

# L'ideologia fra religione e mito

## Per un itinerario storico-concettuale nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci

Alessio Frau

**Abstract:** The essay tries to find a path in the *Prison Notebooks* of Antonio Gramsci in order to highlight the meaning of the concept of ideology in contrast with the concept of religion set up by Benedetto Croce and, at the end, of the concept of myth set up by Georges Sorel. Specifically, following the most up-to-date philological research, the paper analyses diachronically the gramscian notes together with the epistolary exchange between Gramsci, his sister-in-law Tatiana Schucht and his friend and comrade Piero Sraffa, written during the period between April 1932 and the end of the summer of the same year, in order to evaluate the role of politics in defining ideology. The mix of diachronic analyses, the attention to religion and myth and finally the role of politics helps us to find a way among others to understand the gramscian concept of ideology.

**Keywords:** Ideology; Myth; Religion; Politics; Diachronic Approach.

*Ad Alessadro  
Alla mia famiglia*

### 1. Introduzione: Gramsci tra scienza e politica

Il concetto di ideologia nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci non può essere compreso se non ci si pone da un punto di vista politico o *strategico*. Del resto, è questo l'assillo dell'uomo Antonio Gramsci, il quale a partire dal 1919 decise di consacrare la propria vita alla militanza politica. Il 1919 è, infatti, l'anno in cui, il primo maggio, uscì per la prima volta il giornale *L'Ordine nuovo*, di cui l'allora ventottenne sardo era il segretario di redazione<sup>1</sup>. È noto che il giovane Gramsci sostenne il suo ultimo esame all'Università di Torino nel 1915<sup>2</sup> e che a causa della cessazione della borsa di studio del Collegio Carlo Alberto (70 lire mensili per dieci mesi l'anno),

---

\* Università degli studi di Cagliari (alessio.frau93@gmail.com)

<sup>1</sup> Fiori (1966, 139); cfr. D'Orsi (2017).

<sup>2</sup> Ivi, 115.

dovuta all'incostanza nel dare regolarmente gli esami a causa delle precarie condizioni di salute, si dedicò, oltre al lavoro politico, sempre più assiduamente al lavoro giornalistico e alle ripetizioni che il Professor Umberto Cosmo, suo docente di letteratura italiana, gli procurava<sup>3</sup>. Tuttavia, come testimonia una lettera del 29 gennaio 1918 indirizzata all'allora direttore dell'*Avanti!* Giacinto Menotti Serrati, che aveva definito il giovane sardo "emerito studioso di glottologia", Gramsci disse di essere studente (e non studioso) impegnato a preparare una "tesi di laurea sulla storia del linguaggio, cercando di applicare anche a queste ricerche i metodi critici del materialismo storico"<sup>4</sup>. Pertanto si può affermare, come fa Giancarlo Schirru in un acuto e interessante saggio del 2011, che la mancata corrispondenza della borsa di studio "non determinò, in Gramsci, la decisione di abbandonare l'Università": fu altresì "l'avvio dell'impresa dell'*Ordine nuovo*, nella prima parte del 1919, a costituire il punto decisivo nella sua biografia; da quel momento in avanti egli concentrerà tutte le sue forze, senza riserve e fino al sacrificio finale, nell'attività militante come rivoluzionario di professione"<sup>5</sup>. Questa decisione, però, non comportò un abbandono degli studi di linguistica, né tantomeno di quelli filosofici<sup>6</sup>.

Da questo breve e certamente non esaustivo schizzo biografico si può notare che la comprensione del pensiero di Antonio Gramsci risulta impossibile se astratta da una dimensione *strategica* e *politica* e che anzi soltanto in tale dimensione può essere rinvenuto, come ebbe a dire Palmiro Togliatti nel 1958, "il filo conduttore" dell'intera biografia politico-intellettuale del comunista sardo. È appunto "nell'attività reale, che parte dai tempi della giovinezza e via via si sviluppa sino all'avvento del fascismo al potere, sino all'arresto e anche dopo"<sup>7</sup> che deve ricercarsi il *trait d'union* delle elaborazioni teoriche gramsciane. Il periodo carcerario, come si può vedere, non è escluso da questa affermazione dell'allora segretario del PCI. Quest'orizzonte è a maggior ragione inaggirabile allorché ci si accinga ad analizzare il concetto di ideologia, che rappresenta nell'ordine dei pensieri di Gramsci, il condensato dell'unione fra teoria e prassi.

---

<sup>3</sup> Ivi, 113-114.

<sup>4</sup> Ivi, 116.

<sup>5</sup> Schirru (2011, 926).

<sup>6</sup> Si veda Schirru (2010, 767-791); Rapone (2011).

<sup>7</sup> Togliatti (2001, 214).

## **2. La lettera del 6 giugno 1932 e l'esplicita presa di posizione politica**

Nel 2019 è uscito un volume curato da Fabio Frosini intitolato *La 'Storia d'Europa' di Benedetto Croce e il fascismo*. È un'antologia di testi estrapolata dai *Quaderni del carcere* e dalle *Lettere* che ha, tra gli altri, lo scopo di mostrare “che se i *Quaderni del carcere* sono un testo ‘in cifra’”<sup>8</sup> ciò non deve condurre gli studiosi a leggere meccanicamente qualsiasi mutamento nella terminologia utilizzata come uno stratagemma per evitare la censura. È certamente da accogliere l'idea di Felice Platone e Palmiro Togliatti che Gramsci dovette “evitare il più possibile, particolarmente nei primi quaderni e nei primi fogli di ogni quaderno” di utilizzare “la terminologia tradizionale dei marxisti”<sup>9</sup>, ma è da abbandonare quella secondo cui “nei *Quaderni* si riscontri sempre e comunque una corrispondenza rigida tra termini e loro pseudonimi (fatta eccezione per i nomi propri), e capire di volta in volta se e in quale misura l'espressione nuova implichi un nuovo contenuto”<sup>10</sup>. Inoltre, si consideri che “per una struttura di controllo censorio, ciò che veramente importa è cosa esce e cosa entra nel carcere”. Pertanto se si può presumere che le *Lettere* venissero controllate in maniera serrata in quanto possibile veicolo di comunicazione politica con l'esterno, non altrettanto si può dire per i *Quaderni*, che seppure sottoposti a un continuo controllo da parte delle autorità carcerarie, non avrebbero potuto costituire direttamente un mezzo di comunicazione con l'esterno. Si può dunque “immaginare che il censore non vi cercasse un codice di comunicazione” e che il filosofo sardo cifrasse sistematicamente soltanto “i nomi dei politici comunisti, e comunque ciò che ha a che fare con *la realtà politica del momento*”<sup>11</sup>. Se questo è vero, si può affermare che i *Quaderni* dissimulano attraverso un linguaggio *letterario* un contenuto *politico* e *strategico*, il quale per essere individuato ha bisogno di una buona dose di prudenza metodologica e una grossa mole di conoscenze. Cionondimeno, esse aiuta “a far emergere una chiave di interpretazione unitaria dell'intero manoscritto, più aderente alla storicità della sua genesi e alla funzionalità assegnatale dal suo autore”<sup>12</sup>. Consapevoli della difficoltà di far fare alla ricerca dei passi in avanti decisivi, attraverso il presente contributo si vuole assumere l'indicazione metodologica proposta da Togliatti e Frosini per

<sup>8</sup> Gramsci (2019, 23).

<sup>9</sup> Gramsci (1948, XIX).

<sup>10</sup> Frosini in Gramsci (2019, 21-22).

<sup>11</sup> Ivi, 22.

<sup>12</sup> Ivi, 24.

cercare di mostrare come la riflessione gramsciana sull'ideologia si comprenda a partire dall'assunzione dell'attività teorica di Gramsci come di un'attività sempre *strategica e politica*.

Nell'antologia di testi gramsciani curata da Frosini è centrale la lettera che il 6 giugno del 1932 Gramsci indirizza alla cognata Tania e con la quale, *esplicitamente*, l'illustre detenuto prende una posizione politica sull'attualità. Oggetto della discussione è, tra le altre cose, l'interpretazione della formula *religione della libertà*, con la quale Benedetto Croce, nella sua *Storia d'Europa nel secolo decimonono*<sup>13</sup>, interpretava il liberalismo, il quale era inteso non come ideologia fra le ideologie e neanche come idea trascendente e dunque storica che informava di sé il movimento storico alla stregua di una rivelazione o di una promessa di un futuro privo di contraddizioni, finalmente libero dal travaglio della vita. Altresì il liberalismo inteso come religione della libertà è un principio immanente alla storia, sorto in virtù di una reale e concreta esperienza storica e passato più volte attraverso l'errore, giacché la "Realtà è svolgimento, nel quale il termine negativo, intrinseco al positivo, è come la molla del progresso"<sup>14</sup>. La semplice parola *libertà*, che aveva infiammato le generazioni vissute all'indomani "dell'avventura napoleonica"<sup>15</sup>, "non pativa aggettivi né empiriche determinazioni per la sua intrinseca infinità", che sfuggiva al circolo vizioso della cattiva infinità in virtù del fatto che si è incarnata in particolari e determinati istituti. La libertà al singolare esiste sempre e concretamente nelle libertà al plurale, ma "non si adegua mai e non si esaurisce in queste o quelle delle sue particolarizzazioni, negli istituti che ha creati"<sup>16</sup>. Le concrete forme e tendenze politiche formano "il suo corpo storico", che è "spiritualità corporificata, e, per ciò stesso, corporeità spiritualizzata" il cui significato "si traeva unicamente dal fine a cui tendevano e che era di un più largo respiro della vita umana, di una sua maggiore intensità ed estensione"<sup>17</sup>. Pertanto l'ideale liberale, passando attraverso il travaglio della storia, ha sussunto in sé le varie determinazioni in cui si è sostanziata, inverandole. Del resto la caducità delle determinazioni particolari "appartiene alla sorte di tutte le cose umane, che vivono e muoiono"<sup>18</sup>, che sono aperte al fallimento e al decadimento, ma che nondimeno si modificano e si trasformano ottenendo nuova vita. E, in questo caso, "l'agente di quelle

---

<sup>13</sup> Croce (1993).

<sup>14</sup> Croce (1920, 253).

<sup>15</sup> Croce (1993, 11).

<sup>16</sup> Croce (1993, 22).

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Ivi, 25.

modificazioni, di quei riadattamenti e abolizioni, sarebbe stata pur sempre la libertà<sup>19</sup>. Questo orizzonte ideale permise la formazione di una fede nella libertà, fede cioè nel fatto che, nonostante gli errori, l'ideale liberale fosse dotato di una "possente virtù etica, che s'irraggiava di poesia" e che, "armata di logica e di scienza", "tornava tenace all'azione e si preparava alla conquista e al dominio"<sup>20</sup>. Quandanche nella storia appare verificarsi "uno strano caso di divergenza fra teoria e fatto, idea e realtà" dovuto alla circostanza che quegli ideali che si oppongono al liberale, se pur confutati in teoria, nondimeno si realizzano nella pratica, ciò non deve condurre a una sfiducia nei confronti dell'ideale liberale, semmai al dubbio "che questa storia sia stata ben compresa"<sup>21</sup>. La storia è sempre storia della libertà<sup>22</sup> non nel senso che essa è un idillio privo di dolore e contraddizione, ma in quanto essa è svolgimento e dialettica, "che, mercé la diversità o l'opposizione delle forze spirituali, accresce e nobilita di continuo la vita e le conferisce il suo unico e intero significato"<sup>23</sup>. Con la concezione liberale viene meno "quella separazione, che era stata grave segno di abbassamento e di decadenza, fra la teoria e la pratica, la scienza e la vita [...] come se sia cosa possibile cercare e trovare la verità senza insieme patirla e viverla nell'azione"<sup>24</sup>. L'intellettuale, dapprima impegnato soltanto a maneggiare "le immagini del sublime" e a "farsi mantenere dalle corti o dai governi", doveva ora impegnarsi a perseguire "la sincerità della fede, la coerenza del carattere, l'accordo tra il dire e il fare"<sup>25</sup>. Nell'età liberale: "La figura eroica, che parlava ai cuori, era quella del poeta milite, dell'intellettuale che sa combattere e morire per la sua idea: una figura che non rimase nei rapimenti dell'immaginazione e nei paradigmi educativi, ma apparve in carne ed ossa sui campi di battaglia e sulle barricate in ogni parte d'Europa<sup>26</sup>". Pertanto l'ideale liberale è una "religione", con la quale si deve intendere ciò che contraddistingue "l'essenziale ed intrinseco di ogni religione, che risiede sempre in una concezione della realtà e in un'etica conforme"<sup>27</sup>. Per dirla attraverso i termini più chiari e perspicui di *Etica e politica* la concezione liberale è "metapolitica", ossia una concezione che "supera la teoria

---

<sup>19</sup> *Ibidem.*

<sup>20</sup> Ivi, 27.

<sup>21</sup> Croce (1967, 258).

<sup>22</sup> Cfr. Croce (1937, 1-35); Croce (1938).

<sup>23</sup> Ivi, 236.

<sup>24</sup> Croce (1993, 27).

<sup>25</sup> Ivi, 28.

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> *Ibidem.*

formale della politica e, in certo senso, anche quella formale dell'etica, e coincide con una concezione totale del mondo e della vita"<sup>28</sup>.

### **3. Contro l'interpretazione mistica della formula *religione della libertà* di Croce**

Antonio Gramsci, nella lettera del 6 giugno 1932 sopra citata, contesta a Tania (ma in realtà è Piero Sraffa) un'interpretazione mistica della formula *religione della libertà*. È necessario chiarire preliminarmente che in questo caso il vero destinatario della missiva non era la cognata Tatiana Schucht, bensì l'amico ed economista Piero Sraffa. Il rapporto tra l'economista italiano e l'illustre detenuto politico risale al 1919, allorché il professor Umberto Cosmo spinse il giovane allievo Sraffa a incontrare l'intellettuale sardo, ai tempi impegnato nella redazione dell'*Ordine nuovo* che divenne il terreno d'incontro tra i due<sup>29</sup>. A parere di Valentino Gerratana fu sin dai primi mesi del 1927 che sorse "il disegno di fare di Sraffa il principale tramite tra Gramsci in carcere e il partito"<sup>30</sup>. L'economista rappresentò, assieme a Tania, uno dei punti fermi nella vita carceraria dell'intellettuale sardo; non solo da un punto di vista personale e politico ma anche in virtù del suo ruolo di "fonte per alimentare la sua vita intellettuale"<sup>31</sup>. Uno dei metodi trovati da Sraffa per stimolare Gramsci fu certamente quello del "sistema delle lettere-recensione"<sup>32</sup>. In un colloquio tenutosi a Roma con Tania nelle prime due settimane dell'aprile 1932, l'economista suggerì che venisse proposto al detenuto di fare una recensione della *Storia d'Europa* di Croce. Tania ne diede notizia a Gramsci in una lettera del 12 aprile in cui gli fu chiesto di "farne una recensione"<sup>33</sup> per un lavoro su Croce che la stessa cognata finse di dover svolgere. Nella lettera del 18 aprile Gramsci afferma di non aver ricevuto il libro ma che aveva già letto i capitoli introduttivi (i primi tre) anticipati da Croce in una memoria letta il 3 febbraio 1931 all'Accademia delle scienze morali e politiche della società reale di Napoli e poi stampata in opuscolo e presente nel Fondo Gramsci.

---

<sup>28</sup> Croce (1967, 235)

<sup>29</sup> Cfr. Gerratana in Sraffa (1991, XXVIII). Per una completa panoramica del rapporto Sraffa-Gramsci cfr. 'Ivi' (XIII-LV).

<sup>30</sup> Ivi, XXV.

<sup>31</sup> Ivi, XXXVI.

<sup>32</sup> Ivi, 61.

<sup>33</sup> Gramsci, Schucht (1997, 972).

Si torni ora all'analisi delle lettere. Alla domanda, fatta da Sraffa tramite Tania nella lettera del 30 maggio 1932, se Croce fosse "costretto a rifugiarsi nella 'religione della libertà' e simili fantasie per nascondersi il fatto che a lui e ai suoi amici è venuto a mancare il terreno sotto ai piedi, senza speranza di ritrovarlo"<sup>34</sup>, Gramsci rispose che la formula crociana "significa semplicemente fede nella civiltà moderna, che non ha bisogno di trascendenze e rivelazioni ma contiene in se stessa la propria razionalità e la propria origine"<sup>35</sup>. Dunque, a rigore, lungi dall'essere pura fantasia, è "una formula antimistica e [...] antireligiosa"<sup>36</sup>.

Qual è, dunque, il significato di religione espressa in questa formula? Essa, come si è detto, coincide con una visione del mondo e un'etica conforme. Questa tipologia di religione si differenzia nettamente da quella mitologica. Una religione è mitologica allorché consta di "una concezione del reale che personifica i concetti e invece delle pure idee assume un complesso di immagini a spiegare la genesi, la legge e il fine dell'universo"<sup>37</sup>. Queste immagini, quest'idoli svolgono però un importante ruolo nella dinamica complessiva della vita spirituale, in quanto forniscono "alle nostre azioni punti di orientamento e di ritrovamento, segnando le grandi linee dei nostri desideri"<sup>38</sup>. Infatti, come afferma nella *Logica come scienza del concetto puro*, "l'errore ha forme necessarie"<sup>39</sup>. La verità non si presenta mai bell'e pronta ma è il risultato di una ricerca che è necessariamente errore. L'*errare* dello spirito, nel suo doppio senso di vagabondaggio o ricerca e di sbaglio, è il presupposto della verità, giacché se quest'ultima, un volta superato l'errore, si adagiasse in se stessa e si irrigidisse, allora perderebbe il diritto di essere chiamata verità e assumerebbe la forma della trascendenza. "Quando sembra che una verità sia posseduta in modo statico – sostiene Croce – [...] si osservi bene e si vedrà che di essa è rimasta la parola, anzi il suono, ma lo spirito è volato"<sup>40</sup>. Pertanto la verità è inseparabile dalla ricerca, la verità statica e solidificata non è più tale in quanto non è pensata. La verità, in altri termini, quando è pensata, è ricerca della verità: "è un rapidissimo moto ideale, che, muovendo dal centro, percorre tutte le possibilità dell'errore, e solamente in quanto le percorre e rigetta tutte, si trova nel suo

---

<sup>34</sup> Ivi, 1018; e Sraffa (1991, 66).

<sup>35</sup> Gramsci, Schucht (1997, 1022).

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Croce (1967, 107).

<sup>38</sup> Ivi, 108.

<sup>39</sup> Croce (1920, 298).

<sup>40</sup> Ivi, 302.

centro, che è centro di moto”<sup>41</sup>. In virtù di questa dialettica, se l’errore è certamente da considerarsi come falso, è nondimeno anche da considerarsi “come avviamento alla verità”<sup>42</sup>. Anche la religione, nella sua forma mitologica, non è esente da questa dialettica. Al contrario essa mostra chiaramente questa duplice natura dell’errore, giacché “la religione è negazione del pensiero, ma è anche, sotto un altro aspetto, preparazione del pensiero, il mito è travestimento e insieme abbozzo del concetto; onde ogni filosofia si sente avversa al mito e nata dal mito, nemica e figlia delle religioni”<sup>43</sup>. E tuttavia il passaggio dalla religione mitologica alla filosofia è tutt’altro che semplice. Non si dà passaggio indolore dalla prima alla seconda, in quanto non si tratta semplicemente di un processo intellettualistico e puramente razionale, ma di un passaggio concreto e dialettico. Le immagini o gl’idoli di cui si compone la religione mitologica sono “immagini di cose care”<sup>44</sup>, che non solo soddisfano l’intelletto ma anche il cuore, che cioè intrattengono una relazione non solo con la sfera teoretica ma anche con quella pratica. Il “mitologismo religioso” è un’unità di “idoli edonistici (nei quali vanno compresi anche quelli di origine morale)” e “abbozzi di spiegazioni cosmiche”, perciò a causa di questa complessità dialettica il passaggio da questa alla filosofia non si configura alla stregua di un “passaggio insensibile” ma come “un rivolgimento spirituale”. Al cui interno “la volontà si purifica di ogni residuo materiale, egoistico” e le immagini o idoli “si dispogliano del loro carattere trascendente e mitologico” per trasformarsi non in idee “fredde, come si crede, ma limpide bensì e serene, e fonti di gioia serena”<sup>45</sup>.

La filosofia stessa, pertanto, consta di entrambi gli aspetti del teoretico e del pratico. Nella terza sezione della prima parte della *Filosofia della pratica* del 1909 Croce ha esplicitato questo aspetto affermando che se l’indagine “dell’attività pratica nelle sue relazioni ha chiarito ogni dubbio circa la tesi, che l’attività pratica presuppone quella teoretica, ossia che la conoscenza è il precedente necessario della volizione e azione”, è vero anche l’inverso. Avendo infatti mostrato, tramite l’indagine “dell’attività pratica nella sua dialettica”, “che l’attività pratica è la realtà stessa nella sua immediatezza e che altra realtà non è concepibile al di fuori della volontà-azione”, si deve affermare anche “che l’attività teoretica presuppone quella pratica”<sup>46</sup>. La

---

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Ivi, 306.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Croce (1967, 108).

<sup>45</sup> Ivi, 109.

<sup>46</sup> Croce (1963, 199).

relazione tra queste sfere del reale non è concepibile se è pensata attraverso la metafora geometrica di due linee parallele, che possono correre sì accanto ma mai si potrebbero intrecciare. È altresì necessario pensare questa relazione tramite la metafora del circolo, ossia “due linee tali che il capo dell’una si congiunge alla coda dell’altra”<sup>47</sup>. La metafora del circolo permette di pensare il reale e il suo farsi come un processo che abbia il suo cominciamento “né dal teoretico né dal pratico, né dal soggetto né dall’oggetto, ma dall’Assoluto, che è assoluta relazione dei due termini”<sup>48</sup>. Ma a ben osservare, come ha mostrato Marcello Mustè<sup>49</sup>, è solo nell’atto della volizione economica, la prima forma dello spirito pratico, che si può parlare, “a rigore, di opposizione e quindi di attività e di divenire”<sup>50</sup>. Infatti, se consideriamo per se stessa l’attività teoretica, se cioè la consideriamo astratta dall’attività pratica, questa non può che pensare “sempre il bello, sempre il vero”. Ma allora se il reale avesse il suo principio nello spirito teoretico sarebbe privo di energia, di movimento e quindi non in grado di divenire e svilupparsi. Si è visto sopra il ruolo fondamentale svolto dall’errore nella comprensione della verità. Se si può dire, da un lato, che un errore non è mai nella verità, poiché se lo fosse cesserebbe di essere tale, si deve anche affermare, dall’altro lato, che una verità concepita senza errore è pura astrazione senza vita. Il progresso e il divenire si sviluppano solamente in virtù del fatto che “l’attività teoretica è, insieme, per la legge dello spirito, attività pratica”. Senza quest’ultima l’attività “teoretica pura”<sup>51</sup> non potrebbe quindi polarizzarsi, irrigidendosi nella mera contemplazione. Nell’attività pratica la polarizzazione di bene e male avviene alla stregua di quella che avviene nel “sentimento”, inteso come stato dello spirito<sup>52</sup>, tra piacere e dolore. La “Filosofia della Pratica” indirizza “il concetto di ‘sentimento’ verso i fatti pratici” e in questo modo lo concepisce “come sinonimo dell’attività pratica”<sup>53</sup>. Grazie a ciò la “distinzione del sentimento nei due poli del piacere e del dolore” può essere concepita come distinzione tra bene e male “come distinzione di stati puri, di termini veramente opposti”<sup>54</sup>. Insomma, senza l’ufficio svolto dalla sfera pratica e più precisamente dalla volizione economica “tutto il castello dello spirito sarebbe saltato in aria, o meglio si

---

<sup>47</sup> Ivi, 203.

<sup>48</sup> Ivi, 205.

<sup>49</sup> Mustè (2018, 95-97).

<sup>50</sup> Ivi, 97.

<sup>51</sup> Croce (1963, 139).

<sup>52</sup> Cfr. ivi, 17.

<sup>53</sup> Ivi, 139.

<sup>54</sup> Ivi, 139.

sarebbe arrestato nella sfera immobile dell'essere"<sup>55</sup>. In questo modo Croce, evidenziando "sempre più l'origine pratica della realtà", ricongiungeva "i risultati della sua meditazione ai problemi caratteristici di una filosofia della praxis"<sup>56</sup>.

#### 4. Il ruolo di Benedetto Croce in Italia

È questa l'altezza con la quale Gramsci è costretto a confrontarsi. La lettera del 6 giugno 1932 risulta particolarmente significativa per via del fatto che, contrariamente a quanto accade di solito, il dirigente comunista prende un'esplicita posizione politica<sup>57</sup>. Il tema *Croce* viene esaminato non più "limitatamente al periodo della svolta di fine secolo e non oltre la guerra" in cui "la questione principale rimane quella dell'intreccio, nel suo pensiero, di estetica progetto culturale e storiografia"<sup>58</sup>, ma viene anche analizzato il ruolo svolto da Croce, come intellettuale e filosofo, all'interno del regime fascista. L'attività del filosofo abruzzese in seno al regime non dev'essere sottovalutata. Egli, al di là delle effervescenze superficiali, è meno isolato di quanto sembri e non pochi membri del regime "sono persuasi dell'utilità" della sua posizione, "che crea la situazione in cui è possibile l'educazione reale alla vita statale dei nuovi gruppi dirigenti affiorati nel dopoguerra"<sup>59</sup>. In questo modo l'attività filosofica di Croce a partire dalla svolta di fine secolo<sup>60</sup>, venne letta in maniera unitaria. Questa lettura si inseriva in una visione più ampia della storia europea e, in particolare, italiana, all'interno della quale si può notare che, a partire dal 1815, "un piccolo gruppo dirigente è riuscito metodicamente ad assorbire nel suo circolo tutto il personale politico che i movimenti di massa, di origine sovversiva, esprimevano"<sup>61</sup>. Il fenomeno descritto è quello del "trasformismo" inteso non come fenomeno isolato ed episodico ma come "un processo organico che sostituiva, nella formazione della classe dirigente, ciò che in Francia era avvenuto con la rivoluzione e con Napoleone, in Inghilterra con Cromwell"<sup>62</sup>. Il processo, tuttavia, non si esaurisce con l'avvenuta unità politica d'Italia, ma prosegue anche dopo e assume "una portata imponente nel dopoguer-

<sup>55</sup> Mustè (2018, 97).

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> Per la spiegazione di questo fatto cfr. Frosini in Gramsci (2019, 24-31).

<sup>58</sup> Frosini in Gramsci (2019, 26).

<sup>59</sup> Gramsci, Schucht (1997, 1022).

<sup>60</sup> Si veda Croce (1967, pp. 329-330).

<sup>61</sup> Gramsci, Schucht (1997, 1022).

<sup>62</sup> Ivi, 1023.

ra, quando pare che il gruppo dirigente tradizionale non sia in grado di assimilare e digerire le nuove forze espresse dagli avvenimenti”. L’attività del Croce, all’interno di tale dinamica, ha un peso fondamentale e “il suo insegnamento produce forse la maggior quantità di ‘succhi gastrici’ atti all’opera di digestione”. Il suo peso in questo processo è tanto grande da rendere la sua “operosità [...] la più potente macchina per ‘conformare’ le forze nuove ai suoi interessi vitali (non solo immediati, ma anche futuri) che il gruppo dominante oggi possiede e che io credo apprezzi giustamente”<sup>63</sup>. Certo, per scorgere questa attività è necessario andare oltre le apparenze e “l’effervescenza superficiale”, la quale peraltro indica che la “fusione” di “corpi diversi da cui si vuole ottenere una lega” “si sta formando e non viceversa”<sup>64</sup>.

Sraffa, in una lettera a Tania datata 21 giugno 1932, riconoscerà nelle parole di Gramsci un’eco del famoso saggio *Note sul problema meridionale e sull’atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici* del 1926. In esso l’allora segretario del Partito Comunista d’Italia esprimeva, nel contesto di un’accurata analisi delle relazioni di classe nel panorama italiano, la considerazione secondo cui “la nascita di una classe media diffusa di natura” sarebbe “resa quasi impossibile” a causa del “nodo di rapporti tra Settentrione e Mezzogiorno nell’organizzazione dell’economia nazionale e dello Stato”<sup>65</sup>. Nel Mezzogiorno, in altri termini, il grande proprietario terriero “per il tramite dell’intellettuale” impedisce che i “movimenti dei contadini” si condensino “in organizzazioni di massa autonome e indipendenti”<sup>66</sup>. Evitare che le energie sprigionate da un’eventuale emancipazione generale dei contadini meridionali strabocchino in maniera tale da causare l’inizio di una rivoluzione nazionale in senso, potremmo dire, giacobino, diviene il principale obiettivo di quello che Gramsci chiama il “il mostruoso blocco agrario che nel suo complesso funziona da intermediario e da sorvegliante del capitalismo settentrionale e delle grandi banche”<sup>67</sup>. Tuttavia, questo blocco subisce e ha subito i contraccolpi dei sommovimenti sovversivi delle masse contadine, le quali, assieme alle masse operaie settentrionali, dopo il decennio 1890-900, “insorgevano [...] *simultaneamente*, se anche non coordinatamente”<sup>68</sup> contro il blocco storico dominante. Per “impedire che le screpolature del blocco agrario

---

<sup>63</sup> *Ibidem.*

<sup>64</sup> *Ibidem.*

<sup>65</sup> Gramsci (1971, 154).

<sup>66</sup> Ivi, 152.

<sup>67</sup> Ivi, 153.

<sup>68</sup> Ivi, 145-146.

divenissero troppo pericolose e determinassero una frana”, al di sopra di esso “funziona nel Mezzogiorno un blocco intellettuale” i cui esponenti principali “sono Giustino Fortunato e Benedetto Croce, i quali, perciò, possono essere giudicati come i reazionari più operosi della penisola”<sup>69</sup>. In queste condizioni storiche la filosofia di Benedetto Croce rappresentò “l’unica riforma storicamente possibile” attraverso la quale “è stata costruita una nuova concezione del mondo che ha superato il cattolicesimo e ogni altra religione mitologica”<sup>70</sup>. Piero Sraffa, però, se colse il riferimento a questo scritto del 1926, non colse altresì il mutamento sopravvenuto nelle riflessioni gramsciane dal 1926 al 1932. Era certo stata colta “la questione dell’egemonia culturale” attraverso la quale il blocco intellettuale non solo difende “gli interessi culturali generali” ma anche quelli “più particolari e immediati”<sup>71</sup>, ma, come osserva Frosini, non erano stati colti “gli aspetti di innovazione”<sup>72</sup>.

## 5. Religione e ideologia tra morale e politica

Se si osservano, infatti, i testi dei *Quaderni del carcere* coevi al triangolare scambio epistolare in esame e in particolare alla contingenza del giugno 1932 si può riscontrare che uno dei temi analizzati da Gramsci risulta essere, com’era facile prevedere, il tema della religione, che, come si vedrà, intrattiene un rapporto molto stretto con il tema dell’*ideologia*. Si prenda ora in considerazione il gruppo di note del quaderno 8 §§ 225, 227, 233, 236 e 240, recanti il titolo di *Punti per un saggio su Croce*, le quali verranno poi riprese e ampliate nella prima parte del quaderno 10 (secondo la suddivisione operata da Gerratana nell’edizione critica del 1975 contestata da Francioni nel 1984<sup>73</sup>, nel 2009<sup>74</sup> e da Cospito nel 2011<sup>75</sup>) nel gruppo di note §§ 1-13, le prime 12 databili “tra il 18 aprile e il 9 maggio”<sup>76</sup> 1932, mentre la nota §13 risulta essere di poco posteriore<sup>77</sup>. L’ipotesi di

---

<sup>69</sup> Ivi, 155.

<sup>70</sup> Ivi, 155-156.

<sup>71</sup> Sraffa (1991, 72).

<sup>72</sup> Frosini in Gramsci (2019, 30).

<sup>73</sup> Cfr. Francioni (1984, 100-109; 143).

<sup>74</sup> Cfr. Gramsci (2009).

<sup>75</sup> Cfr. Cospito (2011).

<sup>76</sup> Ivi, 104.

<sup>77</sup> Cfr. ivi, 105. La nota §13 della prima parte del quaderno 10 è posteriore al 9 maggio in quanto essa è un testo che riprende la nota §240, un testo A che assieme alle note §§237, 238 e 239 è databile posteriormente alla lettera del 9 maggio in cui Gramsci

Francioni, che facciamo nostra, è che le note citate del quaderno 8 siano state scritte successivamente alla lettera del 12 aprile 1932 in cui la cognata Tania propone la recensione, e che “la ripresa in seconda stesura di questi testi” sia “un’operazione svolta, mano a mano, *dopo* ogni lettera a Tania”<sup>78</sup>. Pertanto andranno tenute in considerazione anche le lettere del 18 e 25 aprile, del 2 e del 9 maggio e, infine, quella più distante temporalmente del 6 giugno precedentemente citata, in quanto esse rappresentano “l’anello di congiunzione fra prima e seconda stesura dei testi in questione”<sup>79</sup>. Si prenda ora in considerazione la nota §233 del quaderno 8 scritta nell’aprile 1932. In essa, legando il tema della religione al tema dello Stato e quindi a quello della politica, si afferma che se vi è un’opposizione tra Stato e Chiesa essa deve essere pensata come un’opposizione fra due politiche e non come un’opposizione fra religione e politica<sup>80</sup>. La riflessione è in connessione con quelle di Croce, il quale in *Etica e politica*, riprendendo le tesi esposte in *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*<sup>81</sup>, scrisse che la “storia dei rapporti e della lotta tra Chiesa e Stato” dev’essere intesa “come quella di due forme di Stato”<sup>82</sup>, che rappresenta, per un verso, la storia di una contesa che si è manifestata storicamente e, per un altro, la storia di una contesa “di coscienza e azione politica da una parte e coscienza e azione morale dall’altra”: opposizione che ricalca quella “vichiana di ‘certo’ (nel senso pratico, ossia asserzione di forza), e ‘vero’ (nel senso morale)”<sup>83</sup>. Questa distinzione è fatta propria da Gramsci che afferma esserci “un’opposizione eterna tra Stato e Chiesa in senso speculativo, cioè tra morale e politica, opposizione anch’essa speculativa, che è la sostanza dialettica del processo di sviluppo della stessa civiltà”<sup>84</sup>. Il tema è poi immediatamente connesso con quello dell’egemonia, in quanto “la concezione dello Stato come egemonia” conduce all’affermazione a prima vista paradossale “che non sempre lo Stato è da ricercarsi là dove esso sembrerebbe essere ‘istituzionalmente’”<sup>85</sup>. Anche in questo caso vi è un riferimento diretto a un altro

---

dà notizia di aver ricevuto, tra gli altri, l’edizione curata da Luigi Russo del *Principe* di Machiavelli, testo utilizzato per la stesura della nota §237.

<sup>78</sup> Francioni (1984, 104); cfr. Francioni, Frosini in Gramsci (2009, 11-14 vol. 13; 3-4 vol. 14); Cospito (2011, 900-903).

<sup>79</sup> *Ibidem.*

<sup>80</sup> Cfr. Gramsci (1975, 1087).

<sup>81</sup> Cfr. Croce (2007).

<sup>82</sup> Croce (1967, 284).

<sup>83</sup> *Ivi*, 285.

<sup>84</sup> Gramsci (1975, 1087).

<sup>85</sup> *Ibidem.*

luogo degli scritti crociani, precisamente a *Cultura e vita morale*, dove si afferma che

il punto è di cercare nel mondo effettivo dove sia davvero, in un determinato momento storico, il vero Stato; dove sia davvero la forza etica. Giacché se lo Stato è l'eticità concreta, non è detto che questa s'incarni sempre nel governo, nel sovrano, nei ministri, nelle Camere, o non piuttosto in coloro che non partecipano direttamente al governo, negli avversari e nemici di un particolare Stato, nei rivoluzionari<sup>86</sup>.

E infatti Gramsci prosegue la nota affermando che “lo Stato, in questo senso, si identifica con gli intellettuali ‘liberi’ e con quel gruppo di essi, appunto che rappresenta il principio etico-politico intorno a cui si verifica l'unità sociale per il progresso della civiltà”<sup>87</sup>. Dunque, in conclusione, si può affermare che la politica “come momento della forza [...] o prepara alla vita morale o è strumento e forma di vita morale” e, pertanto, non vi è conflitto tra morale e politica bensì “quasi identificazione”<sup>88</sup>.

## 6. Il rapporto tra filosofia e ideologia

Ora si può passare all'analisi delle lettere indirizzate a Tania e ai testi del quaderno 10 ai quali, a mano a mano, Gramsci ha lavorato. Si prenda in considerazione la lettera del 18 aprile 1932 attraverso la quale, finalmente, si renderà esplicito il nesso con la questione dell'ideologia. Limitando l'analisi ai passaggi in cui il discorso pare connettersi con la nota del quaderno 8 appena analizzata, si può osservare che il tema del rapporto tra morale e politica è connesso al periodo della prima guerra mondiale, in cui Croce ha svolto un ufficio estremamente importante. Egli, infatti, ha opposto una straordinaria resistenza nei confronti dell'impostazione della guerra come guerra di civiltà caratterizzata dallo “scatenamento di passioni popolari a carattere di fanatismo religioso”<sup>89</sup>. Il filosofo abruzzese, vedendo nel momento della guerra quello della pace e in quello della pace quello della guerra, è riuscito a evitare che “un criterio immediato di politica utilitaria” divenisse un “principio universale e categorico”<sup>90</sup>. Al contempo, però, Croce, *utilizzando* la filosofia per infondere negli intellettuali la fede nella civiltà moderna (la *religione della libertà* o la concezione liberale

---

<sup>86</sup> Croce (1914, 25-26).

<sup>87</sup> Gramsci (1975, 1087).

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> Gramsci, Schucht (1997, 974). Cfr. Losurdo (1997).

<sup>90</sup> *Ibidem*. Cfr. Losurdo (1997, 17-34).

come concezione della vita<sup>91</sup>) ha svolto un'attività "utile allo Stato italiano nel dopoguerra quando i motivi più profondi della storia nazionale hanno portato alla cessazione dell'alleanza militare franco-italiana [...] per il riavvicinamento alla Germania"<sup>92</sup>. La quale azione lo ha condotto niente meno che a svolgere un ufficio *direttamente* politico divenendo "ministro dell'Istruzione Pubblica nel governo Giolitti del 1920-21"<sup>93</sup>. Immediatamente dopo è lo stesso Gramsci a condurre al punto per noi decisivo:

Ma è finita la guerra? Ed è finito l'errore di innalzare indebitamente criteri particolari di politica immediata a principi generali, di dilatare le ideologie fino a filosofie e religioni? No, certamente; quindi la lotta intellettuale e morale continua, gli interessi permangono ancora vivaci ed attuali e non bisogna abbandonare il campo<sup>94</sup>.

È necessario notare, ora, che se la propaganda guerrafondaia ha condotto ad *innalzare* un'ideologia a filosofia e religione, l'azione avversa di Croce ha richiesto, contemporaneamente, che una filosofia e una religione fossero *abbassate* a ideologia. Questo è un primo risultato importante dell'indagine, giacché mostra che fra ideologia e filosofia/religione<sup>95</sup>, fra politica e morale o fra momento della forza e momento dell'egemonia vi è sì un'identità ma *mediata*. Ora, se si prende la nota §1 della prima parte del quaderno 10, si può osservare che se è vero che l'atteggiamento del Croce durante la guerra porta con sé il criterio secondo cui "nessuna necessità immediata di politica deve essere innalzata a criterio universale", è anche vero che "questi termini non comprendono esattamente il problema del Croce"<sup>96</sup>. Si è infatti notato che egli, reagendo contro la concezione della guerra come guerra di civiltà, *utilizza* la filosofia/religione come strumento pratico per far sì che gli intellettuali "resistano a queste forme irrazionali di propaganda"<sup>97</sup>. E tuttavia il discorso si complica ulteriormente. Gramsci scopre un residuo dualistico nella filosofia crociana, il quale risiede precisamente nel fatto che, a rigore, "non si può dire [...] che egli sia contro l'impostazione 'religiosa' della guerra in quanto ciò è necessario politicamente perché le grandi masse popolari mobilitate siano disposte a sacrificarsi in

---

<sup>91</sup> Cfr. Croce (1967, 236).

<sup>92</sup> Gramsci, Schucht (1997, 975).

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> Si ricordi la definizione di religione come concezione del mondo ed etica ad essa conforme.

<sup>96</sup> Gramsci (1975, 1212).

<sup>97</sup> Gramsci, Schucht (1997, 975).

trincea e a morire”<sup>98</sup>. Ciò significa che quello che, secondo Gramsci, importa realmente a Croce è che gli intellettuali non si confondano con la massa, non si abbassino al suo livello e mantengano ben salda la distinzione tra filosofia/religione e ideologia. Infatti, gli intellettuali “devono essere governanti e non governati, costruttori di ideologie per governare gli altri e non ciarlatani che si lasciano mordere e avvelenare dalle proprie vipere”<sup>99</sup>. Ma allora il residuo di dualismo non è altro che la traduzione filosofica del fatto sociale e politico della frattura della società fra dominanti e dominati che Croce sente l’urgenza di mantenere. È, in altri termini, ciò che Gramsci chiama “il residuo di trascendenza e di teologia e quindi di metafisica”<sup>100</sup>, lo stesso residuo che Croce ha “cercato di espungere dalla sua filosofia”<sup>101</sup>. Viene individuata in questo modo la contraddizione reale in cui inciampa la filosofia crociana. In definitiva, il filosofo abruzzese, nonostante lotti incessantemente per far sì che la filosofia/religione non si abbassi a ideologia, è costretto, proprio per ottenere ciò, ad abbassare la filosofia/religione a ideologia: in ciò si scopre un residuo di religione mitologica nella *religione della libertà*. Si ripensi, per esempio, al ruolo svolto da Croce durante la guerra. Si è detto che il modo in cui ha difeso la filosofia/religione dagli attacchi del fanatismo superstizioso e distruttivo lo ha condotto a svolgere un’azione politica di alto livello che gli ha permesso, nel dopoguerra, di diventare Ministro dell’Istruzione Pubblica. Se, però, si analizzano, come fa Gramsci, i risultati del suo operato, si può vedere chiaramente che, sebbene “il Croce non pare voglia fare nessuna concessione intellettuale alla religione [...] e a ogni forma di misticismo, tuttavia il suo atteggiamento è tutt’altro che combattivo e militante”<sup>102</sup>. Ciò è tanto più significativo in quanto rivela l’incapacità strutturale della *religione della libertà* “di permeare tutta una società e diventare ‘fede’”<sup>103</sup>. Come altro spiegare, infatti, il ricorso “alla teoria hegeliana della religione mitologica come filosofia delle società primitive [...] per giustificare l’insegnamento confessionale sia pure nelle scuole elementari”<sup>104</sup>? Questo dimostra il fatto che la *religione della libertà*, non riuscendo a divenire fede popolare, è “caratteristica di un determinato gruppo sociale”<sup>105</sup>. Con ciò stesso, perciò,

---

<sup>98</sup> Gramsci (1975, 1212).

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> Ivi, 1225.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> Ivi, 1217.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> Ivi, 1217-1218.

<sup>105</sup> Ivi, 1218.

essa svela la propria natura sociale e ideologica e si mostra, per questo lato, auto-contraddittoria. Pertanto Croce crede “di trattare di una religione e tratta di una superstizione”<sup>106</sup>, di un’ideologia immediatamente politica.

Ciò però è vero solo se si osserva la dialettica di religione e libertà nell’elaborazione filosofica crociana dal punto di vista teoretico. Perché se la si osserva invece dal punto di vista pratico-politico essa mette in luce “il capolavoro politico per cui una determinata classe riesce a presentare e a far accettare le condizioni della sua esistenza e del suo sviluppo di classe come principio universale, come concezione del mondo, come religione”<sup>107</sup>. Ma allora l’errore di origine pratica non è commesso dalla classe dominante, ma dal Croce *in quanto storico*, giacché egli non riesce *teoreticamente* a tener ferma la distinzione tra ideologia politica e concezione del mondo.

Ora è possibile giungere a una prima approssimazione del significato del concetto di ideologia nei *Quaderni* emerso dal confronto col concetto di religione. La confusione crociana tra filosofia e ideologia dimostra

praticamente che la distinzione è impossibile, che non si tratta di due categorie, ma di una stessa categoria storica e che la distinzione è solo di grado; è filosofia la concezione del mondo che rappresenta la vita intellettuale e morale (catarsi di una determinata vita pratica) di un intero gruppo sociale concepito in movimento e visto quindi non solo nei suoi interessi attuali e immediati, ma anche in quelli futuri e mediati; è ideologia ogni particolare concezione dei gruppi interni della classe che si propongono di aiutare la risoluzione di problemi immediati e circoscritti<sup>108</sup>.

Vi è pertanto un *continuum*<sup>109</sup> fra la religione come visione del mondo con un’etica conforme e l’ideologia, che è comprensibile attraverso il riferimento alla concreta dinamica storica. La filosofia è concepibile come una concezione del mondo di un gruppo sociale che tenga conto non soltanto i suoi interessi immediati ma anche di quelli mediati, cioè degli interessi non solo presenti ma anche futuri. L’ideologia *in senso stretto*, invece, è non solo un’elaborazione teorico-politica atta a risolvere problemi di natura immediata e particolare, ma è anche una concezione “dei gruppi interni della classe”, un’elaborazione quindi circostanziata, particolare.

---

<sup>106</sup> Ivi, 1231.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> Cfr. Liguori (2006, 65).

## 7. Il nodo del passaggio dal momento della lotta al momento etico-politico

Nella lettera a Tania del 9 maggio 1932 Gramsci prende di mira il tentativo di Croce di costruire una teoria della storia come storia etico-politica. Più precisamente la polemica del comunista sardo risiede non tanto nella critica alla categoria dell'etico-politico, che può essere acquisita dal materialismo storico, quanto nel fatto che ciò che Croce chiama storia etico-politica è in realtà "storia 'speculativa' o 'filosofica'"<sup>110</sup>. In altri termini il momento etico-politico nella dialettica storica può essere tradotto dalla filosofia della praxis come momento *egemonico*. Quest'ultimo non è altro che il risultato del *processo catartico* che comporta il "passaggio dal momento meramente economico (o egoistico-passionale) al momento etico-politico, cioè l'elaborazione superiore della struttura in superstruttura nella coscienza degli uomini"<sup>111</sup>. Ora il punto risiede nel determinare in che modo avvenga questo passaggio. L'esigenza che ha condotto il Croce ad elaborarla è assolutamente legittima, giacché egli reagisce all'insoddisfazione "che accompagna la lettura delle storie meramente o prevalentemente economiche, ateggiate come storie integrali"<sup>112</sup>. Tuttavia l'attività di storico portata avanti da Croce mostra che anch'egli fa solo storia parziale, ipostatizzando il momento etico-politico e rendendolo autonomo dal "momento della forza e della lotta"<sup>113</sup>. Come spiegare altrimenti il fatto che la narrazione storica di Croce nella *Storia d'Europa* cominci soltanto al termine delle guerre napoleoniche nel 1815, escludendo così sia il 1789, sia il Terrore, sia Napoleone? Dunque egli "ha fatto nascere una nuova forma di storia retorica" che è appunto "la Storia speculativa"<sup>114</sup>. Pertanto ciò che per Gramsci risulta assente nell'elaborazione crociana è precisamente la spiegazione del passaggio dal momento della forza e della lotta a quello etico-politico. Nella nota §7 della prima parte del quaderno 10, elaborata assieme alla lettera del 9 maggio sopra citata, viene affrontato direttamente questo punto. In esso si afferma che l'impostazione crociana "del problema storiografico riproduce la sua impostazione del problema estetico; il momento etico-politico è nella storia ciò che il momento della 'forma' è nell'arte; è la 'liricità' della storia, la 'catarsi' della storia"<sup>115</sup>. La categoria di

<sup>110</sup> Gramsci, Schucht (1997, 1000).

<sup>111</sup> Gramsci (1975, 1244).

<sup>112</sup> Croce (1967, 226).

<sup>113</sup> Gramsci, Schucht (1997, 1001).

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> Gramsci (1975, 1222).

*catarsi*<sup>116</sup>, dunque, prima di poter entrare nel circolo della filosofia della praxis, dev'essere *tradotta* in termini storicistici concreti<sup>117</sup>, depurata dai residui speculativi. In Croce il processo catartico è concepito speculativamente perché non si capisce come dal momento della forza si passi a quello etico-politico. Se nell'arte il momento della *liricità* è individuato "perfettamente in un mondo culturale personalizzato, nel quale si può ammettere l'identificazione di contenuto e forma", nella storia "e nella produzione della storia la rappresentazione 'individualizzata' degli Stati e nelle Nazioni è una mera metafora"<sup>118</sup>. In essi le distinzioni non sono di carattere speculativo ma concreto, giacché esistono come distinzioni di gruppi 'verticali' e come stratificazioni 'orizzontali', cioè come una coesistenza e giustapposizione di civiltà e culture diverse, connesse dalla coercizione statale e organizzate culturalmente in una 'coscienza morale', contraddittoria e nello stesso tempo 'sincretistica'.<sup>119</sup>

Si può qui notare come tra momento etico-politico (filosofia, religione, concezione del mondo) e momento della forza (ideologia in senso stretto) non vi sia un salto inesplicabile e speculativo ma una distinzione di grado. Il passaggio dalla quantità alla qualità non è un avvenimento mistico perché "non può esistere quantità senza qualità e qualità senza quantità" e pertanto lavorando sulla quantità, cioè sull'elemento della forza, non si trascura la qualità, ma si pone "il problema qualitativo nel modo più concreto e realistico"<sup>120</sup>.

## 8. Tra ideologia e mito: il nodo della filosofia della praxis

In conclusione, per comprendere il concetto di ideologia attraverso l'itinerario che si è intrapreso è necessario connettere il ragionamento con il concetto di mito, non più compreso nel suo significato mistico e speculativo ma concepito concretamente come la traduzione in termini concettuali del momento della forza nella dialettica storica. Più precisamente, tenendo presente la nota §17 del quaderno 13 intitolata *Analisi delle situazioni: rapporti di forza*, il momento del mito è il terzo momento del rapporto delle forze politiche, ossia quello "che segna il netto passaggio dalla struttura alla sfera delle superstrutture complesse, è la fase in cui le

---

<sup>116</sup> Cfr. Di Meo (2020, 70-87).

<sup>117</sup> Cfr. *ivi*, 1244.

<sup>118</sup> *Ivi*, 1222.

<sup>119</sup> *Ivi*, 1223.

<sup>120</sup> *Ivi*, 1341; Cfr. Liguori, Voza (a cura di, 2009, 677-678).

ideologie germinate precedentemente diventano ‘partito’ [...] creando così l’egemonia di un gruppo sociale fondamentale su una serie di gruppi subordinati”<sup>121</sup>.

Questo momento implica la critica alla concezione del momento politico di Croce “come momento della ‘passione’” e la “sua negazione dei ‘partiti politici’”<sup>122</sup>. Innanzitutto egli afferma la netta distanza tra il problema dello Stato e della morale, che è problema teorico, e quello politico del *che fare?*, che è “problema pratico, dell’uomo pratico, e perciò del politico e dell’etico-politico”<sup>123</sup>. Ora, se questo è certamente vero<sup>124</sup>, è anche vero che la rappresentazione che ne dà Croce implica una distanza assoluta tra ideologie politiche e filosofia/religione. Essendo il problema politico del *che fare?* “un problema d’intrapresa, d’invenzione, di creazione, e perciò, affatto individuale e personale”<sup>125</sup>, il partito potrebbe comportare il rischio di “fiaccare l’energia delle varietà individuali e di ridurre le persone a greggi”<sup>126</sup>. Ma, ci si potrebbe chiedere, non è ciò che lo stesso Croce ha fatto con la *Storia d’Europa* allorché ha cominciato la narrazione storica dal 1815 e non dal 1789? È questo fatto *tutto politico* che Sraffa non ha colto quando nella lettera a Tania del 21 giugno 1932, quando ha individuato il nesso con il tema dell’egemonia ma non quello nuovo della reazione come *rivoluzione passiva*<sup>127</sup>, che interessava anche il fascismo. Ciò comporta, dunque, una considerazione nuova del concetto di ideologia. Non è vero, come dice Croce, che se si mettono in relazione le ideologie “col partito in quanto volontà politica, e volontà storicamente determinata e individuata” esse “s’imbevono di falso”<sup>128</sup>. Al contrario, è proprio in questa connessione con la formazione di una *volontà collettiva*<sup>129</sup> che esse si fanno realtà/verità.

Se questo è vero, l’ideologia nei *Quaderni* svolge un ruolo essenziale in quanto la sua rivalutazione, posta in connessione con la valorizzazione del *partito politico* e con la formazione di una *volontà collettiva*, conduce a una nuova definizione della filosofia come cultura, in stretta connessione con la costruzione di una *filosofia della praxis*, svolta diffusamente da Gramsci nel

---

<sup>121</sup> Gramsci (1975, 1584).

<sup>122</sup> Ivi, 1223.

<sup>123</sup> Croce (1967, 189).

<sup>124</sup> Sull’eredità del crocismo cfr. Gramsci (1975, 1235).

<sup>125</sup> Croce (1967, 190).

<sup>126</sup> Ivi, 192.

<sup>127</sup> Cfr. Gramsci (2019, 30); Gramsci (1975, 1227-1228); sulle interpretazioni del concetto di *rivoluzione passiva* si veda anche Modonesi (2020).

<sup>128</sup> Croce (1967, 193).

<sup>129</sup> Cfr. Gramsci (1975, 1555-1561).

quaderno 11<sup>130</sup>. In esso, nella nota §12 del giugno/luglio 1932, si afferma che “non è possibile disgiungere quella che si chiama filosofia ‘scientifica’ da quella [...] ‘volgare’ e popolare”<sup>131</sup> in virtù di quella indistinzione, se non di grado, che intercorre fra filosofia/religione e ideologia. Il problema che ci si deve porre è quello “fondamentale di ogni concezione del mondo, di ogni filosofia, che sia diventata [...] una ‘religione’, una ‘fede’”<sup>132</sup>. Ossia il problema che sopra si è chiamato del processo *catartico*, il quale si condensa in una “‘ideologia’ [...], se al termine ideologia si dà appunto il significato più alto di una concezione del mondo che si manifesta implicitamente [...] in tutte le manifestazioni di vita individuali e collettive”<sup>133</sup>. In altri termini, il confronto serrato che Gramsci intraprende con la filosofia di Croce e più in generale con tutte le filosofie speculative lo conduce a elaborare la teoria della *traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici*, attraverso la quale il comunista sardo pensa la riduzione, operata dalla filosofia della praxis, “a ‘politica’ di tutte le filosofie speculative a momento della vita storico-politica”. Da ciò si deduce che “la filosofia della praxis concepisce la realtà dei rapporti umani di conoscenza come elemento di ‘egemonia’ politica”<sup>134</sup>.

Si è infine tornati al problema dell’ideologia, che posto in questi termini, appare connesso con quello del *mito*. Cioè col problema “di conservare l’unità ideologica in tutto il blocco sociale che appunto da quella determinata ideologia è cementato e unificato”<sup>135</sup>. Il nesso è posto esplicitamente da Gramsci nella nota §1 del quaderno 13 allorché, in relazione al *Principe* di Machiavelli, afferma che quest’ultimo dovrebbe essere studiato

come una esemplificazione storica del ‘mito’ sorelliano, cioè una ideologia politica che si presenta non come fredda utopia né come dottrinario raziocinio, ma come creazione di fantasia concreta che opera su un popolo disperso e polverizzato per suscitare e organizzarne la volontà collettiva<sup>136</sup>.

L’errore di Sorel, dal quale Gramsci ha esplicitamente ripreso la nozione di mito, consiste però nel non aver saputo cogliere il nesso con il

---

<sup>130</sup> Cfr. Frosini (2010) e Liguori (2006).

<sup>131</sup> Gramsci (1975, 1380).

<sup>132</sup> *Ibidem.*

<sup>133</sup> *Ibidem.*

<sup>134</sup> Ivi, 1245.

<sup>135</sup> *Ibidem.*

<sup>136</sup> Ivi, 1555-1556.

partito politico<sup>137</sup>, il quale è appunto il “moderno Principe”<sup>138</sup>. L'intellettuale francese ha certamente saputo cogliere la differenza tra mito e utopia. Mentre quest'ultima “è il prodotto di un lavoro intellettuale” attraverso cui gli intellettuali “possano confrontare le società esistenti” per cogliere le “analogie con le istituzioni reali”<sup>139</sup>, i miti “permettono di comprendere l'attività, i sentimenti, le idee delle masse popolari che si preparano ad entrare in una lotta decisiva”<sup>140</sup>. Essi, cioè, sono “un sistema di immagini” che non bisogna cercare di analizzare “allo stesso modo che un oggetto si scompone nei suoi elementi” ma, al contrario, “bisogna prenderli in blocco come forze storiche”<sup>141</sup>. Tuttavia Sorel, secondo Gramsci, non ha colto che solamente attraverso il partito politico, attraverso cioè l'organizzazione permanente delle classi popolari, sarebbe stato possibile salvaguardare quel mito ed evitare che – com'era intenzione di Sorel – gli intellettuali si staccassero dalla massa e lavorassero per la conservazione dell'ordine esistente.

## 9. Per una conclusione aperta

Si è cercato di mostrare un itinerario nei *Quaderni del carcere* e nelle lettere che, in connessione con i concetti di religione e mito, conducesse a una comprensione di alcuni aspetti, non tra i meno importanti, del concetto gramsciano di ideologia. Quest'ultimo, visto in questa prospettiva, assume un'importanza fondamentale nell'economia del discorso gramsciano, giacché rappresenta il condensato in cui si coagula la riflessione del comunista sardo sul rapporto tra teoria e prassi. Ci si consenta di concludere con l'indicazione di una traiettoria di ricerca che, forse, è possibile intraprendere. Nella prospettiva sopra indicata si è visto che l'ideologia può essere intesa come una filosofia che, assumendo “la granitica compattezza fanatica delle ‘credenze popolari’”<sup>142</sup>, diventa una fede e una forza capace di tradursi in pratica. In questo senso, allora, si può sostenere che tra le concezioni disgregate del senso comune e quelle bene ordinate del filosofo di professione c'è soltanto una differenza di grado. In altri termini, la filosofia è sì “la critica e il superamento (...) del senso comune”<sup>143</sup>, ma una critica tale

---

<sup>137</sup> Cfr. Frosini (2013); Gervasoni (1998).

<sup>138</sup> Gramsci (1975, 1561).

<sup>139</sup> Sorel (2006, 114). Cfr. Badaloni (1975).

<sup>140</sup> Sorel (2006, 114).

<sup>141</sup> Ivi, 104-105.

<sup>142</sup> Gramsci (1975, 1487).

<sup>143</sup> Ivi, 1378.

per cui essa lavora per rendere coerente e omogeneo il suo contenuto. Se ciò è vero, è anche vero ciò che Sorel afferma nelle sue *Riflessioni sulla violenza*, ossia che il terreno dei miti è lo stesso di quello delle religioni, cioè quello della “coscienza profonda” secondo “l’insegnamento di Bergson”<sup>144</sup>. Questa traiettoria è stata recentemente evidenziata da Antonio Di Meo<sup>145</sup> che ha mostrato come la teoria dei miti di Sorel sia dipendente da quella elaborata dallo psicopatologo francese Théodule Ribot che nel suo *Essai sur l'imagination créatrice*<sup>146</sup> ha “sviluppato una teoria della mitopoiesi considerata un’attività spontanea della mente”<sup>147</sup> che a sua volta aveva ripreso dal filosofo italiano Tito Vignoli<sup>148</sup>. Il mito, poi ripreso da Sorel e da Gramsci, è “l’espressione per immagini di una volontà collettiva disposta a tradursi in azione, indipendentemente dal fatto che il suo contenuto fosse vero”<sup>149</sup>. Tuttavia, come ha giustamente osservato Di Meo, Gramsci rimprovera a Sorel “di essersi limitato alla fase corporativa, distruttiva e tutto sommato *passiva* della funzione del mito”. Il quale, invece, per diventare attivo e consapevole si sarebbe dovuto connettere al “livello etico-politico”<sup>150</sup>. Poiché la funzione dell’ideologia/mito è quella di connettere il momento della forza, della prassi con quello della filosofia/religione, della teoria, allora la ricerca su cosa sia per Gramsci la coscienza e individuale e collettiva<sup>151</sup>, in connessione al tema del *molecolare*<sup>152</sup>, potrebbe essere la via maestra per far compiere alla ricerca un passo in avanti.

## **Bibliografia**

- Badaloni N. (1975), *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Torino: Einaudi.
- Cospito G. (2011), *Verso l’edizione critica e integrale dei ‘Quaderni del carcere’*, in “Studi Storici”, Annata 52, No. 4: 881-904.
- Croce B. (1963), *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Bari: Laterza.
- (1920), *Logica come scienza del concetto puro*, Bari: Laterza.
- (1938), *La storia come pensiero e come azione*, Bari: Laterza.

---

<sup>144</sup> Sorel (2006, 116).

<sup>145</sup> Di Meo (2020, 157).

<sup>146</sup> Ribot (1900).

<sup>147</sup> Di Meo (2020, 156).

<sup>148</sup> Vignoli (1879, 27).

<sup>149</sup> Di Meo (2020, 157).

<sup>150</sup> *Ibidem*.

<sup>151</sup> Cfr. Ragazzini (2001).

<sup>152</sup> Cfr. Liguori, Voza (a cura di, 2009, 223-227)

- (1967), *Etica e politica*, Bari: Laterza.
- (1993), *La storia d'Europa nel secolo decimonono*, Milano: Adelphi.
- (2007), *Teoria della storia e della storiografia*, Napoli: Bibliopolis.
- D'Orsi A. (2017), *Gramsci. Una nuova biografia*, Milano: Feltrinelli.
- Di Meo A. (2020), *Decifrare Gramsci. Una lettura filologica*, Roma: Bordeaux.
- Fiori G. (1966), *Vita di Antonio Gramsci*, Bari: Laterza
- Francioni G. (1984), *L'officina gramsciana: ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere"*, Napoli: Bibliopolis.
- Frosini F. (2010), *La religione dell'uomo moderno: politica e verità nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci*, Roma: Carocci.
- Gervasoni M. (1998), *Antonio Gramsci e la Francia: dal mito della modernità alla scienza della politica*, Milano: Unicopoli.
- Gramsci A. (1948), *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino: Einaudi.
- (1971), *La costruzione del partito comunista 1923-1926*, Torino: Einaudi.
- (1975), *Quaderni del carcere*, Torino: Einaudi.
- (2009), *Quaderni del carcere. Edizione anastatica dei manoscritti*, Cagliari: Unione Sarda-Treccani.
- (2019), *La 'Storia d'Europa' di Benedetto Croce e il fascismo*, Milano: Unicopoli.
- Gramsci A., Schucht T. (1997), *Lettere 1926-1935*, Torino: Einaudi.
- Liguori G. (2006), *Sentieri gramsciani*, Roma: Carocci.
- Liguori G., Voza P. (a cura di) (2009), *Dizionario gramsciano*, Roma: Carocci.
- Losurdo D. (1997), *Antonio Gramsci dal liberalismo al comunismo critico*, Roma: Gamberetti.
- Modonesi M. (a cura di) (2020), *Rivoluzione passiva. Antologia di studi gramsciani*, Milano: Unicopoli.
- Mustè M. (2018), *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Roma: Viella.
- Ragazzini D. (2002), *Leonardo nella società di massa: teoria della personalità in Gramsci*, Bergamo: Moretti Honegger.
- Rapone L. (2011), *Cinque anni che paiono secoli: Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo*, Roma: Carocci.
- Ribot T. (1900), *Essai sur l'imagination créatrice*, Paris: Alcan.
- Schirru G. (2010), *Filosofia del linguaggio e filosofia della prassi*, in Giasi F. (a cura di), *Gramsci nel suo tempo*, Roma: Carocci, 767-791.
- (2011), *Antonio Gramsci studente di linguistica*, in "Studi storici. Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci", LII: 952-973.

- Sorel G. (2006) *Scritti politici*, Torino: Utet.  
Sraffa P. (1991), *Lettere a Tania per Gramsci*, Roma: Editori Riuniti.  
Togliatti P. (2001), *Scritti su Gramsci*, Roma: Editori Riuniti.  
Vignoli T. (1879), *Mito e scienza*, Milano: Fratelli Dumolard.

