

MATTEO PUOTI

Il senso comune dell'egemonia e dell'habitus. Per un'interazione teorico-concettuale tra Gramsci e Bourdieu¹

Abstract: This article presents some conditions of possibility for a broad and deep Gramsci-Bourdieu interconnection, meaning it is an exploration and reconstruction of the affinities that emerge from their respective approaches to the socio-cultural dynamics of their own times. Some of the terms through which it is possible to formulate complementarities will be shown, in particular through the identification of the links that bind the two authors within an integrable perspective on mass society, common sense and practical sense; on the relations between the high/legitimate sphere and the low/dominated/subaltern sphere of culture; and thus, on the articulation between cultural expressions/practices and social stratification. In this regard, it is emphasized how the points of contact between some couples of interpretative categories of each – habitus and doxa, hegemony and common sense, respectively – might detect some paths of interaction. Essentially, by highlighting the commonalities and shared ground of the two conceptual universes, we seek to understand whether it is possible to refer to them in social research; and whether their intertwining can give rise to reformulations and developments of conceptual and epistemological devices, with a view to their use in social theory.

Keywords: Hegemony; Common sense; Habitus

1. I terreni del dialogo

La questione dei termini attraverso cui avviare un'interlocuzione tra Antonio Gramsci e Pierre Bourdieu, volta alla costruzione di una prospettiva conoscitiva e allo sviluppo di strumenti concettuali-interpretativi per le scienze sociali, è emersa occasionalmente sia in ambito sociologico che antropologico. A conti fatti, però, questo campo di confronto tematico è stato toccato in maniera sfuggente,

1. Si ringraziano *le/i reviewers*, per l'estrema utilità delle loro osservazioni e indicazioni, e Carmelo Lombardo, per i preziosi commenti.

o, sollevando talora solo degli spunti, i quali – sia pur incisivi – non sono mai stati approfonditi in maniera sistematica ed estesa².

Pertanto, si cercherà anzitutto di palesare come il dialogo Gramsci-Bourdieu non si possa limitare a singole similitudini – individuabili, ad esempio, nella messa a fuoco del “tema del dominio simbolico”, delle “relazioni fra potere e cultura”, o della “figura dell’intellettuale come mediatore tra esse” [Dei 2014, 195], ma debba parimenti prendere le mosse dall’“impressione di una netta convergenza di approccio” che emerge soprattutto dai riferimenti, presenti nei *Quaderni del carcere*, in merito al “carattere incorporato delle disposizioni di classe, in un senso non troppo lontano dal concetto di habitus” [ivi, 196]. In più, se si vuol provare a considerare “lo studio di Bourdieu come uno sviluppo della linea gramsciana” [*Ibid.*] – come diceva Fabio Dei qualche tempo fa – è necessario mettere a fuoco quei nodi che, legando i due autori, possono dar luogo a una prospettiva³ sulla società di massa e la cultura popolare che consiste nell’affrontare le questioni legate alla formazione delle espressioni e delle pratiche ordinarie e spontanee, poiché è lì che si accede “alla frattura egemonia/subalternità” [*Ibid.*] di cui parla Gramsci, o, per usare formulazioni più bourdieusiane, alle suddivisioni dominanti/dominati con i rispettivi frazionamenti [Santoro 2014].

Le convergenze possono dunque mostrarsi, ed essere messe alla prova, seguendo la chiave interpretativa delle “dimensioni più profonde della costituzione soggettiva e dell’identità sociale” [Dei 2014, 196], al fine di rintracciare quello spazio epistemologico comune che potrebbe integrare i due studiosi in “un programma di ricerca tutt’altro che esaurito” [ivi, 198], che fa perno sul terreno che lega *habitus* ed *egemonia* e riposa nel *senso comune*, “negli strati più ovvi e banali [...] delle pratiche quotidiane” [*Ibid.*]. Perciò l’opportunità di accogliere questi rilievi,

2. Cfr. Burawoy [2002; 2012]; Wacquant [1992, 218 n55]; Schaffer [1995]; Schubert [2002]; Crehan [2011]; Ciavolella [2017; 2020]; Krishnendu *et alii* [2021]. Di segno differente, poiché inclini a evidenziare anzitutto le comunanze tra i due studiosi, ponendo l’operazione d’integrazione in un’ottica produttiva ed operativa, sono Canclini [1984]; Schaffer [1995]; Jeanpierre [2011]; Jackson [2017]; Keucheyan [2018]; Roger [2021].

3. Per il rilievo e le potenzialità di sviluppo sociologico delle prospettive gramsciane, nonché per una discussione su similitudini, ricezione e influenza nel pensiero di Gramsci delle teorie sociali del proprio tempo, rappresentano un punto di riferimento Badaloni [1969]; Gallino [1969]; Pizzorno [1969]; Paci M. [2013, 79-104]; Filippini [2015].

iniziando un'esplorazione e rilettura congiunta imperniata sui testi, rimanda sì allo scopo d'identificare possibilità di risonanza e interazione, ma è orientata da un obiettivo: provare a vedere se la messa in evidenza e la ricostruzione di legami, comunanze e terreni condivisi possa dar luogo a una riformulazione dei rispettivi dispositivi concettuali dimodoché possano essere impiegati in maniera complementare.

Si interrogheranno alcune specifiche componenti che ruotano attorno all'idea di *egemonia* di Gramsci [Cospito 2021], evidenziando il ricco arcipelago concettuale che le è correlato. Ciò servirà a capire se quest'ultimo possa conferire una particolare implementazione, per quanto riguarda l'agentività [Cospito 2016a], la processualità e la storicità delle dinamiche culturali, al quadro analitico fornito da Bourdieu [per es. Robbins 2008; Schirato, Roberts 2018]; e poi, viceversa, se facendo perno sulla categoria di *habitus* [Sapiro 2001; 2010], per come è inserita all'interno del sistema teorico della prasseologia del sociologo francese [Müller 2006], si possano illuminare dimensioni e traiettorie conoscitive che lo studioso sardo ebbe modo di descrivere o, a volte, per quanto lucidamente, solo di prospettare.

Inoltre, se certamente la pratica di ricerca di Bourdieu si è posta l'obiettivo di offrire una rappresentazione delle dinamiche culturali (distinzione, produzione e riproduzione sociale) nella loro processualità e relazionalità rispetto alle gerarchie sociali, ed entro quelli che chiama *campi* dello spazio sociale, potrebbe sembrare che essa tenda a lasciare in sospenso, pur indicandoli, alcuni risvolti dell'agentività e della capacità simbolica degli agenti sociali – benché siano presenti, di fatto, nelle sue costruzioni teoriche. Ebbene, proprio quello che per *esigenze di oggettivazione* potrebbe sembrare talvolta implicito o inespresso in Bourdieu, ha la capacità di riemergere con maggiore (o nuova) forza grazie all'apporto specifico di Gramsci.

2. *Rapporti con l'ovvio e adesione pratica*

L'*habitus* si può rivelare come strumento analiticamente funzionale per inquadrare quei rapporti di carattere pedagogico a cui l'*egemonia* dà luogo [Baldacci 2017b]. Tale carattere non è da considerare in maniera esigua, come principio

automatico di produzione della subalternità, e meramente attinente a situazioni e meccanismi “specificatamente ‘scolastici’ per i quali le nuove generazioni entrano in contatto con le anziane e ne assorbono le esperienze e i valori storicamente necessari ‘maturando’ una propria personalità” [Q 10 II, 44]⁴. Questa maturazione “per contatto” di personalità sociali disposizionali, capaci di percepire ciò che “spetta loro”, ha invero origine da un rapporto che esiste “in tutta la società nel suo complesso e per ogni individuo rispetto ad altri individui, tra ceti intellettuali e non intellettuali, tra governanti e governati, tra élites e seguaci, tra dirigenti e diretti, tra avanguardie e corpi di esercito”. In sintesi, “ogni rapporto di ‘egemonia’ è necessariamente un rapporto pedagogico” [*Ibid.*], perché fornisce i principi di definizione dei processi di familiarizzazione circolari (tra strati sociali, epoche e situazioni differenziate) dell’apprendimento e della costituzione corporea della “cultura”, i quali passano dal disciplinamento e dalla formazione delle disposizioni.

Si veda quello che Gramsci scrive a proposito dei principi e delle istituzioni educative, la cui efficacia è misurabile nella capacità di prestarsi a un processo di apprendimento disinteressato, come se non avesse “scopi pratici immediati” [Q 12, 2] pur *incarnandoli*. Tale processo dovrà “essere formativo, anche se ‘istruitivo’”, ovvero sia, “ricco di nozioni concrete” nel senso di una sorta di *istruzione intuitiva*, “non espressamente dichiarata”, di “esperienze logiche, artistiche, psicologiche [...] fatte senza ‘rifletterci su’, senza guardarsi continuamente allo specchio” [*Ibid.*].

Sono sfaccettature, queste, che mettono in luce il nesso *egemonia-senso comune-habitus* che qui si vuol suggerire, perché gli adattamenti e l’apprendimento ai/ dei “modelli” culturali sono “appropriazioni” interne a un senso comune. Dunque l’agire contestuale ad esso appropriato presuppone una “fedeltà” vincolata a, e garantita da, ordini e categorie sociali già in essere nelle istituzioni e nei corpi. Insomma, le dinamiche egemoniche consistono essenzialmente nella formazione e costruzione storica dei soggetti del consenso e dei modi culturali legittimi di praticare la congiuntura in cui si trovano: è così che si strutturano immaginari

4. Per una più rapida e puntuale individuazione all’interno del corpus dei *Quaderni del carcere* sono omissi il numero di pagina dell’edizione presa in considerazione; al suo posto viene indicato il numero del Quaderno [Q] seguito da quello della relativa nota, così come riportati nell’edizione del 1975, a cura di Gerratana V., Torino, Einaudi.

e istituzioni rendendoli riferimento comune per l'azione. Nondimeno, se l'egemonia ci indica che “nella società contemporanea non vi sia funzione che possa prescindere dal *coinvolgimento delle soggettività* (delle ragioni, dei valori, degli interessi, delle sensibilità)” [Burgio 2010, 149], ciò è anche premessa ineliminabile per una capacità di operare nel mondo sociale che altresì lo rinnova, aprendo possibilità di vari modi, gradi, livelli, intensità di ridefinizione e/o riproduzione. E l'*habitus*, proprio nella sua veste di strumento mediatore irriflesso, ma attivo e produttivo di condotte, si può sostanziare con quest'ottica gramsciana per la quale le differenze di classe, la gerarchia sociale e il condizionamento arbitrario dall'“alto” o dall'“esterno” hanno risalto analitico solo a patto che non si tralasci che queste relazioni strutturali non possono porsi al di fuori dell'insopprimibile *riattivazione dell'ovvietà*, rivelando l'impraticabilità del mondo sociale senza un orizzonte esistenziale di riferimento egemonico in/per/contro cui muoversi.

Il fatto che questa operabilità pratica si costituisca attraverso la condivisione-consenso di un piano dell'azione culturale è assonante con la formulazione che Bourdieu utilizza per esplicitare il legame *doxa-habitus*: l'agire sociale, dice, è innervato di un senso pratico irriflesso e incorporato che è necessario per l'adesione alla *doxa* dei campi sociali, dove quest'ultima è in un certo modo accomunabile a “ciò che va da sé” del senso comune gramsciano. Bourdieu parla pertanto di un'“adesione immediata che si instaura nella pratica fra un *habitus* e il campo al quale è accordato”, alla cui base c'è “quella esperienza muta del mondo come ovvio prodotta dal senso pratico” [Bourdieu 1980, 107] che genera quella normalità che, essendo data per scontata, non ha bisogno di formulazione o esplicitazione [Bourdieu 1979, 429; cfr. Bourdieu, Eagleton 1992; Lane 2000, 194-196; Deer 2008, 114-125; Pinto 2020, Muel-Dreyfus 2020].

Il senso pratico si sovrappone così all'“egemonia come pedagogia”, ovvero come riferimento per il costituirsi reciproco di una *seconda natura* (nel corpo) e di un *senso comune* (nel mondo). In particolare, nel momento in cui Bourdieu esplicita che questo senso pratico, in quanto “necessità sociale divenuta natura, convertita in schemi motori e in automatismi corporei, [...] fa sì che le pratiche, in e tramite ciò che in esse resta oscuro agli occhi dei loro produttori e che tradisce i principi trans-soggettivi della loro produzione, siano sensate, cioè abitate da un senso comune” [Bourdieu 1980, 107]; e conclude, chiosando, che è proprio

per il fatto che “gli agenti non sanno mai completamente ciò che fanno che ciò che fanno ha più senso di quanto essi sappiano” [*Ibid.*].

Questa è, in effetti, la sostanza dei processi di raggiungimento di un “clima culturale” comune e praticabile, come scrive Gramsci [Q 10, 44; Q 12, 2]: la compenetrazione tra aspetti irriflessi e riflessi dell'agire. Il *clima culturale* origina infatti dallo sviluppo collettivo di rapporti sociali che permangono come pedagogici in un senso profondo e complesso; e cioè per via dell'inseparabilità dei poli – sostrato formativo e dialettica sociale – di cui si compongono le istanze educative e quelle della socializzazione, le quali si presentano in molteplici campi sociali in cui interessi e posizioni si contrappongono [Baldacci 2017]. Il che significa, oltretutto, che il conformarsi a una concezione del mondo, e a un modo di conoscerlo, i quali si compiono sempre come collettivi, possono pur sempre comportare la possibilità di porsi, contestualmente, più o meno in assonanza o in divergenza col senso comune egemonico.

3. *La filologia vivente, o la natura storico-culturale delle contraddizioni e del conformismo*

La prospettiva appena delineata si presenta in maniera esemplare quando Gramsci parla di *abitudini di ordine* [Q 1, 158; Q 22, 10] per illustrare con l'ottica dell'egemonia la questione dell'*americanismo e fordismo* [Q 22]. Esse, di fatto, sono tipi di disposizioni incorporate, una *seconda natura* [Q 8, 151; Q 8, 159; Q 12, 2; Q 15, 3; Q16, 12]. La cui creazione, in quel caso storico, è sì legata all'operare di un sistema produttivo dalle manifeste caratteristiche ed esigenze economico politiche (il fordismo), ma deve la propria efficacia dal porsi entro una naturale e concreta cornice di riferimento, e per la pensabilità e per l'organizzazione simbolico-materiale della vita (l'americanismo). Un sistema che quindi segnala la negatività strutturale di un tipo specifico di potere simbolico, il quale pur rivolgendosi alla “costituzione del popolare”, mettendosene al servizio, lo fa a scapito della piena consapevolezza delle classi lavoratrici⁵. Di conseguenza, quella negatività non

5. Essenzialmente l'*americanismo* è un processo egemonico di formazione di una cultura lavorista compatibile col sistema di produzione fordista, la quale si è potuta diffondere a

è intrinseca al potere politico o economico in quanto tale, bensì sorge solo nel momento in cui quest'ultimo cela la propria storicità, le condizioni di possibilità e la costruzione sociale gerarchica-asimmetrica – che comprende la partecipazione passiva delle classi subalterne – come le determinanti effettive che stanno dietro a quella sua *naturalità*, che è esito, in realtà, di lotte per l'egemonia.

Questo nodo tiene stretta la contiguità tra Gramsci e Bourdieu, specialmente prendendo in considerazione il *dominio simbolico* a cui si riferisce il secondo [Bourdieu 1977; 1991; 2015, 110-143]. Poiché se, sostanzialmente, si tratta di una forma di capacità politica che rende indistinguibili “coercizione e consenso” [Bourdieu 1992, 133], essa può essere messa in discussione analizzando le ragioni della sua arbitrarietà, e le condizioni della sua oggettività, attraverso una “rottura epistemologica” che renda visibile la storicità dei meccanismi di naturalizzazione ed essenzializzazione che portano i rapporti sociali essere esperiti come “normali”. Similmente, in Gramsci, l'analisi sociale può risultare in una sterilizzazione dei rapporti di forza solamente attraverso uno studio congiunturale del contesto egemonico della produzione e circolazione culturale, e dei rapporti intellettuali-società / cultura legittima-cultura bassa / maestri-allievi che li informano.

Per il politico Gramsci soprattutto, questo voleva dire perseguire un processo di comprensione della prassi umana in una società di massa tramite una *filologia*

livello popolare (a partire dagli anni Dieci del XX secolo, negli Stati Uniti) poiché le sue logiche e forme politico-pedagogiche intercettavano e, quindi, soddisfacevano le esigenze reali delle classi lavoratrici. L'operare di una logica socio-politica di questo tipo – entro contesti istituzionali, pubblici, privati, aziendali – strutturava una *conformità* (una visione di sé stessi e del mondo) alla portata degli interessi delle suddette classi, che era rispondente nondimeno alle esigenze della produzione e del capitale, su cui fondare l'introduzione del nuovo sistema di organizzazione del lavoro. L'americanismo è stato, per esempio, politica di “alti salari” per ricompensare il disciplinamento, per creare fedeltà aziendale, per costituire un mercato ideale per le proprie merci, per forgiare consumatori con un benessere lavorativo a cui partecipare e aspirare – diminuendo così, inoltre, il tasso di conflittualità. Non si trattava dunque di un'opera di convincimento coercitivo del tutto illusorio, ma della creazione di consenso che si fonda su una “connessione simbolica” e una relazione diretta con le condizioni materiali di esistenza. Gramsci sottolineava, di conseguenza, che l'esigenza egemonica tipica della modernità, che emergeva icasticamente dall'analisi di quel caso storico, era quella di creare/formare un nuovo *tipo umano* [Q 1, 61; Q 15, 74; Q 22, 2] con un suo senso comune.

*vivente*⁶ [cfr. Filippini 2009; De Lutiis 2009] che sottopone a esame storico l'esperienza "naturale" delle strutture sociali e delle categorie culturali. Egli sostiene, difatti, che se vi è una "innovazione fondamentale introdotta dalla filosofia della praxis nella scienza della politica e della storia" [Q 13, 20] (quella propriamente marxiana, nel cui solco epistemologico si pone Gramsci) [Frosini 2004] origina dalla "dimostrazione che non esiste un'astratta 'natura umana' fissa e immutabile" [*Ibid.*], da analizzare in maniera meramente filologico-statica. Tale *natura* non è che un processo di atti umani [Q 10, 54], i quali compongono "l'insieme dei rapporti sociali storicamente determinati" [Q 13, 20] "espressi da diversi gruppi di uomini" [Q 7, 35]: questo è ciò che costituisce "un fatto storico accertabile, entro certi limiti, coi metodi della filologia e della critica" [Q 13, 20].

Da qui la necessità di indagare i processi di "attualizzazione" e "utilizzazione" di categorie culturali con cui si identifica come "naturale" ciò che è "giusto e normale" secondo la nostra attuale coscienza storica" [Q 16, 12]. In sostanza, si tratta di osservare la strutturazione storica del "modo di esprimersi del senso comune". Per esempio, quando viene detto che "una certa abitudine è diventata una 'seconda natura'", va messa a tema la contrapposizione del "concetto di 'naturale'" con "quello di 'artificiale' e 'convenzionale'" a partire da una precisa domanda: "cosa significa 'artificiale' e 'convenzionale' quando è riferito ai fenomeni di massa?". La risposta arriverà da un lavoro minuto e congiunturale di contestualizzazione delle condizioni di produzione da cui essa è potuta sorgere, la cui logica va declinata secondo una direttrice che Gramsci esprime così: "artificiale", "naturale", "convenzionale" "significa semplicemente 'storico', acquisito attraverso lo svolgimento storico" [*Ibid.*].

Ciò implica pure che si dovranno evitare i tentativi di adozione in senso assoluto di tali espressioni per connotare negativamente ciò che queste sono giunte a indicare. Se si cerca, cioè, solo "di dare un senso deterioro" a un fenomeno o una

6. Quest'espressione indica in modo sintetico la formula gramsciana del "passaggio dal sapere al comprendere, al sentire, e viceversa, dal sentire, al comprendere, al sapere" [Q 11, 67], la quale valorizza un'impostazione dell'opera intellettuale come gestione di una doppia oscillazione conoscitiva rispetto alle concezioni del senso comune e della cultura popolare: dialogico-comprendente e dialettico-critica. Gramsci cerca di affrontare così la tensione epistemologica tra espressioni soggettive e singolari, e meccanismi strutturali in cui esse sono inserite.

categoria culturale, seppur si arrivi a riconoscerli come penetrati “nella coscienza comune con l’espressione di ‘seconda natura’” [*Ibid.*], risulteranno analisi del tutto non processuali, prive della coscienza della loro complessità di costrutti storici rispondenti a stili di pensiero e forme di vita collettivamente rinegoziati.

Sta qui, del resto, la rilevanza di una ricerca delle relazioni tra senso comune e senso pratico – che rimanda a Bourdieu – così come degli intrecci, delle gradazioni e delle configurazioni tra agire riflessivo e irriflesso, tra conoscenza pratica e conoscenza teorica. “L’uomo attivo di massa – scrive Gramsci – opera praticamente, ma non ha una chiara coscienza teorica di questo suo operare che pure è un conoscere il mondo in quanto lo trasforma”: presenta una “coscienza contraddittoria” che è, da un lato, “implicita nel suo operare e che [...] lo unisce a tutti i suoi collaboratori nella trasformazione pratica della realtà”; mentre, dall’altro, è “superficialmente esplicita”, “verbale”. Ereditata dal passato e accolta “senza critica”, essa “riannoda a un gruppo sociale determinato, influisce nella condotta morale, nell’indirizzo della volontà”, ma può arrivare al punto di produrre “uno stato di passività morale e politica” [Q 11, 12].

Il cardine epistemologico è ineludibile, insomma, quand’anche lo scopo che ci si prefigge (come nel caso di Gramsci) è il dispiegamento di una radicale critica filosofica del reale e di una pratica politica rivoluzionaria. E risponde a una questione eminentemente interpretativa e riflessiva delle contraddizioni a vari livelli, il cui carattere è, potremmo dire, di natura etnografica. Occorre infatti comprendere il significato locale che assumono elementi, processi, manifestazioni, produzioni, usi e consumi della cultura e dei modi di vivere e sentire, nel loro essere condivisi e differenziati, per poterne discernere sia i motivi del loro costituirsi come retri e passivi sia le loro potenzialità attive e progressive.

Inoltre, siccome “si appartiene sempre a un determinato aggruppamento, e precisamente a quello di tutti gli elementi sociali che condividono uno stesso modo di pensare e di operare”, si è sempre – dice Gramsci – “conformisti di un qualche conformismo”. Per cui, la “questione” dirimente è capire di che tipo storico è il conformismo, l’uomo-massa di cui si fa parte”, criticando anche “tutta la filosofia finora esistita” a partire dal fatto che “essa ha lasciato stratificazioni consolidate nella filosofia popolare” [Q 11, 12]. Ciò equivale al provare a raggiungere “coscienza” che la nostra stessa opera conoscitiva critica è parte integrante di questa

“filosofia popolare” o senso comune, e che quindi essa deve porsi come un “‘conosci te stesso’ come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un’infinità di tracce accolte senza beneficio d’inventario” [*Ibid.*].

Facendosi carico di questa riflessività critica, il compito analitico dovrà essere quello di fare un “inventario” di tutto ciò che è accolto “senza beneficio di inventario” [*Ibid.*]; ovvero di ciò che è accettato nella classificazione e divisione egemonica e che si è oggettivato in: strutture corporee/cognitive individuali (il livello bourdieusiano dell'habitus), enti/oggetti/istituzioni storiche-istituzionali, diffuso in discorsi/forme di rappresentazione come “ciò che va da sé” (il livello del senso comune).

4. *Egemonia, senso comune, doxa*

Torniamo dunque sul senso comune. Esso è simile a una “convinzione”, dice Bourdieu [1992, 60], che consente di “prendere il mondo come ovvio” [ivi, 129] – e cioè alla doxa a cui si deve aderire con l'habitus e che è emanazione di un potere simbolico. Concetto, quest'ultimo, che come già accennato si avvicina a quello di egemonia, ma mantiene una connotazione perlopiù negativa. Esso implica infatti che la percezione e il riconoscimento irriflesso di ordini, categorie, discorsi invalsi equivalga all'accettazione di un dominio gerarchico che sempre si esercita in funzione degli squilibri sociali, poiché la sua “efficacia di presa” riposa proprio nella costituzione di quest'ultimi come “praticamente necessari”, nella loro naturalizzazione come dati di fatto scontati e ordinariamente esperibili.

Tenendo conto di questa concezione dell'esercizio “naturale” del potere simbolicamente costituito, il senso comune gramsciano può essere considerato, come la doxa, contiguo all'habitus ma non equivalente. Non tende intrinsecamente alla sistematicità come l'habitus, e nei *Quaderni* viene definito prevalentemente come confuso, incoerente e disgregato. Cionondimeno rimane “stratificato”, “prodotto storico”, “duraturo”, “concezione del mondo e della vita” [Q 27], e di fatto rimanda a quel “senso di evidenza” che possiede la “comprensione immediata che gli agenti si danno del mondo” [Bourdieu 1997, 163]. Resta quindi un sistema culturale per *sintonizzarsi* con l'egemonia perché ne è il frutto, così come lo è

di altre concezioni susseguitesi nel tempo che hanno fatto presa su determinati gruppi sociali. I quali, poi, continuando a seguire Gramsci, ne fanno una selezione tramite la pratica della situazione storica, in base a esigenze che rimangono in definitiva soggettive, ancorché, inevitabilmente, collocate entro le strutture poste dagli assetti egemonici vigenti con cui istituiscono specifiche relazioni di *subalterità*.

Ciò riconduce ad un modo di leggere le gerarchie economico-sociali che parte dalla determinazione soggettiva delle loro stesse logiche, dall'attività nei contesti di legittimazione dei loro specifici caratteri di oggettività, non riducendosi mai ad una mera definitoria criticamente ristretta sulla creazione e sull'esercizio del potere.

Così farà anche Bourdieu che, pur lavorando alla demistificazione della *doxa*, o al riconoscimento del *misconoscimento* (del potere simbolico), rimane prossimo alla concezione gramsciana di senso comune. Poiché la *doxa* non rappresenta solo una sovrastruttura da eliminare, un semplice prodotto di un dominio mistificante in senso storico e assoluto. Essa è negativa non perché racchiude tutto ciò che bisogna dare per scontato per agire nei campi sociali, ma perché non permette di riconoscere la loro natura storicamente costruita e, in particolare, i rapporti di forza vigenti nei loro specifici caratteri e logiche di *misconoscimento* che ne fondano l'arbitrarietà e la disegualianza.

In sintesi, il problema del dominio simbolico, così definito, s'impone all'analisi per il fatto che esso non viene riconosciuto come tale perché si presenta come forza di legittimazione legittima e naturalmente egemonica ponendo sé stesso come *con-senso* e riconoscimento universale dello stato di cose presenti. Non è quindi negativo in quanto forma di potere politico-simbolico, ma perché quel potere, politicamente costituito a livello simbolico, non è "popolare" (o democratico) e consapevole, essendo diffuso come un senso comune passivamente assorbito e da assorbire acriticamente.

Sottolineando in tal senso le traiettorie delle concettualizzazioni di Gramsci e Bourdieu, la discriminante tra esse è da rilevare allora, più propriamente, nell'uso specifico, fatalmente differente, delle rispettive categorie; un impiego operativo che tuttavia non conduce a un'incapacità rappresentativa, né delle une né delle altre. Dominio simbolico e *doxa*, difatti, sono perlopiù impiegati per esporre

i meccanismi dell'eterodeterminazione sociale. Invece, con l'idea di egemonia, inscindibile dalla dimensione del senso comune, Gramsci è come se provasse a ricomprendere i due termini andandone oltre, essendo i principi egemonici al fulcro della variabilità storica dei processi di strutturazione sociale, della quale ci si può rendere conto solo indagando l'eterogeneità degli interessi e dei posizionamenti, in un campo di forze che si scontrano e si confrontano come nei campi bourdieusiani.

L'egemonia è perciò, più propriamente, *lotta per l'egemonia*, il cui senso significativo è quello di lotta per la definizione dei significati e sulla legittimazione di valori.

Bourdieu, d'altro canto, insiste spesso sulla posta in gioco e sulla dialettica tra posizioni e prese di posizione, tale per cui alcuni gruppi sociali, o loro parti, premono per stabilire orizzonti di valori, schemi di interpretazione della realtà sociale. Similmente a Gramsci, vede che le "lotte" o le "prese di posizione" avvengono nelle forme che il primo chiama *guerre di posizione nella società civile*⁷ [Ciccarelli 2009; Cospito 2004, 81-83; 2016b]. Vale a dire, tramite conquiste provvisorie di alcune posizioni, attraverso disarticolazione e trasformazione di alcuni aspetti istituzionali e normativi, senza che però vi sia una conquista del potere di tipo frontale, una guerra di movimento frontale del tipo "vinci o perdi". L'egemonia può essere concepita pertanto, in un senso simil-bourdieusiano, come insieme di logiche di visione e suddivisione delle relazioni sociali in uno *spazio di posizioni* che essa stessa punta a gestire, connettendo queste relazioni entro una sorta di paradigma di "normalità" delle classificazioni e delle gerarchie sociali. La sua forza paradigmatica, il suo darsi come orizzonte dei principi di riferimento e risoluzione culturale, proviene dal suo imporsi nella pratica, al di là di quanto possa riferirsi ad un piano intenzionale o a un'agenda programmatica di una soggettività politica. Per Gramsci come per Bourdieu questa forza, o potere, dell'egemonia è

7. *Guerra di posizione* è una categoria che segnala la trasformazione storica dei modi di partecipare, agire ed esprimersi in una società di massa, e che Gramsci vede manifestarsi in una diminuzione dell'esigenza di uno scontro politico frontale (*guerra manovrata*), a fronte di un incrementale ampliamento e diversificazione delle possibilità di coinvolgimento nella società civile: nuovi contesti, organismi e associazioni pubbliche e private, pratiche di consumo e partecipazione a oggetti e eventi culturali. È lì che si sta spostando il confronto tra interessi sociali divergenti.

tale proprio perché prende corpo tanto nelle interazioni quotidiane quanto nei rapporti strutturali della società, forgiando ricorsivamente categorie ordinarie che pone come necessarie e legittime, come un linguaggio adatto che serve per affrontare il contesto in cui ci si trova, nella congiuntura in cui ci si trova.

5. *Uno specifico immobilismo*

Proviamo a rinserrare la comparazione tra senso comune e habitus considerando sinteticamente l'impostazione dei contributi di Kate Crehan [2011; 2016], dato che sono quelli che hanno provato a discutere, in maniera un po' più ravvicinata, le compatibilità tra Bourdieu e Gramsci entro questo specifico terreno d'incontro.

Essi sono votati, in buona sostanza, a evidenziare l'irriducibilità di fondo dei due concetti, la quale originerebbe non solo dalla schematicità e dal determinismo che lo strumento bourdieusiano presuppone [Alexander 2001], ma anche dalla sua carenza di dinamicità e di storicità rispetto alla categoria gramsciana [cfr. Steinmetz 2011; 2022; Susca 2021]. Detto altrimenti, per Crehan la tendenza alla sistematicità dell'habitus rispetto alle condizioni di esistenza fa pensare ad una fissità della riproduzione sociale in quanto incastonata nei corpi. Da ciò deriverebbe automaticamente che il cambiamento debba passare da un evento esterno che dialetticamente può portare alla sostituzione di quell'habitus con un altro, ma mai da una mutazione dell'habitus stesso. Tuttavia, Bourdieu sostiene che l'habitus può essere convertito e trasformato, anche radicalmente, forzandone dall'interno l'inerzia. Per far sì che ciò avvenga è cioè sempre necessario far perno su di esso, sulla sua regolare aderenza e omologia alle strutture e alle istituzioni dei campi sociali in cui è sorto e a cui si accorda, cercando anzitutto di perseguire una valorizzazione e/o raggiungimento di tipi e forme di capitale specifici, per provare a imprimere e influire sia sulle regole stesse di adesione ai campi sia sulla strutturazione del proprio sistema disposizionale.

A ogni modo, al di là della legittimità della posizione interpretativa appena evocata, questo caso ci avverte dei rischi che accostamenti di questo genere possono correre, andando a perdere di pertinenza non in ragione di istanze teoretiche,

bensi per questioni d'impostazione comparativa. Le due categorie prese in esame non possono infatti esser ridotte a lemmi singolari, isolati e chiusi in una funzione definitoria, perché, in tal modo, vengono fatte fuoriuscire dalle loro precipue caratteristiche strumentali e potenzialità generative, che esse ricoprono solo a condizione di non far venir meno la loro relazione consustanziale con gli universi teorici da cui emergono.

Di conseguenza, per orientare correttamente l'operazione di dialogo categoriale, è necessario considerare che il senso comune di cui parla Gramsci non ha mordente fuori dalla sua concezione dell'egemonia; e poi, che l'habitus sta a indicare sia una modalità che un livello fondamentale attraverso cui l'egemonia prende corpo, ma solo se inquadrato all'interno dell'intero complesso teorico di Bourdieu, per come è stato ricorsivamente rielaborato nelle sue traiettorie di studio e ricerca. Si noterà, così, che il senso comune ha invero la capacità di assumere alcune funzioni e tendenze di durevolezza e trasferibilità dell'habitus – rispondenti a identità e strutture sociali – le quali danno luogo a una stratificazione e suddivisione in stili e concezioni di vita che si differenziano in base alle condizioni materiali di esistenza. Altresì, senso comune e habitus ineriscono entrambi a un senso pratico contestuale che si forma a partire dalla dimensione incorporata della struttura sociale.

L'habitus risulta pertanto connesso – sebbene non corrispondente – al senso comune gramsciano, poiché è da intendersi, analogamente, come “concezione del mondo assorbita acriticamente dai vari ambienti sociali e culturali in cui si sviluppa l'individualità morale dell'uomo medio” [Q 11, 13]. Inoltre, la sua pertinenza è analitico-interpretativa esattamente come la categoria gramsciana di senso comune; il quale, proprio rivelandosi come “sedimentazione” che ogni corrente sociale di pensiero lascia, può essere assunto, per dirlo con Gramsci, come “documento della sua effettualità storica” [Q 24, 4], ovvero, come risorsa d'analisi in virtù della sua capacità di produrre effetti storici.

Il nodo sociologico e il rilievo euristico di tali constatazioni sono insomma da ricercarsi in ciò che queste tendenze storiche individuabili presso il senso comune indicano in quanto *tipi* di “concezione” e “conformismo” [Q 7, 12; Q 8, 52; Q 9, 23; Q 11, 12; Q 13, 7; Q 14, 61; Q 15, 74]. Infatti *ogni strato sociale ha un suo senso comune*, che rimane sempre tutto da esplorare e che è indeterminabile

a priori per via della sua processualità ed eterogeneità. La disposizione del senso comune al radicamento duraturo e diffuso, irriflesso e incorporato, non lo rende mai ridicibile, dunque, a “una concezione unica, identica nel tempo e nello spazio”. Al contrario, “si presenta in forme innumerevoli: il suo tratto fondamentale e più caratteristico è di essere una concezione (anche nei singoli cervelli) disgregata, incoerente, inconsequente, conforme alla posizione sociale e culturale delle moltitudini di cui esso è la filosofia” [Q 11, 13].

Ciò che conta nella definizione e nella categoria interpretativa di senso comune è perciò quello di essere “comune” e nient’affatto unico e univoco [Baratta 2007, 134-137]; e non solo in quanto sorta di ethos diffuso (perlopiù irriflesso) presente in forme diverse in “ogni strato sociale” [Q 24, 4], ma anche in quanto forma “processuale”, continuamente strutturantesi in un continuum tra riproduzione e trasformazione:

non è qualcosa di irrigidito e di immobile, ma si trasforma continuamente arricchendosi di nozioni scientifiche e di opinioni filosofiche entrate nel costume. Il “senso comune” è il folclore della filosofia e sta sempre di mezzo tra il folclore vero e proprio (cioè come è comunemente inteso) e la filosofia, la scienza, l’economia degli scienziati. Il senso comune crea il futuro folclore, cioè una fase relativamente irrigidita delle conoscenze popolari di un certo tempo e luogo [*Ibid.*].

Tali considerazioni valgono – e Crehan nella sua comparazione elude proprio questi aspetti – anche per l’habitus. A maggior ragione per il fatto che ha, come accade per il termine senso comune nell’uso dei *Quaderni*, una funzione referenziale di tipo eminentemente relazionale e mediatrice, che si chiarisce nell’essere preposto per un impiego interpretativo e operativo. Di fatto serve come strumento per rilevare le necessarie coerenze e tendenze egemoniche delle disposizioni, pur senza tralasciarne variabilità, adattabilità, trasformabilità e, dunque, capacità generativa e strutturante; andando a rifuggire, in tal modo, qualsiasi meccanicismo deterministico e, in maniera simile a Gramsci, collocando al centro della strutturazione sociale l’azione produttrice degli agenti sociali [Wacquant 2015].

Le disposizioni alla pratica (degli habitus) sono insomma intrinseche alla trasformazione storica, ne sono il fulcro e non un impedimento, perché la loro operatività di tipo culturale fonda la capacità di azione. Proprio questa loro ten-

denza a ricorrere non esisterebbe se non vi fosse la necessità di farne un ricorso situazionale e strategico il quale, pertanto, non può determinare né identiche riproduzioni, né esatte trasformazioni.

Questa storicità degli habitus è specificatamente analitica, e li rende difficili “da pensare [...] finché si resta rinchiusi nelle alternative ordinarie [...] del determinismo e della libertà, del condizionamento e della creatività, della coscienza e dell'inconscio o dell'individuo e della società” [Bourdieu 1980, 87]. Con l'habitus si cerca di cogliere quella “capacità infinita di generare in tutta libertà (controllata) dei prodotti – pensieri, percezioni, espressioni, azioni – che hanno sempre per limite le condizioni storicamente e socialmente situate della sua produzione”. La dimensione che esso indica – di mediazione tra presente, passato e futuro, e tra fedeltà e tradimento strutturale – supera tanto la concezione di “una creazione di imprevedibile novità tanto quanto una semplice riproduzione meccanica dei condizionamenti iniziali” [ivi, 88]. Perché laddove le strutture si riproducono, di fatto si trasformano, visto che prendono corpo nelle articolazioni di una dialettica tra *posizionamenti-disposizioni* che è irriducibile ad un accordo lineare perfetto: “gli habitus cambiano continuamente in funzione delle nuove esperienze. Le disposizioni sono sottoposte ad una sorta di revisione permanente [...] e si caratterizzano per una combinazione di costanza e di variazione” [Bourdieu 1997, 169].

Il sociologo francese, del resto, ha affermato esplicitamente che “a seconda degli stimoli e della struttura del campo, lo stesso habitus può generare pratiche diverse, o anche opposte” [Bourdieu 1992, 101], arrivando persino a chiarire come l'habitus non sia “né necessariamente adeguato, né necessariamente coerente” perché acquisisce dinamicamente vari “gradi di integrazione” [Bourdieu 1997, 168].

Alla luce di ciò, a dispetto della differenziazione che Crehan [2011] vuol marcare tra senso comune e habitus, la sistematicità delle disposizioni di cui riferisce Bourdieu per connotare quest'ultimo è una qualità che non distanzia tale nozione da quella di un *senso comune legato all'egemonia*, sebbene caratterizzato più volte come agglomerato eterogeneo e incoerente di idee e concezioni [Q 11, 13; Q 24, 4; Q 27, 1]. Poiché anch'esso fa riferimento allo statuto delle capacità individuali e collettive per poter partecipare ed essere inseriti nella pratica intersoggettiva

della realtà sociale e ai processi di formazione di un “clima culturale”. È qui, in effetti, che risiede la *natura reiteratamente costruita* (cultura) dell’habitus in quanto storia incorporata e ri-attuata attraverso la pratica ordinaria dei campi, dei quali attiva quei nodi nevralgici che servono sia per la riproduzione delle forme culturali e degli ordini sociali, ma anche per il cambiamento e la trasformazione del senso comune e dell’egemonia a cui si lega.

In sostanza, riproduzione e trasformazione non avvengono né alternativamente, né tantomeno tramite desideri emancipatori o pulsioni soggettive isolate, ma esattamente dentro le articolazioni, nei punti, nelle relazioni contestuali che danno vita e corpo all’habitus stesso. Cioè, all’interno di strutture, norme, istituzioni sociali che necessitano di essere continuamente riconosciute, conosciute e costruite come tali in maniera con-sensuale (egemonica), e sempre entro dinamiche negoziali e conflittuali di interessi e idee. Bourdieu, quindi, tiene sì a definire ciò che permette la socializzazione nei campi come tendenza degli agenti sociali di una certa classe sociale a corrispondere con le posizioni che i *campi* prevedono – vale a dire, anche a quelle rappresentazioni culturali che la struttura sociale egemonica contempla. Tuttavia, il quadro non finisce qui, perché con le prese di posizione che dentro il gioco debbono essere fatte (*illusio*), gli habitus possono non andare a coincidere esattamente con le posizioni. Ecco allora che il gioco sociale è un movimento continuo di forze dalle possibilità contrastanti che possono dar luogo a lotte e negoziazioni [cfr. Bourdieu 1979, 478-487; 1980, 189-221; 1992, 72-76; 1997, 191-197] per la definizione, appropriazione, contestazione del tipo o del valore di quel capitale necessario a ricoprire determinate posizioni.

Oltretutto, il carattere durevole degli habitus rende evidente, come si è visto, la loro storicità, non la loro eternità; e rinvia, semmai, alla capacità egemonica di attivazione di una legittimazione culturale e di un consenso su concezioni e modalità di interpretazione che sembra vadano da sé, allineandosi così ancor di più all’intendimento gramsciano relativo al senso comune.

Un senso comune di cui si potrebbe trovare un tratto discriminante, rispetto allo strumento interpretativo dell’habitus, per via del fatto che esso definisce, piuttosto, l’insieme dei contenuti a cui l’habitus ha contribuito, a cui aderisce e che produce, i quali possono assumere prendere forme eterogenee, incoerenti, asistematiche, o dipendenti da frammenti di diversa derivazione egemonica.

Cionondimeno, i loro punti di contatto e di (parziale) sovrapposizione rimangono netti per via dell'intrinseca storicità con cui definiscono i meccanismi di "coerenza all'egemonia". La *comunanza* del senso comune e la *continuità* dell'habitus rispondono, difatti, alla necessità dell'egemonia di produrre specifiche identità e continuità che le sono proprie, tenendo insieme le diversità, le gerarchie, le asimmetrie, forgiando legami esterni e interni tra idee, pratiche, strati sociali e istituzioni. Le loro tendenze alla staticità e al sincronismo fanno parte di una dinamicità storica di cui essi sono indicatori di uno *specifico immobilismo*, che è prodotto e produttore dell'egemonia nelle sue forme vigenti.

Seguendo proprio Bourdieu possiamo aggiungere, infine, che la *sincronicità* non è altro che un effetto inevitabile della costruzione epistemica e dell'oggettualizzazione dalle quali la ricerca non può esimersi, dovendo operare sulla realtà dinamica e sfuggente del sociale e della storia [Bourdieu 1994, 81-87].

6. Distinzioni e presupposti per un'interazione tra habitus, doxa e senso comune

Sulla scorta delle riflessioni sin qui svolte, è possibile sostenere che l'egemonia si realizza nel "senso pratico" di Bourdieu incarnandosi come "natura" costruita culturalmente e concretizzandosi in un senso comune eterogeneo.

Questa (ri)definizione può essere compiuta tramite l'integrazione di ciò che l'habitus riunisce e indica: un "sistema di disposizioni" e potenzialità apprese e prodotte, poiché produttrici di storia, che si rivelano sempre "rispetto ad una situazione determinata" [Bourdieu 1992, 100].

Gli habitus si manifestano in un confronto storico necessario dei soggetti "portatori" con lo scorrere e con la varietà di eventi e processi entro cui questi ultimi sono situati. Esattamente in tal senso, essi sono *portati* ad essere incessantemente modificati dalle nuove esperienze e, allo stesso modo, ad essere generatori a loro volta di insiemi di esperienze pratiche che – pur rispondendo ad una posizione nella gerarchia sociale e, quindi, rivelando una logica strutturale, si manifestano persino come diverse, irrelate, divergenti tra loro. L'habitus, in tal modo, va a indicare un certo tipo di non riducibilità dei presupposti socio-culturali a un'eteronomia assoluta e alla riproduzione, sempre uguale a sé stessa, degli as-

setti storico-sociali. Per questo, tale concetto può essere pensato come capacità di costruzione intersoggettiva di un orizzonte culturale risultante da rapporti di forza e lotte simbolico-materiali, il quale rimane, allo stesso tempo, un necessario *presupposto da porre*, da (ri)costituire e (ri)attivare egemonicamente [Gatto 2018].

Il senso comune può allora essere visto come conseguenza degli habitus che retroagisce sulla formazione degli habitus stessi che a loro volta lo modificano. Certamente, Gramsci si focalizza in particolar modo sulla dimensione sociale pubblica-partecipativa degli usi culturali, delle pratiche ed espressioni soggettive, perché è lì che il senso comune prende forma. L'habitus, invece, pur originandosi socialmente, si situa al livello soggettivo delle disposizioni, delle posture e delle modalità di agire irriflesse nella/per realtà sociale. Si potrebbe affermare che gli habitus costituiscono la realtà sociale, ma solo in quanto contenuti in corpi, mentre con Gramsci il senso comune è diffuso come un immaginario o come una cosmologia simbolica a cui si attinge perché vi siamo immersi e attraversati.

Tuttavia, detto ciò, rimane altrettanto vero che il senso comune si può incorporare e divenire seconda natura, cioè cultura naturalizzata che appare come habitus. Quest'ultimo è, appunto, dimensione sociale fatta privata tanto quanto dimensione personale fatta sociale, ed è parte (o dimensione, appunto) di quella cultura intesa in senso plurimo e stratificato che sta al fulcro dell'egemonia del senso comune di Gramsci. Ciò sta a significare che l'esistenza di molteplicità di discorsi, risorse e conoscenze – anche discordanti – all'interno del senso comune di una determinata egemonia rappresenta possibilità e varietà d'uso simbolico intrecciate, accomunate o legate in vario modo, le quali rimandano a modalità di agire e significare inseparabili dal contesto geografico e dal fluire temporale, al cui fulcro rimane sempre il corpo fisico e mentale, il soggetto in quanto prodotto storico. Questa consapevolezza marxiana, ripresa e sviluppata in senso culturale da Gramsci, vede insomma il soggetto (collettivo, individuale) come elemento necessario per produrre, riprodurre e cambiare la società. In tal senso, la società e il soggetto sono frutto dell'impresa continua dell'attività umana e risultano dunque fra loro inseparabili.

Attraverso la lente dell'habitus, Bourdieu individua precisamente il lato corporeo e cognitivo-irriflesso di questi processi di soggettivazione. Laddove Gramsci, in maniera diversa ma complementare, non scinde neanche analiticamente (né

politicamente) l'intreccio tra dimensione pubblica e privata, e tra aspetti riflessi ed irriflessi delle pratiche e delle espressioni, poiché li ritiene consustanziali. Seguendolo, potremmo di conseguenza sostenere che se dell'habitus si adottasse una connotazione ristretta esclusivamente alle disposizioni per agire in quanto corporee, esso risulterebbe più vicino, da quel lato, al concetto di seconda natura, cioè natura culturalmente costruita o cultura fatta natura. Il lato strutturale ed istituzionale dell'habitus rimane, in effetti, perlopiù interno alla cognizione, mentre per Gramsci, come già ripetuto, il senso comune non può che darsi come una sorta di groviglio di concezioni del mondo che dipendono e derivano dall'egemonia nel suo senso ampio dei *Quaderni*; e cioè, culturale e politico, pubblico e privato, senza distinzioni o legami di sovradeterminazione o dipendenza tra queste sfere – anzitutto perché esse sono informate da una visione economicistica e borghese che le classifica e crea distinzioni da par suo.

Ora, avendo puntualizzato i punti di adiacenza (e parziale non aderenza) tra senso comune e habitus, è inevitabile riapprossimarci al termine bourdieusiano di doxa, che dovrebbe apparire meno assimilabile nella sua interezza al senso comune.

Infatti, sebbene la doxa sia ciò che è “dato per scontato”, essa rimane una rappresentazione passiva, e risulta priva di quelle fonti per un'iniziativa eterodossa e subalterna a cui può dar luogo, al contrario, ciò che Gramsci chiama il *nucleo di buon senso* dentro il senso comune [Cospito 2018].

Se la doxa, quindi, è ciò che costituisce la base esperienziale primaria dell'oggettività dei limiti pratici della propria posizione nell'ordine sociale, e se va a informare un senso pratico implicito di questi limiti, quel che più conta tuttavia è che essa comporta un loro *peculiare oblio*. Rende invero possibile “un'adesione ai rapporti di ordine che, proprio perché stanno in modo indisciungibile alla base del mondo reale e del mondo pensato, vengono accettati come se fossero scontati” [Bourdieu 1979, 463]. E se la sua forza sta esattamente nel necessitare un'azione attiva di conoscenza “che fa intervenire dei principi di costruzione esterni all'oggetto costruito, colto nella sua immediatezza”, non racchiude “in sé la padronanza di questi principi e del loro rapporto con l'ordine reale che riproducono”, perciò risulta a tutti gli effetti “un atto di disconoscimento che comporta la forma più piena di riconoscimento dell'ordine sociale” [*Ibid.*]. La doxa è allora,

in fondo, sempre il discorso accettato come tale, convenzionale e sostanzialmente implicito, che i campi sociali producono e a cui bisogna far riferimento o aderire con l'habitus. Di campo sociale in campo sociale, è la convinzione, la credenza, il sistema di discorsi, ai quali accordarsi per partecipare al gioco dei campi [cfr. Bourdieu 1992, 68].

Per queste ragioni l'habitus (tendente alla riattivazione/messa in atto delle classificazioni) risulta collocabile tra senso comune (diffuso e dunque eterogeneo) e doxa (diffusa e dunque omogenea). Habitus che, essendo disposizione pratica (cognitiva, incorporata), riesce a inquadrare esattamente il livello *molecolare* della costruzione sociale [Q 8, 195; Q 15, 9; Q 22, 1; cfr. Ragazzini 2002; Forenza 2013], lì dove Gramsci situa *seconda natura* e *abitudini d'ordine* [cfr. *supra*, Cap. 3].

7. Conclusione: la dimensione dell'habitus e del senso comune come livello privilegiato degli intrecci egemonico-subalterno

Si è visto che quando Gramsci utilizza il lemma egemonia fa riferimento alla costruzione sociale e ai metodi di formazione e sviluppo della legittimazione del linguaggio culturale e politico, vedendone i relativi processi come innescati dall'azione degli uomini con lotte sul significato, con guerre di posizione al livello della società civile. Conseguentemente, un'azione, un movimento, un fenomeno è egemonico nel momento in cui assume la capacità di *prodursi come tale producendo subalternità*: assumendo l'iniziativa per legittimarsi ed essere legittimato come oggettivamente inevitabile, come un dato di fatto di cui non si può fare a meno per pensare e praticare sé stessi e le proprie differenti condizioni e contesti di esistenza.

Il consenso sulle forme possibili d'intelligibilità della propria realtà è allora tanto più profondo quanto più la sfera dei principi egemonici diventa vincolo stilistico del pensiero, paradigma definitorio di chi e cosa si può vedere/dire, o non vedere/non dire, e soprattutto di come e da chi può essere detto e fatto. Strutture, orizzonti e cosmologie culturali, norme linguistiche e sintattiche sociali, per poter essere egemoniche, debbono quindi avere e/o acquisire un potere di radicamento, e tendere a un loro proprio modo di riproduzione o di durevolezza che resiste alle modificazioni modificandosi esso stesso. L'egemonia è tale se è pro-

teiforme, se possiede la capacità di relazionarsi, declinarsi costantemente rispetto ai soggetti che la costituiscono (e che da essa sono costituiti), i quali la alimentano “semplicemente” facendone parte.

È questa la matrice pedagogica [cfr. *supra*, Cap. 2] di quelle modalità molecolari attraverso cui l'egemonia s'interiorizza, le quali non possono che trovare realizzazione soprattutto al livello della socializzazione ordinaria, nella quotidianità e nelle abitudini, ovvero, attraverso la frequentazione di contesti d'interazione in cui le norme sociali vigono come ordine a cui irriflessivamente si deve far riferimento per stare nel gioco sociale. Solo così l'egemonia diviene la cornice generativa comune delle relazioni, e pure della distribuzione di potenzialità, risorse e capacità di percezione, azione e affermazione. È in tal senso che essa conferisce forma e logica a un terreno variabile di forze, tendenze, lotte, le quali danno luogo a un intreccio tra produzione e fruizione culturale soggettiva, e tra cultura legittimata/dominante e cultura subalterna/dominata: quel terreno che poi ci permette di vedere habitus di classe stratificati, differenziati, complessi, talvolta scissi [Bourdieu 2002].

Il legame dimensionale dei modi di riproduzione reciproca tra stratificazione sociale e simbolica, così inteso, ci mostra che il livello nel quale l'egemonia si rileva – in quanto paradigma di presa culturale, di con-senso e di adesione – è quello dell'habitus. Principio unificatore, nelle ricerche empiriche di Bourdieu se ne riscontra un uso, in un certo senso, simil gramsciano: al servizio di una tensione euristica verso l'omologia strutturale, e cioè di una ricerca delle corrispondenze tra struttura sociale (diseguaglianze di classe) e struttura culturale (gerarchia dei gusti), mostrando sempre, contemporaneamente, che il nodo di comprensione delle differenziazioni e delle stratificazioni sociali passa dal fatto che esse si producono senza essere necessariamente il “prodotto di una ricerca di differenza” [Bourdieu 1992, 70].

In conclusione, tratteggiando la scia di questo intreccio prospettico sul mondo sociale, passando attraverso Gramsci fino Bourdieu (e viceversa), siamo giunti in un terreno teorico all'interno del quale se le strutture egemoniche investono i soggetti, essi saranno sempre in grado di riarticolare le cesure egemonico-subalterno costituite “dall'alto” o “dall'esterno”, ed esattamente passando per dei limiti strutturali, dei sistemi di forze e di posizioni sociali: sarà pertanto necessario sondare quest'ultimi, cercando di comprendere i modi contestuali e i significati emici che contribuiscono a strutturarli.

Proprio in quest'ottica relazionale, l'habitus si riafferma come uno strumento calzante; sia perché le disposizioni sono sempre relative al campo e al capitale disponibile, sia perché si “gioca al gioco” sociale con una “competenza” che s'incarna nella pratica della cultura. Ciò significa che è solo entro traiettorie soggettive inserite nella dialettica costante fra soggettività e strutture sociali che si può arrivare a modificare l'habitus e revisionarlo; ma questo è anche il motivo per cui l'habitus non può essere caratterizzato come abitudine in senso passivo o negativo e neanche in senso attivo o positivo.

Lo stesso Bourdieu, nel definire la *violenza simbolica*, presuppone la “complicità” e l’“adesione” a sostegno della strutturazione sociale dominante come parte di un'ineludibile capacità agentiva dei soggetti. Al di là del fatto che gli habitus possano servire a riprodurre un ordine più diseguale e gerarchico oppure il suo contrario, il fondamento per un “teoria realista del dominio” [Bourdieu 1992, 130] è infatti capire i meccanismi di adesione, consenso e socializzazione partendo dal punto di vista di coloro che prendono il mondo come “ovvio” e lo trovano “naturale [...], sia perché vi applicano strutture cognitive derivate dalle strutture di quello stesso mondo”, sia perché “contribuiscono a produrre l'efficacia di ciò che li determina, nella misura in cui strutturano ciò che li determina” [ivi, 129].

Il concetto di habitus, in sintesi, è proficuamente critico-descrittivo una volta che se ne serve per cogliere come il suo livello corporeo-pratico è tanto *ciò di cui si è presi*, tanto quanto *ciò con cui si ha capacità di presa* sul mondo sociale, con cui si riesce a viverlo. La presa di coscienza e la messa in discussione della produzione simbolica della società, per questo motivo, anche ammettendo che esse non possano avvenire perché bloccate dal proprio habitus di classe [Crehan 2011, 277-281; 2016, 43-58], non possono aver corso se non *passando per l'habitus* [Bourdieu 1992, 123] in quanto strumento di adeguata adesione pratica ai giochi dei campi sociali.

Questo non implica appiattimento ed eteronomia, bensì la sempre aperta possibilità di operare nella pratica una “rivoluzione simbolica”, che solo rompendo “l'immediata concordanza tra strutture incorporate e strutture oggettive” può mettere “in discussione i fondamenti della produzione e della riproduzione del capitale simbolico” [ivi, 135].

Riferimenti bibliografici

Alexander J.C.

2001, *La realtà della riduzione: la sintesi fallita di Pierre Bourdieu*, Quaderni di teoria sociale, 1, pp. 143-195.

Badaloni N.

1969, *Il fondamento teorico dello storicismo gramsciano*, in Aa. Vv. (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea*, vol. II, Roma, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, pp. 73-80.

Baldacci M.

2017a, *Oltre la subaltermità. Praxis e educazione in Gramsci*, Carocci, Roma.

2017b, *Bourdieu, l'habitus e il problema del sostrato formativo*, in Susca E. (a cura di), *Pierre Bourdieu. Il mondo dell'uomo, i campi del sapere*, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 199-208.

Baratta G.

2007, *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Carocci, Roma.

Bourdieu P.

1972, *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnografia cabila*, Raffaello Cortina, Milano, 2003.

1977, *Sur le pouvoir symbolique*, Annales. Histoire, Sciences Sociales, vol. 32, n. 3, 1977, p. 405-411.

1979, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna, 1983.

1980, *Il senso pratico*, Armando, Roma, 2005.

1991, *Langage et pouvoir symbolique*, Édition du Seuil, Parigi.

1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Wacquant L. (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino.

1994, *Ragioni pratiche*, il Mulino, Bologna, 1995.

1997, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano, 1998.

2002, *Bal des célibataires*, Édition du Seuil, Parigi.

2015, *Corso al College de France 1981-1983, La logica della ricerca sociale. Sociologia generale vol. I*, Mimesis, Milano.

Bourdieu P., Eagleton T.

1992, *Doxa and Common Life*, New Left Review, n. 191, pp. 111-121.

Burawoy M.

2002, *Gramsci Meets Bourdieu*, in Burawoy M., Holdt K. (a cura di), *Conversations with Bourdieu: The Johannesburg Moment*, Wits University Press, Johannesburg, pp. 51-67.

2012, *The Roots of Domination: Beyond Bourdieu and Gramsci*, *Sociology*, 46, 2, pp. 187-206.

Burgio A.

2008, *Il nodo dell'egemonia in Gramsci. Appunti sulla struttura plurale di un concetto*, in d'Orsi A. (a cura di), *Egemonie*, Napoli, Libreria Dante & Descartes, pp. 253-271.

Canclini N. G.

1984, *Gramsci con Bourdieu: Hegemonía, Consumo y Nuevas Formas de Organización Popular*, Nueva Sociedad, 71, pp. 69-78.

Ciavolella R.

2017, *Gramsci in antropologia politica. Connessioni sentimentali, monografie integrali e senso comune delle lotte subalterne*, *International Gramsci Journal*, 2 (3), pp. 174-207.

2020, *Les deux Gramsci de l'anthropologie politique, Condition humaine, Conditions politique*. *Revue internationale d'anthropologie politique*, 1 (2020).

Cospito G.

2004, *Egemonia*, in Frosini F., Liguori G. (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma, pp. 74-92.

2016a, *Agency e responsabilità alla luce della filosofia della praxis gramsciana*, *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, 3-2016, pp. 161-176.

2016b, *Egemonialegemonico nei "Quaderni del carcere" (e prima)*, *International Gramsci Journal*, 2 (1), pp. 49-88.

2018, *Senso comune/buon senso*, *Materialismo Storico*, n.2/2018 (vol. V), pp. 73-97.

2021, *Egemonia. Da Omero ai Gender Studies*, il Mulino, Bologna.

Crehan K.

2011, *Gramsci's Concept of Common Sense: A Useful Concept for Anthropologists?*, *Journal of Modern Italian Studies*, 16, 2, pp. 273-287.

2016, *Gramsci's Common Sense. Inequality and Its Narratives*, Duke University Press, Durham-London.

Deer C.

2008, *Doxa*, in Grenfell M. (a cura di) *Bourdieu. Key Concepts*, Routledge, London-New York, pp. 114-125.

Dei F.

2014, *Pierre Bourdieu e la svolta riflessiva nell'antropologia culturale italiana*, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1/2014, pp. 192-198.

De Lutiis L.

2009, *Filologia e filologia vivente*, in Liguori G. (a cura di), *Dizionario gramsciano*, Carocci, Roma.

Filippini M.

2009, *Una filologia della società. Antonio Gramsci e la scoperta delle scienze sociali*, *Scienza & Politica*, xxi, pp. 89-103.

2015, *Una politica di massa. Antonio Gramsci e la rivoluzione della società*, Carocci, Roma.

Forenza E.

2012, *Nuovo senso comune e filosofia della praxis*, in Durante L., Liguori G., *Domande dal presente. Studi su Gramsci*, Carocci, Roma.

2013, *Il Gramsci "molecolare" di Giacomo Debenedetti: il problema politico dell'auto-biografia*, *Historia Magistra*, 12, pp. 123-136.

Frosini F.

2004, *Filosofia della praxis*, in Frosini F., Liguori G. (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma, pp. 93-111.

Gallino L.

1969, *Gramsci e le scienze sociali*, in Aa. Vv. (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea*, vol. II, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma, pp. 81-108.

- Gatto M.,
2018, *Essere gramsciani oggi. Cultura, disciplina, mediazione e nuovo senso comune*, in P. Desogus, M. Cangiano, M. Gatto, L. Mari (a cura di), *Il presente di Gramsci. Letteratura e ideologia oggi*, Galaad, Giulianova, pp. 13-59.
- Gramsci A.
1975, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, Gerratana V. (a cura di), Einaudi, Torino.
- Jackson, R. P.
2017, *On Bourdieu and Gramsci*, Gramsciana. Rivista internazionale di studi su Antonio Gramsci, 2 [1], pp. 141-176.
- Jeanpierre L.
2011, *Bourdieu ou Gramsci? Une fausse alternative pour les études culturelles et l'analyse des nationalismes littéraires*, in Casanova P. (a cura di), *Des littératures combattives. L'internationale des nationalismes littéraires*, Raisons d'agir, Parigi, pp. 73-95.
- Keucheyan R.
2018, *Gramsci, Bourdieu et les Cultural studies: hypothèses autour d'une constellation*, Actuel Marx, 2018/2 (n. 64), pp. 194-207.
- Krishnendu G., Wadekar S., Majumdar S., Patnaik A. K.
2021, *Common Sense, Habitus, and Social Imaginary: Case Studies from India*, Economic & Political Weekly, Vol.56 (26/27).
- Lane J. F.
2000, *Pierre Bourdieu. A Critical Introduction*, Londra, Pluto Press.
- Muel-Dreyfus F.
2020, *Adhésion*, in Sapiro G., *Dictionnaire international Bourdieu*, CNRS Éditions, Parigi.
- Müller H.-P.
2006, *Action et structure. La praxéologie de Pierre Bourdieu*, in Müller H.-P., Sintomer Y. (a cura di), *Pierre Bourdieu, théorie et pratique*, La Découverte, Parigi, pp. 47-62.

Paci M.

2013, *Lezioni di sociologia storica*, il Mulino, Bologna.

Pinto L.

2020, *Doxa*, in Sapiro G. (a cura di), *Dictionnaire international Bourdieu*, CNRS Éditions, Parigi.

Pizzorno A.

1969, *Sul metodo di Gramsci. Dalla storiografia alla scienza politica*, in Aa. Vv. (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea*, vol. II, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma, pp. 109-126.

Ragazzini D.

2002, *Leonardo nella società di massa. Teoria della personalità in Gramsci*, Moretti-Honegger, Bergamo.

Robbins D.

2008, *Theory of Practice*, in Grenfell M. (a cura di), *Bourdieu. Key Concepts*, Routledge, Londra-New York, pp. 26-41.

Roger A.

2021, *Bourdieu and the study of capitalism: Looking for the political structures of accumulation*, *European Journal of Social Theory*, 24(2), pp. 264-284.

Santoro M.

2014, *Effetto Bourdieu. La sociologia come pratica riflessiva e le trasformazioni del campo sociologico*, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1/2014, pp. 5-20.

Sapiro G.

2001, *Pourquoi Le Monde Va-t-Il de Soi? De La Phénoménologie à La Théorie de l'“habitus”*, *Études Sartriennes*, n. 8 (2001), pp. 165-186.

2010, *Una libertà vincolata. La formazione della teoria dell'habitus*, in Paolucci G. (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Utet, Torino, pp. 85-108.

Schaffer S. E.

1995, *Hegemony and the Habitus: Gramsci, Bourdieu and James Scott on the Problem of Resistance*, *Research and Society*, 8, pp. 29-53.

Schirato T., Roberts M.

2018, *Bourdieu. A Critical Introduction*, Routledge, Londra-New York.

Schubert J. D.

2002, *Defending Multiculturalism: From Hegemony to Symbolic Violence*, *American Behavioral Scientist*, 45(7), pp. 1088-1102.

Steinmetz G.

2011, *Bourdieu, Historicity, and Historical Sociology*, *Cultural Sociology*, 2011, 5(1), pp. 45-66.

2022, *The Algerian origins of Bourdieu's concepts and his rejection of social reproductionism*, *Rassegna italiana di sociologia*, 2/2022, pp. 323-348.

Susca E.

2021, *Tempo e temporalità in Bourdieu*, *Quaderni di teoria sociale*, 2, 2021, pp. 63-89.

Wacquant L.

1992, *Introduzione*, in Bourdieu P., *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Wacquant L. (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino, pp. 13-39.

2015, *Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus*, *ANUAC*, Vol. 4, n. 2, dicembre 2015, pp. 67-77.

Matteo Puoti è attualmente dottorando di ricerca in Metodologia delle Scienze sociali presso il Dipartimento di Comunicazione e Ricerca sociale dell'Università di Roma La Sapienza. I suoi principali interessi di ricerca si collocano tra l'analisi concettuale, la storia e lo sviluppo delle teorie sociali e della cultura.