

AII

Francesco Aqueci

Ancora Gramsci





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXX
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-3309-5

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: giugno 2020

Indice

- 7 Capitolo I
Perché ancora Gramsci
1.1. Sovranità, 7 – 1.2. Privatizzazione, 11 – 1.3. Sviluppo morale, 13.
- 17 Capitolo II
L'is e l'ought dell'egemonia
2.1. Metalinguaggio, dovere, reciprocità in Vailati, 18 – 2.2. Metafora, reciprocità, egemonia in Gramsci, 21 – 2.3. Il lungo interregno dell'egemonia di transizione, 31 – 2.4. La naturalizzazione dell'azione sociale in Pareto, 34 – 2.5. La contro-riformulazione politica dell'azione in Gramsci, 35 – 2.6. Una lotta precorritrice, 38.
- 41 Capitolo III
Egemonia ed espressività
3.1. Morfogenesi della volontà collettiva, 42 – 3.2. Dall'egemonia-prestigio all'egemonia-reciprocità, 49 – 3.3. L'espressività tra teoria e prassi, 52.
- 53 Capitolo IV
Interludio. Valore-lavoro e Meridione d'Italia in Sraffa
4.1. Valore, struttura, sovrastruttura, 54 – 4.2. Due blocchi radicalmente differenti, 62.
- 65 Capitolo V
Questioni meridionali
5.1. Il Nord e il Sud dell'America: la ricostruzione di Luraghi, 67 – 5.2. Il Nord e il Sud dell'Italia: l'analisi di Sturzo, 70 – 5.3. Il Nord e il Sud dell'Italia: il programma di Gramsci, 80 – 5.4. Filosofie dei vincitori, 89 – 5.5. Difficoltà di un paradigma, 91 – 5.6. Il treno frenato, 92.

95 Capitolo VI

Egemonia, migrazioni, sessualità

6.1. Una nuova etica sessuale, 95 – 6.2. La funzione dirigente, 99.

103 Capitolo VII

Fronte politico e retrovie morali

7.1. La morale come processo storico-genetico, 104 – 7.2. Riforma economica e riforma morale, 106 – 7.3. Oltre l'ideologia, 107.

109 *Nota al testo*

Perché ancora Gramsci

Ci sono ancora buone ragioni per continuare a riflettere su e con Gramsci, e se ne possono indicare almeno tre in particolare. La prima concerne la crisi delle autorità centrali derivante dall'apertura oltre misura degli scambi di mercato, da cui nasce per reazione il sovranismo. La seconda riguarda il significato dei processi economici che, in questi ultimi decenni, hanno omogeneizzato Occidente e Oriente in un incipiente sistema mondo, di cui ancora non sono ben definite strutture e gerarchie. La terza riguarda il deperimento delle vecchie morali laiche e chiesastiche e l'affermarsi di quella che potremmo chiamare la non-morale.

1.1. Sovranità

La rappresentanza come nuova forma di sovranità statale nasce quando, all'origine del mondo moderno, si pone il problema di fondare l'idea di un potere che non derivi più dall'arbitrio del più forte o dal mandato divino, bensì dal patto tra i membri di una moltitudine che decidono di uscire dallo stato di natura, ovvero di guerra di tutti contro tutti, conferendo a una persona il potere di usare per proprio conto i mezzi di tutti, al fine di conseguire la loro pace e la comune difesa¹. Il patto, quindi, non come somma di volontà, ma come designazione di qualcuno (il sovrano) ad agire al posto di coloro che lo hanno designato (la moltitudine, che con tale designazione si trasforma in corpo politico). In questo modo la rappresentanza politi-

1. TH. HOBBS, *Leviatano* (1651), trad. it. di G. Micheli, Firenze, La Nuova Italia, 1976, II, XVII, pp. 167-168.

ca si apparenta con il patto linguistico, dove il significante *sta per* il significato e ciò che conta non è l'origine del segno, ma i rapporti di identità e differenza che ne fissano il valore nel sistema linguistico. Analogamente, il sovrano *sta per* la moltitudine (trasformatasi in corpo politico) e ciò che conta non è l'origine del potere, ma i patti reciproci che garantiscono il funzionamento del sistema politico in atto. Tuttavia, nel momento stesso in cui la generazione "semiotica" della sovranità introduce un elemento di reciprocità tra governanti e governati, si continua a sottolineare il terrore che lo Stato deve incutere per assolvere ai suoi compiti, che nel nuovo modello di sovranità deriverà dalla potenza sprigionata dall'operazione di designazione². Dunque, nel luogo costitutivo dell'ideologia moderna, il vecchio modello del potere fondato sulla paura che il più forte incuteva ai più deboli non scompare, ma viene surrettiziamente riproposto nel nuovo, negando così il germe di reciprocità introdotto dalla rappresentanza. Perché fallisce quest'operazione di formalizzazione del potere? La ragione risulta chiara dal fatto che ogni membro della moltitudine entra nel patto in quanto individuo "particolare"³, portatore cioè di interessi privati la cui difesa è affidata alla minaccia "legale". La ferinità dello stato di natura non viene quindi dissolta, ma sublimata nella "società civile" generata dal patto, che si caratterizza così per la sua "insocievole socievolezza". Nel corso della modernità, questa formazione di compromesso è stata variamente rimaneggiata, opponendo all'assolutezza del potere derivante dal patto la difesa dei diritti politici dell'individuo, sino a comprendere i diritti sociali. Dallo Stato di diritto allo Stato sociale, l'impianto però è rimasto invariato, anzi, in epoca recente, a far data della caduta del Muro di Berlino, la rappresentanza democratica è stata esaltata come forma di governo universale, sganciata dalla storia e quietata in un perenne presente privo di conflitti. Nel prosieguo, però, si è dovuto constatare che i processi politici ed economici sovrastatali, emananti da una "società civile" estesasi a livello planetario, svuotavano la rappresentanza democratica. Al conflitto tra sistemi sociali alternativi è così subentrato il conflitto tra coloro che si propongono di ripristinare la sovranità dei vecchi Stati nazionali e coloro che intendono rafforzare e sviluppare ulteriormente gli organismi sovrastatali. Il sovranismo, professato dai movimenti che si battono per la prima alternativa, è

2. *Ibidem.*

3. *Ibidem.*

allora la cura indirizzata al sintomo, ma incapace di affrontare le cause del deperimento della sovranità statale. Il suo ripristino, infatti, senza una riforma di quella “privatezza” che fa della “società civile” un simulacro dello “stato di natura”, non può che riprodurre la tensione tra l’economia e la politica, all’origine dell’erosione della sovranità statale che si vuole restaurare. È qui che può soccorrere la riflessione che Gramsci conduce con un’indagine al tempo stesso storica e teorica sulla genesi della “volontà collettiva”, espressione con cui egli si riferisce alla sovranità statale. Gramsci parte da una domanda radicale, chiedendo se si vuole che ci siano sempre governati e governanti, oppure se si vogliono creare le condizioni in cui la necessità dell’esistenza di questa divisione sparisca⁴. E la sua risposta, a differenza di quella dei teorici liberali, si appunta sia sulla struttura che sulla sovrastruttura, le quali devono essere oggetto in modo coordinato di una “riforma economica” e di una “riforma intellettuale e morale”, in grado di generare un tipo nuovo di “società civile”, il cui motore non sia più l’“individuo privato” ma il “soggetto collettivo” proteso al proprio sviluppo integrale:

l’uomo moderno dovrebbe essere una sintesi di quelli che vengono... ipostatizzati come caratteri nazionali: l’ingegnere americano, il filosofo tedesco, il politico francese, ricreando, per dir così, l’uomo italiano del Rinascimento, il tipo moderno di Leonardo da Vinci divenuto uomo-massa o uomo collettivo pur mantenendo la sua forte personalità e originalità individuale.⁵

Gli stati di fatto della società autorizzerebbero a ritenere irrealistico l’avvento del Leonardo da Vinci di massa al posto del Leviatano. E lo stesso Gramsci, nel brano appena citato, che conclude una

4. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di V. Gerratana, 4 voll., Torino, Einaudi, 1975, vol. III, p. 1752. L’intera opera di Gramsci, lettere, scritti precarcerari e carcerari, è oggetto da tempo di una edizione nazionale a cura dell’Istituto della Enciclopedia Italiana (Treccani), di cui sinora sono usciti solo alcuni volumi comprendenti gli scritti precarcerari più risalenti, parte della corrispondenza, i quaderni di traduzioni e i quaderni miscellanei. In ragione di tale incompletezza, oltre al fatto che i criteri dell’edizione critica curata da Valentino Gerratana vengono sostanzialmente mantenuti, faremo riferimento a essa con la sigla Q., seguita dal numero del Quaderno, del paragrafo e, quando necessario, della pagina.

5. A. GRAMSCI, *Lettere dal carcere*, Torino, Einaudi, 1965, lettera del 1° agosto 1932, p. 654.

lettera alla moglie dal carcere, presenta ironicamente il suo mito: «una cosa da nulla, come vedi». Ma proprio il montare del sovranismo fa apparire necessaria la sua realizzazione. Il Leviatano, infatti, perpetua la privatezza da cui nasce la tendenza globalizzatrice responsabile della sua crisi. Il ritorno dentro i confini degli Stati nazionali sarebbe perciò una soluzione illusoria, foriera come già si intravede di nuovi conflitti tra gli Stati e di nuove tensioni tra politica ed economia. Inoltre, il permanere del compromesso nella struttura caricherebbe ulteriormente la sovrastruttura di formazioni reattive. Infatti, il Leviatano, proiettato sul piano culturale, si duplica nell'altrettanto precario rapporto tra modernità e tradizione, laddove la tradizione è quel "senso comune" i cui "pregiudizi", antisemitismo, razzismo, classismo, misoginismo, sono sintomatici ingredienti. Il fascismo e il nazismo nacquero su questo terreno, simulando una modernità in cui però le stratificazioni "irrazionali" del passato non venivano "riformate", ma anzi esaltate. La vittoria liberale contro il nazi-fascismo e il compromesso socialdemocratico con le classi subalterne sorte dal capitalismo sembravano avere stabilizzato questo malfermo equilibrio, ma il procedere inarrestabile dei processi economici lo ha travolto. Laceratosi l'involucro europeo-occidentale, capitalismo e liberalismo hanno cessato di essere sinonimi e si è imposto un capitalismo globale che, assieme alla sovranità degli Stati, minaccia di travolgere le "culture" che fanno loro da sfondo. Di qui la reazione del senso comune, di cui, appunto, il sovranismo, alludendo all'eredità spirituale di fascismo e nazismo, si fa interprete. Anche su questo piano più largamente culturale, può soccorrere la riflessione di Gramsci, il quale intende la volontà collettiva non in astratto, ma nella sua genesi nazionale, senza però rompere il nesso con la civiltà mondiale. Per Gramsci, infatti, la volontà collettiva è una "democrazia nazionale" in cui il soggetto collettivo penetra la legalità del processo storico, ne interpreta la necessità e lo guida. La nazione, quindi, non è in balia dell'opinione contro cui nulla può la verità⁶, ma al contrario è guidata dalla verità, quale motore della prassi. Ciò, però, a condizione che il rapporto tra governanti e governati sia storicamente aperto alla reciprocità. Di qui, allora, la ricognizione storica delle singole volontà collettive nazionali, attraverso lo strumento dell'egemo-

6. J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale* (1762), trad. it. di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1971, III, VII, p. 169.

nia, che individua le differenze e i conflitti interni che rendono contendibile la sovranità, sino alla sua dissoluzione, quale condizione in cui l'individuo può svilupparsi integralmente. In questa teorizzazione, allora, il patto perde il suo carattere di finzione artificiosa, e diviene una meta normativa conseguentemente liberale. Esso, infatti, è certamente il momento in cui il tutto prende il sopravvento sulle parti, ma è alimentato dall'autonomo finalismo dei singoli, concreti individui che si realizzano nelle interazioni tra pari. Una reciprocità, però, che non scade nel populismo, perché ha il suo fondamento nella "riforma economica" della struttura.

1.2. Privatizzazione

Veniamo alla seconda ragione per la quale vale la pena di continuare a riflettere su e con Gramsci, e cioè il significato dei processi economici che, nelle ultime due decadi del XX secolo e nelle prime due del XXI, hanno delineato un incipiente "sistema mondo", nel quale Occidente e Oriente, pur nel permanere di profonde differenze, sembrano avviati a una crescente omogeneizzazione. Occidente e Oriente si sono storicamente differenziati riguardo allo sviluppo economico, poiché il primo è stato caratterizzato dal corso di sviluppo "innaturale", il secondo da quello "naturale". Il corso innaturale comporta che l'industria e la città assoggettino la campagna e l'agricoltura e, in forza di questa accelerazione, si slancino nel mercato estero. Il corso naturale, invece, si caratterizza per il predominio del mondo agrario sulla città, circoscrivendo il commercio nei confini del continente-mondo, con aperture limitate verso l'estero⁷. Analizzando questi due corsi, Gramsci nelle sue note sulla Cina evidenziò il carattere "gelatinoso" dell'assetto sociale del corso naturale, in contrapposizione alla densità e alla frequenza degli scambi della "società civile", tipiche del corso innaturale europeo-occidentale. Come abbiamo visto, però, tale "società civile" va completamente rivoluzionata per pervenire al nuovo assetto che Gramsci simboleggia con il mito dell'uomo di massa "leonardesco". In questo trapasso, Gramsci prevede la messa in opera di strategie contro-egemoniche, miranti a espugnare le "fortezze e casematte" della società civile. È d'uso denominare

7. G. ARRIGHI, *Adam Smith a Pechino*, Milano, Feltrinelli, 2008.

questa transizione come una fase di “guerra di posizione”. Questa metafora però non evidenzia appieno che la contro–parte non sta rinserrata nel chiuso delle proprie “fortezze e casematte”, ma al contrario, in quanto “sfrenato movimento” economico, percorre ed estende continuamente il proprio territorio con iniziative volte a neutralizzare le strategie contro–egemoniche. In realtà, quindi, si tratta di una “guerra di movimento” che le forze dello “sfrenato movimento” conducono in permanenza per evitare che le forze contro–egemoniche possano a loro volta costruire “fortezze e casematte” con cui ribaltare le sorti dello scontro⁸. È in questa chiave che può essere letto il periodo storico che comprende il “glorioso trentennio” del compromesso socialdemocratico (1945–1975) e i decenni successivi della “svolta liberista”, durante i quali i produttori, attori predestinati del nuovo assetto “leonardesco”, sono stati trasformati, quali consumatori, in elementi subordinati dello “sfrenato movimento”. Differentemente le cose sembrano andate nel corso di sviluppo “naturale”. Infatti, ciò che sino a un certo punto ha costituito un ostacolo, cioè il carattere “gelatinoso” della società civile, la scarsa densità dei suoi scambi, la “distanza” tra governati e governanti, in un periodo successivo, coincidente grosso modo con l’inizio delle “modernizzazioni” avviate in Cina alla fine degli anni Settanta, è apparso come una risorsa per stimolare lo “sfrenato movimento”, intanto penetrato nell’involucro stazionario dell’Oriente sino–asiatico. Il prezzo però è stato il carattere tutto politico della totalità sociale che ne è risultata, nel senso che in essa la “società civile” è coartata dall’alto, priva cioè di suo autonomo dinamismo. Perciò, se nel corso innaturale l’egemonia in atto si è caratterizzata come “coercizione corazzata di consenso”, nel corso naturale ha assunto la forma di una “politica corazzata di economia”. Queste differenti combinazioni evidenziano le differenti reazioni che l’abbozzo di una “società civile” mondiale, derivante dalla confluenza dei due “corsi” economici, provoca all’interno di ciascun emisfero. Se in Occidente la liquidazione della campagna ha dato luogo a una razionalità tecnocratica rivestita da un’etica sfaccettata (bioetica, deontologie professionali, diritti civili, questioni di genere), in Oriente il repentino allungamento delle linee tra città e campagna ha aperto virulente contraddizioni, dalle norme di vita quotidiana

8. F. AQUECI, *La privatizzazione della mente sociale*, «Critica marxista», 3–4/2009, pp. 109–112.

(costumi ancora “rurali”) alla gestione della scienza (manipolazioni genetiche incontrollate) agli stili di vita (fuga dai “doveri” tradizionali delle nuove classi “edonistiche”). Non meraviglia, allora, che il controllo mondiale di una “società civile” così magmatica abbia dato luogo a simulacri, il ritorno “difensivo” del dirigismo statale in Occidente, la proiezione “offensiva” della “società armoniosa” in Oriente, che si sono rinvigoriti sotto l’urto di apparenti “potenze naturali”, dai cambiamenti climatici alle ricorrenti e sempre più vaste epidemie, in realtà espressione di una natura asservita da un modo di produzione in lenta e inesorabile decelerazione, che sopravvive grazie a “bolle” tecnologico-finanziarie, la cui inevitabile integrazione globale decuplica gli effetti nefasti dell’asservimento della natura. Questo ciclo di agonia, che si alimenta di crisi per poter scongiurare il decesso finale, ripropone al fronte contro-egemonico, anche se mai come ora debole e diviso, il compito di una rinnovata riflessione sui differenti modi in cui, in Occidente e in Oriente, è stato recepito il pensiero critico su questioni come il valore-lavoro, l’alienazione, la lotta tra idealismo e materialismo, solo in apparenza astratte, in realtà cruciali per riequilibrare quel rapporto tra natura e produzione da cui dipende la possibilità di assetti sociali più avanzati.

1.3. Sviluppo morale

Veniamo alla terza ragione per la quale vale la pena continuare a riflettere su e con Gramsci, e cioè il deperimento delle vecchie morali laiche ed ecclesiastiche, e l’affermarsi di quella che potremmo chiamare la non-morale della secolarizzazione, ovvero l’anomia che fa da sfondo alla trasformazione dei produttori in consumatori. Alle strategie contro-egemoniche di Gramsci è stato ascritto il “suicidio della rivoluzione”, poiché esse paradossalmente sarebbero funzionali a tale trasformazione, e quindi impedirebbero l’affermarsi di quel rivoluzionario uomo di massa leonardesco, della cui necessità si fa banditrice la filosofia della prassi di Gramsci⁹. Ma la contro-egemonia di Gramsci è davvero questo involontario supporto della non-morale della secolarizzazione? Coerentemente con la sua metodologia, Gramsci affronta il problema della morale

9. A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione* (1978), Torino, Aragno, 2004.

non in astratto, ma riflettendo sul Concordato intervenuto nel 1929 tra la Chiesa e lo Stato italiano. Un concordato, egli afferma, non è un comune trattato internazionale, poiché con esso si realizza di fatto un'interferenza di sovranità in un *solo* territorio statale, che lo Stato accetta affinché la Chiesa non intralci l'esercizio del potere, ma anzi lo favorisca e lo sostenga¹⁰. Ma da dove proviene il potere "morale" della Chiesa, di cui lo Stato è costretto a tenere conto, e che si esercita soprattutto nella sfera sessuale? Qui si intrecciano un elemento teorico e un fattore storico. Ogni mutamento nel modo di essere e di vivere, sostiene Gramsci, è avvenuto sempre attraverso il dominio di un gruppo sociale su tutte le forze produttive della società¹¹. Questa è la funzione storica svolta sinora dalla divisione in dominanti e dominati, il cui superamento, al fine evidentemente di una autoregolazione morale delle forze produttive, Gramsci pone, come abbiamo visto sopra, fra i compiti della politica. Ora, quando la pressione coercitiva del mutamento viene esercitata su tutto il complesso sociale, si sviluppano ideologie puritane che assumono la forma esteriore della persuasione e del consenso rispetto all'intrinseco uso della forza¹². Questo è ciò che è avvenuto, rileva Gramsci, specialmente dopo la caduta della schiavitù e l'avvento del cristianesimo¹³. Il potere morale della Chiesa risale dunque a quell'imponente mutamento che pose il germe del modo di essere e di vivere moderni. Tale potere, però, non è inscalfibile. Quando la pressione coercitiva raggiunge almeno in parte il risultato, osserva Gramsci, la pressione si spezza e avvengono le crisi di libertinismo¹⁴. Di qui allora la necessità della Chiesa di appoggiarsi a sua volta allo Stato per perpetuare un potere che per molti aspetti è una sopravvivenza storica. E, d'altra parte, nota ancora Gramsci, tali crisi di libertinismo concernono soprattutto le classi medie e in parte la stessa classe dominante e non toccano se non marginalmente le masse lavoratrici, o perché esse hanno introiettato la "disciplina" dei nuovi sistemi di vita e di lavoro, formando così al loro interno delle "aristocrazie" legate alla classe dominante, oppure più generalmente perché, permanendo estranee ai nuovi sistemi, continua-

10. Q. 16, § 11, p. 1866.

11. Q. 22, § 10, p. 2161.

12. Q. 22, § 10, p. 2161.

13. Q. 22, § 10, p. 2161.

14. Q. 22, § 10, p. 2161.

no a essere sottoposte alla repressione brutale delle loro elementari esigenze di vita¹⁵. La morale, il puritanesimo, il libertinismo, sono dunque la fenomenologia non di un astratto mutamento, bensì della continua lotta storica tra lo sviluppo delle forze produttive, sempre segnato da conflitti di classe, e l'elemento di "animalità" dell'uomo. Tale elemento non è però una astorica "natura" umana, ma la stratificazione delle forme di socialità che, una volta affermatesi, risultano "in ritardo" rispetto al più veloce progredire degli stadi di sviluppo delle forze produttive. Tale "animalità", prodotto dunque esso stesso storico, si carica nella sua più lenta evoluzione di elementi "realistici", sorti dall'immediatezza della sensazione grezza, che formano il "senso comune", ovvero una concezione del mondo e della scienza ancora "tolemaica"¹⁶, che non è affatto in contraddizione con l'adattamento religioso¹⁷, anzi, costituisce il nerbo del potere che la Chiesa esercita sulla grande maggioranza della popolazione¹⁸. Come si vede, la critica di Gramsci è diversa dalla denuncia dell'ipocrisia normativa dovuta alla secolarizzazione e ai suoi comportamenti permissivi, che molti moralisti, tra cui la Chiesa stessa, lamentano. Gramsci è interessato piuttosto a individuare il ruolo della morale nello sviluppo storico delle forze produttive e quindi nella transizione dall'egemonia in atto alla nuova egemonia. Di tale transizione la morale appunto è una delle tre dimensioni. La prima dimensione, in cui è in gioco la struttura, ma in un senso non economicistico, è quella del passaggio dal momento economico-corporativo al momento politico-universale; la seconda dimensione, di carattere sovrastrutturale, nel senso "formale" di una "logica" dei rapporti sociali, concerne il passaggio dall'egemonia "passiva" della "pedagogia unilaterale" all'egemonia "attiva" della "reciprocità integrale"; la terza dimensione, di carattere specificatamente etico, nel senso di uno "schema trascendentale" che investe l'intera norma sociale, è appunto quella del passaggio da una morale "tolemaica", o eteronoma, a una morale "copernicana", o autonoma. Questo inquadramento della morale nel più generale contesto dell'egemonia consente a Gramsci di non ingolfarsi nella contrapposizione con la morale ecclesiastica, tutta giocata su un

15. Q. 22, § 10, p. 2161.

16. Q. 16, § 11, p. 1872.

17. Q. 11, § 13, pp. 1397.

18. Q. 16, § 11, p. 1872.

laicismo sovrastrutturale, evitando così di cadere nell'*impasse*, in cui si viene a trovare la morale laica, di dover rincorrere a sua volta, altrettanto quanto quella ecclesiastica, l'anomia permissivistica dovuta alla secolarizzazione. Le possibilità della "rivoluzione" restano dunque intatte e si può affrontare il problema politico della morale, in un duplice senso. Nel senso di un avanzamento cognitivo integrale, non riducibile alla dimensione del solo "intelletto generale", ma a una più ampia "ragione etica". E nel senso di una valutazione morale della politica, che ne individui le patologie, da ricondurre più che alla disonestà soggettiva dei suoi attori, al protrarsi oltre misura di quella formazione di compromesso della sovranità da cui abbiamo preso le mosse. A questo proposito, non a caso c'è chi da tempo parla del moderno individuo autonomo come di un animale politico, sì, ma di un "animale malato"¹⁹. E c'è chi vede la sovranità dei nostri giorni non come il risultato del conferimento al sovrano di una parte della propria volontà, ma come l'effetto dell'alienazione della parte malata di se stesso al fine di conservare la propria privata sovranità²⁰. È dunque il protrarsi oltre misura del regime dell'individuo privato che alimenta una politica vista ormai come "regno del male"²¹. L'approccio di Gramsci sembra offrire la chiave giusta per decifrare queste mitologie negative contemporanee e per alimentare una prassi volta a un controllo sempre più accurato dell'interazione tra il soggetto e l'oggetto e tra il soggetto e gli altri soggetti, da cui dipende la strutturazione stessa della realtà. Tale "conoscenza pratica" dovrebbe servire a ricomporre le più evidenti fratture che ostacolano quella "ragione etica", il cui affermarsi anzi regredisce. E la prima di queste fratture è quella tra la "città" e la "campagna", nei singoli quadranti nazionali e nella sua proiezione mondiale, poiché è essa che, come mostrano fenomeni come l'immigrazione, i conflitti interni agli Stati tra interesse nazionale e questioni di giustizia, la stessa sanità della specie a livello planetario, impedisce il ricomporsi dei subalterni in un unico fronte contro-egemonico, in grado di concludere la lunga e confusa transizione verso la nuova egemonia.

19. J. LACAN, *Dei nomi-del-Padre* seguito da *Il trionfo della religione* (1953-1974), trad. it. Torino, Einaudi, 2006.

20. J. BAUDRILLARD, *Il patto di lucidità o l'intelligenza del Male* (2004), trad. it. Milano, R. Cortina, 2006.

21. *Ibidem*.

L'is e l'ought dell'egemonia

Nella costruzione della sua filosofia della praxis, Gramsci non affronta solo l'idealismo di Croce, ma procede a una ricognizione filosofico-politica di tutto il fronte culturale italiano, in particolare del pragmatismo che, nella prima decade del Novecento, fiorì in Italia a opera soprattutto di Giovanni Vailati. Nella prospettiva storica, dominata dalla conquista idealistica, il pragmatismo, anche per la precoce scomparsa di Vailati, divenne un episodio marginale e ininfluyente. In realtà, se con esso si intende, come lo intende Gramsci, uno schieramento che, con Vailati e la sua cerchia, Prezzolini, Papini e Calderoni, mantiene stretti rapporti con la "nuova sociologia scientifica" di Pareto, il pragmatismo, già sviluppatosi autonomamente negli Stati Uniti, con Peirce e James, rappresenta il settore italiano di una più organica e avanzata posizione internazionale "borghese", interessata alla definizione di metodologie operatorie della conoscenza in grado di assorbire l'urto di un socialismo in possesso dell'arma critica del materialismo storico. Da questo punto di vista, la conquista idealistica che, come detto, nella prospettiva storica ebbe l'effetto di derubricare il pragmatismo a episodio marginale e ininfluyente, rappresentò un arretramento, anche se assicurò al fronte "borghese", spezzato ormai nei singoli recinti nazionali, un più efficace e sicuro predominio. Se si tiene conto di tutto questo sommovimento del quadro politico e culturale dell'epoca, si spiega perché Gramsci, ancora all'inizio degli anni Trenta, nella elaborazione del concetto di egemonia, sia interessato a un confronto con gli esponenti italiani del pragmatismo, soprattutto Vailati e, con un legame più vasto, Pareto. Come cercherò di mostrare nel seguito, da tale confronto emerge infatti la distinzione, scarsamente chiarita nelle interpretazioni di Gramsci, tra

egemonia–prestigio, o egemonia in atto, ed egemonia–reciprocità, o nuova egemonia, che qui invece intendo valorizzare. Procederò ricostruendo prima il confronto instaurato da Gramsci con Vailati, poi quello con Pareto, in particolare con la sua teoria dell'azione sociale, nell'un caso come nell'altro presentando di volta in volta sinteticamente le teorie e posizioni filosofiche di questi due autori.

2.1. Metalinguaggio, dovere, reciprocità in Vailati

Vailati non fu l'autore di un sistema, un po' perché non ne ebbe il tempo, un po' perché il suo modo di pensare rifuggiva dalla sistemazione organica. Le sue tesi filosofiche furono quindi esposte episodicamente nei saggi brevi, nelle recensioni, e nelle numerose lettere che scrisse nel corso della sua non lunga vita. Di tutto questo lavoro Gramsci ebbe di vista solo le posizioni filosofico–linguistiche, che acquistano però un senso compiuto nella più generale concezione etico–politica che Vailati fissò in una posizione autonoma tanto dal materialismo storico, quanto dal liberal–liberismo. Con tale espressione intendo la concezione, di cui al tempo di Vailati proprio Pareto è l'eminente iniziatore, che sostiene che l'individuo è l'unico livello osservabile nella teoria sociale, rispetto all'indeterminatezza del concetto di società¹. Una concezione che, trapiantata in politica, domina ancora ai nostri giorni, in tutti quei programmi che, dalla semplificazione giuridica alla privatizzazione di beni pubblici, mirano a distruggere le prove empiriche dell'esistenza della società, al fine di potere avere mano libera nella promozione individualistica dell'individuo. Quanto al materialismo storico, Vailati, via Sorel, vi scorge la centralità della dimensione linguistica, poiché Sorel, nella sua revisione del marxismo, insisteva sulla dimensione non solo teorica, ma pratica del linguaggio di Marx: le sue immagini e metafore non erano tanto costrutti teorici, quanto piuttosto parole che dovevano incitare all'azione. E Vailati dovette apprezzare anche il Marx, che Sorel propugnava, teorico non solo dello sviluppo delle forze produttive, ma anche dello «sviluppo degli uomini il cui spirito si trasforma secondo le leggi psico-

1. V. PARETO, *L'individuale ed il sociale* (1905), in Id., *Scritti sociologici*, Torino, UTET, 1966, p. 323.

logiche»². In altri termini, la cognizione come fattore di evoluzione sociale, che però, in Vailati, si scinde in due elementi in lotta tra loro. Il primo è il sentimento dei doveri di tutti verso ciascuno e di ciascuno verso tutti che, quale fondamento dell'evoluzione sociale, Vailati mette in evidenza proprio in opposizione al materialismo storico. Per Vailati, infatti, questa dottrina ridurrebbe l'evoluzione sociale al «conflitto dell'egoismo di quelli che hanno contro l'egoismo di quelli che vogliono avere»³. L'altro elemento, al tempo stesso grandioso e terribile, è l'intelletto che, rifiutando di sottoporsi al freno dell'autorità, mette tutto in discussione⁴. Si tratta a ben guardare dei due elementi che Pareto, nel *Trattato di sociologia generale*, denominerà “persistenza degli aggregati” e “istinto delle combinazioni”. E simile appare anche la concezione del sentimento morale come fondamento dell'evoluzione sociale, che Pareto ammetterà, pur con le sue tipiche cautele metodologiche⁵. Gramsci ha dunque ragione a percepire come appartenenti a un unico fronte il pragmatismo di Vailati e la “nuova sociologia scientifica” di Pareto. Ma all'interno di tale fronte, non mancano i contrasti. Infatti, la persistenza degli aggregati mira a ridurre il sentimento morale a un collante meccanico dell'aggregato sociale, rigettando il suo contenuto ideale nell'inconsistenza cognitiva delle “derivazioni”, dove Pareto ammassa tutte le ideologie. Di parere opposto Vailati, per il quale le ideologie, *in primis* quella del dovere reciproco, svolgono una funzione positiva nell'evoluzione sociale, man mano che cresce negli individui e nelle classi sociali la capacità di prevedere le conseguenze della propria condotta e l'attitudine a calcolare quali siano i mezzi più adeguati per realizzare i propri fini individuali e collettivi⁶. L'estensione sociale della razionalità strumentale e la capacità di decentrarsi dai propri bisogni immediati in funzione delle esigenze altrui sono dunque i due principi con i quali Vailati prende le distanze da quelli che egli ritiene due opposti dogmatismi, ovvero il materialismo storico, inteso a torto o a ragione come egoismo dei dominati, e il liberal-liberismo, concepito come arroganza dei

2. Sul complesso di tali questioni, cfr. F. AQUECI, *Ricerche semioetiche*, Roma, Aracne, 2013, cap. VI.

3. G. VAILATI, *Scritti*, Bologna, Forni, 1987, 3 voll., vol. III, p. 10.

4. G. VAILATI, *Scritti*, cit., vol. III, p. 8.

5. V. PARETO, *Trattato di sociologia generale* (1916), edizione critica a cura di G. Busino, Torino, UTET, 1988, 4 voll., vol. IV, § 2206.

6. G. VAILATI, *Scritti*, cit., vol. III, p. 17.

dominanti. In questo quadro, allora, prende corpo la sua critica del linguaggio, quale complemento logico-linguistico del suo riformismo etico-discorsivo. Per Vailati, infatti, il linguaggio è un'istituzione, che, come quella della proprietà, è piuttosto da "riformare" che da abolire e il simbolismo logico fornito dalla matematica è lo strumento per correggere gli "errori" del linguaggio ordinario, così come il socialismo corregge gli "errori" dell'ordine sociale esistente⁷. Questa riformabilità del linguaggio deriva dalla sua caratteristica di essere una macchina cognitiva sociale. Se si considera, afferma Vailati, come prodotto del lavoro di un operaio tutto il risultato che egli ottiene con la sua abilità nell'adoperare macchine che egli non sarebbe stato in grado né di inventare né di costruire, allora fra queste macchine bisogna includere il linguaggio, per i mezzi che mette a disposizione per produrre a buon mercato ciò che, senza di essi, non potrebbe essere prodotto che da un numero eccezionalmente piccolo di persone d'ingegno superiore⁸. Ma in quanto lavoro cognitivo incorporato in tali mezzi, il linguaggio è anche conoscenza "ricevuta". Infatti, come poi lo stesso Gramsci dirà nel Quaderno 29, l'ultimo dei *Quaderni*, dedicato ai problemi linguistici, di cui tratteremo nel terzo capitolo, secondo Vailati, per il solo fatto di parlare una data lingua, ci troviamo indotti, o costretti, ad accettare una quantità di classificazioni e di distinzioni che nessuno di noi ha contribuito a creare, e di cui saremmo imbarazzati se ci si chiedesse di indicare la ragione o il "fondamento"⁹. Coerentemente con il suo riformismo etico-discorsivo, Vailati sottolinea però come il linguaggio non sia solo un conformismo spontaneo. Nel linguaggio tecnico-scientifico e in generale nei linguaggi evoluti, nei linguaggi cioè che siano stati disciplinati dall'estensione sociale di quella razionalità strumentale eticamente fondata cui egli si richiama, è possibile determinare esattamente il significato delle parole per mezzo di altre parole che servono a decomporre tale significato nei singoli elementi che lo costituiscono¹⁰. L'evoluzione sociale consiste dunque nel passaggio dalla spontaneità dei processi al controllo intersoggettivo, che il linguaggio stesso favorisce con la sua capacità metalinguistica, di cui la definizione è lo strumento

7. G. VAILATI, *Epistolario*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 174; 342-343.

8. G. VAILATI, *Epistolario*, cit., p. 207.

9. G. VAILATI, *Scritti*, cit., vol. I, p. 111.

10. G. VAILATI, *Scritti*, cit., vol. II, p. 51.