

Folclore e filosofia

2007

Settantesimo anniversario della morte di Gramsci. La *International Gramsci Society*, dopo gli appuntamenti di Napoli (1997) e Rio (2001), approda nel triangolo Cagliari-Ghilarza-Ales. Tema del congresso-convegno: *un sardo nel mondo grande e terribile*. È un ritorno. Guido Melis, autore a metà degli anni Settanta di un lavoro di scavo mai da nessuno ancora realmente approfondito su Gramsci e la questione sarda, rivendica tra i campi che registrano una «crescita di interesse» per il filosofo di Ghilarza quello «vastissimo, delle discipline antropologiche e demologiche»¹. Negli anni Sessanta e Settanta esso aveva conosciuto in Italia, per impulso di De Martino, una stagione fortunata².

Esce un libro importante di Giovanni Mimmo Boninelli, fonte preziosa di conoscenza: *Frammenti indigesti. Temi folclorici negli scritti di Antonio Gramsci*³. Pietro Clemente, con passione e determinazione, organizza il 26 giugno presso l'Istituto etnografico di Nuoro un innovativo revival dal titolo *Gramsci ritrovato*. Intervengono personalmente o per iscritto Pietro Clemente, Clara Gallini, Paolo Piquereddu, Giulio Angioni, Berardino Palumbo, Sandro Simonica, Vincenzo Padiglione, Miguel Mellino, Anne Showstack-Sassoon, Annamaria Rivera, Fabio Dei, Cosimo Zene, Antonio Deias, Giorgio Baratta.

Il «Gramsci ritrovato» è, di fatto, un vecchio Gramsci italiano che, con tranquilla produttività, è in grado di confrontarsi con il meglio di ciò che, a livello interpretativo, hanno prodotto recentemente su scala internazionale gli studi culturali/subalterni/postcoloniali. Quel Gramsci ha conosciuto il suo classico, dopo gli scritti di De Martino, negli studi sulle *Osservazioni sul folclore* contenuti nel noto libro di Alberto Maria Cirese *Intellettuali, folclore, istinto di classe*⁴.

¹ G. Melis, *Attualità del pensiero di Antonio Gramsci?*, in G. Baratta, A. Grilletti Migliavacca (a cura di), *Terra Gramsci. Dalla Sardegna al mondo, dal mondo alla Sardegna*, AD-Arte Duchamp, Cagliari 2007, p. 89. Cfr. «Nuova Sardegna», 24 aprile 2007.

² In questo ventennio sono stati prodotti fondamentali contributi: dall'analisi strutturalista delle *Osservazioni sul «Folclore»* di A. M. Cirese, di cui parleremo diffusamente più avanti, al «folklore come cultura di contestazione» (L. Lombardi Satriani, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Guaraldi, Rimini 1974), fino alla lettura delle *Osservazioni* da parte della «nuova sinistra» (C. Bermani, *Gramsci un'eredità contrastata. La nuova sinistra rilegge Gramsci*, Ottaviano, Milano 1979). Ma sarebbe utile una più attenta ricostruzione dei dibattiti e degli scritti di tutta la seconda metà del secolo scorso. Un primo contributo è *Scritti su Gramsci e le culture subalterne*, in appendice a A. M. Cirese, *Intellettuali, folclore, istinto di classe* (Einaudi, Torino 1976, pp. 142-4), che ricostruisce la vicenda fino al periodo precedente l'uscita dei *Quaderni* in edizione critica. Negli anni a seguire si assiste alla riproposta del «dibattito sulle classi subalterne» dell'immediato secondo dopoguerra, raccolto in diverse opere antologiche: P. Angelini (a cura di), *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne (1949-50)*, Savelli, Roma 1977; C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, La Nuova Italia, Firenze 1977; P. Clemente, M. L. Meoni, M. Squillacciotti (a cura di), *Il dibattito sul folclore in Italia*, Edizioni di Cultura Popolare, Milano 1970. L'importante dibattito *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani. Problemi e dibattiti* trova spazio in diverse pubblicazioni editi negli anni 1979, 1980 e 1982. Da questa rapida e sicuramente incompleta sequenza di lavori si può constatare come attorno a due momenti cruciali – la pubblicazione, prima in edizione tematica (1949-51) e poi in edizione critica (1975) dei *Quaderni* – si sia addensata buona parte degli studi su «Gramsci e il folclore».

³ G. M. Boninelli, *Frammenti indigesti. Temi folclorici negli scritti di Antonio Gramsci*, Ediz. Carocci, Roma 2007.

⁴ A. M. Cirese, *Intellettuali, folclore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Einaudi, Torino 1976.

Fabio Dei, in un lucido intervento, nel corso del colloquio di Nuoro, ha ritenuto di evidenziare un elemento di debolezza nell'analisi di Cirese, che si può riassumere con la denuncia di una visione un po' chiusa, eccessivamente disciplinare o sociologica, delle «diversità culturali». Si tratta, come vedremo, di una questione tutt'altro che marginale. A me interessa qui sottolineare, quale che sia la pertinenza di una tale obiezione, che l'analisi di Cirese mantiene una validità per così dire assoluta, nel senso – è il mio punto di vista – di una piena aderenza, ancorché problematica, al *metodo* di investigazione di Gramsci

Statica e dinamica

Andiamo alla sostanza. Nella prima parte del saggio più importante riportato nel suo libro, *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle "Osservazioni sul folklore" di Antonio Gramsci*, Cirese, parlando di folklore, si muoveva nella stessa lunghezza d'onda che recentemente, con perizia, Guido Liguori ha adottato, come abbiamo rilevato, nell'analizzare la concezione del senso comune in Gramsci⁵: quella di illustrare una maggioranza di «qualifiche svalutanti» a fronte di una minoranza di «apprezzamenti positivi», che attenuano e complicano, ma non riducono la «direzione negativa» del quadro complessivo.

Di notevole originalità è l'andamento capillarmente strutturalistico dell'analisi dicotomica in quanto binaria di Cirese⁶. L'energia feconda del suo saggio, oggi per lo più rimossa, è la capacità di mostrare il passaggio, intrinseco allo stile di pensiero di Gramsci, dalla struttura al processo, dalla statica alla dinamica nell'analisi del reale: in altre parole l'evidenziazione del carattere *dialettico* di questo pensiero che, proprio quando si cimenta con ciò che appare più chiuso, obsoleto, ristretto nelle forme di cultura, apre uno scenario di movimento che mira a «una gigantesca trasformazione dello stato di fatto».

Si potrebbe riassumere il senso della ricerca di Cirese sottolineando come, attraverso la sua ricostruzione, ciò che dal punto di vista statico-strutturale e astrattamente valutativo emerge come l'elemento prettamente *negativo*, a livello dinamico-dialettico si manifesta, o meglio si traduce in quella processuale «potenza della negazione» che Marx non si stancava di sottolineare⁷.

Secondo Cirese, nell'analisi gramsciana, mentre le «osservazioni positive [...] riguardano in modo dichiarato soltanto *alcuni* fatti o elementi del folklore», le

⁵ A. M. Cirese, *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle "Osservazioni sul folklore" di Antonio Gramsci (1969-70)*, ivi, pp. 65-104; G. Liguori, *Sentieri gramsciani*, Carocci, Roma 2006, cap. 5; cfr. supra, PAR. 7.1.

⁶ «La concezione *folclorica* sta a quella *ufficiale*, come la classe sociale *subalterna* sta a quella *egemonica*, come la categoria intellettuale *semplice* sta a quella *colta*, come la combinazione *disorganica* sta a quella *organica*, come lo stato interno *frammentario* sta a quello *unitario*, come il modo di espressione *implicito* sta a quello *esplicito*, come il contenuto *degradato* sta a quello *originale*, come la contrapposizione *meccanica* sta a quella *intenzionale*, come il contraddittorio *passivo* sta a quello *attivo*»: Cirese, op. cit., p. 78.

⁷ «Nella sua forma razionale, la dialettica è scandalo e orrore per la borghesia e per i suoi corifei dottrinari, perché nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transeunte, perché nulla la può intimidire ed essa è critica e rivoluzionaria per essenza» (K. Marx, *Il capitale*, traduz. di D. Cantimori, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1970, p. 45).

«qualificazioni negative riguardano altrettanto dichiaratamente *tutto* il folclore». In altri termini, le «assegnazioni positive» rivestono un «carattere particolare e *non* universale»⁸..

È questo lo stato delle cose, che viene o può venir sottoposto a un mutamento radicale attraverso la politica, cioè la lotta egemonica.

Nel momento in cui, contrapponendosi a certe ipostasi quasi romantiche del Sessantotto, ribadiva «tutti i limiti decisamente negativi del folclore, per progressivi che possano essere certi suoi elementi», Cirese mostrava che, passando «dal terreno della constatazione statica a quello dell'azione o processo», il «progressivo (ancora folclorico e cioè ancora subalterno, implicito, frammentario, ecc.)» diventa o può diventare *leva* di un «progressivo [...] pienamente egemonico». Da questo punto di vista Cirese considera «la concezione folclorica una forma spontanea» di quello che Gramsci chiama «spirito di scissione»⁹. Ma ciò implica l'analisi del processo lento, travagliato e faticosissimo di acquisizione di «autonomia» da parte dei «gruppi sociali subalterni»: «si toccano cioè – conclude Cirese – i problemi del rapporto tra intellettuali e masse o tra spontaneità e direzione consapevole»¹⁰..

Si toccano qui altresì questioni che, a oltre quarant'anni di distanza dallo scritto di Cirese, si sono andate rigonfiando e vieppiù problematizzando, quali l'ambivalenza del «progresso» e della «cultura di massa». Anche in questi casi, come in quello del folclore, l'analisi statica, per usare una felice espressione di Raniero Panzieri, se assolutizzata, non può che risultare «feticistica»¹¹, sollecitando cioè una feticizzazione vuoi tutta «positiva», vuoi tutta «negativa» dello stato di fatto. Gramsci aveva piena coscienza della necessità di risolvere in senso politico-egemonico – non politicistico – tale problematica. Cade qui opportuno ricordare un passo significativo, a noi in parte già noto (*Q 11 12 1384-5*):

La filosofia della prassi non tende a mantenere i “semplici” nella loro filosofia primitiva del senso comune, ma invece a condurli a una concezione superiore della vita. Se afferma l'esigenza del contatto tra intellettuali e semplici non è per limitare l'attività scientifica e per mantenere l'unità al basso livello delle masse, ma appunto per costruire un blocco intellettuale-morale che renda politicamente possibile un progresso intellettuale di massa e non solo di scarsi gruppi di intellettuali.

Idealismo?

È merito di Cirese aver dispiegato, anche se con altra terminologia, i poli problematici della dialettica del contrappunto fra l'uno e i molti, fra identità e diversità, fra il «raggio» e i «prismi». Nel periodo confusamente ma produttivamente convulso del 1968-70, Cirese ebbe – controcorrente – la percezione chiarissima che Gramsci poteva aiutare a mettere il dito nella piaga, ma che per consentirgli questo servizio, dovevamo noi non avere scrupoli ad aprire una piaga nel suo stesso “sistema”.

La questione politica di fondo, dopo il Sessantotto, dal punto di vista internazionale, era – almeno agli occhi di Cirese – per un verso la disgregazione (così sembrava) del sistema capitalistico-imperialistico, per l'altro la nuova, evidentemente irreversibile crisi del socialismo sovietico e, con esso, di un'intera complessa tradizione del movimento

⁸ Cirese, *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe*, cit., pp. 83 s.

⁹ Ivi, pp. 87 s..

¹⁰ Ivi, p. 91.

¹¹ R. Panzieri, *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, Einaudi, Torino 1976.

operaio. Nel saggio citato egli non affronta questi massimi problemi del momento, ma che però stanno sullo sfondo o all'orizzonte e motivano un'analisi allo stesso tempo filologicamente ineccepibile e politicamente rilevante. Si vede bene, dalla logica interna del discorso, che *folclore* rinvia a *filosofia* e filosofia a *prassi* politica.

Abbiamo già visto embrionalmente all'opera il bisturi di Cirese. Ora vogliamo vedere più da vicino la piaga, che senza ambagi investe lo stesso pensiero di Gramsci, anche se e anzi proprio perché esso appare come una bussola in un paesaggio ricco di incertezze e di potenzialità. Ma come usarla, in base a quali regole d'uso?

Cirese intende dar ragione di due tesi fondamentali del discorso di Gramsci, non facilmente conciliabili:

1. il folclore, al pari di una filosofia sistematica, è una «concezione del mondo», e da questo punto di vista ha una pari dignità rispetto ad essa;
2. il folclore in quanto tale, preso nel suo insieme, è un fenomeno negativo e pertanto va superato.

Abbiamo già osservato come la negatività del folklore, insieme a suoi elementi parziali, che risultano positivi e progressivi, si rovesci in una potenza di negazione, e in questo senso entri nel processo dialettico di una rivoluzione destinata a far scomparire la distanza tra cultura popolare e cultura alta, e con essa il carattere proprio del folclore medesimo. Affinché ciò sia possibile, è necessario però che tra i termini della contrapposizione – folclore *vs* filosofia, cultura popolare *vs* cultura alta – risulti chiaro che cosa li rende *omogenei* e in che cosa consiste, *oltre* la loro diversità, la loro identità. Cirese parla esplicitamente di quel «reiterato movimento pendolare dalle identità alle differenze», che noi abbiamo precedentemente imparato a conoscere come determinante nella logica o dialettica del contrappunto, e che egli approfondisce come possibilità del passaggio «dalla continuità quantitativa alla discontinuità qualitativa»¹². Egli riporta il cuore del problema alla questione del rapporto tra «spontaneità e direzione consapevole», affrontata da Gramsci, come sappiamo, già all'inizio dei *Quaderni*, quando si chiede (Q 3 48 330-1):

La teoria moderna [il marxismo] può essere in opposizione con i sentimenti «spontanei» delle masse? [...] Non può essere in opposizione: tra di essi c'è differenza «quantitativa», di grado, non di qualità, deve essere possibile una «riduzione», per così dire, reciproca, un passaggio dagli uni all'altra e viceversa.

Si tratta di un testo B di stesura unica. Probabilmente, in una ipotetica trascrizione, Gramsci avrebbe usato “traduzione” anziché «riduzione», o forse anche “comprensione”, come ciò che media tra sapere e sentire. Come che sia, Cirese ritiene che Gramsci qui, per evitare lo scoglio che potrebbe apparire insormontabile di «*differenze qualitative*, che spezzerebbero l'asserita continuità», stia cercando un «criterio di distinzione» «tra *differenze di quantità di elementi qualitativi*», che invece non metterebbero in crisi

[il] desiderato legame tra il filosofo «specialista» e quello «volgare», tra la «direzione consapevole» e la «spontaneità», tra intellettuali e «semplici», e cioè, per usare termini più correnti e realistici, tra dirigenti e masse, comitati centrali e base, e via dicendo¹³.

¹² Cirese, *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe*, cit., p. 100.

¹³ *Ibid.*

Cirese giunge a una conclusione scomoda: a Gramsci non riesce di individuare il «criterio di distinzione», che doveva consentirgli di fissare positivamente quel «desiderato legame» di cui si è parlato, cosicché «il difficile equilibrio tra continuità quantitative e stacchi qualitativi» finisce per spezzarsi «a favore del secondo termine, lasciando [...] sostanzialmente indenni certe tradizionali gerarchie tematiche e settoriali della nostra cultura». E conclude: «Il che, sia ben chiaro, vale anche come considerazione autocritica»¹⁴.

Ho voluto riportare dettagliatamente questo passaggio dell'analisi di Cirese perché, come è evidente, la sua *autocritica* rappresenta un punto di approdo nei confronti di un'intera tradizione che vorrei definire *garantista* dell'equilibrio tra i due poli del pendolo, che di volta in volta assume le vesti della filosofia (spontanea e ufficiale), della cultura (popolare e alta), della vita di partito (base e vertici), della società (società civile e Stato), e così via. Siamo a un passaggio delicato, a una svolta. Se abbandoniamo la protezione che ci davano certe garanzie ideologiche, emerge la violenza delle contraddizioni.

Con il suo stile misurato e concreto, Cirese mette in crisi la politica del movimento operaio, o per lo meno una sua linea storicamente egemone, e all'interno di essa, il *gramscismo*. Non credo che, dopo di allora – a parte le *Postille* e gli *Appunti* pubblicati nel libro del 1975¹⁵ – Cirese abbia più affrontato con tanta analitica pazienza il pensiero di Gramsci. Volendo condensare (e forse anche forzare) in un elemento catalizzatore il senso *politico* complessivo e complesso di quell'intervento filologico, si può dire che Cirese finiva per denunciare, senza appello, le «miserie» della «gloriosa» tradizione del partito comunista, o meglio dei partiti comunisti, cioè del «centralismo democratico». Si sanciva, insomma, la fine della «forma partito», o meglio, della «forma partito comunista» di una politica di opposizione al capitalismo. Vale perciò la pena interrogarci più da vicino sulla logica interna del discorso di Cirese e sugli esiti limitati, ma tutt'altro che negativi e rassegnati dal suo punto di vista, che esso propone.

Cirese non cita la metafora del «raggio» e dei «prismi», espressa nel *Quaderno 1* (1929) e ripreso nel *Quaderno 24* (1934), che introduce il «movimento pendolare» tra identità e diversità, fondamento dell'approfondimento contrappuntistico della dialettica: di una dialettica che lascia indeterminata la sintesi o la direzione della sintesi e addirittura svuota il senso stesso. Per usare una *boutade*, si potrebbe dire che il contrappunto gramsciano-saidiano risponde pienamente all'esigenza avanzata da Stuart Hall di un «marxismo privo di garanzie»¹⁶, senza che si debba però rinunciare del tutto alla sicurezza di una garanzia, dislocandola su un piano non più di contenuto ma di metodo.

Cirese invece mette in discussione precisamente un principio vitale di questo metodo, quello che muove dalla *universalità* riconosciuta da Gramsci alla *qualità* filosofica e intellettuale di «tutti gli uomini». Credo che Cirese, con quanta consapevolezza io non so, delimiti in modo indebito la portata di quest'affermazione di Gramsci, che noi già conosciamo e di cui sappiamo che non va minimamente confusa con formalmente analoghe ma sostanzialmente opposte asserzioni di Kant e di Croce, che anche Cirese cita. Ma questo non ci interessa, perché conta qui l'aspetto specifico che di quella affermazione coglie e discute Cirese. Radicalizzando la questione, si può dire che Cirese contesti l'*universalità* dell'umano filosofare e dell'umanità *tout court*¹⁷, mettendo in crisi un

¹⁴ Ivi, p. 101.

¹⁵ Ivi, pp. 107-27, 142-7.

¹⁶ S. Hall, *Il problema dell'ideologia. Per un marxismo senza garanzie*, in Id., *Politiche del quotidiano. Culture identità e senso comune*, Il Saggiatore, Milano 2006, pp. 119-47.

¹⁷ Cirese tocca un tasto delicato. Ritengo opportuno ricordare posizioni, come quelle di Hobsbawm, che in uno scritto recente denuncia «l'anti-universalismo» il quale, secondo lui, «seduce, naturalmente, la storia dei

principio linguistico-filosofico della teoria della «traducibilità» dei linguaggi e delle culture, che recentemente Frosini ha riassunto come combinazione o connessione tra Riforma e Rinascimento¹⁸.

Engels aveva formulato, quale principio della dialettica, il passaggio dalla quantità alla qualità. Gramsci rovescia i termini e fonda il passaggio dalla qualità alla quantità. Il suo problema non è nuovo nella storia della filosofia. Lo aveva affrontato con tranquillo e rivoluzionario slancio antimetafisico il giovanissimo Hume nel *Treatise*, ove edifica la «cittadella dell'uomo», alla quale egli intende ricondurre il fondamento laico o umanista della filosofia e della scienza, a partire, come è stato detto, dal «mondo di donna Berta»¹⁹. Lì la questione era il passaggio dalle *impressioni* alle *idee* che riceve una trattazione diversa tra la prima e la seconda edizione del *Treatise*. Nella prima – così come capita a Gramsci nel *Quaderno 3* – Hume si mostra convinto della «continuità quantitativa» (per riprendere la terminologia di Cirese) delle opposizioni qualitative, come tra impressioni e idee. Ed è chiaro che la «continuità quantitativa» presuppone una base di omogeneità tra le stesse opposizioni qualitative: ciò che però Hume rivede nella seconda edizione, sottolineando la discontinuità quantitativa delle opposizioni qualitative, e aprendo così scenari problematici nuovi e diversi, che qui per noi si perdono nelle nebbie che solo la filologia può diradare.

Come abbiamo visto, Prestipino ha introdotto un prezioso esame diacronico (che andrebbe ripreso e sviluppato) sulla vicenda della continuità/discontinuità tra «spontaneità» e «direzione consapevole», ciò che riguarda da vicino il nostro tema. Credo però che la posizione di Cirese attraversi e coinvolga tutte le fasi dell'elaborazione gramsciana considerate da Prestipino. Cirese va alla radice del problema che, alla luce della sua impostazione, potremmo così formulare: in un'ottica, come quella dei *Quaderni*, che rivendica la concretezza empirica della «filologia vivente», Cirese proclama l'abbandono *sic et simpliciter* della *universalità*. Ci chiediamo: che cosa comporta questa rinuncia alla *universalità*, senza la quale sembrerebbe non potersi reggere alcun tipo di dialettica, né idealistica né materialistica, e nemmeno alcun tipo di «contrappunto»?

Cirese ha espresso il suo grande rifiuto e la rinuncia a ogni garanzia. Che cosa rispondergli? Vedremo. Intanto conviene chiederci: che cosa propone Cirese come alternativa? Non poco. Usiamo Sartre per mettere a fuoco il problema.

«Per altri»

Come Sartre, Gramsci ha dichiarato che «ogni idealismo è solipsismo».. Sartre ha dedicato alla questione uno dei capitoli più penetranti di *L'Être et le néant*, quello nel quale

gruppi identitari, nelle loro differenti forme, per cui oggetto essenziale della storia non è ciò che è accaduto, ma in cosa ciò che è successo riguarda i membri di un gruppo particolare»; (E. J. Hobsbawm, *L'uguaglianza sconfitta. Scritti e interviste*, Datanews, Roma 2006. Non è qui evidentemente possibile affrontare questa polemica tra «universalisti» e «relativisti» (cfr. anche G. Jervis, *Contro il relativismo*, Laterza, Roma-Bari 2005). Si apre qui una questione per la quale una dialettica «flessibile», come quella di Gramsci, potrebbe offrire un tentativo di soluzione avanzato e complesso. Cfr. *infra*, PAR. 8.5).

¹⁸ F. Frosini, Una «religione laica». *Verità e politica nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci*, in corso di stampa, parte III..

¹⁹ Cfr. L. Scaravelli, *Lezioni sulla Critica della ragion pura*, in Id., *Opere*, vol. II, *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 272. Per un probabile *lapsus* Scaravelli parla di «Monna Berta» associandola a «Ser Martino» per indicare con una citazione dantesca «l'esperienza quotidiana dell'uomo [...] della strada» quale *fondamento* delle scienze nel *Treatise* di Hume. Su questa problematica cfr. G. Baratta, *Sartre dialettico? Con un'appendice su: Hume tra naturalismo e materialismo*, in «Studi urbinati. B2», *Filosofia, Pedagogia, Psicologia*, LVII, 1984, pp. 73 ss.

mostra «lo scoglio del solipsismo», secondo lui connaturato all'intera storia della filosofia occidentale, che vede incrinato ma solo per tentativi insufficienti da parte di Husserl, Hegel, Heidegger²⁰. Il riferimento a Hegel qui ci interessa, perché Sartre considera la dialettica di servo e padrone uno sforzo notevole di fuoriuscire dalle sacche del solipsismo, reso tuttavia vano dalla riproposizione, irrinunciabile da parte di Hegel idealista, della unicità solipsistica dello spirito, o soggetto universale. Diversa, ma non assolutamente distante da quella di Sartre, era stata la critica del giovane Marx, che nei *Manoscritti economico-filosofici* sostiene che nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel si sarebbe rimangiata la dialettica della *alienazione* a causa del suo riassorbimento nell'autocoscienza e universalità dello spirito.

In una nota della *Critique de la raison dialectique* Sartre riprende il tema dello «sguardo», che nell'opera precedente gli aveva consentito di superare a livello esistenziale lo scoglio del solipsismo, applicandolo alla necessità, per un marxismo in rischio di sclerosi, di accettare «la sfida di Hume»²¹. Confrontarsi con Hume comporta secondo Sartre l'abbandono di ogni «sguardo di sorvolo» sul mondo, attuato a partire da un soggetto universale, «non situato» e non coinvolto nella contingenzadel concreto. Egli propone nella *Critique* una sorta di travagliato, affascinante «empirismo dialettico», il quale dovrebbe garantire il materialismo storico sia dal soggettivismo-solipsismo idealistico sia dall'oggettivismo naturalistico del materialismo dialettico.

A Sartre probabilmente sarebbe apparso congeniale il passo che sto per riportare, con il quale Cirese espone l'ancora di salvataggio che egli offre al pensiero di Gramsci, di cui sottolinea positivamente il tentativo di «assegnare anche agli agglomerati più indigesti un qualche tipo di *unità*», come sarebbe indispensabile per «parlare di *concezione del mondo*» in una direzione antiuniversalistica, in relazione sia alla filosofia che al folclore:

Ogni combinazione di elementi culturali che formi il portato di un gruppo sociale comunque identificabile viene a costituire una sorta di “unità di fatto”, che può essere guardata dal punto di vista del gruppo che vi si riconosce e che dunque può essere legittimamente chiamata “concezione del mondo” perché, pur non essendolo *per noi*, tale essa è *per altri*. Non per nulla in Gramsci ricorrono le espressioni “a suo modo” e simili²².

Occorre insomma, incalza Cirese, «almeno per un momento» accantonare «il giudizio sulle qualità formali o sui contenuti» e riconoscere che il folclore «esiste unitariamente per il “popolo”», laddove il lavoro di analisi e di scavo che Gramsci fa, secondo lui, procede non «secondo generalissime distinzioni di classe» ma «*alla scala*, per categorie, gruppi e sottogruppi», fino a concepire un «aggruppamento» anche «costituito soltanto da individualità isolate e disseminate» (noi sappiamo che Gramsci sostiene che, nei tempi moderni, un «gruppo sociale» può essere considerato un «individuo»²³). Il «popolo» di Gramsci, al quale Cirese si riferisce – a un livello di analisi motivato da un forte «impegno teorico-politico», capace di «stabilire un costante rapporto tra i fatti culturali e i gruppi sociali che ne sono portatori», ma anche di opporsi «alle concezioni tradizionali

²⁰ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, trad. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1965, pp. 287-98..

²¹ Id., *Critica della ragione dialettica*, trad. di P. Caruso, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1982, p. 38.

²² Cirese, *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe*, cit., p. 103.

²³ «Nella storia moderna, “particolare” non ha più lo stesso significato che aveva nel Machiavelli e nel Guicciardini, non indica più il mero interesse individuale, perché nella storia moderna l’“individuo” storico-politico non è l'individuo “biologico” ma il gruppo sociale» (*Q 6 10 690*).

che identificano la cultura con la *propria* cultura e riducono la *storia* alla storia dei vertici» –, è un popolo ben corposo, tutt'altro che «ideologico»²⁴..

Abbiamo ricordato all'inizio del presente capitolo come Fabio Dei abbia riscontrato un'ottica troppo sociologica e circoscritta– si potrebbe dire poco contrappuntistica – in queste conclusioni del discorso di Cirese. Vero è che Cirese si mostra assai cauto nel rivendicare – dopo e nonostante la critica di «universalismo» in certo senso idealistico mossa a Gramsci – una «presenza attuale e non puramente storica di Gramsci nel campo delle ricerche socio-culturali»; cauto nel senso di limitare questa attualità all'ambito della professionalità disciplinare dello stesso Cirese: limitare ma anche positivamente sanzionare.

Nel momento in cui il suo discorso apre, o ritiene di aprire, una crepa non indifferente nella logica interna del “sistema” o del “metodo” gramsciano, la quale si riverbera immediatamente in una istanza di *autocritica* della tradizione comunista del movimento operaio, Cirese ribadisce senza tentennamenti la forza teorica e politica della «fondamentale coppia oppositiva *subalterno/egemonico*»²⁵ la cui individuazione e trattazione rappresenterebbe una eredità gramsciana irrinunciabile per la cultura contemporanea, a partire da quella socio-antropologica.

Sia Hall sia Said hanno sottolineato sino al possibile il carattere situato, l'ottica contingente, la precarietà (sulla quale Gramsci ha più volte insistito) dello sguardo in opera nei *Quaderni*. Si potrebbe porre il problema – una volta oralmente accennato da De Mauro – se la metafora del «raggio» e dei «prismi» non nasconda un vizio di centralismo, incompatibile in un mondo in movimento ove le periferie sono o diventano centri. L'unica centralità che ci interessa è quella della *situazione*, nel senso della peculiarità, della contingenza di ogni tematizzazione storicossociale o culturale: è, credo, questo un filo rosso del discorso di Cirese.

Egli però cita piuttosto scandalizzato, credo a torto, un passo dei *Quaderni* ove emergerebbe

una delle più chiuse formulazioni sia della visione etnocentrica della storia culturale del mondo sia della restrizione del «processo culturale» europeo alle sole élites, con recisa esclusione delle «culture popolari»²⁶.

Ho detto a torto, perché Cirese dovrebbe sapere (a questo giova l'edizione gerrataniana dei *Quaderni*, pubblicata dopo la stesura del suo saggio) che sia l'etnocentrismo sia un certo elitismo intellettuale sono non una convinzione ma una constatazione, che Gramsci stesso condivide, ma solo in quanto rappresentano la *situazione* da cui muove uno sguardo per l'appunto consapevole del carattere mobile e transitorio, in questo senso trasformatore, di questa stessa situazione. L'ottica dei *Quaderni* non è *situata* solo per a causa della contingenza dello spazio-tempo della loro stesura, ma perché radicalmente contingente e indeterminato è secondo il loro autore il paesaggio storico-sociale cui essi guardano. Tuttavia non si può né si deve nascondere che un afflato *universalistico*, forse idealistico, forse anche eurocentrico ed elitista, addirittura politicista circoli almeno sporadicamente nei *Quaderni*. Del resto, nello sforzo di rivendicare la modernità-attualità di Gramsci, non si deve dimenticare, con riferimento ai temi discussi nell'*Introduzione* del presente volume, che la sua formazione risente

²⁴ Cirese, *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe*, cit., pp. 101 ss..

²⁵ Ivi, p. 94.

²⁶ Ivi, p. 104; cfr. *Q* 15 61 1825-7; cfr. *supra*, PAR. 4-5.

inevitabilmente degli estremi sviluppi della forma «sonata» più che della “filosofia della nuova musica” e del ritorno al “contrappunto”.

C'è quindi un elemento inoppugnabile sia nella ‘pars destruens’ che in quella ‘costruens’ del discorso di Cirese. Ma un sostegno solido al pensiero di Gramsci, come spero ora di dimostrare, richiede qualcosa di più di quanto offre Cirese.

Le urgenze del momento e le esigenze del pensiero europeo di andarsi a cercare la propria identità e la propria verità fuori dell'Europa impongono comunque un'attenzione vivacissima al “residuo” *idealistic* e *garantista* individuato da Cirese nel pensiero di Gramsci e al suo superamento. Da questo punto di vista il suo saggio postsessantottesco è una critica salutare di cui dobbiamo armarci.

Contrappunto

Quando Gramsci dichiarava con piena consapevolezza che il marxismo o materialismo storico o filosofia della prassi non poteva «essere in opposizione con i sentimenti “spontanei” delle masse», il suo giudizio era motivato e animato da due convinzioni di fatto:

1. nonostante l'epocale sconfitta della rivoluzione in Occidente, gli appariva incontrovertibile la forza di verità del marxismo il quale, dalla crisi di disfacimento delle ideologie borghesi, emergeva come una prospettiva destinata, nel tempo, ad affermarsi, in quanto congeniale alla classe operaia considerata nelle sue pretese di egemonia;
2. ancora gli appariva possibile che nel socialismo in un solo paese, ancorché in gravissime difficoltà sia interne che esterne, venisse superata la concezione del mondo allora egemone, la quale aveva fatto concessioni inaudite ai contenuti più arretrati del senso comune tradizionale delle masse, abbandonando quindi quella necessità di «Rinascimento» (direbbe, con Gramsci, Frosini) che avrebbe dovuto riportare l'elaborazione teorico-pratica in Unione Sovietica alle altezze di Marx, Engels e Lenin.

Il genio della dialettica, hegelianamente, è la mediazione fra istanze opposte e contraddittorie. L'universalità o universalismo, di cui abbiamo ora discorso, rappresenta la proiezione, sul piano dei contenuti, di questo predominio della forma-mediazione. Quando definisce la filosofia della prassi, nel suo *Anti-Croce*, una «teoria delle contraddizioni», Gramsci ne sta rivendicando il perfetto ancoramento al pensiero di Marx, per il quale la potenza della negazione si associa all'universalità dialettica delle istanze di mediazione (classe operaia-capitale, forze produttive-rapporti di produzione, capitalismo-socialismo e via dicendo).

Agli inizi del secolo XXI lo scenario è cambiato. Non esiste una classe operaia, o altra classe subalterna, con ambizioni di egemonia. Non esiste un paese socialista. La potenza della negazione ha assunto contenuti dubbi e in parte perversi (terrorismo). Se di teoria delle contraddizioni si può – e si deve – ancora parlare, occorre riconoscere che è pressoché impossibile veder profilare, in una direzione o nell'altra, una prospettiva di superamento.

Per continuare a ragionare con Cirese, si può dire che, perlomeno – ma non solo – in tutta l'area di dominanza capitalistica, in particolare a livello politico, la “subalternità”

appare connessa sempre più strettamente alla “passività” delle masse subalterne²⁷. Da più parti è stata sottolineata l’attualità della categoria gramsciana di “rivoluzione passiva”, che Frosini propone di denominare «rivoluzione passiva dal basso»²⁸. Con Balibar si potrebbe parlare della «costituzione di una “ideologia dominante” suscettibile di essere adottata dai dominati stessi»²⁹.

Ci sono mille ragioni per diffidare *oggi* di qualsiasi appello alla universalità, come ci hanno del resto insegnato da tempo i più accreditati filosofi contemporanei. Ed è stata tante volte mostrata l’aderenza dell’universalismo all’eurocentrismo.

Testimone del declino senza ritorno dell’eurocentrismo, Gramsci è un pensatore di transizione fra una dialettica ricca di mediazioni e di universalità e una dialettica “mondana” forse ancora a venire che per comodità abbiamo, appellandoci a Said, associato al «contrappunto».

Non è certo un caso che l’attualità di Gramsci sia riaffiorata fuori dell’Europa, in aree del mondo come l’India, il Medio Oriente, l’America Latina. Il riferimento a Cirese ci torna di nuovo utile, possiamo considerare il suo saggio una premessa “italiana” alla fortuna postcoloniale del pensiero di Gramsci.

In un’altra Postilla del 1974 al saggio del 1969-70, dal titolo significativo *Istinto di classe, folklore come protesta, folklore di protesta*, Cirese – che in un’altra Postilla ancora sottolinea il concetto di “connotazione” attinto a Hjelmslev “per indicare la «solidarietà» tra un fatto linguistico [o culturale] e un gruppo sociale”³⁰ – discute con equilibrio dialettico dello scivoloso concetto di “istinto di classe”, associandolo con una categoria gramsciana che gli sta particolarmente a cuore: lo “spirito di scissione”. Nel corso dell’argomentazione Cirese giunge a formulare il concetto di “precoscienza di classe” (e addirittura, con cautela, di “coscienza di preclasse”), ricordandone l’uso da lui fatto negli anni Cinquanta, abbandonato poi per una sorte di autocensura. Non è proprio di questo che trattava con maestria e persuasione *I ribelli* di Hobsbawm, pubblicato nel 1959?³¹

Lo stesso Hobsbawm, in occasione di un recente colloquio a Londra il 23 marzo 2007, che ha dato origine al *Prologo* del presente libro, ha sostenuto – a proposito della questione sollevata da Gayatri C. Spivak (possono i subalterni parlare?) e di quella associabile (e cantare?) – che rispetto ai tempi di Gramsci oggi le masse subalterne hanno, in particolare attraverso la musica, molta più capacità di esprimersi e soprattutto di comunicare reciprocamente³². È evidente che, se anche questo è vero a livello artistico-culturale, il dato politico è molto più sconcertante. Sono lontani i tempi dell’«internazionalismo proletario», che pure ci appariva tanto verticistico e per molti aspetti strumentale!

Tiriamo le fila del discorso.

²⁷ A. M. Cirese, *Attività e passività, originalità e degradazione dei fatti folklorici*, in Id., *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, cit. Qui Cirese si riferisce a G. Prestipino, *La controversia estetica del marxismo*, Palumbo, Palermo 1974, pp. 110 ss.

²⁸ F. Frosini, *Una “religione laica”. Verità e politica nei “Quaderni del carcere” di Antonio Gramsci*, in corso di stampa, par. 3.8.

²⁹ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza nazione classe. Le identità ambigue*, Edizioni Associate, Roma 1996, p. 14.

³⁰ A. M. Cirese, *La “connotazione” come elemento della concezione materialistica dei fatti culturali e come discriminante tra Gramsci e Croce*, in Id., *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, cit., p. 119.

³¹ E. J. Hobsbawm, *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*, trad. di B. Foà, Einaudi, Torino 1966 (ed. or. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester University Press, Manchester 1959).

³² Cfr. D. Boothman, *Hobsbawm: la cultura è incontro*, in “Liberazione della domenica”, 29 aprile 2007, pp. 24-5.

L'ipotesi, sul piano teorico, è che la dialettica del contrappunto, nel senso che abbiamo evidenziato disegnando lo spazio di un dialogo ideale tra Gramsci e Said, sia in grado di considerare compiutamente, – nel senso di liquidarlo – il residuo di universalismo-idealismo rilevato da Cirese nella sua critica del pensiero di Gramsci. L'orizzonte geoglobale di questo stesso pensiero potrà meglio respirare attraverso una metodologia che rinunci sistematicamente a ogni generalizzazione (di specie, di genere, di classe, ecc.), ricercando – a partire dai gruppi, sottogruppi, individui – le relazioni, gli intrecci, le integrazioni via via più complesse alle quali obbedisce la logica *molecolare* del metodo gramsciano. Sta qui, credo, il senso più pieno di “contrappunto”.

L'ipotesi a livello politico... non c'è, non c'è ancora. Gramsci ha coniato l'espressione “filologia vivente” per dare una concretezza e un'empiricità democratica ai rapporti tra vertici, quadri e base, di fatto sconosciute alle concezioni egemoni nei partiti comunisti storicamente determinati. L'implosione del socialismo reale, vent'anni dopo il Sessantotto, ha però maturato una crisi probabilmente senza ritorno della “forma partito comunista”, e forse della stessa “forma partito”, quale motore del plesso Stato-società civile.

Affiora una domanda: ha il contrappunto qualcosa da dire o da offrire, oltre che alla cultura, anche alla politica?