

## **LA TRAVERSATA. Libro Secondo. (17)**

### **le Opere e i Giorni**

di : fulmini

Pubblicato il : Sun 23 May 2021 9:00

Capitolo 3. Verso un nuovo paradigma di politica.

La ricostruzione storico-critica del processo di formazione, sviluppo e crisi della civiltà statale moderna consente di comprendere la politica e la sua forma partitica come elementi interni di questa civiltà (e la loro crisi come parte integrante della crisi organica dello Stato). Il superamento storico di tale crisi non si può perciò compiere per mezzo della politica e dei partiti così come sono costituiti; occorre elaborare e sperimentare un nuovo complesso di attività trasformative (che provvisoriamente può prendere il nome di nuova politica) capace di aprire il passaggio a una civiltà superiore.

L'analisi critica delle scienze politiche che hanno presieduto alla edificazione dello Stato moderno ha messo in evidenza la loro organicità a questo, e conseguentemente il loro limite storico. Abbiamo da altronde mostrato in La Traversata, Libro Primo, come i tentativi teorici di risposta alla crisi e di fondazione di una nuova civiltà avanzati dal marxismo e dalla sociologia, siano anch'essi strutturalmente insufficienti al compito. La necessità di una nuova scienza della storia e della politica in quel lavoro individuata si connette alla necessità di un nuovo paradigma di politica a cui giunge questo. Non si tratta cioè di sviluppare una scienza nuova della politica esistente, né di dispiegare una politica nuova dalla scienza data, bensì di edificare congiuntamente una nuova struttura conoscitiva e una nuova struttura dell'azione trasformativa in un originale rapporto tra di loro.

Per "nuova politica" da intendere il complesso di attività teoriche e pratiche con cui si possa risolvere la crisi organica nell'avviamento e costruzione di una superiore integrale civiltà. Di questa nuova politica è possibile individuare, a partire da Gramsci, alcune grandi questioni e lineamenti.

Una prima questione concerne la struttura del sistema di azione con il quale si attua la trasformazione, la sua composizione unitaria e molteplice.

Per cogliere la portata e il significato di questo problema e per individuare poi i lineamenti di una sua possibile soluzione, occorre comprendere esattamente quali siano i limiti e le insufficienze presenti nella civiltà politico-statale che pongono il problema stesso. Detto sinteticamente, si tratta del fatto che lo Stato nazionale, forma istituzionale unificante centrale della civiltà moderna, è un complesso di attività teoriche e pratiche insufficientemente coerente e omogeneo; lo è fin dalle origini, costitutivamente, anche se ciò si è reso manifesto soprattutto nella fase delle sua crisi organica.

Nella storia e nella produzione della storia scrive Gramsci la rappresentazione individualizzata degli Stati e delle Nazioni è una pura metafora. Le distinzioni che in tali rappresentazioni occorre fare non sono e non possono essere presentate specularmente sotto pena di cadere in una nuova forma di retorica e in una nuova specie di sociologia, che per essere speculativa non sarebbe meno un'astratta e meccanica sociologia: esse esistono come distinzioni di gruppi verticali e come stratificazioni orizzontali, cioè come una coesistenza e giustapposizione di civiltà e culture diverse, connesse dalla coercizione statale e organizzate culturalmente in una coscienza morale, contraddittoria e nello stesso tempo sincretistica. (Q, 1222-3)

Da notare che in tutti i paesi, sia pure in misura diversa, esiste una grande frattura tra le masse popolari e i gruppi intellettuali, anche quelli più numerosi e più vicini alla periferia nazionale, come i maestri e i preti. E che ciò avviene perché, anche dove i governanti affermano a parole, lo Stato come tale non ha una concezione unitaria, coerente e omogenea, per cui i gruppi intellettuali sono disgregati tra strato e strato e nella sfera dello stesso strato. (Q, 1394)

Di fronte all'accelerazione dei processi centrifughi e disgreganti della vita sociale e culturale, il potere politico reagisce con processi di accentramento autoritario e con tendenze di razionalizzazione burocratica, che non risolvono però la crisi in quanto mantengono un ordine e un'unità esteriori. Il problema del superamento della crisi è quello della costruzione di una nuova unità intellettuale e morale. Compito questo che va oltre le possibilità del partito politico e dell'attività politica in senso stretto che, come risulta dalle analisi svolte in precedenza, sono anch'essi segnati dalla scissione fra teoria e pratica, dirigenti e diretti, ideologia e scienza.

Gramsci si impegna nella ricerca e nella definizione dei lineamenti di una nuova struttura dell'attività trasformativa. La elaborazione nazionale unitaria di una coscienza collettiva omogenea domanda condizioni e iniziative molteplici. La diffusione da un centro omogeneo di un modo di pensare e di operare omogeneo è la condizione principale, ma non deve e non può essere la sola. Un errore molto diffuso consiste nel pensare che ogni strato sociale elabori la sua coscienza e la sua cultura allo stesso modo, con gli stessi metodi, cioè i metodi degli intellettuali di professione. L'intellettuale è un professionista (skilled), che conosce il funzionamento di proprie macchine specializzate; ha un suo tirocinio e un suo sistema Taylor. È puerile e illusorio attribuire a tutti gli uomini questa capacità acquisita e non innata, così come sarebbe puerile credere che ogni manovale può fare il macchinista ferroviario. È puerile pensare che un concetto chiaro, opportunamente diffuso, si inserisca nelle diverse coscienze con gli stessi effetti organizzatori di chiarezza diffusa: è questo un errore illuministico. [...] Ecco dunque che non basta la premessa della diffusione organica da un centro omogeneo di un modo di pensare e operare omogeneo. Lo stesso raggio luminoso passando per prismi diversi dà rifrazione di luce diversa: se si vuole la stessa rifrazione occorre tutta una serie di rettificazioni dei singoli prismi. [...] Trovare la reale identità sotto l'apparente differenziazione e contraddizione, e trovare la sostanziale diversità sotto l'apparente identità è la più delicata, incompresa eppure essenziale dote del critico delle idee e dello storico dello sviluppo storico. Il lavoro educativo-formativo che un centro omogeneo di cultura svolge, l'elaborazione di una coscienza critica che esso promuove e favorisce su una determinata base storica che contenga le premesse concrete per tale elaborazione, non può limitarsi alla semplice enunciazione teorica di principi chiari di metodo: questa sarebbe pura azione da filosofia del Settecento. Il lavoro necessario è complesso e deve essere articolato e graduato [...]. Ma non in astratto, ma in concreto, sulla base del reale e dell'esperienza effettiva. (Q, 2267-8)

Occorre un centro di produzione, ordinamento e diffusione delle attività teoriche e pratiche portatrici della nuova razionalità storica, che agisce come punto di raccordo e sintesi di multiformi iniziative ed esperienze; un centro di intervento coerente su tutte le diverse attività, istituzioni, organizzazioni, soggetti e forze economiche, sociali, politiche e culturali esistenti per rinnovarle dall'interno e riorientarle a una comune prospettiva. Sulla base del reale, cioè della conoscenza molecolare e della valutazione delle condizioni e dei soggetti esistenti. «Movimenti e centri intellettuali. Il dovere dell'attività giornalistica (nelle sue varie manifestazioni) seguire e controllare tutti i movimenti e i centri intellettuali che esistono e si formano nel paese. Tutti. Cioè con l'esclusione appena di quelli che hanno un carattere arbitrario e pazzesco; sebbene anche questi, col tono che si meritano, devono essere per lo meno registrati. Distinzione tra centri e movimenti intellettuali e altre distinzioni e graduazioni. Per esempio il cattolicesimo è un grande centro e un grande movimento: ma nel suo interno esistono movimenti e centri parziali che tendono a trasformare l'intero, o ad altri fini più concreti e limitati e di cui occorre tener conto. Pare che prima di ogni altra cosa occorra disegnare la mappa intellettuale e morale del paese, cioè circoscrivere i grandi movimenti e le idee e i grandi centri (ma non sempre ai grandi movimenti corrispondono grandi centri, almeno coi caratteri di visibilità e di concretezza che di solito si attribuisce a questa parola e per esempio il centro cattolico). Occorre poi tener conto delle spinte innovatrici che si verificano, che non sempre sono vitali, cioè hanno una conseguenza, ma non perciò devono essere meno seguite e controllate. Intanto all'inizio un movimento è sempre incerto, di avvenire dubbio, ecc.; bisognerà attendere che abbia acquistato tutta la sua forza e consistenza per occuparsene? Neanche è necessario che esso sia fornito delle doti di coerenza e di ricchezza intellettuale: non sempre sono i movimenti più coerenti ed intellettualmente ricchi quelli che trionfano.» (Q, 1736)

È in questo quadro che Gramsci più volte traccia uno schema dei componenti dell'organizzazione culturale. Nel Quaderno 3: «Materiale ideologico. Uno studio di come è organizzata di fatto la struttura ideologica di una classe dominante: cioè l'organizzazione materiale intesa a mantenere, a difendere e a sviluppare il fronte teorico o ideologico. La parte più ragguardevole e più dinamica di esso è la stampa in generale: case editrici (che hanno implicito ed esplicito un programma e si appoggiano a una determinata corrente), giornali politici, riviste di ogni genere, scientifiche, letterarie, filologiche, di divulgazione ecc.; periodici vari fino ai bollettini parrocchiali. [...] La stampa è la parte più dinamica di questa struttura ideologica, ma non la sola: tutto ciò che influisce o può influire sull'opinione pubblica direttamente o indirettamente le appartiene: le biblioteche, le scuole, i circoli e i clubs di vario genere, fino all'architettura, alla disposizione delle vie e ai nomi di queste. Non si spiegherebbe la posizione conservata dalla Chiesa nella società moderna, se non si conoscessero gli sforzi diuturni e pazienti che essa fa per sviluppare continuamente la sua particolare sezione di questa struttura materiale dell'ideologia. Un tale studio, fatto seriamente, avrebbe una certa importanza: oltre a dare un modello storico vivente di una tale struttura, abituerebbe a un calcolo più cauto ed esatto delle forze agenti nella società.» (Q, 332-3)

E nel Quaderno 11: «Sarebbe interessante studiare in concreto, per un singolo paese, l'organizzazione culturale che tiene in movimento il mondo ideologico ed esaminarne il funzionamento pratico. Uno studio del rapporto numerico tra il personale che professionalmente è dedito al lavoro attivo culturale e la popolazione dei singoli paesi sarebbe anche utile, con approssimativo calcolo delle forze libere. La scuola, in tutti i suoi gradi, e la chiesa sono le due maggiori organizzazioni culturali in ogni paese, per il numero del personale che occupano. I giornali, le riviste, e l'attività libraria, le istituzioni scolastiche private, sia in quanto integrano la scuola di

Stato, sia come istituzioni di cultura del tipo Università popolare. Altre professioni incorporano nella loro attività specializzata una frazione culturale non indifferente, come quella dei medici, degli ufficiali dell'esercito, della magistratura. (Q, 1394)

Questo registro dei componenti dell'organizzazione culturale deve essere evidentemente aggiornato, in quanto l'invenzione ed il rapido sviluppo dei nuovi mezzi quali il cinema, la radio, la televisione, la fotografia, il linguaggio e sistemi computerizzati di informazione ecc. hanno comportato, insieme a un imponente allargamento dell'organizzazione culturale, la sua ristrutturazione e ri-gerarchizzazione.

Dalla ricognizione sistematica dei componenti dell'organizzazione culturale, Gramsci passa ad individuare, come strumenti fondamentali di nuova politica, due principali complessi di attività: il giornalismo integrale e la scuola unitaria.

Esaminiamo dapprima l'attività e l'organizzazione che definisce nei termini di giornalismo integrale e rivista-tipo. Quando Gramsci teorizza queste attività editoriali non lo fa nella prospettiva di fondare un giornale e una rivista, né di ridefinire l'attività pubblicistica dei partiti; si tratta piuttosto dell'elaborazione e proposta di un nuovo tipo di attività trasformativa autonoma, e di una organizzazione di tipo nuovo destinata a sostituire i partiti nelle funzioni centrali di direzione intellettuale e morale. Non si riferisce all'apparato organizzativo e tecnico, ma anzi tutto al gruppo intellettuale che lo anima.

Una rivista " è un terreno per iniziare a lavorare per la soluzione di un problema di cultura, non è essa stessa una soluzione: e, ancora, deve avere un indirizzo preciso e quindi offrire modo a un lavoro collettivo di un gruppo intellettuale. (Q, 892) D'altra parte tale gruppo intellettuale " solo un inizio, e deve dare luogo a un nuovo tipo di istituzioni culturali aperte alle moltitudini. Le riviste di per sé sono sterili, se non diventano la forza motrice e formatrice di istituzioni culturali a tipo associativo di massa, cioè " non a quadri chiusi. (Q, 790)

Gramsci approfondisce l'elaborazione di questa attività e organizzazione trasformativa nel Quaderno 24, intitolato "Giornalismo", che è aperto da questa definizione: "Il tipo di giornalismo che si considera in queste note " 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'area. Se si esaminano tutte le forme di giornalismo e di attività pubblicistica-editoriale in genere esistenti, si vede che ognuna di esse presuppone altre forze da integrare o alle quali coordinarsi "meccanicamente". Per svolgere criticamente l'argomento e studiarne tutti i lati, pare più opportuno (ai fini metodologici e didattici) presupporre un'altra situazione: che esista, come punto di partenza, un aggruppamento culturale (in senso lato) più o meno omogeneo, di un certo tipo, di un certo livello e specialmente con un certo orientamento generale e che su tale aggruppamento voglia far leva per costruire un edificio culturale completo, autarchico, cominciando addirittura dalla... lingua, cioè " dal mezzo di espressione e di contatto reciproco. (Q, 2259)

^ qui sottolineato il carattere di nuova istituzione: non organo che fiancheggia e integra forze politiche esistenti (magari per riformarle), ma cellula di una nuova cultura integrale e centro di un nuovo processo di aggregazione costantemente espansiva. Un centro che opera a partire da un determinato aggruppamento culturale in senso lato caratterizzato da un certo orientamento generale, del quale per^2 non s'intende soddisfare i bisogni e razionalizzare gli interessi, le idee e i valori dati, ma invece creare e sviluppare una nuova unit^ sociale e culturale portatrice di una nuova struttura dei bisogni, della sensibilit^ , della conoscenza, della volont^ , della comunicazione, dell'azione.

Una ragione decisiva del porre la "rivista" anzich^ il partito politico al centro della nuova politica sta nel fatto che la "rivista" ^ essenzialmente un luogo di ricerca e creazione di cultura, e compie direttamente la funzione di direzione intellettuale e morale, mentre il partito politico ^ essenzialmente luogo di organizzazione e propaganda (subordinatamente a una concezione del mondo data), ed esercita funzioni decisionali e di governo. Il partito politico inoltre ha un limite interno nell'attivit^ creativa di cultura, e piuttosto che fare cultura dispiega una politica culturale, laddove la "rivista" ^ caratterizzata dallo svolgere unitamente produzione e diffusione culturale.

Organizzazione culturale: le riviste e la comunicazione.

Gramsci disegna poi un quadro complessivo delle "iniziative molteplici" che devono essere messe in opera dal "centro omogeneo di un modo di pensare e di operare omogeneo", individuando in particolare tre tipi di riviste indirizzate a differenziate fasce di lettori, corrispondenti ai tre gradi in cui ha distinto l'attivit^ e le funzioni intellettuali.

All'ingrosso si possono stabilire tre tipi fondamentali di riviste, caratterizzate dal modo con cui sono compilate, dal tipo di lettori cui intendono rivolgersi, dai fini educativi che vogliono raggiungere. Il primo tipo pu^ essere offerto dalla combinazione degli elementi direttivi che si riscontrano in modo specializzato nella "Critica" di B. Croce, nella "Politica" di F. Coppola e nella "Nuova Rivista Storica" di C. Barbagallo. Il secondo tipo ^ critico-storico-bibliografico dalla combinazione degli elementi che caratterizzano i fascicoli meglio riusciti del "Leonardo" di L. Russo, l' "Unit^" di rerum Scriptor e la "Voce" di Prezzolini. Il terzo tipo dalla combinazione di alcuni elementi del secondo tipo e il tipo di settimanale inglese come il "Manchester Weekly", o il "Times Weekly". Ognuno di questi tipi dovrebbe essere caratterizzato da un indirizzo intellettuale molto unitario e non antologico, cio^ dovrebbe avere una redazione omogenea e disciplinata; quindi pochi collaboratori ^ principali dovrebbero scrivere il corpo essenziale di ogni fascicolo. L'indirizzo redazionale dovrebbe essere fortemente organizzato in modo da proporre un lavoro omogeneo intellettualmente, pur nella necessaria variet^ dello stile e delle personalit^ letterarie. [...] Un organismo unitario di cultura che offrissi ai diversi strati del pubblico i tre tipi suaccennati di riviste (e d'altronde tra i tre tipi dovrebbe circolare uno spirito comune) coadiuvate da collezioni librerie corrispondenti, darebbe soddisfazione alle esigenze di una certa massa di pubblico che ^ pi^ attiva intellettualmente, ma solo allo stato potenziale, che pi^ importa elaborare, far pensare concretamente, trasformare, omogeneizzare, secondo un processo di sviluppo organico che conduca dal semplice senso comune al pensiero coerente e sistematico. (Q, 2263)

Il terzo tipo, "elementare", "si pu" dire appartenga alla sfera del "senso comune" o "buon senso", perch" il suo fine " di modificare l'opinione media di una certa societ" , criticando, suggerendo, sbeffeggiando, correggendo, svecchiando, e, in definitiva, introducendo "nuovi luoghi comuni". Se ben scritte, con brio, con un certo senso di distacco (in modo da non assumere toni da predicatore), ma tuttavia con interesse cordiale per l'opinione media, le riviste di questo tipo possono avere grande diffusione ed esercitare un influsso profondo. Non devono avere nessuna "mutria", n" scientifica n" moralisteggiante, non devono essere "filistee" e accademiche, n" apparire fanatiche o soverchiamente partigiane: debbono porsi nel campo stesso del "senso comune", distaccandosene quel tanto che permette il sorriso canzonatorio, ma non di disprezzo o di altezzosa superiorit" . (Q, 2270-1)

Il secondo tipo, "medio", "critico-storico-bibliografico", rivolto fundamentalmente agli intellettuali in formazione, " strutturato in rubriche (dizionario enciclopedico politico-scientifico-filosofico, biografie e autobiografie politico intellettuali, studi regionali, recensioni critico-informative e teorico-critiche, bibliografie ecc.) tutte orientate alla elaborazione di una nuova categoria di intellettuali. "Uno studioso che esamina un fenomeno storico determinato, per costruire un saggio sintetico, deve compiere tutta una serie di ricerche e operazioni intellettuali preliminari, che solo in piccola parte risultano utilizzate. Questo lavoro pu" essere invece utilizzabile per questo tipo medio di rivista, dedicato a un lettore che ha bisogno, per svilupparsi intellettualmente, di aver dinanzi, oltre al saggio sintetico, tutta l'attivit" analitica nel suo complesso che ha condotto a quel tale risultato. Il lettore comune non ha e non pu" avere un abito "scientifico", che solo si acquista col lavoro specializzato: occorre perci" aiutarlo a procurarsene almeno il "senso" con una attivit" critica opportuna. Non basta dargli dei concetti gi" elaborati e fissati nell'espressione "definitiva"; la loro concretezza, che " nel processo che ha condotto a quella affermazione, gli sfugge; occorre perci" offrirgli tutta la serie dei ragionamenti e dei nessi intermedi, ben individualizzati e non solo per accenni. (Q, 2264)

Il primo tipo, superiore, "esige immediatamente un corpo di redattori specializzati, in grado di fornire, con una certa periodicit" , un materiale scientificamente elaborato e selezionato; l'esistenza di questo corpo di redattori, che abbiano raggiunto tra loro un certo grado di omogeneit" culturale, " cosa tutt'altro che facile, e rappresenta un punto d'arrivo nello svolgimento di un movimento culturale. Questo tipo di rivista pu" essere sostituito (o anticipato) con la pubblicazione di un "Annuario" [...] preparato organicamente, secondo un piano generale, in modo da essere come il prospetto di un determinato programma di rivista. (Q, 2271-2)

La scienza modella ed " parte costituente di tutti e tre i tipi, differenziandosi solo per la forma in cui si esprime e comunica. "L'informazione scientifica dovrebbe essere integrante di qualsiasi giornale [...] sia come notiziario scientifico-tecnologico, sia come esposizione critica delle ipotesi e opinioni scientifiche pi" importanti [...]. Un giornale popolare, pi" degli altri, dovrebbe avere questa sezione scientifica, per controllare e dirigere la cultura dei suoi lettori, che spesso " "stregonasca" o fantastica e per "sprovincializzare" le nozioni correnti. (Q, 2273)

Organizzazione culturale: la scuola e l'educazione.

Veniamo ora al secondo complesso di attività e organizzazioni trasformative che Gramsci propone come strumento fondamentale della nuova politica, e che esamina nei termini di "scuola unitaria".

Quando Gramsci teorizza la "scuola unitaria" e le "accademie" non lo fa nella prospettiva limitata di una riforma scolastica ma al fine di elaborare e fondare un nuovo sistema unitario di attività educative, che sia parte di un sistema d'azione complessivo indirizzato all'avviamento e realizzazione di una nuova razionalità storica. Egli parte infatti da una critica insieme dei principi teorici e dell'organizzazione pratica del sistema educativo moderno.

Già nel Quaderno 1, a proposito delle origini della pedagogia moderna, osserva: "In realtà questa pedagogia è una forma confusa di filosofia connessa a una serie di regole empiriche". (Q, 114) Nel Quaderno 16 aggiunge: "La cultura moderna, specialmente idealistica, non riesce a elaborare una cultura popolare, non riesce a dare un contenuto morale e scientifico ai propri programmi scolastici, che rimangono schemi astratti e teorici; essa rimane la cultura di una ristretta aristocrazia intellettuale, che talvolta ha presa sulla gioventù solo in quanto diventa politica immediata e occasionale". (Q, 1858) Questa scissione, individuata alle origini e nei fondamenti della cultura moderna, si manifesta come disgregazione e crisi aperta del sistema educativo nella fase di crisi della civiltà statale. "Si può anzi dire che la crisi scolastica che oggi imperversa è appunto legata al fatto che questo processo di differenziazione e particolarizzazione avviene caoticamente, senza principi chiari e precisi, senza un piano bene studiato e consapevolmente fissato: la crisi del programma e dell'organizzazione scolastica, cioè dell'indirizzo generale di una politica di formazione dei moderni quadri intellettuali, è in gran parte un aspetto e una complicazione della crisi organica più comprensiva e generale". (Q, 1530-1)

Nonostante non pensi a una semplice riforma della scuola moderna, della quale ha evidenziato i limiti strutturali, Gramsci non intende proporre una istituzione educativa diversa e concorrente con quella pubblica. Egli pensa piuttosto a un processo attraverso il quale il sistema educativo pubblico divenga esso stesso organo del superamento della crisi organica statale; ciò implica un rimodellamento della struttura, dei metodi e dei contenuti scolastici secondo un nuovo principio educativo. Anche qui, come per il giornalismo, l'innovazione implica un centro omogeneo e iniziative molteplici, e la trasformazione non si realizza con una semplice azione politica e giuridica, ma secondo una logica di riunificazione e rivitalizzazione scientifica e culturale. "Questo schema di organizzazione del lavoro culturale secondo i principi generali della scuola unitaria, dovrebbe essere sviluppato in tutte le sue parti accuratamente e servire di guida nella costituzione anche del più elementare e primitivo centro di cultura, che dovrebbe essere concepito come un embrione e una molecola di tutta la più massiccia struttura. Anche le iniziative che si fanno transitorie e di esperimento dovrebbero essere concepite come capaci di essere assorbite nello schema generale e nello stesso tempo come elementi vitali che tendono a creare tutto lo schema". (Q, 1539-40)

Non ci soffermiamo sulle particolari soluzioni organizzative proposte da Gramsci per il nuovo sistema scolastico, in quanto esse sono vincolate ai problemi e alle condizioni del suo tempo, ma sui criteri e principi generali che costruisce.

La scuola unitaria [...] dovrebbe proporsi di immettere nell'attività sociale i giovani dopo averli portati a un certo grado di maturità e capacità alla creazione intellettuale e pratica e di autonomia nell'orientamento nell'iniziativa. (Q, 1534)

Il concetto e il fatto del lavoro (dell'attività teorico-pratica) il principio educativo immanente nella scuola elementare, poiché l'ordine sociale e statale (diritti e doveri) dal lavoro introdotto e identificato nell'ordine naturale. Il concetto dell'equilibrio tra ordine sociale e ordine naturale sul fondamento del lavoro, dell'attività teorico-pratica dell'uomo, crea i primi elementi di una intuizione del mondo, liberata da ogni magia e stregoneria, e dà l'appiglio allo sviluppo ulteriore di una concezione storica, dialettica, del mondo, a comprendere il movimento e il divenire, a valutare la somma di sforzi e di sacrifici che è costato il presente al passato e che avviene al presente, a concepire l'attualità come sintesi del passato. Questo il fondamento della scuola elementare. (Q, 1541)

Riguardo la scuola media: Lo studio e l'apprendimento dei metodi creativi nella scienza e nella vita deve cominciare in questa ultima fase della scuola e non essere più un monopolio dell'Università o essere lasciato al caso della vita pratica: questa fase scolastica deve già contribuire a sviluppare l'elemento della responsabilità autonoma degli individui, essere una scuola creativa (occorre distinguere tra scuola creativa e scuola attiva) [...] Tutta la scuola unitaria è scuola attiva, sebbene occorra porre dei limiti alle ideologie libertarie in questo campo e rivendicare con una certa energia il dovere delle generazioni adulte, cioè dello Stato, di conformare le nuove generazioni. [...] La scuola creativa è il coronamento della scuola attiva: nella prima fase si tende a disciplinare, quindi anche a livellare, a ottenere una certa specie di conformismo che si può chiamare "dinamico"; nella fase creativa, sul fondamento raggiunto di "collettivizzazione" del tipo sociale, si tende a espandere la personalità, divenuta autonoma e responsabile, ma con una coscienza morale e sociale solida e omogenea. [...] Scoprire da se stessi, senza suggerimenti e aiuti esterni, una verità è creazione, anche se la verità è vecchia, e dimostra il possesso del metodo; indica che in ogni modo si è entrati nella fase di maturità intellettuale in cui si possono scoprire verità nuove. Perciò in questa fase l'attività scolastica fondamentale si svolgerà nei seminari, nelle biblioteche, nei laboratori sperimentali. (Q, 1537-8)

Riguardo l'educazione superiore e permanente: L'avvento della scuola unitaria significa l'inizio di nuovi rapporti tra lavoro intellettuale e lavoro industriale non solo nella scuola, ma in tutta la vita sociale. Il principio unitario si rifletterà perciò in tutti gli organismi di cultura, trasformandoli e dando loro un nuovo contenuto. Problema della nuova funzione che potranno assumere le Università e le Accademie. [...] Gli elementi sociali impiegati nel lavoro professionale non devono cadere nella passività intellettuale, ma devono avere a loro disposizione [...] istituti specializzati in tutte le branche di ricerca e di lavoro scientifico, ai quali potranno collaborare e in cui troveranno tutti i sussidi necessari per ogni forma di attività culturale che intendano intraprendere. L'organizzazione accademica riorganizzata e vivificata da cima a fondo. (Q, 1538)

Altra questione da affrontare è come l'affermazione del carattere unitario e integrale della cultura che si vuole a fondamento del sistema educativo e del sistema di azione che avvia la nuova civiltà, non comporti la negazione del pluralismo e della diversità di culture.



In primo luogo la nuova concezione unitaria si afferma in quanto teoricamente superiore e autonoma, superiorit  e autonomia raggiunte attraverso un processo di sviluppo e critica degli elementi fondamentali delle culture esistenti, assorbendo e unificando queste in modo che nella elaborazione superiore esse restino integrate in posizione subordinata.

In secondo luogo la partecipazione degli individui alla concezione unitaria non si realizza nella forma del consenso ma dell'adesione critica e creativa; la figura dell'uomo-massa, propria della fase di crisi della civilt  statale,   sostituita dalla figura dell'individuo creativo, autonomo e solidale, da individui intellettualmente attivi che elaborano da s  la propria concezione del mondo (non necessariamente originale:   scoprire da se stessi, senza suggerimenti e aiuti esterni, una verit    creazione, anche se la verit    vecchia, e dimostra il possesso del metodo; indica che in ogni modo si   entrati nella fase di maturit  intellettuale in cui si possono scoprire verit  nuove.  ).

Il problema della partecipazione dei singoli alla costruzione della nuova cultura   introdotto da Gramsci in forma di domanda:   preferibile   pensare   senza averne consapevolezza critica, in modo disgregato e occasionale, cio    partecipare   a una concezione del mondo   imposta   meccanicamente dall'ambiente esterno, e cio  da uno dei tanti gruppi sociali nei quali ognuno   automaticamente coinvolto fin dalla sua entrata nel mondo cosciente [...] o   preferibile elaborare la propria concezione del mondo consapevolmente e criticamente e quindi, in connessione con tale lavoro del proprio cervello, scegliere la propria sfera di attivit  , partecipare attivamente alla produzione di storia del mondo, essere guida di se stessi e non gi  accettare passivamente e supinamente dall'esterno l'impronta alla propria personalit  ?   (Q, 1375-6)

L'unitariet  della cultura comune e la creativit  intellettuale dell'individuo sono complementari e si pretendono vicendevolmente. Ecco come il problema del pluralismo   riformulato come problema di un nuovo individualismo, e va compreso storicamente. Nella concezione gramsciana della scuola unitaria e del giornalismo integrale questa problematica   posta concretamente. La scuola unitaria e il giornalismo integrale sono internamente strutturati e coordinati per la costruzione simultanea della cultura integrale e dell'individuo creativo. Da un lato si forma la cultura e la personalit  di base comuni a tutti (i fanciulli nella scuola elementare, le moltitudini con il giornale di terzo tipo), dall'altro si forma l'uomo intellettualmente attivo e creatore (nelle istituzioni culturali superiori e nelle riviste di primo tipo, passando attraverso i processi formativi della scuola media e le riviste di secondo tipo).

In terzo luogo l'integralit  della cultura unitaria non consiste in un suo essere sistema compiuto di terminazioni positive. Si tratta di una concezione aperta ed in sviluppo, complessa e differenziata, refrattaria alla schematizzazione e ad ogni riduzione a tesi fisse pena il proprio snaturamento; la compiutezza   in essa qualcosa che sta sempre nel futuro, e cio  si pone permanentemente come progetto; in atto, e cio  in ogni momento della sua storia,   contiene in s  tutti gli elementi fondamentali per costruire una totale e integrale concezione del mondo, una totale filosofia e teoria delle scienze naturali, non solo, ma anche per vivificare una integrale organizzazione pratica della societ  , cio  per diventare una totale, integrale civilt  .   (Q, 1434)

Dalla centralità della politica alla centralità della conoscenza.

Definita in generale la struttura unitaria e molteplice del sistema di azione con il quale si avvia la trasformazione, si pone la questione: Si può individuare una attività fondamentale e centrale che guidi la nuova struttura dell'azione trasformativa, analogamente a come l'attività politica strutturava e guidava la civiltà statale?

Per cogliere la portata e il significato della questione bisogna partire da una considerazione critica dei modi in cui la trasformazione è attuata nella civiltà dei partiti e dello Stato. L'esame dei modi differenziati dell'intervento trasformativo, nelle fasi di formazione, sviluppo e crisi della civiltà statale moderna, elaborati e attuati dalle diverse scienze dello Stato (scienza della politica, scienza dell'economia, scienza del diritto, scienza delle idee, sociologie), abbiamo svolto ampiamente nella prima parte di questo e nel precedente libro, individuando anche di tali strutture della conoscenza e dell'azione i limiti e le insufficienze peculiari. Per individuare il problema centrale che, a questo proposito, è di fronte alla nuova struttura della conoscenza e dell'azione, è necessario svolgere una considerazione critica ulteriore, non già sulle singole scienze e fasi della politica ma sul loro insieme e sul risultato della loro azione complessiva.

Abbiamo visto come lo Stato moderno non costituisca un ordine intellettuale e morale unitario, fatto da porre in diretto rapporto alla diversità delle scienze politiche che hanno guidato la sua formazione e sviluppo. Queste stesse scienze hanno costruito l'uomo moderno, che è come lo Stato che lo conforma un risultato composito. Costruito dalla scienza dell'economia come *homo oeconomicus*, dalla scienza del diritto come *uomo collettivo*, dalla scienza delle idee come *io* o coscienza individuale, l'uomo non raggiunge una unità interiore e resta multanime: nel campo economico si comporta secondo gli automatismi del mercato determinato e l'implicita sua razionalità economica, nel campo delle attività civili e politiche agisce conformemente alle leggi e norme positive e l'implicita concezione teorica, nel campo ideologico-culturale e delle scelte esistenziali-private si conduce secondo il libero arbitrio e i dettami della coscienza individuale. Con il maturare della crisi dello Stato, che rende manifesta la sua scissione interna, si fa più esplicita la frammentazione dell'uomo contemporaneo. Le sociologie (e le psicologie positive) costituiscono un tentativo di risposta alla crisi attraverso il contenimento e il controllo dei comportamenti individuali e collettivi, che non realizza per l'unità dell'uomo e della collettività, limitandosi piuttosto ad esercitare una compressione meccanica ed esteriore e a indurre la conformazione dei membri sociali alla figura dell'*uomo medio*.

Per cogliere alla radice la ragione di questa mancata unità dell'uomo e dello Stato moderni occorre andare alla fondazione della sua razionalità teorico-scientifica, e quindi a Machiavelli. Il Machiavelli apre la civiltà statale separando e autonomizzando il mondo della politica da quello della religione e della morale; egli elabora una logica laica, immanente, a quella dell'attività politica, in base ai principi dell'efficacia e del rapporto economico mezzi-fini. Compie un'opera di separazione dell'uomo e nella società, distinguendo politica e morale, avendo tuttavia come obiettivo la ricomposizione in un nuovo ordine intellettuale e morale. La grandezza del Machiavelli consiste nell'aver distinto la politica dall'etica. Non può esistere associazione permanente e con capacità di sviluppo che non sia sostenuta da determinati principi etici, che l'associazione stessa pone ai suoi singoli componenti in vista della compattezza interna e

dell'omogeneità, necessarie per raggiungere il fine. [...] Ma un'associazione normale concepisce se stessa come aristocrazia, una élite, un'avanguardia, cioè concepisce se stessa come legata da milioni di fili a un dato raggruppamento sociale e per il suo tramite a tutta l'umanità. Pertanto questa associazione non si pone come un qualche cos'altro definitivo e di irrigidito, ma come tendente ad allargarsi a tutto un raggruppamento sociale, che anch'esso concepito come tendente a unificare tutta l'umanità. Tutti questi rapporti danno carattere [tendenzialmente] universale all'etica di gruppo che dev'essere concepita come capace di diventare norma di condotta di tutta l'umanità. La politica concepita come un processo che sboccherà nella morale, cioè come tendente a sboccare in una forma di convivenza in cui politica e quin di morale saranno superate entrambe. (Q, 749-50)

La politica per sé manca l'obiettivo, fallisce in quanto non ha in sé la capacità di estendersi all'insieme della società, non riuscendo ad unificare dirigenti e diretti secondo la sua razionalità specifica. È da osservare [...] che l'impostazione data dal Machiavelli alla questione della politica (e cioè l'affermazione implicita nei suoi scritti che la politica è una attività autonoma che suoi principi e leggi diversi da quelli della morale e della religione, proposizione che ha una grande portata filosofica perché implicitamente innova tutta la concezione del mondo) è ancora discussa e contraddetta oggi, non riesce a diventare il senso comune. Cosa significa ciò? Significa solo che la rivoluzione intellettuale e morale i cui elementi sono contenuti in nuce nel pensiero del Machiavelli non si è ancora attuata, non è diventata forma pubblica e manifesta della cultura nazionale? Oppure ha un mero significato politico attuale, serve a indicare il distacco esistente tra governanti e governati, a indicare che esistono due culture, quella dei governanti e quella dei governati [...]? (Q, 1599) L'attività politica tenderà poi a fissarsi come funzione mediatrice tra le varie componenti della vita individuale e collettiva, e tra il senso comune delle moltitudini e le concezioni teoriche che informano lo Stato. È il rapporto tra filosofia superiore e senso comune assicurato dalla politica, così come è assicurato dalla politica il rapporto tra il cattolicesimo degli intellettuali e quello dei semplici. (Q, 1383)

Da ciò risulta evidente che l'attività fondante e guida della nuova civiltà non può essere la politica.

Non lo è neanche la scienza data, cioè il complesso delle scienze politiche e sociologiche sviluppatasi in rapporto ai processi di formazione, sviluppo e crisi dello Stato.

Abbiamo già esaminato i limiti interni di ognuna di queste scienze, il tipo di rapporto che hanno storicamente stabilito con la politica partitica e statale e la particolare combinazione di conoscenza positiva e rappresentazione ideologica da cui risultante. Non si tratta quindi di opporre e sostituire la politica con la scienza (intesa anche in senso largo, come la struttura conoscitiva caratteristica della civiltà moderna: la scienza positiva). È vero che nel complesso delle "superstrutture" della civiltà statale la scienza è un'attività superiore, più raffinata, meno indistinta ed elementare che la politica; ma appunto entrambe sono vincolate organicamente a quella civiltà e in quanto tali non possono costituire il fondamento della civiltà nuova. È porre la scienza a base della vita, fare della scienza la concezione del mondo per eccellenza, quella che sbeffia gli occhi da ogni illusione ideologica, che pone l'uomo dinanzi alla realtà così come essa è, significa ricadere nel concetto che la filosofia della praxis abbia bisogno di sostegni filosofici all'esterno di

se stessa. Ma in realtà anche la scienza è una superstruttura, una ideologia. Si può dire, tuttavia, che nello studio delle superstrutture la scienza occupi un posto privilegiato, per il fatto che la sua reazione sulla struttura ha un carattere particolare, di maggiore estensione e continuità di sviluppo, specialmente dopo il Settecento [...]. Inoltre: la scienza, nonostante tutti gli sforzi degli scienziati, non si presenta mai come una nuda nozione obbiettiva: essa appare sempre rivestita da una ideologia e concretamente è scienza l'unione del fatto obbiettivo con un'ipotesi o un sistema di ipotesi che superano il mero fatto obbiettivo. (Q, 1457-8)

La critica delle scienze positive moderne è un primo passo per la costruzione di una nuova struttura conoscitiva, di una nuova scienza. Scienza deve essere, in quanto è precisamente con la scienza moderna che inizia un processo di unificazione fra teoria e pratica, di liberazione dalle ideologie particolari, di unificazione culturale della società umana. È quindi una lotta per l'oggettività (per liberarsi dalle ideologie parziali e fallaci) e questa lotta è la stessa lotta per l'unificazione culturale del genere umano. [...] La scienza sperimentale è stata (ha offerto) finora il terreno in cui una tale unità culturale ha raggiunto il massimo di estensione: essa è stata l'elemento di conoscenza che ha più contribuito a unificare lo spirito, a farlo diventare più universale; essa è la soggettività più oggettivata e universalizzata concretamente. (Q, 1416) Ma nuova scienza, perché si devono superare i limiti strutturali (interni) che la scienza data ha evidenziato nel suo sviluppo, limiti che sono appunto insufficiente unificazione fra teoria e pratica (in quanto mantiene l'esteriorità tra dati, teoria e metodo), incompiuta autonomia dalle ideologie particolari (in quanto non ha criticamente superato le filosofie naturalistiche e positivistiche, restando frammento subordinato di queste), la limitata unificazione della società umana (in quanto, deteriorandosi nella sua diffusione di massa, non riesce a superare la scissione fra dirigenti e diretti). La nuova struttura conoscitiva affonda le radici nel terreno delle scienze, ma cerca di costruirsi secondo una nuova superiore logica interna.

L'attività fondamentale che struttura e guida la nuova politica è dunque una nuova scienza, una nuova struttura della conoscenza, i cui lineamenti essenziali sono abbozzati da Gramsci nel quadro della sua riflessione epistemologica su ciò che nomina talvolta coscienza della storia e della politica e tal'altra filosofia della praxis.

Una conoscenza incentrata sull'esperienza

Punto centrale della nuova struttura conoscitiva è il suo essere incentrata sull'uomo e la sua esperienza. Si parte cioè dall'uomo attuale nella sua concreta incoerenza e molteplicità, in cui coesistono la coscienza implicita nell'azione e la coscienza teorica dichiarata, le configurazioni di comportamento e di pensiero risultanti dalle attività economico-sociale, giuridico-politica, ideologico-culturale e le scienze corrispondenti. Esperienze multiformi che vengono elaborate e rese coerenti, e quindi trasformate, da una elaborazione teorico-critica unitaria.

Quando la concezione del mondo non è critica e coerente ma occasionale e disgregata, si appartiene simultaneamente a una molteplicità di uomini-massa, la propria personalità è composta in modo bizzarro [...]. Criticare la propria concezione del mondo significa dunque renderla unitaria e coerente e innalzarla fino al punto cui è giunto il pensiero mondiale più progredito. [...]

L'inizio dell'elaborazione critica è la coscienza di quello che è realmente, cioè un conosciuto stesso come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in se stesso un'infinità di tracce accolte senza beneficio d'inventario. Occorre fare inizialmente un tale inventario. (Q, 1376) Per giungere a elaborare la propria concezione del mondo consapevolmente e criticamente e quindi, in connessione con tale lavoro del proprio cervello, scegliere la propria sfera di attività, partecipare attivamente alla produzione di storia del mondo, essere guida di se stessi e non già accettare passivamente e supinamente dall'esterno l'impronta alla propria personalità. (Q, 1376) Per superare il contrasto tra il pensare e l'operare, cioè la coesistenza di due concezioni del mondo, e per evitare che tra il fatto intellettuale e la norma di condotta ci sia contraddizione, e quindi per unificare etica e politica e scienza, è necessario sistemare criticamente e coerentemente le proprie intuizioni del mondo e della vita, fissando con esattezza cosa deve intendersi per sistema perché non sia capito nel senso pedantesco e professorale della parola. Ma questa elaborazione deve essere e può solo essere fatta nel quadro della storia della filosofia che mostra quale elaborazione il pensiero abbia subito nel corso dei secoli e quale sforzo collettivo sia costato il nostro attuale modo di pensare che riassume e compendia tutta questa storia passata. (Q, 1378-9)

L'uomo attivo di massa opera praticamente, ma non ha una chiara coscienza teorica di questo suo operare che pure è un conoscere il mondo in quanto lo trasforma. La sua coscienza teorica anzi può essere storicamente in contrasto col suo operare. Si può quasi dire che egli ha due coscienze teoriche (o una coscienza contraddittoria), una implicita nel suo operare e che realmente lo unisce a tutti i suoi collaboratori nella trasformazione pratica della realtà e una superficialmente esplicita o verbale che ha ereditato dal passato e ha accolto senza critica. Tuttavia questa concezione verbale non è senza conseguenze: essa riannoda a un gruppo sociale determinato, influisce nella condotta morale, nell'indirizzo della volontà, in modo più o meno energico, che può giungere fino a un punto in cui la contraddittorietà della coscienza non permette nessuna azione, nessuna decisione, nessuna scelta e produce uno stato di passività morale e politica. La comprensione critica di se stessi avviene quindi attraverso una lotta di egemonie politiche, di direzioni contrastanti, prima nel campo dell'etica, poi della politica, per giungere a una elaborazione superiore della propria concezione del reale. La coscienza di essere parte di una determinata forza egemonica (cioè la coscienza politica) è la prima fase per una ulteriore e progressiva autocoscienza in cui teoria e pratica finalmente si unificano. Anche l'unità di teoria e pratica non è quindi un dato di fatto meccanico, ma un divenire storico, che ha la sua fase elementare e primitiva nel senso di distinzione, di distacco, di indipendenza appena istintivo, e progredisce fino al possesso reale e completo di una concezione del mondo coerente e unitaria. (Q, 1385)

I rapporti fra teoria e pratica nella conoscenza.

La vecchia e sempre presente questione dei rapporti fra teoria e pratica si pone in un modo completamente originale all'interno della nuova struttura della conoscenza. Si tratta di un processo complesso di costruzione di rapporti che si svolge contemporaneamente in due dimensioni e in due direzioni.

Una è quella del passaggio dall'individuale al collettivo e dal singolare all'universale. È il

passaggio dall'esperienza e pratica individuale, resa coerente dalla critica ed elaborazione personale, all'esperienza e pratica collettiva resa coerente da un processo di condivisione e universalizzazione della teoria.

Questo passaggio è intravisto da Gramsci quando riflette sulla questione dell'universalità che può acquisire una teoria dell'esperienza singolare. «Si pone la questione se una verità teorica scoperta in corrispondenza di una determinata pratica può essere generalizzata e ritenuta universale in una epoca storica. La prova della sua universalità consiste appunto in ciò che essa diventa: 1) stimolo a conoscere meglio la realtà effettuale in un ambiente diverso da quello in cui fu scoperta, e in ciò il suo primo grado di fecondità; 2) avendo stimolato e aiutato questa migliore comprensione della realtà effettuale, si incorpora a questa realtà stessa come se ne fosse espressione originaria. In questo incorporarsi la sua concreta universalità, non meramente nella sua coerenza logica e formale e nell'essere uno strumento polemico utile per confondere l'avversario. [...] Ogni verità, pur essendo universale, e pur potendo essere espressa con una formula astratta, di tipo matematico (per la tribù dei teorici), deve la sua efficacia all'essere espressa nei linguaggi delle situazioni concrete particolari.» (Q, 1134)

L'altra dimensione e direzione del processo costruttivo dei rapporti fra teoria e pratica nella nuova struttura conoscitiva è quella della reciproca dinamizzazione. Non si tratta quindi di formulare una teoria che rispecchi e rappresenti adeguatamente una pratica, e nemmeno di applicare fedelmente e senza deviazioni una data teoria nella pratica. Si tratta invece di un processo attraverso il quale l'elaborazione teorica svolge la critica della pratica data, la rende coerente, la spinge e la potenzia, e contemporaneamente di un processo mediante il quale la pratica mette in questione la teoria data, la interroga, le pone problemi nuovi, e la costringe al realismo e al movimento.

«Teoria e pratica. Poiché ogni azione è il risultato di volontà diverse, con diverso grado di intensità, di consapevolezza, di omogeneità con l'intero complesso di volontà collettiva, è chiaro che anche la teoria corrispondente e implicita sarà una combinazione di credenze e punti di vista altrettanto scompaginati ed eterogenei. Tuttavia vi è adesione completa della teoria alla pratica, in questi limiti e in questi termini. Se il problema di identificare teoria e pratica si pone, si pone in questo senso: di costruire, su una determinata pratica, una teoria che coincidendo e identificandosi con gli elementi decisivi della pratica stessa, acceleri il processo storico in atto, rendendo la pratica più omogenea, coerente, efficiente in tutti i suoi elementi, cioè potenziandola al massimo; oppure, data una certa posizione teorica, di organizzare l'elemento pratico indispensabile per la sua messa in opera. L'identificazione di teoria e pratica è un atto critico, per cui la pratica viene dimostrata razionale e necessaria o la teoria realistica e razionale.» (Q, 1780)

Il metodo nella conoscenza

L'esperienza e la teoria risultano in tal modo tendenzialmente unificate, ed anche il metodo (terzo componente la scienza) non resta separato e astratto in quanto è integrato nella singola concreta attività conoscitiva.

Occorre fissare che ogni ricerca ha un suo determinato metodo e costruisce una sua determinata scienza, e che il metodo si è sviluppato ed è stato elaborato insieme allo sviluppo e alla elaborazione di quella determinata ricerca e scienza, e forma tutt'uno con esse. Credere di poter far progredire una ricerca scientifica applicandole un metodo tipo, scelto perché ha dato buoni risultati in altra ricerca alla quale era connaturato, è uno strano abbaglio che ha poco che vedere con la scienza. Ci sono però anche dei criteri generali che si può dire costituiscano la coscienza critica di ogni scienziato, qualunque sia la sua specializzazione e che devono sempre essere spontaneamente vigili nel suo lavoro. (Q, 1404)

Diffusione e universalizzazione della conoscenza.

La scissione tra dirigenti e diretti che le scienze positiviste moderne riproducono quando nel diffondersi diventano ideologia, trova il principio della sua soluzione nello stesso processo di unificazione fra teoria e pratica che la nuova struttura conoscitiva avvia. In effetti questa nuova scienza non si diffonde divulgando contenuti e metodi dati, ma costruendo ogni individuo come soggetto intellettualmente attivo che elabora teoricamente la propria esperienza.

Si tratta pertanto di elaborare una filosofia che avendo già una diffusione, o diffusività, perché connessa alla vita pratica e implicita in essa, diventi un rinnovato senso comune con la coerenza e il nerbo delle filosofie individuali: ciò non può avvenire se non è sempre sentita l'esigenza del contatto culturale coi semplici. Una filosofia della prassi non può che presentarsi inizialmente in atteggiamento polemico e critico, come superamento del modo di pensare precedente e del concreto pensiero esistente (o mondo culturale esistente). Quindi innanzi tutto come critica del senso comune (dopo essersi basata sul senso comune per dimostrare che tutti sono filosofi e che non si tratta di introdurre ex novo una scienza nella vita intellettuale di tutti, ma di innovare e rendere critica un'attività già esistente) e quindi della filosofia degli intellettuali, che ha dato luogo alla storia della filosofia, e che, in quanto individuale (e si sviluppa infatti essenzialmente nell'attività di singoli individui particolarmente dotati) può considerarsi come le punte di progresso del senso comune, per lo meno del senso comune degli strati più colti della società, e attraverso questi anche del senso comune popolare. (Q, 1382-3)

Il problema dell'unificazione fra teoria e pratica e del connesso superamento della scissione tra dirigenti e diretti ci riporta alla questione del nesso Rinascimento-Riforma che abbiamo affrontato precedentemente nello studio del passaggio dalla civiltà cattolico-medioevale alla civiltà statale moderna. Allora la questione era quella di far coincidere e di connettere organicamente i processi di elaborazione di una cultura raffinata superiore con i processi di trasformazione della cultura popolare, i processi di formazione di un movimento elitario di creatori di ideologie e arti e scienze positive con i processi di formazione e mobilitazione di una volontà collettiva nazionale-popolare. Oggi che si pone il problema del passaggio dalla civiltà statale moderna ad una civiltà superiore, il nesso Rinascimento-Riforma si presenta in termini diversi.

Non si tratta più di andare al popolo portando teorie e concezioni elaborate precedentemente da élites intellettuali, ma di avviare l'attivazione intellettuale di tutti attraverso

la riflessione e teorizzazione individuale della propria esperienza.

Ciò che unifica in questa ipotesi gli intellettuali (gli «scienziati specialisti» e i «filosofi professionali e sistematici») con gli altri uomini (nei quali l'attività intellettuale non è il fondamento del ruolo professionale e della funzione sociale) non è il condividere una concezione del mondo, tanto meno il raggiungere un medesimo livello di astrazione e rigore concettuale e metodico, bensì l'essere tutti intellettualmente attivi, il «pensare coerentemente e in modo unitario il reale presente». In tal modo si supera la scissione fra intellettuali e semplici, configurandosi invece una differenziazione di grado, non discontinua, degli infiniti livelli di elaborazione intellettuale.

«Quali sono i limiti massimi dell'accezione di «intellettuale»? Si può trovare un criterio unitario per caratterizzare ugualmente tutte le diverse e disparate attività intellettuali e per distinguere queste nello stesso tempo e in modo essenziale dalle attività degli altri raggruppamenti sociali? L'errore metodico più diffuso mi pare quello di aver cercato questo criterio di distinzione nell'intrinseco delle attività intellettuali e non invece nell'insieme del sistema di rapporti in cui esse (e quindi i gruppi che le impersonano) vengono a trovarsi nel complesso generale dei rapporti sociali. [...] Tutti gli uomini sono intellettuali, si potrebbe dire perciò; ma non tutti gli uomini hanno nella società la funzione di intellettuali». (Q, 1516)

«Avendo dimostrato che tutti sono filosofi, sia pure a modo loro, inconsapevolmente, perché anche solo nella minima manifestazione di una qualsiasi attività intellettuale, il «linguaggio», contenuta una determinata concezione del mondo, si passa al secondo momento, al momento della critica e della consapevolezza, cioè alla questione: «preferibile «pensare» senza averne consapevolezza critica, in modo disgregato e occasionale, «partecipare» a una concezione del mondo «imposta» meccanicamente dall'ambiente esterno, e cioè da uno dei tanti gruppi sociali nei quali ognuno è automaticamente coinvolto fin dalla sua entrata nel mondo cosciente (e che può essere il proprio villaggio o la provincia, può avere origine nella parrocchia e nell'attività intellettuale del curato o del vecchione patriarcale la cui «saggezza» detta legge, nella donnetta che ha ereditato la sapienza delle streghe o nel piccolo intellettuale inacidito nella propria stupidaggine e impotenza a operare) o preferibile elaborare la propria concezione del mondo consapevolmente e criticamente e quindi, in connessione con tale lavoro del proprio cervello, scegliere la propria sfera di attività, partecipare attivamente alla produzione della storia del mondo, essere guida di se stessi e non già accettare passivamente e supinamente dall'esterno l'impronta alla propria personalità?» (Q, 1375-6)

Critica dei rapporti fra dirigenti e diretti nell'ordine statale moderno.

Si presenta a questo punto il problema dell'organizzazione dei rapporti fra gli individui e tra i gruppi in un ordine sociale e politico nuovo: la questione del superamento della divisione tra dirigenti e diretti in una democrazia superiore. Occorre partire da una considerazione critica delle risposte date a questo problema dalla politica nella civiltà moderna.



Il progetto statale della classe borghese era quello di conformare a sé tutti gli altri gruppi sociali, estendendo e universalizzando il proprio modo di essere, assimilando progressivamente e portando i cittadini a partecipare alle scelte politiche. Sul fondamento teorico del concetto di uguaglianza, l'autorità si costituiva e legittimava attraverso la rappresentanza elettiva e la delega consensuale; come peraltro attraverso la rappresentanza non si garantisce automaticamente la qualifica degli eletti per lo svolgimento delle funzioni governative, amministrative e tecniche, l'autorità viene integrata dalla burocrazia legittimata dal possesso delle competenze tecniche. Questo sistema di direzione rappresentativo-burocratica entra in crisi quando la classe borghese raggiunge un limite storico nel processo di conformazione a sé degli altri gruppi, "saturata": non solo non si diffonde, ma si disgrega; non solo non assimila nuovi elementi, ma disassimila una parte di se stessa (o almeno le disassimilazioni sono enormemente più numerose delle assimilazioni). (Q, 937) Di fronte a tale limite nell'assimilazione delle classi subordinate, la classe dirigente ricorre al "trasformismo" come assimilazione dei capi di queste classi: "le masse popolari vengono decapitate, non assorbite nell'ambito del nuovo Stato" (Q, 2042). Non integrando le masse nello Stato, il trasformismo mette in luce il fallimento del progetto democratico borghese di unificazione dei dirigenti e dei diretti. Il risultato "che la burocrazia si consolida, si estende e si autonomizza, cambiando di funzione e diventando l'organo fondamentale di contenimento e controllo delle moltitudini.

I diretti, non conformati allo Stato, sviluppano nel frattempo uno "spirito di scissione" e di autonomia, una tendenza a sé, e si attivano politicamente attraverso un'organizzazione e azione di massa. Il pensiero socialista e specialmente marxista fornisce di un progetto rivoluzionario queste classi e le inquadra nel movimento operaio. Questo schieramento trova il suo limite storico nella insufficiente elaborazione di una cultura superiore, nel conseguente sussistere delle divisioni tra i gruppi sociali e culturali che lo compongono, nell'incapacità di formare come dirigenti autodiretti i propri membri. Laddove le classi dominanti organizzano e attuano lo Stato, le classi subordinate organizzano e attuano movimenti di massa, che restano subordinati; anche quando vincono militarmente e politicamente queste masse restano fuori dallo Stato, subordinate ai gruppi dirigenti che ne organizzano il consenso e le controllano burocraticamente.

Sia il progetto democratico della classe borghese che il progetto rivoluzionario delle classi subordinate non danno soluzione al problema politico essenziale della divisione della società umana in dirigenti e diretti. La politica nelle sue varie proposte di riorganizzazione della società non ha offerto mai il terreno per affrontare realisticamente la questione, per il fatto di essere essenzialmente orientata alla costituzione o conquista del potere: assumendo come un dato naturale la separazione tra governanti e governati, essa tende a riprodurre, trasformare o sostituire il sistema di direzione e governo; si propongono altri gruppi dirigenti, altre classi, altri partiti, altre ideologie, altre forme di governo per occupare il potere e dirigere lo Stato.

Anche il movimento politico che ascende al potere poggiando sulle classi subalterne e proponendosi ideologicamente la dissoluzione dello Stato come organo di dominio, di fatto riproduce la divisione tra dirigenti e diretti. La ragione sta nel fatto che i fondamenti teorici e la struttura dell'azione di questa politica non sono diversi da quelli della politica fondante lo Stato moderno; e coincidono in particolare in due punti: l'idea dell'uguaglianza degli uomini come punto di partenza ideologico del sistema democratico, e la formazione dei dirigenti come dirigenti di masse.

I rapporti fra dirigenti e diretti in un nuovo ordine politico.

La nuova politica, come attività costituente una nuova democrazia in cui la divisione fra dirigenti e diretti sia superata, richiede fondamenti teorici e struttura dell'azione diversi.

Occorre in primo luogo fondare il nuovo sistema politico democratico sul concetto che l'uguaglianza degli uomini non è un dato di partenza ma un risultato, un progetto da realizzare. Dato di partenza reale è l'ineguaglianza e la divisione; ineguaglianza che non è solo economica, sociale, di partecipazione al potere e alla cultura, ma che investe la struttura interna dell'individuo in quanto tale. L'utopismo è sempre presente ai maggiori scienziati della politica e del diritto in quanto si ponevano nel terreno della pura scienza (= pura utopia, in quanto basata sul presupposto che tutti gli uomini sono realmente uguali e quindi ugualmente ragionevoli e morali, cioè passibili di accettare la legge spontaneamente, liberamente e non per coercizione, come imposta da altra classe, come cosa esterna alla coscienza). (Q, 764)

Marx immaginava l'estinzione dello Stato come conseguenza del superamento della divisione in classi; prospettiva utopistica anch'essa in quanto l'eliminazione della proprietà privata e delle classi non rende gli uomini tutti ugualmente ragionevoli e morali, non elimina la divisione tra dirigenti e diretti. Il concetto di uguaglianza da elaborare a fondamento di un ordine nuovo non deve limitarsi a porre gli uomini in un comune rapporto con il diritto e con la proprietà, ma deve giungere a teorizzare le potenzialità di auto-coscienza e auto-direzione dei singoli come elemento st