

FILOSOFIA _____ _____ ITALIANA

_ Filosofia Italiana nasce nel 2005 su iniziativa di un gruppo di professori e giovani ricercatori inizialmente basati alla Sapienza – Università di Roma. Sin dall'inizio, la rivista si è proposta come una voce contro corrente rispetto all'interesse fortemente prevalente nel nostro Paese per la filosofia di lingua tedesca, inglese e francese. Né, per altro, voleva essere in alcun modo polemica riguardo a un fenomeno che è necessario considerare e capire. Più modestamente, ma con vera convinzione, i promotori consideravano molto importante che il patrimonio di idee, testi, riviste, dibattiti, riflessioni filosofiche di cui la storia italiana è ricca fosse non solo noto, ma conosciuto a fondo. La fiducia che implicitamente riponevano nel progetto era di contribuire a una coscienza intellettuale e civile più critica, più affinata, del panorama filosofico attuale. La speranza era anche che il contatto con una materia filosofica trascurata, ma non priva di valore, potesse servire a riallacciare dei fili, di prosecuzione o anche solo di confronto, con un passato che non è mai tale se non lo si è conosciuto, elaborato, trasformato.

A dodici anni dalla sua nascita, Filosofia Italiana si è confermata ed è, anzi, cresciuta come laboratorio di ricerca e riflessione non solo sui temi, ma sullo statuto stesso della tradizione filosofica in Italia, essendo riconosciuta come un punto di riferimento autorevole negli studi italiani. A tal proposito, convinzione della redazione è che il problema di una filosofia "italiana" resti ancora aperto: lo dimostra la variegata rinascita odierna dell'interesse scientifico per il pensiero nostrano. Tuttavia, il fatto che esista una filosofia in lingua italiana, radicata nelle vicende della nostra cultura, è appunto un fatto. Questo fatto, dove essere e pensiero (per usare due termini della tradizione metafisica) si tengono in reciproca tensione, è uno degli accessi possibili alla riflessione filosofica. Per noi, che abbiamo maestri e storia italiana, è quasi un passaggio obbligato – pur nella disseminazione e nella fuoriuscita dai confini italiani, che caratterizza sempre più il lavoro scientifico delle ultime generazioni di ricercatori.

_ filosofiaitaliana.redazione@gmail.com

– REDAZIONE

Massimiliano Biscuso
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli
(massimiliano.biscuso@istruzione.it)
Federica Buongiorno
Technische Universität Dresden
(federica.buongiorno@tu-dresden.de)
Ambrogio Garofano
Sapienza – Università di Roma
(ambrogio.garofano@uniroma1.it)
Stefania Pietroforte
Independent Researcher
(stefania.pietroforte@tin.it)
Libera Pisano
Uni Hamburg
(libpisano@gmail.com)
Federica Pitillo
Sapienza – Università di Roma/
Friedrich-Schiller-Universität Jena
(federica.pitillo@uniroma1.it)

– COMITATO SCIENTIFICO

Andreas Arndt
Humboldt Universität zu Berlin
(andreas.arndt.1@hu-berlin.de)
Joseph A. Buttigieg †
University of Notre Dame, Indiana, USA
Eugenio Canone
CNR – ILIESI, Roma
(eugenio.canone@iliesi.cnr.it)
Giuseppe Cantillo
Università degli Studi di Napoli Federico II
(giuseppe.cantillo@unina.it)
Michele Ciliberto
Scuola Normale Superiore di Pisa
(michele.ciliberto@sns.it)
Roberto Esposito
Scuola Normale Superiore di Pisa
(roberto.esposito@sns.it)
János Kelemen
Università ELTE, Budapest
(jim218@t-online.hu)
Fabrizio Lomonaco
Università degli Studi di Napoli Federico II
(fabrizio.lomonaco@unina.it)
Marcello Mustè
Sapienza – Università di Roma
(marcello.muste@uniroma1.it)
Wolfgang Röther
Universität Zürich
(wolfgang.rother@philos.zuh.ch)

Nuria Sánchez Madrid
Universidad Complutense, Madrid
(nuriasma@ucm.es)
Gennaro Sasso
Sapienza – Università di Roma
(gennarosasso@gmail.com)
Giuseppe Vacca
(gvacca@fondazionegramsci.org)
Mauro Visentin
Università degli Studi di Sassari
(maurovis@uniss.it)
Renata Viti Cavaliere
Università degli Studi di Napoli Federico II
(viti@unina.it)

– DIRETTORE RESPONSABILE

Mario Sesti

ISSN 2611-3392 (testo stampato)
ISSN 2611-2892 (online)
Aut. Tribunale di Roma n. 14/2017 del 9/2/2017
Periodicità: semestrale
Tutti gli articoli sono sottoposti a peer review e/o a
doppia blind review
Dominio web: www.filosofia-italiana.net

www.aracneeditrice.it
www.narrativaracne.it
info@aracneeditrice.it

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

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

ISBN 978-88-255-2780-3

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di
riproduzione e di adattamento anche parziale, con qual-
siasi mezzo, sono riservati per tutti i paesi

Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'editore

I edizione: novembre 2019

«Filosofia italiana», XV (2019), II

a cura della redazione

Indice

_ SAGGI

Emancipazione, subalternità e moralità. A partire da alcuni temi gramsciani di Franco Gallo	9
Il «galileismo morale» di Galvano Della Volpe di Giuliano Guzzone	43
Use as Form-of-Life. Agamben and the Stoics di Lucilla Guidi	75
Italian Hacking ed eredità di Giacomo Pezzano	89
La vita vista dai morti. Il Dialogo fra Federico Ruysch e le sue mummie di Antonio Di Meo	107
Su alcune recenti pubblicazioni crociate di Jonathan Salina	117

_ INTERVISTE

L'opera-cantiere di Ernesto De Martino Intervista a Marcello Massenzio di Massimiliano Biscuso	133
--	-----

_ RECENSIONI

La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo di Emanuele Agazzani	153
Rebuilding Post-Revolutionary Italy: Leopardi and Vico's 'New Science' di Mark Epstein	159
I problemi della filosofia della storia 1887. Recensioni 1870-1896 di Marcello Mustè	167
Sentire e pensare. L'idealismo nuovo e la realtà di Marco Diamanti	173
Hegel in Italia, I. Dalla storia alla logica, II. Tra Logica e Fenomenologia di Giulia Parzani	183

Rassegna: Apollineo e dionisiaco di Ludovica Boi	189
Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio di Stefania Petroforte	197
Termini della politica, II. Politica e pensiero di Lorenzo Petrachi	205
Gli autori	213

Saggi

Emancipazione, subalternità e moralità. A partire da alcuni temi gramsciani

di Franco Gallo*

ABSTRACT

Mainly based on Gramsci's theory of culture and some of its basic issues (folklore, popular literature, "Lorianism"), this essay deals with the need for emancipation of the subaltern masses and its *Ungleichzeitigkeit* (E. Bloch). The main question still is: can this need for emancipation be satisfied by a universal political movement, which inherits an expressly Western conception of freedom and justice? Can emancipation, individual freedom and social justice be equally balanced in relation to the subjugations and unfair treatment such a large part of mankind is affected by? _ Contributo ricevuto su invito il 03/06/2019. Sottoposto a peer review, accettato il 06/09/2019.

Introduzione

Questo saggio tratta dell'alternativa (o possibile convivenza) tra due prospettive di emancipazione. La prima si fonda sulla *valorizzazione della tradizione borghese-capitalistica* (in quanto dialetticamente ereditata dal marxismo); la seconda, invece, *sulla valorizzazione delle esperienze proprie di gruppi sociali subalterni, tangenziali o originariamente esterne, almeno prima facie, alla dinamica borghese-capitalistica*. Chi scrive, nel contesto di una riflessione attivata in altre ricerche¹, prova qui a interrogarsi sull'integrabilità di queste due prospettive, in vista di una fondazione organica del processo di emancipazione (cui si rivendica attualità

morale e politica). Il bisogno concreto di emancipazione e le conseguenti determinazioni ad agire appaiono, infine, come *asse critico di una specifica moralità*; quest'ultima deve potersi confrontare con le conseguenze del processo universale della valorizzazione e della produzione e consumo di segni nella contemporaneità². Il saggio procede dall'assunto di una pertinenza logico-teorica tra categorie del pensiero gramsciano e della critica della cultura di diverse ascendenze (E. Bloch, G. Debord, i *Subaltern Studies*) per la ricostruzione di un discorso emancipativo. Pertanto *non* sono presenti riflessioni sulle diversità diacroniche di accento di taluni temi gramsciani³, essendone rilevante per i fini di questo scritto ciò che qui se ne documenta.

* Ricercatore indipendente.

Dopo un primo paragrafo su *Il tempo misto della modernità* (che tratteggia la posizione instabile dell'intellettuale nella contemporaneità), un secondo su *La modernità antiemancipativa* (che discute il tema della produzione di cultura nel generale processo della valorizzazione) e un terzo su *La totalizzazione del moderno* (che suggerisce la natura essenzialmente universalistica della prospettiva gramsciana e blochiana), il saggio giunge a individuare problematicamente il residuo pre- e antimoderno dell'anelito subalterno all'emancipazione (nelle *Tesi sulla subalternità* del quarto paragrafo). Il quinto paragrafo su *La moralità della libertà* pone la questione dell'universalizzabilità di un modello di emancipazione. La *Conclusione* problematizza gli sviluppi del saggio e lascia gli interrogativi eventualmente suscitati aperti a integrazioni e confronti.

I _ Il tempo misto della modernità

Nella riflessione gramsciana dei *Quaderni* corre una sotterranea solidarietà tra le analisi del folclore, della letteratura popolare e del «lorianesimo»⁴ che deve essere identificata, analogamente alla lettura blochiana della *Ungleichzeitigkeit*, come la ricerca delle logiche soggiacenti al terreno dell'ideologia contemporanea. Quest'ultima è caratterizzata da tratti non lineari, che se un tempo potevano essere ritenuti incompatibili tra di loro alla

luce di letture inadeguate della successione delle egemonie delle classi nel corso dell'avvento progressivo del capitalismo e della borghesia, invece hanno una ragione nuova e cogente di convivenza nella struttura intricata del tardo capitalismo; o, se si preferisce, della transizione spuria al moderno dei paesi trascinati nel vortice del capitalismo avanzato senza averne percorso le fasi canoniche⁵.

Agli occhi del marxismo degli anni Venti e Trenta del sec. XX, l'impresa leniniana ha infatti ridisegnato la geografia della transizione dal capitalismo al socialismo proponendo una questione politica e teorica di non facile soluzione. Si avvilluppano l'una all'altra, nelle situazioni oggettivamente più rivoluzionarie, una coscienza operaia avanguardistica che vede nell'internazionalizzazione della rivoluzione il solo passaggio legittimo verso il moderno, e una coscienza popolare (rurale e premoderna) ancora retrograda.

La convinzione dell'esaurirsi delle forme di transizione democratica e legalistica al socialismo propone la questione della rivoluzione. Tuttavia quest'ultima appare sempre più come un processo complesso, che non si riduce alla transizione di medio periodo dalle forme dello Stato capitalista-liberale a quelle (da disegnare) della nuova architettura istituzionale socialista, ma si estende al compimento della formazione organica della coscienza proletaria. La percezione della condizione proletaria come *status* di

massa sì, ma non maggioritario, perché convive con la mobilitazione delle classi medie e con la persistenza della struttura ideologica del mondo rurale, propone la questione strategica della lotta delle classi come organizzazione di alleanze, della funzionalità delle tattiche e dell'impiego efficiente di strumenti di lotta che si collocano sempre anche sul terreno dell'ideologia. Di qui la tematica del *confronto intellettuale* come luogo basilare della contesa per il controllo del processo economico e sociale. Sono note le pagine di apertura del *Quaderno 12*:

Gli intellettuali sono un gruppo sociale autonomo e indipendente, oppure ogni gruppo sociale ha una sua propria categoria specializzata di intellettuali? Il problema è complesso per le varie forme che ha assunto finora il processo storico reale di formazione delle diverse categorie intellettuali. Le più importanti di queste forme sono due: 1) Ogni gruppo sociale, nascendo sul terreno originario di una funzione essenziale nel mondo della produzione economica, si crea insieme, organicamente, uno o più ceti di intellettuali che gli danno omogeneità e consapevolezza della propria funzione [...] Occorre notare il fatto che l'imprenditore rappresenta una elaborazione sociale superiore, già caratterizzata da una certa capacità dirigente e tecnica (cioè intellettuale): egli deve avere una certa capacità tecnica, oltre che nella sfera circoscritta della sua attività e della sua iniziativa, anche in altre sfere, almeno in quelle più vicine alla

produzione economica (deve essere un organizzatore di masse d'uomini, deve essere un organizzatore della "fiducia" dei risparmiatori nella sua azienda, dei compratori della sua merce ecc.). [...]

L'intellettualità è dunque innanzitutto funzionale all'operatività economica della classe sociale che la genera (di qui la sua "organicità", ossia la sua percezione del mondo e dei valori funzionale all'ottimizzazione della posizione economica della classe sociale di riferimento). Decisiva, a nostro avviso, è ora la prosecuzione del brano appena citato:

Si può osservare che gli intellettuali "organici" che ogni nuova classe crea con se stessa ed elabora nel suo sviluppo progressivo, sono per lo più "specializzazioni" di aspetti parziali dell'attività primitiva del tipo sociale nuovo che la nuova classe ha messo in luce. (Anche i signori feudali erano detentori di una particolare capacità tecnica, quella militare, ed è appunto dal momento in cui l'aristocrazia perde il monopolio della capacità tecnico-militare che si inizia la crisi del feudalismo. [...]) Così è da notare che la massa dei contadini, qualunque svolga una funzione essenziale nel mondo della produzione, non elabora proprii intellettuali "organici" e non "assimila" nessun ceto di intellettuali "tradizionali", qualunque dalla massa dei contadini altri gruppi sociali tolgano molti dei loro intellettuali e gran parte degli intellettuali tradizionali siano di origine contadina)⁶.

Ogni nuova classe crea, pertanto, una sua intellettualità che eredita e potenzia aspetti dell'esperienza che quella classe ha maturato; ma se nel seno della lotta delle classi essa deve anche interagire con altri gruppi sociali e unirvisi per esigenze strategiche o tattiche del proprio sviluppo contingente, allora deve mediarsi con l'intellettualità di quell'altro gruppo sociale. Nel quadro della modernità incompiuta, laddove ci sia stato sviluppo capitalistico diffuso e pervasivo, le condizioni della rivoluzione si sono affievolite se non dissipate, per cui la classe operaia attraverso le lotte sindacali ha conquistato benessere e istruzione e insieme acquiescenza alle logiche delle borghesie nazionali. Lo sfruttamento dei paesi soggiacenti all'iniziativa imperialistica ha prodotto però una periferia rivoluzionaria e avanguardistica che, per superare il capitalismo, deve rovesciare, dall'esterno dei suoi confini, il sistema imperialistico saldamente arroccato nel proprio perimetro. E deve quindi interagire con la massa ancora cospicua se non maggioritaria di un *mondo rurale e ancora ideologicamente precapitalistico che non ha intellettualità propria*, dando contemporaneamente voce a se stessa come coscienza operaia avanguardistica e a quell'altro e differenziato strato del mondo rurale e premoderno, alle sue aspirazioni confuse ma potenti.

Gli strati della mentalità disorganica e contraddittoria della visione del mondo delle classi subalterne sono peraltro di-

versi; crescono e si intersecano scambievolmente, condizionando la competenza culturale e la lettura del processo storico a tutti i livelli, compreso quello della classe rivoluzionaria.

A ciò si riconnette nel pensiero di Gramsci la nota affermazione di un articolo del 1925:

Non ci si può proporre, prima della conquista dello Stato, di modificare completamente la coscienza di tutta la classe operaia; sarebbe utopistico, perché la coscienza della classe operaia come tale si modifica solo quando sia stato modificato il modo di vivere della classe stessa, cioè quando il proletariato sarà diventato classe dominante, avrà a sua disposizione l'apparato di produzione e di scambio e il potere statale. Ma il partito può e deve, nel suo complesso, rappresentare questa coscienza superiore; altrimenti esso non sarà alla testa, ma alla coda delle masse, non le guiderà ma ne sarà trascinato. Perciò il partito deve assimilare il marxismo e deve assimilarlo nella sua forma attuale, come leninismo. L'attività teorica, la lotta cioè sul fronte ideologico, è sempre stata trascurata nel movimento operaio italiano. In Italia il marxismo (all'infuori di Antonio Labriola) è stato studiato più dagli intellettuali borghesi, per snaturarlo e rivolgerlo ad uso della politica borghese, che dai rivoluzionari⁷.

Va dunque affermato un marxismo genuino per orientarsi nel quadro torbido dell'ideologia contemporanea, offuscato da tre dimensioni convergenti

di falsa coscienza: la persistenza del *folklore* a livello di massa ancora rurale, la fascinazione per l'avventura e l'evasione mediatica della *letteratura popolare* nelle classi subalterne del contesto urbano, e l'interiorizzazione acritica e fantastica del sapere e della sua divulgazione nel *lorianesimo* (o lorianismo).

Quest'ultimo in particolare rispecchia una situazione generale di *divulgazione e applicazione irriflessa e diseducativa* della scienza e delle sue metodiche, che copre uno spettro che va da Flammarion ad Ardigò (una maschera esemplare è il cèliniano Courtial de Pereires). Si legge così nel quaderno sul «lorianesimo»:

Loria non è un caso teratologico individuale: è invece l'esemplare più compiuto e finito di una serie di rappresentanti di un certo strato intellettuale di un determinato periodo storico; in generale di quello strato di intellettuali positivisti che si occuparono della questione operaia e che erano più o meno convinti di approfondire e rivedere e superare la filosofia della prassi. Ma è da notare che ogni periodo ha il suo lorianismo più o meno compiuto e perfetto e ogni paese ha il suo: l'hitlerismo ha mostrato che in Germania covava, sotto l'apparente dominio di un gruppo intellettuale serio, un lorianismo mostruoso che ha rotto la crosta ufficiale e si è diffuso come concezione e metodo scientifico di una nuova "ufficialità".

Che Loria potesse esistere, scrivere, elucidare, stampare a sue spese libri e libroni, niente di strano: esistono sempre gli sco-

pritori del moto perpetuo e i parroci che stampano continuazioni della *Gerusalemme Liberata*. Ma che egli sia diventato un pilastro della cultura, un "maestro", e che abbia trovato "spontaneamente" un grandissimo pubblico, ecco ciò che fa riflettere sulla debolezza, anche in tempi normali, degli argini critici che pur esistevano: è da pensare come, in tempi anormali, di passioni scatenate, sia facile a dei Loria, appoggiati da forze interessate, di traboccare da ogni argine e di impaludare per decenni un ambiente di civiltà intellettuale ancora debole e gracile. Solo oggi (1935), dopo le manifestazioni di brutalità e d'ignominia inaudita della "cultura" tedesca dominata dall'hitlerismo, qualche intellettuale si è accorto di quanto fosse fragile la civiltà moderna – in tutte le sue espressioni contraddittorie, ma necessarie nella loro contraddizione – che aveva preso le mosse dal primo rinascimento (dopo il Mille) e si era imposta come dominante attraverso la Rivoluzione francese e il movimento di idee conosciuto come "filosofia classica tedesca" e come "economia classica inglese"⁸.

L'appoggio da parte di «forze interessate» adombra la funzionalità della produzione culturale al dominio ideologico. La chiave di lettura decisiva sta nella riducibilità della cultura a mera merce e nella duplice attivazione del prodotto culturale: elemento della valorizzazione capitalistica nel suo insieme e fattore della lotta strategica per il dominio politico e sociale dei mezzi di produzione.

La divulgazione, sottoprodotto funzionale dell'industria culturale, si connette poi al folklore, che le è consustanziale:

Anche il pensiero e la scienza moderna danno continuamente nuovi elementi al "folklore moderno", in quanto certe nozioni scientifiche e certe opinioni, avulse dal loro complesso e più o meno sfigurate, cadono continuamente nel dominio popolare e sono "inserite"

nel mosaico della tradizione (la *Scoperta dell'America* di C. Pascarella mostra come le nozioni, diffuse dai manuali scolastici e dalle "Università popolari", su Cristoforo Colombo e su tutta una serie di opinioni scientifiche, possano essere bizzarramente assimilate).

Il folklore può essere capito solo come un riflesso delle condizioni di vita culturale del popolo, sebbene certe concezioni proprie del folklore si prolunghino anche dopo che le condizioni siano (o sembrino) modificate o diano luogo a combinazioni bizzarre⁹.

Qui si ripropone altresì la questione dell'imperialismo, questa volta nella dimensione della contaminazione culturale:

Non è neanche vero (come ha scritto l'Ojetti nella lettera al Fracchia) che in Italia non esista una "critica del pubblico"; esiste, ma a suo modo, perché il pubblico legge molto e quindi sceglie tra ciò che esiste a sua disposizione. Perché questo pubblico preferisce ancora Alessandro Dumas e Carolina Invernizio e si getta avidamente sui romanzi gialli? D'altronde questa critica del pubblico italiano ha

una sua organizzazione, che è rappresentata dagli editori, dai direttori di quotidiani e periodici popolari; si manifesta nella scelta delle appendici; si manifesta nella traduzione di libri stranieri e non solo attuali, ma vecchi, molto vecchi; si manifesta nei repertori delle compagnie teatrali ecc. Né si tratta di esotismo al cento per cento, perché in musica lo stesso pubblico vuole Verdi, Puccini, Mascagni, che non hanno i corrispondenti nella letteratura, evidentemente. [...]

Questo fatto è la riprova più perentoria che in Italia c'è distacco tra pubblico e scrittori e il pubblico cerca la "sua" letteratura all'estero, perché la sente più "sua" di quella così detta nazionale. In questo fatto è posto un problema di vita nazionale essenziale. Se è vero che ogni secolo o frazione di secolo ha la sua letteratura, non è sempre vero che questa letteratura sia prodotta nella stessa comunità nazionale. Ogni popolo ha la sua letteratura, ma essa può venirgli da un altro popolo, cioè il popolo in parola può essere subordinato all'egemonia intellettuale e morale di altri popoli. È questo spesso il paradosso più stridente per molte tendenze monopolistiche di carattere nazionalistico e repressivo: che mentre si costruiscono piani grandiosi di egemonia, non ci si accorge di essere oggetto di egemonie straniere; così come, mentre si fanno piani imperialistici, in realtà si è oggetto di altri imperialismi ecc.¹⁰

Questa subordinazione del sistema culturale nazionale è uno degli effetti dell'imperialismo, o se si preferisce, del capitalismo sviluppato nella società della produzione culturale di massa. O ancora,

se vogliamo dirla con Debord, nella società dello spettacolo, nella quale la proliferazione del segno, a qualsiasi livello, si priva di contenuto afferente la realtà e diventa la realtà stessa, mentre le condizioni più arcaiche della coscienza sono respinte sempre più sul fondo della vita dei gruppi sociali.

Debord è chirurgicamente preciso nel delineare l'esito di questa condizione:

Da quando la realizzazione sempre più spinta dell'alienazione capitalista a tutti i livelli, rendendo sempre più difficile ai lavoratori riconoscere e nominare la loro propria miseria, li ha posti nell'alternativa di rifiutare la totalità della loro miseria, o niente, l'organizzazione rivoluzionaria ha dovuto imparare di non poter più combattere l'alienazione sotto forme alienate¹¹.

La necessità teorica di rivivificare la prospettiva rivoluzionaria mediante il rapporto con classi e contesti culturali non ancora coinvolti in modo irreversibile nella modernizzazione corrisponde alla circostanza fattuale per cui la lotta delle classi si combatte anche attraverso la necessaria alleanza delle classi emergenti con forze originate nel passato e tuttora ancorate a questo; esso si manifesta, quindi, anche come *stratificazione incoerente della coscienza* delle forze politicamente e simbolicamente connesse nella lotta anticapitalistica. Le strutture premoderne della coscienza, collettivamente indicate come folclore, sono però quadri complessi:

Anche in questa sfera occorre distinguere diversi strati: quelli fossilizzati che rispecchiano condizioni di vita passata e quindi conservativi e reazionari, e quelli che sono una serie di innovazioni, spesso creative e progressive, determinate spontaneamente da forme e condizioni di vita in processo di sviluppo e che sono in contraddizione, o solamente diverse, dalla morale degli strati dirigenti. [...] È certo che per raggiungere il fine [di un'educazione popolare che rattivasse questi elementi innovativi e progressivi, aiutandoli a svilupparsi dall'interno. F.G.] occorrerebbe mutare lo spirito delle ricerche folcloristiche oltre che approfondirle ed estenderle. Il folclore non deve essere concepito come una bizzarria, una stranezza o un elemento pittoresco, ma come una cosa che è molto seria e da prendere sul serio. Solo così l'insegnamento sarà più efficiente e determinerà realmente la nascita di una nuova cultura nelle grandi masse popolari, cioè sparirà il distacco tra cultura moderna e cultura popolare o folclore. Un'attività di questo genere, fatta in profondità, corrisponderebbe nel piano intellettuale a ciò che è stata la Riforma nei paesi protestanti¹².

2 _ La modernità antiemancipativa della produzione di cultura

Dunque l'interazione tra folclore, letteratura di massa e divulgazione rischia di determinare, unitariamente, la costituzione di una *modernità antiemancipativa* che riassorbe nel circuito della produzione e della valorizzazione capitalistica le

istanze residuali di senso e riscatto umanistico presenti nella religione, nell'arte e nella scienza.

Se il folclore si pone infatti come coscienza di un'identità premoderna e oppressa, la sua riduzione a elemento coloristico, spazio di performatività¹³ soltanto giustapposto alla vita sociale ed economica ormai permeata dalla mercificazione capitalistica, comporta che non solo le radici simboliche del fatto folclorico scompaiano, ma anche che la stessa natura della conservazione della tradizione diventi alternativamente puro fatto di costume irriflesso oppure dimensione dell'erudizione.

L'erudizione positivistica è però catalogazione del processo folclorico, non interrogazione del suo senso storico rispetto alla dinamica della cattolicizzazione (prima) e della nazionalizzazione (poi); mentre lo spazio di residuo valore del folclore sta non soltanto nel testimoniare *il sospiro della creatura oppressa*, ma anche nell'affermare percorsi estetici, etici e culturali alternativi, caratterizzati dall'invenzione di mondi diversi e ulteriori¹⁴.

Non si tratta soltanto di elementi da assumere nel quadro del passaggio alla modernizzazione, ma di ingredienti essenziali di una proposta di futuro in cui le identità non siano colonizzate da un modello umano a senso unico di ascendenze razionalistico-liberali.

Una dialettica pluritemporale e plurispaziale deve essere critica per non accogliere modi d'essere remoti e la loro coscienza doppia-

mente falsa dovuta al loro carattere remoto per ritrovare nel passato, ove possibile, un elemento che è ancora effettivamente operante e che non è passato, per ritrovare nebulose autentiche (che devono ancora generare una stella) non si appesantirà di semplici nebulosità apparenti, di ammassi di stelle oscure, formati molto tempo fa, per quanto la loro somiglianza con le nebulose sia la stessa che sussiste tra lo slogan della zolla e la nuova terra o tra il Terzo Reich e lo stato dell'avvenire. [...] Questa totalità deve essere critica per non cadere, in virtù della sua legittima opposizione al capitalismo che lacera ogni contesto vitale, in una falsa somiglianza con la totalità idealista deve essere soprattutto non contemplativa una penetrazione che possiede la ricchezza della sostanza non in passati dorati, ma nell'eredità reale della sua fine nel presente attuale, insomma una penetrazione che, proprio grazie alla ricchezza incompleta del passato acquista una forza rivoluzionaria supplementare. [...] Solo così contenuti che non sono passati perché non sono totalmente divenuti e che rimangono quindi sovversivi ed utopici, serviranno a qualcosa nella relazione con l'uomo e con la natura¹⁵.

Bloch, che abbiamo qui richiamato, accenna a due strategie di *totalizzazione del tempo*, di costruzione di un'identità storica ed umana comune, promotrice delle forze autentiche della personalità. Una è la dialettica idealistica, cui rimprovera di cogliere nel passato lo sviluppo completo ed organico di tendenze e forze perfettamente pacificate nel sapere

contemporaneo (il riferimento è naturalmente ad Hegel). L'altra è la filosofia nietzscheana (le *nebulose* che *generano stelle* sono un richiamo diretto a un passo dello *Zarathustra*: «Io vi dico: si deve ancora avere del caos dentro di sé per poter generare una stella che danza. Io vi dico: avete ancora del caos in voi», *Prefazione di Zarathustra/5*). All'individualismo della filosofia di Nietzsche, un modo d'essere «remoto» che la dialettica marxista e critica svela come falso, Bloch sostituisce, in un'ottica profondamente umanistica, una strategia sociale (nel suo linguaggio: rivoluzionaria) di valorizzazione delle forze prerazionali. Queste «nebulose caotiche» rifiutano le conseguenze alienanti del capitalismo e del mondo tecnico in nome di valori (la terra, la speranza dell'avvenire) ai quali un ritorno è possibile solo collettivamente, sviluppando completamente le forze produttive della modernità (scrive altrove Bloch: «*il futuro impedito contenuto nel presente, i benefici della tecnica bloccati, la società nuova bloccata di cui quella vecchia è gravida nelle sue forze produttive*»¹⁶). Soltanto così la ricchezza inespresa del passato potrà essere recuperata e le grandi forze emotive della speranza, del sentimento della natura, degli affetti che sostanziano percezioni del tempo altre e diverse da quelle della contemporaneità razional-borghese potranno contribuire all'emancipazione umana. D'altra parte, mentre nella lettura blochiana vi è una forte differenza di valore tra l'evasione

della letteratura e della produzione culturale di massa e la religione, che conserva una matrice eversiva (con l'*Esodo* e i *novissimi* in primo piano come luoghi di espressione figurale della sete umanistica di giustizia ed eguaglianza), nella lettura di Gramsci è molto più forte la comprensione dell'impiego *tanto egemonico quanto autocontraddittorio*, da parte delle classi dominanti, delle stesse residuali forze soggettive delle classi subalterne.

Per sottolineare il rifiuto gramsciano sia della concezione totalizzante della dialettica sia di una visione schematica e semplificatrice della lotta delle classi, Giorgio Baratta ha opportunamente parlato di una logica molecolare e contrappuntistica. Il concetto di egemonia sarebbe frutto specifico dell'innovazione gramsciana della dialettica, dove il modello del contrappunto supera l'idea di una sintesi che ricomponga definitivamente interessi soggettivi e collettivi, e coglie invece nella relazione tra le voci del campo sociale moderno una dimensione di interazione ma non di ricomposizione, di parallelismo ma non di risoluzione nella centralità di un valore e di una voce¹⁷.

Esiste però un fattore di omogeneizzazione di tutte queste voci, la cui dinamica fungente ne coarta la complessiva interazione; come già notato in relazione al folclore e alla posizione di classe degli intellettuali, anche il giungere a linguaggio delle esperienze alternative, pre- ed anticapitalistiche, non può che avvenire

dentro il complessivo processo capitalistico della valorizzazione, che rispetto alla produzione di linguaggio e alla trasmissione di esperienze assume la fisionomia dell'industria culturale ed *in nuce* della società dello spettacolo.

Sintomaticamente l'intuizione gramsciana coglie l'importante aspetto della concreta dimensione imprenditoriale della produzione del romanzo popolare e della sua caratteristica di «merce»¹⁸, e si spinge altrove fino a scrivere che

identificandosi lo Stato con un gruppo sociale, l'intervento statale non solo avviene nel modo accennato dall'Einaudi, o nel modo voluto dallo Spirito, ma è una condizione preliminare di ogni attività economica collettiva, è un elemento del mercato determinato, se non è addirittura lo stesso mercato determinato, poiché è la stessa espressione politico-giuridica del fatto per cui *una determinata merce (il lavoro)* [corsivo mio, F.G.] è preliminarmente deprezzata, è messa in condizioni di inferiorità competitiva, paga per tutto il sistema determinato¹⁹.

La merce-lavoro, quindi, come merce essenziale da governare per mantenere artificiosamente in vita il sistema della scarsità capitalistica e permettere il dispiegamento della società capitalistica nel suo insieme; ma il controllo della merce-lavoro è di fatto il controllo egemonico dello spazio di espressione ed esperienza delle persone, cioè il nesso di dominio giuridico ed ideologico che

si articola in un tempo storico determinato. La complessità della situazione è peraltro dovuta alla circostanza, non calcolabile a fondo neppure dal meccanismo capitalistico del dominio, per cui la produzione intenzionale di ideologia diventa appunto a sua volta merce e sfugge alla direttiva organica di un ceto dominante per trasformarsi a sua volta in competizione sregolata di mercato. Ciò è chiaro dalla dinamica del giornalismo descritta da Gramsci:

Il tipo di giornalismo che si considera in queste note è quello che si potrebbe chiamare “integrale” (nel senso che acquisterà significato sempre più chiaro nel corso delle note stesse), cioè quello che non solo intende soddisfare tutti i bisogni (di una certa categoria) del suo pubblico, ma intende di creare e sviluppare questi bisogni e quindi di suscitare, in un certo senso, il suo pubblico e di estenderne progressivamente l'area²⁰.

Il giornalismo appare a tutti gli effetti come un'impresa produttrice e negoziatrice di un bene, tesa a massimizzarne la diffusione; d'altra parte il consumo di questo bene non sta soltanto nel suo acquisto e trasformazione, perché il bene-cultura o il bene-informazione rende nel momento in cui si incorpora come ideologia e acquista la sua valenza funzionale²¹. È possibile calcolare fino in fondo, seguendo il gusto del pubblico, assecondandolo o tentando di correggerlo, quali agglomerati psicologico-cul-

turali verranno veramente promossi? Se questa è un'epoca in cui «la società gira su se stessa, come un cane che vuol prendersi la coda, ma questa parvenza di movimento non è svolgimento»²², le strategie di produzione del consenso per il dominio della società civile non saranno a loro volta acefale?

O non accadrà, forse, che nella frenesia di massimizzare attraverso la commercializzazione e la tecnicizzazione la produzione della cultura, questa produzione non diventi fattore a sé, probabilmente contraddittorio rispetto all'effetto ideologico inteso?

La cultura è così *potenziale fattore narcotizzante* (come il romanzo d'appendice) che asseconda e produce il *feticismo*. Interessante è dunque la lettura gramsciana di questo concetto:

Come si può descrivere il feticismo. Un organismo collettivo è costituito di singoli individui, i quali formano l'organismo in quanto si sono dati e accettano attivamente una gerarchia e una direzione determinata. Se ognuno dei singoli componenti pensa l'organismo collettivo come un'entità estranea a se stesso, è evidente che questo organismo non esiste più di fatto, ma diventa un fantasma dell'intelletto, un feticcio. È da vedere se questo modo di pensare, molto diffuso, non sia un residuo della trascendenza cattolica e dei vecchi regimi paternalistici: esso è comune per una serie di organismi, dallo Stato, alla Nazione, ai Partiti politici ecc. È naturale che avvenga per la Chiesa, poiché, almeno in Ita-

lia, il lavoro secolare del centro vaticano per annientare ogni traccia di democrazia interna e di intervento dei fedeli nell'attività religiosa è pienamente riuscito ed è divenuto una seconda natura del fedele, sebbene abbia determinato per l'appunto quella speciale forma di cattolicesimo che è propria del popolo italiano. Ciò che fa meraviglia, e che è caratteristico, è che il feticismo di questa specie si riproduca per organismi "volontari", di tipo non "pubblico" o statale, come i partiti e i sindacati. Si è portati a pensare i rapporti tra il singolo e l'organismo come un dualismo, e ad un atteggiamento critico esteriore del singolo verso l'organismo (se l'atteggiamento non è di una ammirazione entusiastica acritica). In ogni caso un rapporto feticistico. Il singolo s'aspetta che l'organismo faccia, anche se egli non opera e non riflette che appunto, essendo il suo atteggiamento molto diffuso, l'organismo è necessariamente inoperante²³.

Il feticismo è dato *dalla passività della posizione di consumo del segno e dell'ideologia*, che si riverbera sulla comprensione della posizione che l'individuo assume rispetto al suo contesto. Il costituirsi magico e trascendente dell'indipendenza dell'organismo collettivo obnubila il suo radicarsi nella realtà concreta dei soggetti che vi partecipano. Questa trascendenza diventa non scalfibile dalla parola e dalla critica. Bloch scrive per parte sua:

La sofisticata coscienza borghese prende fiato ancora una volta. Il vuoto nel quale il lettore della classe media deve vivere è tappato da

frammenti imprecisi. Il benestante, che fa suoi affari grazie a quel vuoto, si immunizza ancora contro il veleno, il veleno inoffensivo di un Toller, per esempio, prendendone dosi stimolanti attraverso il suo giornale. E se l'autore può permettersi di dire tutto, è perché non ha niente da dire²⁴.

Ci si approssima così alla convinzione espressa da Debord che

Il consumo alienato diventa per le masse un dovere supplementare che si aggiunge a quello della produzione alienata. È tutto il lavoro venduto di una società che diviene globalmente la merce totale il cui ciclo deve proseguire senza posa. Per far ciò, bisogna che questa merce totale ritorni frammentariamente all'individuo frammentario, assolutamente separato dalle forze produttive operanti come un insieme. È qui dunque che la scienza specializzata del dominio deve specializzarsi a sua volta: ed essa si scompone in sociologica, psicotecnica, cibernetica, semiologia ecc., vigilando all'autoregolazione di tutti i livelli del processo²⁵.

La centralità della merce lavoro come luogo cardinale della valorizzazione significa allora *che il controllo giuridico, psicologico e ideologico del lavoro è il campo di battaglia fondamentale della contemporaneità, e che tutte le strategie ideologiche che ravvivano elementi passatistici e precapitalistici sono funzionali all'alienazione della coscienza del lavoro e della sua cardinalità nel processo di valorizzazione.*

Non solo la fabbrica (come sistema concreto di vita) e la società civile (luogo del confronto anche commerciale dei prodotti ideologici) diventano spazi equiordinati di impegno politico, ma il crescente allargarsi della sfera del controllo giuridico-politico dal divieto e dalla sanzione al condizionamento sistematico e preliminare pone in modo del tutto nuovo il valore delle esperienze divergenti, anche premoderne o ingenuamente espresse nelle forme ataviche dei linguaggi frantumati della subalternità.

La normalizzazione teleologica delle diverse esperienze storiche, a cui quasi fatalisticamente certo socialismo guardava, appare a questo punto problematica e la filosofia della *praxis* le sostituisce un processo aperto di interazione e integrazione delle mentalità e dei punti di vista²⁶.

3 _ La totalizzazione del moderno

La crisi dell'“Occidente”. La “Fiera Letteraria” del 29 luglio 1928 riporta alcuni brani di un articolo di Filippo Burzio sulla “Stampa”²⁷. *Si parla oggi dell'Occidente come qualche secolo addietro si parlava della “Cristianità”.* È esistita una prima unità dell'Occidente, quella cristiano-cattolica medioevale; un primo scisma, o crisi, la Riforma con le guerre di religione [qui Gramsci riassume, F.G.]. *Dopo la Riforma, dopo due secoli, o quasi, di guerre di religione, si realizzò di fatto, in Occidente, una seconda unità, di altra indole, permeando di sé profondamente tutta la vita europea e culmi-*