



v.14, n.1, 2017
Setembro-Dezembro
Dossiê 150, 100, 50

GRAMSCI E LA CULTURA DEL NOVECENTO [GRAMSCI AND THE TWENTIETH CENTURY CULTURE]

Claudia Mancina

Sapienza - Università di Roma, Itália
E-mail: claudia.mancina@uniroma1.it

RESUMO ABSTRACT

O artigo aborda, no pensamento de Gramsci, a questão da cultura, como elemento a ser considerado numa reflexão da história. Porém, não como determinação natural, mas como fenômeno moral. Assim, a práxis humana não é determinada, mas está em um jogo dialético, do qual se deriva a concepção de cultura.

The article approaches, in Gramsci's thought, the question of culture, as an element to be considered in a reflection of history. But not as a natural determination, but as a moral phenomenon. Thus, human praxis is not determined, but it is in a dialectical game, from which the conception of culture derives.

PALAVRAS-CHAVE **KEYWORDS**
Gramsci. Cultura. Gramsci. Culture.

Chiunque abbia anche solo sfogliato i *Quaderni del carcere* ha potuto vedere quanto sia ampio e profondo il rapporto di Gramsci con la cultura del Novecento, italiana e non solo. Il suo interesse per le pubblicazioni di qualunque tipo, dalle opere filosofiche, storiche, letterarie a riviste e giornali, è impressionante. I riferimenti alla produzione culturale italiana e straniera sono diffusi e insieme minuziosi. Gramsci manifesta una voracità che difficilmente si potrebbe trovare in un accademico, tanto meno in un dirigente politico. Non basta dire che è un intellettuale. Molti dirigenti politici lo erano ai suoi tempi e anche dopo. Nel suo caso si tratta di qualcosa di più: di una severa formazione scientifica, da studioso, acquisita negli anni degli studi universitari, a cui restò sempre fedele, nonostante l'impegno politico e le difficoltà pratiche. Per questo non è mai un dottrinario: la sua inesauribile voglia di conoscenza è certamente legata alla sua scelta politica, ma non è mai piegata agli interessi di questa. Sulla base del suo interesse politico per la storia italiana, Gramsci si dedica negli anni del carcere a studiare la cultura italiana nelle sue varie manifestazioni, con frequenti incursioni nella cultura europea e americana.

Nel suo ultimo libro G. Vacca riporta un brano di Asor Rosa che elenca varie "fonti" del pensiero gramsciano:

Gramsci trovava il "blocco storico" in Georges Sorel; la teorizzazione della distinzione permanente fra governanti e governati in Mosca e Pareto, il concetto di riforma intellettuale e morale nell'intera tradizione idealistica italiana, da De Sanctis a Croce e Gentile [...]; il rapporto fra forza e consenso, la figura del Centauro machiavelliano, in Mosca e in Croce; il concetto di storia etico-politica, la politica come passione, l'elemento religioso della filosofia, e molte altre cose, in Croce; parecchi elementi di suggestione intorno alla teoria del partito politico moderno, in Michels; le simpatie liberiste in Einaudi e negli altri teorici del libero scambio.¹

Se è sicuramente da respingere la "inclinazione a dissolvere il pensiero di Gramsci nella genealogia delle sue fonti"², sarebbe tuttavia altrettanto sbagliato pensare che quel pensiero possa essere ricostruito e compreso restando per così dire all'interno dell'incontro di Gramsci col leninismo e con l'esperienza politica. E' vero invece che anche l'incontro con il leninismo, e quindi il modo in cui egli rielaborò teoricamente la propria pratica politica, non si potrebbero comprendere senza dare il giusto peso (cioè un peso molto grande) alle tante influenze culturali che sono rintracciabili in tale rielaborazione, e che segnano fin dall'inizio il suo peculiare modo di intendere la politica. La questione del soggetto politico e della sua strutturazione sarà il cuore delle riflessioni dei *Quaderni*, com'è noto. Ciò che io voglio qui sostenere è che a questa lettura della teoria politica marxista Gramsci arriva attraverso un'ampia utilizzazione di spunti, anche diversi, e per certi aspetti inattesi, tratti da filosofie e culture del primo Novecento. Questa è del resto un'epoca in cui il tema più profondo

¹ citato in G. Vacca, *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Torino, Einaudi, 2017, pp. 4-5.

² *ibidem*.



e unitario della riflessione gramsciana, quello della costruzione del soggetto, è molto presente. Dal pragmatismo americano a Bergson, dai teorici politici alla psicologia filosofica, da Croce a - soprattutto - Gentile, possiamo veramente dire che il tema del soggetto, della sua costruzione e in qualche caso della sua decostruzione, è protagonista. Non credo che si possa intendere Gramsci senza fare riferimento a questi filoni, da lui lungamente meditati nei *Quaderni*.

Non penso certamente di affrontare tutti questi riferimenti gramsciani, compito che richiederebbe ben altro spazio. Mi limiterò a segnalarne alcuni, che mi sembrano più trascurati e tuttavia importanti per comprendere la peculiare interpretazione del marxismo elaborata dal nostro autore.

L'attualismo. Questo tema - che è stato tabù per molto tempo - è ormai acquisito agli studi gramsciani, ma merita ancora alcune precisazioni³. E' indiscutibile che la presenza di Croce nei *Quaderni* sia incomparabilmente maggiore di quella di Gentile. Gramsci lo giudica un "papa laico", o anche - sulla base di un concetto largo di partito ("partito come ideologia generale, superiore ai vari aggruppamenti più immediati"⁴) - un capo partito, il capo di quel partito liberale che domina la politica italiana ed è espressione dell'egemonia borghese. Per questo motivo gli dedica una riflessione sistematica che è uno dei filoni principali del suo pensiero. Questa presenza così importante non giustifica però la conclusione che l'influenza di Croce sia stata assolutamente predominante nella formazione giovanile di Gramsci. Accanto a Croce, e non meno importante negli anni di formazione, c'è Gentile, la cui influenza era forte in una generazione che reagiva allo stanco positivismo socialista e cercava un pensiero che mettesse al centro la libertà creatrice dell'uomo⁵. Basti citare Piero Gobetti, che sul giornale di Gramsci, *L'Ordine Nuovo*, scriveva: "Quest'insegnamento di vitalità intensa, d'operosità necessaria, di serenità, d'umanità cosciente scaturisce dall'opera di Giovanni Gentile", colui che "ha veramente formata la nostra cultura filosofica" (10 febbraio 1921). E basti vedere come i termini "atto" e "fatto" siano presenti secondo l'uso gentiliano nei primi articoli gramsciani, e non casualmente proprio in quelli sulla rivoluzione russa. Il giovane Gramsci riconosce a colpo sicuro negli eventi russi una ispirazione antideterministica e diremmo proprio *attualistica*: la rivoluzione russa, scrive ancora nella prima fase della rivoluzione, "è, oltre che un fatto, un atto proletario", cioè non è semplicemente una tappa dello sviluppo storico ma un atto di volontà politica, un "fatto morale". Per questo si può dire che i rivoluzionari russi non sono giacobini, non esprimono una dittatura di una minoranza, ma esprimono "la libera voce della coscienza universale"⁶. E in un altro articolo, il celebre *La rivoluzione contro il 'Capitale'*, che è successivo all'Ottobre, dirà che i bolscevichi, che ora hanno preso

3 Stupisce la rimozione dell'influenza gentiliana in una analisi approfondita e per il resto condivisibile come quella di F. Frosini, *Gramsci e la filosofia*, Roma, Carocci, 2003.

4 Q, p. 1353.

5 Sulla formazione giovanile vedi l'ampia e convincente ricostruzione di L. Rapone, *Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919)*, Roma, Carocci, 2011. Sempre utile anche G. Bergami, *Il giovane Gramsci e il marxismo 1911-1918*, Milano, Feltrinelli 1977.

6 *Note sulla rivoluzione russa*, in *Il Grido del Popolo*, 29 aprile 1917. Com'è noto, il giudizio sul giacobinismo muterà radicalmente nei *Quaderni*.



il potere, sono stati il fermento del processo iniziato in febbraio, che hanno garantito che la corsa verso il futuro non si fermasse allo stadio borghese, ma proseguisse contro ogni schema statico dello sviluppo storico. Secondo i canoni del materialismo storico, “incrostato di positivismo”, il proletariato avrebbe dovuto attendere lo sviluppo del capitalismo in Russia per fare la sua rivoluzione (sappiamo che proprio su questo si era sviluppato il conflitto tra menscevichi e bolscevichi). Ma c'è una soggettività politica che non ha bisogno di seguire gli schemi astratti dello sviluppo. La predicazione socialista, e la terribile esperienza della guerra, ha creato la “volontà sociale del popolo russo”. I rivoluzionari “creeranno essi stessi le condizioni necessarie per la realizzazione completa e piena del loro ideale”⁷. E' evidente da queste parole che Gramsci ha inteso benissimo la sfida di Lenin al marxismo deterministico e la condivide, come del resto sarà ampiamente dimostrato dalla riflessione del carcere⁸. Fin d'ora Gramsci mette al centro il soggetto politico: è il soggetto che organizzandosi come tale fa la storia, la storia non è fatta dalle “condizioni oggettive”, o dallo sviluppo delle forze produttive. Il linguaggio gentiliano allora non è casuale, non è una vernice superficiale, ma ha la funzione di soccorrere nella polemica antideterministica: la storia è atto e non semplicemente fatto; i fatti che rilevano nella storia sono fatti morali, non fatti naturali⁹. Ma veniamo al punto più importante e più controverso del rapporto con Gentile, la “filosofia della praxis”, locuzione scelta per indicare il marxismo senza attirare l'attenzione della censura. Va da sé che questa motivazione non basta a spiegare la scelta, che ha invece un grande peso teorico. Praxis o prassi è per Gramsci il concetto fondamentale del marxismo, quello che indica il superamento dell'idealismo, senza però ricadere nel materialismo meccanicistico. Sebbene usata una volta anche da Labriola, questa locuzione ha un innegabile sapore gentiliano (e mondolfiano). Com'è noto, infatti, intorno a questa definizione Gentile aveva costruito la sua interpretazione di Marx, in un libro del 1899 che non per caso fu lodato da Lenin¹⁰. In esso infatti si valorizzava la filosofia di Marx, contro la riduzione positivista del suo pensiero, e contro la riduzione metodologica operata da Croce. Com'è stato detto, usando il termine “filosofia della praxis”

Gramsci era perfettamente consapevole di iscriverne la propria riflessione in un solco ben determinato, che presentava peraltro al suo interno alternative rilevanti e anche drammatiche, ma che era in ogni modo già una scelta di campo precisa: una scelta a favore della tesi dell'autonomia filosofica del marxismo contro la sua riduzione a canone di interpretazione storica (Croce).¹¹



7 *La rivoluzione contro il “Capitale”*, in *Avanti!*, ediz. milanese, 24 novembre 1917.

8 Vedi in questo volume il contributo di S. Pons.

9 Cfr. L. Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, Roma, Editori Riuniti, 1970, p. 21.

10 G. Gentile, *La filosofia di Marx* (1899), ora in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Milano, Garzanti, 1991.

11 F. Frosini, *La “filosofia della praxis” nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, in *Isonomia*. Rivista dell'Istituto di Filosofia di Urbino, 2002 (www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/index.htm).

Questo solco tuttavia non potrebbe essere definito soltanto da Labriola. C'è, molto più corposo, il segno lasciato da Gentile sul giovane intellettuale:

L'impiego del linguaggio gentiliano, di cui la prosa giovanile di Gramsci offre diversi esempi, non costituisce solo un fatto lessicale, ma è la prova dell'eco che alcuni esiti della riforma attualistica dell'hegelismo - la potenza realizzatrice del pensiero, l'esaltazione della funzione creativa dell'Io, l'insistenza sugli svolgimenti pratici della conoscenza - hanno nella mente di un giovane mosso dal bisogno di ancorare la prospettiva socialista all'autonomia spirituale e all'opera fervida e realizzatrice dell'individuo.¹²

Da parte di Gramsci c'è dunque una appropriazione di concetti, che non implica però una dipendenza dalla filosofia gentiliana. La tesi che quella gentiliana sia la filosofia sottesa al marxismo di Gramsci, sostenuta da Del Noce e riproposta di recente, non ha fondamento, come si ricava facilmente dai numerosi luoghi critici verso il filosofo siciliano e più in generale dalla costruzione della filosofia della praxis¹³; non per questo si può negare il ruolo che il rapporto con Gentile svolge anche nei *Quaderni*, in particolare nella interpretazione delle *Tesi su Feuerbach*, nella quale Gramsci segue Gentile, che ne aveva fatto il testo principe della filosofia di Marx. Gentile aveva attirato l'attenzione sulla III tesi, una tesi antimaterialistica (nel senso del materialismo meccanicistico). Questa tesi suona:

La dottrina materialistica per cui gli uomini sono prodotti dell'ambiente e dell'educazione, e per cui, pertanto, uomini mutati sono prodotti di un altro ambiente e di una mutata educazione, dimentica che sono proprio gli uomini che modificano l'ambiente e che l'educatore stesso deve essere educato.

E conclude: "La coincidenza del variare dell'ambiente e dell'attività umana può essere concepita o compresa razionalmente solo come *prassi rivoluzionaria*"¹⁴. Ora, su queste due parole, prassi rivoluzionaria, c'era un piccolo problema. Le *Tesi su Feuerbach* furono pubblicate da Engels prima sulla *Neue Zeit* (1886) e poi in appendice al suo scritto su *Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* (1888). In questa pubblicazione, per motivi ignoti, alcune parole furono cambiate. Così invece di *revolutionäre Praxis* - prassi rivoluzionaria - troviamo *umwälzende Praxis*, prassi rovesciante. Gentile riprende questa formulazione, e la traduce, con una traduzione che, più che sbagliata, è molto tendenziosa, "prassi che si rovescia", da cui anche "rovesciamento della prassi" (tema poi sviluppato, com'è noto, da Mondolfo). Era una forzatura in senso idealistico della tesi marxiana che la modificazione delle circostanze coincide con l'autotrasformazione degli uomini stessi, secondo quella concezione della relazione *pratica* tra soggetto e oggetto nella quale si concretava il tentativo del giovane Marx di superare in un colpo solo l'idealismo e il materialismo. Gramsci segue Gentile anche in questa traduzione, e questo è certamente



12 L. Rapone, *Cinque anni che paiono secoli*, cit., p. 264.

13 F. Frosini (*Il neoidealismo italiano e l'elaborazione della filosofia della praxis*, in *Gramsci nel suo tempo*, a cura di G. Giasi, Roma, Carocci, 2008, vol. II) a mio parere stabilisce una distanza troppo netta tra il linguaggio gramsciano e il linguaggio gentiliano. Diversamente Rapone parla di una "autocensura" di Gramsci nei *Quaderni* rispetto alla sua giovanile ammirazione per Gentile (*op.cit.*, p. 265).

14 Marx - Engels, *Opere complete* V, Roma, Editori Riuniti, 1972, pp. 625-626.

significativo di come sia forte per lui questo legame. Per Gramsci la filosofia della prassi ha peccato di commistione col positivismo, e deve ritrovare la sua autonoma ispirazione mettendosi con l'idealismo contemporaneo (Croce e Gentile) nello stesso rapporto in cui Marx stava con l'idealismo hegeliano. Cioè un rapporto di filiazione-superamento.

La previsione. Ritengo che il tema della previsione sia particolarmente adatto a mostrare come Gramsci costruisca il suo pensiero muovendo da, ma poi anche districandosi dalla triade Labriola-Croce-Gentile. La previsione è già presente negli scritti giovanili, però con accenti soreliani, antiutopistici e antigiacobini. Nei *Quaderni* si compie la critica a Sorel la cui concezione del mito appare astratta: ciò che viene rifiutato di Sorel è l'idea della volontà come spontaneità naturale e non come costruzione politica, finalizzata a un programma. E proprio il nesso tra previsione e programma costituisce la singolarità della concezione gramsciana. Gramsci si distacca sia dal concetto spontaneistico (soreliano) di previsione, sia da quello naturalistico che era proprio del positivismo. Contro il comune modo di pensare, egli nega che la previsione debba essere fondata sul riconoscimento di regolarità simili a quelle delle scienze naturali. La previsione deve tener conto dei rapporti di forza, ma questi non sono calcolabili a priori perché sono sempre in gioco, mutano secondo la lotta politica, vista secondo una visione forte della dialettica, che Gramsci ricava dal Marx della *Miseria della filosofia*: l'opposizione dialettica è una relazione nella quale ogni membro deve cercare "di essere tutto se stesso e gettare nella lotta tutte le proprie 'risorse' politiche e morali"¹⁵. L'antitesi, in altre parole, cioè la classe che lotta per sostituire la propria egemonia a quella esistente, deve mettere in campo tutte le sue possibilità di azione. L'esito della lotta quindi non è prevedibile, non per un atteggiamento scettico, non perché la storia sia il terreno dell'irrazionale, ma perché la politica non è semplice lettura del disegno necessario delle leggi della storia, o maieutica di un processo oggettivo e naturale. La politica ha una fortissima dimensione soggettiva. La sua efficacia sta nella capacità di misurare esattamente il campo di forze e insieme le condizioni e gli effetti del proprio intervento in esso; e quindi nella capacità di fare emergere una sintesi che non era necessaria ma solo possibile. C'è sempre uno scarto, in altre parole, tra il progetto soggettivo e la sintesi raggiunta nella storia. Dunque la previsione non è - come in Labriola - previsione morfologica, cioè espressione della legge di movimento della storia colta nel suo processo oggettivo e inevitabile ("fatale andare", nelle parole di Labriola); non è, come in Croce, previsione analogica, simile a quella che facciamo quando, vedendo che sta per piovare, usciamo di casa con l'ombrello, e dunque uno schema mnemonico, desunto dall'esperienza; non è, come in Gentile, la visione di ciò che è immanente nella storia, e quindi non ha a che fare con il tempo né con l'esperienza sensibile. Non è nemmeno collegata alla dimensione scientifica della filosofia della praxis, perché dipende dalla capacità politica, dalla capacità di formulare un programma e di lottare per esso "con tutte le proprie risorse". La previsione appartiene al campo della politica, non della scienza:

¹⁵ Q, p. 1768. Sul rapporto con Marx vedi F. Izzo, *I Marx di Gramsci*, in *Gramsci nel suo tempo*, cit., vol. II.



Chi fa la previsione in realtà ha un 'programma' da far trionfare e la previsione è appunto un elemento di tale trionfo... Solo l'esistenza nel 'previsore' di un programma da realizzare fa sì che egli si attenga all'essenziale, a quegli elementi che essendo 'organizzabili', suscettibili di essere diretti o deviati, in realtà sono essi soli prevedibili.¹⁶

Dunque la previsione è attribuita alla sfera della volontà e non a quella della conoscenza. Una volontà, beninteso, non più concepita secondo lo spontaneismo soreliano ma invece come organizzazione politica, come partito e anzi partito-programma. Non si può non vedere in questa singolare concezione una netta presa di distanza da Croce, da Gentile e anche da Labriola. La previsione gramsciana è un momento della praxis, cioè dell'azione politica; un momento che ha la funzione di raccogliere e mettere in moto la volontà, e quindi è momento essenziale della costruzione del soggetto politico. In questo senso, la previsione è un concetto fondamentale per superare il meccanicismo della coppia struttura-sovrastuttura, e quindi centrale nella elaborazione del peculiare marxismo gramsciano¹⁷. Ma la previsione è anche un terreno di incontro col pragmatismo.

Pragmatismo, psicologia, psicoanalisi.

Che ci sia un'ovvia affinità tra marxismo e pragmatismo, pur nelle innegabili non piccole differenze, in nome del "primato della pratica", è cosa che può essere negata solo da chi sia immerso nel dottrinarismo marxista. Nel caso di Gramsci, però, non si tratta solo di affinità. Esiste un filo, neanche troppo tenue, che lega l'elaborazione gramsciana - in particolare quella su *Americanismo e fordismo* - al pragmatismo di William James. Ma cominciamo dall'inizio. All'inizio c'è il pragmatismo italiano. Gramsci rivela un interesse forte e una familiarità sia col suo troncone più "serio" - il pragmatismo logico di Vailati e Calderoni - sia con quello più letterario e superficiale - il pragmatismo mistico o magico di Papini e Prezzolini. Questi due tronconi si erano incontrati nei primi anni del secolo sulle pagine della rivista fiorentina *Il Leonardo*, una rivista che Gramsci conosceva bene e anzi considerava un modello di rivista impegnata, come la *Voce*, in un tentativo di riforma intellettuale e morale¹⁸. Proprio sul tema della previsione, intesa come chiave per una teoria antipositivistica dell'azione, si svolse sul *Leonardo* un dibattito tra Papini e Vailati, che segnò l'inizio dello scambio intellettuale tra i due¹⁹. Gramsci conosceva bene i due letterati fiorentini, ispiratori delle due riviste, dei quali negli anni giovanili condivideva lo spirito antidogmatico e antipositivistico. E' dell'aprile 1916 un articolo, pubblicato sull'*Avanti!*, in cui



16 Q, pp. 1810-1811.

17 Ha ricostruito lo sviluppo di questo lavoro sul rapporto struttura-sovrastuttura G. Cospito, *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei 'Quaderni del carcere' di Gramsci*, Napoli, Bibliopolis, 2011. Vedi anche, nella stessa direzione, C. Mancina, *Rapporti di forza e previsione. Il gioco della storia secondo Gramsci*, in *Critica marxista*, n. 5, 1980.

18 Q, p. 570.

19 Vedi C. Mancina, *Praxis e pragmatismo. Tracce di James nel pensiero di Gramsci*, in *Gramsci e il Novecento*, a cura di G. Vacca, vol. I, Roma, Carocci, 1999.

si parla di “quel movimento fiorentino che cercò di svecchiare e di isnellire la cultura italiana accademica e in gran parte vaniloquente”²⁰. La successiva vicenda dei due li porterà molto lontano dall’esperienza pragmatista, e l’interesse di Gramsci finirà col mutarsi in disprezzo, soprattutto nei confronti di Papini. A loro tuttavia riconoscerà infine di avere avuto un ruolo: “La vecchia generazione degli intellettuali è fallita, ma ha avuto una giovinezza”²¹.

Ma, a parte una interessante osservazione sulla traducibilità dei linguaggi, che prende in considerazione Vailati, sia pure indirettamente, attraverso una citazione di Einaudi (e bisogna ricordare che aveva tra i suoi libri in carcere l’opera di Calderoli-Vailati *Il pragmatismo*, a cura di Papini), nei *Quaderni* il confronto di Gramsci col pragmatismo riguarda sostanzialmente il pragmatismo americano. Si chiede se non si potrebbe dire del pragmatismo americano ciò che Engels ha detto dell’agnosticismo: che è “un materialismo che si vergogna”²². In un’altra nota afferma che il pragmatismo deve essere considerato come espressione del modo di vita americano, impensabile in paesi cattolici.

...il pragmatismo evade dalla sfera religiosa positiva e tende a creare una morale laica (di tipo non francese), tende a creare una “filosofia popolare” superiore al senso comune, è un “partito ideologico” [immediato] più che un sistema di filosofia.²³

Si tratta però, alla fine, di un “politicismo filosofico”, che schiaccia in modo troppo immediato la filosofia sull’utilità pratica. L’assenza di mediazioni tra filosofia e politica, tra verità e pratica, impedisce al pragmatismo americano di svolgere il ruolo critico che ha svolto in Europa l’idealismo, e lo porta a posizioni apologetiche e conservatrici:

I pragmatisti, tutt’al più, hanno giovato a creare il movimento del Rotary club o a giustificare tutti i movimenti conservatori e retrivi.²⁴



Per questo giudizio si può con buoni fondamenti ipotizzare l’influenza di André Philip, il cui libro sui movimenti operai in America, *Le problème ouvrier aux Etas-Unis* (1927), è una delle fonti principali di *Americanismo e fordismo*. Proprio Philip enfatizza, con tipico atteggiamento europeo, e anche con riferimento al Rotary club, l’aspetto banalmente utilitaristico (“moralisme utilitaire”) del pragmatismo nella mentalità americana.

Vale la pena osservare - a proposito di fonti - che nella stessa pagina in cui formula

20 CT, p. 251.

21 Q, p. 2202.

22 Q, p. 26.

23 Q, p. 1925.

24 Q, p. 1926.

questi giudizi, Philip osserva: “Dans cette conception ... le profit est considéré comme le *signe* du service rendu par l’entrepreneur à la société, comme la *mesure* de son degré de moralité”. Non può sfuggire la consonanza con il Max Weber dell’*Etica protestante*, più volte citato da Gramsci.

Fin qui dunque potrebbe sembrare che alla fine non ci sia gran che in questo rapporto di Gramsci con il pragmatismo. Le cose cambiano, però, se concentriamo la nostra attenzione su un autore per il quale Gramsci nutre una grande stima: William James.

Il James che è presente nell’universo culturale gramsciano è anzitutto lo psicologo, l’autore del fortunatissimo *Principi di psicologia*, del 1890, tradotto in italiano nel 1901, del quale in una lettera a Tania del 1929 si dice che è “il miglior manuale di psicologia”²⁵. Ma anche il filosofo, l’autore della *Volontà di credere*, del 1897, tradotto in italiano nel 1912, o delle *Varietà dell’esperienza religiosa*, del 1902, libri che ebbero una grande diffusione nella cultura europea - alla quale del resto il filosofo americano era legato da molti fili - e un notevole influsso sul pensiero di Bergson. In realtà va detto che nel tornante del secolo filosofia e psicologia erano strettamente connesse. James insegnò - dopo avere lasciato medicina - sia filosofia che psicologia a Harvard. La psicologia, per lui come per molti studiosi europei, soprattutto tedeschi, ma anche francesi, aveva una portata filosofica perchè dava elementi essenziali per la concezione della coscienza, della formazione delle idee, del rapporto tra volontà e ragione e tra ragione ed emozioni: in una parola, per dirla con James, la “vita dell’anima”. Il rapporto tra psicologia e filosofia diventava così il terreno per misurarsi con i problemi del determinismo e della libertà che il positivismo aveva creduto di risolvere in chiave naturalistica²⁶. James sostiene addirittura che “la percezione e il pensiero esistono soltanto in funzione del comportamento” e che esistono casi “nei quali la fede produce la propria verifica” (come il caso dell’alpinista che, trovandosi in una situazione disperata, si salverà solo se crederà, cioè se vorrà credere, di essere in grado di spiccare un salto impossibile)²⁷. C’è quindi una perfetta rispondenza tra la psicologia dei *Principi* e la filosofia della *Volontà di credere*, che a Gramsci non sfugge affatto, come del resto non era sfuggita a Bergson e a Papini.

L’incontro con James avviene dunque proprio su questa connessione filosofia-psicologia, e in particolare si concentra sul tema della *abitudine*, tema fondamentale nei *Principi*, che vi dedicano un intero capitolo, il IV. Il concetto di abitudine (*habit*) implica evidentemente la distinzione tra atti volontari e involontari, una distinzione al centro del dibattito filosofico dell’epoca, e in Italia degli studi di Vailati e del suo allievo Calderoni. Che cos’è l’abitudine per James? Un meccanismo che trasforma le azioni volontarie e coscienti in atti che non richiedono l’attenzione della coscienza e l’impegno della volontà. Quando un’azione diventa un’abitudine, l’effetto è il risparmio di energie nervose. Il nucleo dell’educazione consiste quindi nel farci un alleato del nostro sistema nervoso, trasformando in abitudini - cioè in atti automatici e abituali - il maggior numero possibile di atti utili. Questa

²⁵ L, p. 374.

²⁶ Cfr. S. Poggi, *William James e la filosofia europea. Un capitolo da approfondire*, in *Rivista di storia della filosofia*, 2/2001, pp. 257-273.

²⁷ W. James, *La volontà di credere* (1897), Milano, Rizzoli, 1984, p.153.



trasformazione va fatta quando si è giovani, quando il sistema nervoso è plastico (“l’epoca plastica delle abitudini”).

Questa concezione è chiaramente alla base dei numerosi interventi con cui Gramsci segue le due storie educative dei suoi figli a Mosca e dei suoi nipoti in Sardegna, sostenendo la necessità di apprendere da giovani l’abitudine dello studio. Ma il nodo più interessante è quello costituito dalla riflessione sui nuovi metodi industriali, che si svolge nel quaderno 22 su *Americanismo e fordismo*. Lì Gramsci, in un luogo celebre e da molti non amato o non compreso, polemizza con l’idea che il taylorismo determinerebbe un distacco tra il lavoro manuale e il contenuto umano del lavoro. Usando come esempio il lavoro del tipografo, Gramsci sostiene che il contenuto umano, cioè l’interesse del tipografo per il contenuto intellettuale del testo, produce gli errori, e quindi si risolve in una deficienza professionale. Nell’attuale organizzazione del lavoro, il tipografo deve essere molto veloce, lasciar perdere il contenuto, e meccanizzarsi, con un grande sforzo.

Tuttavia esso [lo sforzo] viene fatto e non ammazza spiritualmente l’uomo. Quando il processo di adattamento è avvenuto, si verifica in realtà che il cervello dell’operaio, invece di mummificarsi, ha raggiunto uno stato di completa libertà. Si è completamente meccanizzato solo il gesto fisico; la memoria del mestiere, ridotto a gesti semplici ripetuti con ritmo intenso si è “annidata” nei fasci muscolari e nervosi e ha lasciato il cervello libero e sgombro per altre occupazioni²⁸.

Come si cammina senza pensare ai movimenti necessari, e anzi ci si ritrova con la mente sgombra e si pensa a tutto ciò che si vuole; così l’operaio, lungi dal diventare un “gorilla ammaestrato”, può pensare liberamente e questa libertà lo può portare “a un corso di pensieri poco conformisti”. Vorrei sottolineare come questo modo di pensare sia lontano dall’ispirazione umanistica o anche luddista di molti teorici e di molti sindacalisti. Non è un caso che nel marxismo di Gramsci non ci sia posto per l’idea di alienazione. Di fronte al taylorismo Gramsci non reagisce in modo moralistico, ma osserva tranquillamente come la razionalizzazione del lavoro sia una forma di sviluppo della produzione e, forse, una strategia di rallentamento della caduta tendenziale del saggio di profitto. Certamente questa sua attitudine si incontra ancora una volta con quella di Lenin, che, impegnato a sviluppare una moderna organizzazione del lavoro dopo la rivoluzione, guardava anche lui con interesse al taylorismo. Ma, ancora una volta, l’incontro politico con Lenin è sostenuto da una strumentazione teorica originale, derivata da fonti autonome dal marxismo: in questo caso la fonte è chiaramente la concezione di James, rinforzata dalla letteratura americana sul taylorismo, della quale in una lettera a Tatiana afferma l’interesse “anche dal punto di vista psicologico”²⁹. Il giro di pensieri sui nuovi metodi di lavoro industriale dunque non si può comprendere sino in fondo senza supporre il riferimento alla concezione dell’abitudine.

28 Q, pp. 2169-2171.

29 L, p. 374.



Questo stesso interesse alla psicologia produce un altro incontro con un importante filone della cultura del Novecento: la psicoanalisi. Può apparire sorprendente che ci sia un incontro tra Gramsci e Freud, eppure questo ci fu, sia pure con un Freud non conosciuto direttamente, e quindi molto approssimativo. Ma in realtà non c'è da stupirsi: la psicoanalisi freudiana era parte dell'ambiente culturale in cui Gramsci era immerso, e con la sua ricchezza di interessi non poteva certo sfuggirgli. Saggi psicoanalitici uscivano sulle riviste che Gramsci sicuramente leggeva, come la *Voce*, *Psiche*, *Scientia*, la *Civiltà cattolica*. Se ricostruissimo il percorso della psicoanalisi in Italia (la cui diffusione era giudicata da Freud molto promettente), troveremmo che esso attraversa in più punti il corso delle letture di Gramsci³⁰. E, per una breve ma importante fase, delle sue riflessioni. Freud compare nelle prime note accompagnato da un fraintendimento: gli viene attribuita una teoria del "buon selvaggio" e quindi lo si considera come l'ispiratore di una letteratura antisociale che si oppone all'artificio della società in nome di un supposto ordine naturale.

Ma nel 1931 Gramsci viene informato che la moglie Giulia sta seguendo una cura psicoanalitica. Questo spunto biografico, con la sofferenza che lo accompagna, produce una svolta nella sua riflessione. Seguono una serie di lettere nelle quali traspare un atteggiamento un po' scettico un po' rispettoso. Risulta anche evidente una sovrapposizione tra Freud e Lombroso, che del resto era molto diffusa nella prima ricezione italiana della psicoanalisi, sia presso i suoi nemici che presso i suoi sostenitori; o talvolta una confusione tra le teorie di Freud e quelle di A. Adler, che aveva pubblicato nel 1914 un articolo su *Scientia*: una delle prime apparizioni della psicoanalisi in Italia. Adler era del resto impegnato nel partito socialdemocratico austriaco e le sue teorie sul "complesso di inferiorità" apparivano facilmente integrabili in una teoria della rivoluzione. Su questo sfondo di fraintendimenti si svolge la riflessione gramsciana sulla psicoanalisi, tra interesse culturale e preoccupazione per la salute mentale di Giulia. Il nucleo di questa riflessione, oltre che nelle *Lettere*, si trova in una nota del 1933 intitolata Freud e l'uomo collettivo. Vi si dice:

Il nucleo più sano e immediatamente accettabile del freudismo è l'esigenza dello studio dei contraccolpi morbosi che ha ogni costruzione di "uomo collettivo", di ogni "conformismo sociale", di ogni livello di civiltà, specialmente in quelle classi che "fanaticamente" fanno del nuovo tipo umano da raggiungere una "religione", una mistica ecc."³¹.

Siamo nell'ambito della riflessione sulla costruzione di un nuovo tipo umano, di un nuovo uomo collettivo, che è propria di ogni nuova civiltà. Una riflessione che nei *Quaderni* va sotto la rubrica del conformismo (parola usata in modo provocatorio, o, com'egli dice, per scandalizzare gli imbecilli)³². La creazione di un nuovo uomo collettivo - in altro linguaggio

30 Vedi M. David, *La psicoanalisi nella cultura italiana*, Torino, Boringhieri, 1970.

31 Q, p. 1833.

32 Ho approfondito il tema del conformismo in *Individualità e conformismo in Gramsci*, in *Paradigmi*, n. 36, 1994.



potremmo dire di una nuova etica - è necessaria per ogni nuova costruzione sociale, e tanto più per la costruzione della società comunista, che richiede un cambiamento profondo del rapporto tra individuo e ambiente sociale. Ma tale costruzione provoca contraccolpi morbosi nella psiche individuale. Questi contraccolpi sono tanto più gravi nei membri della classe dominante, che è quella che esercita su di sé la costrizione necessaria. Il freudismo dunque si applica agli individui appartenenti alle classi superiori, non perché queste siano più futili o abbiano tempo da perdere (o più soldi da spendere), ma per l'ottima ragione che sono loro a interiorizzare la norma, ad applicarla a sé stessi. Commentando la creazione di un nuovo tipo umano da parte della fabbrica fordista, Gramsci si interroga allora su come questo potrà avvenire in Unione sovietica, cioè quando la classe dominante è maggioranza. In questo caso i contraccolpi morbosi potrebbero colpire strati molto più numerosi della popolazione. La conseguenza è che i rischi di sofferenza individuale aumentano nel processo di costruzione del socialismo. E proprio così Gramsci interpreta il malessere di Giulia, che a suo parere si è fatta dominare dalla sorella Eugenia, dirigente bolscevica, rinunciando al violino per dedicarsi a un lavoro supposto più utile³³. In conclusione dunque questa riflessione sulla psicoanalisi, pur parziale, va a confluire nel quadro molto problematico, e sempre più critico, che Gramsci si fa della costruzione del nuovo Stato e dell'uomo nuovo dopo la rivoluzione.

I temi trattati qui sono solo alcuni di quelli che dovrebbero essere affrontati per un quadro completo del rapporto di Gramsci con la cultura del Novecento. Ci sono Bergson, Mosca, Pareto, Michels, e i letterati, a partire da Pirandello. E, ovviamente, i diversi teorici del marxismo con cui Gramsci intesse un fitto dialogo, spesso critico, da Lenin a Bucharin a Trotskij. E' un enorme campo di ricerca, in parte molto arato ma sempre capace di riservare sorprese.

Ho scelto alcuni temi, quelli che mi sembravano più strategici per mostrare che la eccezionale vitalità del pensiero di Gramsci, che dura oltre il deperimento del marxismo e la scomparsa di quella Unione sovietica che rappresentava per lui la fondamentale risorsa politica per il movimento rivoluzionario, non può essere compresa se non si tiene conto delle molteplici influenze che concorrono a formare quella sua declinazione così personale, così unica della teoria marxista. La sua singolarità sta nella ricchezza di elementi, anche molto diversi tra loro, che vengono elaborati e fusi in una teoria tuttavia coerente e unitaria della costruzione del soggetto politico rivoluzionario. Una singolarità che non ha confronti nel pensiero marxista. E' questa singolarità che fa di lui un grande teorico della politica.



33 L, p. 605.

BIBLIOGRAFIA

G. Vacca, *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Torino, Einaudi, 2017.

F. Frosini, *Gramsci e la filosofia*, Roma, Carocci, 2003.

L. Rapone, *Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919)*, Roma, Carocci, 2011.

G. Bergami, *Il giovane Gramsci e il marxismo 1911-1918*, Milano, Feltrinelli 1977.

L. Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, Roma, Editori Riuniti, 1970.

G. Gentile, *La filosofia di Marx (1899)*, ora in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Milano, Garzanti, 1991.

F. Frosini, *La "filosofia della praxis" nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, in *Isonomia*. Rivista dell'Istituto di Filosofia di Urbino, 2002 (www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/index.htm).

F. Frosini *Il neoidealismo italiano e l'elaborazione della filosofia della praxis*, in *Gramsci nel suo tempo*, a cura di G. Giasi, Roma, Carocci, 2008.

Marx - Engels, *Opere complete V*, Roma, Editori Riuniti, 1972, pp. 625-626.

G. Cospito, *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei 'Quaderni del carcere' di Gramsci*, Napoli, Bibliopolis, 2011.

C. Mancina, *Rapporti di forza e previsione. Il gioco della storia secondo Gramsci*, in *Critica marxista*, n. 5, 1980.

C. Mancina, *Praxis e pragmatismo. Tracce di James nel pensiero di Gramsci*, in *Gramsci e il Novecento*, a cura di G. Vacca, vol. I, Roma, Carocci, 1999.

S. Poggi, *William James e la filosofia europea. Un capitolo da approfondire*, in *Rivista di storia della filosofia*, 2/2001.

W. James, *La volontà di credere (1897)*, Milano, Rizzoli, 1984.

M. David, *La psicoanalisi nella cultura italiana*, Torino, Boringhieri, 1970.



© Autor, com identificação do direito de primeira publicação da Revista Kalagatos.

