

## **Egemonia, migrazioni, natalità, nuova etica sessuale in Gramsci**

*Il principio della condizione borghese ossia della società civile è il godimento, la capacità di fruire.*

(Marx)

*Occorre insistere sul fatto che nel campo sessuale il fattore ideologico più depravante e «regressivo» è la concezione illuministica e libertaria propria delle classi non legate strettamente al lavoro produttivo, e che da queste classi viene contagiata alle classi lavoratrici.*

(Gramsci)

A metà degli anni Trenta del secolo scorso, Antonio Gramsci, osservando le tendenze demografiche e migratorie delle principali nazioni occidentali, particolarmente emblematiche negli Stati Uniti, notava come l'aumento medio della vita, con la scarsa natalità e coi bisogni di far funzionare un ricco e complesso apparato produttivo, poneva problemi nuovi di natura sia sovrastrutturale che strutturale. Infatti, all'interno di una stessa nazione, le generazioni vecchie si ponevano in un rapporto culturale sempre più anormale con le generazioni giovani, e le masse lavoratrici si impinguavano di elementi stranieri immigrati che modificavano la divisione del lavoro: mestieri qualificati per gli indigeni, oltre alle funzioni di direzione e organizzazione; mestieri non qualificati per gli immigrati. Gramsci osservava anche che un rapporto simile, ma con rilevanti conseguenze antieconomiche, si poneva in queste stesse nazioni tra le città industriali a bassa natalità e la campagna prolifica: mentre i caratteri urbani acquisiti si tramandavano per ereditarietà o venivano assorbiti nello sviluppo dell'infanzia e dell'adolescenza, la vita nell'industria domandava un tirocinio generale, un processo di adattamento psico-fisico a determinate condizioni di lavoro, di nutrizione, di abitazione, di costumi, che non era qualcosa di innato, di naturale, ma richiedeva di essere acquisito. La bassa natalità urbana implicava perciò una incessante e imponente spesa per il tirocinio dei sempre nuovi inurbati e portava con sé «un continuo mutarsi della composizione sociale-politica della città, ponendo continuamente su nuove basi il problema dell'egemonia» ((A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. critica a c. di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, voll. 4, Quaderno 22, § 3, p. 2149. D'ora in poi, mi riferirò a quest'opera direttamente nel testo, con la sigla Q., seguita dal numero del Quaderno, del paragrafo e della pagina)).

Se veniamo all'oggi, le tendenze descritte da Gramsci appaiono confermate e approfondite. L'Italia, dove pure è vivo il desiderio di avere dei figli, è caratterizzata da uno sbilancio sempre più accentuato tra natalità e flussi migratori, e la regressione demografica ormai trentennale tocca anche la "campagna" interna, cioè il Sud. L'Italia intera, quindi, si meridionalizza, e la questione dell'egemonia non riguarda più solo i rapporti tra Nord e Sud, ma dell'intero paese nei confronti del blocco europeo egemonizzato dalla Germania. Quest'ultima, che pure compensa l'invecchiamento della popolazione creando servizi e sostenendo il suo mercantilismo con un'immigrazione di "qualità", appare politicamente logorata dallo sforzo di controllare le tendenze xenofobe che l'immigrazione scatena. L'Inghilterra, dopo il lungo periodo multiculturalista, con la cosiddetta Brexit ha cominciato ad alzare le paratie, ventilando la proposta che anche in settori come l'industria e la finanza sia d'obbligo il passaporto inglese. E la Francia, unica a non essere in regresso demografico, per stabilizzare la sua egemonia punta su una rigida ideologia repubblicana, che però non fa presa sui figli degli immigrati che negli anni scorsi l'hanno rimpinguata, alimentando così nei nativi il fosco presagio, cui la letteratura dà voce, di un presidente di fede islamica. Nel complesso, l'Europa appare senza risposta alla cruda domanda che ancora Gramsci poneva, su cosa può succedere alla "città", se cresce non per la sua stessa forza genetica, ma per immigrazione: «potrà compiere la sua funzione dirigente o non sarà sommersa, con tutte le sue esperienze accumulate, dalla conigliera contadina?» ((A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, Torino, Einaudi, 1973<sup>4</sup>, p. 281, lettera alla moglie Julka, senza data, ma verosimilmente scritta il 3 giugno 1929)). La soluzione che Gramsci prospettava per questa sfida egemonica, consisteva in «una nuova etica sessuale più elevata dell'attuale», che le nuove generazioni avrebbero dovuto elaborare (*Ibidem*). Divorzio, aborto, contraccezione, certamente sono state tappe che, nel corso di questi decenni, non solo in Italia, ma in tutto l'Occidente, hanno delineato una nuova etica sessuale, ma c'è da chiedersi se esse hanno risposto più alle esigenze produttive immediate, che non a quelle riproduttive, se per riproduzione si intende non tanto il mito rurale della numerosità, come nel fascismo, ma il problema della funzione dirigente della "città". L'ultimo atto è, ora, il riconoscimento del matrimonio omosessuale, che sembra segnato dallo stesso equivoco. Infatti, le rivendicazioni LGBT sono portate avanti anche in paesi che un tempo si sarebbero detti del Terzo mondo, come nel Venezuela di Chávez e Maduro. Ma mentre lì la nuova etica sessuale rientra nello sforzo di ridefinire il concetto stesso di "città", che non sia quello imposto dai rapporti imperialistici e coloniali, in Occidente definisce l'identità di

strati sociali cosmopoliti, dalla finanza all'economia digitale all'industria culturale e pubblicitaria alla moda, che costituiscono il nerbo dell'odierno capitalismo, cioè di quel sistema che, ancor più di quanto lo fosse già nell'epoca storica del connubio con la borghesia europea, è divenuto non solo un modo di produzione, ma anche un sistema ideologico e un modo di vita universali ((W. Streeck, *How to Study Contemporary Capitalism?*, «Archives Européennes de Sociologie», tome LIII, 2012, numéro 1, pp. 1-28)). Qual è, allora, il significato della connessione tra la nuova etica sessuale, giunta al riconoscimento delle unioni omosessuali, e il capitalismo come forma di vita planetaria? Una risposta a questa domanda richiede di concepire il capitalismo non solo come un flusso incessante di riproduzione materiale, ma anche come un processo continuo di riproduzione simbolica, laddove il simbolico non è il riflesso ideologico sovrastrutturale, ma la matrice che definisce il rapporto tra struttura e sovrastruttura. Chi ha maggiormente analizzato questo nesso, in modo oggettivamente convergente con le classiche analisi marxiane, è Jacques Lacan, quando ha caratterizzato il capitalismo come il regime in cui il disciplinamento libidico, a causa di un blocco dell'identificazione simbolica inconscia, viene usurpato da un suo simulacro, che anziché disciplinare, sfrutta il desiderio, aprendo così la via al godimento compulsivo, un eccesso di piacere che compensa patologicamente la mancata identificazione inconscia ((J. Lacan, *Du discours psychanalytique*, in G.B. Contri, (a c. di), *Lacan in Italia 1953-78*, Milano, La Salamandra, 1978, pp. 32-55 (tr. it. pp. 187-201) )). Il capitalismo, allora, il capitalismo che Lacan analizza quale regime libidico, è quell'enorme cumulo di merci di cui parla Marx che, a causa di una usurpazione normativa, è anche un'enorme massa di oggetti di godimento.

Gramsci attribuì l'enorme diffusione della psicanalisi nel primo dopoguerra, alle crisi morbose provocate dall'aumentata coercizione morale, esercitata dall'apparato statale e sociale sui singoli individui (Q. 22, § 1, p. 2140). Ma appare evidente da quanto abbiamo appena detto circa la psicoanalisi lacaniana, che le crisi morbose, ormai non più dei singoli individui, ma dell'intera formazione sociale, dipendono non da un aumento, bensì da una degradazione della coercizione socio-statale, dal momento che alla norma disciplinare, che Lacan chiama il "discorso del padrone", subentra un suo simulacro, quello che sempre Lacan chiama il "discorso del capitalista" ((J. Lacan, *Du discours psychanalytique*, cit.)). La coercizione, dunque, resta, ma essa non viene più esercitata per assuefare gli istinti ad una nuova forma di lavoro, come accadeva nel fordismo, o ad una transitoria esigenza sociale, come accadeva con la guerra (Q. 22, § 10, p. 2162), bensì per sfrenarli nel consumo del

godimento ricorsivo. La creazione di una nuova etica, allora, che nella razionalizzazione fordista assumeva, come Gramsci osservava, l'apparenza di un "puritanesimo", dal proibizionismo al controllo sui rapporti sessuali dei dipendenti e sulla sistemazione delle loro famiglie (Q. 22, § 3, p. 2150), nell'epoca dell'usurpazione normativa ad opera del capitalismo assoluto assume la forma di una nuova utopia illuministica (divorzio, aborto, unioni omosessuali, abolizione dei ruoli sessuali, procreazione tecnologizzata), che però entra in conflitto con la necessità di una qualche disciplina degli istinti sessuali, richiesta da una razionalizzazione del lavoro che, non solo non viene meno, ma addirittura si approfondisce, sia con un'ulteriore macchinalizzazione del lavoratore industriale (metrica del lavoro), sia con l'estensione dei metodi razionalizzanti all'economia dei servizi (prestazioni di lavoro regolate da algoritmi), e a branche sinora non coinvolte come la ricerca scientifica e accademica (metodologie di valutazione). Un contrasto che, paradossalmente, si risolve in un rafforzamento della famiglia, la cui tradizionale funzione di stabilizzazione dei rapporti sessuali arriva ora a comprendere anche forme nuove, *prima facie* non riproduttive, come la famiglia omosessuale.

Si direbbe, allora, coscienza morale "libertina" e pratica produttiva "virtuosa". Ma è una pratica che, come abbiamo osservato, deve far posto al godimento quale essenza della forma di vita capitalistica. Non meraviglia, allora, che non vengano più pagati alti salari, la cui funzione, nel fordismo puritano, era di mantenere l'operaio in efficienza quale prezioso componente umano del meccanismo della fabbrica (Q. 22, § 11, p. 2166); e che i "bassi salari" di oggi servano paradossalmente a sostenere l'imperativo del godimento, dagli oggetti di distinzione (cellulari o vestiario griffato, magari reso abbordabile dal falso brand) alle pratiche compulsive (gioco d'azzardo di massa gestito dallo Stato). Lo Stato, allora, che nel vecchio fordismo era il presidio etico della razionalizzazione produttiva, nel capitalismo assoluto è il tempio sconsecrato di un deforme libertinismo, in cui esigenze produttive sempre più stringenti contrastano con impulsi al godimento totale, rivestiti della forma abbagliante delle relazioni sociali mediate dai social network, in cui è possibile coltivare un "romanticismo" bohémien, o comunque una doppia vita di *loisirs* illusori, negati dalla dura realtà produttiva.

Si scorge più agevolmente, a questo punto, il significato della connessione tra capitalismo e omosessualità che, alla luce anche del contrasto tra flussi migratori e regresso demografico, risponde all'esigenza di una riformulazione dell'egemonia, basata su una nuova divisione internazionale dell'etica sessuale: matrimoni "sterili",

sia etero che omo, nella “zona” ricca, dediti a finalizzare il sesso allo “stile di vita” improntato al godimento; matrimoni “riproduttivi” nella “zona” povera, finalizzati a riprodurre l'esercito internazionale di riserva di forza-lavoro e di consumatori di “primo livello”. Come sempre, però, l'egemonia deve fare i conti con le spinte contro-egemoniche dei subalterni, se con questo termine si intende in generale la condizione di chi lotta contro le costrizioni che ostacolano l'autodeterminazione degli esseri umani. In questo novero, allora, vanno compresi non solo i “poveri” dell'immensa “conigliera contadina” mondiale, tutt'altro che rassegnati alla loro funzione meramente riproduttiva, ma anche gli omosessuali, gay e lesbiche, che non si accontentano del semplice riconoscimento delle loro unioni come matrimonio “sterile”, funzionale al godimento, ma chiedono di poter praticare anch'essi il matrimonio “riproduttivo”, aprendo così l'ulteriore contraddizione di uno speciale mercato di uteri e spermatozoi. Si può dire, allora, parafrasando quanto aveva denunciato Gramsci, riferendosi alla norma puritana fordista (Q. 22, § 11, p. 2166), che questi “aggiustamenti” dell'egemonia non possono che produrre un equilibrio morale puramente esteriore e meccanico che, in assenza di una interiorizzazione, proposta con mezzi appropriati e originali da una nuova forma di società, si concretizza in tentativi più o meno energici di ripristinare il “discorso del padrone”. Di qui, certe maldestre campagne governative, volte a incentivare con argomenti equivoci, quando non chiaramente arcaici, i livelli di procreazione ((Ministero della Salute, *Fertility day. Parliamo di salute*, documento consultato on line 10/2016)). O, come accade nell'odierna Russia della ritrovata ortodossia religiosa, una politica di sostegno alla famiglia certamente efficace, essendo riuscita nell'ultimo quindicennio ad invertire la regressione demografica seguita al crollo dell'URSS ((M. Bordoni, *Il crollo demografico italiano e l'esempio russo*, documento consultato on line 11/2017)), ma che si accompagna alla riproposizione dell'ideologia omofoba e misogina di un certo autoritarismo patriarcale. Né sembrano poter aiutare ad attingere un nuovo equilibrio interiore le riforme tentate dalla Chiesa di Roma dove, per sottrarsi al “discorso del capitalista”, ben diffuso nel suo stesso organismo, come dimostra la cieca ricorsività della pedofilia, si esorta a rifuggire dal godimento o, nel linguaggio chiesastico, dalla concupiscenza ((J. M. Bergoglio, *Lo spirito del mondo*, in Id., *Pastorale sociale*, Milano, Jaca Book, 2015, p. 282)), si denuncia lo “spirito del mondo” come causa di ogni empietà ((*Ibidem*)), ma poi ci si arresta all'annuncio rituale dell’“avvento del Regno”. Troppo poco, evidentemente, per approdare a quella interiorizzazione che una nuova forma di vita dovrebbe proporre con mezzi appropriati e originali.

Giunti a questo punto, però, la stessa riflessione di Gramsci, che sin ora ci ha fatto da battistrada, sembra spezzarsi. Interrogandosi sulla razionalizzazione fordista, Gramsci infatti si chiedeva se il metodo Ford fosse un fenomeno morboso, da combattere con la forza sindacale e con la legislazione, o se invece fosse un fenomeno “razionale”, che doveva cioè generalizzarsi per ottenere il tipo medio dell'operario moderno (Q. 22, § 13, p. 2173). Fiducioso nell'esperimento sovietico, di cui si compiaceva che fossero stati eliminati inaccettabili disciplinamenti “militaristici” (Q. 22, § 11, p. 2164), egli era favorevole ad enucleare dal fordismo quella “razionalità” insita nella modernità industriale, a patto però che la sua generalizzazione a tutta la società, come fenomeno non più “americanistico”, avvenisse non come reazione dei ceti parassitari, condannati alla rovina dallo stesso sviluppo produttivo, ma in forza dell'autodisciplina degli sfruttati, in grado di trasformare la dolorosa “necessità” dell'oggi nella “libertà” del “nuovo ordine” in costruzione (Q. 22, § 13, p. 2173; Q. 22, § 11, p. 2166; Q. 22, § 15, p. 2179). Ecco, dunque, l'interiorizzazione del comando, quale strumento per giungere alla nuova forma di vita compiutamente moderna, in cui avrebbero dovuto confluire il fordismo e l'industrialismo sovietico. La storia però ha dimostrato, non solo la debolezza dell'industrialismo sovietico, sorta di protestantesimo produttivo che, per parafrasare Marx, liberava il lavoratore dal comando capitalistico esteriore, facendo della produttività capitalistica l'interiorità del lavoratore ((K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in K. Marx, F. Engles, *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1974<sup>3</sup>, p. 65; K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Id., *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1971<sup>6</sup>, p. 219)), ma anche la non generalizzabilità del metodo Ford e di ogni altro metodo razionalizzante, che anzi, fallendo nel lungo periodo nello scopo di tenere alti i profitti, si restringono, sboccando nel godimento compulsivo associato ai bassi salari, ai tagli pensionistici, alla distruzione del Welfare. La soluzione, quindi, contrariamente a quanto riteneva Gramsci, non può essere la generalizzazione *in interiore homine* della razionalità insita nel produttivismo industriale, poiché questo produttivismo contiene in sé i germi della propria degradazione.

La riflessione di Gramsci, però, offre ulteriori spunti che, ricombinati alla luce dell'esperienza storica, suggeriscono soluzioni differenti. Da un lato, infatti, Gramsci constata che le «crisi di libertinismo», tipiche di ogni tappa della razionalizzazione produttiva, coinvolgono soprattutto le classi medio-alte, e molto meno le classi lavoratrici, determinando una situazione di «ipocrisia sociale totalitaria», che provoca

un «distacco di moralità» tra i gruppi sociali, trasformandoli in caste (Q. 22, § 10, p. 2161; Q. 22, § 11, p. 2169). Dall'altro, egli rileva che, in ogni ramo produttivo, c'è un limite invalicabile alla legge della concorrenza perfetta. Infatti, ogni unità produttiva, in una certa misura più o meno ampia, è «unica», e si forma una sua organizzazione propria: piccoli «segreti» di fabbricazione e di lavoro, «trucchi» che sembrano trascurabili in sé, ma che, ripetuti un'infinità di volte, possono avere una portata produttiva enorme (Q. 22, § 13, p. 2174). Ora, per restare al tema della nuova etica sessuale, non c'è dubbio che i grandi cambiamenti degli ultimi decenni (famiglie ricostituite, unioni omosessuali, declino della fecondità, tecnologie riproduttive), se da un lato hanno contribuito ad indebolire la pesante ipoteca patriarcale, dall'altro hanno trasformato gli individui in singoli senza storia, che quasi originano da se stessi, una sincronia simboleggiata dalla crescente caratterizzazione della parentela come affinità, invece che come consanguineità. ((M. Barbagli, *Patriarcato addio. E contano meno i legami di sangue*, «Corriere della sera/La Lettura», 17.12.2017, pp. 14-15)). Ma, per questa stessa condizione, gli individui, quali «segni» di una immensa *langue* economica, che li fa al tempo stesso differenti e identici gli uni con gli altri, diventano anche quasi intercambiabili, pronti per essere livellati nel grande scambio produttivo. La conseguenza è quella ipocrisia sociale totalitaria che frammenta la società in caste, scatenando crisi di libertinismo e distacchi morali, di cui le irresolvibili dispute bioetiche sono un tipico sintomo ((D. Neri, F. Aqueci, *Un'etica senza verità è impotente a prescrivere?*, «Segno», a. XXII, n. 171, gennaio 1996, p. 76)). Posto, allora, che la razionalizzazione infinita dei contenuti della vita si dimostra storicamente fallace, la soluzione alternativa sembra consistere nell'incentivazione della tendenza produttiva opposta, ovvero nell'effettuazione di atti produttivi singoli, unici, irripetibili, così com'era nella produzione artigianale precapitalistica, e così come si ritrova oggi in certe produzioni di «qualità» (moda, design, tecnologie di punta, ecc.). Ma a questo proposito, con una critica precorritrice, Gramsci nota ancora che «qualità» significa volontà di impiegare molto lavoro su poca materia, perfezionando il prodotto all'estremo, cioè la volontà di specializzarsi per un mercato di lusso. Da cui consegue una divisione internazionale del lavoro, in cui la produzione quantitativa diventa qualitativa per la parte emergente della classe consumatrice di prodotti «distinti». Una semplice ispezione del modo in cui oggi vengono prodotti e consumati gli oggetti di distinzione, nel frattempo divenuti le divinità che presiedono ad ogni aspetto della vita, verifica le premonizioni di Gramsci, che conclude sostenendo che «la politica della qualità determina quasi sempre il suo opposto: una quantità squalificata» (Q. 22, § 8, p. 2159). Una tendenza

produttiva effettivamente alternativa, allora, non può che basarsi su quella “finalità senza scopo” che, come nota lo stesso Gramsci, è propria delle opere d'arte individue e non riproducibili (Q. 22, § 8, p. 2159). Ma questo non deve tradursi nell'esaltazione del non logico-spontaneo o del sentimentale-emozionale. L'irrazionale è una vuota istanza formale, derivante dalla lacerazione, ad opera della tendenza razionalizzante, del legame dialettico tra le molteplici potenze che compongono l'organismo sociale. Si diceva all'inizio che in Italia permane ancora vivo il desiderio di avere dei figli, e che la denatalità dipende dalla pressione delle esigenze produttive ((L. Baratta, *“Nessuno in Italia pensa al futuro, tra 40 anni sarà un disastro”*, «Linkiesta», 5/12/2015, <http://www.linkiesta.it/>)). Differente è il caso del Giappone, un paese con un debito pubblico molto più alto di quello dell'Italia, dove il congelamento del desiderio in godimento si traduce in un diffuso feticismo sessuale (fidanzate “virtuali”, bambole sessuali) ((A. Valdambri, *No sesso, sì bambole. Il Giappone invecchia*, «Il Fatto Quotidiano», 8 gennaio 2018, pp. 12-13.)). Se a ciò si aggiunge una politica particolarmente restrittiva circa l'immigrazione ((Ibidem)), si ha l'idea di un paese in preda ad un sintomo lancinante di “purezza”, che evidentemente denota un “rimosso”. È dal lavoro politico su questa dimensione inconscia che può derivare quella razionalità produttiva senza scopo, di cui dicevamo prima. E tale dimensione inconscia è tutt'altro che una vaga regione socio-psiconalitica. Essa anzi può essere identificata con esattezza in quelle “questioni meridionali” che in ciascun paese si sono formate, al momento della loro attrazione nella cerchia della razionalizzazione capitalistica. Un “rimosso” che condiziona dolorosamente tutta la storia successiva, e che riemerge nei tempi di crisi. Nel caso del Giappone, che da vent'anni è alle prese con una stagnazione di alto livello, anche per gli stessi intellettuali critici, tale questione rimane ancora in larga parte da studiare ((«[...] la comparazione tra la questione meridionale italiana e quella degli Stati Uniti d'America [...] penso che sia un tema da approfondire, ma ora non posso dire su come sia posta o meno una problematica “meridionalistica” anche in Giappone. Bisogna studiarla» (mail privata del 3 settembre 2016 di Koichi Ohara, già corrispondente dall'Europa, negli anni Settanta del secolo scorso, del quotidiano *Daily Akahata*, organo del Partito comunista giapponese, traduttore in giapponese di numerose opere di pensatori politici occidentali, responsabile della Tokyo Gramsci Society)). Ma, come è ben noto, nel corso della crisi succeduta alla Grande Guerra, lo stesso Gramsci ha analizzato il “rimosso meridionale” italiano, in uno scritto pionieristico, steso nel 1926, pochi giorni prima del suo arbitrario arresto ((A. Gramsci, *Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei*



*comunisti, dei socialisti e dei democratici*, ripubblicato da ultimo in L. Sturzo, A. Gramsci, *Il Mezzogiorno e l'Italia*, Roma, Edizioni Studium, 2013, pp. 161-196.)). E altrettanto si può dire per gli Stati Uniti d'America, dove il “rimosso meridionale” americano, subito dopo il Grande Crollo del 1929, riemerge nella considerazione di filosofi e scrittori di quel Sud sconfitto nella Guerra Civile di settant'anni prima, punto di passaggio dalla placida Confederazione agraria alla aggressiva Federazione industriale ((*Twelve Southerners*, (by), *I'll Take My Stand. The South and the Agrarian Tradition*, (1930), Baton Rouge and London, Louisiana State University Press, 1977.)). Ecco quindi la premessa di un rinnovato lavoro politico: il capitalismo quale forma di vita universale è una omogeneizzazione che poggia sui piedi d'argilla di “rimossi” locali; la sua spinta alienante può essere contrastata se riemergono le molteplici, idiomatiche razionalità, sfigurate dalla corsa unilaterale allo sviluppo produttivo materiale. Le forme di tale lavoro politico sono però incerte e difficili, continuamente insidiate dall'usurpazione delle ricorrenti “rivoluzioni conservatrici”, con il loro equivoco appello alle “origini”, contro cui deve essere fatto valere il principio opposto dello sviluppo onnilaterale della moderna cognizione sociale. Ma ciò rimanda al problema dell'organizzazione e della presa di coscienza, riaperto dai fallimenti del Novecento.