

Gramsci in contrappunto

Silvano Tagliagambe

Facoltà di Architettura – Università di Sassari

1. Un “grumo denso” di significati: dialettica e contrappunto

Il libro di Giorgio Baratta *Gramsci in contrappunto*¹ ci offre la possibilità di riflettere su alcuni nodi cruciali del pensiero del grande filosofo sardo e di evidenziare l'attualità di molti spunti contenuti nella gramsciana “opera dal carcere”. Il primo è quello che io considero un "grumo denso" di significati, frutto della convergenza di alcune delle linee più qualificanti del pensiero del grande dirigente comunista. Si tratta di quel complesso nodo in cui confluiscono, in particolare, una breve e folgorante osservazione relativa al tempo e i molteplici passi riguardanti i concetti di "rivoluzione passiva" e di "guerra di posizione.

"In molte lingue straniere", scrive in proposito Gramsci nel Quaderno 9 del 1932, "la parola italiana *tempo*, introdotta attraverso il linguaggio musicale, ha assunto un *significato*, anche nella terminologia politica, *determinato*, che la parola *tempo* in italiano, per la sua genericità, non può esprimere (occorrerebbe dire «tempo» in senso musicale, nel senso in cui è adoperato in musica ecc.) e che pertanto occorre *tradurre*; «velocità del ritmo», mi pare la spiegazione del termine *tempo* nel senso musicale, che può dare questa traduzione, che però sarà solo «ritmo» quando il termine *tempo* è aggettivato: «ritmo accelerato», «ritmo rallentato» ecc. (*velocità del ritmo in senso ellittico*, «*misura di velocità del ritmo*»)².

Questo passo, com'è noto, viene ripreso e riproposto, con alcune modifiche, nel Quaderno 16 del 1933-34. Il suo interesse risiede nel fatto che da esso emerge la convinzione che il tempo in storia e in politica non abbia un ritmo uniforme, basato sulla disponibilità di un'unità di misura univoca, ma subisca rallentamenti o accelerazioni da porre in connessione con il diverso grado di disponibilità e di incidenza di determinati fattori e di precise condizioni.

Di quali tipi di fattori e di condizioni si tratti lo si può desumere, tra l'altro, da un'attenta analisi dell'idea di "rivoluzione passiva", nel suo intreccio con il concetto di "guerra di posizione", su cui Gramsci torna a più riprese. Le conseguenze fondamentali che scaturiscono dal riferimento a questa idea vengono evidenziate nel Quaderno 15: "Protagonisti i «fatti» per così dire e non gli «uomini individuali». Come sotto un determinato involucro necessariamente si modificano i rapporti sociali fondamentali e nuove forze effettive politiche sorgono e si sviluppano, che influiscono indirettamente, con la pressione lenta ma incoercibile, sulle forze ufficiali che esse stesse si modificano senza accorgersene o quasi"³. Questa impostazione ha insiti in sé "utilità e pericoli. Pericolo di disfattismo storico, cioè di indifferentismo, perché l'impostazione generale del problema può far credere a un fatalismo, ecc.; ma la concezione rimane dialettica, cioè presuppone, anzi postula come necessaria, un'antitesi vigorosa e che metta in campo tutte le sue possibilità di esplicazione intransigentemente. Dunque non teoria della «rivoluzione passiva» come programma, come fu

¹ G. Baratta, *Gramsci in contrappunto*, Carocci, Roma, 2007.

² A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Einaudi, 1975, p. 1125.

³ *Ibidem*, pp. 1818-19.

nei liberali italiani del Risorgimento, ma come criterio di interpretazione in assenza di altri elementi attivi in modo dominante. [...] Revisione di alcuni concetti settari sulla teoria dei partiti, che appunto rappresentano una forza di fatalismo del tipo «diritto divino». Elaborazione dei concetti del partito di massa e del piccolo partito di élite e mediazione tra i due"⁴.

Il caso forse più interessante di applicazione dell'idea di rivoluzione passiva, in quanto evidenzia in modo immediato i principali tratti caratteristici di quest'ultima, è l'analisi del "paradigma" della storiografia crociana quale si può desumere soprattutto dai saggi che Gramsci considera "i più tendenziosi e dimostrativi", vale a dire la *Storia dell'Europa nel secolo XIX* e la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*. A proposito del tipo di interpretazione storiografica proposta in queste e in altre opere Gramsci si pone il problema di capire se e fino a che punto questa lettura del tempo trattato non abbia un riferimento attuale e immediato, che potrebbe essere quello di "contribuire a un rafforzamento del fascismo, fornendogli indirettamente una giustificazione mentale dopo aver contribuito a depurarlo di alcune caratteristiche secondarie. [...] L'ipotesi ideologica potrebbe essere presentata in questi termini: si avrebbe una rivoluzione passiva nel fatto che per l'intervento legislativo dello Stato e attraverso l'organizzazione corporativa, nella struttura economica del paese verrebbero introdotte modificazioni più o meno profonde per accentuare l'elemento «piano di produzione», verrebbe accentuata cioè la socializzazione e cooperazione della produzione senza per ciò toccare (o limitandosi solo a regolare e controllare) l'appropriazione individuale e di gruppo del profitto. Nel quadro concreto dei rapporti sociali italiani questa potrebbe essere l'unica soluzione per sviluppare le forze produttive dell'industria sotto la direzione delle classi dirigenti tradizionali, in concorso con le più avanzate formazioni industriali dei paesi che monopolizzano le materie prime e hanno accumulato capitali imponenti. Che tale schema possa tradursi in pratica e in quale misura e in quali forme, ha un valore relativo: ciò che importa politicamente e ideologicamente è che esso può avere ed ha realmente la virtù di prestarsi a creare un periodo di attesa e di speranze, specialmente in certi gruppi sociali italiani, come la grande massa dei piccoli borghesi urbani e rurali, e quindi a mantenere il sistema egemonico e le forze di coercizione militare e civile a disposizione delle classi dirigenti tradizionali. Questa ideologia servirebbe come elemento di una «guerra di posizione» nel campo economico (la libera concorrenza e il libero scambio corrisponderebbero alla guerra di movimento) internazionale, così come la «rivoluzione passiva» lo è nel campo politico. Nell'Europa dal 1789 al 1870 si è avuta una guerra di movimento (politica) nella rivoluzione francese e una lunga guerra di posizione dal 1815 al 1870; nell'epoca attuale, la guerra di movimento si è avuta politicamente dal marzo 1917 al marzo 1921 ed è seguita una guerra di posizione il cui rappresentante, oltre che pratico (per l'Italia), ideologico, per l'Europa, è il fascismo"⁵.

Questo esempio mostra bene quale sia la concezione del tempo e della storia che Gramsci ha in mente e a cui si riferisce come schema di interpretazione fondamentale delle vicende politiche. Soprattutto chiarisce come si debba intendere il parallelismo, istituito nel passo precedentemente citato, tra la parola "tempo" nella terminologia politica e quella introdotta attraverso il linguaggio musicale, che ha nell'idea di "velocità del ritmo" il suo nucleo concettuale fondamentale e la sua connotazione più significativa.

Baratta coglie bene questo parallelismo tra lessico politico e suono musicale e lo sviluppa, in particolare nel terzo capitolo del suo libro, intitolato, non a caso "La musica e il profumo della

⁴ *Ibidem*, p. 1827.

⁵ *Ibidem*, pp. 1228-29.

terra”, dove riprende il Said di *Cultura e imperialismo*⁶ e la sua idea-guida della grande lezione del “metodo contrappuntistico” offerta da *Alcuni temi della questione meridionale*⁷: “Il contrappunto, a differenza della dialettica, non conosce per principio contraddizioni-opposizioni, ma solo opposizioni-distinzioni. Le contraddizioni concrete –analizzate in *Cultura e imperialismo*- nascono dalla combinazione delle une (con il loro carattere strutturale, cioè economico e sociale) con le altre (di natura territoriale o geografica, e culturale). Il fatto è che dialettica e contrappunto, storia e geografia non vanno immediatamente a braccetto e richiedono la capacità di saltare con agilità e nonchalance, per di più con rigore e metodicità, dall’una all’altro”⁸.

Questa capacità è ben presente e operante in Gramsci, come evidenzia la nota 61 del *Quaderno 15*, intitolata *Introduzione allo studio della filosofia*, articolata in otto punti, il primo dei quali si apre con la “egemonia della cultura occidentale su tutta la cultura mondiale”. Il suo approdo è però la “filosofia della prassi”, intesa quale “risultato e coronamento di tutta la storia precedente [...] storicismo assoluto e umanesimo assoluto”.

Commenta Baratta: “Compare in questa nota la manifestazione più radicale dell’*eurocentrismo* gramsciano, che apre però, con altrettanta decisione, al rovesciamento nel suo contrario. Gramsci ricorda che «altre culture [...] hanno avuto valore universale in quanto sono diventate elementi costitutivi della cultura europea». L’Europa è (stata) pertanto la guida del «processo di unificazione ‘gerarchica’ della civiltà mondiale» (*Q 15 61 1825-7*).

Come sappiamo, Gramsci è tuttavia ben consapevole che al giorno d’oggi, come egli cita da un articolo di rivista, «l’Europa ha perduto la sua importanza e la politica mondiale dipende da Londra, Washington, Mosca, Tokyo più che dal continente» (*Q 2 24 181*). E allora?

Sorge la domanda: è possibile, e come –nell’orizzonte gramsciano- un processo di unificazione *non* gerarchica, e quindi antieurocentrica, anticoloniale e antimperialista, della civiltà mondiale? Un tale problema ha una duplice e reciprocamente connessa caratterizzazione filosofica e geoculturale. Dal punto di vista *filosofico*, il ragionamento di Gramsci è il seguente: L’unificazione esistente, quella che conosciamo e che continua a imperare, egemonizzata dalla cultura occidentale-euroamericana- «ha culminato nello Hegel e nella critica dell’hegelismo». Quella a venire è preparata da «un nuovo processo culturale» iniziato con la «decomposizione dell’hegelismo». Questo processo è «diverso da quelli precedenti» ed è improntato a una «lotta e teorica e pratica» e può avere «la sua culla » anche «in opere filosofiche mediocri». La sua evoluzione, infatti (*Q 15 61 1826*), «non è più riservata ai grandi intellettuali, ai filosofi di professione ma tende a diventare popolare, di massa, con carattere concretamente mondiale, modificando (sia pure col risultato di combinazioni ibride) il pensiero popolare, la mummificata cultura popolare».

Chi nutrisse un dubbio sul carattere sostanzialmente, oggettivamente ma anche consapevolmente ambivalente dei concetti di «popolo» e di «popolare» di Gramsci è servito! Quel che egli disegna è un grandioso, al momento solo germinale, processo di «distruzione.creazione», nel quale l’esperto teorico e filosofico è indissociabile da quello pratico e geografico. Complessa, e forse addirittura sconcertante, è la nozione «popolare, di massa, con carattere concretamente mondiale», che si lascia decisamente alle spalle la «mummificata cultura popolare» (e in definitiva, in prospettiva, la stessa cultura «nazionale-popolare».

⁶ E. W. Said, *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell’Occidente*, trad. di S. Chiarini, A. Tagliavini, Gamberetti, Roma, 1998 (ed. or. *Culture and Imperialism*, Knopf, New York, 1993).

⁷ *Ibidem*, pp. 74 ss.

⁸ G. Baratta, *Gramsci in contrappunto*, cit., p. 68.

Dal punto di vista *geoculturale* si può sostenere che all'articolazione gerarchica di matrice europea –a dominanza nazionale- comincia a succedere (siamo agli inizi) un *contrappunto* di culture a livello mondiale. Cambia –cambierà- così il senso di ciò che è «storicamente e concretamente universale»⁹.

Se ci siamo soffermati su questo passo e lo abbiamo riportato per intero è perché proprio qui è localizzato quel “grumo denso di significati”, al quale si faceva riferimento all’inizi, e che ora è venuto il momento di dipanare, cercando di sciogliere e di tracciare separatamente i filoni d’indagine che in esso si intrecciano così strettamente.

2. Rivoluzione passiva e semplificazione della complessità degli eventi.

Il primo filone, come si anticipava, è costituito dall’analisi del concetto di “rivoluzione passiva” che, come giustamente dice Baratta, esprime e sintetizza un orizzonte di senso, all’interno del quale “le categorie storiografiche funzionano come schemi mentali atti a semplificare e riassumere concettualmente la varietà altrimenti ingovernabile degli eventi. «Rivoluzione passiva» è una categoria complessa: significa «rivoluzione-restaurazione», processo di trasformazione dall’alto che porta alla conservazione, cioè al contrario di quel che si presumeva dovesse essere l’esito della «rivoluzione», quale apertura reale e critica all’“altro”. [...] Essa tradisce il passaggio da un idealismo attivo, come quello dialettico, figliod ella rivoluzione francese, a un anti idealismo attivo dall’alto ma passivo dal basso, come l’americanismo-pragmatismo, o a un idealismo semplicemente passivo, cioè conservatore e restaurativo, come il crocianesimo, entrambi espressioni, in modo diverso, del capitalismo monopolistico”¹⁰.

Ciò che Gramsci evidenzia e sottolinea, con questo concetto, è dunque il fatto che anche nella storia il ritmo può essere "accelerato" o "rallentato" e si può, di conseguenza, avere una "guerra di movimento" o una "guerra di posizione" in relazione alla disponibilità o meno di soggetti sociali attivi, alla loro capacità di intervento e di incidenza, alla presenza o meno di nuclei in grado di "dirigere", cioè di accordare i loro interessi e le loro aspirazioni con quelli di altri gruppi e di guidare una lotta di rinnovamento. Ciò che chiamiamo tempo storico non è pertanto qualcosa di rigido, caratterizzato da un ritmo oggettivo e immutabile, da una continuità che non può essere spezzata e che si presenta come una forza incoercibile: esso è invece un materiale plastico, scandito dal farsi e disfarsi dei soggetti sociali e che si modella sulla base della capacità di azione di questi ultimi. Su questo punto, come noto, Gramsci è molto chiaro e netto, così come altrettanto radicale è la sua condanna di ogni forma di concezione deterministica della storia: "Inoltre è da riconoscere che essendo molto diffusa una concezione meccanica e deterministica della storia (concezione che è del senso comune ed è legata alla passività delle grandi masse popolari) ogni singolo, vedendo che, nonostante il suo non intervento, qualcosa tuttavia avviene, è portato a pensare che appunto al di sopra dei singoli esiste una entità fantasmagorica, l'astrazione dell'organismo collettivo, una specie di divinità autonoma, che non pensa con nessuna testa concreta, ma tuttavia pensa, che non si muove con determinate gambe di uomini, ma tuttavia si muove ecc."¹¹.

Dire che non c'è nulla che pensa, o si muove, se non ci sono teste concrete che pensano e gambe di uomini che si mettano in azione significa concepire il tempo che va in qualche modo *costruito e organizzato*, e non semplicemente vissuto e subito, e quindi vederlo non

⁹ *Ibidem*, pp. 79-80.

¹⁰ *Ibidem*, p. 21 e 25.

¹¹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1770.

come un qualcosa che consuma e si consuma, come una forza dissipatrice, ma come una trama la cui ricchezza, varietà e complessità dipende dalla maggiore e minore capacità di costruire nessi e raccordi tra le fasi in cui esso si articola, riempiendolo di quelli che possono essere concepiti come veri e propri "atti di sintesi", nel presente, tra la memoria storica e la capacità di progettare il futuro. Un tempo così inteso è legato da una sorta di "azione reciproca" nei confronti dei soggetti sociali che agiscono nella storia, nel senso che, per un verso, come si è visto, il suo ritmo dipende, appunto, dalla capacità di azione di questi ultimi, per l'altro sono proprio gli "atti di sintesi" tra passato, presente e futuro, da cui il tempo scaturisce e in cui consiste la sua natura più autentica e intrinseca, a riempire di contenuto l'identità di questi soggetti.

Questo complesso gioco di interazioni e di retroazioni è fatto di fenomeni difficilmente osservabili, e a maggior ragione misurabili, ed è il risultato di un processo di attraversamento di livelli così articolato e complicato da essere rappresentato con modelli necessariamente semplificati. Ma, come sottolineava già nel 1948 W. Weaver in un articolo, oggi celebre, pubblicato con il titolo *Scienza e complessità*¹², un conto è semplificare, cioè rappresentare i fenomeni complessi senza comprimerli o distorcerli arbitrariamente, altro conto è trasformare questi stessi fenomeni nel loro opposto (*to oversimplify*). Proprio un tipo di trasformazione di questo genere, che sconfinava nell'arbitraria strumentalizzazione, è alla base della tendenza, che Gramsci considera inaccettabile, di offrire al senso comune e alle masse non modelli per stimolare la comprensione, il coinvolgimento e la partecipazione attiva, bensì schemi di interpretazione degli eventi e della storia rozzi fino alla banalità da utilizzare come semplici parole d'ordine per muovere all'azione. Viene così inevitabilmente compromessa l'idea del tempo storico come trama la cui ricchezza e complessità dipende dalla capacità, da parte dei soggetti, di elaborare forme di collegamento, di tipo causale, tra eventi, costruendo un tessuto connettivo che collega tra loro, facendoli confluire e interagire, avvenimenti del passato, esigenze del presente e prospettive future. A venire smarrita è quella *natura densa* del presente che è stata colta e impareggiabilmente espressa, come ben noto, da Marcel Proust. La sua *Recherche*. più che il romanzo della memoria, appare infatti come il libro dell'oblio impossibile, in cui si ritrovano di continuo nomi, versi, motivi solo apparentemente dimenticati e che riaffiorano, saldandosi con il presente che li richiama. Quando un rumore, un odore già ascoltati o respirati prima, lo sono di nuovo *a un tempo nel presente e nel passato, veri senza essere attuali, ideali senza essere astratti*, ecco che viene liberata l'essenza permanente e solitamente nascosta delle cose, e il nostro vero io, che talvolta da lungo tempo sembrava morto ma non lo era del tutto, si sveglia e si anima ricevendo il "nutrimento celeste che gli viene apportato". Secondo lo stesso procedimento si recuperano, ex post, anche emozioni di cui si scopre la portata anche molto dopo che i fatti cui esse sono legate sono in realtà avvenuti, come nella scena degli stivali in cui il narratore scopre, a un anno di distanza, che cosa la morte della nonna abbia rappresentato per lui. Non a caso, in *Du côté de chez Swann*, troviamo l'immagine più fulminante ed efficace di questa coesistenza di finito e infinito nel tempo: "Un homme qui dort tient en cercle autour de lui le fil des heures, l'ordre des années et des mondes". L'io proustiano, al di là della sua molteplicità letteraria, è anche un io psicologico multiplo, per il quale coesistono plurimi io coscienti, incessantemente alterati dallo scorrere del tempo, e un "io vero", quello inossidabile, "eterno", dice Proust, recuperato dalla memoria.

Insieme all'idea del tempo a risultare compromessa è anche *l'identità dei soggetti, individuali e collettivi, che agiscono nella storia*, intesa appunto come *capacità di connettere*,

¹² Apparso nella rivista 'American Scientist', 36, 1948, pp. 536-544.

sintetizzando in quella che possiamo chiamare una "finestra temporale" eventi tra loro successivi, e quindi come fattore che è alla base del proiettarsi di questi soggetti nel futuro attraverso l'azione e che costituisce, pertanto, il fattore esplicativo delle loro scelte. All'interno di questa finestra le entità non sembrano fluire, in quanto essa consiste proprio nella capacità di ritagliare all'interno di un unico orizzonte ristretto e di fissare in un unico atto percezioni ed esperienze appartenenti a diverse dimensioni temporali. L'identità così concepita è il presente dei soggetti in tutta la sua complessità, risultato del trasferimento nello spazio sincronico e quasi-statico della "finestra temporale" di ciò che, dal punto di vista del senso soggettivo dello scorrere del tempo, appariva organizzato sull'asse diacronico della successione. Proprio per questo essa interviene (e non si vede come potrebbe non intervenire) come elemento determinante delle scelte e delle azioni che ne conseguono, per cui ha poco senso chiederci come un soggetto qualunque si comporterebbe se, *attualmente*, fosse diverso. Ciò dà maggiore plausibilità all'interpretazione di un enigmatico frammento di Eraclito (119 DK), ricordato da Bodei nell'Introduzione al libro di Dorato, secondo cui *ethos anthropo daimon*, "il carattere dell'uomo (ma potremmo benissimo tradurre "la sua identità") è il [suo] destino".

Attraverso questa prospettiva risulta altresì possibile chiarire meglio quale sia il ruolo dei soggetti sociali, come si costituiscono e in base a che cosa noi possiamo riconoscere a ciascuno di essi una funzione attiva e propulsiva nell'ambito della storia. Gramsci mostra di avere ben presente questo problema, come risulta chiaro, ad esempio, dal seguente passo: "La storia ha raggiunto un certo stadio; pare che perciò sia antistorico ogni movimento che appare in contrasto con quel certo stadio, in quanto «riproduce» uno stadio precedente; in questi casi si arriva a parlare di reazione, ecc. La questione nasce dal non concepire la storia come storia di classi. Una classe ha raggiunto un certo stadio, ha costruito una certa forma di vita statale: la classe dominata, che insorge, in quanto spezza questa realtà acquisita, è perciò reazionaria? Stati unitari, movimenti autonomisti; lo Stato unitario è stato un progresso storico, necessario, ma non perciò si può dire che ogni movimento tendente a spezzare gli Stati unitari sia antistorico e reazionario; se la classe dominata non può raggiungere la sua storicità altro che spezzando questi involucri, significa che si tratta di «unità» amministrative-militari-fiscali, non di «unità» moderne; può darsi che la creazione di tale unità moderna domandi che sia spezzata l'unità «formale» precedente, ecc. Dove esiste più unità moderna: nella Germania «federale» o nella «Spagna» unitaria di Alfonso e dei proprietari-general-gesuiti? ecc. Questa osservazione può essere estesa a molte altre manifestazioni storiche, per esempio al grado di «cosmopolitismo» raggiunto nei diversi periodi dello sviluppo culturale internazionale. Nel 700 il cosmopolitismo degli intellettuali è stato «massimo», ma quanta frazione dell'insieme sociale esso toccava? E non si trattava in gran parte di una manifestazione egemonica della cultura e dei grandi intellettuali francesi?

E' certo tuttavia che ogni classe dominante [nazionale] è più vicina alle altre classi dominanti, come cultura e costumi, che non avvenga tra classi subalterne, anche se queste (sono) «cosmopolite» per programma e destinazione storica. Un gruppo sociale può essere «cosmopolita» per la sua politica e la sua economia e non esserlo per i costumi e anche per la cultura (reale)¹³.

Nella storia, sembra voler dire Gramsci, non esistono rendite di posizioni e funzioni e ruoli acquisiti una volta per tutte. Lo stato nazionale, che ha indubbiamente costituito un progresso storico, sta inesorabilmente perdendo la sua centralità, in quanto pare venir meno la sua funzione propulsiva. A monte e a valle di esso emergono e si rafforzano nuove soggettività,

¹³ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 794-95.

che sono il risultato della crescente politicità e della sempre maggiore capacità di protagonismo della società civile, da una parte, e del lento ma inarrestabile profilarsi di strutture che già prefigurano il costituirsi di una "economia-mondo" e che richiedono, di conseguenza, nuove modalità organizzative, che sappiano essere efficaci non solo sul piano culturale sul piano culturale, ma anche su quello sociale e politico. Sorge, a questo punto, l'esigenza imprescindibile di chiedersi e capire se possano essere pensate e realizzate forme organizzative diverse da quelle dello stato-nazione, e quale natura possano avere. Gramsci, a parte l'interessante riferimento al grado indubbiamente maggiore di unità non formale, ma moderna e sostanziale che si registra, a suo parere, nella Germania «federale» piuttosto che nella «Spagna» unitaria, introduce, nell'analisi di questo problema, uno spunto originale e profondo, suscettibile di sviluppi attualissimi: quello del nesso tra stato nazionale e modernità e del suo declino proprio in quanto espressione non occasionale di un'età ormai al tramonto e dal disfacimento della quale stanno emergendo nuove tipologie organizzative. Il problema è capire non solo i perché di questo nesso, ma anche e soprattutto le ragioni per le quali i cambiamenti oggi in pieno svolgimento, e i cui germi non sono sfuggiti allo sguardo acuto dell'autore dei *Quaderni*, stanno mettendo sempre più in crisi le forme istituzionali che avevano caratterizzato e accompagnato la nascita e lo sviluppo della società industriale moderna.

3. Diversità e differenza.

In secondo filone di analisi e di indagine, presente nel passo di Baratta sul quale ci siamo soffermati, è costituito da quella che possiamo chiamare la "dialettica diversità/differenza".

Come ha sottolineato Marramao, la metafisica occidentale ha pensato con insistenza non solo l'identità, ma anche la differenza, eppure, anche quando non l'ha pensata come un "accidente" da superare nell'identità, ha sempre sussunto la differenza sotto il paradigma dell'unità: "Come intendere, dunque, la differenza? Differenza non come negatività dialettica, e neanche come mero rovescio della logica identitaria. Ma differenza come cifra della inidentificabilità dell'essere. L'essere non tollera identificazioni, non ha carta d'identità. Se è vero che quello strano complesso di accadimenti che chiamiamo "mondo" è, in quanto eventualità, fatto di differenze, ne consegue allora che le differenze non identificano mai l'essere, ma appunto sempre lo differenziano"¹⁴.

Ai fini di una chiara esplicitazione e comprensione del concetto di "differenza" è importante collocarlo nella sua giusta e corretta prospettiva rispetto a quello di "diversità". "Diversità" viene da *divertere*, composto da *de* e *vertere*, volgersi altrove, dalla parte opposta rispetto a una direzione che è da considerarsi quella corretta. Questo significato di deviazione nei confronti di quest'ultima assume un'ancora più precisa e accentuata configurazione nel linguaggio militare, dove "diversità" è associata a "diversivo", cioè allo stratagemma del richiamare o meglio volgere le forze del nemico da una parte, per indebolirlo in un'altra, dove si vuole attaccare. Il senso di "altrove", di "allontanamento" da una direzione, che è alla base del concetto di "diversità", è dunque in qualche modo associato all'idea di "retta via", e quindi di norma e di regola che dovrebbe essere seguita e dalla quale invece ci si discosta.

"Differenza", al contrario, viene da *differire*, separare l'uno dall'altro, allontanare, diversificare, ed è associata quindi all'idea di varietà, di molteplicità, di confronto per avere le idee precise e non confondere le cose, e non al fine di stabilire priorità o gerarchie. La differenza suppone di conseguenza una pluralità di cose o aspetti dissimili, atti a dissipare il

¹⁴ G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 215.

disvalore della troppa uniformità e omogeneità, in modo da lasciare spazio all'immaginazione. Al contrario del concetto di "diversità" in essa è dunque radicata un'accezione positiva di ciò per cui una persona o una cosa si distingue da un'altra, cioè del divario, della dissomiglianza, della disparità, tutti associati all'idea di varietà da non perdere e da valorizzare.

Sulla base di questa precisazione può essere ancor meglio inteso il riferimento di Baratta al contrappunto come approccio in grado di far tesoro delle differenze, anziché aspirare a cancellarle. Questo approccio può essere considerato, senza forzature, analogo a quello che è attualmente al centro delle ricerche di Derrick De Kerckhove, allievo ed erede culturale di Marshall McLuhan, dedicate a quelle che egli chiama le forme di "intelligenza connettiva"¹⁵. Quest'ultima è, secondo la definizione che egli ne fornisce, una forma di connessione e collaborazione tra soggetti individuali e collettivi diversi che è il risultato di una condivisione tra loro costruita sulla base di uno scambio dialogico. L'aspetto caratterizzante di questa modalità di pensiero, che la distingue dalle tipologie che rientrano all'interno di quella che può essere chiamata "intelligenza collettiva" è che, a differenza di quanto generalmente avviene in quest'ultima, all'interno dell'intelligenza connettiva ogni singolo individuo o gruppo mantiene la propria specifica identità pur nell'ambito di una struttura molto articolata ed estesa di connessioni. Siamo dunque di fronte a un processo di *esteriorizzazione dell'intelligenza*, che diventa un processo supportato e disvelato dalla rete.

Il riferimento a questo tipo di intelligenza evidenzia, in primo luogo, come cambia, anche in seguito all'irruzione del paradigma della "rete" e al suo crescente affermarsi, l'immagine della conoscenza, che *cessa di essere vista come un fenomeno isolato, che si produce all'interno delle teste delle singole persone, per essere considerata sempre più come un fenomeno distribuito, che ingloba il suo ambiente, la sua cultura*. Il senso di questo mutamento di prospettiva è ben colto ed espresso da Gargani, il quale sottolinea la necessità di cominciare a "pensare il mentale in termini di una *diversa disposizione*, di una disposizione sintonica, di una disposizione solidaristica, relazionale. Paragonare la mente non tanto a un processo occulto che avviene dentro la scatola cranica di ciascuno e pensare invece il mentale come un'atmosfera che ci circonda che possiamo anche toccare, così come nelle varie fasi di una giornata si provano momenti di pesantezza e poi di sollievo. *Questa è la mente, questo è il mentale, un contesto e uno spazio che condividiamo*"¹⁶.

Rispetto alle modalità usuali di rappresentazione della conoscenza, questo rovesciamento ha portato all'acquisizione dei seguenti presupposti:

1) la conoscenza non è statica bensì *dinamica e sempre incompleta*. Essa non può essere vista come un corpus di idee e/o di competenze da acquisire bensì come capacità del soggetto di vederne i limiti, le manchevolezze, le insufficienze, la necessità di approfondimento. Ciò che è centrale non sono quindi le nozioni (quantità) ma la capacità di riflettere su di esse, di analizzarle di criticarle, di adattarle e, soprattutto, di orientarsi all'interno dell'intricato labirinto costituito da un corpus di informazioni e conoscenze che si espande sempre di più e in modo sempre più rapido e all'interno del quale si infittiscono in maniera impressionante le interrelazioni tra le diverse componenti e tra i differenti contenuti;

¹⁵ De Kerckhove ha sviluppato questa tematica soprattutto nelle opere *Connected intelligence: the arrival of the Web society*, edited by Wade Rowland, Kogan Page, London 1998, e *The architecture of intelligence*, Birkhäuser, Basel-Boston, 2001.

¹⁶ A. G. Gargani, *L'organizzazione condivisa. Comunicazione, invenzione, etica*, Guerini e Associati, Milano, 1994, pp. 71-72 (il corsivo è nostro).

- 2) La conoscenza ha rilevanza solo e in quanto si accompagna alla capacità di uso della stessa. Se è così, allora essa deve esprimersi nella capacità di affrontare e risolvere problemi reali. Viene così posta in risalto la *dimensione operativa della conoscenza*, vale a dire l'esigenza di tenere nella massima considerazione il nesso tra sapere e saper fare, tra le conoscenze acquisite e la capacità di affrontare e risolvere con successo problemi concreti in cui quelle conoscenze siano in qualche modo implicate, e di tradurre quindi le nozioni e i concetti in schemi d'azione e comportamenti pratici. Questa finalità ha un suo preciso significato teorico e una sua specifica dignità culturale, in quanto si inserisce all'interno di quell'orizzonte epistemologico che tende a assumere, come punto di avvio del processo conoscitivo, non tanto *dati* certi e inoppugnabili, a partire dai quali innescare, per esempio, il processo di generalizzazione induttiva, o ai quali ancorare le "sensate esperienze", quanto piuttosto *problemi*. Riferimento obbligato per quanto riguarda questo spostamento di prospettiva è ovviamente Popper, il quale ritiene, com'è noto, che oggetto di studio ed elemento di partenza del percorso che conduce all'acquisizione di una nuova conoscenza sia sempre P, cioè un problema iniziale, al quale l'agente che se ne occupa e che è alla prese con esso risponde cercando di elaborare TT, cioè un tentativo teorico di soluzione, che poi viene sottoposto a controllo continuo tramite EE, cioè procedure di individuazione e di eliminazione dell'errore, che condurranno poi, eventualmente, alla formulazione di un altro problema P_2 più avanzato rispetto al precedente. Da questo punto di vista, dunque, operativizzare il sapere significa prestare la dovuta attenzione all'importanza e al valore essenziale che hanno, nell'ambito dei nostri processi conoscitivi, i problemi e la *capacità operativa*, appunto, di affrontarli e risolverli, che è cosa diversa dalla semplice disponibilità di cognizioni teoriche, il cui possesso costituisce, ovviamente, requisito *necessario* ma non *sufficiente* ai fini dell'acquisizione della suddetta capacità. Va ricordato però che già prima di Popper Wittgenstein aveva sottolineato che persino in logica la formula generale non ha significato indipendentemente dalle sue applicazioni, e che, pertanto, "comprendere una formula generale" significa *saperla applicare in modo corretto*. Come rileva Gargani, secondo Wittgenstein "comprendiamo la nozione di identità, del 'fare la stessa cosa' esclusivamente in rapporto ai passi effettivamente compiuti in una procedura. E' scrivendo 1, 4, 9, 16... che imparo cosa significa *fare la stessa cosa*, *l'identica cosa* quando mi si dice di elevare al quadrato la serie dei numeri naturali. Poiché una nozione logico-formale di identità non può garantire e disciplinare i passi di una procedura, sono richieste decisioni ad ogni passo"¹⁷;
- 3) La conoscenza non può essere pensata come l'apprendimento di regole e concetti che descrivono il mondo, al contrario essa è il risultato di un processo di costruzione collettivo, sociale. Pertanto l'unica forma di apprendimento efficace è la partecipazione a tale processo.

In seguito a questi sviluppi il *pensiero diventa sempre più una forma di connessione e collaborazione tra persone diverse*, il risultato di una condivisione con la famiglia, con l'impresa, con gli amici ecc., cioè un fenomeno di gruppo. L'intelligenza che ne scaturisce, pur essendo caratterizzata dalla disponibilità di uno sfondo condiviso di premesse, conoscenze, orientamenti, obiettivi, valori, non impedisce affatto a ogni singolo individuo o gruppo di mantenere la propria specifica identità pur nell'ambito di una struttura molto articolata ed estesa di connessioni.

Il problema di fondo è allora quello di capire come si arrivi alla costituzione e alla disponibilità di questo orizzonte comune, che, come viene messo sempre più marcatamente in

¹⁷ A.G. Gargani, *Wittgenstein. Dalla verità al senso delle verità*, Edizioni Plus, Università di Pisa, Pisa, 2003, p. 145.

risalto, è l'autentico patrimonio delle organizzazioni, delle comunità, delle società. Ed è proprio in relazione a questo processo che si può apprezzare nel suo giusto valore e significato la differenza tra "intelligenza collettiva" e "intelligenza connettiva",

Quando si parla di un soggetto collettivo di qualunque genere, che abbia una sua specifica identità e continuità, non è indispensabile che tutti i suoi componenti abbiano propriamente qualcosa in comune: è sufficiente, come ha chiarito Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*¹⁸ con la sua nozione di "somiglianza di famiglia", che essi siano variamente *imparentati* l'uno con l'altro. In questo caso ciò che vediamo è "una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda". Somiglianze in grande e in piccolo. Non posso caratterizzare queste somiglianze meglio che con l'espressione «somiglianze di famiglia»; infatti le varie somiglianze che sussistono tra i membri di una famiglia si sovrappongono e s'incrociano nello stesso modo: corporatura, tratti del volto, colore degli occhi, modo di camminare, temperamento, ecc. ecc. –E dirò: i 'giuochi' formano una famiglia.

E allo stesso modo formano una famiglia, ad esempio, i vari tipi di numeri: Perché chiamiamo una certa cosa «numero»? Forse perché ha una –diretta- parentela con qualcosa che finora si è chiamato numero; e in questo modo, possiamo dire, acquisisce una parentela indiretta con altre cose che chiamiamo anche *così*. Ed estendiamo il nostro concetto di numero così come, nel tessere un filo, intrecciamo fibra con fibra. E la robustezza del filo non è data dal fatto che una fibra corre per tutta la sua lunghezza, ma dal sovrapporsi di molte fibre l'una all'altra.

Se però qualcuno dicesse: «Dunque c'è qualcosa di comune a tutte queste formazioni, - vale a dire la disgiunzione di tutte queste comunanze»- io risponderei: qui ti limiti a giocare con una parola. Allo stesso modo si potrebbe dire: un qualcosa percorre tutto il filo, -cioè l'ininterrotto sovrapporsi di queste fibre"¹⁹.

Guardando i giochi, dunque, non è quindi dato cogliere qualcosa che sia realmente comune a tutti e che quindi corrisponda all'essenza del gioco che giustifichi dunque l'applicazione del nome comune. Per questo a essi non si può applicare la nozione di «insieme» che presuppone, com'è a tutti noto, proprio la presenza di una proprietà che sia comune a tutti. Ogni possibile identificazione di una proprietà di questo genere, che sarebbe comune a tutti i giochi, viene contrastata da Wittgenstein attraverso contrapposizioni significative. Se dici che è essenziale al gioco il divertimento, citerei casi in cui parleresti di giochi esitando tuttavia a caratterizzarli come divertenti. È divertente del resto il gioco degli scacchi? O la roulette russa? Se dici che è essenziale al gioco il vincere o il perdere, non è certo difficile citare giochi in cui la competizione non ha nessuna parte, come i solitari. E così via.

Ciò che invece si può ammettere è che tra un gioco e l'altro vi sia, come detto, un'aria di famiglia che manifesta l'appartenenza comune attraverso somiglianze sfuggenti.

Nel caso di una nozione come quella di *gioco*, quindi, nella misura in cui ci serve per illustrare una concezione del linguaggio, ci serve proprio il *mantenere aperto* il concetto. Se lo chiudessimo - come potremmo anche fare introducendo restrizioni nell'impiego del termine

¹⁸ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, ed. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 1967.

¹⁹ *Ibidem*, p. 47.

- ci rimetteremmo qualcosa. Perciò introduciamo la nozione di gioco mediante esempi e poi diciamo: «queste, e simili cose, si chiamano giochi» (oss. 69). Ed ancora: «Si danno esempi e si vuole che vengano compresi in un certo senso» (oss. 71). Occorre poi mettere in evidenza che non abbiamo nessun diritto di indicare questa introduzione esemplificativa come un modo intuitivo, nel senso di «vago» ed «approssimativo» in cui talora viene usato questo termine, quasi che questa introduzione fosse una sorta di preparazione preliminare a cui dovrà seguire necessariamente una determinazione rigorosa.

L'apertura del concetto non deve essere confusa con la sua vaghezza: qualcosa è infatti vago relativamente al problema di una determinazione rigorosa. Più chiaramente: solo nella misura in cui, per scopi particolari, esigiamo determinazioni rigorose diciamo che un certo modo di procedere è vago ed approssimativo. Inoltre nulla giustificerebbe l'idea che una nozione che non sia rigorosamente determinata sia *per ciò stesso* inutilizzabile. Infatti noi "possiamo –per uno scopo particolare- tracciare un confine. Ma con ciò solo rendiamo il concetto utilizzabile? Niente affatto!"²⁰. Ciò potrebbe essere sostenuto sulla base di un pregiudizio in cui la richiesta di una esatta determinazione venga avanzata prescindendo dai contesti e dagli scopi che vengono perseguiti. "Qui l'esemplificare non è un metodo indiretto di spiegazione - in mancanza di un metodo migliore."²¹ Non ci sono due livelli, l'uno «intuitivo» in cui diciamo le cose alla buona, scusandoci di continuo con l'ascoltatore, ed uno esatto, rigoroso in cui rispondiamo le cose nell'unico modo legittimo. Ma il procedere attraverso esempi non potrebbe forse mettere il nostro interlocutore in una situazione di incertezza imbarazzante? Ciò può anche accadere. Nell'accettare un metodo, quale quello proposto da Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*, basato sugli esempi, su immagini sfocate e non su concetti rigorosi e dai confini ben definiti, dobbiamo accettare di poter essere fraintesi. Ciò fa parte del problema. Se dico «Portami questo» e mostro una foglia di quercia, forse 1. - il mio interlocutore cercherà di strapparmi di mano la foglia (o se ne starà lì imbarazzato) 2. - oppure mi porterà una foglia di quercia; 3. - oppure ancora mi porterà una foglia qualunque. La foglia che mostro assolve funzioni differenti (come strumento del linguaggio). Nel secondo e terzo caso in modi diversi svolge la parte del «campione». Nel primo vale per se stessa. Del resto non vi è motivo, e forse non è nemmeno possibile, garantirsi da ogni possibile fraintendimento. Vi sono fraintendimenti che potremmo non aver affatto previsto. Ed in ogni caso il fraintendimento avviene, per così dire, uno alla volta, e presumibilmente saremo sempre in grado di porre riparo a *quel* fraintendimento.

Dunque un *soggetto collettivo si può formare anche attraverso una somiglianza di famiglia*, definita nel modo che si è visto, e senza, di conseguenza, presupporre necessariamente il possesso di una proprietà comune da parte dei suoi componenti. Il problema interessante, a questo punto, è allora stabilire in quale modo, partendo da interessi, orientamenti, valori e conoscenze eterogenei e magari divergenti, si riesca ad arrivare a questa comunanza e a un patrimonio cognitivo condiviso che costituisce la vera ricchezza dei soggetti collettivi e il loro autentico punto di forza. Il presupposto che risulta necessario al fine di conseguire questo obiettivo è la *capacità di riuscire a collocarsi nel confine tra mondi semiotici differenti* e di valutare, proprio in quanto ci si pone in questa posizione di transito, i conflitti tra le parti che si trovano dall'uno e dall'altro lato rispetto a questa linea di demarcazione, senza cercare di "addolcirne" o addirittura occultarne la natura e la profondità, ma cercando di operare

²⁰ *Ibidem*, p. 48.

²¹ *Ibidem*, p. 49.

affinché questa linea di demarcazione si trasformi in interfaccia e faccia prendere forma e struttura al confine medesimo.

E' una situazione, questa, che si registra anche nel rapporto tra due teorie scientifiche, che possiamo assumere ed esaminare più da vicino come caso emblematico della situazione che vogliamo descrivere. Come osserva in proposito Kuhn, “ il confronto punto per punto di due teorie successive richiede un linguaggio in cui almeno le conseguenze empiriche di entrambe possano venir tradotte senza perdite o mutamenti. Che questo linguaggio sia a portata di mano è stato ampiamente ammesso fin dal diciassettesimo secolo, quando i filosofi prendevano per certa la neutralità dei resoconti delle sensazioni pure e andavano in cerca di una *characteristica universalis* che sarebbe servita per esprimere tutti i linguaggi come uno solo. Idealmente il vocabolario primitivo di tale linguaggio doveva consistere di termini per dati puramente sensoriali, più dei connettivi sintattici. I filosofi hanno ormai abbandonato la speranza di realizzare un tale ideale, ma molti di essi continuano ad assumere che le teorie possano venir confrontate ricorrendo a un vocabolario di base consistente interamente di parole aderenti alla natura in maniera non problematica e, nella misura necessaria, in modo indipendente dalla teoria. [...] Feyerabend e io abbiamo ampiamente mostrato che non è disponibile alcun vocabolario siffatto. Nella transizione da una teoria all'altra le parole cambiano in modo sottile il loro significato o le loro condizioni di applicabilità. Sebbene la maggior parte degli stessi vocaboli siano usati prima o dopo una rivoluzione scientifica –per esempio forza, massa, elemento, composto, cellula- il modo con cui alcuni di essi aderiscono alla natura è in parte mutato. Diciamo dunque che le teorie che si succedono sono incommensurabili”²².

L'incommensurabilità delle teorie esse sono appunto separate dall'intercapedine di cui si parlava. Ad esempio, lo sviluppo della teoria atomica di Dalton introduce, rispetto alle elaborazioni teoriche precedenti, un nuovo modo di vedere la combinazione chimica, col risultato che le leghe, le quali prima di questa rivoluzione erano considerate composti, in seguito a essa cominciano a essere viste come miscele. Le teorie prima e dopo Dalton danno dunque un diverso taglio al mondo e i chimici non dispongono, per i loro resoconti, di mezzi sub-linguistici neutrali che possano fungere da elemento di raffronto reciproco e venire assunti come base comune, che funga da “zona cuscinetto” e “interfaccia” tra le teorie in gioco e a partire dalla quale si possa, per questo, effettuare una traduzione affidabile. Manca dunque, almeno inizialmente, quel contatto reciproco che deve essere pazientemente costruito attraverso compromessi fra obiettivi incompatibili, compromessi che alterano inevitabilmente la comunicazione ma hanno il pregio di metterla comunque in moto. Tramontata l'illusione che esista un fondamento unico della conoscenza e che l'apporto delle varie teorie possa armonicamente comporsi in un'unica “immagine del mondo”, coerente ed armonica, emergono sempre più l'esigenza e la fatica di diventare *buoni traduttori* da una teoria all'altra, prendendo così atto dell'apporto specifico che ciascuna di esse, spesso in competizione con altre, fornisce, ma non rinunciando per questo all'esigenza di farle reciprocamente dialogare e comunicare. Preso atto del fatto che i ricercatori possano legittimamente approdare a conclusioni e valutazioni differenti senza violare alcun criterio e alcuna regola accettati, e che questa variabilità di giudizio e di orientamenti non solo non ostacola il progresso scientifico, ma anzi lo stimola e lo favorisce, al punto da costituire un suo fattore essenziale, l'obiettivo che ci si pone è quello di arrivare a costruire uno “spazio *infra*” tra le teorie, vale a dire un contesto simbolico di componenti tenute insieme da uno

²² T. S. Kuhn, *Riflessioni sui miei critici*, in I. Lakatos e A. Musgrave, *Critica e crescita della conoscenza*, ed. it. a cura di G. Giorello, Feltrinelli, Milano, 1976, p. 352.

sfondo che è accettato, accordato e condiviso dall'intera comunità scientifica. “Gli uomini che fanno esperienza di una rottura della comunicazione possono scoprire, come cosa prima e più importante, l'area entro cui essa avviene, grazie all'esperimento, certe volte grazie all'esperimento mentale, ricerca da tavolino. Spesso il centro linguistico della difficoltà coinvolgerà un insieme di termini, come elemento e composto, che entrambe la parti in causa impiegano in modo non problematico, ma che, come ora si può vedere, aderiscono alla natura in modo differente. Per tutti, si tratta di termini di un vocabolario di base, per lo meno nel senso che il loro normale uso all'interno del gruppo non suscita discussioni, richieste di spiegazione o disaccordo. Ma dopo che sia stato scoperto che, nella discussione tra i vari gruppi, queste parole danno luogo a particolari difficoltà, in un ulteriore tentativo di chiarire le loro preoccupazioni, i nostri ricercatori possono ricorrere al vocabolario quotidiano che condividono. Ognuno di essi, cioè, può cercare di scoprire quello che l'altro vuol vedere e dire quando è posto di fronte a uno stimolo al quale la sua risposta visiva e verbale risulta diversa. Col tempo e coll'abilità possono diventare bravissimi nel prevedere il comportamento reciproco, cosa che lo storico di regola impara (o dovrebbe imparare) a fare quando tratta con teorie scientifiche più vecchie”²³.

Qui emerge molto chiaramente quell'aspetto del processo di comunicazione, in virtù del quale ciascuno di coloro che è coinvolto nello scambio reciproco di messaggi, affinché quest'ultimo vada a buon fine e risulti efficace, senza dar luogo a eccessivo fraintendimenti, deve cominciare col farsi un *modello del mondo semiotico* della controparte, in base al quale elaborare l'informazione da indirizzarli, in modo che essa risulti il più comprensibile possibile. La costruzione di questo modello è, chiaramente, frutto di un processo per tentativi, esposto a errori che vengono via via limati e a compromessi che sono gradualmente affinati, senza che né gli uni, né gli altri possano essere eliminate del tutto. Attraverso questo percorso, comunque, l'intercapedine iniziale diventa piano piano “contatto” e poi “intersezione” e sfondo condiviso. “Ciò che coloro che sono coinvolti in una rottura della comunicazione hanno allora trovato è, ovviamente, un modo per *tradurre le reciproche teorie nel proprio linguaggio* e contemporaneamente di descrivere il mondo cui si applicano tali teorie e tali linguaggi. Se non ci fossero almeno dei passi preliminari in questa direzione, non ci sarebbe alcun processo da descrivere, almeno in via di tentativo, come *scelta* tra teorie. La conversione arbitraria (sebbene io metta in dubbio l'esistenza di una cosa siffatta in ogni aspetto della vita) sarebbe allora tutto ciò che era ivi coinvolto. Va notato, però, che la possibilità di una traduzione non rende inappropriato il termine ‘conversione’. Poiché manca un linguaggio neutrale, la scelta di una nuova teoria consiste nella decisione di adottare un diverso linguaggio nativo e di impiegarlo in un mondo che sarà, corrispondentemente, diverso”²⁴,

Attraverso il caso di due teorie scientifiche che si trovino, inizialmente, in una situazione di incommensurabilità e di reciproca estraneità, dovuta al fatto che danno un “diverso taglio” al mondo, Kuhn comincia dunque a esemplificare bene il processo attraverso il quale il confine prende, progressivamente forma. La situazione di partenza dalla quale questo processo prende avvio e si sviluppa è sempre la *tensione antinomica* tra due ambiti, irriducibili l'uno all'altro e incommensurabili, in quanto privi della possibilità di far ricorso a mezzi sublinguistici neutrali e, quindi, della disponibilità di uno sfondo comune. Questa tensione innesca lo sforzo di superare, in qualche modo, la contrapposizione tra i domini coinvolti e di gettare un qualche ponte tra di essi, pur nella consapevolezza che il loro “scarto” e “attrito” reciproco

²³ *Ibidem*, p. 363.

²⁴ *Ibidem*, pp. 363-364 (il corsivo più lungo è nostro).

non potrà mai essere eliminato del tutto. Da questo tentativo emerge però e prende via via forma uno “spazio intermedio” tra i linguaggi, le teorie, i mondi semiotici coinvolti nel processo comunicativo, che si costituisce piano piano come una vera e propria realtà a se stante. L’emergere di questo spazio intermedio è il risultato di un processo che può essere considerato analogo a quello magistralmente descritto in *The go between*, il bellissimo e famoso film di Joseph Losey, tratto dal romanzo *L’età incerta* di Lesile Poles Hartley, adattato per lo schermo da Harold Pinter e uscito in Italia con il titolo *Messaggero d’amore*. Il romanzo e il film raccontano, com’è noto, la storia di Leo, un adolescente il quale, ospite di un aristocratico compagno di scuola in un castello del Norfolk, fa l’intermediario (*the go-between*, appunto) tra due innamorati segreti (la sorella del suo amico e un fattore), ma è anche il tramite tra due classi, due concezioni di vita.

Oggi questo «messaggero», non tanto d’amore quanto di intelligenza, è chiamato a fare da intermediario tra i mondi semiotici e le culture, che s’intrecciano e si intersecano sempre più, per cui la nostra vita quotidiana appare ormai un continuo andarivieni tra poli differenti costituiti, rispettivamente, dai nostri stili di vita e di pensiero e da quelli “altri”, con i quali si entra sempre più frequentemente e inevitabilmente in contatto.. Questa strettissima relazione retroagisce su entrambe le dimensioni che coinvolge modificandole in maniera sempre più significativa. L’identità personale di ciascuno di noi, ma anche l’idea stessa di socialità e di soggetto collettivo, ne escono profondamente segnate e mutate.

4. L’«epistemologia civica» e il rapporto scienza-comunità

Un terzo aspetto fondamentale che emerge dal libro di Baratta, e in particolare dal passo che abbiamo assunto come centrale e rappresentativo del complesso delle tematiche che vengono sviluppate in esso, è il nuovo processo culturale, segnalato da Gramsci, in virtù del quale la filosofia e la scienza non sono più riservate agli specialisti, ai grandi intellettuali di professione, ma tendono a diventare “popolare, di massa”.

La concreta possibilità, che oggi si apre anche in seguito agli apporti delle tecnologie dell’informazione e della comunicazione, di una condivisione attiva, e non quindi di una mera fruizione, delle informazioni in rete, rende questa prospettiva gramsciana meno utopistica di quanto potesse sembrare nel momento storico in cui è stata formulata, in quanto da essa affiorano i contorni di una “società della conoscenza” in cui ogni persona collegata in rete sul pianeta - attualmente circa 1 miliardo di individui - ha il capitale fisico necessario per sviluppare comunicazione, conoscenza e cultura. Questo significa che gli input più importanti nei processi culturali e nelle attività economiche principali dei Paesi cosiddetti avanzati sono ampiamente distribuiti nella popolazione.

In sostanza, come sottolinea Yochai Benkler, della Yale University, in un testo considerato già un classico del suo genere, *La ricchezza della rete*²⁵, combinando risorse tecnologiche e di comunicazione con la creatività, l’esperienza e la motivazione individuale, si può dar vita a due fenomeni che l’autore considera cruciali: la produzione *common based* e la *peer production*. Tre gli esempi che possono apparire emblematici: il free software, che fonda il suo *business model* su fonti non proprietarie, Wikipedia e l’uso della rete per lo sviluppo di progetti di ricerca cooperativi.

La produzione di free software, com’è noto, non è organizzata attorno ai mercati o alle gerarchie aziendali. In genere i programmatori non partecipano a un progetto perché glielo ha

²⁵ Y. Benkler, *La ricchezza della rete*, Università Bocconi Editore, Milano, 2007.

detto il capo, anche se magari qualcuno lo fa. Non partecipano nemmeno perché qualcuno ha offerto loro un compenso, anche se ad alcuni dei partecipanti interessano strategie di appropriazione di lungo periodo attraverso attività come le consulenze o la fornitura di servizi. In ogni caso la massa critica che partecipa a questi progetti non può essere spiegata dalla diretta presenza del meccanismo dei prezzi e nemmeno con la speranza in un ritorno economico futuro. Ciò è particolarmente vero per le decisioni al livello micro, che sono le più importanti: chi lavorerà, con quale software, a quale progetto. In altre parole i programmatori partecipano a progetti di free software senza riferirsi a modelli di mercato, d'impresa oppure ibridi. Secondo Benkler il free software rappresenta solo un aspetto di un cambiamento più radicale e più basilare, concernente il modo in cui l'economia dell'informazione in rete si discosta dall'economia industriale dell'informazione aumentando l'efficacia della produzione non di mercato. Esso suggerisce che l'ambiente di rete rende possibile una nuova modalità di organizzare la produzione: radicalmente decentrata, collaborativa e non proprietaria; basata sulla condivisione delle risorse e degli output tra individui dispersi nello spazio e variabilmente connessi, che cooperano senza dipendere né dal mercato né dagli ordini dei manager. È quanto lo stesso Benkler chiama, appunto, «produzione orizzontale basata sui beni comuni» [*commons-based peer production*].

Quanto a Wikipedia, essa è il caso classico e ormai paradigmatico di enciclopedia on line compilata dagli utenti. La parola “wiki” deriva dalla lingua hawaiana e significa “veloce”. I *wiki* sono siti web che permettono agli utenti di intervenire su una pagina web dal proprio computer. E' interessante ricordare che l'iniziativa fu avviata da Jimmy Wales, capo della Bomis.com, quando il suo originale progetto di un'enciclopedia scritta da volontari, ma sottoposta a un rigido controllo e di libera consultazione, aveva esaurito i fondi e le risorse dopo due anni di lavoro. Non volendo che il risultato del lavoro, portato avanti fino a quel momento da curatori con tanto di dottorato, andasse disperso, Wales mise le voci fino a quel momento realizzate su un sito web *wiki*, invitando ogni utente ad aggiornarle o ad aggiungerne di nuove. Il sito ebbe un successo travolgente già nel primo anno di vita, guadagnandosi un fedele seguito di pubblico, producendo oltre 20.000 voci e stimolando traduzioni in una dozzina di lingue. Questo successo si deve al fatto che i siti *wiki* sono una specie di software sociale, in quanto consentono di individuare e immagazzinare ogni modifica apportata a una voce, in modo che nessuna operazione possa avere un effetto permanente. L'enciclopedia che ne emerge funziona sulla base del consenso: sono gli stessi utenti a modificare il contenuto e a aggiungerne di nuovo, cercando di accordarsi su una base comune, sviluppata dal basso.

Un terzo fenomeno da segnalare è quello degli utenti che accettano di mettere a disposizione i loro computer perché vengano utilizzati in rete per complesse operazioni di calcolo, grazie al quale si sono raggiunti e sono disponibili livelli di calcolo nettamente superiori a quanto fornito dai supercomputer commerciali o militari. Alcuni settori della ricerca biologica o fisica stanno già utilizzando la rete per progetti di ricerca altrimenti enormemente costosi.

Il nuovo modello di produzione sociale basato sulla rete non ha implicazioni solamente economiche. La nuova “sfera pubblica”, rappresentata dalla rete, è destinata a trasformare anche la politica. Esempi di utilizzo delle potenzialità della rete (dai blog ai forum etc.) in chiave politica (dall'azione anti-Bush dei *blogger* a proposito della riforma sanitaria alla gestione di candidature politiche e operazioni di *fund raising*) ve ne sono molti e, secondo la prospettiva indicata ancora una volta da Benkler, si tratta di una trasformazione profonda, che potrebbe preludere a una forma di democrazia in cui la capacità di influenza dei cittadini è destinata a crescere.

Questi fenomeni costituiscono la parte emergente della cosiddetta «*wikinomics*», una galassia nella quale milioni di persone, interconnesse tramite e-mail, blog, network, community e chat usano Internet come piattaforma globale di scambio dando luogo a una *comunità auto-organizzata* che riesce sempre più ad assumere il ruolo di forza economica complessiva e di «soggetto connettivo» dell'innovazione. Questa nuova partecipazione sta cambiando il modo in cui beni e servizi vengono inventati, prodotti, commercializzati e distribuiti su scala globale. Ciò spiega l'attenzione e l'interesse che le vengono riservati dal *Rapporto* recentemente scritto su mandato della Commissione Europea da un Gruppo di esperti, coordinato da Brian Wynne e Ulrike Felt²⁶. In esso si sottolinea come sia in atto una vera e propria «reinvenzione» dell'innovazione, in virtù della quale quest'ultima sta cominciando a diventare un processo distribuito, che coinvolge una molteplicità crescente di attori. «Nel periodo successivo alla Seconda guerra mondiale, la scienza, la tecnologia e le policy dell'innovazione sono state elaborate a partire da un modello lineare – dalla 'scienza' alla tecnologia, al 'progresso sociale' – che rappresenta solo uno dei possibili modelli di innovazione; e ciò è ancora riscontrabile nell'obiettivo di voler creare una società della conoscenza attraverso un incremento degli investimenti in R& S. Gli schemi attuali di innovazione, tuttavia, sono più complessi e sono dotati di meccanismi di feed-back. In tali modelli i processi innovativi sono indotti dagli utenti, e gli sviluppi sociali, più degli sviluppi tecnologici, rappresentano l'elemento trainante»²⁷.

Quello che si sostiene esplicitamente con questa posizione è che le relazioni tra innovazione, crescita economica e sviluppo sociale sono più sottili e complesse di quanto spesso si tende a pensare. Per poter diventare motore della crescita l'innovazione deve radicarsi nella società, diffondersi capillarmente, diventare *aperta e distribuita*, incarnarsi in un nuovo modello che stimoli la partecipazione degli attori sociali e favorisca la creazione di forme di «ibridazione», nelle quali scienza, tecnologia, economia e democrazia dissodino il terreno per la parte che a ciascuna di esse compete. La scienza affrontando e risolvendo il problema della scoperta, vale a dire di ciò che non è ancora noto; la tecnologia ponendosi la questione del raccordo tra «sapere» e «potere», dove quest'ultimo termine va inteso non nell'accezione politica usuale, ma in quella di «essere in condizione» di fare, di passare al piano delle applicazioni e delle realizzazioni, delle traduzioni operative di ciò che si sa; l'economia misurandosi con la sfida del rischio, dell'incognita della risposta del mercato; e infine (*last but not least*), la democrazia come «clima generale» e insieme di istituzioni capaci di dar vita a tipologie di *ricerca e sperimentazione collettive*, che siano l'espressione di nuove modalità di interazione tra ricercatori e altri attori. Proprio questo è l'auspicio che emerge in modo esplicito dal *Rapporto* di cui stiamo parlando. Noi crediamo“ si legge infatti in esso, “che una vivace società europea della conoscenza debba essere costruita nel lungo termine sulla sperimentazione collettiva. Le promesse tecnologiche possono – e devono – esservi incorporate, ma esse devono fornire sostegno, non pretendere la guida”²⁸. Il collegamento tra scienza e democrazia, del resto, è tutt'altro che inedito. Come viene ricordato nello stesso *Rapporto* tra i tanti fattori che sono all'origine e alla base della nascita della scienza moderna vi è certamente anche la contrapposizione tra il Leviatano dittatoriale di Hobbes, il modello di autorità politica in assoluto più antidemocratico, e la visione dell'incipiente rivoluzione scientifica, che era parte di una concezione più ampiamente rivoluzionaria, che tendeva a costruire l'ordine e l'autorità attraverso il calcolo e la dimostrazione, da un lato, e

²⁶ Wynne, Felt (2007).

²⁷ *Ibidem*, p. 38.

²⁸ *Ibidem*, p. 51.

l'osservazione e la sperimentazione, dall'altro, e dove queste ultime erano disciplinate e orchestrate – ma testimoniate in modo collettivo e credibile- dall'oggettività delle leggi di natura. “Storicamente, quindi, la nascita della scienza europea è collegata al sorgere della democrazia europea”²⁹.

Queste idee, sostenute nel rapporto di cui stiamo parlando, sono alla base dei cosiddetti “Science and Technology Studies” (STS) gli studi sociali sulla scienza, i quali riuniscono un insieme variegato di interessi e ricerche interdisciplinari, che hanno avuto origine tra gli anni settanta e ottanta del secolo scorso dall'incontro e all'interfaccia di filosofia, sociologia della scienza e antropologia. Come sottolinea Mariachiara Tallacchini nella Prefazione a un testo significativo ed esemplificativo di questo indirizzo di indagine, *Fabbriche della natura* di Sheila Jasanoff, “ciò che caratterizza i *Science and Technology Studies* è l'attenzione per le complesse radici storico-culturali del sapere scientifico, per i suoi intricati legami con le scienze sociali, per le dimensioni di sapere-potere in esso implicite, per i rapporti tra scienza e società (*science and society*) e per il ruolo che la scienza occupa *nella* società (*science in society*), infine per le modalità con cui la scienza plasma e permea di sé le istituzioni politico-giuridiche. Al centro delle ricerche degli studiosi di STS vi sono le dinamiche concrete che integrano scienza, tecnologia e pratiche sociali; o, forse meglio, le ragioni per cui la tecnoscienza –termine sovente utilizzato per sottolineare l'inseparabilità sociale e operativa tra scienza e tecnologia- non è adeguatamente compresa, se non in continuità con altri sistemi sociali. E il tipo di riflessione che tali indagini propongono è volto a comprendere non tanto i criteri di validità del sapere scientifico, ma soprattutto le pratiche con cui la scienza costruisce la propria «credibilità» sociale: in altri termini, le modalità con cui le asserzioni degli scienziati, attraverso negoziazioni e procedure di accreditamento, diventano parte del sapere condiviso dalla società”³⁰.

L'analisi di queste modalità è oggi cruciale e ineludibile, in quanto le riflessioni e gli approfondimenti sulle caratteristiche della *società della conoscenza*, non a caso, concordano nel sottolineare che lo sviluppo di quest'ultima presuppone l'esigenza di tener conto del nesso tra:

- *innovazione;*
- *partecipazione;*
- *concertazione;*
- *sussidiarietà;*
- *istruzione/formazione*

La relazione tra questi cinque fattori non è di tipo sequenziale, ma circolare, caratterizzata dalla presenza di processi di retroazione. Se pertanto, all'interno della società della conoscenza, cerchiamo di capire quali caratteristiche debba avere un ambiente innovativo, lo possiamo pensare e definire come un insieme di relazioni circolari che portano a unità un contesto locale di produzione, un insieme di attori e di rappresentazioni e una cultura industriale, trasformandolo in un sistema organizzato, all'interno del quale si genera un processo dinamico e localizzato di *apprendimento collettivo*.

²⁹ *Ibidem*, p. 141.

³⁰ M. Tallacchini, *Politiche della scienza e ridefinizioni della democrazia*, Prefazione a S. Jasanoff, *Fabbriche della natura*, trad. di E. Gambini e A. Roffi, Il Saggiatore, Milano, 2008, p. 7 (ed. or. *Designs on Nature*, Princeton University Press. 2005).

In questa prospettiva lo spazio, anziché essere inteso come mera estensione e distanza geografica, viene visto come *spazio relazionale*, cioè come contesto in cui operano comuni modelli cognitivi e in cui la conoscenza tacita viene creata e trasmessa; il tempo viene assunto in una dimensione che fa riferimento al ritmo dei processi di apprendimento e di innovazione/creazione.

Perché si possa parlare di ambiente innovativo occorre dunque sviluppare, all'interno di un contesto locale, una *prossimità socio-culturale*, definibile come presenza di modelli condivisi di comportamento, fiducia reciproca, linguaggi e rappresentazioni comuni e comuni codici morali e cognitivi. Prossimità geografica e prossimità socio-culturale determinano alta probabilità di interazione e sinergia fra i soggetti individuali e collettivi, contatti ripetuti che tendono all'informalità, assenza di comportamenti opportunistici, elevata divisione del lavoro e cooperazione all'interno dell'ambiente: quello che chiamiamo il suo *capitale relazionale*, fatto di attitudine alla cooperazione, fiducia, coesione e senso di appartenenza.

Nel quadro generale che si viene così a delineare l'accumulazione di capitale umano alimenta l'efficienza produttiva, spinge la remunerazione del lavoro e degli altri fattori produttivi. Questo motore della crescita diviene ancora più rilevante nelle fasi caratterizzate da rapido progresso tecnico. Edmund Phelps, premio Nobel per l'economia di quest'anno, notava fin dagli anni Sessanta come l'acquisizione di un livello avanzato di conoscenze sia condizione essenziale per innovare e per adattarsi alle nuove tecnologie. La dotazione di capitale umano assume un valore cruciale che trascende chi ne usufruisce in prima istanza: essa promuove la generazione e la diffusione di nuove idee che danno impulso al progresso tecnico; migliora le prospettive di remunerazione e, chiudendo il circolo virtuoso, accresce l'incentivo all'ulteriore investimento in capitale umano.

Il "capitale sociale", in quest'ottica, è definito come l'insieme delle istituzioni, delle norme sociali di fiducia e reciprocità nelle reti di relazioni formali e informali, che favoriscono l'azione collettiva e costituiscono una risorsa per la creazione di benessere. A livello aggregato il capitale sociale, distinto dal capitale umano a cui pure è collegato, è un fattore di sviluppo umano, sociale, economico. Esso è il *sistema di valori condiviso*, che garantisce il senso di responsabilità verso gli impegni assunti dalle parti nella formazione di un contratto. Questi valori rappresentano un tratto dell'identità di un paese, che si fissa nel lungo periodo, per via di consuetudini e principi che si tramandano di generazione in generazione. Il sistema di istruzione può arricchire questa eredità, accrescendone le opportunità e attenuandone gli aspetti negativi.

La questione cruciale da affrontare, se si vuole innescare un autentico circolo virtuoso tra istruzione/formazione e innovazione, è pertanto quella di accompagnare e sostenere i mutamenti in atto nelle identità culturali e sociali, alla luce dei quali la cultura e le stesse competenze appaiono un patrimonio *non da trasmettere, ma da costruire* negli stessi processi in cui si costruiscono le identità delle singole persone. E' questo un punto cruciale in quanto segna, come sottolinea la Jasanoff, il passaggio, sul fronte cognitivo, "da una concezione realista a una concezione costruttivista della conoscenza. Anni di lavoro sulla costruzione sociale della scienza e della tecnologia, e il carattere contingente dei giudizi sulle somiglianze le differenze, ci hanno insegnato a essere scettici nei confronti delle affermazioni radicali sull'oggettività e il progresso. È ormai largamente accettato che il sapere scientifico non procede semplicemente per accumulo, e che la tecnologia non produce esclusivamente progressi benefici per l'umanità. In entrambi i casi, i cambiamenti avvengono entro parametri sociali che sono già stati definiti, spesso con molto anticipo. Nel campo della regolamentazione ambientale, per esempio, si è visto che i concetti di rischio e sicurezza, i

metodi per elaborare e convalidare i dati, le idee di efficacia causale e di colpa, anche (in particolare nel settore delle biotecnologie) i confini tra «natura» e «cultura» riflettono tutti assunzioni sociali profondamente radicate, che li privano di validità universale”³¹

Per questo è essenziale, come si diceva, approfondire le modalità di costruzione di quello che è stato chiamato “*spazio della prossimità socio-culturale*” e che presuppone un elevato livello di interazione intersoggettiva, la creazione di uno sfondo comune e di un clima di confidenza e fiducia reciproca, la costruzione di una cultura civica. Per lavorare, concretamente, al raggiungimento di questi obiettivi ed evitare che questi ultimi siano soltanto degli spettri evocati in appelli moralistici e oggetto di una astratta quanto lamentosa *petitio principii* occorre agire sull'offerta di beni tali da generare utilità al soggetto consumatore solamente se vengono condivisi con altri. Si tratta dei cosiddetti *beni relazionali*, come, ad esempio, i soggetti collettivi alla persona, i quali, a differenza di un bene privato, che può essere goduto da solo, e a differenza, altresì, di un bene pubblico che può essere goduto congiuntamente da più soggetti, presentano una duplice connotazione. Per quanto attiene il lato della produzione, essi esigono la compartecipazione di tutti i membri di una determinata comunità o organizzazione sociale, senza che i termini della compartecipazione siano negoziabili. Questo comporta che l'incentivo che induce i soggetti a prendere parte alla loro produzione non può essere esterno alla relazione che lega tra loro quei soggetti: l'identità dell'altro conta. Relativamente al lato del consumo, accade che la fruizione di un bene relazionale non può essere perseguita prescindendo dalla situazione di bisogno e dalle preferenze degli altri soggetti, perché il 'rapporto con l'altro' è costitutivo dell'atto di consumo. Conseguenza da ciò che nella fornitura di un bene relazionale, la comunicazione diviene l'elemento chiave. La prestazione di beni relazionali diviene ottimale quanto più è la conseguenza di ciò che accomuna, quanto più cioè essa è il risultato di uno *sfondo condiviso di senso*. Per la propria specifica natura, il bene relazionale è pertanto tale da favorire il crearsi e consolidarsi di relazioni basate sulla comunicazione, sullo scambio dialogico, sulla fiducia reciproca, e dunque sulla solidarietà e sulla coesione.

La presenza di modelli condivisi di comportamento, di fiducia reciproca, linguaggi e rappresentazioni comuni e comuni codici morali e cognitivi, e quindi di un tessuto sociale caratterizzato da solidarietà e coesione, è un valore da perseguire in via prioritaria in quanto determina alta probabilità di interazione e sinergia fra agenti economici, contratti ripetuti che tendono all'informalità, assenza di comportamenti opportunistici, elevata divisione del lavoro e cooperazione all'interno dell'ambiente. Ne scaturiscono tre tipologie di esiti a carattere cognitivo, che completano e supportano i normali meccanismi di circolazione di informazione e di coordinamento raggiunti attraverso il mercato:

- riduzione di incertezza nei processi decisionali e nei processi innovativi;
- coordinamento ex-ante fra attori economici che facilita l'azione collettiva;
- apprendimento collettivo, come processo che si realizza all'interno del mercato del lavoro e dell'atmosfera industriale locale (competenze, conoscenze, professionalità).

Questi esiti contemplano aspetti che possono essere sintetizzati in due termini generali spesso non adeguatamente valutati nell'ambito delle teorie economiche: l'incremento di *intelligenza connettiva* e la creazione di *identità* locale.

L'aspetto importante del riferimento a questi due concetti è che da essi scaturisce una chiara

³¹ S. Jasanoff, *Fabbriche della natura*, cit., p. 27.

indicazione dell'impossibilità di prescindere, nella formulazione delle politiche di crescita e di sviluppo territoriale, dalle *comunità locali* e dalla *partecipazione* e dal *coinvolgimento* dei soggetti che le compongono. Ritorna dunque, questa volta come sfida posta alla classe politica e ai responsabili del governo dei sistemi sociali, l'esigenza di creare quel *forte legame tra innovazione, partecipazione, concertazione e formazione*, di cui si parlava dianzi come tratto distintivo della società della conoscenza. Questa sfida si traduce anche nella necessità di dare il giusto rilievo all'identità locale e alla concezione generale del mondo che essa esprime in modo da farne la leva strategica per la condivisione degli obiettivi di innovazione e di modernizzazione e la base di una nuova cultura diffusa e di un nuovo modello organizzativo, più efficaci e rispondenti alle esigenze ormai indifferibili alle quali occorre far fronte se si vuole imboccare la strada di uno sviluppo solido e duraturo.

In questo quadro generale la prospettiva gramsciana potrebbe utilmente essere riletta e reinterpretata come chiave per la comprensione dell'esigenza, anche per la scienza non meno che per la politica, di adeguarsi alle modalità consolidate di conoscenza da parte della collettività per ottenere un largo sostegno, soprattutto quando la scienza stessa è utilizzata per giustificare e avallare importanti scelte collettive. A questo proposito ancora la Jasanoff parla di "epistemologia civica", riferendosi "a questi modi di conoscere da parte della collettività, culturalmente specifici e radicati storicamente e politicamente. [...] Adottando il concetto di epistemologia civica, ci allontaniamo dalle assunzioni a priori su ciò che la collettività dovrebbe conoscere o comprendere della scienza. Ci interroghiamo, invece, su come si giunga a percepire l'affidabilità della conoscenza negli ambienti politici (domanda fondamentale in qualunque democrazia), e, in particolare, su come operi l'autorevolezza delle asserzioni scientifiche. In altri termini, l'epistemologia civica concepisce la credibilità della scienza, nella vita politica contemporanea, come un fenomeno che deve essere spiegato, e che non si può dare per scontato. Spostando l'attenzione dalla conoscenza o ignoranza individuale dei fatti al modo in cui le comunità politiche conoscono ciò che le riguarda in quanto comunità, il concetto di epistemologia civica offre anche un mezzo per riuscire a cogliere la diversità transculturale nelle risposte della popolazione alla scienza e alla tecnologia."³²

In questo quadro generale, a mio parere, possono essere utilmente inserite e attualizzate le riflessioni su "La scienza e le ideologie «scientifiche» che Gramsci sviluppa nel quaderno 11 del 1932-1933. Il nucleo centrale di queste riflessioni è costituito dall'analisi della "questione più importante da risolvere intorno al concetto di scienza", vale a dire "se la scienza può dare, e in che modo, la «certezza» dell'esistenza obbiettiva della così detta realtà esterna. Per il senso comune la questione non esiste neppure: ma da che cosa è originata la certezza del senso comune? Essenzialmente dalla religione (almeno dal cristianesimo in occidente); ma la religione è un'ideologia, l'ideologia più radicata e diffusa, non una prova o una dimostrazione. Si può sostenere come sia un errore domandare alla scienza come tale la prova dell'obbiettività del reale, poiché questa obbiettività è una concezione del mondo, una filosofia e non può essere un dato scientifico. Cosa può dare la scienza in questa direzione? La scienza seleziona le sensazioni, gli elementi primordiali della conoscenza: considera certe sensazioni come transitorie, come apparenti, come fallaci perché dipendono da speciali condizioni individuali e certe altre come durature, come permanenti, come superiori alle condizioni speciali individuali. Il lavoro scientifico ha due aspetti principali: uno che incessantemente rettifica il modo della conoscenza, rettifica e rafforza gli organi delle sensazioni, elabora principi nuovi e complessi di induzione e deduzione, cioè affina gli strumenti stessi dell'esperienza e del suo controllo; l'altro che applica questo complesso

³² *Ibidem*, p. 297-298

strumentale (di strumenti materiali e mentali) a stabilire ciò che nelle sensazioni è necessario da ciò che è arbitrario, individuale, transitorio. Si stabilisce ciò che è comune a tutti gli uomini, ciò che tutti gli uomini possono controllare nello stesso modo, indipendentemente gli uni dagli altri, purché essi abbiano osservato ugualmente le condizioni tecniche di accertamento. «Oggettivo» significa proprio e solo questo: che si afferma essere oggettivo, realtà oggettiva, quella realtà che è accertata da tutti gli uomini, che è indipendente da ogni punto di vista che sia meramente particolare o di gruppo. Ma in fondo anche questa è una particolare concezione del mondo, è una ideologia”³³.

La prospettiva gramsciana mette dunque al centro della riflessione sulla scienza il nesso operativo fra i concetti e il loro modo di controllarli e verificarli, da un lato, e il nesso pratico fra le teorie e le loro applicazioni, dall’altro. Ne scaturiscono *la decisa negazione della pretesa di ricondurre tutte le conoscenze umane a un unico sistema assoluto e l’orientamento ad accontentarsi di analizzarle così come si sono storicamente formate*, mettendo in luce precisa tutti i presupposti che stanno alla base di ciascuna delle nostre conoscenze determinate. “Se le verità scientifiche”, continua infatti Gramsci, “fossero definitive, la scienza avrebbe cessato di esistere come tale, come ricerca, come nuovi esperimenti e l’attività scientifica si ridurrebbe a una divulgazione del già scoperto. Ciò che non è vero, per fortuna della scienza. Ma se le verità scientifiche non sono neanche esse definitive e perentorie, anche la scienza è una categoria storica, è un movimento in continuo sviluppo. Solo che la scienza non pone nessuna forma di «in conoscibile» metafisico, ma riduce ciò che l’uomo non conosce a un’empirica «non conoscenza» che non esclude la conoscibilità, ma la condiziona allo sviluppo degli elementi fisici strumentali e allo sviluppo della intelligenza storica dei singoli scienziati: Se è così, ciò che interessa la scienza non è tanto dunque l’oggettività del reale, ma l’uomo che elabora i suoi strumenti materiali che rafforzano gli organi sensori e gli strumenti logici (incluse le matematiche) di discriminazione e di accertamento, cioè la cultura, cioè la concezione del mondo, cioè il rapporto tra l’uomo e la realtà con la mediazione della tecnologia”³⁴.

Il cardine su cui è imperniata la riflessione di Gramsci è pertanto la critica della fede nell’assolutezza della ragione e del razionalismo dogmatico e la tendenza a fare della ragione umana concreta e storicamente determinata la fonte stessa della razionalità. Questa tendenza si manifesta nell’assumere l’uomo concreto, storicamente dato, come l’unico artefice della razionalità e nel dirigere, conseguentemente, la propria indagine non sull’idea astratta di una scienza perfetta, ma sugli effettivi sistemi di conoscenze in nostro possesso. Ne scaturisce la piena consapevolezza del fatto che le tecniche razionali non solo possano, ma debbano costantemente venir corrette, perfezionate, sostituite, in quanto la loro razionalità non significa assolutezza. Ogni assolutezza equivarrebbe, anzi, a negazione della razionalità, perché significherebbe appello a qualcosa di superiore a noi, di trascendente, di non umano, a qualcosa da cui si è dominati, e che non si è in grado di dominare e controllare. “Dal non comprendere la storicità dei linguaggi e quindi delle filosofie, delle ideologie e delle opinioni scientifiche consegue la tendenza, che è propria di tutte le forme di pensiero (anche di quelle idealistico-storicistiche) a costruire se stesse come un esperanto o volapük della filosofia e della scienza. [...] la logica e la metodologia generale vengono concepite come esistenti in sé e per sé, come formule matematiche, astratte dal pensiero concreto e dalle concrete scienze particolari (così come si suppone che la lingua esista nel vocabolario e nelle grammatiche, la tecnica fuori del lavoro e dell’attività concreta ecc). D’altronde non bisogna pensare che la

³³ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1436.

³⁴ *Ibidem*, pp. 1456-47.

forma di pensiero «antiesperantistico» significhi scetticismo e eclettismo. È certo che ogni forma di pensiero deve ritenere se stessa come «esatta» e «vera» e combattere le altre forme di pensiero; ma ciò «criticamente». Dunque la questione è sulle dosi di «criticismo» e di «storicismo» che sono contenute in ogni forma di pensiero»³⁵.

Questa consapevolezza, ben espressa da un passo dell'*Antidühring* di Engels, citato da Croce in *Materialismo storico ed economia marxistica* e da lì ripreso da Gramsci, in cui si dice che “l’arte di operare coi concetti non è alcunché di innato o di dato nella coscienza comune, ma è un lavoro tecnico del pensiero, che ha una lunga storia, né più né meno della ricerca sperimentale delle scienze naturali” non può e non deve però condurre a ritenere, come fa Croce, che in nome di questa comune matrice storica le tecniche del pensiero siano tutte equivalenti. Secondo Gramsci, al contrario, “l’analogia tra la *tecnica* artistica e la *tecnica* del pensiero è superficiale e fallace, almeno in un certo senso. Può esistere un artista che «consapevolmente» o «riflessamente» non conosce nulla dell’elaborazione tecnica precedente (la sua tecnica egli la prenderà ingenuamente dal senso comune); ma ciò non può avvenire nella sfera della scienza in cui esiste progresso e deve esistere progresso, in cui il progresso della conoscenza è strettamente connesso al progresso strumentale, tecnico, metodologico e ne è anzi condizionato, proprio come nelle scienze sperimentali in senso stretto”³⁶.

5. Conclusione

Per chiudere idealmente il cerchio dell’analisi qui proposta è significativo osservare, in conclusione, come nel contesto generale di queste riflessioni Gramsci riprenda e faccia propria un’osservazione di Mario Camis, tratta da *L’aeronautica e le scienze biologiche*³⁷, in cui si dice che “gli strumenti mentali e morali di cui l’uomo dispone sono sempre i medesimi (?): l’osservazione, l’esperimento, il ragionamento induttivo e deduttivo, l’abilità manuale (?) e la fantasia inventiva. A seconda del metodo con cui questi mezzi sono usati si ha un indirizzo empirico o scientifico dell’attività umana, con questa differenza fra i due: che il secondo è molto più rapido ed ha un rendimento molto maggiore”³⁸.

Ritorna dunque, come si vede, la questione del tempo e del suo ritmo e la convinzione che l’efficacia degli strumenti, delle tecniche, degli stili di pensiero, delle concezioni del mondo di cui l’uomo dispone vada misurata anche in relazione alla loro capacità di incrementare o meno questo ritmo e di accelerare o meno i processi di sviluppo dei sistemi sociali e delle loro conoscenze.

Dall’insegnamento gramsciano, così riletto e interpretato, possiamo pertanto ricavare l’importanza del fattore tempo e del suo ritmo anche ai fini del processo di formazione di un’identità dei soggetti individuali e collettivi adeguata all’epoca nella quale essi vivono e tale da renderli capaci di incidere nella storia e di lasciare una concreta traccia in essa, anziché limitarsi a subirne passivamente l’andamento e il corso. Questa adeguatezza o meno non può essere valutata in astratto, ma va stabilita in rapporto al *presente storico* e all’attitudine, di cui esso è espressione, a tagliare trasversalmente la dicotomia tra passato e futuro, tra memoria e progetto.

In questo senso dall’”opera dal carcere” possiamo ricavare, come lezione di fondamentale importanza e attualità, l’idea di quanto sia essenziale, per ogni persona, impegnarsi a vivere

³⁵ *Ibidem*, p. 1467.

³⁶ *Ibidem*, p. 1463.

³⁷ Pubblicata in ‘Nuova Antologia’ del 16 marzo 1928.

³⁸ *Ibidem*, p. 1465.

nel suo presente, e prendersene cura, senza cedere alla tentazione di capitolare a fronte delle forme del passato, con un'unilaterale e acritica esaltazione della tradizione e della memoria, o di lasciarsi ammalare dalle lusinghe del futuro, con un' altrettanto pericolosa caduta in un'utopia astratta. E' un'esigenza fondamentale per gli uomini, sembra dirci ancor oggi Gramsci dal "piccolo mondo chiuso" della sua cella, reso però straordinariamente vasto e ricco dalla sua eccezionale apertura mentale, riuscire a mantenere il passo del tempo in cui vivono, adeguando le proprie forme di vita e i propri stili di pensiero alle necessità e alle esigenze in rapida trasformazione, studiando il passato in modo da conoscerlo, rispettarlo e trarne i dovuti insegnamenti, e guardando al futuro per acquisire la capacità proattiva di "gettarsi avanti" quel tanto che serve per progettare, ma senza alcuna servile devozione nei loro confronti.

Questa sollecitazione forse spiega meglio di ogni altra l'attualità del pensiero di Gramsci, la sua capacità di vivere in quello che Bachtin, rispondendo nel 1970 a una richiesta della redazione del "Novyj Mir", che si era rivolta a lui per sapere come valutasse lo stato degli studi letterari del tempo, chiama il "tempo grande", definendolo e spiegandolo nei termini seguenti: "Se non si può studiare la letteratura al di fuori di tutta la cultura di un'epoca, ancora più pernicioso è chiudere un fenomeno letterario nella sola epoca della sua creazione, cioè nell'epoca che le è contemporanea. Di solito noi cerchiamo di spiegare uno scrittore e le sue opere proprio in base al suo presente e al suo immediato passato (di solito nell'ambito dell'epoca come noi la intendiamo). Abbiamo paura di allontanarci troppo nel tempo dal fenomeno studiato. E invece l'opera affonda le sue radici nel lontano passato. Le grandi opere letterarie sono state preparate nei secoli e nell'epoca della loro creazione non si fa che cogliere i frutti maturi di un lungo e complesso processo di maturazione. Se cerchiamo di capire e spiegare un'opera soltanto partendo dalle condizioni della sua epoca, soltanto dalle condizioni del suo tempo immediato, non penetreremo mai nelle profondità dei suoi significati. Se ci si chiude dentro un'epoca, anche la vita futura dell'opera nei secoli successivi riesce incomprensibile e sembra un paradosso. Le opere spezzano le frontiere del loro tempo e vivono nei secoli, cioè nel *tempo grande*, e spesso (e le grandi opere sempre) di una vita più intensa e piena che nell'età loro contemporanea [...] Nel corso della loro vita postuma esse si arricchiscono di nuovi significati, di nuovi sensi e, per così dire, sorpassano quello che erano all'epoca della loro creazione [...].

L'autore e i suoi contemporanei vedono, capiscono e valutano prima di tutto ciò che è più vicino al loro presente. L'autore è prigioniero della sua epoca, del suo presente. I tempi successivi lo liberano da questa prigionia e gli studi letterari sono chiamati ad aiutare questa liberazione.

Da quanto siamo venuti dicendo non deriva affatto che l'età contemporanea allo scrittore possa essere trascurata e che la sua opera possa essere lanciata nel passato o proiettata nel futuro. L'età contemporanea conserva tutto il suo enorme, e sotto molti aspetti, decisivo significato. L'analisi scientifica deve prendere le mosse da essa soltanto e nel suo ulteriore sviluppo deve continuamente verificarsi su di essa. L'opera letteraria, come abbiamo detto prima, si manifesta, prima di tutto, nell'unità differenziata della cultura dell'epoca della sua creazione, ma chiuderla in quest'epoca non si può: la sua pienezza si rivela soltanto nel *tempo grande*"³⁹.

A partire da queste premesse, così limpidamente poste, il problema della comprensione di un'altra cultura viene trattato in termini di *dialogo* tra essa e la cultura comprendente: "C'è

³⁹ M. Bachtin, *L'autore e l'eroe*, a cura di C. Strada Janovic, Einaudi, Torino, pp. 344-346 (ed. or. *Estetika slovesnogo tvorcestva*, Iskusstvo, Moskva, 1979).

un'idea molto tenace, ma unilaterale e quindi falsa, che per meglio comprendere un'altra cultura ci si deve, per così dire, trasferire in essa e, dimenticata la propria, guardare il mondo con gli occhi di questa cultura altrui. Questa idea, come si è detto, è unilaterale. Certo, una certa immedesimazione nella cultura altrui, la possibilità di guardare il mondo coi suoi occhi è un momento necessario del processo della sua comprensione; ma se la comprensione si esaurisse in questo solo momento, essa sarebbe una semplice duplicazione e non porterebbe in sé nulla di nuovo e di arricchente. La *comprensione creativa* non rinuncia a sé, al proprio posto nel tempo, alla propria cultura e non dimentica nulla. Di grande momento per la comprensione è l'*extralocalità* del comprendente, il suo trovarsi fuori nel tempo, nello spazio, nella cultura rispetto a ciò che egli vuole creativamente comprendere. L'uomo non può veramente vedere e interpretare nel suo complesso neppure il proprio aspetto esteriore e non c'è specchio e fotografia che lo possa aiutare; il suo vero aspetto esteriore lo possono vedere e capire soltanto gli altri, grazie alla loro *extralocalità* spaziale e grazie al fatto di essere *altri*. Nel campo della cultura l'*extralocalità* è la più possente leva per la comprensione"⁴⁰.

Queste penetranti osservazioni di Bachtin calzano a pennello per l'opera di Gramsci, la cui capacità di valicare i confini dello spazio e del tempo costituisce un fatto tanto più straordinario e sorprendente se si considera, come ricorda Baratta nella premessa della sua opera, che si tratta del "pensiero di un autore che non ha mai scritto un libro" e che ci ha lasciato in eredità "la trascrizione di un flusso organico di pensieri, colti nel loro movimento relazionale interazione"⁴¹. Proprio per questo, probabilmente, l'autore ha ragione quando scrive che il modo migliore di entrare in sintonia con lo stile gramsciano sia proprio quello di valersi del contrappunto, vale a dire della "ricerca di una modalità per pensare, più che su Gramsci, con lui: o, meglio, con lui, oltre di lui, sino al nostro presente"⁴².

Quel *nostro* presente di cui il filosofo sardo continua a sollecitarci tuttora, dall'orizzonte limitato del suo tempo e del suo spazio, a prenderci cura.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 347-48.

⁴¹ G. Baratta, *Gramsci in contrappunto*, cit., p. 11.

⁴² *Ivi*.