di alcuni comunisti di fondare ontologicamente il materialismo storico in una dialettica della natura (Engels e Lenin). Del resto, è solo nell'oblio di tale impostazione che il marxismo è potuto diventare uno "storicismo assoluto, la mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia"⁶¹. Un siffatto marxismo si è forgiato proprio nella considerazione delle leggi naturali come categorie soltanto storiche:

Le diverse proprietà fisiche... della materia, che nel loro insieme costituiscono la materia stessa... sono considerate, ma solo in quanto diventano elemento economico, produttivo. La materia non è quindi da considerare come tale, ma come socialmente e storicamente organizzata per la produzione, e quindi la scienza naturale come ... una categoria storica, un rapporto umano⁶².

Gramsci diventa ancora più esplicito nella sua posizione teorica allorché viene a chiarire il rapporto della sua filosofia della praxis con il materialismo:

La filosofia della praxis continua la filosofia dell'immanenza, ma la depura di tutto il suo apparato metafisico e la conduce sul terreno concreto della storia⁶³.

È in tal modo palesemente esplicitata un'identificazione della filosofia dell'immanenza con la metafisica ed una riduzione di tutta la speculazione teorica a storia⁶⁴.

Per la situazione odierna, al contrario, di fronte all'evidenza dei disastri arrecati dal modo di produzione capitalistico all'equilibrio naturale, di fronte alla aggressività che esso mostra pure nella sfera biologica strettamente umana, urge la riproposizione di una *teoria della natura*. Anzi, un pensiero che si vuole rivoluzionario nel Duemila sarà tale solo nella misura in cui la storia e la critica dell'economia politica non si pretendano come discipline ultime.

⁶¹ Q. 11, p. 1437.

⁶² Q. 11, p. 1442.

⁶³ Q. 11, p. 1438.

⁶⁴ C'è da notare che, nonostante Togliatti abbia permeato di questo gramscismo la cultura e la politica italiane di sinistra del secondo dopoguerra, in Italia già a partire dagli anni Sessanta ha iniziato a manifestarsi un'insofferenza verso l'ideologia storicistica. Alla tradizionale critica di Gramsci fatta dalla "sinistra comunista", che già negli anni Venti si scontrava con l'idealismo dei "torinesi", si sono aggiunte nel fervore del pre-Sessantotto le sferzate polemiche della cosiddetta "nuova sinistra", le cui posizioni possono essere rappresentate dal poeta-critico Franco Fortini (ad esempio cfr. *Verifica dei poteri*, Milano, Il Saggiatore, 1965) o da Alberto Asor Rosa, di cui, oltre all'articolo citato nella Letteratura italiana einaudiana, si deve ricordare soprattutto *Scrittori e popolo, saggio sulla letteratura populista in Italia*, Roma, Samonà e Savelli, 1965. Su un piano più prettamente filosofico è da ricordare, per il diritto di cittadinanza nel marxismo di una ontologia, Cesare Luporini, di cui cfr. *Dialettica e materialismo*, Roma,

La ripresa di Marx, ed in generale di una rinnovata prospettiva rivoluzionaria, non può esimersi, per il nuovo millennio, dal confronto con la questione di una rivalutazione, alla base del materialismo storico, del materialismo *tout court*⁶⁵. Intendere la natura non più come nostra proprietà, ma nella sua irriducibile autonomia, nel suo essere irrimediabilmente *sauvage*, può squarciare, infatti, il velo di una nuova filosofia dell'affermazione, che eviti comunque l'idealistico primato del soggetto. Il naturalismo può tornare ad essere una teoria ed una pratica della liberazione: la verità rivoluzionaria del materialismo antico è proprio nell'elaborazione di un pensiero che non trova nella umana coscienza la strada per il riscatto dalle mistificazioni, ma nella natura stessa delle cose: "hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest / non radii solis neque lucida tela diei / discutiant, sed naturae species ratioque"⁶⁶.

Pure nella nostra situazione odierna mi sembra che sia doveroso ancorare la pratica dell'emancipazione dell'umanità in una teoria della natura, per questo il compito d'oggi è ancora di rendere il materialismo *pratico*.

LUCA SALZA

Editori Riuniti, 1974..

⁶⁵ In quest'ottica, Luporini magistralmente osserva: "Il materialismo storico è materialismo non solo per il peso accordato alle condizioni materiali della riproduzione della vita individuale nella società umana, ma perché tali condizioni sono ancorate in quella fisicità e naturalità irriducibili", *op. cit.*, p. X.

⁶⁶ Lucrezio, *De rerum natura*, I, 146-148, ma anche II, 60-62; III, 91-93; VI, 39-41: "Questo terrore dell'anima, dunque, queste tenebre, occorre che / non raggi di sole, né fulgide frecce del giorno / li dissolvano, ma esame di Natura, e dottrina su questa", traduzione italiana di G. Milanese, Milano, Mondadori, 1992.