

forza della sua filosofia della prassi che, privilegiando il progetto di fondazione di un nuovo « umanesimo » nazional-popolare, ripudia nella sostanza gli schemi interpretativi economicistico-materialistici del marxismo più tradizionale e convenzionale. Il suo obiettivo di fondo, infatti, era quello di costituire in Italia un « blocco sociale » tra masse contadine e classe operaia alternativo alla borghesia capitalistica, per cui si rendeva necessaria l'alleanza tra le forze cattoliche, più forti e combattive fra i ceti agrari, e il proletariato industriale, notoriamente più aperto alle istanze del socialismo.

Con lucida consapevolezza critica egli segnalò tuttavia i fattori d'interferenza che si opponevano alla realizzazione di un simile progetto: la « questione vaticana », la conflittualità latente tra gerarchia e « ideologia » dei vertici ecclesiastici e l'effervescenza sociale e culturale della base.

Da questo quadro storico, che sarebbe deleterio eludere, deve partire — per il Vinco — l'autentica « riforma intellettuale e morale » di cui il pensatore sardo si rese promotore. Inoltre è da notare che lo stesso Gramsci, con indubbia onestà intellettuale, esonera i critici a lui posteriori da giudizi troppo affrettati o perentori sulla sua riflessione. Leggiamo infatti nei *Quaderni*: « tali note sono tutte da rivedere e controllare minutamente, perché contengono certamente inesattezze, falsi accostamenti, anacronismi. Scritte senza avere presenti i libri cui si accenna, è possibile che dopo il controllo, debbano essere radicalmente corrette perché proprio il contrario di ciò che è scritto risulti vero » (p. 1365). Al di là di questi motivi estrinseci e tecnici, il limite di fondo della riflessione gramsciana va piuttosto ricercato — come suggerisce giustamente Aniceto Molinaro nella Prefazione — nel criterio della funzionalità che presiede alla concezione gramsciana della religione, intesa per lo più come un mero *instrumentum* della *praxis* politico-rivoluzionaria e giammai indagata nella sua essenza kerygmatica: essa ha nel migliore dei casi una rilevante funzione di contestazione e di aggregazione socio-politica alternativa alla borghesia (quando, ben inteso, non è elemento catalizzatore e puntello dello *status quo* capitalistico), al servizio, però, di un'« escatologia » e di una « soteriologia » tutta mondana che preconizza l'avvento del « sole rosso dell'avvenire ».

Il volume di Roberto Vinco è ben argomentato e documentato, puntuale nelle analisi e persuasivo nel suo impianto critico ed interpretativo, libero da ogni intento ideologico o surretiziamente detrattorio, pienamente rispettoso della natura frammentaria e provvisoria degli scritti gramsciani.

BRUNO BELLETTI

GIAN PIETRO CALABRÒ, *Antonio Gramsci. La "transazione" politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1982. Un volume di pp. 110.

Per il Calabrò, la filosofia della prassi si configura in Gramsci come una sorta di *instrumentum negationis*, la quale smaschera la natura ideologica dell'unità fittizia di teoria e prassi, che si fonda sulla riduzione di un termine all'altro e sulla soppressione della tensione dialettica dell'unità-distinzione, anche se Gramsci domanda la ricomposizione dei termini lungo quel processo di transizione, « in cui il politico è costretto a vivere delle lacerazioni e nelle lacerazioni, e ove l'unificazione non è mai qualcosa che si realizzi meccanicamente e compiutamente » (p. 22).

Il prevalere della rivoluzione e della libertà, il loro avverarsi, non è, per il Calabrò, tanto un atto di fede dell'uomo Gramsci, quanto lo sbocco necessario e coerente di tutta la teoria politica gramsciana. « Una fede insomma operativa, un "dover-essere" necessario affinché la prassi non degeneri in pragmatismo, che ha come unica dimensione la mera quotidianità. Ma perché la lotta politica abbia un senso, una direzione verso cui tendere, *ad infinitum*, occorre recuperare ciò che dal fluire non si lascia travolgere » (p. 54). La filosofia della prassi mantiene una sorta di rapporto privilegiato con l'hegemonismo di cui vuole essere « la mondanizzazione assoluta » (pp. 54-55).

Per l'A., c'è un filo rosso che permette di annodare la problematica della teoria politica di Gramsci non solo con quella di Marx e Lenin, ma soprattutto con quella dei grandi pensatori borghesi dell'autonomia della politica. « Non a caso il suo interlocutore privilegiato è Machiavelli e il suo termine polemico Croce » (p. 99). La stessa filosofia della prassi è elemento consapevole della contraddittorietà della società; anche essa è una *ideologia*. « È questo, a mio parere — osserva il Calabrò — il punto-vertice del pensiero gramsciano, ciò che toglie al *fine* ultimo della politica, la 'società regolata', ogni aureola escatologica e la iscrive nell'orizzonte della *transitorietà*, come vettore del suo *andare*. In questa visione radicalmente secolare della storia, non sussistono modelli da imitare, né schemi prestabiliti da perseguire. Non c'è tempo per sognare su di una "società futura" libera dagli inconvenienti che rendono alienante l'attuale, poiché in una concezione della realtà e della storia caratterizzata dalla *transitorietà* essa non può affermarsi se non come un ideale regolativo » (pp. 99-100). Alla luce di questa transitorietà, il problema del rapporto fra politico e istituzioni viene a porsi in termini quasi antitetici a quelli che caratterizzano le dottrine politiche moderne. La felice intuizione gramsciana della necessità che la forma-Stato sia continuamente sottoposta alla critica della società civile, rimane tuttavia quasi sospesa e pregiudicata proprio dalla concezione della realtà e della storia come *transizione infinita*. « E corre il rischio di risolversi in una sorta di pericoloso relativismo pragmatico. A meno che non se ne recuperi l'istanza problematica, che la vivifica, alla luce della "intelligenza politica", per la quale, al di là degli scontri e degli incontri operativi ciascuno è disposto a riconoscere... quel che dal fluire della storia non si lascia travolgere, perché rappresenta la voce insopprimibile della "intelligenza", che sola consente di dare un senso alle stesse operazioni politiche » (p. 101).

La conclusione cui perviene l'A. è ben argomentata ed è il risultato conseguente del "taglio" espositivo dato all'agile volumetto.

ALBINO BABOLIN

ENRICO GARULLI, *Heidegger e la storia della Ontologia*, Argalia, Urbino 1983. Un volume di pp. V-377.

L'intenzione unitaria di questo volume di E. Garulli è quella di esaminare la modalità del pensiero ontologico heideggeriano nelle sue diverse e molteplici matrici, da quella che affonda il suo primo movimento nel pensiero scolastico antico e moderno, a quella decisiva della fenomenologia, e infine agli sviluppi più attuali dell'ermeneutica e del linguaggio poetico-religioso. Mentre i primi due capitoli del libro riproducono uno studio sul pensiero giovanile di Heidegger precedente a *Sein und Zeit* — uno dei primi contributi della storiografia italiana su questo argomento — le altre sezioni intendono cogliere i momenti in cui la riflessione sull'essere apre a una diversa modalità del pensiero e del pensare.

Si ricorderà che il paragrafo 83 di *Sein und Zeit* poneva una domanda: perché nella storia del pensiero l'essere tende a venir concepito sul modello degli oggetti, della semplice-presenza, e quindi dimenticato nella sua vera natura? Questa natura vera dell'essere non è definibile in termini logicamente rigorosi, proprio perché definirlo significherebbe farne un « oggetto », mentre tale non è. Ogni discorso che voglia in qualche modo parlarne, comunque, deve prima di tutto rispondere a quella domanda. E ancora oggi le suggestioni più forti che derivano dal pensiero heideggeriano trovano la loro giustificazione nella proposta di una « meditazione ontologica » che investe il senso della vita e della storia. L'« unico pensiero » che guida la meditazione heideggeriana da *Sein und Zeit* in poi, è *l'essere (Sein)*, che Heidegger ha cercato sempre di distinguere dagli *essenti (Seienden)*.