

## NAZIONALE-POPOLARE

Lea Durante

### 1. *Un problema critico*

Tra le categorie gramsciane dei *Quaderni*, “nazionale-popolare” è fra quelle più anticamente frequentate, utilizzate. Direi addirittura che si tratta di una nozione ricostruita, alla quale, come è noto, dalla edizione togliattiana<sup>[1]</sup> alla fine degli anni sessanta almeno, è stato dedicato un lavoro di definizione, o meglio di vera e propria *fissazione* che è valso al concetto da un lato una determinatezza superiore a quella che Gramsci poteva e voleva attribuirgli, dall’altro un successo volgarizzato vastissimo, ma al contempo riduttivo perché basato sulla circoscrizione al campo letterario di un’idea concepita con portata più ampia. È su questa nozione, infatti, e più precisamente sulla sua versione modificata in “nazional-popolare”<sup>[2]</sup>, che si è costruito, attraverso posizioni abbastanza diversificate tra loro (dallo storicismo etico di Sapegno all’insofferenza di Asor Rosa, solo per nominare due poli di un dibattito largo e variegato che ha coinvolto i maggiori nomi della cultura di sinistra di allora, Gerratana e Salinari valgano per tutti), il Gramsci maestro di critica letteraria degli anni del neorealismo, è ancora su di essa che si sono esemplate le pagine antologiche dei manuali per la scuola relative a Gramsci, ed è sempre a “nazional-popolare” che si deve la rinnovata fortuna del pensiero gramsciano negli interessi letterari in anni recenti a proposito del dibattito attivo ormai da un decennio sull’identità e il patrimonio culturale. Dico solo incidentalmente che questo recente ripescaggio si caratterizza per una sostanziale indifferenza verso gli studi gramsciani degli anni settanta e ottanta che, soprattutto i primi, tanti motivi e stimoli hanno dato a una comprensione più matura e problematica dell’autore sardo, mentre si ricollega quasi meccanicamente alla visione precedente, quella appunto tendente a fare di Gramsci un intellettuale democratico di portata nazionale, tradizionalmente orientato a una pedagogia storico-culturale avente come centro il Risorgimento.

Ho premesso questi veloci cenni, su argomenti che per quanto noti potrebbero essere ancora utilmente indagati<sup>[3]</sup>, per dire che il lavoro su nazionale-popolare richiede, accanto allo sforzo di interpretazione, anche uno sforzo di disincrostazione: nessun’altra nozione gramsciana ha patito la stratificazione di letture e di usi troppo rigidi o strumentali che ha subito nazionale-popolare. “Società civile” potrebbe esserle seconda, vicina all’altra come appiglio per le letture di un Gramsci più democratico che comunista e teorico della prevalenza della sovrastruttura, che sovente si sono affiancate ai più rigorosi filoni di ricerca sul pensatore.

Un importante contributo alla disincrostazione è certamente quello fornito da Maria Bianca Luporini, definitiva restauratrice dell’espressione gramsciana autentica, che, con dottrina storica e acume critico, ha ricostruito l’origine alta nell’ambito della cultura russa di primo Ottocento di nazionale-popolare, sottraendo la nozione alla inerziale trasmissione che dagli cinquanta, dalle proposte di Franco Venturi e Rosario Romeo, lungo quei passaggi culturali prima accennati, l’aveva inestricabilmente legata all’idea di populismo, alla cui valorizzazione lo slittamento che vede troncato il primo termine si confaceva particolarmente, poiché «implica lo spostamento di accento semantico che privilegia il secondo termine (popolare) rispetto al primo, e rappresenta una infelice quanto sintomatica deformazione del paritetico abbinamento “nazionale-popolare” che è la forma usata sempre da Gramsci»<sup>[4]</sup>. Origine alta, dunque, interna al dibattito tra classicismo universalistico e

romanticismo calato storicamente nelle realtà nazionali, e pari importanza dei due termini: preziose, imprescindibili indicazioni per avviare una lettura che quasi deve ripartire da zero.

## 2. *Popolo-nazione*

La prima comparsa nei *Quaderni* di una nozione vistosamente in costruzione, si realizza col sostantivo, quel “popolo-nazione” che solo in parte resterà la radice di nazionale-popolare, che solo in una certa misura gli è omologo: dal sostantivo composto all’aggettivo composto c’è uno slittamento, anche in termini di chiarezza, di chiarificazione concettuale<sup>[5]</sup>.

A proposito della “deficienza di direzione politico-militare nel Risorgimento”, Gramsci commenta :

In realtà poi gli uomini del Risorgimento furono dei grandissimi demagoghi: essi fecero del popolo-nazione uno strumento, degradandolo, e in ciò consiste la massima demagogia, nel senso peggiorativo che la parola ha assunto in bocca dei partiti di destra, in polemica coi partiti di sinistra, sebbene siano i partiti di destra ad aver sempre esercitato la peggiore demagogia. (Q 1, 119, 112, A)

Il popolo-nazione si definisce fin dall’inizio delle note carcerarie come un interlocutore importantissimo della battaglia culturale dei *Quaderni*: al tempo stesso soggetto consapevole di trasformazione della vita sociale e statuale e destinatario di quella pedagogia permanente che è l’egemonia gramsciana. Alla denominazione di questo fattore storico umano determinante per qualsiasi battaglia, oggetto in questo caso di attenzione negativa da parte dei gruppi dirigenti risorgimentali, interessati alla sua disgregazione, Gramsci arriva attraverso un lungo utilizzo di nozioni diverse, come massa, masse, popolo, proprie della temperie culturale del sindacalismo sovversivista, dell’elitismo e più in generale dell’inizio della civiltà di massa primonovecentesca. Certo, persiste la tradizione che di tali termini aveva consolidato il loro uso ottocentesco, ma per Gramsci forte è soprattutto l’accezione semantica novecentesca che a questa famiglia di parole stava conferendo l’irruzione sulla scena politica di “moltitudini” di uomini e di donne: una accezione che accentua l’elemento di movimento, sebbene ancora più potenziale che reale, piuttosto che quello dell’immobilità e della immutabilità. Negli scritti giornalistici giovanili, probabilmente anche in ragione della destinazione, risulta piuttosto ampio l’uso di termini più ecumenici, più comunitari e affratellanti: l’uomo, l’umanità, gli uomini, in una dimensione di approccio all’unificazione del genere umano più generosamente ravvicinata e meno scientifica.

In apertura dei *Quaderni*, “popolo” si attesta come la parte semplice della società, a grandi linee coincidente con i ceti subalterni, in sfumature che vanno dall’apprezzamento alla solidarietà, fino a giungere però, in numerosi passaggi a colori più apertamente pedagogici<sup>[6]</sup>. Come avviene il passaggio da popolo a popolo-nazione? Il momento storico che determina questo sviluppo, o almeno la sua possibilità, è senza dubbio il Risorgimento, o meglio la riflessione che intorno al Risorgimento Gramsci articola sulla formazione degli stati moderni.

## 3. *Cosmopolitismo*

L’esistenza dello spirito nazionale, caratteristico in Stati come la Francia e la Germania, non ha contraddistinto la storia degli italiani, sciovinisti e cosmopoliti insieme, perché in Italia l’unità politica, territoriale, nazionale ha una scarsa tradizione [...]. L’Italia ebbe [e conservò] però una tradizione culturale che non risale all’antichità classica, ma al periodo dal Trecento al Seicento e che fu ricollegata all’età classica dall’Umanesimo e dal Rinascimento. Questa unità culturale fu la base molto debole invero del Risorgimento [...] ed è ancora il sostrato del nazionalismo

popolare: per l'assenza in questo sentimento dell'elemento politico-militare e politico-economico, cioè degli elementi che sono alla base della psicologia nazionalista francese o tedesca o americana, avviene che molti così detti "sovversivi" e "internazionalisti" siano "sciovinisti" in questo senso, senza credere di essere in contraddizione. Ciò che è da notarsi, per capire la virulenza che assume talvolta questo sciovinismo culturale, è questo: che in Italia una maggior fioritura scientifica, artistica, letteraria ha coinciso col periodo di decadenza politica, militare, statale. [...] I concetti di rivoluzionario e di internazionalista, nel senso moderno della parola, sono correlativi al concetto preciso di Stato e di classe: scarsa comprensione dello Stato significa scarsa coscienza di classe (comprensione dello Stato esiste non solo quando lo si difende, ma anche quando lo si attacca per rovesciarlo). (Q 3, 46, 325-6, B)

Molte sono le indicazioni contenute in questo passo. Prima di tutto il nesso tra "comprensione dello Stato" e "coscienza di classe": si tratta di una considerazione molto importante rispetto a come il Gramsci dirigente comunista veda calata concretamente nelle realtà specifiche la lotta di classe, il cui respiro è ovviamente internazionale, e la prospettiva rivoluzionaria; ed è anche un elemento importantissimo per comprendere la natura non populista e non nazionalista di popolo-nazione e nazionale-popolare. L'individuazione di un ordine di grandezza, infatti, è un presupposto strategico ineludibile, ma in questo caso il nesso significa anche l'individuazione di una ben precisa determinazione storica. Collegare la coscienza di classe alla comprensione dello Stato significa infatti per Gramsci la necessità di considerare con esattezza le condizioni date, espungere qualsiasi astrattezza sia dall'uno che dall'altro dei due termini, rifiutarne qualunque assolutizzazione, qualunque ipostasi, prime fra tutte, appunto, nazionalismo e populismo. Tutta la riflessione dei *Quaderni* è del resto percorsa dalla affermazione del rapporto tra l'elemento per così dire antropico, sociale e la dimensione geopolitica: il popolo, la classe, la società civile legati e anzi costitutivi della nazione e dello Stato, a seconda che si tratti dell'aspetto politico-culturale o politico-istituzionale.

Altro importante rinvio al passo citato riguarda la sintesi con la quale Gramsci accenna al problema doppio del Rinascimento e del Risorgimento, due momenti nodali della storia d'Italia nei quali l'identificazione con una tradizione nazionale classica "falsa" ha prodotto fenomeni di cosmopolitismo e sciovinismo culturale (apparentemente due fenomeni opposti) che sono la radice meno visibile del particolare nazionalismo italiano, apatriottico e superficiale, ma capace di animarsi per le glorie individuali e i successi internazionali di scienziati, artisti, condottieri e così via (cfr. anche Q 2, 25, 181-2, B). Correlativo della tradizione nazionale inventata è, naturalmente, il suo carattere slegato dal reale sviluppo storico-politico conosciuto dall'Italia. "Splendore" letterario e culturale in senso lato ha corrisposto storicamente a degrado sotto il profilo istituzionale e anche sociale. Il discorso che Gramsci conduce a questo proposito è praticamente ininterrotto, dall'inizio alla fine dei *Quaderni*, sulla funzione cosmopolita degli intellettuali italiani e sulla trasformazione che questa funzione subisce dall'alto medioevo al Novecento, anche attraverso il mutamento delle componenti esportate nel corso delle diverse epoche (dai grandi intellettuali ai semplici emigrati). La riflessione, notissima, è concepita inizialmente da Gramsci nel primo *Quaderno*, in cui indica tra gli argomenti principali la «formazione dei gruppi intellettuali italiani: svolgimento, atteggiamenti» (Q, 5), e riguarda la demistificazione della "cultura" come carattere più autoctono nazionale italiano. Non lo è, dice Gramsci, perché «questa "cultura" italiana è la continuazione del "cosmopolitismo" medievale legato alla Chiesa e all'Impero, concepiti universali» (Q 1, 150, 133, A), «con sede "geografica" in Italia», come preciserà nella destinazione finale di questa nota fondativa di un tema

così importante, in conclusione del *Quaderno* su Croce (Q 10 II, 61, 1361, C). Semmai, anzi, proprio quel cosmopolitismo risulta essere un carattere più specificamente distintivo della “nazionalità” italiana – la sua “narodnost”, per usare il termine russo che la Luporini pone all’attenzione degli studiosi nel saggio prima citato. E perciò se esso è sicuramente stato per l’Italia la condizione per la costruzione di una base debole, anche superficiale per lo spirito nazionale sul modello europeo, quando una simile condizione sarebbe stata storicamente utile all’Italia, Gramsci arriva tuttavia ad auspicare, nel suo ragionare intorno al Risorgimento, un cosmopolitismo di tipo nuovo, positivo, teso alla produzione di civiltà, ma possibile però solo nella società già trasformata e non nelle condizioni odierne in cui esso non può che essere il cosmopolitismo tradizionale italiano, legato alla tradizione culturale universalistica. Ciò che in questo accenno invece Gramsci ipotizza è un cosmopolitismo che presuppone come suoi operatori «il popolo lavoratore e i suoi intellettuali», non «il cittadino tradizionale e l’intellettuale tradizionale» (Q 19, 5, 1988, B).

Il problema, cioè, si pone subito nelle sue corrette coordinate: verificare e mostrare che la qualità di nazione è per l’Italia basata su quella che oggi si direbbe, con una espressione un po’ forte, una identità inventata, ma anche tentare di trarre da questa dimostrazione elementi in positivo, da usare in una battaglia politica che, ad avviso di Gramsci, deve passare per la dimensione della nazione. E se “nazionale” e “popolare” sono quasi sinonimi in molte lingue, ma non in italiano (cfr. Q 3, 63, 343, A), questa non è una semplice “osservazione” per l’allievo di Bartoli<sup>[7]</sup>, ma la vera e propria posizione del problema sotto uno dei profili storici principali, quello linguistico, appunto. Dalla prima alla seconda stesura questa nota si carica di una maggiore precisione, e anche di un tono più polemico: il termine corrente “nazionale” è in Italia legato a questa tradizione intellettuale e libresca, quindi la facilità sciocca e in fondo pericolosa di chiamare “antinazionale” chiunque non abbia questa concezione archeologica e tarmata degli interessi del paese. (Q 21, 5, 2116, C: paragrafo di importanza notevole, nel quale Gramsci tenta di riassumere e definire l’intera questione).

“Nazionale” è, dunque, un aggettivo che in Italia ha costruito il suo significato sulla storia della cultura, della letteratura in particolare, ed è proprio questo il livello da sradicare, da superare, per rendere possibile una sinonimia (nella sostanza), un’aderenza tra il concetto di popolo e quello di nazione come avviene per altri paesi europei nei quali gli intellettuali si sentono parte della stessa entità politico-sociale del popolo. Nazionale è in Italia sinonimo di intellettuale, e perciò di cosmopolita, di anazionale, se «l’intellettuale tipico moderno si sente più legato ad Annibal Caro o Ippolito Pindemonte che a un contadino pugliese o siciliano» (Q 21, 5, 2116, C). E non è un caso che a una impostazione così severa della questione Gramsci arrivi dopo la riflessione sul Risorgimento, momento nel quale affiorano inevitabilmente tutte le contraddizioni che una separatezza di così lunga data tra intellettuali e popolo doveva determinare.

Ma torniamo indietro, al rinvio continuo di note che Gramsci dedica nei quaderni miscelanei alla funzione cosmopolita degli intellettuali italiani, alla letteratura popolare, al brescianesimo, alla questione della lingua. I problemi sono interconnessi, note a volte quasi epigrammatiche inseriscono nuovi rivoli ad arricchire i principali nuclei tematici; gradualmente la rubrica sul brescianesimo e quella sulla letteratura popolare diventano un argomento unitario, per affiancare alla critica un elemento costruttivo, propositivo. L’analisi gramsciana cerca alle radici la nascita del cosmopolitismo, in quell’Impero Romano che, lontano dall’essere l’origine della tradizione nazionale italiana, come vuole quella retorica vivissima nella cultura italiana, è semmai l’origine della «“snazionalizzazione” di Roma e della penisola e del suo diventare un “terreno cosmopolitico”» (Q 19, 1, 1959-60, C; ma cfr. anche Q 17, 32, 1935, B) per la funzione assunta dall’Impero e quindi da

tutti i suoi rappresentanti. In questo rovesciamento quasi sacrilego della tradizione, Gramsci si avventura non senza prudenza: si tratta di smantellare il più resistente portato storico-culturale che l'Italia conosca, sempre rinnovato retoricamente in ogni epoca, fino a divenire nel Risorgimento, con Foscolo in primo luogo, e anche con Manzoni, il fondamento stesso della battaglia unitaria. Per questa ragione l'articolazione dell'analisi non può tralasciare nulla, dalla questione della lingua nel passaggio dal latino al mediolatino, al volgare e all'italiano (cfr. Q 3, 76, 353-7, B) all'evoluzione della cultura giuridica (cfr. Q 3, 87, 367-8, B), dal problema dell'incapacità delle classi dirigenti ad incorporare come forme della storia nazionale le attività all'estero sia degli elementi italiani "colti", sia della moderna emigrazione (cfr. Q 3, 117 e 118, 385 e 385-6, B) fino alla questione del funzionariato e dei burocrati come parte della casta intellettuale (cfr. Q 5, 38, 571, B) o al problema della cultura popolare come momento provvisorio e subalterno ma necessario. Ma perché fare una storia così apparentemente culturalistica piuttosto che direttamente storico-politica? Gramsci su questo è chiaro: è il terreno nel quale si è formata l'ideologia della nazione, che ha sostenuto il Risorgimento e ne ha costituito l'interna debolezza. Non si può che partire da questo, per comprendere l'oggi e per formulare progetti.

Emerge distintamente, ed è anche una questione di metodo di lavoro offerta da Gramsci in diversi momenti dei *Quaderni*, il confronto con altre realtà, l'Inghilterra, la Germania, la Spagna e la Francia – realtà cui già Machiavelli aveva guardato per il suo *Principe* – in cui, particolarmente in quest'ultima, è vistosa l'esistenza di uno spirito popolare-nazionale, di un popolo-nazione che è stato protagonista della storia francese [...] l'elemento permanente di queste variazioni politiche [...] quindi un tipo di nazionalismo politico e culturale che sfugge ai limiti dei partiti propriamente nazionalistici [...] quindi una dipendenza e un collegamento stretto tra popolo-nazione e intellettuali. (Q 3, 82, 361, B)

Una costante storica, non una variabile: circostanza, questa, che ha tra l'altro saputo suscitare almeno per tutto l'Ottocento una letteratura popolare, capace di parlare in modo generalizzato ad una componente sociale distintamente identificabile, le classi popolari.

Più volte Gramsci nota nei *Quaderni* ciò che già aveva anticipato a Tania, in forma di impressione veloce, nella lettera del 14 novembre 1927: Machiavelli era stato «il teorico degli Stati nazionali retti a monarchia assoluta»<sup>[8]</sup>, teorizzando per l'Italia ciò che in altri Stati era politicamente compiuto (cfr. per esempio Q 1, 10, 9, A e la ripresa in Q 13, 13, 1572, C). A proposito di come le nazioni moderne abbiano rappresentato per il Segretario fiorentino un riferimento nell'elaborazione della sua concezione dello Stato, Gramsci sottolinea che si tratta certamente anche in questo caso di una forma di cosmopolitismo, ma per la cui precisazione concettuale si serve di una ulteriore categoria del suo lessico teorico e politico, il giacobinismo: non è sempre negativo o astratto, infatti il prendere spunto da vicende straniere, se l'alternativa è pretendere di fondare una prassi politica su una presunta esperienza nazionale del tutto inutilizzabile. Il giacobinismo si presenta come una categoria fortemente ambivalente nei *Quaderni*, ma è chiaro che Gramsci vuole in questo caso segnalare proprio la necessità di pensare l'agire politico nella concretezza.

Gli intellettuali italiani sono "cosmopoliti", non nazionali; anche Machiavelli nel *Principe* riflette la Francia, la Spagna ecc. col loro travaglio per la unificazione nazionale, più che l'Italia. Ecco perché io chiamerei veri "giacobini" i rappresentanti di questa corrente: essi veramente vogliono applicare all'Italia uno schema intellettuale razionale, elaborato sull'esperienza altrui e non sull'esperienza nazionale. (Q 1, 150, 133, A)

Gli intellettuali italiani erano funzionalmente una concentrazione culturale cosmopolita, essi accoglievano ed elaboravano teoricamente i riflessi della più soda e autoctona vita del mondo non italiano. Anche nel Machiavelli si vede questa funzione, sebbene il Machiavelli cerchi di volgerla a fini nazionali (senza fortuna e senza seguito apprezzabile): il *Principe* infatti è una elaborazione degli avvenimenti spagnoli, francesi, inglesi, nel travaglio dell'unificazione nazionale che in Italia non ha forze sufficienti e neppure interessa molto. Poiché i rappresentanti della corrente tradizionale realmente vogliono applicare all'Italia schemi intellettuali e razionali, elaborati sì in Italia, ma su esperienze anacronistiche, e non sui bisogni immediati nazionali, essi sono i giacobini nel senso deteriore. (Q 10 II, 61, 1361-2, C)

La seconda stesura rivela tra l'altro un bisogno di chiarificazione che investe il cosmopolitismo come caratteristica distintiva degli intellettuali italiani, la cosiddetta tradizione nazionale e il perché sia da considerare come qualcosa di astratto, e soprattutto il concetto di giacobinismo, che Gramsci cerca di utilizzare con significato meno esteso (non più "veri giacobini" e "giacobini deteriori" come nel primo brano, da me non integralmente riportato, ma scegliendo uno solo dei valori semantici che comunque il vocabolo continuerà a mantenere in Gramsci).

#### 4. *Volontà collettiva*

Il problema del rapporto tra alta cultura e bassa cultura, che si può sintetizzare come il rapporto tra Riforma e Rinascimento (qui esaminato da Fabio Frosini)<sup>[9]</sup>, gioca un ruolo centrale nell'ambito dell'egemonia, e Gramsci lamenta la mancanza di un equilibrato rapporto in Italia. Lamenta anche l'assenza di una letteratura popolare in grado di avvicinare i ceti popolari a una lettura diversa da quella che correntemente attira la loro attenzione, cioè la letteratura popolare e d'appendice francese e inglese del secolo diciannovesimo. Ma è bene sgombrare il campo, io credo, dalla concrezione ideologica, lungamente educata, secondo cui parlando della letteratura popolare e della cultura popolare Gramsci sta parlando del problema nazionale-popolare. Il problema nazionale-popolare è invece, a mio avviso, il problema della coscienza dello Stato, concretamente inteso, e nel quale confluiscono elementi che mi paiono attestare l'impossibilità di scrivere una storia dei ceti subalterni in assenza dello "spirito statale" e nazionale, e non ne rendono possibile una alternatività in termini di folklore o di spirito popolare positivamente intesi. Una nota voglio segnalare a questo riguardo, che mi piace particolarmente, il § 4 del *Quaderno 15*. Comprendendo la difficoltà di parlare di spirito statale come qualcosa di assolutamente diverso dal culto della tradizione, e anche volendo spiegare il difficile concetto per cui lo spirito statale implica e non nega lo spirito partigiano, cioè la classe, Gramsci finisce col dire che spirito statale significa al nocciolo legame tra le generazioni per percepire la «coscienza della "durata"» (Q 15, 4, 1754, B), ovvero solidarietà con i vecchi e con i bambini, e questa definizione così apparentemente impolitica e addirittura romantica è posta in una nota intitolata *Machiavelli. Elementi di politica*, a riprova della visione assolutamente antitradizionale e non dogmatica del problema dello Stato in Gramsci. La realtà e la specificità sono per Gramsci l'argine alla ideologizzazione astratta, che è poi la causa di una possibile visione dello Stato come assoluto e non come concretezza storica, rischio avvertitissimo da Gramsci e da cui non considera del tutto immune neanche il "suo" Machiavelli (cfr. Q 2, 116, 258, B). Proprio una visione così concreta e storicamente fondata dello Stato è anche quella che permette di leggere in modo diverso il rapporto tra dirigenti e diretti. È un discorso politico in senso pieno ed è il problema del "moderno principe":



Realmente il moderno Principe dovrebbe limitarsi a questi due punti fondamentali: formazione di una volontà collettiva nazionale popolare di cui il moderno Principe è appunto espressione attiva e operante, e riforma intellettuale e morale.

Così dice Gramsci in Q 8, 21, 953, A, precisando (ivi, 952) che la ragione dei successivi fallimenti nel tentativo di creare una volontà collettiva nazionale popolare è da porsi nell'esistenza di certe classi [«determinati gruppi sociali, che si formano dalla dissoluzione della borghesia comunale», sarà l'indicazione più precisa in Q 13, 1, 1559, C - L.D.] e nel particolare carattere di altre dipendente dalla situazione internazionale dell'Italia (sede della Chiesa universale). Nel *Quaderno 13* Gramsci dice come *Il Principe* sia un libro “vivente”, rafforzando quell'intento di concretezza che aveva cercato di rendere nella nota di cui cito il passo, un programma d'azione i cui punti devono risultare «drammaticamente dal discorso, non essere fredda esposizione di raziocini» (ivi, 1561): la volontà collettiva, nel suo intreccio con la riforma intellettuale e morale credo sia il senso profondo del nazionale-popolare.

Un intreccio che si presenta per Gramsci rigoroso e stringente; la volontà collettiva, infatti, non può dirsi realmente compiuta fintanto che esistano elementi di individualismo, quali sono certamente quelli rappresentati dalle azioni pur meritorie dei singoli. La sostituzione dei mercenari con milizie nazionali, per riprendere un argomento machiavelliano forte rispetto alla maturazione di una coscienza statale, significa proprio mobilitazione generale e collettiva:

il volontariato [...] è stato un surrogato dell'intervento popolare, e in questo senso è una soluzione di compromesso con la passività delle grandi masse. Volontariato-passività vanno insieme più di quanto si creda. La soluzione col volontariato è una soluzione di autorità, legittimata “formalmente” da un consenso, come si dice dei “migliori”. Ma per costruire storia duratura non bastano i “migliori”, occorrono le più vaste e numerose energie nazionali-popolari. (Q 9, 96, 1160, A)

all'adesione popolare-nazionale allo Stato si sostituisce una selezione di “volontari” della nazione. Nessuno ha pensato che il problema posto da Machiavelli col proclamare la necessità di milizie nazionali contro i mercenari non è risolto finché anche il “volontariato” non sarà superato dal “fatto popolare-nazionale”, perché il volontarismo è soluzione intermedia, equivoca, altrettanto pericolosa che il mercenarismo. (Q 9, 104, 1168, A)

Sono note che Gramsci riprende, formulandone anche altre dello stesso tenore, nel *Quaderno 19*, quello nel quale il problema del nazionale-popolare si estrinseca in tutta la sua portata storico-politica. Nelle riprese di entrambe le note Gramsci compie uno sforzo di precisazione. Le «grandi masse» della prima diventano «le masse nazionali» (Q 19, 11, 1999, C), «l'adesione popolare-nazionale allo Stato» e i «“volontari” della nazione» della seconda nota divengono «l'adesione organica delle masse popolari-nazionali allo Stato» e i «“volontari” della “nazione” concepita astrattamente» (Q 19, 5, 1980, C). La precisazione è rivolta essenzialmente, come si vede, a meglio determinare il rapporto intercorrente proprio tra Stato e popolare-nazionale come fattori storici concretamente intesi. Il rapporto appare piuttosto stretto, se Gramsci lo sgombra anche degli equivoci risultanti dalla troppo vaga qualificazione di parole come “massa” o “nazione”. L'adesione *organica* chiaramente implica per Gramsci la mediazione della riforma intellettuale e morale, un attivo processo di crescita, non una “normalizzazione”.

##### 5. *Non popolare-nazionale*

Se nella lista degli argomenti principali compilata all'inizio del *Quaderno 1* Gramsci non nomina direttamente il problema cosiddetto del nazionale-popolare, nella riformulazione del lavoro

che egli compie nel *Quaderno 8*, al momento di iniziare a stendere i quaderni speciali, la questione ha raggiunto una sua autonomia concettuale tale da rendere necessaria una sua nominazione esplicita nel nuovo elenco di saggi: «Reazione all'assenza di un carattere popolare-nazionale della cultura in Italia: i futuristi» (Q, 935). In realtà, nell'impostazione che il tema riceverà nel seguito del lavoro, con i futuristi Gramsci riterrà di potersela sbrigare con poche battute. Quel che qui interessa è però notare che il titolo immediatamente precedente riguarda la «Funzione cosmopolitica degli intellettuali italiani fino al secolo XVIII» (*ibid.*), tema indissolubilmente legato al primo, e poi che nel nominare il suo argomento Gramsci lo chiama nel titolo «popolare-nazionale», non l'inverso. E infatti, a parte l'osservazione che si tratta dell'aggettivo corrispondente di popolo-nazione, in concreto l'uso di popolare-nazionale è più massiccio nei *Quaderni* del più celebre nazionale-popolare, prevalso nella memoria generale per una preferenza della critica fin dall'inizio. Popolare-nazionale indica quasi sempre le note letterarie, soprattutto quelle correlate alla rubrica sul brescianesimo, ma viene largamente preferito al suo inverso da Gramsci anche in tutte le altre circostanze in cui utilizza questa categoria. È indifferente il loro uso per Gramsci? Per tentare una risposta a questo quesito la si deve cercare nel discorso sul Risorgimento, ma per il momento voglio sottolineare come la natura aggettivale di questo lemma costituisca una ragione di ricchezza e di difficoltà per Gramsci, che può/deve trovare di volta in volta un sostantivo per completare la nozione (forze, energie, fatto, letteratura e così via), una nozione che si distingue, in definitiva, nei *Quaderni*, per il suo destino di descrivere una mancanza, qualcosa che in Italia storicamente non è esistito, o è esistito in modo sfuggente. Più frequente di nazionale-popolare è l'uso di popolare-nazionale, ma più frequente di entrambi è “non popolare-nazionale”.

#### 6. *Senso comune*

Nei quaderni 10, 11 e 12, dedicati rispettivamente, come è noto, alla filosofia di Benedetto Croce, alla introduzione alla filosofia e alla storia degli intellettuali, Gramsci compie una parabola di analisi della storia *sub specie* culturale conferendo organicità e respiro alle riflessioni precedenti, ma anche elaborando nuovi elementi. Il problema del rapporto tra la funzione cosmopolita degli intellettuali e la loro collocazione nazionale deve confrontarsi necessariamente con l'idealismo, e con la capacità di Benedetto Croce di rappresentare uno specifico caso di intellettuale cosmopolita. Proprio in questo quaderno dedicato al filosofo napoletano, infatti, Gramsci rivendica alla filosofia della praxis il ruolo di

grande riforma dei tempi moderni, è una riforma intellettuale e morale che compie su scala nazionale ciò che il liberalismo non è riuscito a compiere che per ristretti ceti della popolazione. (Q10 II, 41 1, 1292, C)

Alla filosofia della praxis Gramsci riconosce il ruolo che in alcuni paesi ha avuto la riforma religiosa nel produrre progresso, e questo ruolo lo riconosce in quanto attivo, appunto, sul piano della nazione, mentre Croce, pur presentandosi come una personalità fortemente ancorata alla realtà politico-sociale nazionale, è in realtà il più distaccato degli intellettuali. Non solo, ma

La posizione di Croce è quella dell'uomo del Rinascimento verso la Riforma protestante con la differenza che il Croce rivive una posizione che storicamente si è dimostrata falsa e reazionaria e che egli stesso [...] ha contribuito a dimostrare falsa e reazionaria. Che Erasmo potesse dire di Lutero: «dove appare Lutero, muore la cultura» si può capire. Che oggi il Croce riproduca la posizione di Erasmo non si capisce, poiché il Croce ha visto come dalla primitiva rozzezza intellettuale dell'uomo



della Riforma è tuttavia scaturita la filosofia classica tedesca e il vasto movimento culturale da cui è nato il mondo moderno. (Ivi, 1293)

La Riforma è in questo caso la filosofia della praxis, col suo “vasto movimento di massa”, della quale Gramsci riconosce accanto alla grandezza, i limiti transitori di alcune espressioni, prima fra tutte il *Saggio* di Bucharin, vero e proprio capro espiatorio nel *Quaderno 11* delle scorie metafisiche e sociologiche che ancora possono attraversare questa moderna “riforma” nella sua fase attuale (cfr. per esempio Q 11, 14).

Croce sceglie di non rapportarsi pariteticamente alla bassa cultura, nonostante la lezione della Riforma, ma di assumere invece un atteggiamento benevolmente paternalistico verso il senso comune (il filosofo era, tra l’altro, un paladino della raccolta e della conservazione di leggende popolari napoletane e di documenti di antiche tradizioni). Di questo atteggiamento Gramsci evidenzia tutti i limiti mostrando come questo non abbia portato, e non possa portare in nessun caso un simile atteggiamento verso il senso comune,

ad una concezione della cultura feconda dal punto di vista nazionale-popolare, cioè ad una concezione più concretamente storicistica della filosofia, ciò che del resto può avvenire solo nella filosofia della praxis. (Q 11, 13, 1399, C)

Un approccio nazionale-popolare al senso comune, infatti, non può che essere una critica dei suoi «elementi “realistici”, materialistici, cioè il prodotto immediato della sensazione grezza» (ivi, 1397), come Gramsci cerca di spiegare a proposito del *Saggio popolare*. E l’equivoco di una prossimità tra senso comune e nazionale-popolare è importante da fugare: quando Marx accenna al senso comune e alla saldezza delle sue credenze, dice Gramsci, lo fa non riferendosi

alla validità del contenuto di tali credenze ma appunto alla loro formale saldezza e quindi alla loro imperatività quando producono norme di condotta. Nei riferimenti è anzi implicita l’affermazione della necessità di nuove credenze popolari, cioè di un nuovo senso comune e quindi di una nuova cultura e di una nuova filosofia che si radichino nella coscienza popolare con la stessa saldezza e imperatività delle credenze tradizionali. (Q11, 13, 1400, C)

Ma è chiaro che Croce, massimo esempio del grande intellettuale, valorizzando se pur in modo subalterno il senso comune in rapporto alla filosofia, scambiandolo in un certo senso per cultura nazionale-popolare, e mostrandosi paternalisticamente legato ad esso, ottiene lo scopo di relegare in uno spazio di immobilismo le potenziali spinte dal basso, in modo conciliante.

## 7. Intellettuali

Si impone un problema pedagogico, vistosamente anticipato proprio dalle riflessioni sul radicamento del senso comune, significativamente preparato dalla questione del rapporto tra alta e bassa cultura, e reso fortemente problematico dal modo storico in cui gli intellettuali, come abbiamo sottolineato più volte, esercitano il loro ruolo. È un ruolo che Gramsci chiama “tradizionale”, la cui lontana origine storica risale alla condizione dei liberti greci nell’organizzazione dell’Impero Romano, e che si è confermata in seguito, con il cattolicesimo e il cosmopolitismo che ne conseguì per l’Italia (Q 12, 1, 1523-4, C). Sono questi gli intellettuali che si riconoscono in casta, che compongono il blocco storico patologico che ha impedito e impedisce, ancora nel Novecento, una più corretta aggregazione di classe, soprattutto nel Mezzogiorno, tra contadini e operai, segnando una sempre più netta distanza dal popolo (problema già avanzato in *Alcuni temi della questione meridionale*, nel 1926). Gli intellettuali tradizionali, normalmente assimilati dai gruppi al potere, si fanno “commessi” del consenso, in modo più o meno aperto, più o meno consapevole. È chiaro che costoro sono

interessati al mantenimento di una distanza tra i due livelli della cultura, che si rende evidente al livello della istruzione scolastica, nella quale gli intellettuali tradizionali intervengono in vario modo. Perché una nuova concezione del mondo sostituisca la vecchia, dice Gramsci, è necessario lavorare incessantemente per elevare intellettualmente sempre più vasti strati popolari, cioè per dare personalità all'amorfo elemento di massa, ciò che significa di lavorare a suscitare la nascita di élites di intellettuali di tipo nuovo che sorgano direttamente dalla massa pur rimanendo a contatto con essa per diventarne le "stecche" del busto. (Q 11, 12, 1392, C)

Sono gli intellettuali che Gramsci chiama "organici", e che possono nascere come funzione interna a ogni classe sociale, rappresentandone i bisogni e i sentimenti. A loro è affidata la riforma intellettuale e morale nazionale-popolare.

## 8. *Risorgimento*

Le ragioni per cui nella storia recente dell'Italia dovessero venire al pettine, nel Risorgimento, i nodi irrisolti di una tradizione come quella che Gramsci lavora a descrivere nei *Quaderni*, sono continuamente confermati nella storia stessa degli intellettuali. L'ideale unitario si era andato costruendo retoricamente («sebbene occorra osservare che nel tempo suo questa retorica avesse un'efficienza pratica attuale e quindi fosse "realistica"»: Q 8, 3, 938, B), anche da parte di grandi intellettuali. L'emblema di tali intellettuali è Ugo Foscolo con i suoi *Sepolcri*,

la maggiore "fonte" della tradizione culturale retorica che vede nei monumenti un motivo di esaltazione delle glorie nazionali. La "nazione" non è il popolo, o il passato che continua nel "popolo", ma è invece l'insieme delle cose materiali che ricordano il passato. (Q 5, 32, 569, B)

Intesa in questo modo, ammonisce Gramsci, la costruzione della nazione non poteva far altro che riproporre i limiti che ne avevano ritardato la nascita di così tanto tempo rispetto al resto d'Europa, i limiti di una distanza tra intellettuali e masse popolari, che sarebbero esplosi in una serie di contraddizioni diverse come il rapporto tra città e campagna, tra Nord e Sud, tra Stato e Chiesa: forme di relazioni egemoniche i cui rapporti di forza non si erano determinati in modo equilibrato. Gioberti e Mazzini rappresentano i due poli della visione dell'unità d'Italia dal punto di vista degli intellettuali e della capacità egemonica.

Gioberti offriva agli intellettuali una filosofia che appariva come originale e nel tempo stesso nazionale, tale da porre l'Italia almeno allo stesso livello delle nazioni più progredite e dare una nuova dignità al pensiero italiano. Mazzini invece offriva solo delle affermazioni nebulose e degli accenni filosofici che a molti intellettuali, specialmente napoletani, dovevano apparire come vuote chiacchiere. (Q 19, 27, 2046-7, C)

Gli intellettuali, cioè, per sentirsi parte di un progetto credibile di unificazione nazionale, avevano bisogno di un *crismon* culturale in linea con la loro tradizione e la loro formazione, e anche in linea con le aspettative di ruolo che essi esprimevano rispetto al nascente Stato. Gioberti incarnava tutto questo, e il partito dei moderati poté egemonicamente esercitare nei confronti degli intellettuali la sua "funzione Piemonte". Gioberti, dice Gramsci, fu a suo modo un giacobino, dopo il 1848, per il suo giudizio storico sul giacobinismo, per la sua capacità di comprensione degli eventi, per il fatto che sentiva l'assenza di un "giacobinismo italiano" nel Risorgimento. Sentiva anche, se pur vagamente, il

concetto del "popolare-nazionale" giacobino, dell'egemonia politica, cioè dell'alleanza tra borghesi-intellettuali [ingegno] e il popolo; ciò in economia (e le idee del Gioberti in economia sono vaghe ma interessanti) e nella letteratura (cultura), in cui le idee sono più distinte e concrete perché c'è meno

da comprometersi. Nel Rinnovamento (Parte II, capitolo “Degli scrittori”) scrive: «...Una letteratura non può essere nazionale se non è popolare; perché se bene sia di pochi il crearla, universale dee esserne l’uso e il godimento». (Q 17, 9, 1914-5, B)

Dunque è da Gioberti che Gramsci ricava la lettera della sua più fortunata e tradita espressione, mutandone naturalmente il senso, così accade in altri casi, con la cuochiana “rivoluzione passiva”, per esempio. E l’ordine delle parole è prima *popolare*, poi *nazionale*, in una progressione non eludibile. Proprio il moderatismo di questo intellettuale così simile a Croce, nel modello culturale e nella funzione storica, fornisce a Gramsci le parole per dire il suo progetto sociale e politico così radicale. Da Gioberti egli trae anche riflessioni sulla necessità dell’accuratezza che un progetto culturale deve possedere per essere egemonico, e sulla natura politica dell’idea di popolare-nazionale<sup>[10]</sup>. Da uomo politico Gramsci pensava all’egemonia dei moderati nell’Ottocento come a una sconfitta storica di tutto un filone che, partendo dai democratici, sarebbe potuto arrivare persino, in tempi più tardi, al movimento operaio, e quindi a una sconfitta storica della quale le conseguenze erano in atto nel presente. Ma da studioso, da mente pensante, egli non esitava a riconoscere, e anzi a cercare di comprendere in ogni più piccolo elemento, le ragioni di quella egemonia, a evidenziare i meccanismi attraverso i quali essa aveva potuto realizzarsi. L’opera letteraria e filosofica di Gioberti era certamente esemplare da questo punto di vista: un sistema integrale, e perciò efficace e influente per un lungo periodo come vero e proprio riferimento: in questo consisteva anche, non a caso, uno dei principali punti in comune con Croce (sebbene nel complesso Gioberti sia meno rigoroso di Croce).

Quel particolare «contemperamento di conservazione e di innovazione» che «costituisce appunto il “classicismo nazionale” di Gioberti» (Q 10 II, 41 XIV, 1325, C) si misura certamente anche con le nozioni di popolare e nazionale: esse infatti, almeno nel *Rinnovamento*, in cui il tema unitario prende una piega diversa rispetto al *Primato*, fanno riferimento a due distinte soggettività che agiscono separatamente nella storia, e cioè le moltitudini e i ceti dirigenti, che per Gioberti vanno identificati con gli intellettuali<sup>[11]</sup>. È Gramsci che, riprendendo le parole giobertiane, le rielabora attraverso la lezione del pensiero romantico russo, come si è mostrato, volgendole a un significato unitario. Dunque, si diceva, non è indifferente l’ordine delle parole, ma se nei quaderni precedenti Gramsci preferisce mantenere quello giobertiano, di un movimento progressivo che va dal popolo alla nazione, attraverso però un momento pedagogico che si muove invece dagli intellettuali verso le masse, proprio in corrispondenza con la riflessione sul Risorgimento si verifica un mutamento seppure non definitivo e sicuro, tanto che nel *Quaderno 21* Gramsci intollererà il più completo paragrafo dedicato a questo argomento *Concetto di “nazionale-popolare”* (Q 21, 5, 2113, C), e non possiamo prescindere dalla preferenza accordata proprio al paragrafo cui egli affida la concettualizzazione, ovvero la generalizzazione del tema.

Credo che la ragione di ciò sia che proprio attraverso lo studio della formazione dell’idea di nazione in Italia nell’Ottocento, uno studio condotto inevitabilmente sul terreno culturale, ma con lo sguardo sempre attento ai comportamenti, alle posizioni dei ceti popolari (alle quali è dedicata la specifica rubrica *Caratteri popolari del Risorgimento*, nel *Quaderno 19*) Gramsci consolidi la sua idea sul carattere sovversivista, anarchico del popolo nella condizione attuale, e valorizzi ancor più l’idea di Stato come terreno entro il quale sia possibile attuare una forma non generica di crescita politico-culturale delle masse, di “adesione organica”, preferendo, anche se, ripeto, in modo incerto e non definitivo, l’inversione dei termini giobertiani.

La nazione moderna concretamente intesa, lo Stato, è certamente la condizione almeno temporanea (sappiamo che l'orizzonte di Gramsci guardava più lontano) per l'inverarsi del popolo, per il suo farsi tale da massa indistinta, e proprio a proposito del Risorgimento, infatti, Gramsci trova in più occasioni il modo di sostenerne la necessità storica. Vale la pena ripetere, credo, che per Gramsci senso dello Stato e partigianeria non sono assolutamente in contrasto, e perciò aderire allo Stato non significa aiutare lo Stato liberale a formarsi, né tantomeno rispettare lo Stato di qualunque segno esso sia, non significa cioè dismettere la lotta, ma anzi creare le condizioni per renderla consapevole e storicamente efficace. Un noto passo del *Quaderno 16* può forse darci un ulteriore aiuto in questo senso:

Solo dopo la creazione dello Stato, il problema culturale si impone in tutta la sua complessità e tende a una soluzione coerente. In ogni caso l'atteggiamento precedente alla formazione statale non può non essere critico-polemico, e mai dogmatico, deve essere un atteggiamento romantico, ma di un romanticismo che consapevolmente aspira alla sua composta classicità. (Q 16, 9, 1863)

Letto in questa direzione, il passo ci suggerisce che popolare-nazionale è una fase intermedia, dove non solo coesistono il vecchio e il nuovo, ma il sentire e il comprendere non hanno trovato il loro definitivo equilibrio. Nazionale-popolare è un risultato più compiuto, forse proprio perciò usato con maggiore parsimonia.

### 9. *De Sanctis*

Sulle implicazioni più direttamente letterarie e critico-letterarie del nazionale-popolare gramsciano, il contributo di Marina Paladini Musitelli in questo volume risponde a molte questioni che qui vengono sottintese. Mi riferisco in particolare alla questione della letteratura popolare rispetto al complessivo problema del nazionale-popolare, nella consapevolezza che si tratta di un nodo importante, tanto più che Gramsci ha voluto porre la sua definizione di nazionale-popolare appunto nel *Quaderno 21*, dedicato alla letteratura popolare. Nel paragrafo 5 di quel quaderno, infatti, Gramsci schematizza argomenti che sono largamente presenti altrove, dalle ragioni dell'assenza di una letteratura appunto nazionale-popolare italiana –

gli intellettuali non escono dal popolo, anche se accidentalmente qualcuno di essi è d'origine popolana, non si sentono legati ad esso (a parte la retorica), non ne conoscono e non ne sentono i bisogni, le aspirazioni, i sentimenti diffusi, ma, nei confronti del popolo, sono qualcosa di staccato, di campato in aria, una casta, cioè, e non un'articolazione, con funzioni organiche, del popolo stesso (Q 21, 5, 2117) –

al problema del fallimento doppio di laici e cattolici nel «compito storico di educatori ed elaboratori della intellettualità e della coscienza morale del popolo-nazione» (ivi, 2118), al successo della letteratura popolare straniera, francese in particolare, di cui il popolo «*subisce* l'egemonia» perché essa

rappresenta invece [rispetto a quella italiana - L.D.], in maggiore o minor grado, in un modo che può essere più o meno simpatico, questo moderno umanesimo, questo laicismo a suo modo moderno. (Ivi, 2119)

«Umanesimo moderno», dunque, è ciò che manca alla cultura, non solo letteraria, italiana per essere nazionale-popolare. Questa definizione così densa, eppure soprattutto allusiva più che normativa, che è stata a lungo ascritta tra le formule del Gramsci “democratico”, contiene una visione integrale del concetto di uomo, perfino non del tutto dispiegata nei *Quaderni*, che è sicuramente uno dei punti di maggiore vicinanza a *De Sanctis*.

Se giobertiana è la lettera, lo spirito di nazionale-popolare è infatti, indubabilmente desanctisiano. Che la proposta gentiliana di un ritorno a De Sanctis rappresentasse per Gramsci un elemento di reale riferimento, ma anche un problema critico, lo dimostra il modo con cui egli si avvicina alla questione, un modo fatto di domande, per ben intendere cosa possa corrispondere al suo tempo a ciò che De Sanctis rappresentò nel proprio (cfr. Q 23, 1, 2185, C), senza riprodurre meccanicamente un atteggiamento altrimenti anacronistico.

Il modello desanctisiano mi pare da intendersi non solo come culturale, e non solo per la singolare vicinanza di vedute e di interpretazioni di intere epoche della cultura e della letteratura italiana, come il Rinascimento, per esempio, che distingue i due intellettuali: De Sanctis è anche un uomo dello Stato, cosa che rende più complesso e più importante il suo ruolo agli occhi di Gramsci. Il critico napoletano aveva voluto l'unità almeno come gli altri intellettuali risorgimentali, ma ciò che lo distingueva da loro era la sua richiesta alle classi colte di un nuovo atteggiamento verso le classi popolari, un nuovo concetto di ciò che è "nazionale", diverso da quello della destra storica, più ampio, meno esclusivista, meno "poliziesco". (Q 23, 1, 2186, C) Questo nuovo concetto di ciò che è nazionale è senza dubbio l'elemento dell'ammirazione, dell'entusiasmo, direi, di Gramsci nei confronti di De Sanctis. Se infatti è sicuramente vera una consonanza profonda su cosa sia la cultura, che Gramsci, da un giudizio di De Sanctis<sup>[12]</sup>, traduceva essere una

coerente, unitaria e di diffusione nazionale "concezione della vita e dell'uomo", una "religione laica", una filosofia che sia diventata appunto "cultura", cioè abbia generato un'etica, un modo di vivere, una condotta civile e individuale. (Q 23, 1, 2185-6, C)

È pur vero che tra gli inventori della identità nazionale in forma culturale De Sanctis fu primo fra i primi nell'immediato periodo postunitario<sup>[13]</sup>. De Sanctis offriva però a Gramsci un modello così concreto di critico militante da opporre a quello crociano frigidamente estetico che questo aspetto diventa trascurabile, assorbito dalle qualità «dell'uomo di parte che ha saldi convincimenti morali e politici e non li nasconde e non tenta neanche di nasconderli» (Q 23, 3, 2188, C), come Gramsci lo descrive in una bellissima pagina in cui si spinge fino a dire che De Sanctis incarna il tipo di critica letteraria propria della filosofia della prassi.

Alla lezione di De Sanctis Gramsci si rivolge anche per il delicato tema della distinzione tra arte e cultura, tra forma e contenuto e il loro rapporto, che affronta in modo non privo di qualche incertezza perché si tratta di uno dei nodi sui quali più forte è l'egemonia culturale di Croce. È il problema anche per Gramsci di definire il rapporto tra alta e bassa cultura, e quello di determinare il rapporto tra espressione e linguaggio.

La musica, la pittura, le arti, insomma, che non si esprimono attraverso una lingua nazionale, quella cioè che in modo più immediato permette una identificazione popolare-nazionale-culturale, sono contraddistinte da un certo grado di universalità. Ma se a una prima osservazione l'universalità, infatti, viene riconosciuta come una qualità dell'espressione artistica, a un livello più alto di analisi essa viene riassorbita dalle capacità di percezione e dal gusto comunque storicamente e culturalmente determinato.

Il Gramsci intellettuale e politico si confronta con la cultura su un terreno particolarmente impervio in Italia, un terreno di interesse privilegiato da parte del ceto dirigente. Ma è proprio così che vuole guardarlo Gramsci, come un argomento al quale riservare un'attenzione alta ma non specialistica, né prevalentemente analitica, cioè critico-letteraria, né eminentemente normativa, cioè teorico-estetica, bensì integralmente politica.

## 10. Nota bibliografica

Con l'uscita di *Letteratura e vita nazionale* (a cura di Felice Platone, Einaudi, Torino 1950) la nozione di nazionale-popolare entra nel dibattito culturale italiano, coinvolgendo nomi come Natalino Sapegno (*Recensione a Letteratura e vita nazionale*, "Società", 1951, n. 2), Carlo Salinari (*Letteratura e vita nazionale nel pensiero di Antonio Gramsci*, "Rinascita", 1951, n. 2), Valentino Gerratana (*De Sanctis Croce o De Sanctis Gramsci (Appunti per una polemica)*, in "Società", 1952, n. 3). La scoperta di Gramsci, coincise con un suo utilizzo sia per la battaglia democratica antifascista, che per la letteratura realista. Maturò presto, però, negli ambienti della sinistra critica, una insofferenza radicale verso il Gramsci populista che la politica culturale del Pci del tempo, intrisa di storicismo e di idealismo insieme, andava diffondendo. *Scrittori e popolo* di Alberto Asor Rosa (Samonà e Savelli, Roma 1964), giunse quasi liberatorio, ma dimostrava anche la mancanza, accanto alla sua pur importante *pars destruens*, di una lettura di Gramsci diversa.

La riproposizione in chiave storicista di Gramsci a cavallo del sessantotto, da parte dei suoi primi e fedeli lettori, Natalino Sapegno al convegno del 1967 (*Gramsci e i problemi della letteratura*, in *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, 2 voll., a cura di Pietro Rossi, Editori Riuniti - Istituto Gramsci, Roma 1969) o Giuseppe Petronio (*Gramsci critico*, in *Letteratura italiana. I critici*, Marzorati, Milano 1969), contribuiva da un lato a inserire sempre più il pensatore sardo in una positiva e democratica tradizione culturale nazionale di facile accesso, ma comportava una limitazione della sua figura al dibattito sull'estetica marxista, allontanandola dai filoni di interesse più direttamente politici che andavano maturando in quel tempo. Riflettono sul problema Romano Luperini (*Marxismo e intellettuali*, Marsilio, Venezia 1974) e Arcangelo Leone de Castris (*Estetica e Marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1976).

Studi specialistici da segnalare di quel periodo sono quello di Guido Guglielmi (*Da De Sanctis a Gramsci: il linguaggio della critica*, Il Mulino, Bologna 1976), che cerca di conciliare lo storicismo con una visione più attuale della critica e quello di Franco Lo Piparo (*Lingua intellettuali egemonia in Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1979), che pone in connessione il concetto di egemonia con gli interessi gramsciani di linguistica.

Nazionale-popolare non è tema degli anni ottanta. La introduzione di Edoardo Sanguineti alla nuova edizione di *Letteratura e vita nazionale* (Editori Riuniti, Roma 1987) è una cauta, quasi malinconica proposta di metodo per un "ritorno" a Gramsci plausibile nel presente. Di Arcangelo Leone de Castris va segnalato anche *Estetica e politica. Croce e Gramsci* (Franco Angeli, Milano 1989) che prosegue un discorso sulla radicalità politica dell'"anticroce" gramsciano.

Sarà il dibattito sull'identità culturale, reso attuale dalla triste storia di nazionalismi, regionalismi, tribalismi e dai mutamenti della carta geopolitica mondiale nel decennio successivo a riportare in vita nazionale-popolare. Su questo fronte poche novità, perfino qualche arretramento. Valga per tutta la ripresa del genere il nome di Ezio Raimondi (*Letteratura e identità culturale*, Bruno Mondadori, Milano 1998). Ma nel contempo Gramsci conosce come modello di metodo sui temi dell'indagine culturale una notevole fortuna mondiale. Ricorderò Stuart Hall e i *cultural studies*, e tutto il filone angloamericano ispirato al multiculturalismo; Edward Said, che coniuga problemi culturali e identitari in una prospettiva di ibridazione; la scuola indiana di Homi Bhaba (*Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma 1997). Da segnalare *Gramsci e il "progresso intellettuale di massa"* (a cura di Giorgio Baratta e Andrea Catone, Unicopli, Milano 1995), in particolare per i saggi di Maria

Bianca Luporini e Giorgio Baratta, che partecipano a una ripresa del tema in chiave nuova. La impegnativa ricostruzione di Guido Liguori del dibattito critico su Gramsci (*Gramsci conteso*, Editori Riuniti, Roma 1996) si pone come passaggio importante per fare il punto sull'autore sardo, nella fase della sua nuova e diversa fortuna. Alla direzione di un ripensamento del Gramsci "culturale", rispetto alla interpretazione tradizionale, ha contribuito Marina Paladini Musitelli con *Introduzione a Gramsci* (Editori Laterza, Roma-Bari 1996), e *Marx e Gramsci* (in *Marx e Gramsci. Memoria e attualità* a cura di Giuseppe Petronio e Marina Paladini Musitelli, Manifestolibri, Roma 2001). *Scuola, intellettuali e identità nazionale nel pensiero di Antonio Gramsci* (a cura di Lorenzo Capitani e Roberto Villa, Gamberetti, Roma 1999), propone con saggi di Giulio Ferroni, Joseph Buttigieg, Fabio Frosini e altri la rimessa a tema di una galassia di argomenti gramsciani, mentre Bartolo Anglani, con *Egemonia e poesia. Gramsci: l'arte, la letteratura* (Piero Manni, Lecce 1999) fa i conti con una intera tradizione interpretativa. Giuseppe Bonifacino offre spunti per una lettura di nazionale-popolare in *Gramsci e l'internazionalismo* (a cura di Mario Proto, Lacaíta, Manduria 1999). Voglio ricordare, da ultimi, *Le rose e i quaderni* di Giorgio Baratta (Gamberetti, Roma 2000) e il saggio di Pasquale Voza *La "fortuna popolare" di Verdi nei "Quaderni" di Gramsci*, "Critica Marxista", 2001, n. 1.

---

[1] Non mi riferisco solo al volume *Letteratura e vita nazionale* (Einaudi, Torino 1950), ma all'intera operazione editoriale con cui Togliatti scelse di diffondere il pensiero gramsciano, il cui impianto, basato sulla tematizzazione del discorso gramsciano, favoriva l'ipostatizzazione di *nazionale-popolare*.

[2] La prima comparsa della celebre riduzione si deve a Natalino Sapegno (recensione a *Letteratura e vita nazionale*, "Società", 1951, n. 2). Incarnando subito le esigenze populistiche di una certa politica culturale degli anni del neorealismo, *nazional-popolare* ha finito col sostituire correntemente la vera lezione non solo negli usi giornalistici e paragiornalistici, ma anche in quelli scientifici. L'esempio più recente a cui penso è quello di Nicolao Merker, che in *Il sangue e la terra* (Editori Riuniti, Roma 2001, p. 173) parla di *nazional-popolare* riferendosi alle riflessioni di Gramsci sul concetto di nazione.

[3] Una ricostruzione, volutamente selettiva, degli usi e dei fraintendimenti di Gramsci rispetto alla critica letteraria, terreno nel quale si è svolta la più parte della fortuna di nazionale-popolare, si deve a Bartolo Anglani (*Egemonia e poesia. Gramsci: l'arte, la letteratura*, Piero Manni, Lecce 1999, pp. 5-78).

[4] Maria Bianca Luporini, *Alle origini del "nazionale-popolare"*, in *Antonio Gramsci e il "progresso intellettuale di massa"*, a cura di Giorgio Baratta e Andrea Catone, Unicopli, Milano 1995, p. 47.

[5] Edoardo Sanguineti (Introduzione ad Antonio Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Editori Riuniti, Roma 1987, p. XXIII) ha affermato che «soltanto intesi nella loro sostanza di antitesi strategiche nella battaglia contro la perversione storica dei concetti di "nazione" e di "popolo", il "nazionale" e il "popolare" di Gramsci manifestano il loro nocciolo di verità durevole, e la loro legittimità teorica e pratica». Sanguineti si riferisce ai due sostantivi presi separatamente, cioè ai miti retorici che essi rappresentano.



<sup>[6]</sup> Si tratta di una nozione che si presta a interpretazioni diverse, che ne valorizzano differenti caratteristiche. Cfr. Giorgio Baratta, *Le rose e i quaderni*, Gamberetti, Roma 2000, in particolare pp. 43-69, ma in generale tutta la prima parte.

<sup>[7]</sup> I neolinguisti si contrapponevano ai neogrammatici, tra l'altro, perché rifiutavano l'idea dell'evoluzione fisiologica della lingua, sostenendo che ogni innovazione linguistica è fondata su un atto volitivo, su cause storiche, estetiche, ecc. (cfr. Franco Lo Piparo, *Lingua intellettuale egemonia in Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1979). Ma su questo argomento parole definitive sono quelle scritte da Bianca Maria Luporini, *op. cit.*

<sup>[8]</sup> Antonio Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di Antonio A. Santucci, Sellerio, Palermo 1996, p. 133.

<sup>[9]</sup> Se ne veda il contributo su *Riforma e Rinascimento* in questo volume.

<sup>[10]</sup> Cfr. Alberto Asor Rosa, *Scrittori e popolo, Saggio sulla letteratura populista in Italia*, Saponà e Savelli, Roma 1964, p. 264. Nella sua radicale presa di distanze da Gramsci (ma che voleva essere sostanzialmente una polemica contro la politica culturale del Pci), Asor Rosa individuava nei prestiti giobertiani una prova della sostanziale continuità di Gramsci con la tradizione culturale nazionale ottocentesca democratica, ma anche moderata.

<sup>[11]</sup> «Nel modo che l'azione è il termine del pensiero, medesimamente la pratica è l'applicazione e il suggello della teorica, e l'uomo di governo è il compimento del letterato e dello scrittore» (Vincenzo Gioberti, *Il rinnovamento civile d'Italia*, Istituto Editoriale Italiano, Milano s.a., vol. IV, p. 50).

<sup>[12]</sup> «Manca la fibra perché manca la fede. E manca la fede perché manca la cultura» (Q 23, 1, 2185, C).

<sup>[13]</sup> E infatti sarà più quello di *Scienza e vita* che quello della *Letteratura italiana* il De Sanctis di Gramsci.