

Complessità sociale, involuzione politica e nuovo bonapartismo*

di Giuseppe Prestipino

Tratto da *Seminario su Gramsci, Atti del seminario di studio organizzato dalla Associazione Culturale Punto Rosso e dalla rivista Essere Comunisti tenutosi a Roma il 6-7 febbraio 2010*, Ed. Punto Rosso, 2010.

Gramsci reinterpreta e traduce originalmente il Marx della *Prefazione* del 1859 (l'anno in cui vide la luce *L'origine delle specie* di Darwin), facendo propri «1°) il principio che ‘nessuna società si pone dei compiti per la cui soluzione non esistano già le condizioni necessarie e sufficienti’ [o esse non siano in corso di sviluppo e di apparizione], e 2°) che ‘nessuna società cade se prima non ha svolto tutte le forme di vita che sono implicite nei suoi rapporti’»¹. Con Marx e con Gramsci si può aggiungere al primo punto: tra le condizioni necessarie per il nuovo è essenziale la *coscienza* di classe, la «classe per sé». E al secondo punto si aggiunga che, tra le forme di vita alimentate dalla vecchia società, vi sono quelle *mentali*, cioè le forme di coscienza illusoria che la società in sfacelo è tuttavia capace di far penetrare nelle sue vittime. Il modo di produzione capitalistico è oggi in crisi, ma la sua fascinazione ideologica no. E' vero che le classi lavoratrici sono incapaci di muoversi, ma dobbiamo ammettere che il capitalismo globalizzato ha saputo immobilizzarle. Il vecchio muore e lascia con sé la nostra vita. *Le mort saisit le vif*, se alla locuzione «rivoluzione passiva» e alla sua egemonia possiamo dare un significato forse più esteso che in Gramsci, diciamo che l'egemonia delle forze conservatrici può non fare concessioni, in specie economico-corporative, ai ceti dipendenti e può invece forgiarne o modificarne, talvolta, il senso comune (al quale, poi, fa mostra di “concedere” tutto).

Nella sua traduzione, a memoria, dalla *Prefazione* del 1859, Gramsci modifica due tipiche espressioni marxiane per accantonarne il materialismo e per ricorrere, invece, a metafore “vitalistiche”. Le «condizioni materiali» del testo originale sono infatti sostituite da «condizioni necessarie e sufficienti». E inoltre la capacità di durare, in una data società, non è più indicata dal marxiano «sviluppo delle forze produttive» che essa ancora incrementerebbe, ma dalle «forme di vita» che quella stessa società può ancora generare. Le forme di vita sono in Gramsci una delle numerosissime metafore vitalistiche ricorrenti nei suoi scritti. L'aggettivo “molecolare”, per esempio, sta per quel che è alla radice della vita, non per il procedere a piccoli passi; è dunque riconducibile a una sorta di microbiologia sociale. Nel riassumere il suo pensiero, potrò pertanto servirmi di altri termini di significato biologico. E dirò che, se una forma sociale non ha esaurito tutte le sue capacità (di “vita”), e se ancora non si profila (almeno in “embrione”) la sua trasformazione (la sua “mutazione”), la vecchia società non “muore” e la nuova non può “nascere”. In termini neodarwiniani, la capacità di vita può essere una maggiore predisposizione, in una data specie, verso sviluppi graduali che possono risparmiare l'estinzione o la mutazione in un'altra specie. La scuola di Altenberg definisce «plasticità fenotipica» una tale predisposizione intrinseca a (relativi) sviluppi atti a scongiurare l'estinzione di una specie. E' forse lecito il paragone con l'incessante «rivoluzione» della quale è capace il modo di produzione capitalistico secondo il Marx del *Manifesto* e con la gramsciana «rivoluzione passiva», ossia con la capacità del “vecchio” di adattarsi, o adattare a sé, in fasi successive, le sfide “embrionali” provenienti dal “nuovo”. Lenin aveva diagnosticato la “putrefazione” del capitalismo imperialistico; Gramsci ne scopre, per così dire, la “plasticità fenotipica”. Egli, dicevo, prende le distanze dall'ortodossia che definiva la filosofia marxista come materialismo storico. Nell'anzidetta *Prefazione* a *Per la critica dell'economia politica* Marx aveva scritto dei «rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali (*einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen*)» e aveva aggiunto: «Il modo di produzione della vita materiale condiziona (*Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt*), in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita»². Vi sono oggi diversi studiosi, tra i quali Geert Reuten, che vedono in Marx significative concessioni alla terminologia della fisica a lui contemporanea³. Gramsci preferisce la vita alla materia, an-

* Tutte le citazioni dai Quaderni di Gramsci, che seguiranno, sono tratte da: A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana, 4 volumi, Torino, Einaudi, 1975. All'abbreviazione *Q*, segue il numero del quaderno gramsciano, il numero del paragrafo e il numero di pagina di questa edizione

¹ *Q* 4, 38, p. 455.

² Karl Marx, *Per la critica dell'economia politica*, trad. it., Editori Riuniti, Roma, 1957, pp. 10-11.

³ Cfr. Geert Reuten, *Il difficile lavoro di una teoria del valore sociale: metafore e dialettica sistematica all'inizio del Capitale di Marx*, in *Marx in questione. Il dibattito “aperto” dell'International Symposium on Marxian Theory*, a cura di Riccardo Bellofiore e Roberto Fineschi, La Città del Sole, Napoli, 2009, pp. 27 e ss.

che perché gli sviluppi superiori della vita sono caratterizzati da una crescente complessità, così come gli sviluppi della prassi umana.

1. *Due tempi nella cultura e nella politica*. Nel 1981 ho partecipato a un convegno su *Trasformazione e crisi del Welfare State*⁴. Tra i relatori, Niklas Luhmann. Egli, in quel periodo, nel quadro della sociologia sistemica (che al rapporto marxiano struttura-sovrastuttura contrapponeva quello tra sistema e ambiente), giudicava necessaria una politica selettiva e riduttrice della, già allora crescente o almeno incipiente, complessità sociale: ovvero della diversificazione nelle figure lavoratrici o professionali e della moltiplicazione dei bisogni, delle aspettative o delle domande individuali. La tesi di Luhmann, trasferita nei programmi di governo (ad esempio, nella “governabilità” craxiana), avrebbe accentuato la propria impronta conservatrice, reclamando il rafforzamento dell’esecutivo, preludio al bipolarismo maggioritario, e -per “ridurre” i presunti “privilegi” dei lavoratori - un primo smantellamento dello stato sociale con l’emblematica “semplificazione” della scala mobile. Era un primo passo verso la successiva legislazione tendenzialmente riduttrice del lavoro dipendente al precariato. Il neoliberalismo autoritario stava infatti avanzando. I suoi inizi si erano manifestati, scrive Alfonso Gianni, nel 1973, con il prezzo del petrolio in forte aumento, con la prima convocazione della Trilateral Commission e con il colpo di Stato militare in Cile ispirato, per le sue scelte economiche, dai “Chicago boys”⁵.

In quel convegno ho cercato di motivare la mia critica alla tesi di Luhmann con argomenti che allora erano poco condivisibili anche dai marxisti. Se per Marx, osservavo, lo sviluppo “rivoluzionario” delle forze produttive, giunto a una soglia critica, può o deve determinare, nella base strutturale, una corrispondente trasformazione dei rapporti sociali, perché mai (nel livello sovrastrutturale) a un nuovo e rivoluzionario “paradigma” dei saperi non potrebbe o dovrebbe corrispondere una adeguata innovazione politico-statale? La modernità del conoscere si è sviluppata infatti in due tempi. Il primo è quello della *reductio ad unum* o della ragione unificante le molteplici differenze specifiche sotto concetti generali. Il secondo è il tempo della scienza contemporanea, soprattutto nella sua rivoluzione informatica (ordinatrice ma non riduttrice dei sistemi complessi), e dei saperi specialistici, che tentano di inseguire la complessità dei fenomeni particolari per meglio comprenderli, pur sacrificando una loro visione d’insieme o “cosmica” (una *Weltanschauung*). Marx, che peraltro elabora una sua forte visione d’insieme, fa scienza partendo dal semplice per poter meglio comprendere il complesso⁶. Ebbene, anche nella politica moderna possiamo distinguere due tempi: dapprima, un paradigma liberale vuol compendiare nella semplicità dello “Stato minimo” la molteplicità delle figure o dei voleri individuali e, successivamente, un paradigma democratico vorrebbe invece far aderire i diversi apparati statali alle pieghe del tessuto sociale o ai conflitti di una più complessa società civile.

Con il nuovo sapere cambia il tipo di intellettuale. Nasce l’intellettuale-massa, così come nascono i partiti e i regimi politici di massa. Gramsci distingue tra la nuova cultura specialistica di massa e la “vecchia” cultura dei “semplici”, per alcuni aspetti ancora portatrice di quella tendenza generalizzante del primo sapere moderno e, per un altro verso, attardata da un coacervo di vecchie credenze anche nelle sue espressioni “creative”. Gramsci non sottovaluta lo specialismo degli intellettuali, in specie di quelli organici alla produzione. Anzi, proprio nel tematizzare la consonanza superstrutturale tra cultura e politica, propone la nota formula «specialista + politico» e traccia il profilo di un «intellettuale organico» alla classe o al partito, demandando anche al suo discepolo Togliatti la concezione del partito come «intellettuale collettivo». Ma giunge a compimento anche una nuova funzione intellettuale, non più riservata alle figure più eminenti, per esempio all’espressione genialmente artistica (e perciò «polisemica», direbbe della Volpe) del mondo e neppure, abbiamo detto, alla razionalità unificatrice delle cose. La cultura, potenziando non soltanto la produzione ma anche la politica, si prefigge di produrre o trasformare le cose o il mondo, come ben comprendono Hegel, specialmente nella sua definizione dell’Illuminismo, Marx nell’XI glossa a Feuerbach e Gramsci che ne fa tesoro. La scienza non si limita a «interpretare» il mondo, con modelli dapprima semplici e poi complessi, ma vuole «trasformarlo»⁷: vuol trasformare, tecno-logicamente, il mondo economico e, similmente, prendendo

⁴ Gli Atti in *Trasformazione e crisi del Welfare State*, a cura di Ester Fano, Stefano Rodotà, Giacomo Marramao. De Donato – Regione Piemonte, 1983.

⁵ Alfonso Gianni, *Goodbye liberismo. La resistibile ascesa del neoliberalismo e il suo inevitabile crollo*, Ponte alle Grazie, Milano, 2009.

⁶ Cfr. l’*Introduzione* di Fred Moseley al volume *Marx in questione*, cit., p. 19.

⁷ La scienza della società vuol trasformare la società se fa tutt’uno, secondo Gramsci, con la politica rivoluzionaria: «L’opera della Luxemburg consiste [...] proprio nello sforzo di calare il metodo dialettico di Marx nel vivo della lotta di

forma politica e statale, trasformare il mondo sociale. Lo trasforma anche quando si propone di conservarlo. E' fondamentale la nozione gramsciana di «rivoluzione passiva» nel suo significato di rivoluzione conservatrice (anche oggi in atto, benché in forme diverse dal passato). Anche per il Lukács dell'*Ontologia* l'azione conservatrice è un caso particolare della logica di trasformatività propria, più specialmente, delle società evolute. Nell'agire rivoluzionario, sarebbe assegnato particolarmente alla filosofia (come ritengono Lenin e Gramsci) il compito di elaborare astrazioni logiche o dialettiche verificabili dalla ricerca storiografica concreta e, insieme, di dare ascolto alle diversificate condizioni storiche oggettive, di accoglierle nel pensiero, oltre che preservarle nella prassi riformatrice, in quanto capace anche di sussumere quel che del passato dev'essere conservato, poiché anche in una tale capacità risiede la funzione egemonica di una politica innovatrice.

Ma la tesi di Luhmann era oggettivamente confortata da un'involuzione, in quegli anni incipiente, sia nei saperi che nella politica. Infatti, la scienza e la tecnica mature, che dovrebbero guardare alla complessità per prenderla in consegna, oggi tendono a ricadere nella fase originaria del sapere moderno, per giunta distorcendola e quindi adoperandosi a semplificare, anzi eliminare, le differenze scomode, le culture periferiche, le biodiversità antieconomiche per il grande capitale, le tradizioni e le pratiche locali più antiche e genuine, ma ora perdenti. Dal canto suo, la politica odierna, sconfessando le conquiste democratiche e facendosi neoliberista e insieme autoritaria, appare in sintonia con quella degradata tecno-scienza, onnivora e insieme onnisemplificatrice del vivere, del sentire e dell'agire. Oggi la rivoluzione conservatrice vuole una democrazia autoritaria che dichiari ancora, come già il liberalismo, formalmente uguali i *citoyens* socialmente disuguali (si rammenti la critica del giovane Marx), ma risponda alla nuova complessità sociale in due modi a prima vista opposti l'uno all'altro. Dal suo lato debole, la democrazia conservatrice risponde rinunciando a rispondere, perché i suoi poteri sono drasticamente ridotti, perché il potere effettivo di decidere sulle cose che contano è ora trasferito "altrove", nei centri decisionali tecnocratici della finanza internazionale (dal Fondo monetario alle Banche centrali, alle sedi non democratiche abilitate a sancire la sovranità del libero mercato su ogni traccia residua di Stato sociale). Dal lato relativamente forte dei poteri che restano alle istituzioni statuali, la risposta è invece autoritaria, poiché l'esecutivo vuol avocare al proprio ruolo gli altri organi e vuol "semplificare" la stessa democrazia, addomesticando i parlamenti con un bipolarismo divenuto, di fatto, "bi-centrismo" se non "bi-destrismo", come sostiene un libro di Marco Revelli. La semplificazione delle istituzioni indebolite conduce dunque a un leader fortificato. Anche gli enti locali, per analogia, sono sottoposti a "governatori". Un *caudillo* governa ogni regione e ogni città, anche se scelto con le primarie dai potenziali elettori (il voto dei quali, peraltro, non sarebbe più segreto), invece che dal suo partito. Scelto dagli elettori, ma non di rado tentato da peccati morali o penali, sull'esempio del *Conducator* nazionale. I sindaci rossi designati dal Pci avevano ben altra stoffa. E gli stessi partiti oggi si semplificano, mimeticamente, identificandosi con i loro capi più o meno carismatici, a destra, al centro e anche in qualche sinistra.

Vedremo dopo i giudizi di Gramsci sui bonapartismi. Egli mostra un precedente tempo storico, come "arretratezza", farsi *contemporaneo* del e nel tempo successivo, più "avanzato". I (contemporanei) dislivelli si manifestano, con l'avanzare della civiltà moderna, non soltanto nella struttura economico-sociale, ma anche nelle superstrutture culturali e in quelle istituzionali: in queste ultime, come scarto diacronico e anche sincronico tra gli interessi economico-corporativi e la superiore attività etico-politica. La distinzione gramsciana tra superstrutture «elementari» e «superstrutture complesse» può considerarsi una distinzione tra «sottosistemi». Nell'*Ontologia* di Lukács, peraltro, l'insieme struttura-sovrastuttura dell'essere sociale è un «complesso di complessi». Abbiamo detto dello scarto tra senso comune tramandato nella cultura dei "semplici" e complessità-modernità dell'alta cultura. Gli intellettuali, secondo Gramsci, dovrebbero con animo partecipe adoperarsi a "innalzare" la cultura (tradizionale) dei semplici e insieme far divenire popolare la propria cultura superiore. L'alta cultura degli intellettuali (nella filosofia, nella scienza, nell'arte), senza sminuire l'"altezza" delle proprie opere, dovrebbe farsi intendere o comprendere e anche *sentire* dai semplici e insieme saperne accogliere in sé i germi fecondi. Cultura nazionale popolare è quella che sa parlare al popolo per incanalare la filosofia spontanea verso una più ampia e organica concezione del mondo. Un compito analogo avrebbero, sul terreno politico, i "governanti". In Italia, secondo Gramsci, una tale reciproca azione culturale e una tale popolarità si ritrovano non nel romanzo, ma nel melodramma. Perciò Giuseppe Verdi sarebbe "ingenuo", nel significato schilleriano del termine, come sostiene Isaiah Berlin⁸: in Verdi, ribollirebbe un mondo di passioni complesse ma eterne e perciò alla portata dei semplici e, diremmo ancora con Gramsci, del loro

classe, di farne non solo un metodo per l'interpretazione della storia e l'analisi della società presente, ma un metodo applicato altresì per fare la storia» (Lelio Basso, *In difesa della democrazia e della Costituzione. Scritti scelti*, Edizioni Punto Rosso, Milano, 2009, p. 232).

comprendere-sentire. Ma, di regola, proprio gli intellettuali sono stati di ostacolo all'unità nazionale italiana: «gli intellettuali sono lontani dal popolo, cioè dalla “nazione” e sono legati a una tradizione di casta, che non è mai stata rotta da un forte movimento politico popolare o nazionale, tradizione “libresca” e astratta»⁹. L'unità politica dell'Italia è un evento tardivo anche perché ritardata da quei caratteri della cultura italiana. «Del resto, anche nel Risorgimento, Mazzini-Gioberti cercano di innestare il moto nazionale nella tradizione cosmopolita, di creare il mito di una missione dell'Italia rinata in una nuova Cosmopoli europea e mondiale [...]. Perciò si può sostenere che la tradizione italiana dialetticamente si continua nel popolo lavoratore e nei suoi intellettuali, non nel cittadino tradizionale e nell'intellettuale tradizionale. E popolo italiano è quello che “nazionalmente” è più interessato all'internazionalismo»¹⁰.

Cultura nazionale popolare è invece quella che sa parlare al popolo per incanalarne la filosofia spontanea verso una più ampia e organica concezione del mondo. «Il processo di sviluppo è legato a una dialettica intellettuale-massa; lo strato degli intellettuali si sviluppa quantitativamente e qualitativamente, ma ogni sbalzo verso una nuova “ampiezza” e complessità dello strato degli intellettuali è legato a un movimento analogo della massa di semplici, che si innalza verso livelli superiori di cultura»¹¹. Scrive Gramsci sul compito degli intellettuali nuovi nell'atteggiarsi verso il «folclore» dei semplici, inteso come un lascito disomogeneo di epoche passate: «un negro appena giunto dall'Africa può diventare un dipendente di Ford, pur mantenendosi per molto tempo un feticista [...]. Che la filosofia della praxis debba studiare oggettivamente ciò che gli uomini pensano di sé e degli altri in proposito è fuori dubbio, ma deve supinamente accettare come eterno questo modo di pensare? Non sarebbe questo il peggiore dei meccanicismi e dei fatalismi? Compito di ogni iniziativa storica è di modificare le fasi culturali precedenti, di rendere omogenea la cultura a un livello superiore del precedente»¹². La cultura pervenuta «a un livello superiore» è appunto una di quelle «superstrutture complesse» cui si riferiscono in alcuni luoghi i *Quaderni*¹³. Qual è oggi la “cultura superiore”? Non pare si identifichi con una nuova intelligenza critica. Se dai cristiani alessandrini vittoriosi venne uccisa Ipazia, perché pensatrice critica, dov'è mai l'intellettuale critico odierno che i vincitori avrebbero necessità di far tacere con la morte? Lo fanno tacere con la nuova e onnipervasiva “cultura superiore” del messaggio mediatico e con i nuovi intellettuali-massa, direttamente dipendenti e stipendiati dal datore di lavoro mentale massificato e mercificato.

Il nesso tra cultura e politica è ancora più accentuato, ma con tendenze involutive, nello stalinismo novecentesco, in Italia e poi in Germania. Gramsci precisa alcuni caratteri della «statolatria» infausta legandoli alla vicenda degli intellettuali in periodi immaturi o di grave involuzione. In paesi come la Germania e l'Italia, dove è in ritardo lo sviluppo borghese-moderno (ossia la struttura del «mondo produttivo»), gli intellettuali concepiscono se stessi e lo Stato (ossia le attività superstrutturali) come indipendenti e come assoluti. Delle «classi produttive (*borghesia* capitalistica e proletariato moderno) [...] si può dire questo: essendo lo Stato la cornice concreta di un mondo produttivo, ed essendo gli intellettuali l'elemento sociale che si identifica meglio col personale governativo, è proprio della funzione degli intellettuali porre lo Stato come un assoluto: così è concepita come assoluta la loro funzione storica, è razionalizzata la loro esistenza»¹⁴. Il fenomeno è visibile in Italia e, prima, nell'idealismo tedesco: «tutta la filosofia idealista si può facilmente connettere con questa

⁸ Cfr. Isaiah Berlin, *Controcorrente. Saggi di storia delle idee*, trad. it., Adelphi edizioni, Milano, 2000. Il saggio di Schiller, cui si riferisce Berlin, è del 1795 ed è intitolato *Über Naive und Sentimentalische Dichtung*. La differenza tra l'ingenuo e il sentimentale sarebbe data, nell'ingenuo, dalla naturalezza del poetare, quasi in senso leopardiano (il poeta non deve imitare la natura; ma, producendo cose che non si trovano in natura, deve produrle come produce la natura) e, nel sentimentale, da prevalere della riflessione, dell'introspezione, dell'intento programmatico e di uno scopo altro. Perciò direi che, nella sua ultima geniale creazione (il *Falstaff*), anche Verdi si fa “sentimentale” e quindi meno “nazionale popolare”.

⁹ Q 3, 76, p. 354; e cfr. Q 21, 5, p. 2116.

¹⁰ Q 9, 127, p. 1190.

¹¹ Q 11, 12, p. 1386.

¹² Q 11, 66, p. 1501.

¹³ Ivi, pp. 457 e 1583-4. In un mio libro (Giuseppe Prestipino, *Tradire Gramsci*, Teti Editore, Milano, 2000, pp. 59-63), mi sono soffermato su questa novità gramsciana (a confronto con il più povero concetto paleo-marxista delle sovrastrutture), accostandola alle teorie di autori tedeschi, angloamericani e francesi, e quindi alla sociologia della complessità, della surdeterminazione, della funzionalità o organicità o relazionalità sistemica ecc.

¹⁴ Q 1, 150, pp. 132-3.

posizione assunta dal complesso sociale degli intellettuali e si può definire l'espressione di questa utopia sociale per cui gli intellettuali si credono "indipendenti", autonomi, rivestiti di caratteri loro propri»¹⁵.

2. *Società complesse e rappresentanza negata*. La corrispondenza o il parallelismo tra cultura e politica o tra scienza e Stato, peraltro, presentano oggi una significativa asimmetria: il potere della scienza sulla natura e per lo sviluppo economico si scontra con risorse scarse nella natura-ambiente e quindi nel ciclo economico, mentre invece nell'azione politica trasformatrice del suo "ambiente" sociale, la risorsa scarsa è lo stesso sistema politico, con i suoi ritardi e insieme con il suo sovraccarico di apparati, di funzioni improduttive, di privilegi personalizzati fino alla restaurazione di un bonapartismo legittimato dal monopolio mediatico e perciò, prevedeva già Gramsci, non più sorretto da un colpo di Stato militare. A Torino accennavo anche a una critica della democrazia partitica già allora in crisi per la tendenza dei partiti a occupare lo Stato. Dicevo, con un intenzionale paradosso, che la crisi sarebbe forse superabile se tutti i partiti, o le organizzazioni del consenso, diventassero partiti di opposizione, o organizzazioni del dissenso. Anche giovandosi delle nuove procedure di informazione "virtuale" offerte, appunto, dall'informatica. E, ripensando alle notazioni di Gramsci sul «parlamentarismo nero», inevitabile dove i parlamenti democratici sono inesistenti o aboliti o indeboliti, aggiungevo che, qualora venisse a mancare un sistema plurale di organizzazioni politiche o di partiti idonei a veicolare il dissenso sociale, sarebbe inevitabile la supplenza da parte di altri centri politicamente informali: di movimenti spontanei, della Chiesa o di un sindacato, come nella Polonia di quegli anni. In anni successivi, l'Italia avrebbe visto la supplenza giudiziaria di Mani pulite. Su scala globale, anche i fondamentalismi e gli stessi terrorismi sono oggi forme di supplenza nella lotta anti-sistema che altre forze laiche, socialiste e comuniste non sono capaci di organizzare con una loro opposizione forte e con un loro patrimonio teorico, con una loro etica e con una capacità pervasivamente educatrice. Alcune eccezioni positive sono visibili nell'America latina.

Ma, se alla forma partito novecentesca, che governava anche dall'opposizione, conferendo una loro dignità e persino una loro obbligatorietà anche ai "compromessi"¹⁶, subentrasse la pratica organizzata del dissenso antagonista, quest'ultimo non vedrebbe differenza tra l'odierno bonapartismo mediatico e il classico esecutivo rispettoso, invece, degli altri poteri e del mandato ricevuto da un parlamento democratico e pluralista? Certamente no. Ma la crisi forse irreversibile della democrazia rappresentativa occidentale ci riconduce, ancora una volta, a forme dette da Gramsci di «cesarismo regressivo», come in Europa e specialmente in Italia, o una variante di «cesarismo progressivo», come in America latina. Quest'ultimo è tuttavia diverso da quello ravvisato da Gramsci nell'"Oriente" sovietico, dove era assente una società civile complessa con la sua dialettica "democratica": diverso perché sorretto, in America latina, da movimenti autonomi di nuova democrazia partecipata e perché legittimato da libere elezioni, pur se in quei paesi alcune efficienti «fortezze e casematte» della società civile (stampa, televisioni, gerarchie cattoliche, forse istituti di istruzione ecc.) restano nel campo avverso e manovrano per demolire il nuovo. Se le forze antagoniste scelgono l'opposizione radicale e, nello stesso tempo, vogliono rovesciare un governo autoritario, qual è per esse il governo preferibile? Forse deve governare un programma, un programma elaborato da gruppi dirigenti, ma affidato alla scelta degli elettori¹⁷ (in tal caso, le "primarie" non sarebbero un nostro soggiacere all'altrui leaderismo spettacolare), un programma i cui estensori (di estrazione "partitica" o non) abbiano, eventualmente, anche il compito di designare la squadra degli esecutori, fermo restando che costoro, ove mai sia possibile insediarli nei "posti-chiave", siano in ogni momento revocabili dagli stessi elettori. E' un'utopia invecchiata? Ripensiamola e, all'occorrenza, modifichiamola.

Ritengo che sia necessario studiare Gramsci per orientarci nella comprensione del nostro presente e per cominciare a capire come è possibile cambiarlo. Visto dal nostro osservatorio — dal tempo nel quale viviamo —, egli ci consegna: 1) un'originale e acuta diagnosi della società complessa¹⁸ del suo tempo, tuttavia dissimi-

¹⁵ Q 12, 1, p. 1516.

¹⁶ Lelio Basso, *op. cit.*, pp. 167-172.

¹⁷ Lelio Basso (*op.cit.*, p. 223) vorrebbe che i partiti fossero obbligati per legge a presentarsi alle elezioni con un programma che, a spese dello Stato, fosse di volta in volta distribuito a tutti i potenziali elettori. Vorrebbe altresì che i partiti potessero ricorrere alla Corte costituzionale contro ogni legge lesiva dei propri diritti (ad esempio, contro una legge elettorale maggioritaria).

¹⁸ Luigi Vinci (*Le alternative contro la crisi*, in "Essere comunisti", 13-14, 2009, p. 71) attribuisce a Gramsci «una superiore capacità interpretativa [...] della complessità contemporanea delle formazioni sociali, dei processi politici e culturali della società capitalistica sviluppata, dei suoi rivoluzionamenti (che non sono semplicemente fatti strutturali)».

le dalla maggiore e più contraddittoria complessità globalizzata del nostro tempo; 2) un'elaborazione di categorie fondamentali che, concepite da Gramsci per poter penetrare nella logica del suo tempo, sono valide anche per definire la o le società, l'economia, le culture e la politica dei nostri giorni. Sono valide con l'avvenenza che, sia per il prevalente contenuto storico dei *Quaderni*, sia per il loro carattere di provvisorietà e quindi per la loro scrittura frammentaria, vi sono in Gramsci un intreccio e una compenetrazione reciproca tra i diversi concetti categoriali. Perciò non possono gli interpreti o anche i continuatori di quel pensiero, compiere una trattazione scolasticamente separata di questa o di quella astratta categoria, del suo ambito storico-tematico, della sua applicazione alle situazioni concrete.

Accenno a tre categorie interconnesse: subalternità, egemonia e rivoluzione passiva. Il concetto di «gruppi subalterni» ricorre con molta frequenza nei *Quaderni* perché indica un fenomeno tipico di quel tempo e ancor più del nostro. Quel concetto, di fronte al proliferare delle piccole imprese nel manifatturiero e nell'indotto (benché falciate dalle grandi nel commercio), si discosta dall'idea marxiana, o da certe sue interpretazioni schematiche, secondo le quali un'indifferenziata proletarizzazione farebbe precipitare nella condizione operaia i ceti medi e persino una parte della classe capitalistica; e può esprimere, invece, la complessità del lavoro, del non lavoro, della precarietà, dell'emarginazione mondiale, urbana o rurale, già in epoca fordista e ancor più in questo nostro universo “post-fordista”, “post-coloniale” (o neo-coloniale), “post-imperialista” (o neo-imperialista), “post-ideologico” (o neo-ideologico). Di subalternità nel significato gramsciano trattano oggi, infatti, i nuovi studi dell'orientalismo e del post-coloniale. Tutti i gruppi subalterni sono o lavoratori salariati o “esercito industriale di riserva”? Molti sono certamente in cerca di lavoro, come la massa dei migranti. Altri sono lavoratori agricoli indipendenti espropriati dalle multinazionali e condannati alla fame. Ma vi sono figure ibride o recuperate dal passato storico. Il lavoro servile o la schiavitù, figure non estranee al primo capitalismo industriale o terriero americano o coloniale, non si riaffacciano¹⁹ in modi nuovi (ad esempio, nel modo degli “esclusi”, schiacciati o discacciati) in questo secondo e più compiuto capitalismo manageriale, nel quale è presso che irrilevante, ormai, la figura transitoria del — dirigente e diligente — “borghese” proprietario dei mezzi di produzione (quasi continuatore del mastro artigiano qual era in tempi medioevali)? D'altra parte, il capitale si espande orizzontalmente, globalizzandosi, e affonda la sua presa verticalmente, con il sussumere la vita intera, non più soltanto la forza vitale lavorativa. Si comprende bene, allora, perché l'«egemonia» non possa più restringersi, come in Lenin, al rapporto tra classe operaia e contadini poveri (per non dire della presunta funzione egemonico-pedagogica attribuita, da Lenin, a un'élite di intellettuali di estrazione borghese nei confronti della stessa classe operaia). E si comprende come la «rivoluzione passiva» dei capitali consociati non si limiti più, oggi, a incorporare-distorcere-snervare alcune aspirazioni del movimento operaio, ma compia la medesima operazione su un più vasto tessuto di ceti subalterni, con politiche populistiche volte a mascherare regimi, non più ostentatamente e ferocemente fascistici o militaristici, ma democratico-totalitari, personalistici-autoritari e portatori-diffusori di nuovo razzismo, appunto, popolare.

Un movimento operaio come soggetto antagonista ha dato buone prove di sé (e ha commesso anche alcuni errori) nel secolo scorso. Esiste ancora oggi il movimento operaio? Nel loro numero, specie su scala mondiale, gli operai sono cresciuti, ma se per classe operaia intendiamo, con Marx, quella che ha coscienza d'essere una classe, e d'essere *la* classe rivoluzionaria, possiamo dire che in questa Italia quella capitalistica è l'unica classe coscientemente protesa verso la sua rivoluzione (nella specie, rivoluzione conservatrice). E' assente il movimento operaio come soggetto antagonista per mutamenti strutturali, ma soprattutto perché il lavoratore è imbevuto dell'ideologia dominante (elaborata dalla classe dominante) nella sua ultima e più pervasiva versione. Intendo dire che il sapere scientifico moderno-capitalistico, nell'applicarsi alla produzione e nell'investire tutte le forme di vita, dopo aver quasi rimosso la sua classica aspirazione teorica (“disinteressata”), vuol celebrare invece i suoi trionfi nella *padronanza* sulla natura fatta oggetto di illimitata produzione e di illimitato consumo. La civiltà contemporanea, pertanto, pullula di sempre nuovi oggetti divenuti accessibili anche per i più disgraziati, o affamati, tra gli odierni individui a-sociali. I quali, per effetto della costante persuasione ideologica subita e assorbita, si credono partecipi di quella padronanza come di una qualità su-

Vi sono categorie gramsciane che assumono caratteri nuovi nel mondo contemporaneo. Vinci considera infatti «rivoluzione passiva» le “riforme” di Obama (ivi, p. 73).

¹⁹ Parlare di servitù o di schiavitù odierne non è far uso di metafore, perché il necessario modello capitalistico astratto non esclude le molte varianti concrete. Chi fa scienza (anche se scienza sociale) non usa metafore? Tutti le usano, ma la scienza seria usa sempre una stessa metafora quando vuole indicare una stessa cosa. Così in Gramsci, il quale peraltro, più che un inventore di metafore, è un «pensatore analogico», come era solito ripetere Giorgio Baratta.

periore ormai generalizzata e reputano invece un loro attributo accessorio quello di lavoratore o di cittadino. E' questa una padronanza diversa da quella di altri tempi. Non è il classico diritto di proprietà, perché i nuovi oggetti padroneggiati non lo sono stabilmente, non sono cose che *stanno* con me, e in mio potere, "solidificate". Anzi, la loro fascinazione nasce proprio dall'essere consumati in tempi sempre più brevi, e quindi dall'essere *rifutati*, perché altri oggetti più nuovi e più "personalizzati" possano prendere il loro posto, avvalorando in tal modo e senza tregua l'illusione, appunto, della padronanza. Ma l'assenza di un soggetto sociale antagonista non vanifica il nostro compito di socialisti e di comunisti, anzi dimostra maggiormente l'urgenza di superare il capitalismo, ponendo limiti e restringendo validamente gli spazi consentiti all'unica classe sopravvissuta e fattasi onnipotente. E' un compito che richiede, certo, di fare nostri gli interessi immediati dei subalterni, ma richiede soprattutto di fare e dare nuova cultura, di ripensare senza remore la nostra teoria; e di conferire a una nostra teoria rinnovata il carattere "popolare", oserei dire, di una nuova "religione", di una "riforma religiosa" come nella metafora gramsciana.

Gramsci osservava in Occidente la superiore complessità della «società civile», che nella sua terminologia designava il primo e più elementare livello dello Stato, quello delle organizzazioni politiche, sindacali, confessionali, scolastiche, giornalistiche ecc. Nella società propriamente detta, che egli designava talvolta come «società economica», e specialmente nella società occidentale più progredita, in quella statunitense, considerava invece un motivo di superiorità la sua semplificazione, ossia l'esser composta soltanto dalle classi modernamente produttive, e quindi l'assenza di strati sociali residuali, più o meno «parassitari», sedimentati dal passato storico. In Europa, e soprattutto in Italia, certamente bisognava fare i conti — Gramsci ne era consapevole — con la coesistenza tra fasi storico-sociali diverse, con un passato che sopravviveva nel presente. Ma, su scala mondiale, la «società economica» era complessa anche per Gramsci. Se alcuni paesi erano, a suo avviso, gravati dal retaggio di vecchi ceti parassitari (l'Europa), se gli Stati Uniti avevano invece il vantaggio di una società modernamente organizzata in classi funzionali al sistema capitalista, in «Oriente» si scontava una tradizione di società civile «gelatinosa», che aveva riflessi negativi anche sulla società economica, e nel Sud di alcuni paesi o continenti vi era una società «disgregata», specialmente nel suo tessuto urbano, nelle sue classi rurali e nei suoi ceti intellettuali «tradizionali». Tuttavia, egli non poteva prevedere l'odierna società capitalista super-sviluppata nella quale, non solo rivivono figure sociali premoderne, ma la composizione sociale complessiva, pur mostrandosi molto più articolata e differenziata, pur allargando la forbice tra ricchezza e povertà, tende nondimeno ad assimilare anche una larga parte delle classi lavoratrici a modalità di reddito e persino a modelli di vita tipici della classe capitalista. Il neoliberalismo ha portato «frantumazione in basso (tra i lavoratori)» e «semplificazione oligarchica» con le concentrazioni in alto («nel capitale e nei sistemi di comando»), come scrive Alberto Burgio²⁰, ma nello stesso tempo ha "gratificato" i lavoratori con illusorie compartecipazioni agli utili, con «la finanziarizzazione delle pensioni, l'aggancio della parte variabile del salario alla produttività, l'allargamento dell'accesso al credito»: questo ed altro concede il cosiddetto «capitalismo popolare», pur di poter ancora e sempre negare la partecipazione dei lavoratori e dei cittadini alle «decisioni strategiche sul cosa, come e favore di chi» produrre (così Paolo Cacciari²¹). Si spiega anche con questi mutamenti, nella composizione sociale e nel senso comune, l'involuzione politica che affida le decisioni a rappresentanze parlamentari non più corrispondenti a blocchi sociali relativamente coesi o omogenei, non più corrispondenti alla maggioranza dei cittadini elettori, ma (anche non considerando le sempre più alte percentuali di non votanti) a maggioranze soltanto relative, premiate da leggi elettorali che reintroducono surrettiziamente una sorta di selezione censitaria a favore dei benestanti, nella loro tacita rappresentanza dei ceti emarginati e tuttavia nutriti di ammirazione per l'altrui benessere o fiduciosi di raggiungerlo, se non oggi, domani.

3. *Vecchio e nuovo bonapartismo*. Bloch e Lukács sono ciascuno la revisione critica dell'altro. Bloch ci dice che l'utopia è necessaria, ma Lukács ne rifiuta severamente la versione messianica. Lukács ritiene che le «ideologie dei contadini e dei piccoli-borghesi arretrati» escludano possibili alleanze con essi ad iniziativa della classe operaia²². Bloch è lontano dal solido realismo di Lukács, ma è più realista di Lukács quando sostiene che vi è una a-sincronia o una a-contemporaneità del presente, nelle società moderne, ossia che si tramandano dal passato o riemergono figure sociali a torto dai comunisti, nella Germania degli anni Trenta, assimilate alla borghesia più retriva e più ostile al proletariato, mentre i nazisti le trascinarono al seguito delle camicie

²⁰ Alberto Burgio, *Le conseguenze della gestione reazionaria della crisi*, in "marxismo oggi", 1, 2009, p. 72.

²¹ Paolo Cacciari, *Decrescita o barbarie*, Carta, Roma s. d., p. 13.

²² Cfr. György Lukács, *Il retaggio di questa epoca*, trad. it. in *Problemi teorici del marxismo*, quaderno di "Critica marxista", Editori Riuniti, Roma, 1976, p. 242.

brune e a condividere i proclami sulle radici ariane dei presunti dominatori per il diritto del sangue e della terra. I comunisti, invece, avrebbero dovuto mobilitarle dicendo loro: i vostri nemici hanno sangue tedesco come voi. Non hanno saputo dire parole acconce e sono stati sconfitti. Nell'Italia odierna vedo qualcosa di simile: figure sociali ibride, recrudescenze neocorporative riemerse dal passato storico (alle quali i neo-comunisti non sanno parlare) e, nei nuovi razzisti, vedo tentativi ben riusciti di distogliere dalle loro frustrazioni quelle figure sociali, scagliandole contro i migranti, per mettere al riparo i loro veri nemici indigeni, di sangue nordico anch'essi. Non è più fascismo, ma è un nuovo "bonapartismo mediatico", che può avvantaggiarsi con una crisi economica venuta dopo il declino della novecentesca lotta di classe. Vi è chi vede nelle tavolte diversificate proposte di singoli personaggi influenti, all'interno della maggioranza berlusconiana, una sorta di "giuoco delle parti" o, meglio, un disegno complessivo "totalizzante" per rafforzare la stessa maggioranza, facendone il luogo capace di contenere tutte le tendenze, da quelle oltranziste a quelle moderate, e vanificando così almeno in parte la già flebile opposizione parlamentare²³. Quello che chiamerei il bonapartismo mediatico dell'Italia odierna potrebbe sembrare un'anomalia, non essendo riconducibile né a un attuale equilibrio di forze tra le classi né a un forte movimento delle classi lavoratrici. Non è un'anomalia se è visto come la continuazione e lo sviluppo di un tentativo risalente alla seconda metà degli anni Settanta, quando è sconfitto il movimento dei lavoratori e «riemerge con forza la tendenza bonapartista»²⁴.

Marx aveva visto in Luigi Bonaparte una specie di arbitro dopo gli scontri sociali esplosi a partire dal 1848, che in Francia avevano mostrato l'impotenza sia del proletariato che della borghesia. Oggi, invece, il bonapartismo mediatico può affossare o debilitare la democrazia perché è ridotto all'impotenza soltanto il proletariato, o il mondo del lavoro. Luigi Bonaparte si atteggiava come arbitro e insieme come rappresentante dei contadini, del sottoproletariato e, più verosimilmente, della classe media. Nell'Italia di oggi, osserviamo che la "classe media" fiduciosa nel "bonapartismo", anche con l'ausilio della Lega nordista, è costituita dalle numerose piccole imprese che riallacciano legami corporativi con una parte del "proletariato", deviandone la protesta contro altri "proletari", in specie contro i migranti. In quanto rappresentante dei contadini, Luigi Bonaparte si avvantaggiava per la loro impossibilità di dar vita a «una unione politica su scala nazionale» e quindi di costituirsi come una classe. Nel rappresentare i ceti medi, d'altra parte, egli aveva «spezzato» ogni loro potere politico. In tal modo si proponeva anche di «rendere felici le sottostanti classi popolari», anzi di «apparire come il benefattore patriarcale di tutte le classi». Oggi questa politica si chiama populismo, una specie di rivoluzione passiva che cattura un consenso amorfo e può deviare il conflitto sociale nell'odio contro l'immigrato e nel deturpare le moschee, legittimando in tal modo anche le spedizioni militari contro paesi islamici. Certo, chiarisce ancora Marx, il progetto di Luigi Bonaparte sarebbe stato impossibile senza «la preponderanza dell'esercito» e senza «il dominio dei preti come mezzo di governo»²⁵. Secondo Gramsci, il bonapartismo è un temporaneo rimedio quando «le forze in lotta si equilibrano in modo catastrofico [...] in modo che la continuazione della lotta non può concludersi che con la distruzione reciproca»²⁶ (vi è qui un'eco del *Manifesto* marxiano, là dove non è esclusa la «comune rovina della classi in lotta»). In tal caso, è possibile che una terza forza «intervenga dall'esterno assoggettando ciò che resta» delle due forze immobilizzate²⁷. Altrove Gramsci scrive di situazioni in cui «il vecchio muore e il nuovo non può nascere»²⁸. La personalità forte è solitamente sostenuta dall'«elemento militare»²⁹ e può contare su cittadini «senza partito legati al governo con vincoli paternalistici di tipo bonapartista-cesareo»³⁰. Anche qui ritroviamo concetti marxiani.

Ma Gramsci ci offre analisi del suo tempo e previsioni del futuro. Troviamo in lui (sui guasti della democrazia che preludono al bonapartismo?) un accenno alla «sempre crescente instabilità dei governi», che potrebbe avere un'«origine immediata nella moltiplicazione dei partiti parlamentari e nelle crisi interne [permanen-

²³ Cfr. la *Presentazione* di Fosco Giannini, Guido Oldrini, Manuela Palermo e Bruno Steri, in "marxismo oggi", n. 1, 2009, p. 15.

²⁴ Stefano Azzarà, *Democrazia, conflitto e bonapartismo postmoderno nella transizione italiana*, ivi, p. 102.

²⁵ Karl Marx, *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte (Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte)*, MEW, 8, 196-199 e 201-206).

²⁶ Q 9, 133, p. 1194.

²⁷ Q 13, 27, p. 1619.

²⁸ Q 3, 34, p. 311.

²⁹ Q 4, 66, p. 510.

³⁰ Q 3, 119, p. 387. E si veda in *Dizionario gramsciano 1926-1037*, a cura di Guido Liguori e Pasquale Voza, Carocci editore, Roma, 2009, la voce bonapartismo a firma di Michele Filippini.

ti] di ognuno di questi partiti», con conseguenti fenomeni «di corruzione e dissoluzione morale: ogni gruppetto interno di partito crede di avere la ricetta per arrestare l'indebolimento dell'intero partito e ricorre a ogni mezzo per averne la direzione o almeno per partecipare alla direzione così come nel parlamento [il partito] crede di essere il solo a dover formare il governo per salvare il paese [...]; quindi contrattazioni cavillose e minuziose che non possono non essere personalistiche»³¹. Da un lato, dilaga il personalismo e però, dall'altro, «i dirigenti si allontanano sempre più dalla massa»³². Quando sopraggiunge il bonapartismo o il cesarismo? La figura del capo carismatico «coincide sempre con una fase primitiva dei partiti di massa» (noi diremmo: o primitiva o involutiva), quando il consenso politico «si forma non sulla base di una concezione del mondo unitaria e ricca di sviluppi perché espressione di una classe storicamente essenziale e progressiva, ma sulla base di ideologie incoerenti e arruffate, che si nutrono di sentimenti ed emozioni»³³. Emozioni, non invece passioni infiammant i soggetti rivoluzionari attivi. Emozioni come la paura, che è fomentata da chi non può infondere speranza (un ministero-chiave del governo attuale è affidato all'autore di un libro, appunto, sulla speranza e sulla paura). Per inciso: in Italia, il Meridione ha spesso anticipato le svolte politiche nazionali. La fine delle lotte contadine, nel Sud e nelle isole, e la militanza politica falciata dall'emigrazione negli anni Settanta hanno degradato la politica a pratica clientelare, preludio della personalizzazione odierna su scala nazionale e nuovo ostacolo soggettivo a ogni soluzione sana e coerente della questione meridionale³⁴.

Non ha torto, aggiunge Gramsci, chi «trova l'origine della dittatura di partito nel sistema elettorale senza ballottaggio e specialmente senza proporzionale; ciò [...] costringe i partiti a un opportunismo interno peggiore del compromesso parlamentare». Quando intervengono tali situazioni, «nello stesso governo, c'è un gruppo ristretto che domina sull'intero gabinetto e ancora c'è una personalità che esercita una funzione bonapartista»³⁵. Un paragone approssimativo si può tentare con il bonapartismo di Luigi Napoleone qual è visto da Marx nel suo *18 Brumaio*? Ma il bonapartismo muta caratteri e strumenti, avverte Gramsci. «Nel mondo moderno [...] il meccanismo del fenomeno cesarista è diverso da quello che fu fino a Napoleone III; nel periodo fino a Napoleone III le forze militari regolari o di linea erano un elemento decisivo del cesarismo e questo si verificava con colpi di Stato ben precisi, con azioni militari ecc. Nel mondo moderno le forze sindacali e politiche, coi mezzi finanziari incalcolabili di cui possono disporre piccoli gruppi di cittadini, complicano il fenomeno; i funzionari dei partiti e dei sindacati economici possono essere corrotti o terrorizzati, senza bisogno di azione militare in grande stile, tipo Cesare o 18 brumaio»³⁶. Con mezzi finanziari e, noi diremmo, anche con mezzi mediatici. Aggiungiamo che i nuovi capi carismatici possono non essere personaggi eccezionali. Anzi, la loro mediocrità può favorirli nel loro primo insediamento, se accade come nell'Urss del 1924 e del 1925 quando Stalin, messo di fronte alle accuse postume di Lenin, si dimise due volte da segretario del partito, ma le sue dimissioni furono respinte perché gli opposti schieramenti (da Zinoviev-Kamenev a Trockij), rinviando un loro scontro diretto, preferirono appunto un "mediocre", prevedendone la prossima sostituzione. E invece Stalin cadde soltanto dopo morto, con le roventi accuse chruscioviane, non sappiamo se più fortunato o meno di altri sovrani assoluti che furono abbattuti, decapitati o esiliati o fucilati ancor vivi: rovesciati dagli altari alla polvere, come Napoleone il grande nei versi di Alessandro Manzoni.

Se democratico è un governo elettivo, tutti i governi sono stati democratici, fatta eccezione per alcuni regimi dittatoriali. Nel Medioevo gli imperatori erano eletti dai grandi elettori tedeschi e i papi dal collegio dei cardinali, a loro volta nominati dai papi. Con l'affacciarsi dell'età moderna, l'impero medievale declina e poi finisce, ma il papato vive fino ai nostri giorni, anche se la sua giurisdizione europea è dimidiata da quella Riforma non a caso nata in Germania, dove l'impero medievale stava declinando. L'eccezione è costituita dai regimi dittatoriali. Per quelli novecenteschi ritengo proponibile la definizione di "totalitari", nel significato conferitole da Hannah Arendt. Anche Gramsci adoperava la categoria di «totalitario», pur distinguendo ovviamente tra un totalitarismo come moderno «cesarismo regressivo» e uno tendenzialmente, o presuntivamente, «progressivo». Peraltro, il totalitarismo sovietico, diametralmente opposto nella sostanza delle origini e dei fini a quello fascista, conservava una parvenza di emanazione democratica, sia nella facoltà di eleggere il

³¹ Q 1, 48, p. 59.

³² Q 2, 75, p. 236.

³³ Q 2, 75, p. 233.

³⁴ Cfr. anche Antonio La Spina, *La questione meridionale oggi*, Quaderni a cura dell'Assoc. ex parlamentari Assembl. regionale, Palermo, 2009, p. 28.

³⁵ Q 6, 40, p. 715.

³⁶ Q 9, 133, p. 1195.

capo carismatico, attribuita all'organo supremo del partito (quasi come nel papato), sia nelle forme e nelle successive costituzioni formali dello Stato, ancorché largamente disattese nella realtà dei fatti. In Italia ricominciamo a studiare Gramsci, ma in Bolivia Gramsci suggerisce il programma di governo, dichiara a "Libe-razione" (31 gennaio 2010) il Vicepresidente di quella Repubblica. Anche Chavez parla spesso di Gramsci, ma pecca forse di troppo «cesarismo progressivo». La Cina, il cui partito comunista mantiene in vita un governo semi-totalitario, intensifica i suoi buoni rapporti non soltanto economici con i paesi tendenzialmente socialisti dell'America latina. Potranno quei paesi esercitare una qualche attrazione "gramsciana" sulla Cina o la Cina esporterà il suo modello non precisamente gramsciano?

4. *Nuove forme di autogoverno con Gramsci e oltre Gramsci?*. Ma vi sono in Gramsci analisi e prospettive riferibili soltanto al suo tempo. Anche nelle società occidentali, egli non esclude la lotta armata, sia pure come fase terminale della «guerra di posizione» e non più come «guerra permanente»? Non la esclude, a più forte ragione, quando il conflitto di classe si combina con la lotta delle nazioni oppresse contro uno Stato nemico oppressore. In tal caso, la lotta armata può essere inevitabile, come sappiamo, anche oggi. Ma oggi, benché la guerra di posizione sia più difficile, benché siano più indifesi i subalterni, benché questa democrazia, forse in crisi irreversibile, debba essere sostituita, almeno in prospettiva, da nuove forme (gramsciane) di autogoverno, non è più prevedibile né raccomandabile la lotta armata, almeno in "Occidente". Leggiamo da una nota gramsciana³⁷ che vi è un "rapporto delle forze" legato alla struttura, un rapporto delle forze politiche e un «"rapporto delle forze militari" che è immediatamente decisivo volta per volta». Quest'ultimo è, più precisamente, un rapporto «politico-militare», nel quale «politico» può significare egemonico (in quanto ottenga consenso) e «militare» può riferirsi non tanto alla guerra quanto alla coercizione (all'uso della forza). Qual è il rapporto decisivo, o quello precedente nel tempo, tra egemonia e coercizione? Per rispondere alla domanda, ritengo preliminarmente utile una sintetica ricostruzione storica, simile (fino a un certo punto) a quella suggerita da Marx per il passaggio dall'età feudale all'età moderna e però orientata verso la gramsciana città futura. Marx distingue l'epoca feudale dall'epoca antica. Propendo a ritenere che siano due fasi della stessa epoca, che il mondo antico sia più "primitivo" del mondo feudale per certi aspetti (in specie, per la religione politeistica e ingenuamente antropomorfa) e più "moderno" per altri (per la politica, per le leggi romane). La servitù medioevale è più "moderna" della schiavitù antica perché nella servitù è più visibile, accanto all'uso decisivo della forza, un rapporto egemonico-consensuale. Il signore ha il dominio diretto sulla persona del servo, spiega Marx, con una forza militare che gli compete in quanto signore in quel rapporto sociale, non in quanto soggetto politico separato. Ma (aggiungeremmo) il signore che domina con la forza può anche "proteggere" il servo, concedere benevolenza e riceverne: dunque, egemonizzarlo. Non dissimile è, nelle città, il rapporto tra il padrone artigiano e i lavoranti, benché il padrone sia meno armato: anche nella bottega la solidarietà corporativa ha, tra le sue funzioni, quella di prevenire un qualche tumulto dei Ciompi. Nella

³⁷ La riportiamo per intero: «Intanto nell'espressione "rapporto delle forze" occorre distinguere diversi momenti o gradi: mi pare se ne possano distinguere tre fondamentali: 1°) c'è un rapporto delle forze sociali strettamente legato alla struttura; questo è un rapporto obbiettivo, è un dato "naturalistico" che [...] dà la possibilità di studiare se nella società esistono le condizioni sufficienti e necessarie per una sua trasformazione; [...] 2°) un momento successivo è il "rapporto delle forze" politiche, cioè la valutazione del grado di omogeneità e di autocoscienza raggiunto dai vari raggruppamenti sociali. Questo "momento" a sua volta può essere scisso in diversi [...] gradi della coscienza politica [...] che segna il netto passaggio dalla pura struttura alle superstrutture complesse [...], determinando oltre che l'unità economica e politica anche l'unità intellettuale e morale, su un piano non corporativo, ma universale, di egemonia di un raggruppamento sociale fondamentale su i raggruppamenti subordinati. Lo Stato-governo è concepito sì come organismo proprio di un raggruppamento, per creare il terreno favorevole alla massima espansione di questo raggruppamento stesso, ma anche questo sviluppo e questa espansione sono visti concretamente come universali, cioè collegati agli interessi dei raggruppamenti subordinati come uno sviluppo di equilibri instabili tra gli interessi del gruppo fondamentale e quelli dei gruppi subordinati in cui gli interessi del gruppo fondamentale prevalgono ma fino a un certo punto [...]; 3°) il terzo momento è quello del "rapporto delle forze militari" che è quello immediatamente decisivo volta per volta. Lo sviluppo storico oscilla continuamente tra il primo e il terzo momento, con la mediazione del secondo. Ma anche questo terzo momento del rapporto delle forze non è qualcosa di indistinto e di identificabile immediatamente in forma schematica. [...] Un esempio tipico che può servire come mezzo di dimostrazione limite, è quello del rapporto di oppressione militare nazionale, cioè di uno Stato, militarmente bene organizzato, che opprime territori di altra nazionalità, subordinando agli interessi del suo raggruppamento sociale dominante i raggruppamenti della stessa specie di queste nazionalità che opprime. Anche in questo caso il rapporto non è puramente militare ma politico-militare e le forze delle nazionalità oppresse non devono essere puramente militari, per la lotta d'indipendenza, ma militari e politico-militari» (Q 4, 38, pp. 457-9).

società capitalistica, la dipendenza delle persone dalle persone è indiretta, perché mediata dalla corresponsione (salariale) di cose (di denari = merci per sopravvivere); e la forza armata non è nelle mani del capitalista, ma in quelle di un potere politico separato. Sia nel mondo antico-feudale che in quello moderno, il dominio viene *prima* ed è condizione necessaria per una possibile egemonia nel luogo di lavoro (nel feudo o nella fabbrica fordista e, dalla fabbrica, verso la società), nella vita culturale o in quella politica.

La novità del movimento storico che vuol superare il capitalismo è nel rovesciarsi dell'ordine sostanziale, e anche cronologico, tra dominio e egemonia. L'«antitesi vigorosa», che preliminarmente è affermazione di sé, ovvero «spirito di scissione», pone ben presto come nuovo compito del movimento operaio, secondo Gramsci, quello della sua egemonia *senza* ancora dominio, nella «guerra di posizione» subentrata alla «guerra di manovra». Perviene all'«egemonia corazzata di coercizione» soltanto quando riesce ad operare una rottura nei rapporti di forza complessivi (economici, sociali, culturali, politico-istituzionali). E «egemonia corazzata di coercizione» significa che, per la prima volta, l'egemonia diviene l'elemento «vitale», il «cuore» pulsante, mentre la coercizione diviene soltanto una «corazza», ossia un elemento accessorio e sempre meno necessario, se la «rottura» si rivelerà definitiva e se, anche sul terreno economico, i beni comuni saranno beni pubblici, non statalizzati-nazionalizzati, ma disciplinati dalla società civile nei mezzi e nei fini: da una società civile autogovernata o, direbbe Gramsci, autoregolata. La «rottura» indica un sia pur momentaneo ritorno alla «guerra di manovra»? No. Anche la «guerra di posizione», in cui la vittoria sarebbe più facilmente consolidata che nella guerra di manovra, anche la guerra di posizione è un «reciproco assedio» nel corso del quale la parte più assediata può, ad un tratto, diventare la parte in via risolutiva assediante. Egemonia e insieme assedio socialista sul e al capitalismo? Certamente. Se è «reciproco» l'assedio, anche l'egemonia, in specie dopo la rottura dei vecchi equilibri, è esercitata dal socialismo sul capitalismo, così come era esercitata dal capitalismo sul socialismo nelle rivoluzioni passive o conservatrici. Non vi sarà alcuna palingenesi purificatrice. Del capitalismo cesserà il dominio e si estinguerà l'egemonia, ma sopravviveranno modi produttivi e culturali o forme sociali e civili compatibili con la nuova civiltà e sotto il controllo della medesima. I concetti marxiani di sussunzione formale e reale non sono validi soltanto per il modo capitalistico. E, se soltanto un comunismo egemonizzante-dominante potrà scongiurare la «comune rovina» per la morte ecologica, almeno sotto questo profilo il comunismo sarà un «salvacondotto» anche per gli umani che l'abbiano combattuto come suoi acerrimi nemici.

Un altro concetto gramsciano, essenziale per il suo tempo e — con la variante togliattiana — decisivo fino agli anni Ottanta del secolo scorso, ma con qualche probabilità non più adattabile al nostro presente è quello relativo alla forma partito. Comincio a ritenere inevitabile la fine del Pci. Negli anni Ottanta quel partito stava perdendo o mutando quel che non doveva abbandonare, ossia la sua cultura teorico-politica, e conservava invece quel che non avrebbe più avuto riscontro nella nuova società cosiddetta «post-industriale», ossia la struttura organizzativa di un grande partito di massa nazionale più che internazionale e, parafrasando Pasolini, di un «paese» solidale in un paese diviso, ma non ancora insocietale o non ancora abitato dall'interesse «particolare» di ciascun suddito. Il partito, secondo Gramsci, organizza il movimento (spontaneo o sollecitato) dei subalterni, si propone di educarli, tende a prefigurare con la sua vita interna il nucleo della futura società, ma non fa di tutti i subalterni (ad esempio, delle masse contadine ancora disgregate³⁸) veri e propri militanti del partito. Nell'ottica gramsciana, pertanto, il partito non è ancora «grande», non è di massa, anche se la definizione «partito di massa» si trova qua e là nei *Quaderni*³⁹. E deve proporsi come «partito di governo»⁴⁰, come «partito che vuole fondare lo Stato»⁴¹ e deve «diventar Stato»⁴², anche quando mira a conquistare l'egemonia nella società civile e organizza la lotta contro il potere. Ancora: «i partiti possono essere considerati come scuole della vita statale»⁴³. Il partito politico, «a differenza che nel diritto costituzionale tradizionale né regna, né governa giuridicamente: ha «il potere di fatto», esercita la funzione egemonica e quindi equilibratrice di interessi diversi, nella «società civile», che però è talmente intrecciata di fatto con la società politica che tutti i cittadini sentono che esso invece regna e governa»⁴⁴. Nel partito il centralismo democratico

³⁸ Cfr. Q 1, 44, p. 48.

³⁹ Q 1, 42, p. 31.

⁴⁰ Q 1, 48, p. 62.

⁴¹ Q 4, 10, p. 432.

⁴² Q 14, 70, p. 1733.

⁴³ Q 7, 90, p. 920.

⁴⁴ Q 5, 127, p. 662.

(non però burocratico⁴⁵) è ancora per Gramsci — ma non più per noi — indispensabile: «altra è la democrazia di partito e altra la democrazia nello Stato: per conquistare la democrazia nello Stato può essere necessario — anzi è quasi sempre necessario — un partito fortemente accentrato»⁴⁶. Perciò egli si dichiara contrario a ogni sia pur parziale “cessione di sovranità” dal partito a una «Confederazione» ed anche a un’alleanza con essa⁴⁷. Il sindacato, a sua volta, può o deve seguire le direttive del partito? Non in modo diretto dal partito come tale. Ma, «se il sindacato ha spontaneamente scelto come suo dirigente un membro del partito: significa che il sindacato accetta [liberamente] le direttive del partito»⁴⁸. L’affermazione più lontana dai nostri attuali convincimenti è forse questa: «È difficile escludere che qualsiasi partito politico (dei gruppi dominanti, ma anche di gruppi subalterni) non adempia anche una funzione di polizia, cioè di tutela di un certo ordine politico e legale». E’ un concetto oggi improponibile, anche se per Gramsci il “partito-polizia” in realtà «tende a portare il popolo a un nuovo livello di civiltà»⁴⁹. Le difficoltà inerenti alla scrittura non definitiva, frammentaria e a volta criptica dei *Quaderni* non sempre ci consentono di distinguere, tra le affermazioni di Gramsci, quelle che egli considera valide in ogni paese da quelle che si riferiscono specificamente alle condizioni di un “Oriente” arretrato per l’assenza di una società civile articolata e complessa e quindi a uno stato di necessità riguardante anche la forma partito.

Il partito dev’essere un’organizzazione ristretta di quadri, separata dalla classe e “portatrice di coscienza” (come nella concezione di Lenin) o deve nascere dal movimento, ma non identificarsi con il movimento e con la sua spontaneità? Oggi i movimenti sono talvolta vivi e attivi, ma non vogliono far nascere dai loro fermenti nessun partito. D’altra parte, negli odierni piccoli partiti, figli dei grandi partiti di classe novecenteschi, i quadri separati non “portano” nelle masse nessuna dottrina o concezione del mondo (come avrebbero voluto Lenin e, pur senza “separazione”, Gramsci). Negli anni Cinquanta-Sessanta del secolo scorso, i partiti di massa avevano voce e forza. Perciò la democrazia era viva, malgrado le politiche repressive dei governi. La polizia di Scelba non scherzava. Anch’io sono stato denunciato per adunata sediziosa. Ma, se le masse sono oggi polverizzate, nessun partito di massa può rivivere. Neppure un regime reazionario di massa e il suo partito sono ripetibili nei modi novecenteschi. E, se anche il lavoro è disarticolato, è difficile dar vita a un partito del lavoro. Nondimeno, le lotte operaie in Occidente e quelle che i subalterni conducono nelle periferie del mondo possono tuttora essere unificate, non più soltanto dalla condizione salariale o dallo sfruttamento (non dallo sfruttamento di un lavoro, fino agli anni Settanta-Ottanta, radunato nelle fabbriche e, per quel suo radunarsi, capace di lottare), ma dall’essere tutti, gli operai e gli altri subalterni, nei centri e nelle periferie del mondo, *esclusi*: esclusi da ogni potere decisionale, esclusi dalla conoscenza, divenuta oggi il motore della produzione, e esclusi dalla condivisione dei fini proposti nel lavoro e nella vita. E dall’essere tutti, i nativi e ancor più i migranti, in un mondo unificato dal capitale e dal suo inarrestabile trasmigrare liberamente, esclusi dalla “cittadinanza universale”.

Oggi la forma partito ci risulta in crisi per i suoi caratteri classici. In specie, possiamo considerare ormai improponibile il partito di massa togliattiano anche perché non vi sono più contadini analfabeti da mobilitare con strutture organizzative centralistiche e con metodi pedagogici a suo tempo efficaci ma “elementari”. La televisione ha portato nelle case dei cittadini, privatizzandolo, quel confronto politico e culturale che prima aveva luogo nelle sezioni di partito, nelle sedi sindacali, nelle case del popolo e nelle piazze. E lo ha portato impoverendo il contatto diretto con un pubblico divenuto passivo e atomizzato, pertanto più facilmente influenzabile da coloro che detengono il monopolio politico dei nuovi mezzi di comunicazione e che fanno tacere o soffocano, con insidie “tecniche”, le voci dell’opposizione anti-sistema. Il progresso tecnologico, in questo caso, è stato portatore di involuzione politica. E di una rivoluzione passiva culturale che ricalca la privatizzazione del pubblico nell’economia. Può un altro e più recente progresso, quello delle comunicazioni in rete internet, invertire la tendenza e riorientare in forme partecipate la comunicazione politica, sia pure in assenza di un regolare incontro tra persone fisiche e di una radicata organizzazione di massa? Come sostituire quel partito, conservando tuttavia nei nuovi soggetti protagonisti capacità organizzativa, compiti di attività culturale e prospettiva trasformatrice orientata verso un sia pur lontano “orizzonte” comunista? Non chiamarlo più partito sarebbe un meschino espediente per compiacere alle diffuse pratiche politiche anti-partito che caratterizzano alcuni movimenti spontanei, specie nel mondo giovanile? O sarebbe opportuno

⁴⁵ Q 14, 35, p 1692.

⁴⁶ Q 2, 74, p. 236.

⁴⁷ Q 3, 42, p. 320.

⁴⁸ Q 3, 4, p. 321.

⁴⁹ Q 14, 34, pp. 1691-2.

per segnare una reale discontinuità tra un nostro passato tutt'altro che inglorioso e un contesto nuovo nel quale elementi di crisi organica colpiscono anche i soggetti antagonisti, ma ci si aprono possibili vie di sviluppo positive e innovative, ad esempio con l'uso appropriato delle reti informatiche e, più in generale, delle relazioni orizzontali, anti-verticistiche o anti-centralistiche?

Se partito significava, in Gramsci e in Togliatti, partito di lotta e di governo (quindi, in certi casi, più di governo che di lotta), noi dobbiamo tornare al Gramsci che teorizzava, e al Togliatti che praticava, la lotta nella società civile per la conquista, non *del* Potere o di un, sia pur democratizzato, Palazzo d'inverno, ma di «fortezze e casematte» apparentemente separate in un vasto territorio. Quali «fortezze e casematte» debbono essere oggi conquistate in una società civile più complessa di quella novecentesca? Gramsci confidava particolarmente nella funzione del giornalismo militante; Togliatti puntava anche sull'editoria comunista o vicina ai comunisti (la casa Einaudi). Noi siamo in obbligo di "occupare" anche e soprattutto nuovi mezzi informatici e telematici di comunicazione: abbiamo sperimentato quanto grande è il loro potere quando "informano" contro di noi, contro le lotte del lavoro, contro le donne o i diversi, contro gli immigrati. Negli anni del Pci, la Dc e poi anche il Psi occupavano i grossi e ricchi enti economici pubblici, ma il Pci e il Psi "manovravano" le loro cooperative "rosse", non rinunciavano ad agire sui "loro" sindacati, benché non più definiti "cinghie di trasmissione", e gli enti previdenziali erano presieduti da sindacalisti o (ex) dirigenti sindacali dei lavoratori. Oggi è forse possibile porsi l'obiettivo di organizzare nuovi, autonomi e autogestiti centri di smistamento del lavoro in cerca di occupazione, al fine di contrastare gli arbitri padronali e i contratti individuali, di redistribuire con equità i turni di lavoro fra gli ancora precari, di provvedere direttamente alla loro istruzione-qualificazione, per poter rivendicare la fine del precariato, e anche affiancare nuove forme di assistenza mutualistica, in sintonia con l'economia detta solidale. Le vecchie Case del popolo possono essere riaperte con nuovi compiti che si aggiungano a quelli precedenti. Non più soltanto come luoghi di cultura, di iniziazione politica, di svago e persino di cene conviviali, ma anche come presidi di educazione e di azione per la difesa ambientale, urbanistica, agricola ecc. Quali «fortezze e casematte» possiamo oggi prendere d'assalto è una domanda alla quale tutti dovremmo, con ponderazione, trovare risposte. La vecchia democrazia è morta? Viva un nuovo *autogoverno*, non soltanto dei produttori, ma di tutte le persone, dei governati che diventano governanti, come insegnava Gramsci.