

PREFAZIONE

1. È allo studio, appassionato e ininterrotto, che Gennaro Sasso ha dedicato al pensiero di Niccolò Machiavelli¹ che si deve, a mio avviso, una riflessione sulla politica, di natura radicale e fondativa, che può tornare assai utile e illuminante nel contesto dei temi cui è dedicato questo libro di Claudio Bazzocchi.

Per il segretario fiorentino, argomenta Sasso, la politica ha valore assoluto, perché, data la limitazione della vita umana di fronte alla «fortuna» – e dunque alle forze che costantemente insidiano la sua sicurezza –, solo la politica, quale accorta coscienza delle possibilità, quale lucida consapevolezza dei fini e dei mezzi, è in grado di costituire lo strumento con il quale l'essere umano può tentare di arginare e contenere la vicenda sempre minacciosa della sorte. La politica è cioè dimensione intrinseca alla vita, tanto da costituirne il fondamento, la condizione stessa del suo essere. Giacché senza la politica la vita si disgrega e si scompone, abbandonata, come sarebbe, all'invasione e al dominio delle forze ad essa estranee, di quella fortuna cioè cieca, che è sempre pronta a muovere e a sconvolgere l'esistenza di ciascuno a suo piacimento ed arbitrio. Cosicché, ne ha dedotto Sasso, la politica in Machiavelli, quale unico strumento di presa in cura e di elaborazione dei limiti della natura umana – quale unico mezzo di mediazione e di lavoro sulla finitudine congenita all'essere umano – sottrae senso *ante litteram* alla distinzione che poi Benedetto Croce avrebbe reso celebre, nell'ambito della filosofia moderna, tra economia (di cui la politica sarebbe parte) e morale, quali ambiti dell'agire distinti tra loro, in quanto l'uno volto alla ricerca dell'utile e dell'interesse dei singoli individui e l'altro volto invece alla ricerca e alla produzione del bene generale. Perché per Machiavelli tutto, e quindi anche la distinzione tra il bene e il male, tra l'onestà e l'utilità, tra l'etico appunto e l'economico, rientra

¹ Cfr. G. SASSO, *Niccolò Machiavelli: I- Il pensiero politico, II- La storiografia*, Bologna, Il Mulino, 1992.

nella strumentazione relativa allo scopo assoluto e primario di salvaguardia e di riproduzione della vita. Machiavelli ha autonomizzato la politica da ogni valore e da ogni fonte d'autorità che possa precederla e condizionarla, sottraendola in primo luogo ad ogni tradizione medievistico-religiosa, perché l'ha ricondotta alla radice del vivere e ne ha fatto così valore *ab-solutus* che include dentro di sé ogni ambito di valori più determinato.

Dunque non può sorprendere, a muovere da questa drammatizzazione e autonomizzazione della politica, che Machiavelli sia stato uno degli autori su cui uno dei politici, teorici e pratici, per eccellenza del '900, qual è stato Antonio Gramsci, abbia maggiormente esercitato la sua riflessione carceraria. In particolare quando, dopo la sconfitta epocale del comunismo nell'Occidente europeo postbellico e l'emergere dei primi profondissimi dubbi sull'esperienza del comunismo in Unione Sovietica, il pensatore sardo s'è posto a indagare con rigore e profondità i motivi di quella sconfitta e di quella fragilità di modello e ha inteso concettualizzare e definire una teoria della politica che andasse alla radice, nella modernità, della vita della maggioranza degli esseri umani e fosse capace d'inaugurare, con un progetto di socialismo rinnovato e riformulato, una nuova epoca di eticità e di socialità. Per dire cioè che anche Antonio Gramsci ha voluto stringere insieme, secondo la lezione di Machiavelli, politica e vita: facendo della politica non qualcosa che si colloca a fianco o a margine della vita bensì che della vita sia condizione intima e insopprimibile.

Senza la politica non si dà infatti, per il comunista sardo, accesso e partecipazione alla storia da parte dei ceti popolari e delle classi subalterne. Perché senza capacità di dar luogo al nuovo e all'originale – senza capacità d'innovare e di trasformare una situazione data – c'è solo vita di natura, riproduzione fisica di un'esistenza limitata al corporeo e all'individuale, e non c'è propriamente vita umanamente storica, quale realizzazione di un atto di volontà che genera l'irripetuto e il non deterministicamente causato. La politica è infatti per Gramsci, prima che ambito dello Stato e degli istituti della rappresentanza e della mediazione dei diversi interessi, essenzialmente *generazione e produzione di una soggettività*. Di una soggettività collettiva, la quale, attraverso la politica, matura una autocoscienza e una presa di possesso del proprio sé, che la sottrae all'egemonia e al dominio di altre classi dominanti come alla prassi di una vita socialmente marginale ed eterodiretta.

Per questo l'essenza della politica sta nella filosofia o meglio, per usare la terminologia di Gramsci, nella capacità di concepire e

generalizzare «ideologie», ossia visioni del mondo, ulteriori e di maggiore universalità, rispetto a quelle delle classi tradizionalmente egemoni. *Ideologie* cioè che sappiano ricondurre a coscienza e coerenza l'esperienza di vita individuale e collettiva dei ceti subalterni, sottraendoli a quel sapere frammentato e discordo di sé, attraversato e diretto dalle forme di coscienza eteronome che provengono appunto dall'Altro e che come tali non corrispondono al sentire e all'esperire del Sé. L'essenza della vita storica si racchiude dunque, per un uomo politico e un intellettuale come Gramsci, nella politica quale luogo di formazione e di confronto tra soggettività collettive, e l'essenza della politica, a sua volta, coincide con la funzione ideologica di saper unificare un soggetto collettivo, prima che rispetto e di contro ad altri, rispetto alle scissioni e alle fragilità di vita e di pensiero di sé medesimo.

È l'identità di *storia*, *politica* e *filosofia*-(ideologia) che Gramsci propone come nucleo centrale della sua rilettura, profondamente orientata in senso idealistico, del materialismo storico e della tradizione del marxismo ortodosso, e che vale contemporaneamente come articolazione concettuale di fondo del suo anti-Croce. Perché Gramsci è ben consapevole nei manoscritti dei *Quaderni* che le due operazioni teoriche sono tutt'uno, formano due lati della medesima medaglia: da un lato il rifiuto del determinismo storico, fissato alla rigida formulazione marxengelsiana della storia sociale come edificazione di struttura e sovrastruttura, e dall'altro, proprio attraverso la liberazione dell'ideologico dall'economico, la capacità di confrontarsi, in una lotta per le egemonie culturali, con il pensiero di Benedetto Croce, quale teorico massimo, a livello europeo, della liquidazione del marxismo e della supposta vuotezza della sua utopia rivoluzionaria. Gramsci comprende cioè, attraverso una revisione radicale del concetto marxengelsiano di ideologia e una riconfigurazione generale del rapporto di struttura e sovrastruttura, che, assumendo piena coscienza del livello più drammatico maturato dalla crisi del socialismo sia in Europa occidentale sia in Europa orientale, il compito degli intellettuali legati a un processo storico-politico di emancipazione non può che dispiegarsi nell'autocritica delle rappresentazioni più inadeguate e dogmatiche che l'ideologia comunista ha dato di sé, per muovere di lì a criticare, nel medesimo tempo, i sistemi più organici e raffinati dell'ideologia borghese, tra i quali, particolarmente in Italia, eccelle l'opera organica ed elevatissima della filosofia dello spirito di Benedetto Croce.

La rivoluzione socialista non si consuma nella presa dei palazzi d'inverno ma nella presa ideologica e culturale di un soggetto rispetto

a sé medesimo, che si sottrae all'immanenza, nella sua coscienza, delle forme estranee ed altrui di coscienza – che elabora, per dirla in termini non propriamente gramsciani, il proprio *conscio inconscio* – e genera una ideologia «totalitaria», che organizza e dà senso in modo coerente ed unitario al proprio mondo di vita. Il totalitarismo del comunismo non è legato dunque al comando e all'esercizio della forza fisica e repressiva di un potere unico ma alla forza di un sistema concettuale capace di spiegare e connettere l'intera realtà, senza che da esso nulla abbia a cadere, lasciato, come sarebbe, all'occupazione e alla significazione di altre ideologie.

Non a caso Gramsci pensa, di contro al *dualismo* marxengelsiano di struttura e sovrastruttura, una composizione *triadica* della fisiologia della vita sociale, scandita da «società economica» (la struttura), «società civile» e «Stato politico» (gli ultimi due ambiti appartenenti, ciascuno con una funzione propria, alla sovrastruttura). Dove, mentre il primo ambito copre il soddisfacimento dei bisogni e degli interessi materiali, è la *società civile* che, con un'esplicita mutazione di senso rispetto alla tradizione marxista, assume il ruolo di ambito delle istituzioni culturali e massmediologiche in cui si gioca la partita e il conflitto delle ideologie per la formazione e l'egemonia della coscienza sociale; rimanendo allo Stato politico, secondo la classica definizione weberiana, il monopolio della forza e, dunque, l'esercizio burocratico-militare del dominio. Ma appunto giungendo così a significare società civile per Gramsci lo spazio fondamentale, assai più dell'economico, dell'integrazione sociale, giacché in essa si scompongono e si ricompongono quelle visioni del mondo, collettive e di massa, senza le quali, come ha dimostrato la funzione della religione in buona parte delle società premoderne, non potrebbe darsi forza alcuna di coesione e adesione sociale.

La sfera economica, per il comunista e marxista Gramsci, è naturalmente fondamentale nella strutturazione della vita sociale. Ma è ambito solo quantitativo, dove si confrontano e si relazionano solo forze materiali (fabbriche, proprietà, mezzi di produzione) e dove valgono solo interessi materiali all'accumulazione della ricchezza e alla riproduzione fisica della propria vita. Come tale è ambito solo naturalistico che può essere studiato e definito dalle sole scienze naturali, che infatti hanno una metodologia e una formulazione matematico-quantitativa. Laddove la sfera della società civile propriamente detta – appunto quale luogo della produzione e del confronto tra ideologie – è l'ambito dell'azione propriamente storica, che vede l'alternarsi e il succedersi,

nel comando e nell'egemonia del mondo sociale, delle soggettività collettive, che di volta in volta corrispondono a gruppi sociali capaci di superare la frammentazione particolaristica degli interessi e di riconoscersi invece come gruppi omogenei. Solo il «gruppo omogeneo» infatti è in grado di sviluppare una ideologia propria, coerente con il proprio interesse collettivo e capace di un tale grado di universalizzazione, al di là del grezzo e naturalistico interesse individuale, da includere e rappresentare nella propria visione generale della vita e della società anche gli interessi degli altri ceti sociali. Capace cioè di svolgere quella funzione dell'egemonia ideologica che garantisce, accanto all'esercizio della forza e del comando delle istituzioni repressive dello Stato politico, una gestione dominante di un'intera fase storica e sociale.

Per dare luogo a tale identità di storia, politica e filosofia/ideologia, c'è bisogno però per Gramsci di uno strumento specificamente moderno, adeguato a quel Principe che Machiavelli teorizzò nel Quattrocento come personificazione di una politica concepita nel senso radicale di ciò che precede la distinzione di bene e di male perché, come si diceva, coincide con la vita nella sua fondamentale possibilità di contro al gioco imprevedibile e cieco della fortuna. Il moderno Principe per il comunista sardo deve essere quell'istituto specificamente moderno che è il partito, perché solo tale istituzione è in grado di dar vita a quell'intellettuale collettivo, in cui consiste la vita di una massa sottratta all'identificazione simbolica e culturale con altri gruppi sociali dominanti e restituita invece alla coscienza autentica del proprio Sé. Giacché appunto il *partito* – concepito anch'esso nella radicalità di significato e di funzione che Gramsci, coerentemente con il suo ripensamento del marxismo gli assegna – è il costituirsi omogeneo e compatto di una *parte*, che si compatta fino a divenire un tutto.

Il partito non può costituire la rappresentanza e la mediazione di interessi e di soggetti già presupposti e antecedenti alla sua istituzione, perché è al contrario il luogo della formazione e della produzione di una nuova soggettività. Il cui nesso di produzione è intrinsecamente dialettico, incentrato, come dev'essere, dalla dialettica intellettuale-massa, per la quale quest'ultima che «sente' ma non comprende né sa» consegna la sua problematica vitale e sociale all'elaborazione da parte di un ceto intellettuale, che «sa', ma non comprende e specialmente non sente»² e che perciò restituisce, ma filtrata ora attraverso la

² A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, I, pp. 451-452.

universalizzazione del concetto e dunque depurata da ogni determinazione estrinseca, l'identità e la ragion d'essere della sua esistenza.

Il partito in questo modo è per Gramsci cementato da una «visione del mondo», svolge una funzione essenzialmente culturale ed educativa e si sottrae ad ogni sua possibile caratterizzazione empiristico-pragmatica, per cui la sua funzione sarebbe quella di indicare pratiche di risoluzione di problemi a mano a mano che si costituiscono nella vita sociale. Il partito è invece il luogo dove una classe sociale raggiunge l'autocoscienza di sé e dove contemporaneamente si svela la finzione e la presunzione degli intellettuali di voler costituire un ceto indipendente, lontano dalla materialità degli interessi, e portatore di un sapere neutrale. Giacché gli intellettuali sono legati anch'essi, come tutti, all'articolazione strutturale della vita sociale e, come tali, funzionari di ideologie radicate nei diversi campi di interessi, contrapposti e di parte della vita sociale. Per cui all'immagine dell'intellettuale quale figura presuntivamente ecumenica ed universale va sostituita la figura dell'intellettuale organico, quale intellettuale di partito che svolge la sua funzione chiarificatrice e illuminatrice solo riguardo al corpo sociale da cui origina.

2. Rispetto a tale concezione del politico, quale scena e trama di una riforma intellettuale e morale e di una sorta di psicoanalisi della coscienza ideologica delle classi subalterne, il lettore un poco assuefatto alla problematica dell'idealismo tedesco riconoscerà la profonda analogia di tale tematica con il contenuto di un breve scritto hegeliano del 1801, il cui incipit suona *Der immer sich vergrößernde Widerspruch*, rimasto nella condizione di manoscritto incompiuto e conosciuto in traduzione italiana con il titolo *Libertà e destino*. In questo breve testo, Hegel, com'è noto, parla di un possibile incontro tra popolo e intellettuali mosso da un convergente sentire. Il primo perché sofferente di una costrizione nella vita del presente, delle cui cause non possiede consapevolezza adeguata, desiderando perciò dei cambiamenti che gli rimangono indefiniti ed ignoti. I secondi perché capaci di conoscenza e di sapere critico, ma resi inoperosi e insoddisfatti dall'incapacità di tradurre la loro idea nel convincimento e nella forza di una grande massa. La politica è la fertile mediazione di queste due polarità, dolenti e impotenti nella loro separatezza, e deve avvenire fundamentalmente attraverso una critica dei falsi universali. Nel senso specifico di una sottrazione di legittimità e di consenso a quelle istituzioni opprimenti

della società da superare che, di fronte agli occhi dei più, ammantano ancora il loro potere dispotico e volto all'interesse dei pochi del manto e della forma seduttiva e pietrificante dell'universale. È il tema della politica come critica della *falsa infinitizzazione di un finito* di cui ho provato a parlare qualche anno fa in un altro luogo³.

Ma come coniugare oggi tale concezione così radicale, per la quale la politica, prima che complesso di tecniche e istituti della rappresentanza, prima che contratto e patto tra soggetti presupposti formati e autonomamente responsabili, ha da essere invece processo d'integrazione sociale in quanto formazione e produzione di soggettività? Dove cioè il soggetto costituisce l'esito del processo anziché costituirne l'inizio, come pure ha preteso ogni visione del liberalismo e del contrattualismo?

Come riformulare cioè oggi, nella pienezza della cosiddetta post-modernità, tale concepimento così drammatico della politica, per la quale essa, prima che esercizio del potere, è ciò che dovrebbe consentire alla moltitudine dei più l'accesso a un'esistenza, che non sia mera vita ma che sia buona vita, cioè vita degna di essere goduta e vissuta, e non solo imposta e subita?

Perché di certo qualcosa non ha funzionato nel dispositivo hegeliano-gramsciano d'incontro tra intellettuali e popolo, se è proprio l'idea di partito come intellettuale organico che oggi appare improponibile e non più percorribile.

Forse perché gli operatori delle idee e delle produzioni simboliche non hanno sufficientemente preso ad oggetto privilegiato e fondamentale delle loro analisi il corpo reale dell'essere sociale, dando luogo a quella scissione tra mente e corpo da cui già l'*Etica* di Spinoza agli inizi della modernità raccomandava di guardarsi, soprattutto per chi intendesse frequentare un modo sano di vivere nel mondo come, del pari, un modo sano di conoscerlo e di pensarlo. Vale a dire che gli intellettuali, in primo luogo, non hanno voluto attraversare la fatica di costruire la coerenza concettuale di una visione del mondo, assumendo a *principio della loro teoria* il *principio della prassi di vita* d'interclassi di esseri umani. Ossia, potremmo dire, usando il lessico di Karl Marx, che non hanno voluto, o non sono stati capaci di pensare attraverso e nell'*astrazione del concetto* quell'*astrazione reale* che governa e

³ Cfr. R. FINELLI, *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel*, Editori Riuniti, Roma 1996 (ora in seconda edizione presso Pensamultimedia, Lecce 2010).

intesse la vita dei più e che il Moro di Treviri ha voluto identificare nella struttura an/antropomorfa del *Capitale*. Concepita, nelle pagine del Marx maturo, quale accumulazione di una ricchezza meramente quantitativa, come quella monetaria, che, per la sua possibilità di un'espansione tendenzialmente illimitata, tende a pervadere e a colonizzare di sé l'intero mondo del concreto e della vita. E che come tale si costituisce ad Astratto, non logico, ma reale, perché costruisce, prima che forme del conoscere e del sapere, forme, abiti, codici ed obblighi dell'esistere e costumi di vita.

Ne deriva perciò che nella misura in cui l'*astrazione logica e mentale*, che è funzione intrinseca e fisiologica del lavoro specifico del concetto, non si fa contenitore di quel contenuto peculiare che è l'*astrazione reale* cui è obbligata l'erogazione del lavoro generalizzato dei più nella società del capitale, intellettuali e popolo non possono che incontrarsi in modo esteriore e fallace. In quell'incontro mancato sembra infatti che la capacità intellettuale ed ideativa dei primi non possa che tradursi in una manipolazione e in una seduzione dei bisogni emozionali delle masse. Giacché l'universalità del concetto non nasce appunto come elaborazione e chiarimento del bisogno generalizzato e diffuso dei più – l'ideazione non nasce come elaborato e trasformazione dell'emozione – bensì si fa valere, nel suo autoritarismo e nella sua vacuità ammantata di forza e di legittimazione, come l'idea contro l'affetto, come la cultura contro la vita.

Tanto più dunque una necessità di mettere a tema la *polisemia* dell'astratto – la *natura bina ed eterogenea* dell'astrazione, come *astrazione logica* e come *astrazione pratica* – s'impone oggi, quando il passaggio dell'economia capitalistica da un modello di accumulazione rigida, o fordista, a un modello di accumulazione flessibile, o postfordista, ha fatto del lavoro cosiddetto mentale, e non più del lavoro manuale, la pratica di erogazione dominante del lavoro. E ha generato così l'apparenza di un lavoro diffuso sostanzialmente creativo e comunicativo, di un lavoro appunto intellettualizzato, in cui, lasciata al passato la fatica di lavorare la materia, il lavorare sarebbe, ormai, solo un simbolizzare, un elaborare simboli e informazioni alfa-numeriche. Da cui il facile parlare di un intelletto generale, un *general intellect*, che unificherebbe le menti dei singoli, stringendoli in una comunità del sapere immateriale e della conoscenza, che supererebbe per definizione gli individualismi, gli egoismi e i conflitti di una società liberista, per introdurci ad una prossima società della liberazione e dell'emancipazione.

Laddove, ben al di là del *mito* di una ricomposizione, attraverso la tecnologia informatica, tra singolo e comunità, ciò che oggi drammaticamente si attesta è proprio l'approfondirsi della distanza tra sfera della bisognosità e sfera del sapere-comunicare, tra sfera dell'emozione e sfera dell'ideazione.

Così, in un contesto antropologico e sociale del genere, la politica può solo degenerare da luogo della *rappresentanza* in luogo della *rappresentazione*. Ovvero dove l'intera intellettualità politica si fa protagonista di un teatro della parola, in cui il saper parlare e l'uso retorico del linguaggio vale solo alla salvaguardia e alla riproduzione di sé come ceti narcisistico separato e privilegiato. E dove, di contro, al bisogno, all'emozione e al travaglio dei più viene rifiutato ogni accesso ed elaborazione sul piano linguistico-concettuale-comunitario, rimanendo, di conseguenza, la passione e il conflitto del vivere addolorati e muti nella disperazione di un esperire solo individuale.

Claudio Bazzocchi da anni riflette e scrive su questi temi di antropologia sociale e di filosofia politica. Con originalità e acume teorico, pari alla passione civile e politica che da sempre lo anima. Questo suo ultimo testo è un testo di storia delle idee – specificamente di storia di filosofia politica – e, insieme, un testo di teoria politica contemporanea, che si prova a stringere i temi e i problemi del presente, come ad offrire possibili vie di fuga dalla chiusura di un postmoderno che sta diffondendo ovunque la sua riduzione del mondo a simulacro, privo di vita e di corporeità emozionale.

Prof. Roberto Finelli