





Le filosofie in Italia

Collana di testi e studi

8

Le filosofie in Italia
Collana di testi e studi

Direttori

Davide Bondi (Università di Verona)

Alessandro Savorelli (Scuola Normale Superiore di Pisa)

Comitato Scientifico:

Luca Bianchi (Università di Milano)

Romain Descendre (École Normale Supérieure de Lyon)

Massimo Ferrari (Università di Torino)

Charles Leavitt (University of Notre Dame Indiana)

Laura Anna Macor (Università di Verona)

Michele Maggi (Università di Firenze)

Marcello Mustè (Sapienza Università di Roma)

Saverio Ricci (Università della Tuscia)

Giovanni Rota (CNR, Milano – Napoli)

Chiara Russo Krauss (Università Federico II di Napoli)

Pasquale Terracciano (Università di Roma Tor Vergata)

FABIO FROSINI

ANTONIO GRAMSCI
E LA NUOVA POLITICA
EGEMONIA, DEMOCRAZIA E MITO



BIBLIOPOLIS

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU within the framework of PNRR Mission 4 - Component 2 - Investment 1.1 under the Italian Ministry of University and Research (MUR) programme “PRIN 2022” - grant number 2022MAAYRT- Populist Landmarks - CUP: H53D23006990006

L'opera è disponibile in formato digitale e ad accesso aperto on-line sulla piattaforma “TorrossaOpen” di Casalini Libri.

Proprietà letteraria riservata

ISBN 978-88-7088-756-3

Copyright © 2026

by «Bibliopolis, edizioni di filosofia e scienze»

Napoli, Via Arancio Ruiz 83

<http://www.bibliopolis.it> – e-mail: info@bibliopolis.it

INDICE

Premessa	p. 11
Abbreviazioni utilizzate per citare gli scritti di Antonio Gramsci	» 21
Introduzione	» 23
1. La “nuova politica”, p. 23 – 2. Wilson, «mitico eroe», p. 25 – 3. La “psicologia delle folle” e il socialismo, p. 30 – 4. Democrazia illiberale e nuovo diritto, p. 33 – 5. Le nuove istituzioni, p. 36 – 6. Il liberalismo, inevitabile e destinale, p. 39 – 7. Massa ribelle e massa di manovra, p. 43 – 8. Immagini (non) dialettiche, p. 48 – 9. La struttura di questo libro, p. 51.	
I. Dalla rivoluzione all’egemonia	» 57
1. Storicismo, immanenza e spontaneità, p. 57 – 2. Potere e “costume”, p. 64 – 3. La rivoluzione “in permanenza”, p. 70 – 4. Passività e attività, p. 74 – 5. «La rivoluzione contro il “Capitale”» e la questione del governo, p. 84 – 6. Il punto di vista dell’egemonia, p. 91 – 7. Rivoluzione in permanenza e rivoluzione passiva, p. 98.	
II. L’egemonia: struttura e storia	» 107
1. Dall’egemonia del proletariato all’egemonia, p. 107 – 2. L’egemonia “molecolare”, p. 112 – 3. Il “momento” egemonico, p. 118 – 4. L’emancipazione al futuro (e la crisi di egemonia), p. 124 – 5. La crisi di egemonia e il «popolo nazione» nella «politica totalitaria», p. 128.	
III. Stato moderno e gruppi sociali subalterni: dalla marginalità all’«unità reale tra governanti e governati»	» 137
1. Lo Stato moderno e la produzione politica della subalternità, p. 137 – 2. Le utopie e la Controriforma, p. 142 – 3. L’Illuminismo e i	

«miti popolari», p. 145 – 4. Politica e religione nello «Stato in senso organico e più largo», p. 149 – 5. Egemonia, popolo, nazione, p. 152.

IV. La «politica totalitaria»: polizia, diritto, sovranità nella tensione tra «democrazia» e «burocrazia»

p. 159

1. Una prima fissazione del significato di «totalitario» nei *Quaderni del carcere*, p. 159 – 2. Le «elezioni totalitarie» del 1923 e del 1924, p. 162 – 3. Fascismo, liberalismo – e bolscevismo (Mussolini 1923-1930), p. 169 – 4. Il fascismo come «sistema di compressione» (Gramsci 1924-1926), p. 176 – 5. Dal «sistema totalitario» (1926) al fascismo come «rivoluzione passiva» (1932). Con una nota sul concetto di «articolazione politica», p. 181 – 6. Dalla «polizia economica» alla dilatazione semantica dei termini organizzativi, connettivi ed educativi, p. 187 – 7. La crisi dello Stato (moderno) e l'«indifferenza giuridica», p. 196 – 8. L'espansione dello Stato e il «parlamentarismo nero», p. 201 – 9. Il paragone Italia-Urss e la migrazione della sovranità, p. 210.

V. Intellettuali, popolo, nazione: articolazione “sindacale” della sfera pubblica e partito politico

» 221

1. Gli intellettuali prima dei *Quaderni*, p. 221 – 2. Gli intellettuali nei *Quaderni*, tra Ciasca e De Ruggiero, p. 226 – 3. I *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel e Victor Basch: dalle corporazioni al movimento sindacale, p. 234 – 4. Intellettuali e Stato: Gramsci e Hendrik De Man, p. 243 – 5. «Fenomeno sindacale», corporazioni e Stato, p. 255 – 6. Il partito politico «in senso largo» e il mito, p. 261.

VI. Il mito e la «politica-passione»: le sfide politiche del presente

» 269

1. Sorel e Péguy, p. 269 – 2. Quale Sorel? Dall'*affaire Dreyfus* ai *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, p. 274 – 3. «Forze produttive» e «atto rivoluzionario»: Sorel e la *Misère de la philosophie*, p. 281 – 4. Croce lettore di Sorel (1907-1911), p. 291 – 5. Scissione e «interiorizzamento» ne «La Città futura», p. 299 – 6. «Teoria delle passioni» e «teoria dei miti», p. 305 – 7. Il moderno Principe come «mito», p. 315, – 9. La «“fantasia” concreta» e il «dramma storico in atto», p. 326.

Il testamento di Gramsci

» 339

Indice dei nomi

» 349

Questa modificazione nei rapporti sociali doveva portare a una modificazione dei rapporti politici: o l'inserimento delle masse nella struttura dello Stato o la dittatura del proletariato. L'inserimento delle masse nella struttura dello Stato poteva essere ammesso dal capitalismo italiano. Anzi questo è un punto di appiglio per il fascismo. Il fascismo ha distrutto le organizzazioni di classe, ma ha proposto di ricostruire delle organizzazioni operaie e portarle nei quadri della dittatura fascista. Dal punto di vista teorico generale la questione si pone così: teniamo organizzata la massa, ma infondiamo alle organizzazioni un carattere reazionario.

(Palmiro Togliatti, 1935)

Se è possibile fare un tale paragone, il fascismo si inserisce sui fili che forniscono l'energia alla rivoluzione ed utilizza per i propri motori questa energia rubata. Liquidando a proprio vantaggio il processo rivoluzionario, si sforza di dare alla rivoluzione un epilogo «organico» secondo la propria concezione. [...] Questo fatto di vivere parassiticamente sulla rivoluzione abortita e di farla deviare su altre vie, costituisce un tratto caratteristico che differenzia il fascismo da ogni altra forma di controrivoluzione.

(André Stawar, 1934)

Io non sono, signori, il despota che sta chiuso in un castello munito di un triplice muro. Io giro fra il popolo senza preoccupazione di sorta e lo ascolto. Ebbene, il popolo italiano sino a questo momento non mi chiede libertà. A Messina, la popolazione che circondava la mia vettura diceva: Toglieteci dalle baracche. L'altro giorno i comuni della Basilicata mi chiedevano l'acqua, perché, o signori, ci sono milioni di italiani che non hanno l'acqua, non dico per il bagno, ma nemmeno per levarsi la sete. In Sardegna, ad Arbatax [...], scesero a me degli uomini dalla faccia patita, vorrei quasi dire accartocciata, mi circondarono e mi mostrarono una distesa dove un fiume impudridiva fra le canne palustri, e mi dissero: La malaria ci uccide. Non mi parlarono di libertà, di Statuto e di Costituzione!

(Benito Mussolini, 1923)*

* P. TOGLIATTI, *Corso sugli avversari. Le lezioni sul fascismo*, a cura di F.M. BISCIONE, Einaudi, Torino 2010, p. 81; A. STAWAR, *Bonapartismo e fascismo*, in ID., *Liberi saggi marxisti*, trad. it. di R. VIGEVANI, presentazione di V. STRADA, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 10-11; B. MUSSOLINI, [Discorso alla Camera dei deputati] (15 luglio 1923) in F. FROSINI, *La costruzione dello Stato nuovo. Scritti e discorsi di Benito Mussolini. 1921-1932*, Marsilio, Venezia 2022, pp. 146-147.



PREMESSA

Il mio primo contatto con il pensiero di Antonio Gramsci risale a un periodo (la prima metà degli anni Ottanta) che precede gli anni dello studio universitario. Iniziai a leggere i *Quaderni del carcere* nell'edizione tematica approntata da Palmiro Togliatti e Felice Platone. Mi servivo di una copia presente nella biblioteca comunale della cittadina in cui sono cresciuto e, secondo il ricordo che ne ho, forse addirittura si trattava di una prima edizione. Quella copia era stata qua e là, con grande cura, annotata e postillata da un lettore che se ne era servito molti anni prima di me: quando essere comunisti in Italia voleva dire esporsi a pesanti condizionamenti e discriminazioni. Il lettore era probabilmente anche il proprietario di quei volumi, che alla fine della propria vita aveva lasciato in dono alla comunità. Il fascino che emanava da quelle pagine, per me (sedicenne) così piene di storia, di politica, di passione e di tradizione, non era però sufficiente a rendere comprensibile un pensiero, la cui frammentarietà non veniva mitigata, ma semmai resa (ai miei occhi di allora) ancora più disorientante dalla *ricomposizione* che i due prestigiosi curatori ne avevano proposto.

Tutto cambiò, quando riuscii faticosamente, in quello stesso periodo, ad acquistare una copia dell'edizione critica dei *Quaderni del carcere* curata da Valentino Gerratana, stampata nel bel cofanetto della Nuova Universale Einaudi. Quell'esemplare, che ancora possiedo e utilizzo, mi fece apparire in tutt'altra luce il pensiero di Gramsci. Il fluire apparentemente zigzagante della scrittura, in cui si alternavano note e appunti di varia e disforme natura, non poteva nascondere la mobile struttura di un pensiero che proprio nella dimensione temporale si veniva costruendo. Evidentemente, nello studio di questa mobile struttura bisognava

evitare due opposti errori, sempre in agguato: tentare di chiudere questa struttura in un “sistema” o scioglierla in un flusso indistinto. Su questo terreno, è stata per me decisiva la lettura – avvenuta diversi anni dopo, al momento della redazione della mia tesi di laurea – del libro di Gianni Francioni *L'officina gramsciana*¹.

Grazie a quelle pagine, non solo mi divenne chiaro un *metodo* di studio dei *Quaderni del carcere* che avevo fino a quel momento solo vagamente intuito (basandomi sui materiali offerti dall'edizione Gerratana), ma anche, nel vivo delle ricostruzioni ivi proposte, mi si disegnarono i contorni della logica con cui Gramsci scelse di lavorare in carcere: una logica formata dal controllo reciproco e costante di due impulsi, quello che spingeva la ricerca verso l'esterno, ramificandola e moltiplicandone gli ambiti, e quella che la riconduceva verso il suo nucleo generatore. Questa logica doveva necessariamente procedere per oscillazioni e innovazioni: da una parte, assorbire sempre nuovo materiale (schede, appunti di lettura, osservazioni suscitate da un libro o da un articolo o da un ricordo), dall'altra tornare a fissare ogni volta (con costanti modifiche, però) il nesso unitario di questo insieme eterogeneo.

Di qui lo snodarsi della scrittura attraverso temi in apparenza disparati. L'enorme varietà non escludeva l'unità di fondo; ma questa unità non era in nessun modo comprensibile come un'immagine più o meno statica, una fotografia (che era invece esattamente ciò che l'edizione tematica proponeva, anche se nella forma di una fotografia con parti fuori fuoco). Il divenire del pensiero, il suo farsi nel moto di assorbimento e rielaborazione di sempre nuovi materiali, e attraverso tutto ciò il *cambiare* nel tempo di alcuni dei presupposti iniziali, da cui Gramsci aveva preso le mosse nel 1929: tutto ciò divenne da quel momento per me la chiave di accesso alla comprensione dei *Quaderni del carcere*. Come questa convinzione mi abbia condotto a incrociare il cammi-

¹ G. FRANCONI, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere»*, Bibliopolis, Napoli 1984.

no prima di Valentino Gerratana e poi di Gianni Francioni, e a conoscerli e frequentarli, non è qui il caso di ricordare. Mi limiterò a dire che sono stati due incontri decisivi nel mio percorso scientifico e, per quello che in questa sede può contare, umano².

Nel corso degli anni, grazie all'amicizia con Giorgio Barratta (che è stato il relatore della mia tesi di laurea) e con Giuseppe Vacca e, mediante loro, con una quantità di persone che qui non posso neanche nominare, ho avuto la possibilità di lavorare su Gramsci con assiduità. I miei interessi si sono dapprima concentrati sullo *statuto della filosofia* nei *Quaderni del carcere* e, come naturale prosecuzione di ciò, sulla ridefinizione del materialismo storico come "filosofia della praxis" e sulla teoria della "traducibilità dei linguaggi".

Questi temi possono apparire astratti e "accademici". Essi invece rappresentano, a mio avviso, il nucleo generatore di un progetto politico e anzi *partitico*, che Gramsci si prefisse di svolgere nel proprio lavoro carcerario. Oggi non possiamo più ignorare – dopo le ricerche svolte sugli anni della carcerazione (due nomi per tutti: Giuseppe Vacca e Angelo Rossi)³ – che Gramsci non cessò mai, neanche per un giorno, di considerarsi il capo del Partito comunista d'Italia e uno dei dirigenti dell'Internazionale Comunista. Dunque, la sua intenzione di rilanciare in grande stile il materialismo storico come filosofia capace (perché finalmente di nuovo dotata di adeguati strumenti critici) di lottare contro le altre filosofie contemporanee, va interpretata in questa luce: ciò facendo, egli *riteneva* di assolvere a un compito politico ben preciso.

² Accanto a Gianni Francioni, desidero menzionare qui Giuseppe Cospito, non solo perché con lui e Gianni abbiamo formato per diversi anni un gruppo di lavoro e un circolo amicale per me unico, ma perché il suo libro *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei «Quaderni del carcere» di Gramsci*, Bibliopolis, Napoli 2011 (tradotto in spagnolo e in inglese) rappresenta la più importante prosecuzione del lavoro avviato da Francioni nel suo *L'officina gramsciana*.

³ Cfr. in particolare A. ROSSI – G. VACCA, *Gramsci tra Mussolini e Stalin*, Fazi, Roma 2007; G. VACCA, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci*, Einaudi, Torino 2012; A. ROSSI, *Gramsci in carcere: l'itinerario dei Quaderni (1929-33)*, Guida, Napoli 2014.

Questa “mossa” può essere compresa solamente se si tiene a mente ciò che ho chiamato lo *statuto della filosofia*. Secondo Gramsci, la filosofia (*ogni* filosofia) è l’elaborazione più astratta e organica di una complessiva concezione del mondo che abbraccia i livelli più diversi della cultura: dal senso comune più arretrato alle ideologie specializzate e raffinate. In questo senso, la filosofia non è mai realmente separabile dall’ideologia e svolge, perciò, sempre un ruolo in ultima analisi pratico e politico. Ritradurre in categorie politiche una determinata filosofia non significa però porre in evidenza i pregiudizi politici dei singoli filosofi, come con l’usuale ironia (non priva di malizia) faceva osservare Benedetto Croce, quando scriveva che Marx ed Engels guardavano «nei filosofi proprio *ciò che non è filosofico*: le tendenze pratiche, e gli affetti sociali e di classe, che quelli rappresentano». E concludeva notando che queste critiche «sono analoghe alle osservazioni che si possono fare intorno al carattere pratico e morale dei sentimenti cantati dai poeti; cioè, lasciano sempre luogo alla domanda: – E la poesia?»⁴.

Più avanti si mostrerà l’importanza che questo breve testo di Croce ebbe per il giovane Gramsci⁵: un ruolo di pesante condizionamento, dal quale solo nei *Quaderni*, e solo a prezzo di molta fatica, egli riuscì a divincolarsi. Perché, per riassumere tutto in poche parole, la scommessa del marxismo come filosofia si concentrò per Gramsci, in carcere, in questo dilemma: o si riusciva a definire il nesso tra la pratica (la politica, l’ideologia, l’interesse immediato) e la teoria (l’eternità dei concetti speculativi, la “verità”) come un rapporto di unità (che non è identità), oppure l’intero progetto del marxismo sarebbe rimasto confinato al ruolo ancillare a cui Croce l’aveva fin dall’inizio destinato: quello di richiamare l’attenzione *anche* sugli aspetti pratici, nella consapevolezza della loro complementarietà ed esteriorità rispetto a quelli *propriamente* filosofici, che restavano appannaggio della “filosofia” (ciò che il marxismo dunque non avrebbe mai potuto aspirare a essere).

⁴ B. CROCE, *Marxismo e filosofia* in ID., *Conversazioni critiche*, serie prima, Laterza, Bari 1918, pp. 296-306; 298, 301.

⁵ Cfr. *infra*, cap. VI.4.

L'analogia con la *poesia*, proposta da Croce nel passo citato, non è del resto priva di importanza: la poesia, da lui definita in termini di conoscenza intuitiva, rimarrà – egli conclude – sempre inafferrabile a chi vorrà ricercarla nei sentimenti del poeta, cioè nella sfera pratica. Dunque, dal punto di vista del marxismo di Gramsci, sarà solamente ridefinendo lo *statuto della conoscenza* che una critica della conoscenza in termini ideologici e politici potrà colpire il proprio bersaglio (e questo, sia detto qui per inciso, implica anche un analogo ripensamento sul terreno estetico, cioè della teorizzazione del rapporto tra bello artistico e dimensione pratica, morale e politica: su questo versante Gramsci si mostra più esitante, ma la spinta verso l'emancipazione dalla tutela dell'*Estetica* di Croce è innegabile e, aggiungerei, indispensabile al progetto complessivo della “filosofia della praxis”).

Le righe che precedono non sono altro che un tentativo di spiegare la ragione del mio lungo indugiare presso le questioni “filosofiche” proposte da Gramsci. Ero e rimango convinto che l'intero progetto dei *Quaderni del carcere* vada ricondotto alla filosofia della praxis, e che quest'ultima vada intesa come una filosofia del tutto particolare, perché situa il pensiero, e quindi anche sé stessa, nella sfera dell'ideologia, dunque della politica, della pratica, senza per questo rinunciare a formulare la questione della “verità”. E sono convinto che solamente a queste condizioni diventi possibile intendere correttamente le altre grandi categorie, per le quali giustamente Gramsci viene considerato l'unico marxista del Novecento che parla ancora al presente: l'egemonia, gli intellettuali, la società civile, la guerra di posizione, la rivoluzione passiva, i subalterni, il senso comune, il folklore...

Su questo punto occorre però fare chiarezza, e così anche formulare la ragione per la quale ho sentito l'esigenza di scrivere questo libro. Le categorie appena enumerate godono non da ora, come è noto, di una discreta fortuna presso il pensiero critico dell'ultimo mezzo secolo. Si tratta di una fortuna dovuta a diverse circostanze (si potrebbero ricordare gli interventi, in vari momenti, di Spivak, Said, Guha, Hall, Laclau e Mouffe ecc.), tutte concorrenti non solamente nel separare il pensiero critico-sociale di Gramsci dalla sua pro-

posta filosofica (ignorata), ma anche nell'assumere tutte queste categorie mediante una previa operazione di oscuramento delle condizioni della loro genesi. Ora, è chiaro che sarebbe superficiale ancorare il significato di una categoria alle condizioni della sua genesi, ma altrettanto lo è ignorarle del tutto.

Che tale operazione fosse consapevole o meno, rimane il fatto che, in un modo abbastanza singolare, le più influenti letture dei passi di Gramsci su Stato e società civile, egemonia e democrazia, intellettuali e senso comune, guerra di movimento e guerra di posizione, rivoluzione passiva ecc., non hanno tenuto in conto il fatto che queste categorie sono state elaborate dall'interno di una prigione che era parte di un sistema che si autodefiniva "totalitario". L'averle staccate dal contesto totalitario in cui erano state definite non è del resto qualcosa di isolato né di assurdo. Per fare un solo esempio, Gramsci fu letto alla fine degli anni Settanta, in connessione con il progetto dell'eurocomunismo, come un teorico delle società complesse ed evolute, in cui la guerra di posizione era in sostanza la lotta politica dentro gli organismi democratici nella società civile.

Questa "scollatura" era semmai un segnale del fatto che quei concetti coglievano un elemento strutturale e di lungo periodo del potere nelle società occidentali, non certo che essi fossero stati elaborati immaginando un mondo post-fascista. La stessa discussione critica del pensiero di Benedetto Croce, vale a dire del principale esponente dell'antifascismo liberale, non può essere vista, per mezzo di una sorta di strabismo virtuoso, come «la discussione con l'ideologia che i marxisti si troveranno dinanzi nel periodo di transizione che terrà dietro alla crisi del fascismo»⁶. Ciò equivarrebbe a falsare completamente il significato di quel confronto insistito, significato che del resto era in qualche modo annunciato già nelle *Note sul problema meridionale* del 1926, in cui Croce e Giustino Fortunato venivano giudicati essere «i reazionari più operosi della penisola»⁷.

⁶ E. GARIN, *Gramsci e Croce* (1967), in ID., *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 343-360: 348.

⁷ NPM, p. 74. Per questa e le altre abbreviazioni utilizzate si veda la tavola stampata più avanti, pp. 21-22

Tenendo conto di questa e di altre avvertenze, ho proposto nel corso degli ultimi anni alcune ricostruzioni del rapporto tra Gramsci e Croce, in relazione al fascismo, che mi hanno confermato nell'idea che, rivolgendosi al grande uomo di cultura antifascista, Gramsci pensava insieme al più immediato presente e a possibili sviluppi futuri: pensava cioè tanto al fatto che per Croce, come per la maggior parte dei liberali, il fascismo era un male minore, rispetto allo spettro del marxismo e del comunismo; quanto alla possibilità che il fascismo si normalizzasse e finisse per essere assorbito, come presenza ancillare, nell'universo liberale, o comunque istituisse nei fatti una qualche forma di compromesso⁸. Ma questa analisi è plausibile solamente a una condizione: che si tenga conto attentamente del contesto "totalitario" in cui essa viene impiantata, e che, in collegamento con ciò, si prenda congedo dall'autonarrazione liberale⁹ di una completa estraneità dei due mondi. O detto in altro modo: il liberalismo crociano diventa accessibile a un'analisi critica, che ne riveli la funzione ideologica al di là del modo in cui ama presentarsi, solamente se l'intero suo approccio filosofico è stato sottoposto a critica, solamente se la filosofia della praxis ha maturato una piena capacità di essere parte attiva del mondo moderno, anche nella sua variante "totalitaria".

Sono sempre stato convinto della necessità di tenere insieme egemonia e filosofia della praxis¹⁰. Se la prima viene separata dalla seconda, si converte in una alquanto banale constatazione: che il rapporto tra governanti e governati richiede sempre un qualche grado di corrispondenza e quindi di "consenso". Il nodo dell'egemonia non sta qui, ma nel fatto che in un contesto sociale non più poggianti sul passato,

⁸ A questo proposito rimangono insuperati i contributi di A. LEONE DE CASTRIS. Cfr. in particolare *Estetica e politica. Croce e Gramsci*, Franco Angeli, Milano 1989, pp. 134-141.

⁹ Cfr. S. CINGARI, *Dietro l'autonarrazione. Benedetto Croce fra Stato liberale e Stato democratico*, Mimesis, Milano-Udine 2019.

¹⁰ Cfr. in questo senso G. VACCA, *Il marxismo e gli intellettuali. Dalla crisi di fine secolo ai Quaderni del carcere*, Editori Riuniti, Roma 1985, pp. 63-102; e di recente F. FROSINI – F. GIASI (a cura di), *Egemonia e modernità. Gramsci in Italia e nella cultura internazionale*, Viella, Roma 2019.

su di una tradizione indiscutibile, e quindi su quadri sociali chiusi, le relazioni di potere vanno *articolate*, cioè costituite e ricostituite, e che ciò richiede il riferimento a una proiezione futura, e quindi a una prospettiva che coinvolga l'intera società (o la sua maggioranza) in un determinato processo di cambiamento. È cioè necessario il coinvolgimento, la partecipazione (attiva o passiva) di masse crescenti di popolazione. E tutto ciò presuppone la capacità, da parte della classe egemonica, di plasmare i rapporti sociali sulla base di questa prospettiva. Insomma: l'egemonia è necessariamente la parte fondamentale di un complesso di ideologie, dunque di una determinata "verità" e "obiettività" storica: verità e obiettività che si costituiscono in modo relazionale, cioè nello stesso processo di realizzazione dell'egemonia (e pertanto non le preesistono): è precisamente questo nesso tra egemonia e verità, ciò che la filosofia della praxis teorizza.

A partire da queste premesse, mi sono sempre più interessato alla dimensione non solo strutturale, ma storica dell'egemonia borghese, da Gramsci assunta a modello dell'intero concetto. Ho per questa ragione potuto constatare che quella di egemonia è sì una nozione unitaria, ma che cambia di volta in volta la prevalenza dei suoi elementi interni; e che essa viene da Gramsci successivamente ampliata e adattata per renderla capace di "fare presa" nei fenomeni tipici degli anni Venti e Trenta. A partire da qui, ho sentito l'esigenza di ampliare progressivamente il raggio dell'analisi, fino a includere tutte le più importanti categorie coinvolte nel funzionamento di quella che ho chiamato "nuova politica".

I dettagli di questo percorso si trovano nell'Introduzione. Qui vorrei solamente sottolineare l'esigenza di fondo che mi ha spinto a porre l'accento sulla "nuova politica" e a dedicare a ciò un libro. In primo luogo, se l'egemonia viene ridotta a una teoria del governo mediante consenso, e collocata in una società civile intesa come una realtà indipendente dallo Stato, si converte in una generica concezione della democrazia dal basso. In questa direzione si sono mosse le letture di questo concetto, che, collegando l'egemonia alla democrazia, l'hanno vista come una risposta possibile alla dittatura di classe di matrice bolscevica. Ma

questa interpretazione non dialettica è sempre esposta alla caduta nel suo opposto, vale a dire nell'idea che il consenso venga "estorto" con metodi illusionistici e ingannevoli, e che dietro la società civile si nascondano le strutture dello Stato. In sostanza, o l'idea dei contropoteri democratici o quella della democrazia totalitaria.

Gramsci si muove in modo diverso da entrambe queste versioni. Adattando sempre meglio il modello egemonico da lui elaborato alla realtà della "nuova politica", egli mostra come la stessa nozione di "democrazia" entri in una relazione con l'egemonia che è nuova, rispetto alla sua versione liberale; una relazione che non solo non esclude ma anzi suppone necessariamente aspetti di controllo capillare e di intromissione nella sfera privata degli individui, senza che per questa ragione vada perduta la necessità di coinvolgere i governati e ottenerne, a volte, addirittura l'attiva partecipazione.

In secondo luogo, la ragione più immediata per la quale ho potuto scrivere questo libro è il progetto PRIN 2022 da me coordinato¹¹, dedicato a studiare il nesso tra populismi e verità nell'Europa tra le due guerre e nel mondo attuale. In questa prospettiva, particolarmente feconda mi è apparsa la nozione di egemonia, per come essa viene sviluppata e aggiornata da Gramsci nei modi appena detti, sempre però tenendo presente il suo legame con la questione della verità. Da questo punto di vista i tre concetti che compongono il sottotitolo di questo libro – *egemonia*, *democrazia* e *mito* – rappresentano i tre angoli visuali dai quali può essere visto il problema di porre il popolo in rapporto con la verità: l'egemonia fa questo mediante la riarticolazione delle relazioni sociali (al di là delle relazioni di conoscenza in senso stretto), la democrazia fa la stessa cosa sul piano delle relazioni materiali di potere (al di là di quelle codificate nei regimi giuridici) e il mito politico infine (da Gramsci ripreso nell'ac-

¹¹ *Populist landmarks between theory and history. "Hegemony" and "regimes of truth" as keys to determining the "epistemic relevance" of populisms. Tracce del populismo tra teoria e storia. "Egemonia" e "regimi di verità" come chiavi di lettura per la determinazione della "rilevanza epistemica" dei populismi.* PRIN 2022 – grant number 2022MAAYRT – Populist Landmarks, CUP: H53D23006990006.

cezione di Georges Sorel) realizza la stessa operazione sul piano del popolo come forza potente e agente (al di là della popolazione come massa sociologica o statistica).

Mi sia concesso, per concludere, rivolgere alcuni ringraziamenti a persone che mi sono state in questo periodo molto vicine, e senza le quali difficilmente avrei potuto portare a termine questo lavoro, almeno, non nella forma in cui ora lo presento. Anzitutto, desidero ringraziare Anxo Garrido, con il quale ho scambi quasi quotidiani e che ha con pazienza letto una prima versione del manoscritto. Ringrazio anche Giuseppe Cospito per i consigli che mi ha dato a proposito di questo lavoro e lui insieme a Stefano Visentin per la loro fattiva e costante collaborazione nei due anni di ricerca nell'ambito del PRIN 2022 su populismi e verità. Infine, ringrazio di cuore Giuseppe Vacca per la lettura del manoscritto e per l'incoraggiamento ad andare avanti.

Un ringraziamento speciale lo rivolgo a mia moglie, Dolores Morondo, che è stata ed è per me un'interlocutrice totale, dalla quale sempre imparo più di quello che posso sperare e immaginare.

Mi sia permesso, in conclusione, dedicare un ricordo affettuoso e grato alla memoria di Gianni Francioni: per l'amicizia senza condizioni di cui ha voluto farmi partecipe, e per tutto ciò che mi ha insegnato.

Questo libro viene pubblicato nella collana *Le filosofie in Italia*, diretta da Davide Bondì e Alessandro Savorelli. Desidero esprimere loro la mia gratitudine per aver accolto con convinzione la mia proposta.

ABBREVIAZIONI UTILIZZATE PER CITARE
GLI SCRITTI DI ANTONIO GRAMSCI

- CPC *La costruzione del Partito comunista (1923-1926)*, Einaudi, Torino 1971.
- LC *Lettere dal carcere*, a cura di Francesco Giasi, Einaudi, Torino 2020.
- NM *Il nostro Marx (1918-1919)*, a cura di Sergio Caprioglio, Einaudi, Torino 1984.
- NPM *Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici*, a cura di Francesco M. Biscione, in «Critica marxista», XXVIII (1990), n. 3, pp. 51-78.
- ON *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*, a cura di Valentino Gerratana e Antonio A. Santucci, Einaudi, Torino 1987.
- QC *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 1975.
- QM *Quaderni del carcere*, edizione critica diretta da Gianni Francioni, vol. 2: *Quaderni miscellanei (1929-1935)*, tomo 1, a cura di Giuseppe Cospito, Gianni Francioni e Fabio Frosini, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2017; tomo 2, a cura di Giuseppe Cospito, Gianni Francioni e Fabio Frosini, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2025 [Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci].
- Scritti Scritti (1910-1926)*, vol. 1: *1910-1916*, a cura di Giuseppe Guida e Maria Luisa Righi, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2019; vol. 2: *1917*, a cura di Leonardo Rapone, con la collaborazione di Maria Luisa Righi e il contributo di Benedetta Garzarelli, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2015; vol. 3: *1918*, a cura di Leonardo Rapone e Maria Luisa

Righi, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2023
[Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci].
SF *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1921-1922*, Einaudi, Torino 1966.

I *Quaderni del carcere* vengono sempre citati secondo l'ordinamento stabilito da Gianni Francioni per l'*Edizione Nazionale degli Scritti di Antonio Gramsci*. In caso di divergenza, si indica fra parentesi quadre, preceduta dalla sigla G, la numerazione corrispondente nell'edizione Gerratana. Segue il rinvio alle pagine di QM per i Quaderni 1-8, di QC per i Quaderni 9-29. Per la datazione delle note si fa riferimento, salvo diversa indicazione, a *Ordinamento editoriale e termini di datazione dei "Quaderni del carcere"*, pubblicato in appendice a G. Cospito, *Verso l'edizione critica e integrale dei "Quaderni del carcere"*, in «Studi storici», LII (2011), n. 4, pp. 896-904.

INTRODUZIONE

1. La “nuova politica”

Il lemma che dà il titolo a questo volume – la *nuova politica* – non proviene, letteralmente, da Gramsci. È tuttavia convinzione di chi scrive che il *corpus* dei suoi scritti costituisca il più approfondito studio sulla nascita di una “nuova politica”, che il pensiero marxista del secolo Ventesimo ci abbia lasciato. Nelle pagine che seguono dovremo esattamente definire cosa con questa espressione intendiamo, a quali fenomeni reali essa rinvia, e giustificare l’adozione di essa. Provvisoriamente, diremo che Gramsci, al pari di tutti i grandi pensatori politici attivi tra le due guerre mondiali, ha percepito con nettezza il fatto che, con la fine della prima di esse, il verificarsi in pochissimo tempo di un ciclo accelerato e concentrato di trasformazioni scientifiche, tecnologiche, politiche e sociali aveva fatto “blocco”, mettendo davanti agli occhi dell’opinione pubblica più ampia, e non solamente della comunità degli studiosi, un profilo sostanzialmente nuovo sia dello Stato, sia della società, sia infine della vita politica e civile in tutti i suoi aspetti.

A questa innovazione si reagì in Europa nei modi più diversi. Si riconobbe però, in generale, il profilarsi di una società nella quale l’equilibrio tra *élites* e masse dei governati era stato *definitivamente* incrinato dall’irruzione di forme “plebee” di politica¹, e si stilano diagnosi, che vedevano

¹ Diciamo “definitivamente”, in quanto la trasformazione si era annunciata già nella seconda metà del secolo XIX, con la crescita dei processi di sindacalizzazione delle masse popolari e di estensione del suffragio, e con la connessa trasformazione dell’“opinione pubblica” e dei modi in cui essa poteva essere formata, influenzata ecc. (a questi anni risale il fortunato libro di G. LE BON sulla psicologia della “folla”:

nella crisi delle istituzioni liberali il *fatto* da cui prendere le mosse per qualsiasi valutazione del presente. Si lamentò, inoltre, l'impertinenza delle "masse", anzi il loro stesso affollarsi nei luoghi prima deputati all'ozio di aristocratici, ricchi, notabili. Si disse infine, da parte di molti, che il nuovo protagonismo dell'"uomo-massa", o "uomo-medio", avrebbe distrutto le basi della civiltà occidentale.

Alla formazione di questo clima contribuì tanto il farsi avanti degli Usa come nuova potenza globale, quanto il graduale consolidamento del nuovo potere rivoluzionario in Russia (Urss dal dicembre 1922). Entrambi questi fenomeni furono percepiti in Europa come altrettante sfide, sia pure diverse e anzi opposte tra loro, all'organizzazione liberale di Stato e società, definitasi nella seconda metà del secolo precedente. La necessità di un rinnovamento profondo del liberalismo, o anche la critica di esso in nome di ideologie conservatrici, se non la difesa a oltranza di quanto del passato era ancora possibile salvare, furono le principali risposte alla crisi.

Gli interventi del Gramsci giornalista nel corso della guerra², e negli anni immediatamente successivi, vanno letti in questa luce: come analisi in presa diretta degli scossoni, fratture, soprassalti che in quegli anni e mesi si andavano verificando. La sua prospettiva lo conduceva ovviamente a porre l'enfasi soprattutto sulle incrinature del potere borghese, e sul modo in cui esse lasciavano trasparire il farsi avanti di una nuova civiltà, socialista e (poi) comunista. Con il novembre 1917, ciò divenne particolarmente chiaro ai suoi occhi, nel senso che nell'analisi della crisi della civiltà europea non era più possibile prescindere dalla presenza del fattore di riaggregazione rappresentato dalla politica bolscevica e più tardi (marzo 1919) dall'Internazionale comunista. Ma questo schema a due attori (il "vecchio" e il "nuovo") è lungi dall'esaurire la ricchezza delle sue analisi, nelle quali

cfr. *infra*, § 3) Rimane però fermo che il quadriennio bellico fece "precipitare" con estrema rapidità tutti questi processi di mutamento.

² Cfr. a questo proposito L. RAPONE, *Antonio Gramsci nella Grande guerra*, in «Studi storici», XLVIII (2007), n. 1, pp. 5-96.

rimane sempre aperto lo spazio alla definizione di scenari ulteriori e irriducibili a questa alternativa: transitori quanto si vuole, ma pur sempre capaci di “durare”, anche a lungo, imprimendo alla morfologia politica caratteri originali³. In altre parole, pur nel pieno della lotta per il socialismo e il comunismo, non viene mai meno, in Gramsci, la sensibilità per i processi di rifondazione del potere borghese su nuove basi, non più liberali, e proprio perciò capaci di governare i processi sociali che caratterizzano la nuova società di massa.

2. *Wilson, «mitico eroe»*

Per dare un'idea di questo taglio analitico prenderemo in esame un articolo del 7 gennaio 1919, di poco successivo, pertanto, alla fine della guerra. In esso Gramsci commenta la tappa torinese del viaggio italiano del presidente statunitense Thomas Woodrow Wilson. Tale viaggio si caratterizzò per un grande entusiasmo popolare. È precisamente questo stato di esaltazione che costituisce l'oggetto dell'attenzione di Gramsci. Esso deriva in effetti secondo lui, dal fatto che «il popolo vede in Wilson il capo di una grande Nazione, che parla un linguaggio diverso dagli altri»⁴, che cioè appare in grado di interpretare le diffuse aspirazioni a una politica di tipo nuovo, una politica estranea a quella basata sul potere «di un ristretto numero di persone irresponsabili e

³ Sul «“durare” a lungo, relativamente» (ma senza «“fare epoca”»), perché «le forze di vischiosità di certi regimi sono spesso insospettate, specialmente se essi sono “forti” della altrui debolezza, anche procurata» si soffermerà Gramsci nei *Quaderni del carcere* (Quaderno 14, § 73 [G 76]: QC, p. 1744). Gramsci riprende qui probabilmente in modo critico la parola d'ordine *durare!* lanciata da Mussolini alla fine degli anni Venti. Cfr. R. DE FELICE, *Mussolini il fascista*, vol. II, *L'organizzazione dello Stato fascista. 1925-1929*, Einaudi, Torino 1968, pp. 360-362.

⁴ *Il popolo e Wilson*, in «Avanti!», ed. piemontese (7 gennaio 1919), ora in NM, p. 484. Su questo articolo cfr. L. RAPONE, *Antonio Gramsci nella Grande guerra*, cit., pp. 94-95. Sulla fortuna del “wilsonismo” in Italia: ID., *Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919)*, Carocci, Roma 2011, pp. 247-257.

incontrollate, che nel segreto dei conciliaboli diplomatici, finanziari e industriali aggruppano i nodi che solo la spada riesce poi disfare»⁵.

Questo bisogno nasce da circostanze precise, che nel loro insieme decretano, secondo Gramsci, il clamoroso fallimento storico della civiltà liberale. In ciò, la guerra svolge in ruolo essenziale:

Quattro anni di guerra combattuta «capitalisticamente», e cioè diffondendo e utilizzando su grande scala tutti i più perfetti ordigni della tecnica industriale, hanno determinato l'attuale crisi delle coscienze innumerevoli della massa popolare. In quattro anni di guerra si è realizzato il massimo di concentrazione delle forze produttive nazionali: lo Stato è diventato il gestore diretto della Società, è diventato unico imprenditore del lavoro nazionale, nelle officine, nei campi, nelle trincee; e a questa concentrazione nei campi, nelle trincee e a questa concentrazione «industriale» è corrisposta una concentrazione umana inaudita. Per quattro anni gli uomini sono stati ammassati nelle trincee e nelle officine, sottoposti a una disciplina ferrea, sottoposti a uno sfruttamento che poteva significare la morte sessanta volte in ogni minuto primo⁶.

La concentrazione umana, riflesso ma anche condizione di quella industriale, ha sciolto in pochissimi mesi un imponente insieme di relazioni sociali, senza però sostituirvi nulla di stabile:

Tutto è stato dissolto nei quattro anni della guerra: i rapporti famigliari, la religione, il prestigio delle idee morali elementari, le funzioni sociali tradizionali della donna, del vecchio, del fanciullo, del lavoro, del pensiero. [...] La società è scompaginata, gli individui non obbediscono a nessuna disciplina, non riconoscono più nessuna gerarchia tradizionale costituita: e la situazione si aggrava di giorno in giorno e la confusione si fa più oscura e complicata⁷.

⁵ *Il popolo e Wilson*, in NM, p. 484.

⁶ *Ivi*, p. 485.

⁷ *Ivi*, p. 486.

In questa inedita condizione di estrema fluidità, ma anche di incertezza rispetto al futuro, di mancanza di punti fermi per orientarsi nella vita quotidiana, la massa popolare appare preda delle oscillazioni meno prevedibili; soprattutto, essa si lascia trascinare dai suoi elementi meno formati e maturi, e pertanto più freneticamente attivi:

Le coscienze sono in crisi, l'attenzione è stata violentemente attirata alla riflessione politica, gli individui, i più rozzi e i più immaturi storicamente, sono diventati irrequieti, aspirano a cose nuove, sono turbati, non si fidano più di un ordine sociale che all'improvviso ha sorpreso la loro ingenuità, la loro innocenza e li ha travolti in un turbine violento di fame e di sangue⁸.

L'irrequietezza è il sintomo visibile di una crisi politica e ideale generalizzata. Tale irrequietezza aveva già trovato sfogo in formazioni ideologiche inedite e, agli occhi dell'ortodossia socialista, devianti, come il connubio di "classe" e "nazione" realizzato dal Mussolini interventista democratico⁹. Ma di lì a poco, nel marzo 1919, assumerà le fattezze di un'organizzazione politica, con la fondazione a Milano (proprio pochi giorni dopo l'inizio del congresso costitutivo, a Mosca, dell'Internazionale comunista) dei Fasci di combattimento, che peraltro furono, in quel momento, espressione del generale disorientamento più che via di uscita da esso¹⁰.

In questo quadro trova la sua spiegazione, secondo Gramsci, la straordinaria risonanza di cui godette il *tour* italiano di Wilson. Non si tratta, per lui, tanto della sua capacità di catalizzare l'attenzione dei dirigenti, quanto del fatto che la "figura" del presidente viene investita *a livello popolare* da

⁸ *Ivi*, p. 485.

⁹ Cfr. R. PERTICI, *Il «ritorno alla patria» nel sovversivismo primonovecentesco e l'incontro con Mazzini*, in A. BOCCHI – D. MENOZZI (a cura di), *Mazzini e il Novecento*, Edizioni della Normale, Pisa 2010, pp. 65-107; G. PORTALONE, *Mussolini nel 1914: il passaggio dalla classe alla nazione*, in «Rassegna Siciliana di Storia e Cultura», V (2001), n. 14, pp. 5-87.

¹⁰ Cfr. R. DE FELICE, *Mussolini il rivoluzionario. 1883-1920*, Einaudi, Torino 1965, pp. 459-461.

un'attenzione talmente affezionata e ardente, da assumere i contorni del mito:

Non si è costituita nel popolo una unità morale, una unità sociale. Ma il popolo tende a questa unità e la ritrova «fisicamente» nelle manifestazioni entusiastiche, tumultuose intorno a un individuo rappresentativo nel quale paiono riassumersi tutti i desideri indistinti, tutte le velleità, tutte le aspirazioni fecondate da quattro anni di atroci sofferenze e di lutti. Wilson è oggi questo individuo rappresentativo, questo mitico eroe di una società che vuole rinnovarsi e aspetta dal di fuori, da una forza imponderabile e in conoscibile l'avvento del miracolo palinogenetico, la transustanziazione del verbo. [...] Il popolo aspetta, immerso ancora in una atmosfera mitica, di sogno; infrenato dalla speranza che un miracolo si compirà, che la parola di Wilson si sostanzierà socialmente per un misterioso automatismo. E il popolo si stringe commosso, entusiasta, ingenuamente fiducioso, intorno a quest'uomo sul quale si è già formata una leggenda, all'«imperatore dei popoli», all'arcangelo della pace perpetua¹¹.

Questa fede ingenua ma potente trova radice nel bisogno di ricomposizione che oscuramente, confusamente il popolo prova. Questa ricomposizione prende la forma sentimentale di un «individuo» che assume su di sé, miticamente, ogni possibile rappresentazione di riscatto rispetto alla sofferenza e alla disgregazione scatenate dalla guerra. A sua volta, la proiezione delle energie popolari fuori di sé, nell'azione quasi-magica di un individuo, rappresenta una forma di abdicazione del popolo alla propria potenza. Ma il riscatto, la palinogenesi, la stessa immagine del vendicatore contengono pur sempre la sostanza reale della ricomposizione unitaria a cui, per vie contorte, continuano a rinviare.

Il pronostico emesso da Gramsci è che, inevitabilmente, «l'aspettazione non può essere che delusa» (come effettivamente presto accadrà), ma soprattutto che dietro questa delusione dovrà prima o poi manifestarsi lo scontro tra un «re-

¹¹ NM, pp. 484-486.

gime» che esclude «sempre più violentemente dal potere [le] moltitudini» e queste ultime, «che invece vogliono il potere, tutto il potere, senza intermediari, *senza meccanismi rappresentativi complicati* e basati sulla fiducia cieca e indefinita»¹².

Al di là del caso qui esaminato, emerge dunque, in presenza della crisi dissolutiva della società italiana, una spinta ricompositiva che, in entrambe le sue forme – mitico-sensibile e antropomorfica con Wilson, ovvero pienamente politica nell'istanza di superamento dello Stato rappresentativo – si caratterizza per la rivendicazione dell'esercizio di un *potere diretto*, capace di lacerare il velo delle mediazioni istituzionali rappresentative elaborate dalla civiltà giuridica liberale.

Di lì a poco – nel maggio del 1919 – Gramsci fonderà, insieme ad Angelo Tasca, Umberto Terracini e Palmiro Togliatti, il settimanale «L'Ordine Nuovo», che dell'elaborazione di quella nuova forma di potere, direttamente promanante dalla fabbrica e dal potere operaio, farà uno dei suoi assi di intervento. Negli articoli pubblicati da Gramsci nella rivista emergerà, nel corso dei due anni seguenti, il profilo di uno Stato inteso non come meccanismo ma come *forma* complessiva di civiltà, alternativo punto su punto al modello liberale e quindi capace di incarnare una democrazia irriducibile a quella parlamentare e con essa incompatibile¹³. In questo progetto, elaborato non a tavolino ma nel vivo della lotta politica, e come suo momento e aspetto integrale, l'elemento di immediatezza “mitologica” viene riletto alla luce di un nuovo modello di potere rappresentativo. Questo non oblitera affatto l'idea di un *potere diretto* da opporre alle mediazioni liberali, ma la traduce in una concezione di “Stato popolare” basato sulla democrazia dei produttori e non dei cittadini. La mediazione è cioè recuperata ma saltando la sua neutralizzazione rappresentativa liberale, cioè l'opposizione tra articolazione sociale e forma politica. E ovviamente esso viene affiancato da una preoccupazione per l'educazione e l'autoeducazione della classe operaia, che appare come l'u-

¹² *Ivi*, p. 486, corsivo nostro.

¹³ Cfr. *infra*, cap. I.5.

nico antidoto efficace alla sua dispersione nella logica della massa o della folla. Ma anche su questo terreno il momento del *potere diretto* viene conservato, proprio perché già organizzato fin dalla sua radice dall'autodisciplina.

3. La "psicologia delle folle" e il socialismo

Ma, al di là di questi sviluppi, è importante osservare che nell'articolo *Il popolo e Wilson* Gramsci riconosce la presenza, nell'animo popolare, di un bisogno di unificazione *che può assumere forme fanatiche, mitologiche e regressive*. La sensibilità per l'ambivalenza che promana dal "popolo" impedisce a Gramsci di cullarsi in facili dicotomie; anzi lo mette in grado di percepire con eccezionale tempismo i rischi di un'involuzione reazionaria o, per dirla in modo più preciso, di una spinta all'innovazione che si risolva nella riaffermazione dell'egemonia borghese.

Da questo punto di vista bisogna segnalare, come un fatto non ovvio, che il riferimento al «mito» e all'«individuo rappresentativo» testimoniano la presenza, dietro queste parole, della discussione, che si svolgeva anche in casa socialista, circa le posizioni di teorici come Gustave Le Bon, Gabriel Tarde e Scipio Sighele riguardo alla psicologia delle folle. Per Le Bon, in particolare, la folla è il prodotto del processo di organizzazione delle classi popolari: sindacati, *bourses du travail*, associazioni, tutto ciò manomette pesantemente il funzionamento naturale del mercato e quindi della società, facendo delle folle le nuove dittatrici¹⁴. Ma tutti questi organismi non funzionano affatto in modo democratico. Le folle

¹⁴ Cfr. G. LE BON, *Psychologie des foules* (1895), onzième édition, Alcan, Paris 1906, pp. 3-4. Una ricostruzione della questione in Le Bon, Tarde e Sighele, in D. PALANO, *Pensare la folla. Appunti per la ricostruzione di un itinerario terminologico e concettuale*, in «Teoria politica», XX (2004), n. 3, pp. 15-53. Ma su questi aspetti va visto anzitutto G. RUDÉ, *The Crowd in History. A Study of Popular Disturbances in France and England. 1730-1848*, John Wiley & Sons, New York-London-Sidney 1964, in particolare le pp. 252-257, in cui il modello analitico di Le Bon viene messo alla prova e criticato in base a indagini concrete.

si raggruppano sempre attorno a un capo, un conduttore o duce (*meneur*) che svolge un ruolo essenziale, dato che la sua volontà è il nucleo attorno al quale le folle stesse si formano e si costituiscono le loro opinioni¹⁵. Questa forma di identificazione, sostanzialmente conservatrice e regressiva, interessava secondo Le Bon lo stesso socialismo, i cui sforzi educativi apparivano del tutto vani dinnanzi alla tendenza delle folle a mettersi al servizio del primo Cesare che, dopo la rottura furiosa e violenta dell'edificio sociale operata da queste stesse folle, avesse loro promesso di restaurare ciò che esse avevano appena distrutto¹⁶.

Nei riferimenti e nelle allusioni presenti nell'articolo gramsciano del gennaio 1919 traspare dunque una problematica di grande importanza: la possibilità che il socialismo riuscisse a sfuggire (o meno) alla ferrea legge della psicologia collettiva, istituendo uno spazio educativo e formativo capace di produrre comportamenti, *anche spontanei*, irriducibili al primitivismo connaturato, secondo Le Bon, alle folle e in genere ai gruppi. È un tema che Gramsci ritroverà, con altro linguaggio ma con eguali riferimenti generali, in carcere nel libro del teorico socialista belga Hendrik De Man *Zur Psychologie des Sozialismus*, pubblicato poi in francese con il titolo *Au-delà du marxisme* e subito tradotto in italiano (su impulso di Croce, in base a una successiva edizione france-

¹⁵ «Dans les foules humaines, le chef réel n'est souvent qu'un meneur, mais, comme tel, il joue un rôle considérable. Sa volonté est le noyau autour duquel se forment et s'identifient les opinions. Il constitue le premier élément d'organisation des foules hétérogènes et prépare leur organisation en sectes. En attendant, il les dirige. La foule est un troupeau servile qui ne saurait jamais se passer de maître» (G. LE BON, *Psychologie des foules*, cit., p. 106). Cfr. inoltre S. SIGHELE, *La foule criminelle. Essai de psychologie collective*, deuxième édition entièrement refondue, Alcan, Paris 1901, pp. 147-151; G. TARDE, *L'opinion et la foule*, troisième édition, Alcan, Paris 1910, pp. 209-213.

¹⁶ «Les socialistes croient que les foules seront aisément entraînés par eux, mais ils découvriront bientôt que c'est dans ce milieu que se trouveront non leurs alliés, mais leurs plus irréductibles ennemis. Les foules pourront sans doute dans leurs colères d'un jour ébranler furieusement l'édifice social, mais dès le lendemain elles acclameront le premier César dont elles verront apparaître le panache et qui leur promettra de rétablir ce qu'elles ont brisé» (G. LE BON, *Psychologie du socialisme*, quatrième édition revue et corrigée, Alcan, Paris 1905, p. 110).

se leggermente ridotta) come *Il superamento del marxismo*. Quella di De Man è, come si vede, un'opera curiosa, già solo per gli usi che se ne poté fare nei vari contesti linguistici, e che attirò, giustamente, l'attenzione di Gramsci, come a suo luogo si mostrerà¹⁷.

La persistenza che ai suoi occhi caratterizzava il problema, ancora irrisolto, dell'uscita delle classi subalterne dallo stato di minorità, è dunque uno dei tasselli del vasto progetto dei *Quaderni del carcere*¹⁸. Ma in questa sede va soprattutto sottolineato il fatto che, da *Il popolo e Wilson* in avanti, è presente alla mente di Gramsci la necessità di fare i conti non più solamente con tutte le possibili varianti dell'elitismo, la cui formulazione risaliva al secolo XIX, ma con il connubio tra elitismo e populismo, come esso balzava fuori dai processi di democratizzazione e sindacalizzazione che avevano segnato già gli avvisi del secolo XX, ma che la guerra aveva restituito con violenza dirompente.

Da Le Bon a De Man, la tesi rimaneva quella del rapporto verticale, tecnico-autoritario tra governanti e governati come aspetto ineliminabile della vita politica, tanto nella sua dimensione parlamentare, quanto in quella di partiti e sindacati. Certo, De Man articola un discorso sulla politica e sul governo molto più elaborato. In *Au-delà du marxisme*, infatti, la tesi della costitutiva incapacità dei governati a liberarsi della necessità storica della propria condizione di subalternità, si coniugava con un discorso sulla natura degli intellettuali come classe sociale e dello Stato come meccanismo neutro, che sottraeva entrambi a qualsiasi influsso di una politica rivolta all'emancipazione. La costitutiva irrazionalità, il primitivismo del senso comune degli operai risultavano così fusi dentro un approccio di tipo elitistico (che assumeva il nuovo linguaggio del governo dei manager e degli ingegneri), che non a caso poté sembrare a Benedetto Croce l'ideale aggiornamento dell'elitismo per l'epoca della società di massa.

¹⁷ Cfr. *infra*, cap. V.4.

¹⁸ Sul confronto (implicito) con Le Bon in carcere cfr. ora A. DI MEO, *Gramsci fra due secoli. Il "sottosuolo" della storia e la soggettività*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2024, pp. 161-164.

4. *Democrazia illiberale e nuovo diritto*

L'elaborazione del concetto di *egemonia*, insieme a quelli di *Stato* e di *intellettuali*, rappresentano i principali capitoli del programma di ricerca che Gramsci si assegna in carcere, per poter elaborare una risposta adeguata alla complessità di queste sfide. Come avremo modo di mostrare, al suo centro si trova il bisogno di ripensare le forme della politica di massa nelle nuove condizioni degli anni Venti e Trenta, quando essa veniva spinta verso strettoie demagogiche che ne imbrigliavano le potenzialità democratiche (in ciò andando a braccetto con l'antidemocrazia del liberalismo precedente), e anzi le rendevano funzionali ai nuovi progetti di innovazione conservatrice o, nei termini di Gramsci, di *rivoluzione passiva*.

Avremo modo di mostrare in dettaglio questi passaggi. Qui importa sottolinearne due aspetti cruciali. In primo luogo, la loro funzionalità di fondo rispetto al tema della *democrazia*, intesa in senso non liberale. Un segnale di questa duplice caratteristica – democrazia, cioè, ma oltre il liberalismo – sta a nostro avviso nella proposizione, da un certo momento in avanti, con forza, da parte di Gramsci, del tema del *mito politico* come via maestra per strappare le masse alla loro condizione di subalternità. Il mito, come mostreremo, significa per lui sfidare i teorici della psicologia delle folle sul loro stesso terreno, utilizzando l'elaborazione soreliana come un puntello – in un modo all'apparenza paradossale – per frenarne il rigido irrazionalismo¹⁹. Per Gramsci, il mito serviva anzitutto a convogliare il mondo passionale e affettivo delle masse verso un processo di elaborazione collettiva, cioè verso una “razionalizzazione”, che lo elevasse però consumarne la radicalità.

In secondo luogo, le analisi condotte da Gramsci rappre-

¹⁹ Lo stesso Sorel cita nelle sue *Réflexions sur la violence* (deuxième édition, M. Rivière et C^{ie}, Paris 1910, pp. 178-179) il passo di Le Bon sulla tendenza delle folle a mettersi al servizio di un Cesare (cfr. *supra*, nota 16), ma osserva criticamente che «ces thèses ne valent que pour des sociétés dans lesquelles manque la notion de lutte de classes». Ma sul mito cfr. *infra*, cap. VI.

sentano un grande contributo all'analisi del potere in termini realistici ma non in un senso rozzamente antiformalistico. La dimensione formale e procedurale viene da lui sempre tenuta presente; ma il suo sforzo consiste nel mostrare come le forme della nuova politica necessariamente "eccedano" l'alveo giuridico in cui si esercitano, senza tuttavia spezzarlo o vanificarlo²⁰. Ciò vale per i regimi europei, giuridicamente parlamentari, ma che vedono svuotarsi progressivamente questa formula e prodursi una tensione crescente tra la loro costituzione formale e quella materiale. Ma vale anche, per ragioni opposte, per il fascismo italiano, rispetto al quale Gramsci sottolinea come le trasformazioni istituzionali da esso promosse spostino, innovino, manomettano la sfera del diritto, ma non ne eliminino la validità.

In entrambi i casi, ci troviamo in presenza di analisi nascenti da una prospettiva strategica ben precisa, che però mai cedono alla tentazione di ridurre la nuova politica a formule semplificate e di comodo; mai scadono a sbrigative diagnosi liquidatorie; mai si accontentano di dicotomie levigate e studiate. Quanto sia facile, invece, cadere in stereotipi che tranquillizzano e rassicurano, invece di produrre conoscenza, lo si potrà mostrare alla luce di un esempio, riguardante i due punti qui sopra indicati: il mito politico e la questione delle istituzioni.

L'espressione "nuova politica" è al centro, come è noto, del celebre libro di George L. Mosse *La nazionalizzazione delle masse*. In esso veniva formulata la giusta rivendicazione di un'analisi del fascismo che non si riducesse al modello del totalitarismo e che prendesse le mosse dalla critica del «pre-supposto che solo il governo rappresentativo può essere democratico»²¹. Ma nonostante questa affermazione, tutto ciò che di concreto Mosse riesce a dire su questa dimensione democratica irriducibile alla tradizione rappresentativa, è che

²⁰ Su questo aspetto del pensiero di Gramsci circa il diritto cfr. *infra*, cap. IV.6-8.

²¹ G.L. MOSSE, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, trad. it. di L. DE FELICE, il Mulino, Bologna 1975, p. 28.

essa è stata nel Novecento «una forma di politica di massa che faceva appello ad aspirazioni già radicate, e che cercava di ipostatizzarle mediante il mito, il simbolo e l'estetica della politica». Per concludere che «il nuovo stile politico tentò di prendere il posto di istituzioni, come il governo rappresentativo parlamentare, mediatrici tra governanti e governati»²². La democrazia non liberale si riduceva insomma, nella misura in cui si staccava dalle mediazioni istituzionali del meccanismo liberale, a una farragine di più o meno arcaici riti, miti, liturgie e simbolismi riciclati dal passato che, più che organizzare un'esperienza, miravano a suggestionarla, riducendola a una sorta di festa popolare permanente con il volto sempre rivolto a un passato immemoriale.

O ancora (altra lettura possibile del libro di Mosse), quella democrazia non liberale esistette veramente in Germania, ma solo in quanto l'intera storia tedesca dalle guerre napoleoniche in avanti – ivi comprese, in modo molto ambiguo, le esperienze delle organizzazioni di massa socialdemocratiche²³ – era riconducibile a un indistinto “neomedievalismo” reazionario. Questo approccio storiografico, a dir poco superficiale, era stato contraddetto già a metà del secolo scorso da Lukács quando, licenziando la sua polemica *Distruzione della ragione*, aveva distinto (riferendosi non alla storia in quanto tale ma alla storia della filosofia) il «carattere unitario» dei contenuti dell'irrazionalismo tedesco, da lui affermato, dalla tesi del suo «sviluppo immanente», da lui nettamente respinta²⁴. Solo grazie a questa distinzione, che qui facciamo nostra, diventa possibile costruire genealogie e linee di sviluppo, senza che ciò si converta nella stanca riaffermazione di un'identità costituitasi non si sa dove né quando, dato che i suoi elementi essenziali vengono estratti in modo immanente dal suo interno e acriticamente validati.

²² *Ivi*, p. 299.

²³ Cfr. *ivi*, pp. 231-259.

²⁴ G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione*, trad. it. di E. ARNAUD, Einaudi, Torino 1959, pp. 9-11.

5. *Le nuove istituzioni*

Quest'ultima considerazione ci obbliga ad affrontare un aspetto specifico del fascismo, in particolare (ma non esclusivamente) di quello italiano. La ricostruzione di Mosse, che ha dato luogo a un abbondante flusso di studi sulla dimensione simbolica e rituale dei fascismi²⁵, ha evidentemente trascurato la questione delle *istituzioni* da una parte, dall'altra i modi in cui il mito si è tradotto, anche nel linguaggio fascista, in una serie di *pratiche organizzate*. Certo, la mobilitazione permanente è stata un marchio di fabbrica del fascismo italiano (e poi del nazionalsocialismo tedesco) e si ha buon gioco nel dire, in linea generale, che essa non ha potuto non produrre effetti debilitanti²⁶. Ciò che però appare poco plausibile, è che il momento simbolico abbia potuto offrire la struttura organizzativa di un ordine alternativo a quello liberale: di un ordine cioè democratico (non liberale) e popolare (non aristocratico). Se infatti la peculiarità del fascismo è stata la riorganizzazione gerarchica della società in una forma il più possibile integrata, questo tipo di regime ha dovuto iscrivere la trama di organismi, sui quali si basava per realizzare questa integrazione, in una forma di diritto pubblico che, almeno implicitamente (ma di fatto anche sul piano esplicito), concorreva con quello liberale.

Se il risultato di questa concorrenza e compresenza fu un sostanziale fallimento delle velleità rivoluzionarie del fasci-

²⁵ A cominciare da E. GENTILE, *Fascism as Political Religion*, in «Journal of Contemporary History», XXV (1990), n. 2-3, pp. 229-251; ID., *La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma-Bari, Laterza, 1993; ID., *L'«homme nouveau» du fascisme. Réflexions sur une expérience de révolution anthropologique*, in *L'homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922-1945). Entre dictature et totalitarisme*, sous la direction de M.-A. MATARD BONUCCI et P. MILZA, Fayard, Paris 2004, pp. 35-63.

²⁶ Nel senso che, come posto in luce da R.C. TUCKER (*Towards a Comparative Politics of Movement-Regimes*, in «The American Political Science Review», LV, 1961, n. 2, pp. 281-289), i movimenti-regime non possono tenere aperta in permanenza la spinta rivoluzionaria che è alla base della loro identità, senza consumarne la forza propulsiva.

smo²⁷, ciò non vuole dire che esso non riuscisse nell'impresa di dare una forma completamente nuova alla *vita* della popolazione nella sua massa totale e nella globalità degli aspetti: quotidiani e non. Se la storia del fascismo viene osservata da questa prospettiva, l'alternativa tra mobilitazione e consolidamento del regime perde la sua drammaticità, perché questi due poli si trovano fusi nel funzionamento ininterrotto della miriade di organizzazioni create dallo Stato nuovo.

Questa riorganizzazione *lato sensu* "corporativa" della società non si limitò agli Stati fascisti²⁸. Questo è il punto sul quale occorre insistere e che taglia alla radice qualsiasi discorso relativo all'eccezionalità o addirittura mostruosità di questi fenomeni storici. Più in generale, solo se il nesso tra mito politico e corporazione sociale viene preso sul serio – come Gramsci effettivamente fa – diventa possibile individuare, al di là delle apparenze, i principi di *socializzazione* ai quali esso diede voce, distorcendo il significato di una rivendicazione che proveniva dai processi di sindacalizzazione in corso, ma senza, per questo, obliterarli del tutto. Inoltre, diventa possibile afferrare la presenza di forme di supera-

²⁷ Cfr. su questo punto G. MELIS, *La macchina imperfetta. Immagine e realtà dello Stato fascista*, il Mulino, Bologna 2018.

²⁸ Cfr. C.S. MAIER, *Recasting bourgeois Europe. Stabilization in France, Germany and Italy in the Decade after World War I*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1975. Sull'Italia cfr. A. GAGLIARDI, *Il corporativismo fascista*, Laterza, Roma-Bari 2010; mentre per una ricognizione dei progetti ispirati al modello italiano cfr. M. PASETTI (a cura di), *Progetti corporativi tra le due guerre mondiali*, Carocci, Roma 2006 e A. COSTA PINTO (ed.), *Corporatism and Fascism. The Corporatist Wave in Europe*, Routledge, Oxford-New York 2017. Sui tentativi di ibridazione tra modelli fascisti e corporativizzazione più ampia (consigli economici, comitati paritari ecc.) cfr. (oltre al libro di Maier) F. AMORE BIANCO, *Le corporazioni oltre lo Stato. Progetti di corporativismo internazionale nell'immaginario del fascismo*, in L. CERASI (a cura di), *Genealogie e geografie dell'anti-democrazia nella crisi europea degli anni Trenta. Fascismi, corporativismi, laburismi*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2019, pp. 241-259. Per una sintesi e una messa a punto della questione nel suo insieme ("statale" e "societario", nella sua terminologia), non limitata al periodo tra le due guerre, cfr. P.C. SCHMITTER, *Still the Century of Corporatism?*, in «The Review of Politics», XXXVI (1974), n. 1, pp. 85-131, che prende le mosse dal libro di M. MANOILESCO *Le siècle du corporatisme*, Alcan, Paris 1934 (seconda edizione 1936).

mento del liberalismo classico anche in paesi nei quali il fascismo non aveva attecchito. La degenerazione plebea della politica e la sua trasformazione in una dittatura plebiscitaria che si esercita fuori dei parlamenti²⁹, e accanto a ciò la genesi di una «democrazia della strada» basata sulla «“massa” *non organizzata*», fenomeni da Weber descritti con lucidità già nel 1919³⁰, raccolgono ovviamente solo uno dei corni del dilemma, ma nondimeno fanno toccare con mano la vastità e la profondità della trasformazione, che un osservatore acuto poteva descrivere già a brevissima distanza dalla cessazione delle ostilità.

Se non si fa questo esercizio di analisi dei processi dissolutivi del liberalismo come luogo di germinazione di altre forme di organizzazione, non solamente caratterizzate dal fatto di essere antiliberali, ma perché portatrici di logiche e proposte proprie e originali, tutto il periodo tra le due guerre apparirà in una luce deformata, perché farà propri i pregiudizi e le paure proprio degli esponenti ideologici di quelle classi sociali e di quei ceti politici e intellettuali, che la crisi della propria egemonia iniziarono a subire negli ultimi decenni dell'Ottocento e che videro nel nuovo secolo il precipitare di una tragedia senza precedenti.

Il secolo XIX si congedò in Europa con le analisi dell'infacchimento o indebolimento della razza, del declino demografico e intellettuale, del carattere endemico dell'astenia e della noia; e il nuovo, complice la guerra, convertì queste paure nei progetti di rinnovamento rivoluzionario dell'*uomo* e del legame sociale, nell'idea di una democrazia totalitaria incardinata in una popolazione abbondante ed educata a essere salda e forte³¹. Ma entrambe le facce – la crisi e la sua

²⁹ «Al di sopra del parlamento dunque vi è un dittatore di fatto plebiscitario, che trascina dietro a sé le masse attraverso la “macchina”, e per il quale i parlamentari sono solo prebendati politici che stanno al suo seguito» (M. WEBER, *La politica come professione*, in *Id.*, *Scritti politici*, trad. it. di A. CARIOLATO – E. FONGARO, Donzelli, Roma 1998, pp. 207-208).

³⁰ M. WEBER, *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania. Critica politica della burocrazia e della vita dei partiti*, trad. it. di E. RUTA, Laterza, Bari 1919, p. 140.

³¹ Per un'analisi accurata di questo panorama cfr. A. VENTRONE, *L'«Uomo*

soluzione – rimangono mute, o tutt'al più appaiono come due momenti di un processo degenerativo, se vengono isolate dal tema della *socializzazione*, evocato più sopra, che è l'autentico filo conduttore di questi decenni (e non solo di essi, ma di tutto il periodo successivo, che si prolunga ben oltre la fine del secondo conflitto mondiale).

6. *Il liberalismo, inevitabile e destinale*

Se ci volgiamo, invece, ai vertici della cultura liberale di questo periodo, e cioè proprio a chi esaminò la *nuova politica* con le lenti di un dominio di classe ben radicato ed sperimentato, e dunque presumibilmente con un'attrezzatura teorica adeguata alla sua analisi, dobbiamo riconoscere che questa si riduce o a un esercizio di minimizzazione, per rendere digeribile il disagio di un regime dittatoriale, che ha però il merito di aver frenato il bolscevismo, o a un ambiguo appello a una sorta di tradizione liberale eterna, che vivrebbe nel presente la propria catastrofe.

Sarà sufficiente, per mostrarlo, prendere in considerazione due casi abbastanza diversi come quello di Benedetto Croce e di José Ortega y Gasset. Il filosofo italiano, dopo aver inizialmente appoggiato il fascismo come turbolenta ma sana istanza di ristabilimento dell'ordine contro l'insubordinazione dei ceti popolari, divenne com'è noto il campione dell'antifascismo liberale. Prendendo le mosse dal postulato dell'eternità e assolutezza della civiltà liberale, Croce diagnosticò prima il (temporaneo) trionfo di un "antistoricismo" in cui fece confluire bolscevismo, americanismo e fascismo³²; e parlò successivamente di "parentesi" e di "malattia" come elementi specificamente appartenenti al fascismo³³.

nuovo» nella politica europea tra le due guerre, in «Revista de historiografía» (2018), n. 29 pp. 13-36.

³² Ci riferiamo al saggio *Antistoricismo*, del 1930, per cui cfr. *infra*, cap. IV.3.

³³ Cfr. M. CILIBERTO, *Malattia/sanità. Momenti della filosofia di Croce tra le due guerre*, in «Il Centauro» (1983), n. 9, pp. 71-103. Ci permettiamo anche di rinviare al volume, da noi curato, A. GRAMSCI, *La «Storia d'Europa» di Benedetto Croce e*

Ma Croce promuove un'operazione tutt'altro che ovvia, proprio perché essa è condotta alla luce della convinzione dell'intrascendibilità della civiltà liberale. Questa è la tesi, in definitiva, della *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1928) e della *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932) sui piani rispettivamente nazionale e internazionale. Ma se questo era vero, ne risultava che una sorta di liberalismo "eterno" formava il sostrato permanente di qualsiasi tentativo di riorganizzazione novecentesca di politica e Stato. Da ciò derivavano per lo meno due conseguenze. La prima di esse, relativamente ovvia, era che la storia non era terminata ma al limite rallentata o sospesa. Ciò conferisce ai testi crociani (e del gruppo raccolto attorno a lui) un certo tono fiducioso nella reversibilità della situazione in cui lo Stato fascista aveva trascinato l'Italia. La seconda conseguenza, meno ovvia e che poteva combinarsi con la prima, consisteva nel postulare la possibilità di un'egemonia liberale anche dentro lo spazio del fascismo, come qualcosa che era sempre all'ordine del giorno.

È per questa ragione che Gramsci ipotizza, nei *Quaderni del carcere*, che Croce si renda disponibile a una sorta di fittiva collaborazione, volta alla riorganizzazione dell'egemonia borghese, nel cui ambito l'elemento liberale avrebbe finito per trionfare – secondo Croce – sul movimentismo fascista. La premessa maggiore di questo ragionamento risiedeva nell'intenzione primariamente anticomunista tanto del liberalismo (almeno da un certo momento in avanti) quanto del fascismo: cioè la comune preoccupazione di arginare e neutralizzare l'avanzata delle masse popolari nella vita politica post-bellica. Anticomunismo, evidentemente, inteso in modi diversi: di qui l'attrito tra Croce e il fascismo, che però restava per Gramsci qualcosa di piuttosto superficiale³⁴. Ma questa tesi di Gram-

il fascismo, Unicopli, Milano 2019; e al nostro Croce, *Gramsci e il comunismo*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, dir. da M. CILIBERTO, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2016, pp. 759-766.

³⁴ Abbiamo illustrato questi passaggi in *Rivoluzione passiva e laboratorio politico: appunti sull'analisi del fascismo nei Quaderni del carcere*, in «Studi storici», LVIII (2017), n. 2, pp. 297-328: 313-328. Ma cfr. A. LEONE DE CASTRIS, *Estetica e politica. Croce e Gramsci*, cit., pp. 134-141.

sci porta con sé una conseguenza importantissima: se infatti il fascismo è disponibile a un compromesso con il liberalismo in vista della comune istanza anticomunista, ne risulta che il comunismo è il problema all'ordine del giorno per la totalità degli schieramenti politici, che apparentemente sono tra loro opposti. Dunque, si può intendere storicamente il fascismo, e la forma attuale del liberalismo, solamente se li si commisura al problema sul quale poggia la ragion d'essere di entrambi, vale a dire frenare, contenere la spinta delle masse dei subalterni verso un'egemonia alternativa a quella esercitata dalla borghesia nell'ultimo secolo e mezzo. Per questo compito il fascismo risulta, proprio per la sua natura popolare, democratica e socialisteggiante, molto più efficace del liberalismo vecchia maniera.

Prendiamo ora in esame *La rebelión de las masas* di Ortega y Gasset, pubblicato nel 1930³⁵, lo stesso anno del crociano *Antistoricismo*. Il filosofo spagnolo definisce il liberalismo come qualcosa che si trova «en estrato mucho más profundo que la política y sus disensiones»³⁶. Questo liberalismo ideale eterno, da Ortega ritratto (con toni idillici degni di Croce) come quel potere che in modo antinaturale (e perciò tanto più nobile e ascetico) limita sé stesso attribuendo con «suprema generosidad» alla minoranza il diritto di esistere, e che pertanto è stato «el más noble grito que ha sonado en el planeta»³⁷, non ha, allo stesso modo che in Croce, alternative: se questi ne parla come della civiltà *sans*

³⁵ Revista de Occidente, Madrid.

³⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, in ID., *Obras completas*, tomo IV, (1929-1933), sexta edición, Revista de Occidente, Madrid 1966, p. 206.

³⁷ *Ivi*, p. 192. Cfr. B. CROCE, *La concezione liberale come concezione della vita* in ID., *Etica e politica*, Laterza, Bari 1931, pp. 284-293; 285; nella concezione liberale «si rispecchia tutta la filosofia e la religione dell'età moderna, incentrata nell'idea della dialettica ossia dello svolgimento, che, mercé la diversità e l'opposizione delle forze spirituali, accresce e nobilita di continuo la vita e le conferisce il suo unico e intero significato. Su questo fondamento teoretico nasce la disposizione pratica liberale di fiducia e favore verso la varietà delle tendenze alle quali si vuole piuttosto offrire un campo aperto perché gareggino e si provino tra loro e cooperino in concorde discordia, che non porre limiti e freni, e sottoporle a restringimenti e compressioni».

phrase, Ortega, con un linguaggio un po' più roboante, lo definisce la «verdad de destino» dell'Europa³⁸.

Per Ortega, questo liberalismo non può morire ma, sì, possono morire le sue incarnazioni transeunti, politiche. Ne risulta una condizione di non-vita, ma anche di non-morte, per cui questa «verità di destino» batte alla porta come uno «spettro» (*revenant*)³⁹ che, quanto più viene scacciato, tanto più ritorna come «sombra acusadora, [...] fantasma»⁴⁰. Ne segue che «los dos intentos “nuevos” de política que en Europa y sus aledaños se están haciendo», il bolscevismo e il fascismo (l'americanismo viene da Ortega spinto ai margini del problema europeo)⁴¹, dal momento che non superano veramente il liberalismo, rappresentano un «retroceso a la barbarie»⁴² che o verrà sconfitto dal liberalismo (come questo sconfisse le barbarie precedenti) oppure trascinerà tutti verso la totale «destrucción de Europa»⁴³. Nel frattempo, in questa condizione di esistenza spettrale del liberalismo, trionfa in Occidente una politica ridotta a farsa, insincerità, umorismo⁴⁴, cioè a una mancanza di vitalità che si maschera con le apparenze di una realtà “nuova”.

³⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, cit., p. 212. Cfr. l'intero passo: «Todos “saben” que más allá de las justas críticas con que se combaten las manifestaciones del liberalismo queda la irrevocable verdad de éste, una verdad que no es teórica, científica, intelectual, sino de un orden radicalmente distinto y más decisivo que todo eso – a saber, una verdad de destino. Las verdades teóricas no sólo son discutibles, sino que todo su sentido y fuerza están en ser discutidas; nacen de la discusión, viven en tanto se discuten y están hechas exclusivamente para la discusión. Pero el destino – lo que vitalmente se tiene que ser o no se tiene que ser – no se discute, sino que se acepta o no. Si lo aceptamos, somos auténticos; si no lo aceptamos, somos la negación, la falsificación de nosotros mismos».

³⁹ *Ivi*, p. 206. Cfr. anche nello stesso senso *Concepto de la historia* (1932), in ID., *Obras completas*, tomo IV, (1929-1933), cit., p. 368.

⁴⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, cit., p. 213n.

⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 153-154.

⁴² *Ivi*, p. 204.

⁴³ *Ivi*, p. 205.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 213.

7. *Massa ribelle e massa di manovra*

Croce e Ortega sono solidali nel ricondurre la crisi dell'Europa al tradimento della civiltà liberale, che per entrambi è tutt'uno con la Storia. Ora, entrambi, quando parlano di "storia" intendono la riconosciuta prevalenza dei "migliori" sul "volgo", e dunque la tranquilla accettazione di un'asimmetria salutare e giusta. In altre parole, la storia-liberalismo non prevede, per i due pensatori, alcun tipo di contaminazione con la democrazia se per essa ha da intendersi la prevalenza della "quantità" sulla "qualità"⁴⁵. Tuttavia, mentre Croce considera il fascismo alternativamente o come un liberalismo male interpretato o come «una imitazione [...] tra canagliesca e buffonesca» del comunismo sovietico⁴⁶, per Ortega il fascismo è, sì, un'opzione politica evanescente, meramente negativa (nel senso del "dire no" alla storia-liberalismo), ma, in modo profondamente ambiguo, esso trova anche nella *forma* della società attuale un suo peculiare ancoraggio.

Al centro del libro di Ortega è infatti il fenomeno della "massa" a cui egli assegna un'enorme importanza, nel senso che la sua condizione marca in ultima istanza il "ritmo" della storia⁴⁷. Se quindi la massa è tenuta al suo posto, organizzata in modo da obbedire "spontaneamente", la storia si svolge sotto il segno del liberalismo, cioè della piena presenza dei contemporanei al proprio "destino". Ma se le masse si ribellano, il nesso tra passato e presente si spezza e si entra nell'epoca del ritorno spettrale del passato.

Vi è dunque su questo punto, tra Croce e Ortega, una differenza importante. Per l'italiano, che in ciò rimane ca-

⁴⁵ Cfr. B. CROCE, *È necessaria una democrazia?*, in «L'Unità», I (1912), n. 7, 27 gennaio, p. 26; e J. ORTEGA Y GASSET, *Democracia morbosa* (1917) in ID., *Obras completas*, tomo II, *El espectador* (1916-1934), sexta edición, Revista de Occidente, Madrid 1963, pp. 135-139.

⁴⁶ B. CROCE, *L'esempio della Russia*, in «Quaderni della "Critica"», n. 3, dicembre 1945, pp. 111-114: 113.

⁴⁷ «...la historia, como la agricultura, se nutre de los valles y no de las cimas, de la altitud media social y no de las eminencias» (J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, cit., p. 154).

parbiamente fedele all'elitismo, le masse hanno sempre un'importanza limitata e comunque riconducibile ad altre categorie. Egli infatti dedica a questo concetto pochissime righe nell'ultimo capitolo della sua *Storia d'Europa*. Qui egli ricostruisce lo stato di disgregazione e confusione della civiltà europea alla svolta tra i due secoli e poi alla vigilia della Grande guerra, quando i «demagoghi» si rivolsero alle «masse», cioè non al popolo, ma al coacervo, cieco o impulsivo o docile agli impulsi, della folla, bestia plaudente o urlante che ciascun audace può adoprare ai propri intenti⁴⁸. La massa è un nuovo dato sociologico⁴⁹, che però è in definitiva riconducibile alla folla ottocentesca e – per come Croce la presenta – a una sorta di plebe eterna quanto il suo opposto correlativo, l'aristocrazia⁵⁰.

È più di una sfumatura caratteriale: si tratta, come si è accennato, di una precisa opzione, in base alla quale la massa è nelle diverse fasi storiche sempre uguale, per definizione incapace di iniziativa e quindi materia passiva di chi “fa” la storia⁵¹. Viceversa, per Ortega la massa, occupando a un cer-

⁴⁸ B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, terza edizione riveduta, Laterza, Bari 1932, p. 338.

⁴⁹ Croce elenca brevemente in questo singolare quadretto alcune delle ragioni storiche della crisi: «...nella sua [del mondo moderno – F.F.] tendenza a conferire il primato agli studi scientifici e pratici sugli speculativi e umanistici, nell'avviamento e nell'ampliamento conferito alle stesse ricreazioni e giochi sociali, a quel che si chiamò lo *sport*, dalle biciclette alle automobili, dai canotti e dai *yachts* alle aeronavi, dalla *boxe* e dal *foot ball* allo *sky* [*sic*], che tutti in vario modo cospirarono a dare troppo larga parte nel costume e nell'interessamento al rigoglio e alla destrezza corporale, scapitandone al confronto le parti dell'intelligenza e del sentimento» (*ibid.*).

⁵⁰ Cfr. B. CROCE, *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, seconda edizione raddoppiata, Laterza, Bari 1926, p. 174: «...vi è e vi sarà sempre una massa d'individui inferiori, *fruges consumere nati*, intenti alle loro passioncelle e ai loro piaceri; una plebe insomma, che è immortale perché termine correlativo all'aristocrazia, che è immortale».

⁵¹ Si veda, per rendersene conto, questo brano del 1945 (la data è significativa): «...la storia procede sempre dall'alto al basso. Se non ci fossero le “masse” e i loro bisogni, non ci sarebbe neppure la storia, come se non ci fossero le passioni e i sentimenti, e gli amori e i dolori umani, non ci sarebbero la poesia e le arti, alle quali quelli porgono la materia; ma la poesia e le arti non sarebbero in quanto tali se non ci fosse il genio che crea la forma, la forma bella, cosicché la loro

to punto la scena, diventa – con tutte le sue caratteristiche di infantilismo, volubilità, ignoranza – protagonista degli avvenimenti. E fascismo e bolscevismo sono le forze che meglio sanno farsi interpreti di questa nuova base sociale.

In verità Ortega non definisce con chiarezza la natura sociale della massa: definita come «el hombre medio de cualquier clase social»⁵², essa viene però distinta dalla condizione dell'operaio, incluso quello di condizione più agiata⁵³. Altrove, poi, si parla di massa «plebeya» e di massa «aristocrática»⁵⁴, o anche di chi è «intelectualmente masa» contro chi è «egregio»⁵⁵. Massa è inoltre definita come quell'assemblamento che occupa gli spazi pubblici e pratica le attività sociali in precedenza riservate alle minoranze⁵⁶. Infine, in una definizione che sembra fare chiarezza, essa è detta essere la categoria di coloro che possono godere, per la prima volta nella storia dell'Occidente, di «*confort y [...] orden público*», cioè di una vita «*exenta de impedimentos*»⁵⁷. In sostanza, si tratterebbe (ma con molte oscillazioni e ambiguità) della nascita della classe media, fenomeno legato alla democrazia liberale, all'industrializzazione e ai progressi della scienza e della tecnica in tutti i campi, ma che con la sua stessa formazione mette in discussione tutto ciò.

I presupposti impliciti di queste descrizioni vengono da chi, da Tocqueville in avanti e fin dentro il Novecento, aveva diagnosticato, con la fine della società dei corpi e dei ceti, l'avvento di una maggioranza di mediocri, che avrebbe minato la libertà degli individui pienamente sviluppati⁵⁸.

storia è storia della genialità artistica e non dei sentimenti e delle passioni degli uomini» (*Considerazioni sul problema morale del nostro tempo*, in «Quaderni della "Critica"», n. 1, marzo 1945, pp. 1-15: 3).

⁵² J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, cit., p. 176.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ivi*, p. 179n.

⁵⁵ *Ivi*, p. 181n.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 143-144.

⁵⁷ *Ivi*, p. 176.

⁵⁸ Cfr. N. MCINNES, *Ortega and the Myth of the Mass*, in «The National Interest» (1996), n. 44, pp. 78-98: 90-92. Un centone dei più triti e superficiali luoghi comuni sulla "massa" si può trovare in H. ARENDT, *The Origins of*

Ma la peculiarità di Ortega sta nella curvatura psicologica⁵⁹ che imprime a questo nuovo fenomeno sociale. Qui egli, a differenza dei passi in cui accenna a descrivere la massa in termini sociali, è chiarissimo: la massa si definisce per il fatto che percepisce la propria condizione di benessere (il suo essere “classe media”) come qualcosa di naturale e di ovvio⁶⁰, per cui essa passa immediatamente dal godere di ciò come un portato della società moderna alla pretesa che il benessere venga garantito. E dato che le masse, in quanto tali, sono incoercibilmente spinte all’«azione diretta», cioè priva di mediazioni complicate, come quelle architettate dalla democrazia liberale⁶¹, esse si affidano allo Stato, come macchina anonima dalla quale si esige la soluzione di tutti i problemi, di tutte le difficoltà. Ne scaturisce una mostruosa «estaticación de la vida», un incontenibile «intervencionismo del Estado»⁶², che però, in assenza delle precedenti mediazioni liberali, è aperto al dominio dittatoriale di singole personalità, come quella di Mussolini⁶³. «El estatismo es la forma superior que toman la violencia y la acción directa, constituidas en norma. Al través y por medio del Estado, máquina anónima, las masas actúan por sí mismas»⁶⁴. Nasce così «una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos»⁶⁵.

La genericità sociale e la precisione psicologica presenti nella diagnosi di Ortega producono un effetto di “terminalità” nella condizione del mondo occidentale. La scena presente appare dominata dagli impulsi immediati di masse spinte solamente dai propri desideri immediati, non più

Totalitarianism, new Edition with added Prefaces, Harcourt Brace & Company, San Diego-New York-London 1973, pp. 305-326.

⁵⁹ Cfr. G. CLIVE, “*Revolt of the Masses*” by José Ortega y Gasset, in «Daedalus», CIII (1974), n. 1, pp. 75-82: 77.

⁶⁰ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, cit., p. 179.

⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 191.

⁶² *Ivi*, p. 225.

⁶³ Cfr. *ivi*, p. 226.

⁶⁴ *Ivi*, p. 171.

⁶⁵ *Ivi*, p. 148.

contenute da argini giuridici o morali, preda dei demagoghi, e di fatto promotrici di una mostruosa invasione della sfera sociale e privata da parte di uno Stato trasformato in gigantesca struttura di controllo e direzione della vita.

Sarebbe agevole indicare la dipendenza ideologica e teorica di queste tesi dall'elitismo di Pareto, Mosca, Michels⁶⁶ e dunque la loro non novità, sul piano politico e su quello dell'idea di potere e di Stato. Ma esse interessano qui per quello che abbiamo definito il loro effetto di "terminalità", per il quale la posizione di Ortega si differenzia da quella di Croce. Quest'ultimo infatti non ragiona mai sulla nuova politica in termini catastrofici o apocalittici. Con una fiducia che può essere giudicata ingenua, egli si ostinò sempre a considerarla una parentesi, dopo la quale sarebbe tornato il liberalismo, magari reso più robusto dalla sua stessa malattia.

L'idea che le masse rimangano sempre "masse di manovra" riflette questa convinzione di fondo di Croce. Esse possono disturbare il quadro, ma giammai informare una società e la civiltà corrispondente. In realtà neanche Ortega ritiene che si possa parlare, a rigor di termini, di una "civiltà della massa" in quanto, come si è visto, i regimi che su di essa poggiano – come il fascismo e il bolscevismo – non sono degli ideali all'altezza della Storia ma semmai la negazione di essa. Il rapporto di spettrale presenza-assenza della storia nel presente rende irrisolta la questione della nuova politica, ma non impedisce a Ortega di emettere una diagnosi sul presente come catastrofe in corso, come luogo in cui la civiltà è venuta meno, forse per sempre.

Si è insomma in presenza, ambiguamente, di una fase (o forse un'epoca) caratterizzata dall'assenza di qualsiasi potere formante e quindi di qualsiasi principio di storicità. In questo senso, il libro di Ortega, se non originale, è però capace di rappresentare in modo esemplare una certa concezione dell'avvento della "nuova politica": come, sostanzialmente, fine della politica; dunque, come sprofondamento

⁶⁶ Cfr. M. MALDONADO-DENIS, *Ortega y Gasset and the Theory of the Masses*, in «The Western Political Quarterly», XIV (1961), n. 3, pp. 676-690.

in una barbarie (Ortega parla di «primitivismo»)⁶⁷, in cui la sfera pubblica è completamente occupata dal “gioco” tra le passioni immediate delle masse (la loro “azione diretta”) e uno Stato che organizza totalmente la loro vita. In sostanza, la nuova politica sta nella coincidenza, finalmente raggiunta, di irrazionalità sostanziale e razionalità formale.

8. *Immagini (non) dialettiche*

Le immagini della “nuova politica” descritte nelle pagine precedenti, e che si possono fissare o nella fiducia liberale nella sua transitorietà o nel pessimismo, altrettanto liberale, circa il suo avvento come catastrofe, funzionano in definitiva alla stregua di grandi meccanismi di scotomizzazione, all'apparenza opposti ma convergenti nel rendere impossibile un'analisi dialettica del presente.

Il presente non viene infatti, in questi casi, messo a fuoco come unità contraddittoria di spinte provenienti dal passato e sporgenti verso il futuro; non è insomma raffigurato come un terreno aperto e indeciso, ma o viene derubricato a parentesi evanescente (anche se produce i sussulti della “malattia”), oppure viene pensato come uno spazio catafratto e reso immobile dal suo stesso principio interno di “totalizzazione”. Sarebbe agevole indicare numerosi altri esempi di questi due approcci, riferiti ai fascismi interbellici, ma anche alla riorganizzazione delle società occidentali dopo il 1945: si pensi alle teorie della democrazia totalitaria, del mondo totalmente organizzato, della tecnica come principio metafisico, o viceversa a quegli approcci che nel mondo post-1945 hanno visto una riedizione del liberalismo con solamente qualche piccolo aggiustamento.

Riprendendo la distinzione proposta da Lukács tra l'affermazione del «carattere unitario» di determinati contenuti e la negazione del loro «sviluppo immanente», si può dire che in tutti questi casi i due aspetti sono stati invece resi

⁶⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, cit., pp. 193 sgg.

identici, una volta assumendo come piano immanente il pluralismo liberale, giudicato così insuperabile; un'altra volta individuando questo piano immanente nel principio di totalizzazione, realizzato il quale, il tempo storico poteva dirsi esaurito per sempre.

Per queste ragioni, il contributo di Gramsci, cioè la sua prospettiva analitica, appare estremamente utile, nella sua originalità. Egli prende le mosse proprio dalla distinzione tra unitarietà dei contenuti e loro sviluppo immanente. Per lui non si può parlare né di continuità né di discontinuità tra liberalismo e fascismo, ma d'altra parte non è neanche corretto affermare che il fascismo sorge sulle ceneri della civiltà. Egli insomma non accetta la tesi di una totale estraneità tra liberalismo democratico e fascismo, ma anzi considera alcuni aspetti dello Stato fascista più democratici della democrazia liberale. Proprio per queste ragioni, non si accontenta di giudicare il fascismo con le categorie, care a molti liberali, di barbarie, primitivismo, abominio ecc. In altre parole, il fascismo ha per Gramsci una sua *raison d'être* ben precisa, che deriva dalla sua capacità di colmare un'istanza democratica necessariamente elusa dai sistemi liberali, anche più avanzati: l'istanza, alla quale abbiamo fatto riferimento più sopra, del *potere diretto*.

Rispetto all'*azione diretta*, evocata come uno spauracchio da Ortega y Gasset, c'è, se assumiamo la prospettiva di Gramsci, una sensibile differenza. Si potrebbe dire che l'azione diretta non è altro che la manifestazione plateale ed esteriore del potere diretto, come l'assalto alle Tuileries del 10 agosto 1792 è la manifestazione esteriore della ratifica popolare della Costituzione del 1793. Evidentemente tra i due fatti c'è un nesso preciso, ed essi vengono qui evocati non a caso, dato il carattere esemplare del "caso" francese per il Gramsci studioso dei processi rivoluzionari. L'idea di *rivoluzione in permanenza*, che per Gramsci diventa nei *Quaderni del carcere* la pietra di paragone per la comprensione dei processi rivoluzionari⁶⁸, gli giunge, *via* Marx, da una certa

⁶⁸ Essa, da Gramsci definita in modo diverso da Trockij, verrà trattata *infra*, cap. I.3.

lettura del giacobinismo come capacità di “forzare” sia sul campo, nella politica dei fatti compiuti, sia sul terreno istituzionale, con l’invenzione di meccanismi capaci di incrinare il cristallo perfetto del sistema rappresentativo con correttivi di democrazia diretta⁶⁹.

A partire da Gramsci, azione diretta e potere diretto vanno intesi in una relazione dialettica, per cui l’aspetto istituzionale, formale, e quello politico, materiale possono essere isolati solo sul piano analitico e soprattutto interagiscono l’uno sull’altro. Ciò avviene nel fascismo non solamente nei plebisciti o nelle “adunate oceaniche” ma nel rapporto quotidiano che le innumerevoli organizzazioni capillarmente diffuse intrattengono con le situazioni e condizioni più diverse della popolazione.

Tuttavia, una volta sviluppato questo aspetto della nuova o vera democrazia inscritta nella nuova politica, è necessario insistere sui limiti strutturali di tutto ciò. Senza indulgere alla riduzione del fascismo a un sistema illusionistico, psicagogico, basato su chissà quali capacità fascinatorie del suo *leader* (tema assai caro a molti suoi interpreti), Gramsci non manca di porre in luce i limiti economici e sociali entro i quali esso si muove; e di conseguenza i limiti politici e istituzionali della sua azione “rivoluzionaria”. Che erano limiti in generale dati dal modo di produzione capitalistico, e nello specifico dalla presenza preponderante della piccola borghesia nei ruoli burocratici dello Stato.

In questo spazio di oscillazione tra l’appartenenza a un modo di produzione dato, e la costruzione di una *forma* di-

⁶⁹ Sull’introduzione del plebiscito da parte dei giacobini come “forzatura” che servi di modello alla nuova politica, cfr. E. FIMIANI, «*Superare la democrazia con la stessa democrazia*». *Potere esecutivo, unanimismo e popolo nell’Europa tra le due guerre*, in *Genealogie e geografie dell’anti-democrazia nella crisi europea degli anni Trenta*, cit., pp. 52-73: 58-59. Ovviamente, dicendo questo intendiamo riferirci a una ricostruzione storiografica della Rivoluzione francese, e dei fascismi, sensibilmente diversa dai figurini caricaturali adottati da G.L. MOSSE, *Fascism and the French Revolution*, in «*Journal of Contemporary History*», XXIV (1989), n. 1, pp. 5-26. Cfr. A. MATHIEZ – G. LEFEBVRE, *La rivoluzione francese*, trad. it. di M. BONFANTINI – S. COTTA, Einaudi, Torino 1960, vol. I, p. 207; A. SOBOUL, *La Rivoluzione francese*, trad. it. di G. VETTORI, Newton Compton, Roma 1974, pp. 207-208.

versa, illiberale, di governo, che però si proclama popolare e democratico (beninteso, in un senso di “vera democrazia” diversa da quella liberale), si colloca la nuova politica, con tutta l’ambivalenza e l’ambiguità che da tale collocazione è inevitabile che scaturiscano. Per tentare di svolgere queste ambivalenza e ambiguità è nato questo libro: per svolgerle sul piano storico-effettuale, politico-ideologico e infine teorico-filosofico. La scelta di Gramsci è in questo senso decisiva: in pochissimi altri testi si trova infatti l’intreccio di questi tre piani di analisi, come è dato trovarlo nei suoi *Quaderni del carcere*.

9. La struttura di questo libro

Il principale obiettivo di questo libro è rispondere alla seguente domanda: come si riconfigura l’articolazione politica delle società europee nel corso degli anni Venti e Trenta, in relazione alla questione della democrazia, a seguito dei massicci processi di associazionismo e sindacalizzazione riguardanti gruppi sociali in precedenza disgregati? Il pensiero di Gramsci, e in particolare i suoi *Quaderni del carcere*, usati come punto di osservazione e oggetto di analisi, servono a evitare di ridurre questo fenomeno a una dimensione banalmente sociologica e ad afferrarlo come un conglomerato di processi politici e, di conseguenza, culturali in senso complessivo. In altre parole, l’indagine contenuta in questo libro si rivolge alla “nuova politica” come a un fenomeno che risulta incomprensibile, se staccato dai processi sociali di insubordinazione, che nei primi decenni del Novecento misero radicalmente in discussione la struttura dello Stato liberale, e dalle risposte che in vari paesi – ma secondo un modello comune – furono formulate. Inoltre, altrettanto essenziale alla comprensione di queste innovazioni è la loro dimensione sociale prima ancora che politico-istituzionale, nel senso che esse intervengono su un determinato rapporto egemonico della borghesia rispetto al resto dei gruppi sociali, per risolvere la crisi in cui quella egemonia era precipitata. Non si tratta insomma di generici processi di “modernizzazione”

o di “razionalizzazione”. Essi assumono significato solo se posti in relazione a un certo rapporto delle forze sociali, che rimaneggiano per riaffermare il primato di una di esse.

Il primo capitolo (*Dalla rivoluzione all'egemonia*) ricostruisce, a partire dagli scritti torinesi di Gramsci, l'intreccio che nel suo pensiero si configura tra storia, immanenza e rivoluzione. In esso si mostra come l'iniziale idea della storia in quanto sinonimo di rivoluzione venga rimpiazzata, nei *Quaderni del carcere*, da una concezione che vede nella rivoluzione non più un processo universale che si afferma in forme particolari, ma una costruzione storico-politica nella quale la dimensione sociale e quella gnoseologica sono coinvolte allo stesso titolo, per cui l'universalità è un effetto e non lo sfondo delle pratiche particolari. L'insieme di queste relazioni viene chiamato da Gramsci “egemonia”, che pertanto assume il ruolo di una bussola che rende possibile orientarsi nei diversi processi di innovazione rivoluzionaria, compresi quelli portati a termine dalla borghesia.

All'analisi del concetto di egemonia è dedicato il secondo capitolo (*L'egemonia: struttura e storia*). In esso si mostra come Gramsci, prendendo le mosse dal concetto di “egemonia del proletariato” messo a punto dal bolscevismo nei primi anni Venti, lo estenda e approfondisca, in modo da renderlo capace di mettere a fuoco processi di costruzione egemonica imputabili a diverse forze sociali; e come, grazie a ciò, proponga nei *Quaderni* una storia dell'egemonia borghese nelle sue diverse fasi e forme. In questo capitolo si isolano le regole di funzionamento da Gramsci presupposte nell'analisi della storia in termini di egemonia, e si mostra come in essa egli registri una svolta, un salto di qualità nel Novecento, con quello che chiama «fenomeno sindacale», cioè l'auto-organizzazione in massa delle classi lavoratrici e il loro presentarsi sul proscenio della politica statale non più come meri oggetti, ma come protagonisti di un dramma che, per questa semplice ragione, deve cambiare il proprio copione.

Gramsci mette così in luce la crisi dell'egemonia liberale e le forme della sua ricostruzione in uno scenario nuovo, perché suppone non più la passività delle masse ma una qualche forma di loro attività.

Il terzo capitolo si occupa del rapporto tra *Stato moderno e gruppi sociali subalterni: dalla marginalità all'«unità reale tra governanti e governati»*, cioè della profonda modificazione dello *status* di marginalità delle classi subalterne, le quali, da esterne allo spazio statale in senso stretto, vengono progressivamente spostate al suo interno, con alcune conseguenze rilevanti. Tra queste, la necessità, da parte della politica, di entrare strettamente in relazione, in modo addirittura organico, con le ideologie diffuse tra le masse, con il loro “senso comune”, intriso in modo preponderante di rappresentazioni utopiche di matrice religiosa. Di qui consegue la necessità di elaborare in forma giuridica e politica i miti popolari. Questo è secondo Gramsci l'atto di nascita della moderna politica democratica; ma anche delle forme reazionarie e populiste moderne che, facendo leva sugli aspetti più misoneisti e retrivi del senso comune popolare, realizzano comunque una relazione egemonica, di saldatura reale tra governanti e governati. In ogni caso, qualsiasi sia il “verso” che assume la costruzione egemonica, essa funziona in quanto la politica poggia sull'interazione concreta di governanti e governati, su di un piano non solo tecnico-giuridico ma ideologico e addirittura sentimentale.

Il quarto capitolo (*La «politica totalitaria»: polizia, diritto, sovranità nella tensione tra «democrazia» e «burocrazia»*) prende in esame il caso del fascismo come costruzione egemonica e quindi, in modo peculiare, “democratica”. In esso si ricostruisce l'evoluzione del giudizio di Gramsci sul fascismo, dai primissimi anni Venti fino ai *Quaderni del carcere*, mostrando come la questione della particolare “egemonia” fascista – ovvero un'egemonia totalitaria o post-liberale – venga sempre meglio elaborata e precisata, fino a individuare nella tensione tra tendenza democratica e tendenza burocratica l'asse sul quale far poggiare qualsiasi valutazione non solamente del regime fascista, ma di ogni regime politico, sia liberale, sia post-liberale o non parlamentare. Tutte le categorie prese in esame – polizia, diritto, sovranità tra le altre – subiscono secondo Gramsci una trasformazione, che ne annulla lo statuto di rappresentanti di un potere trascendente, legato al legittimismo *ancien régime*, e sempre più le

identifica con la politica concreta, che è tenuta a produrre dal suo interno la propria legittimazione. Per questa ragione, la “politica totalitaria” rappresenta secondo Gramsci un decisivo passo in avanti nei processi di democratizzazione della società moderna, anche se l'apparenza è quella di una restrizione della libertà individuale o di processi di massificazione e imbarbarimento.

Che lo Stato della nuova politica, lungi da regredire a pura forza, non cessi di svolgere un'intensa attività in senso largo pedagogica, anzi la porti fino a livelli in precedenza impensabili, è al centro del quinto capitolo (*Intellettuali, popolo, nazione: articolazione “sindacale” della sfera pubblica e partito politico*), dedicato a illustrare le nuove funzioni dell'intellettuale e la sua inaudita espansione a livello sociale. Qui si ricostruisce il nesso tra l'intellettuale, inteso come funzione organizzativa e connettiva capillarmente diffusa, e il “popolo nazione”. Quest'ultimo non è un agglomerato indistinto ma una serie di cerchie organizzative, in parte spontanee, in parte promosse e dirette dall'alto, con le quali gli intellettuali possono entrare in relazione solamente se, prendendo le mosse da questa segmentazione sociale già esistente, prendono su di sé il compito di rielaborarla e ridefinirla. Ciò è possibile solamente grazie al contatto diretto di intellettuali e popolo, cioè se i primi assumono il terreno “sentimentale” come la matrice del nuovo lessico della politica. Questo lessico pertanto non si limita alla politica tecnicamente intesa (alla politica dello Stato governo), ma si esprime nei linguaggi più vari, dalla letteratura, alla religione, all'economia ecc. (dunque, della politica dello Stato e della società civile), linguaggi che, ciascuno a suo modo, acquisiscono funzione e valore politico.

Il quinto capitolo si conclude con la messa in rilievo del nesso tra partito politico e mito politico: il primo come espressione concentrata, in cui culmina necessariamente ogni processo organizzativo della volontà collettiva nella società di massa, e il secondo come linguaggio in cui, in modo eminente, si articola la politica intesa come mobilitazione collettiva. Questo tema è al centro del sesto e ultimo capitolo (*Il mito e la «politica-passione»: le sfide politiche del*

presente), in cui si illustra il carattere non episodico della definizione del moderno Principe come «una esemplificazione storica del “mito” sorelliano», e si propone una lettura di esso in organica connessione con il processo di elaborazione della “filosofia della praxis”, cioè di un marxismo non solo emancipato dalla tutela di Benedetto Croce ma capace di confrontarsi a viso aperto con questa figura, cioè con la civiltà liberale da essa rappresentata, e criticarla sulla base di una diversa idea di civiltà supportata da una diversa egemonia.

In queste pagine si ricostruisce la complessa trama di fonti e riferimenti culturali a cui Gramsci fa ricorso – in particolare Georges Sorel, Luigi Russo e Francesco De Sanctis, oltre che ovviamente Machiavelli – per riuscire a emancipare la prassi politica delle classi subalterne dalla sfera in cui Croce l’aveva confinata: quella di una resistenza meramente negativa, legata a interessi immediati e la cui unica funzione era di servire da stimolante per il continuo miglioramento della politica liberale (cioè dell’unica politica statale possibile). Il mito politico, tratto da Sorel ma da Gramsci profondamente riformulato, può invece svolgere la funzione di sollevare la politica dei subalterni al di sopra della mera resistenza, conferendole capacità progettuale, senza però disperdere la sua forza di rottura immediata rispetto all’ordine di cose presente. In questo senso, il mito politico rappresenta un laboratorio di elaborazione collettiva di tecniche di traduzione reciproca tra sentimento immediato e violento, e strategia e visione del mondo elaborata. Un laboratorio, in definitiva, in cui la nuova politica può trovare la sua realizzazione democratica alternativa tanto al liberalismo, quanto al fascismo.



I

DALLA RIVOLUZIONE ALL'EGEMONIA

1. *Storicismo, immanenza e spontaneità*

Gramsci è un pensatore e un politico rivoluzionario, a cui è toccato in sorte di vivere, con estrema intensità, una fase della storia del Novecento che ha visto, in rapidissima successione, nel 1917 il trionfo della prima rivoluzione comunista e subito dopo l'avvio su scala europea di una potente, inedita fase di ricostruzione dell'egemonia borghese. Il passaggio dai mesi dell'entusiasmo agli anni della disillusione, che per molti intellettuali e politici socialdemocratici, socialisti e anche comunisti significò un po' dappertutto una netta frattura, una sconfitta oltre la quale si apriva uno spazio di resistenza sorda e tenace, fu invece letto da Gramsci come una prosecuzione della dinamica rivoluzionaria, in presenza però di un evidente mutamento del protagonista della stessa. Alla disgregazione dell'egemonia borghese, che era stato un relevantissimo contraccolpo della Grande guerra e che contribuiva a spiegare le dinamiche rivoluzionarie e insurrezionali in Russia ed Europa, aveva fatto seguito, secondo Gramsci, la reinvenzione di quella stessa egemonia su nuove basi, adeguate al mondo nuovo che la fine del conflitto aveva rivelato. E, per come Gramsci analizzò questo passaggio, tale reinvenzione consisteva in gran parte nell'assorbimento, da parte della borghesia, della spinta rivoluzionaria mediante un suo ribaltamento "passivo".

Già da questi rapidi accenni risulta evidente il nesso strettissimo che nell'analisi gramsciana sussiste tra le trasformazioni prodotte dalla guerra nella società e nella politica, i concomitanti fenomeni rivoluzionari e la questione

dell'egemonia borghese e del suo rinnovamento, e per certi aspetti addirittura reinvenzione. In altre parole, il concetto di rivoluzione, per come viene da Gramsci messo a fuoco negli anni Dieci e Venti, risulta incomprensibile, se non viene collegato allo sviluppo del concetto di egemonia e all'analisi dei mutamenti strutturali in corso nell'Europa post-bellica: in breve, se non viene visto alla luce di ciò che nell'Introduzione abbiamo riassunto nella formula "nuova politica".

Nei capitoli successivi il nesso tra rivoluzione, egemonia e nuova politica verrà sviluppato in varie direzioni e collegato a un'ampia costellazione di concetti, dallo Stato e dalla politica totalitaria agli intellettuali, al popolo nazione. Fin da ora va però fissato un punto essenziale, senza il quale l'intera analisi gramsciana della nuova politica rischierebbe di venire schiacciata su di una dimensione descrittiva o politologica. Quell'insieme di analisi e di concetti trova infatti la sua forza strutturante, la sua condizione di pensabilità critica in una teoria, in una concezione del mondo, che Gramsci espliciterà con enfasi a partire dal 1929 nei *Quaderni del carcere*, nella propria, originale rilettura del marxismo, a cui darà il nome di *filosofia della praxis*, ma che è rintracciabile, sia pure in forma diversa (che andrà però specificata), lungo tutto l'arco della sua produzione scritta, e cioè almeno dal 1914.

Nelle pagine che seguono si tenterà di mostrare che, pur nella dislocazione continua dell'approccio – non esente da fratture vistose, dovute anche ai bruschi mutamenti dello scenario storico e politico –, nel modo in cui Gramsci mette a fuoco il concetto di "rivoluzione" è documentabile una certa continuità, su di un piano che si può appunto definire *filosofico*: nel senso in cui si potrebbe parlare di una teoria generale della storia nel suo nesso con la categoria di "rivoluzione"¹.

¹ In generale sul concetto di rivoluzione in Gramsci cfr. il contributo molto importante di V. GERRATANA, *Sul concetto di "rivoluzione"*, in ID., *Gramsci. Problemi di metodo*, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 83-118, che si è costantemente tenuto presente, pur nella diversità dell'approccio e delle conclusioni. Per quanto riguarda la teoria generale della storia cfr. il saggio, estremamente stimolante anche se discutibile, di L. PAGGI, *La teoria generale del marxismo in Gramsci*, in

Questa concezione generale si può riassumere nell'identificazione della realtà con la storia, e quindi della realtà con la rivoluzione, nel senso che la storia è concepita come un perpetuo mutare, una trasformazione continua. Questa visione solo in apparenza può essere ridotta a un generico relativismo e a un'affermazione della provvisorietà di ogni assetto raggiunto dalla civiltà. Essa è in realtà, come si tenterà di mostrare, abbastanza complessa. È però opportuno esporla anzitutto nei termini più chiari e immediati, riprendendo il modo in cui Gramsci stesso lo fa in un articolo del febbraio 1918 sul tema dell'esperanto.

La premessa di questo articolo è che, se la storia è la stessa cosa che la rivoluzione, il rivoluzionario dovrà, per essere tale, mettersi dal punto di vista della storia, e per così dire *identificarsi, farsi uno* con il suo movimento inarrestabile. Questo movimento rivoluzionario – qui è il punto essenziale, che distanzia la posizione di Gramsci da una generica esaltazione del divenire – lo si coglie appieno se la storia viene ripresa *nella sua totalità*, se cioè di essa si accetta tutto e si riesce a porsi dinnanzi a essa con un atteggiamento globale, equanime, non egoistico né parziale. In *La lingua unica e l'esperanto*, pubblicato ne «Il Grido del Popolo» del 16 febbraio 1918, si legge:

Ogni strato sociale nuovo che affiora alla storia, che s'organizza per la buona battaglia, immette nella lingua correnti nuove, usi nuovi, e fa scoppiare gli schemi fissi che i grammatici hanno stabilito per comodità occasionale d'insegnamento. Non c'è nella storia, nella vita sociale, niente di fisso, d'irrigidito, di definitivo. E non ci sarà mai. Nuove verità accrescono il patrimonio della sapienza, nuovi bisogni, sempre superiori, vengono suscitati dalle condizioni nuove di vita, nuove curiosità intellettuali e morali pungono lo spirito e lo obbligano a rinnovarsi, a migliorarsi, a mutare le forme linguistiche di espressione,

«Annali. Istituto Giangiacomo Feltrinelli», XV, 1973, Feltrinelli, Milano 1974, pp. 1319-1370, quindi con il titolo *Da Lenin a Marx* in Id., *Le strategie del potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese (1923-1926)*, Editori Riuniti, Roma 1984, pp. 427-498.

prendendone da lingue straniere, facendo rivivere forme trapassate, cambiando significato e funzioni grammaticali. E in questo continuo sforzo di perfezione, in questo fluire di materia vulcanica liquefatta, bruciano e si annichilano le utopie, gli atti arbitrari, le vane illusioni, come quella dell'attuale lingua unica e dell'Esperanto².

La *materia liquefatta* è la storia, solamente se quest'ultima viene osservata in modo globale, se viene accolta nella totalità delle sue manifestazioni. Se ciò accade, se l'osservatore si solleva al di sopra della propria visuale limitata ed egoistica, diventa possibile riconoscere il significato della storia come insieme di tutti gli sforzi e gli avvenimenti, e con ciò la vanità dei tentativi di fissare "grammaticalmente" categorie capaci di conferire alla storia stessa un margine di stabilità conservatrice: nella lingua allo stesso titolo che negli ordinamenti politici.

C'è qui, alla base, un'idea di realtà come storia, che si può esprimere nella lingua come in qualsiasi altro fenomeno o istituzione sociale. Vi è dunque una sorta di sostrato metafisico, che può essere rintracciato a partire da qualsiasi manifestazione culturale, e che a nessuna di esse è riducibile in modo privilegiato. Questo sostrato si manifesta, peraltro, in una dinamica di costante rinnovamento – nella sapienza, nei bisogni, nella lingua – che è al contempo progressivo e basato su una logica di rifunzionalizzazione (il far rivivere forme trapassate, la contaminazione tra le lingue) e che pertanto esclude alla radice qualsiasi tipo di essenzialismo. Infine, il modo in cui la dinamica di rinnovamento viene qui descritta, implica chiaramente l'intervento di forme di inventività e attività, dunque di energie soggettive, la cui forza sta nella capacità di farsi interpreti di questa logica di perenne trasformazione.

Da questa breve ricostruzione risulta evidente che la dimensione metafisica a cui Gramsci si riferisce – e che, come ora vedremo, chiama "storicismo" – può essere definita

² A. GRAMSCI, *La lingua unica e l'esperanto*, in «Il Grido del Popolo» (16 febbraio 1918), ora in *Scritti*, vol. 3, p. 162.

“idealistica” solo a condizione di vedere nell’idealismo il culmine della tradizione moderna dell’*immanenza*, secondo quella linea di progressiva identificazione di Dio e Natura che era stata tracciata da Bertrando Spaventa, e che Rodolfo Mondolfo aveva svolto, col postulare una relazione tra la “praxis” in Marx e il nesso tra bisogno e inventività in Bruno e Vico, in un modo che si riflette, in parte, anche nelle appena citate affermazioni di Gramsci³.

Del resto, parlare di “idealismo” è in gran parte fuorviante. Se la terminologia indica chiaramente il debito da Gramsci contratto con questa tendenza filosofica, quando si tenta di fissare un profilo attendibile di questo “idealismo”, ci si perde in una quantità di riferimenti disparati, che vanno da un certo pragmatismo, italianizzato (Prezzolini, Papini) e non (Sorel), a Bergson, da Hegel a Gentile e (soprattutto) a Croce, dall’immanentismo moderno a pensatori eredi del positivismo, ma importanti per la formazione di Bergson, come Alfred Fouillée e Jean-Marie Guyau⁴. In realtà, se c’è

³ Cfr. B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, nuova edizione con note e appendici di documenti, a cura di G. GENTILE, Laterza, Bari 1908, in particolare le pagine su Giordano Bruno (pp. 96-110). Sulla tendenza di Mondolfo (fino al 1912) a ricondurre Marx a Bruno e Vico, cfr. M. MUSTÈ, *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Viella, Roma 2018, p. 143; sul rapporto di Gramsci con Mondolfo durante il periodo del suo studio universitario cfr. L. BASILE, *Il rapporto Gramsci-Mondolfo. Temi comuni e differenti prospettive*, in «La Cultura», LVII (2019), n. 2, pp. 213-248: 213-216. Il carattere strumentale e condizionale dell’adesione di Gramsci all’idealismo viene colto con precisione da L. RAPONE, *Cinque anni che paiono secoli*, cit., p. 260: «Nello spazio della modernità si costituisce il rapporto tra il primo socialismo di Gramsci e l’idealismo: l’emancipazione dell’uomo dalla trascendenza e l’affermazione della sua storicità sono acquisizioni della filosofia idealistica con cui il giovane sardo si sente pienamente in sintonia e che lo spingono a porsi nella linea di sviluppo di quell’indirizzo teoretico. È tipico della sua argomentazione richiamare proprio gli insegnamenti della filosofia idealistica in contrappunto alla concezione cattolica dell’uomo e del mondo».

⁴ Il ventaglio straordinariamente ampio di autori e spunti tesaurizzati da Gramsci soprattutto fino alla Rivoluzione del 1917 è documentato da L. PAGGI, *Antonio Gramsci e il moderno principe. I. Nella crisi del socialismo italiano*, Editori Riuniti, Roma 1970, cap. I e da L. RAPONE, *Cinque anni che paiono secoli*, cit., pp. 259-293. Su Gramsci e il pragmatismo cfr. in particolare C. META, *Antonio Gramsci e il pragmatismo. Confronti e intersezioni*, Le Càriti, Firenze 2010; e G.

una coerenza in questa congerie di elementi, essa è accuratamente scelta da Gramsci e non da lui subita o assorbita in modo acritico⁵. Il senso di tale coerenza può essere rintracciato nella testimonianza che su Gramsci rese Annibale Pastore a Domenico Zucàro: «Gramsci si preoccupava soprattutto allora di ben capire *come le idee diventano forze pratiche*»⁶.

Il punto di congiunzione di idee e forze pratiche è, precisamente, la dimensione moderna dell'immanenza: il primato della dimensione dell'agire produttivo sull'essere (come era stato definito da Spaventa in relazione a Bruno)⁷. Questo nodo viene individuato da Gramsci nella storia: *storico, storicistico* è per lui ciò che si oppone ad *arbitrario* e, quindi, a meramente *individuale*; e s'identifica pertanto con ciò che risulta "effettualmente" necessario perché rispondente alle forze collettive. Questa dimensione, in cui necessità e libertà giungono ad assimilarsi reciprocamente, viene da Gramsci – come ha acutamente osservato Leonardo Paggi – di fatto sovrapposta nel corso del 1918 al concetto di *spontaneità*.

È importante notare che, se questa nozione viene elaborata nel 1918 in relazione al carattere antigiacobino

GUZZONE, *Gramsci e la critica dell'economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della "traducibilità"*, Viella, Roma 2018, pp. 279-300; su Fouillée e Guyau cfr. A. DI MEO, «La tela tessuta nell'ombra arriva a compimento». *Processi molecolari, psicologia e storia nel pensiero di Gramsci*, in «Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», XLVIII (2012), n. 3, pp. 77-139, ristampato in Id., *Decifrare Gramsci. Una lettura filologica*, Bordeaux, Roma 2020, pp. 134-202.

⁵ Su questo punto cfr. le pertinenti osservazioni di D. LOSURDO, *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, Gamberetti, Roma 1997, pp. 17-21 e il cap. III (pp. 95-134).

⁶ D. ZUCÀRO, *Antonio Gramsci all'Università di Torino (1911-1915)*, in «Società», XIII (1957), n. 6, pp. 1091-1111: 1110. Su Gramsci e Pastore cfr. L. BASILE, «Caro maestro», «eccezionale studente»: *sul rapporto di A. Gramsci con V.A. Pastore – ipotesi e riscontri*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XCIII (2014), n. 1, pp. 187-211. Cfr. inoltre A. D'ORSI, *Lo studente che non divenne «dottore»*. *Gramsci all'Università di Torino*, in «Studi storici», XL (1999), n. 1 pp. 39-75: 72-73.

⁷ «Il gran pregio di Bruno è aver detto: Essere è fare; Essere è causare» (B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 107).

(nel senso di non arbitrario) della rivoluzione russa, e dunque nel campo della politica⁸, essa viene però anche adoperata nell'ambito della lingua. In un articolo sull'esperanto, di pochi giorni precedente *La lingua unica e l'esperanto*, Gramsci afferma: «Le trasformazioni linguistiche sono lente, e avvengono solo per i contatti nuovi che i bisogni della complessa vita civile creano; essi sono spontanei, non possono essere determinati intellettualisticamente»⁹.

La pretesa di grammaticalizzare la lingua coincide con quella di bloccare le nuove energie proletarie che si affacciano sul proscenio della storia a seguito del sommovimento portato dalla guerra. Intellettualismo e arbitrarietà si oppongono alla coppia formata da necessità e spontaneità. Nella lettera a Leo Galetto dello stesso febbraio 1918 in cui pubblica l'articolo sull'esperanto, Gramsci scrive: «Abbasso l'esperanto! [...] Io sono un rivoluzionario, uno *storicista* e affermo che sono *utili* e razionali solo quelle forme di attività sociale (linguistiche, economiche, politiche) che sorgono spontaneamente e si realizzano mediante l'attività delle energie sociali libere». E dopo la firma aggiunge: «Pánta reí! Eraclito Tutto si muove! [(Trad.) Gramsci]»¹⁰.

⁸ Cfr. L. PAGGI, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, cit., pp. 136-144, in particolare p. 139: nel «nuovo concetto di "spontaneità" [...] Gramsci viene a esprimere il complesso di condizioni economico-politiche che rendono possibili lo sviluppo di un processo rivoluzionario e la costituzione di un nuovo tipo di organizzazione e di inquadramento delle masse».

⁹ *Contro un pregiudizio*, in «Avanti!» (24 gennaio 1918), ora in *Scritti*, vol. 3, p. 71.

¹⁰ A. GRAMSCI, *Epistolario*, vol. 1 (gennaio 1906-dicembre 1922), a cura di D. BIDUSSA – F. GIASI – G. LUZZATTO VOGHERA – M.L. RIGHI, con la collaborazione di B. GARZARELLI, L.P. D'ALESSANDRO, E. LATTANZI, L. MANIAS e F. URSINI, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2009, pp. 173-174. Come viene ricordato nell'apparato di *Scritti*, vol. 3, p. 95, il richiamo al «pánta reí» eracliteo era presente nello scritto (sicuramente noto a Gramsci) di M.G. BARTOLI, *Alle fonti del neolatino*, in *Miscellanea di studi in onore di Attilio Hortis*, Stabilimento Artistico Tipografico G. Caprin, Trieste 1910, pp. 889-918: 900: «Tutte coteste definizioni, e tutte le altre che partono da criteri neogrammatici, sono a dir vero poco matematiche. Eppure proprio i neogrammatici vantano la precisione matematica della glottologia. Proprio i neogrammatici credono, o credevano fino a ieri, ai "confini" tra italiano e ladino, tra italiano e latino [...], tra voci d'origine letteraria e voci d'origine popolare, tra importate e indigene. È noto invece che

La spontaneità è dunque ciò che sorge dalle «energie sociali libere», e queste sono le forze sociali, in quanto seguono la tendenzialità che è in loro insita, senza essere condizionate da limiti imposti ad arbitrio. In sostanza, la borghesia crea forme di attività sociale, «forme di vita» (un lemma molto usato da Gramsci in tutti i suoi scritti)¹¹ che hanno una loro «spontaneità», fino a quando non si convertono in limiti arbitrari di altre energie sociali, che tendono a eccedere la forma spontaneamente creata dalla borghesia. Se in questo Gramsci vi è un qualche «eraclitismo» (come ha scritto Valentino Gerratana)¹², esso è moderato da una struttura di stabilizzazione che sorge di volta in volta come espressione delle forze sociali che si fanno avanti nella storia, cioè diventano politicamente attive. A questa struttura di stabilizzazione rivolgeremo adesso la nostra attenzione.

2. *Potere e "costume"*

L'approccio di Gramsci alla storia e alla politica, schizzato nel paragrafo precedente, risulta da una combinazione di temi e spunti di provenienze diverse. Per tentare di indicare delle matrici generali ci si può riferire – senza però pretendere di esaurire la ricchezza dei riferimenti – alla dialettica hegeliana di ragione e intelletto e di libertà e necessità ma anche alla coppia bergsoniana di spontaneità e imprevedibilità¹³. In realtà, come si è osservato, Gramsci intreccia questi

nella storia del linguaggio i confini di spazio e di tempo, e altri, sono tutti pura fantasia. Nella vita del linguaggio, ripetiamo il motto del Meyer-Lübke, *pánta reî*».

¹¹ Cfr. p. es. *Stenterello*, in «Avanti!» (10 marzo 1917): «Stenterello è testa vuota, e perciò non capisce che a una forma di vita si deve opporre un'altra forma di vita. Che al lavoro si oppone altrettanto lavoro, e più e meglio se è possibile» (*Scritti*, vol. 2, p. 172). Su questo lemma cfr. il nostro *Da Marx a Gramsci: "forma di vita"*, in «Critica marxista», N.S. (2012), n. 2-3, pp. 79-88.

¹² V. GERRATANA, *Sul concetto di "rivoluzione"*, cit., p. 93, parla di «vago eraclitismo» a proposito del Gramsci del periodo bellico.

¹³ Dell'«idealismo filosofico, [di] quello hegeliano in specie [...] Gramsci ripetutamente rivendica il contributo alla fondazione teorica della modernità e l'appartenenza alla genealogia del marxismo, assegnandogli quindi un posto di

spunti senza grandi preoccupazioni di coerenza formale. La coerenza egli la ricerca invece sul terreno del “valore d’uso” di queste categorie, cioè della loro capacità di illuminare e sostenere la prassi di auto-emancipazione del proletariato. È sul terreno dell’analisi politica e dell’elaborazione strategica, che tutte queste nozioni trovano o devono trovare la loro sistemazione in un coerente quadro unitario.

È però indispensabile precisare che questo terreno politico e strategico rappresenta per Gramsci fin dall’inizio molto più del mero *trasferimento* di categorie teoriche dentro uno spazio di fruizione immediata. La sua preoccupazione non è quella di usare le nozioni filosofiche per ispirare l’azione politica, ma di rimodellarle, in modo che rendano possibile pensare l’azione *a partire dall’azione stessa*, senza elementi trascendenti. Questo aspetto è presente, come si è mostrato, in testi del 1918 in cui già è al lavoro l’idea di spontaneità elaborata nel tentativo di mettere a fuoco la rivoluzione russa ma utilizzando, al contempo, categorie linguistiche. In realtà, se retrocediamo a uno dei primissimi scritti di Gramsci, *Neutralità attiva ed operante*, pubblicato ne «Il Grido del Popolo» il 31 ottobre del 1914, possiamo constatare come in esso agisca la stessa preoccupazione di tradurre il linguaggio della teoria in quello di un pensiero che si elabori dall’interno della pratica. Qui Gramsci afferma, tra l’altro, che

...i rivoluzionari che concepiscono la storia come creazione del proprio spirito, fatta di una serie ininterrotta di strappi operati sulle altre forze attive e passive della società, e preparano il massimo di condizioni favorevoli per lo strappo definitivo (la rivoluzione) non devono accontentarsi della formula provvisoria «neutralità assoluta», ma devono trasformarla nell’altra «neutralità attiva e operante»¹⁴.

riguardo nel patrimonio culturale del socialismo» (L. RAPONE, *Cinque anni che paiono secoli*, cit., p. 204). Sulle ricorrenti accuse di “bergsonismo” rivolte a Gramsci dai critici riformisti cfr. L. PAGGI, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, cit., pp. 351-355. Sul rapporto con Hegel cfr. D. LOSURDO, *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, cit., pp. 95-134.

¹⁴ *Neutralità attiva ed operante*, in «Il Grido del Popolo» (31 ottobre 1914), ora

La rivoluzione viene pensata attraverso una determinata concezione della storia, definita «creazione del proprio spirito». Per essere più precisi, sono i «rivoluzionari» che «concepiscono» la storia in questo modo. Quindi la massa è prigioniera di una maniera di concepire la storia come “fatto”, come qualcosa di estraneo e indipendente dalla propria azione. «Spirito» vuole qui dire pertanto azione, intesa però idealisticamente come origine del divenire storico. Tuttavia, questa idea della storia come «creazione del proprio spirito» viene immersa in una struttura multipolare e complessa, che esclude qualsiasi approccio in termini di idealismo soggettivo (o attualismo).

Tale struttura multipolare si incorpora nella duplice coppia concettuale, formata da *forze* e *strappi*, e da forze *attive* e *passive*. Ora, le forze passive sono evidentemente le masse, per le quali la storia equivale a uno scorrimento oggettivo, regolato da leggi indipendenti dalla volontà; mentre le forze attive sono i rivoluzionari, ma anche tutte quelle altre forze sociali politicamente organizzate, che possono anche opporsi alla rivoluzione e lavorare per la conservazione dello *status quo*, cioè della struttura di potere esistente nella società divisa in classi.

Al di là della terminologia, particolarmente enfatica, ciò che qui Gramsci concretamente afferma, è dunque che la storia è letta dai rivoluzionari come uno *scontro*, una lotta tra forze più o meno consapevoli e dunque attive, organizzate, capaci di essere *attive* e non *passive*. Da questa concezione conseguono due elementi. Anzitutto, che la storia è *sempre rivoluzionaria*, nel senso che anche la conservazione è un modo di esercitare un'azione attiva, di introdurre “strappi” dentro il sistema delle forze più o meno organizzate o disgregate. In secondo luogo, che l'*attività* delle forze dipende dal modo di concepire la propria posizione dentro il sistema delle forze attive/passive, cioè di pensare il nesso tra azione, organizzazione e storia. Detto altrimenti, la possibilità di incidere nella storia, di esserne protagonisti, deriva dalla

in *Scritti*, vol. 1, p. 15. Su questo articolo cfr. P. TABONI, *La gramsciana «neutralità attiva ed operante»*, in «Differenze», X (1979), pp. 119-187; L. RAPONE, *Cinque anni che paiono secoli*, cit., pp. 11-37.

dissipazione dell'illusione circa il suo carattere oggettivo e imm modificabile, ma questa dissipazione dipende da un lavoro che potremmo definire "culturale" o nella terminologia di Gramsci: un lavoro che modifichi le "forme di vita".

Si tratta di modificare i costumi, l'intero modo di pensare: non dunque un lavoro di convinzione, indirizzato alla "coscienza", ma un lavoro di organizzazione, nel senso che è precisamente l'auto-organizzazione delle forze, ciò che rende ai loro occhi evidente il carattere illusorio dell'oggettività del corso storico.

Se ora leggiamo il fondamentale articolo *Note sulla rivoluzione russa*, pubblicato ne «Il Grido del Popolo» il 29 aprile 1917, possiamo constatare come Gramsci tenti di applicare all'interpretazione degli avvenimenti in Russia il nesso tra storia, rivoluzione, azione e coscienza che aveva a propria disposizione già nel 1914. Scrive infatti che «la rivoluzione russa è rivoluzione proletaria», perché, oltre al «fenomeno di potenza» – cioè al mero fatto del rovesciamento dello zar – essa è «anche fenomeno di costume», anche «fatto morale»; e prosegue:

I giornali borghesi hanno insistito sul fenomeno di potenza, ci hanno detto come sia avvenuto che la potenza dell'autocrazia sia stata sostituita da un'altra potenza non ancora ben definita e che essi sperano sia la potenza borghese. E hanno subito istituito il parallelo: rivoluzione russa, rivoluzione francese, e hanno trovato che i fatti si rassomigliano. Ma è solo la superficie dei fatti che si rassomiglia, così come un atto di violenza rassomiglia a un altro atto di violenza, e una distruzione rassomiglia a una altra distruzione.

Eppure noi siamo persuasi che la rivoluzione russa è, oltre che un fatto, un atto proletario, e che essa necessariamente deve sfociare nel regime socialista. Le poche notizie veramente concrete, veramente sostanziali, non permettono una dimostrazione esauriente. Tuttavia alcuni elementi ci sono che ci permettono di arrivare a questa conclusione¹⁵.

¹⁵ A. G., *Note sulla rivoluzione russa*, in «Il Grido del Popolo» (29 aprile 1917), ora in *Scritti*, vol. 2, p. 255.

Sembra che vi sia qui un chiaro riferimento all'«atto» gentiliano. Scrivendo però che «la rivoluzione russa è, *oltre che* un fatto, un atto proletario», Gramsci sovverte completamente la struttura gentiliana dell'atto, che non tollera accanto a sé il residuo di un «fatto»; mentre questa affermazione si concilia perfettamente con la struttura multipolare presupposta nel 1914 in *Neutralità attiva ed operante*, con la compresenza cioè di forze «attive» e forze «passive», di «strappi» e «resistenze». Ma se questo passaggio conferma l'indipendenza con la quale Gramsci si appropria di lemmi decisivi dell'idealismo¹⁶, esso mette anche in evidenza un precoce (siamo nell'aprile 1917) riferimento a Marx. Infatti, tra gli «elementi» che Gramsci elenca come segnali del carattere «proletario» della rivoluzione russa, vi è in posizione predominante il fatto che «la rivoluzione russa ha ignorato il giacobinismo»¹⁷:

Il giacobinismo è fenomeno puramente borghese: esso caratterizza la rivoluzione borghese di Francia. La borghesia, quando ha fatto la rivoluzione, non aveva un programma universale: essa serviva degli interessi particolaristici, gli interessi della sua classe, e li serviva con la mentalità chiusa e gretta di tutti quelli che tendono a fini particolaristici. Il fatto violento delle rivoluzioni borghesi è doppiamente violento: distrugge l'ordine vecchio, impone l'ordine nuovo. La borghesia impone la sua forza e le sue idee non solo alla casta prima dominante, ma anche al popolo che essa si accinge a dominare. È un regime autoritario che si sostituisce a un altro regime autoritario¹⁸.

¹⁶ «Croce e Gentile sono sottoposti a un'interpretazione in cui essi non potrebbero riconoscersi. E cioè anche quando si sente a loro più vicino, Gramsci costruisce questo rapporto di vicinanza in modo tale che, agli occhi dei due autori da lui interpretati, esso apparirebbe soltanto come la conferma di una reciproca estraneità» (D. LOSURDO, *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, cit., p. 21).

¹⁷ *Note sulla rivoluzione russa*, cit., p. 255.

¹⁸ *Ibid.* Sulla complessa concezione gramsciana del giacobinismo cfr. R. MEDICI, *Giacobinismo*, in F. FROSINI – G. LIGUORI (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma 2004, pp. 112-130.

Nell'idea che la nuova classe dominante, per affermarsi, deve imporre «la sua forza e le sue idee» tanto alla «casta» spossessata quanto al «popolo», ritroviamo la convinzione che il potere politico non può essere separato da quello culturale, dalla promozione e dal controllo delle forme di vita. Il passaggio fa pensare a posteriori riflessioni sull'egemonia come equilibrio di forza e consenso: ma ciò non sorprende, se si riconosce in questo schema, appena abbozzato, una ripresa del testo di Marx *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, là dove si parla della rivoluzione borghese (cioè francese) come di una «rivoluzione parziale, [...] *soltanto* politica»¹⁹:

La rivoluzione parziale, la rivoluzione *soltanto* politica, che lascia ritti in piedi i pilastri della casa. Su che cosa poggia una rivoluzione parziale, soltanto politica? Su questo: che una *parte della società borghese* si emancipa e giunge a un dominio *universale*; su questo: che una determinata classe imprende dalla sua speciale situazione la universale emancipazione della società. Questa classe emancipa tutta la società, ma solo col presupposto che l'intera società si trovi nella situazione di questa classe, che possenga quindi, per esempio, denaro e istruzione, o possa acquistarlo volendo²⁰.

Nella tensione tra emancipazione universale e riaffermazione del dominio si può riconoscere la matrice del nesso di forza e consenso abbozzato da Gramsci. Ma soprattutto, è possibile qui ravvisare il discrimine tra emancipazione borghese ed emancipazione proletaria proprio nel modo in cui la politica si rapporta alla dimensione culturale, delle forme di vita, regolandola in modo più o meno espansivo. Ed è qui che si dirige l'attenzione di Gramsci. Dinnanzi a un fenomeno in divenire, non ancora assestato e definito (oltre che conosciuto solo attraverso notizie frammentarie), i commentatori borghesi enfaticizzano l'analogia con i processi verificatisi

¹⁹ K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in MARX – ENGELS – LASSALLE, *Opere*, a cura di E. CICCOTTI, vol. I, Società Editrice «Avanti!», Milano 1914, p. 32.

²⁰ *Ibid.*

in Francia, mentre Gramsci ne afferma il carattere socialista in base all'affermarsi di un nuovo costume. La differenza sta pertanto in questo, che la rivoluzione come *potenza* testimonia la sostituzione di un potere a un altro potere, di una classe a un'altra classe; mentre la rivoluzione come *nuovo costume* è la trasformazione della natura del potere, ottenuta mediante un rivoluzionamento radicale della struttura sociale, in nome di qualcosa che oltrepassa il governo politico e implica anche una dimensione etica.

3. La rivoluzione "in permanenza"

Il nesso tra attivazione delle masse, rivoluzione e storia ritorna in modo più chiaro in un articolo di qualche mese successivo, *I massimalisti russi*, pubblicato ne «Il Grido del Popolo» del 28 luglio 1917. Siamo sempre in una situazione interlocutoria e, pertanto, in una dimensione di ipotesi sul futuro della rivoluzione. Gramsci fissa un nesso tra masse, rivoluzione e storia, identificando i «massimalisti russi» con «la stessa Rivoluzione russa», nel senso che essi «sono la continuità della rivoluzione, sono il ritmo della rivoluzione: perciò sono la rivoluzione stessa». Questo, perché

...essi incarnano l'idea-limite del socialismo: vogliono *tutto* il socialismo. E hanno questo compito: impedire che si addivenga a un compromesso definitivo tra il passato millenario e l'idea [...]. È questo il pericolo massimo di tutte le rivoluzioni: il formarsi della convinzione che un determinato momento della nuova vita sia definitivo, e che bisogna fermarsi per guardare indietro, per assodare il già fatto, per gioire finalmente del proprio successo. Per riposare. Una crisi rivoluzionaria logora rapidamente gli uomini. [...] E si comprende un tale stato d'animo. La Russia ha avuto però questa fortuna: che ha ignorato il giacobinismo. È stata possibile perciò la propaganda fulminea di tutte le idee, si sono formati attraverso questa propaganda numerosi gruppi politici, ognuno dei quali è più audace, e non vuole fermarsi, ognuno dei quali crede che il momento definitivo che bisogna raggiungere sia più

in là, sia ancora lontano. I massimalisti, gli estremisti sono l'ultimo anello logico di questo divenire rivoluzionario. Perciò si continua nella lotta, si va avanti; tutti vanno avanti perché c'è almeno un gruppo che vuole sempre andare avanti, e lavora nella massa, e suscita sempre nuove energie proletarie, e organizza nuove forze sociali che minacciano gli stanchi, che li controllano e si addimostrano capaci di sostituirli, di eliminarli se non si rinnovano, se non si rinfrancano per andare innanzi. Così la rivoluzione non si ferma, non chiude il suo ciclo. Divora i suoi uomini, sostituisce un gruppo con un altro più audace e per questa instabilità, per questa sua mai raggiunta perfezione è veramente e solamente rivoluzione²¹.

La condotta dei bolscevichi viene descritta nei termini della *rivoluzione permanente*, che non è nominata come tale ma è chiaramente allusa. La formula della «Revolution in Permanenz», lanciata da Marx ed Engels nel marzo del 1850 (*Indirizzo del Comitato centrale alla Lega*)²², cioè l'idea che i proletari dovessero porsi alla testa delle rivendicazioni abbandonate dalla borghesia man mano che questa giungeva al potere, in una dinamica di progressiva universalizzazione e approfondimento delle rivendicazioni (Gramsci la espliciterà, come mostreremo, solamente nell'agosto del 1919), è qui identificata con la logica stessa della rivoluzione, ed è applicata all'interpretazione del modo nel quale i bolscevichi “spingono” verso la radicalizzazione della rivoluzione borghese. La Russia presenterebbe qui, insomma, la stessa situazione non della Francia del 1789-1794 ma di quella del 1848-1850, in cui appunto non i giacobini ma i proletari si fanno promotori della *prosecuzione* “in permanenza” della rivoluzione, fino a farla uscire dal suo alveo borghese.

Qui, come in *Neutralità attiva ed operante*, la dinamica rivoluzionaria è identificata con quel fulmine che “accende”

²¹ A. G., *I massimalisti russi*, in «Il Grido del Popolo» (28 luglio 1917), ora in *Scritti*, vol. 2, p. 397.

²² Cfr. K. MARX – F. ENGELS, *Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März (1850)*, in K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, Bd. 7, Dietz, Berlin 1960, pp. 247-248, 254.

le coscienze, che attiva la massa, già visto in *Note sulla rivoluzione russa*, e che ora è apertamente teorizzato:

Ma in Russia non ci sono giacobini. Il gruppo dei socialisti moderati che ha avuto il potere in sue mani, non ha distrutto, non ha cercato di soffocare nel sangue gli avanguardisti. Lenin nella rivoluzione socialista non ha avuto il destino di Babeuf. Ha potuto il suo pensiero convertirlo in forza operante nella storia. Ha suscitato energie che più non morranno. Egli e i suoi compagni bolsceviki sono persuasi che sia possibile in ogni momento realizzare il socialismo. Sono nutriti di pensiero marxista. Sono rivoluzionari, non evoluzionisti. E il pensiero rivoluzionario nega il tempo come fattore di progresso. Nega che tutte le esperienze intermedie tra la concezione del socialismo e la sua realizzazione debbano avere nel tempo e nello spazio una riprova assoluta e integrale. Queste esperienze basta che si attuino nel pensiero perché siano superate e si possa procedere oltre. È necessario invece spoltrire le coscienze, conquistare le coscienze. E Lenin coi suoi compagni ne hanno spoltrite di coscienze, le hanno conquistate. La loro persuasione non è rimasta solo audacia di pensiero: si è incarnata in individui, in molti individui; è diventata fruttuosa di opere. Ha creato quel certo gruppo che era necessario per opporsi ai compromessi definitivi, a tutto ciò che potesse diventare definitivo. E la rivoluzione continua. Tutta la vita è diventata veramente rivoluzionaria: è un'attività sempre attuale, è un continuo scambio, una continua escavazione nel blocco amorfo del popolo. Nuove energie sono suscitate, nuove idee-forze propagate. Gli uomini sono finalmente così gli artefici del loro destino, tutti gli uomini. È impossibile che si formino minoranze dispotiche. Il controllo è sempre vivo ed alacre. Ormai c'è un fermento che scompone e ricompone gli aggregati sociali senza posa e impedisce le cristallizzazioni e impedisce che la vita si adagi nel successo momentaneo. [...] La rivoluzione procede, fino alla completa sua realizzazione. È ancora lontano il tempo in cui sarà possibile un relativo riposo. E la vita è sempre rivoluzione²³.

²³ A. G., *I massimalisti russi*, cit., p. 398.

Il punto nuovo nell'interpretazione degli avvenimenti russi sta nell'adozione, di fatto, dell'idea della permanenza della rivoluzione come una determinata *strategia politica* che riesce a trasformare le forze passive in forze attive e che, puntando sull'attivazione non selettiva ma generalizzata della massa popolare, aspira a *identificare* l'azione politica con il corso della storia. È per questa ragione, che – come Gramsci scrive – il corso della storia si emancipa dal “tempo” come criterio di misurazione: nel momento in cui l'attivazione diventa di massa, le leggi storiche necessariamente si modificano e si scioglie il nesso tra tempo e storia, che è alla base della validità oggettiva delle leggi.

A questo riguardo si noti la tensione tra la frase «tutta la vita è *diventata veramente* rivoluzionaria» e quella «e la vita è *sempre* rivoluzione». Esse marcano i due estremi del paradigma con il quale Gramsci sta tentando di illuminare i fatti russi: da un lato la rivoluzione come prodotto dell'attivazione, dall'altra il fondamento oggettivo di questo stato di cose, nel senso, visto commentando l'eraclitismo presente nell'articolo sull'esperanto (che, ricordiamolo, è posteriore a *I massimalisti russi*), che la vita è *sempre* rivoluzionaria, ma non sempre è *attivamente* rivoluzionaria. Torniamo così all'idea che anche la reazione, anche la conservazione, anche l'avversione alla permanenza del movimento rivoluzionario, anche il tentativo di assestare la rivoluzione in un “compromesso” è “rivoluzione”; ma non lo è, se per rivoluzione s'intende un processo che assume questo carattere pratico della realtà, questa mancanza di una legalità oggettiva indipendente dalla volontà, come “*momento*” *costitutivo del proprio costituirsi in forza attiva*. Questa caratteristica è propria solamente delle forze *attivamente* rivoluzionarie, cioè di quelle forze che si collocano dalla parte della storia come (per dirla con il testo sull'esperanto) “spontaneità” e “libertà”; cioè della storia pensata e abbracciata nella totalità delle sue potenzialità; in una frase: solo le forze realmente universali sono anche attivamente rivoluzionarie.

Si può concludere a questo proposito che per Gramsci esiste una questione della *verità*. La verità è l'idea dell'*universalità* del processo rivoluzionario, che coincide politica-

mente con la strategia della rivoluzione in permanenza e che dal punto di vista della trasformazione della società si identifica con il socialismo, inteso nel senso di uno scarto qualitativo rispetto alla questione del potere come potere di classe. Tutte queste idee erano state esposte da Gramsci pochi mesi prima, ne *La città futura*, del febbraio 1917, in particolare in *Tre principii, tre ordini*, e in *Modello e realtà*²⁴. Ancora una volta, abbiamo il trasferimento all'analisi di processi in corso di modelli teorici definiti per generalizzazione e, in parte, per deformazione e riuso di materiali filosofici (ne *La città futura*, prevalentemente pragmatistici) e riuniti in base alla loro fungibilità politica.

4. Passività e attività

I massimalisti russi fu pubblicato il 28 luglio 1917. Poche settimane dopo, il 18 agosto, Gramsci fece uscire ne «Il Grido del Popolo» un articolo di enorme importanza per il tema della rivoluzione, intitolato *L'orologiaio*. Al centro di questo contributo stanno la continuità di fondo e la differenza specifica tra il nesso *storia-rivoluzione* e quello *verità-rivoluzione*. Questo nesso è fissato da Gramsci mediante la relazione tra quantità e qualità:

Tra la solita vita sociale quotidiana e la vita di eccezione delle rivoluzioni non c'è differenza qualitativa, ma differenza quantitativa. Un più o un meno di certi determinati fattori. Le energie sociali attive sono l'apparenza sensibile e umana di certi determinati fattori. Le energie sociali attive sono l'apparenza sensibile e umana di certi determinati programmi, di certe determinate idee: in tempi normali c'è un equilibrio di forze la cui instabilità ha oscillazioni minime; quanto più queste oscillazioni diventano irregolari e capricciose, tanto più si dice che i tempi sono calamitosi: quando l'equilibrio tende irresistibilmente a spostarsi, si ammette che si è entrati in

²⁴ Cfr. *Scritti*, vol. 2, pp. 84-92, 108-109.

un momento di vita nuova. Ma la novità è quantitativa, non qualitativa²⁵.

L'equilibrio di forze tende a spostarsi, nel momento in cui la massa si attiva, passa dall'indifferenza-passività al tentativo, per quanto confuso, di reagire alla situazione, in una ribellione indistinta, che però è già un principio di auto-organizzazione e, quindi, di auto-determinazione. Qui si colloca lo scarto, che rende possibile l'accumularsi di elementi quantitativi che danno l'apparenza di un salto qualitativo. Si noti che questo accumularsi non è casuale: precise congiunture storiche – in questo caso: la guerra – producono uno scarto nelle coscienze, scarto che a sua volta dà luogo all'accumulazione di variazioni:

Hanno per tre anni goduto la fiducia di una piccola parte attiva della società: hanno disciplinato esteriormente la immensa passività sociale, gli indifferenti [...]. Ora anche la immensa passività si organizza in pensiero, si disciplina, non secondo schemi esteriori, ma secondo la necessità della sua vita propria, del suo pensiero nascente. Non c'è bisogno dell'accordo, dell'armonia prestabilita. Se, come Leibniz, paragoniamo i numeri di questa umanità nascente, agli orologi di una bottega da orologiaio, osserviamo lo stesso atto: l'armonia prestabilita, il segnare tutti la stessa ora, il pensare tutti la stessa ora, l'essere tutti assillati da uno stesso turbamento, non risulta, da un accordo, da uno scambio di volontà. Il disagio è l'orologiaio che fa scattare insieme tutte le molle, che imprime un movimento sincrono a tutte le lancette. Il disagio è l'orologiaio che ha creato una unità sociale nuova, con stimoli nuovi, non esteriori, ma interiori. Una unità sociale più estesa di quella che ieri esisteva determinata dalla stessa causa. Ieri il disagio era il rapporto di insoddisfazione tra un dato pensiero politico ed economico, ed una determinata realtà politica ed economica, tra un bisogno e una delusione, oggi è lo stesso

²⁵ A. G., *L'orologiaio*, in «Il Grido del Popolo» (18 agosto 1917), ora in *Scritti*, vol. 2, p. 410. In realtà, *L'orologiaio* precede di pochissimo *I massimalisti russi*, perché era stato pubblicato il 13 luglio sull'«Avanti!», ma lì era stato completamente censurato.

rapporto, colto da una moltitudine, da una quasi totalità. E la continuazione del nostro ieri è per noi una continuità, perché la vita è sempre una rivoluzione, una sostituzione di valori, di persone, di categorie, di classi. Gli uomini però danno il nome di rivoluzione alla grande rivoluzione, a quella cui partecipa il massimo numero di individui, che sposta un numero maggiore di rapporti, che distrugge tutto un equilibrio per sostituirlo con un altro intero, organico. Noi ci distinguiamo dagli altri uomini perché concepiamo la vita come *sempre* rivoluzionaria, e pertanto domani non dichiareremo definitivo un nostro mondo realizzato, ma lasceremo sempre aperta la via verso il meglio, verso armonie superiori. Non saremo mai conservatori, neanche in regime di socialismo, ma vogliamo che l'orologeria delle rivoluzioni non sia un fatto meccanico come il disagio, ma sia la audacia del pensiero che crea miti sociali sempre più alti e luminosi²⁶.

Si ha qui la ripresa del tema, già incontrato più volte, della permanenza del movimento nell'apparente stasi. Ma ciò che più interessa, è il fatto che Gramsci ritiene ora di poter spiegare l'accumulazione di variazioni con *l'attivazione delle masse*. Questo passaggio non è ovvio: quando la rivoluzione era stata definita un fatto di costume, etico, e quando, prima ancora, Gramsci aveva distinto tra forze attive e passive, non aveva implicato in queste definizioni l'idea che l'attivazione fosse necessariamente il punto di avvio del salto dalla rivoluzione alla *vera* rivoluzione. Detto altrimenti: vi è un "acceleratore" comune, la guerra, che fa scattare, come in un'armonia prestabilita, l'attivazione nelle masse, la quale a sua volta si ripercuote sugli equilibri sociali, *spostandoli* in modo decisivo e producendo così l'esplosione rivoluzionaria.

Questa "esplosione" è sì reale (si risolve in un cambio di regime), ma essa rimane la manifestazione esterna di un processo *latente*. Ne è testimone il fatto che l'esplosione si produce come effetto di una quantità sterminata di piccoli spostamenti, che a un certo punto modificano l'equilibrio complessivo. È qui all'opera, anche se non direttamente interpellata, quella logica della "molecolarità" (cioè, del carat-

²⁶ *Ivi*, pp. 410-411.

tere nascosto, inconsapevole, “sordo”) delle trasformazioni che – come è stato recentemente mostrato – svolge un ruolo fondante nella comprensione della storia e del nesso tra teoria e pratica, tanto negli scritti torinesi, quanto nei *Quaderni del carcere*²⁷.

Derivata dalle scienze della vita e dalla loro rielaborazione pragmatistica, l'idea di trasformazione molecolare implicava una serie di premesse e concezioni che sono tutte presenti nella mente di Gramsci. Per ciò che qui più ci riguarda, va ricordato il primato della vita inconscia su quella cosciente, e della passività e conservazione inerziale sull'attività e innovazione²⁸. Spezzare questo meccanismo psicologico dell'indifferenza era pertanto essenziale per poter pensare il passaggio dalla passività all'attività come un passaggio politico e collettivo, non meramente individuale e morale²⁹. Da questo punto di vista *L'orologio* è un articolo importante, perché qui ha luogo per la prima volta il collegamento tra il

²⁷ Cfr. A. DI MEO, *Decifrare Gramsci*, cit., pp. 134-202; ID., *Gramsci fra due secoli*, cit., pp. 43-48.

²⁸ Il nesso tra inconscio e passività si basa sul concetto di *abitudine*, introdotto nella riflessione psicologica e filosofica da L. DUMONT (*De l'habitude*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», t. 1, 1876, janvier-juin, pp. 321-366) e ripreso da W. JAMES nei suoi *Principles of Psychology* (cfr. C. DROMELET, *Léon Dumont*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», t. 208, 2018, n. 4, pp. 479-494: 479n.). Secondo Dumont, le abitudini consistevano in abiti acquisiti mediante la ripetizione nei processi di adattamento dell'individuo all'ambiente, che si consolidavano convertendosi in processi inconsci e resistenti a ogni innovazione. Cfr. A. DI MEO, *Gramsci fra due secoli*, cit., pp. 208-210. A questo modello di funzionamento del complesso psico-fisico va aggiunta una concezione dell'individuo come “federazione” di individui, che rimonta alle concezioni fisiologiche, mediche e metafisiche del materialismo settecentesco e, dietro di questo, a Spinoza. Cfr. la nostra *Introduzione* ad A. GRAMSCI, *Filosofia e politica. Antologia dei «Quaderni del carcere»*, a cura di F. CONSIGLIO – F. FROSINI, La Nuova Italia, Scandicci (Fi) 1997, pp. VII-LVI: LI-LVI. Cfr. inoltre, per il contesto, M. CILIBERTO, *Gramsci e il linguaggio della vita*, in «Critica marxista», XXVII (1989), n. 3, pp. 679-699; e G. PIAZZA, *Metafore biologiche ed evoluzionistiche nel pensiero di Gramsci*, in G. BARATTA – A. CATONE (a cura di), *Antonio Gramsci e il «progresso intellettuale di massa»*, Unicopli, Milano 1995, pp. 133-140.

²⁹ Il testo emblematico (una sorta di manifesto) è a questo proposito *Indifferenti*, in «La Città futura», numero unico pubblicato dalla Federazione giovanile socialista piemontese (11 febbraio 1917), ora in *Scritti*, vol. 2, pp. 93-94.

tema delle mutazioni molecolari e quello della rivoluzione nel senso ristretto (politico-istituzionale) del termine³⁰. La rivoluzione viene ora vista come rottura dell'equilibrio precedente e dunque come un venire in luce di un processo che altrimenti sarebbe rimasto sconosciuto e quindi avrebbe subito il blocco della passività.

In questo precipitare della quantità in qualità, la guerra ha svolto un ruolo essenziale. Il passaggio di grandi masse umane *tutte insieme*³¹ all'attività, o almeno a una certa attività, provoca lo spostamento degli equilibri complessivi, ma a sua volta è l'espressione visibile di uno slittamento strutturale nell'organizzazione sociale. Gramsci esprime questo punto nella frase: «Le energie sociali attive sono *l'apparenza sensibile e umana di certi determinati fattori [...] di certe determinate idee*». Questa espressione vuole dire che nel momento in cui nella società si rendono visibili, "percepibili" delle *forme di volontà collettiva*, ciò significa che delle "idee" si sono già incorporate nella prassi di una moltitudine, si sono identificate con una determinata vita collettiva, suscitando il passaggio di una forza sociale dalla passività all'attività; che, insomma, un primo sviluppo delle "forme di vita" ha già avuto luogo.

Questo meccanismo si riflette perfettamente, anche sul piano terminologico, in quello opposto della fatalità come riflesso esteriore dell'indifferenza, enunciato nell'articolo, del febbraio 1917, *Indifferenti*:

³⁰ Cfr. A. DI MEO, *Decifrare Gramsci*, cit., pp. 177-178.

³¹ Nei *Quaderni del carcere* Gramsci manterrà fermo questo criterio di analisi delle mutazioni storiche: esse hanno luogo solamente quando l'accumularsi delle mutazioni singole (molecolari) "fa blocco" per una qualsiasi ragione; il più delle volte un vincolo esterno, come una guerra o una grave crisi economica: vedasi il *disagio*, termine-chiave ne *L'orologio* ma insieme lemma determinante negli scritti pubblicati durante il conflitto bellico (cfr. L. RAPONE, *Cinque anni che paiono secoli*, cit., pp. 381-382). Cfr. Quaderno 8 [c], § 21 [G 21]: QM, pp. 1558-1559: «Ogni formaz^{ione} di volontà collettiva naz^{ionale} pop^{olare} è impossibile senza che le masse dei contadini coltivatori entrino *simultaneamente* nella vita politica»; e Quaderno 9 [c], § 15 [G 103], intitolato *Momenti di vita intensamente collettiva e unitaria nella vita del popolo italiano*.

L'indifferenza opera potentemente nella storia. Opera passivamente ma opera. È la fatalità; è ciò su cui non si può contare [...]. *La fatalità che sembra dominare la storia non è altro [...] che apparenza illusoria di questa indifferenza, di questo assenteismo.* Dei fatti maturano nell'ombra, poche mani, non sorvegliate da nessun controllo, tessono la tela della vita collettiva, e la massa ignora, perché non se ne preoccupa. [...] Ma i fatti che hanno maturato, vengono a sfociare; ma la tela tessuta nell'ombra arriva a compimento: e allora sembra sia la fatalità a travolgere tutto e tutti, sembra che la storia non sia che un enorme fenomeno naturale, un'eruzione, un terremoto, del quale rimangono vittima tutti, chi ha voluto e chi non ha voluto, chi sapeva e chi non sapeva, chi era stato attivo e chi indifferente³².

Questa "maturazione", questo "sfociare" e "compiersi" è un fenomeno che allo stesso tempo raduna e manifesta, ma anche svolge e conclude, tutte le premesse attive e passive. Nella veste dell'accezione classica di "crisi" come momento risolutivo di un processo fisico, in cui si decide il destino dell'organismo, Gramsci ritraduce, sottraendola al suo statuto di oggettività naturale, l'idea di processo storico.

La crisi (in questa accezione medica) non conosce, tuttavia, sempre lo stesso decorso né si costituisce allo stesso modo. Nello stesso articolo Gramsci distingue tra la presente crisi, causata dal «disagio» della guerra, da quella che avrebbe luogo in una società governata dai rivoluzionari, dove sarebbe «la audacia del pensiero» e non il cieco integrare di attività e passività a costituire la premessa reale. In tal modo, si avrebbe la trasformazione di una dialettica reale in una ideale³³. Ma al di là di questa distinzione, la dialettica sociale si deposita sempre nella creazione (come Gramsci si esprime ne *L'orologio*) di «miti sociali», che fungono pertanto da anelli di passaggio dalla trasformazione molecolare cieca e inconscia alla costituzione della volontà collettiva cosciente e responsabile.

³² *Indifferenti*, cit., p. 93, corsivo nostro.

³³ Su questo tema cfr. in dettaglio cap. VI.5.

Il riferimento a Sorel è assai pertinente, se è vero che il teorico sindacalista aveva da un lato messo in guardia dall'abuso dei miti, pur riconoscendone l'inevitabilità³⁴, ma dall'altro aveva sottolineato che non sussisteva, in linea di principio, incompatibilità tra mitopoiesi e razionalità pratica. Ma soprattutto, nella formulazione più compiuta di questa concezione, consegnata alle *Réflexions sur la violence*, aveva ribadito che, se i miti erano indispensabili per passare all'azione in massa, questi stessi miti possedevano un grado di efficacia maggiore quando vi era una *corrispondenza* tra di essi e le «tendenze più forti di un popolo, di un partito o di una classe»³⁵. Naturalmente non poteva trattarsi di una corrispondenza di carattere logico-descrittivo. Su questo punto Sorel, riprendendo liberamente Bergson³⁶, riteneva priva di senso l'idea di una previsione del futuro come obiettiva descrizione di fatti. Rimaneva però presente in lui l'idea che il mito contenesse un aspetto di razionalità e che fosse perciò possibile sceverare all'interno dei numerosi miti di tutte le epoche quelli gravidi di futuro da quelli tendenzialmente sterili.

³⁴ «È pur d'uopo riconoscere che simili procedimenti presentano molti pericoli; la straordinaria ricchezza dei miti, così importante per condurci all'azione, può turbare il nostro giudizio e impedirci di vedere le cose nella loro realtà. Se il marxismo ha avuto una così grande influenza sulle masse popolari lo deve sopra tutto alle attrattive de' suoi miti» (G. SOREL, *Saggi di critica del marxismo*, a cura di V. RACCA, Sandron, Milano-Palermo-Napoli 1903, pp. 14-15).

³⁵ «Et cependant nous ne saurions agir sans sortir du présent, sans raisonner sur cet avenir qui semble condamné à échapper toujours à notre raison. L'expérience nous prouve que des *constructions d'un avenir indéterminé dans les temps* peuvent avoir une grande efficacité et n'avoir que bien peu d'inconvénients, lorsqu'elles sont d'une certaine nature; cela a lieu quand il s'agit de mythes dans lesquels se retrouvent les tendances les plus fortes d'un peuple, d'un parti ou d'une classe, tendances qui viennent se présenter à l'esprit avec l'insistance d'instincts dans toutes les circonstances de la vie et qui donnent un aspect de pleine réalité à des espoirs d'action prochaine sur lesquels se fonde la réforme de la volonté. Nous savons que ces mythes sociaux n'empêchent d'ailleurs nullement l'homme de savoir tirer profit de toutes les observations qu'il fait au cours de sa vie et ne font point obstacle à ce qu'il remplisse ses occupations normales» (G. SOREL, *Réflexions sur la violence*, deuxième édition, cit., pp. 164-165; si veda anche la traduzione italiana di A. SARNO: *Considerazioni sulla violenza*, Laterza, Bari 1909, pp. 136-137).

³⁶ Cfr. più avanti, analiticamente, pp. 316-317.

Il ricorso ai «miti sociali» e quindi a Sorel, reso plausibile dalla terminologia scelta da Gramsci, non esclude però riferimenti più ampi, cioè l'intero dibattito sulla previsione dei fatti sociali, collegato al libro di Ludovico Limentani del 1907³⁷, intrecciandosi in Italia (anche grazie a Croce) con il dibattito su Sorel, e infine non del tutto estraneo a quello sulla nozione di *praxis* in Marx. Sui primi due aspetti torneremo più avanti³⁸. Sul terzo, assai importante per un inquadramento del Gramsci che inizia a commentare i fatti rivoluzionari in Russia, sarà sufficiente rinviare agli scritti di Rodolfo Mondolfo. Questi aveva già nel 1909 accennato, sia pure rapidamente: «potrebbe sembrare che le note 1^a e 2^a [le prime due *Tesi su Feuerbach* – F.F.] avessero a prestarsi a un'interpretazione pragmatistica»; subito aggiungendo, tuttavia, che ciò era «da escludere»³⁹ in quanto, come successivamente argomentava, per Marx l'uomo non può essere concepito (a differenza che per il pragmatismo) che come essere sociale.

Più tardi, proprio nell'estate del 1917, in cui Gramsci pubblica *I massimalisti russi* e *L'orologio*, esce un articolo di Mondolfo intitolato *Spirito rivoluzionario e senso storico*. Qui, mettendo a confronto Feuerbach e Marx (il Marx delle *Tesi*), Mondolfo sostiene che nei veri rivoluzionari storia (continuità e sviluppo) e rivoluzione (discontinuità e salto) coincidono nella dimensione sintetica della *umwälzende Praxis*, cioè della praxis che diventa una «visione unitaria dell'umanità come di un'attività che si sviluppa in una

³⁷ L. LIMENTANI, *La previsione dei fatti sociali*, Bocca, Torino 1907.

³⁸ Cfr. il cap. VI.4.

³⁹ R. MONDOLFO, *La filosofia del Feuerbach e le critiche del Marx [I]*, in «La cultura filosofica», III (1909), n. 2, marzo-aprile, pp. 134-170: 139n. Ma si noti che Mondolfo segue Gentile nell'intendere l'espressione *umwälzende Praxis* (prassi sovvertitrice, rivoluzionaria) come «prassi rovesciata». Cfr. R. MONDOLFO, *La filosofia del Feuerbach e le critiche del Marx [III]*, in «La cultura filosofica», III (1909), n. 3, maggio-giugno, pp. 207-225: 219: «Nel rapporto tra soggetto e oggetto ognuno dei termini opera sull'altro (*praxis*), ma con ciò opera anche sopra sé medesimo (*praxis rovesciata*), perché l'oggetto modificato dal soggetto cangerà il suo modificatore e reciprocamente». Cfr. G. GENTILE, *La filosofia di Marx. Studi critici*, Spoerri, Pisa 1899, p. 59.

continua lotta interiore» e pertanto unifica interpretazione e trasformazione del mondo⁴⁰. Sono temi assai presenti a Gramsci, in questi anni e più tardi, nei *Quaderni del carcere*. Ed è per questa ragione ancora più significativo che Mondolfo richiami, proprio discutendo la carica dirompente dell'ideale rivoluzionario, il concetto soreliano di mito:

E come la classe conservatrice impersona essa medesima in sé il passato, la classe rivoluzionaria è tratta ad impersonare in sé, e soltanto in sé, l'avvenire. Anche il bisogno di una più netta affermazione dell'ideale coopera in questo senso. L'ideale, per spiegare tutta intera la sua energia e il suo fascino, deve presentarsi puro da ogni mistione con la realtà: i suoi contorni si fanno più netti e vivi, quando la luminosità sua si proietta per via di contrasto sullo sfondo scuro della realtà⁴¹.

Qui si legge la seguente nota: «Questo, a mio parere, è il nucleo della teoria dei *miti* di Giorgio Sorel».

Si tenga conto del fatto che, per illustrare la situazione rivoluzionaria, Mondolfo fa ricorso, implicitamente ma in modo trasparente, al passo di *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in cui Marx presenta la rivoluzione come polarizzazione sociale in cui una classe suscita «un momento di entusiasmo in sé e nella massa», «si fonde con la società in generale» ed è riconosciuta «come la [sua] *comune* rappresentante», grazie al fatto che «tutti i difetti della società» appaiono «concentrati in un'altra classe» che «deve valere

⁴⁰ R. MONDOLFO, *Spirito rivoluzionario e senso storico*, in «Nuova Rivista Storica», I (1917), fasc. III, luglio-settembre, pp. 504-517: 510. È assai probabile che Gramsci abbia letto questo articolo, dato che in *Passato e presente* («Il Grido del Popolo», 6 aprile 1918, ora in *Scritti*, vol. 3, pp. 291-294) riassume e commenta ampiamente un altro articolo pubblicato nel fascicolo successivo della stessa rivista, dovuto proprio al fratello maggiore di Rodolfo, Ugo Guido (*Per la storia del Risorgimento italiano*, in «Nuova Rivista Storica», I, 1917, fasc. IV, ottobre-dicembre, pp. 650-655). Del resto la «Nuova Rivista Storica» verrà da Gramsci studiata anche in carcere.

⁴¹ R. MONDOLFO, *Spirito rivoluzionario e senso storico*, cit., p. 514.

come il *delitto notorio* di tutta la società»⁴². Di fatto, Mondolfo formula un nesso possibile tra il problema che si era posto Marx – del modo in cui la teoria si impadronisce delle masse, diventando una «forza materiale»⁴³ – e il concetto soreliano di mito: un tema che assumerà nei *Quaderni del carcere* un ruolo di assoluta centralità⁴⁴.

Tra il 1917 e i *Quaderni* vi è però un'innovazione assai rilevante. Mentre nel 1917 il punto su cui fare leva è l'attivazione (simultanea) delle masse, presupponendo dunque una dicotomia di fondo tra passività e attività, nei *Quaderni* l'asse che rende leggibile il processo rivoluzionario sono i diversi e anche opposti modi in cui l'unità di teoria e pratica si realizza. Ciò comporta uno spostamento non piccolo, perché suppone che nei *Quaderni* anche la passività sia una forma di attività; ovvero che la nozione di passività non si opponga fondamentalmente all'attività e soprattutto non si identifichi – come nei primi anni torinesi – con l'indifferenza (e l'implicito carico moralmente negativo di “poltroneria”). La passività diventa invece nei *Quaderni* un concetto molto più ampio, che include tutte le forme ideologiche collegate

⁴² In MARX – ENGELS – LASSALLE, *Opere*, vol. I, cit., p. 32. Facciamo notare che poche righe prima Mondolfo aveva citato esplicitamente il testo di Marx (cfr. *Spirito rivoluzionario e senso storico*, cit., pp. 513-514n.) a proposito dello «*Knut storico*».

⁴³ Cfr. MARX – ENGELS – LASSALLE, *Opere*, vol. I, cit., p. 29: «L'arma della critica non può sostenere assolutamente la critica delle armi; la forza materiale dev'essere sopraffatta dalla forza materiale; ma anche la teoria diviene forza materiale, appena s'impadronisce delle masse».

⁴⁴ Cfr. Quaderno 4 [b], § 47 [G 45]: QM, p. 728 («Ogni filosofo è e non può non essere convinto di esprimere l'unità dello spirito umano, cioè l'unità della storia e della natura: altrimenti gli uomini non opererebbero, non creerebbero nuova storia, cioè le filosofie non potrebbero diventare “ideologie”, non potrebbero nella pratica assumere la granitica compattezza fanatica delle “credenze popolari” che hanno il valore di “forze materiali”») e Quaderno 7 [b], § 21 [G 21]: QM, p. 1323 («Altra affermazione del Marx è che una persuasione popolare ha spesso la stessa energia di una forza materiale»). Si noti che in entrambi i casi Gramsci riferisce l'affermazione di Marx alle credenze popolari, inscalfibili dalla teoria, più che alla trasformazione della «teoria» (come si legge nel testo originale) in «forza materiale». Anche se implicita, è qui evidente la presenza del mito soreliano, su cui cfr. *infra*, cap. VI.

alla subalternità, che non escludono l'attività, ma la qualificano in maniera eteronoma⁴⁵.

5. «*La rivoluzione contro il "Capitale"*» e la questione del governo

Rispetto a quanto considerato fino a questo punto, l'articolo *La rivoluzione contro il «Capitale»*, pubblicato nell'«Avanti!» del 24 dicembre 1917, non sembra a prima vista aggiungere nuovi elementi. Gramsci formula qui in maniera compiuta il paradigma ermeneutico messo a punto nei mesi precedenti. La guerra, afferma,

ha servito a spoltrire le volontà. Esse, attraverso le sofferenze accumulate in tre anni, si sono trovate all'unisono molto rapidamente. La carestia era immanente, la fame, la morte per fame poteva cogliere tutti, maciullare d'un colpo decine di milioni di uomini. Le volontà si sono messe all'unisono, meccanicamente prima, attivamente, spiritualmente dopo la prima rivoluzione⁴⁶.

È, in definitiva, la dinamica descritta ne *L'orologiaio*, per cui un evento fa entrare in sincronia tutta una serie di esperienze, obbligandole a vedere le cose dalla stessa prospettiva. Lo scarto è però decisivo, perché qui si ha per la prima volta una rivoluzione proletaria non solamente promessa, tendenziale, germinale; ma realizzata e divenuta Stato, governo, classe dirigente. A partire da questa data non si tratterà più di individuare dei «segnali» che possano far intendere in quale direzione si sviluppa la rivoluzione borghese scoppia-

⁴⁵ Cfr. N. BADALONI, *La lotta contro la passività*, in ID., *Il problema dell'immanenza nella filosofia politica di Antonio Gramsci*, Arsenale Editrice, Venezia 1988, pp. 71-86. Badaloni identifica nella passività il correlativo dell'egemonia (*ivi*, pp. 79-82).

⁴⁶ A. G., *La rivoluzione contro «Il Capitale»*, in «Avanti!» (24 dicembre 1917) e «Il Grido del Popolo» (5 gennaio 1918), ora in *Scritti*, vol. 2, pp. 617-621: 618-619. L'articolo era stato pubblicato già ne «Il Grido del Popolo» del 1° dicembre 1917 ma interamente censurato.

ta in Russia, ma di trovare le *forme politiche* che permettano di essere parte della rivoluzione proletaria in corso; una rivoluzione che, per il solo fatto di esserci, pone al marxismo un problema di crescita teorica, e allo stesso tempo obbliga a riformulare le questioni teoriche come questioni politiche *di governo*.

In effetti, negli anni seguenti la riflessione sulla rivoluzione subisce uno spostamento decisivo, e Gramsci inizia a riflettere non più solamente sul rapporto, che si è fin qui isolato, tra il nesso storia-rivoluzione e quello verità-rivoluzione. Accanto a questo rapporto si delinea una ricerca sulle *forme politiche concrete* grazie alle quali quel nesso – cioè il carattere universalmente espansivo della rivoluzione – si può stringere e garantire nel tempo⁴⁷. Questa riflessione si ritrova in relazione alla Russia, naturalmente⁴⁸, ma anche – per estensione e comparazione – alle forme della rivoluzione nell'Europa occidentale. Dopo il novembre 1917, per Gramsci la rivoluzione non è più un evento collocato esclusivamente dentro il campo dell'esperienza possibile. Non solamente in Russia, ma anche in Occidente, essa va pensata come qualcosa di presente, da studiare nelle dinamiche conflittuali in corso. In linea generale, si potrebbe dire che l'esistenza di un governo operaio e socialista ridetermina *tutte* le prospettive rivoluzionarie, obbligandole a porsi già da subito la questione del potere in termini per un verso alternativi alla borghesia ma per l'altro verso altrettanto concreti; e che, viceversa, quello stesso governo operaio obbliga il marxismo a realizzare un decisivo salto teorico, consistente in un'analisi del potere statale come includente momenti non direttamente soggetti alla forza dell'amministrazione.

In altre parole, il novembre 1917 segna l'inizio vero e proprio, concretamente formulato, di una ricerca sulle *for-*

⁴⁷ È questo il tema del libro di L. PAGGI, *Le strategie del potere in Gramsci*, cit. Si propone qui di anticipare alla fine del 1917 la prospettiva adottata da Paggi a partire dal 1923.

⁴⁸ Cfr. C. LUPORINI, *Il marxismo e la cultura italiana del Novecento*, in R. ROMANO – C. VIVANTI (dir.), *Storia d'Italia*, vol. V, tomo 2, Einaudi, Torino 1973, pp. 1583-1611: 1592.

me dell'egemonia. Dicendo questo, introduciamo un consapevole anacronismo, che è però indispensabile per poter intendere correttamente lo spostamento complessivo che la questione della rivoluzione subisce negli scritti di Gramsci. Tale spostamento è rappresentato con chiarezza nell'attacco di un articolo dell'agosto 1919, in cui per la prima volta trova menzione esplicita la nozione di «rivoluzione in permanenza», la cui presenza avevamo già documentato in testi precedenti:

Il metodo comunista è il metodo della rivoluzione in permanenza. Bisogna intendere questa formula e adattarla a tutte le contingenze della vita proletaria. Per i comunisti, che concepiscono il mondo secondo i canoni del materialismo storico, nessuna istituzione è definitiva e assoluta: la storia è un perpetuo divenire, una creazione mai perfetta, un processo dialettico indefinito. Anche le istituzioni proletarie non sono definitive e assolute, e in tal senso non può esistere, nello Stato socialista, una «legalità» nel significato che la parola ha assunto nella pratica dei regimi finora succedutisi. La tattica comunista consiste perciò nel riconoscere con esattezza e spregiudicatamente il carattere essenziale dei vari momenti che bisogna attraversare nella lotta e aderire alle loro esigenze incoercibili (ha detto appunto Lenin che è necessario preoccuparsi del momento attuale concreto come dell'anello di una catena da foggiare e saldare al successivo)⁴⁹.

«Rivoluzione in permanenza» significa anzitutto che esiste una storicità delle istituzioni borghesi come di quelle proletarie. Ma mentre nel caso del potere della borghesia la storicità si raggruma in istituti (nel loro complesso costituenti lo Stato) che contengono il dinamismo sociale e lo incanalano in una direzione precisa, almeno in parte (quella decisiva) imposta dall'esterno; le istituzioni proletarie assumono come propria linea d'azione la non definitività delle istituzioni stesse, della propria stessa forma, traducendola così in una

⁴⁹ *Il problema delle Commissioni interne. Postilla*, in «L'Ordine Nuovo», I (1919), n. 15, 23 agosto, pp. 117-118, ora in ON, p. 176.

concezione del diritto sostanzialmente nuova, essa stessa mobile e da adattare continuamente alla situazione.

Questa nuova funzione e natura del diritto è immediatamente equiparata alla «tattica», esemplificata qui nella formula, tratta da un testo leniniano (*I compiti immediati del potere sovietico*) che «L'Ordine Nuovo» aveva pubblicato, nel riassunto di Max Eastman, nelle settimane precedenti, della «catena» e dello

anello che deve essere stretto con ogni forza per tenere insieme l'intera catena e per assicurare il passaggio all'anello seguente. E l'ordine degli anelli, la loro forma, le loro connessioni, la distinzione tra l'uno e l'altro, tutto ciò nella catena storica degli eventi non è semplice e ovvio al pari dell'opera di un fabbro in una catena ordinaria⁵⁰.

L'idea di «rivoluzione in permanenza» trova qui un punto di svolta decisivo. Essa si converte in un metodo d'indagine da adattare alle singole circostanze, e solo a questa condizione può continuare a essere una formulazione generale della «storia». Inoltre, dal punto di vista del governo nel nuovo Stato operaio, essa agisce come una bussola che riorienta lo studio delle nuove funzioni assunte in esso dal diritto e, con esso, dell'intera impalcatura statale. Trovano qui la loro più remota origine le posteriori note dei *Quaderni* sulla trasformazione del diritto a seguito dell'avvento al potere della borghesia, e sulla natura dell'intera sfera giuridica nello Stato operaio, che saranno oggetto di analisi più avanti⁵¹.

Ma più in generale trova qui la sua prima radice una diversa considerazione dello Stato, che Gramsci porta avanti parallelamente a Lenin e sulla spinta di circostanze solo in parte uguali. Dal lato russo, il punto di svolta su questo terreno è il marzo del 1921, quando il leader bolscevico inizia a proporre, con crescente profondità, all'attenzione del governo sovietico come dei partiti della Terza Internazionale

⁵⁰ Si cita dal testo pubblicato ne «L'Ordine Nuovo»: M. EASTMAN, *Uno statista dell'Ordine Nuovo*, in «L'Ordine Nuovo», I (1919), n. 5, 7 giugno, pp. 33-34: 34.

⁵¹ Cfr. cap. IV.6-7.

le questioni del governo e del progresso della rivoluzione come questioni inseparabili. Da quando, in occasione del congresso del Partito Comunista (bolscevico) Russo, Lenin tiene il *Rapporto sull'attività politica del CC del PCR(b)* (8 marzo 1921)⁵², in cui sono gettate le basi di una svolta radicale nel rapporto tra operai e contadini, e tra Stato ed economia, si apre una fase nuova, che trova la sua parola chiave nel discorso *La Nuova politica economica*, letto il 29 ottobre 1921⁵³: «La situazione politica della primavera del 1921 ci rivelò – vi si afferma – che per una serie di questioni economiche non potevamo non ripiegare sulla posizione del capitalismo di Stato, non passare dall'“assalto” all'“assedio”⁵⁴.

L'idea di «assedio» marca non solamente una dilatazione dei tempi; essa evoca la necessità di mettere in campo tutte le risorse disponibili (tenacia, pazienza), contando sulla capacità della classe operaia di esercitare l'egemonia sull'immensa massa dei contadini; ciò che, a sua volta, si ripercuote necessariamente sulla concezione dello Stato e sul rapporto tra forza e consenso nell'esercizio della dittatura di classe⁵⁵. Su questo punto Lenin insisterà fino alla morte, ed è a questi brevi scritti e discorsi che Gramsci farà riferimento in carcere, quando lo definirà «il più grande teorico moderno della filosofia della praxis», il quale

nel terreno della lotta e dell'organizzazione politica, con terminologia politica, ha in opposizione alle diverse tendenze «economistiche» rivalutato il fronte di lotta culturale e costruito la dottrina dell'egemonia come

⁵² V.I. LENIN, *Opere complete*, vol. XXXII, trad. it. di R. PLATONE – A. PANCALDI, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 154-175.

⁵³ *Rapporto presentato all'apertura della VII Conferenza del partito del governatorato di Mosca*. Cfr. V.I. LENIN, *Opere complete*, vol. XXXIII, trad. it. di B. BERNARDINI, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 67-84.

⁵⁴ *Ivi*, p. 76 e cfr. anche *ivi*, pp. 83-84. Cfr. L. PAGGI, *Le strategie del potere in Gramsci*, cit., pp. 27-31.

⁵⁵ Esempio, in questo senso, è *La nuova politica economica e i centri di educazione politica*, dell'ottobre 1921, in particolare l'ultimo paragrafo, *Differenza tra i problemi militari e quelli culturali* (V.I. LENIN, *Opere complete*, vol. XXXIII, cit., pp. 46-64: 64).

complemento della teoria dello Stato-forza e come forma attuale della dottrina quarantottesca della «rivoluzione permanente»⁵⁶.

Questo passaggio segna un punto di arrivo. Ma tutto il percorso che inizia con l'esperienza de «L'Ordine Nuovo» va letto come una ricerca che si colloca direttamente sul terreno dello Stato, inteso non come “macchina” ma come la forma complessiva di una civiltà⁵⁷. Per questa ragione, quella ricerca contiene fin dall'inizio la questione relativa alle forme nelle quali la civiltà proletaria è *anticipata* dentro la civiltà borghese. Ed è importante notare che un discorso analogo viene condotto in riferimento all'Italia come alla Russia. Così, in *L'esempio della Russia*, pubblicato in «L'Ordine Nuovo» del 10 gennaio 1920, si legge:

La società borghese è tutt'altro che semplice, è un complesso di organismi che operando in modo apparentemente autonomo cospirano a uno scopo comune. Nemmeno la società comunista sarà una cosa semplice. La riflessione sul problema dei Consigli mette in sempre più chiara luce la gravità dei problemi della ricostruzione e come non vi sia nessuna formula univoca che dia la soluzione di essi. Le informazioni provenienti dalla Russia, che oggi soltanto incominciano a esser tali

⁵⁶ Quaderno 10, § 6.12 [G I, 12]: QC, p. 1235. Ma si noti che il riferimento è volutamente ampio, perché nella lettera alla cognata Tatiana Schucht del 2 maggio 1932 si legge: «È avvenuto proprio che nello stesso periodo in cui il Croce elaborava questa sua sedicente clava, la filosofia della praxis, nei suoi più grandi teorici moderni, veniva elaborata nello stesso senso e il momento dell'“egemonia” o della direzione culturale era appunto sistematicamente rivalutato – in opposizione alle concezioni meccanicistiche e fatalistiche dell'economismo. È stato anzi possibile affermare che il tratto essenziale della più moderna filosofia della praxis consiste appunto nel concetto storico-politico di “egemonia”» (LC, pp. 780-781). Il plurale («più grandi teorici moderni») include evidentemente anche Stalin, cioè precisamente quello Stalin che aveva capeggiato «la maggioranza anti-Trockij [...] elevando l'“egemonia del proletariato” a paradigma del bolscevismo» (G. VACCA, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci*, cit., p. 211).

⁵⁷ Su questo punto si veda F. DE FELICE, *Serrati Bordiga Gramsci e il problema della rivoluzione in Italia. 1919-1920*, De Donato, Bari 1971, in particolare le pp. 275-311.

da permettere una comprensione adeguata del movimento rivoluzionario e della linea del suo sviluppo, confermano quest'impresione. Costruire una società comunista vuol dire anzitutto fare in modo che la lotta di classe porti alla creazione di organismi i quali abbiano la capacità di poter dare una forma a tutta l'umanità. Un organismo, un istituto è tanto più rivoluzionario quanto più contiene in sé questa possibilità di sviluppo. E il giudizio si può dare evidentemente solo da un punto di vista storico⁵⁸.

E in *Due rivoluzioni*, pubblicato nella stessa sede il 3 luglio dello stesso anno:

...1) la rivoluzione non è necessariamente proletaria e comunista in quanto si propone e ottiene di rovesciare il governo politico dello Stato borghese; 2) non è proletaria e comunista neppure in quanto si propone e ottiene di annientare gli istituti rappresentativi e la macchina amministrativa attraverso cui il governo centrale esercita il potere politico della borghesia; 3) non è proletaria e comunista anche se l'ondata dell'insurrezione popolare dà il potere in mano a uomini che si dicono (e sono sinceramente) comunisti. La rivoluzione è proletaria e comunista solo in quanto essa è liberazione di forze produttive proletarie e comuniste che erano venute elaborandosi nel seno stesso della società dominata dalla classe capitalista, è proletaria e comunista nella misura in cui riesce a favorire e promuovere l'espansione e la sistemazione di forze proletarie e comuniste capaci di iniziare il lavoro paziente e metodico necessario per costruire un nuovo ordine nei rapporti di produzione e distribuzione, un nuovo ordine sulla base del quale sia resa impossibile l'esistenza della società divisa in classi e il cui sviluppo sistematico tenda perciò a coincidere con un processo di esaurimento del potere di Stato, con un dissolversi sistematico dell'organizzazione politica di difesa della classe proletaria che si dissolve come classe per diventare l'umanità⁵⁹.

⁵⁸ «L'Ordine Nuovo», I (1920), n. 33, 10 gennaio, pp. 257-258, ora in *ON*, pp. 381-385: 381.

⁵⁹ «L'Ordine Nuovo», II (1920), n. 8, 3 luglio, pp. 57-58, ora in *ON*, pp. 569-574: 569-570.

Il principio dell'universalità in atto, dell'universalità concreta, è individuato nell'*istituto del consiglio*. Questo, al di là della sua caratterizzazione specifica, legata alla tradizione e congiuntura nazionale (come Soviet o come consiglio di fabbrica), diventa per Gramsci il luogo in cui le energie proletarie trovano la forma – storicamente specifica – della loro auto-emancipazione, cioè del passaggio dalla condizione di subalternità a quella di egemonia e allo "Stato". Il consiglio è, si noti, un'"invenzione" russa, che però esprime in una lingua nazionale un'esigenza del proletariato mondiale: l'esigenza di tradurre in una forma politica reale e vitale il bisogno di superare il capitalismo. Si tratta pertanto di trovarne, a sua volta, l'esatta "traduzione" nelle diverse lingue, in modo che esso rifletta ovunque la stessa dinamica adeguata al momento e al paese (in modo che afferri l'anello nazionale, per riprendere questa immagine di Lenin)⁶⁰. Si potrebbe perciò dire che tutta l'esperienza de «L'Ordine Nuovo» è tanto una riflessione strategica sulla rivoluzione in Italia quanto, al contempo, uno studio della rivoluzione russa, in entrambi i casi da un punto di vista "istituzionale" e insieme ideologico.

6. *Il punto di vista dell'egemonia*

Lo studio delle forme concrete, in atto, della rivoluzione in Russia, in Europa e in Italia, produce uno slittamento decisivo, perché unifica organicamente il piano della storia-rivoluzione e quello della verità-rivoluzione. Non però nel senso che la verità e la storia siano identiche in un modo banalmente storicistico e giustificazionistico; bensì in quello, già accennato, che le forme della verità, dell'universalità, andranno ritrovate *dentro* le articolazioni della vita politica: sia in quelle direttamente pubbliche e funzionali al potere di governo, sia in quelle che, distribuite nello spazio "pri-

⁶⁰ Cfr. *supra*, p. 87 e nota 50.

vato” della società civile⁶¹, svolgono una funzione di organizzazione della popolazione in “istituti” funzionali al suo coinvolgimento *attivo* nella politica statale⁶². Su questo terreno, come Gramsci scrive nel già ricordato articolo *L'esempio della Russia*, «il giudizio si può dare evidentemente solo da un punto di vista storico»⁶³, nel senso che solo negli effetti apprezzabili e tendenzialmente “permanenti” sta la caratteristica di universalità di una politica egemonica.

È per questa ragione che nei *Quaderni del carcere* i concetti di storia, verità e rivoluzione sono articolati unitariamente sotto il grande lemma dell'egemonia. A questa altezza Gramsci non elabora – come invece accadeva negli scritti torinesi – una riflessione politica posta sullo sfondo di una concezione generale della storia, per cui la politica riesce *solo a certe condizioni* a “mettersi dalla parte” della storia e quindi a essere “vera”. Si è detto che nei *Quaderni* la dicotomia tra passività e attività è stata sostituita da quella tra egemonia e subalternità. Questo spostamento aiuta a capire che la politica non deve, per essere vera, identificarsi con la storia, ma che la storia è già sempre, *in una qualche maniera*, “vera” (nel senso specificato di effettualità), e che pertanto in ogni forma di politica, anche in quella reazionaria, c'è annidata – per paradossale che questo possa apparire – una modalità di “rivoluzione-verità”. Insomma Gramsci si lascia definitivamente alle spalle l'idea che tra rivoluzione e reazione sussista una differenza essenziale.

⁶¹ Scriviamo qui “privato” tra virgolette, seguendo l'uso di Gramsci nei *Quaderni del carcere*, il quale, come mostreremo, prende le mosse dalla realtà post-liberale, caratterizzata dall'esplicito intervento dello Stato come regolatore delle attività sociali private, per rileggere retroattivamente il pensiero liberale post-giacobino, da lui esemplarmente identificato nei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel, come contenente in sé in germe la messa in discussione della dicotomia pubblico/privato di matrice contrattualistica, esattamente nel momento in cui essa veniva affermata per “liberare” nella società civile le energie della borghesia come classe egemonica giunta al potere. Cfr. in dettaglio *infra*, pp. 262-263.

⁶² J.C. PORTANTIERO (*Los usos de Gramsci*, Folios Ediciones, México D.F. 1981, pp. 186-187) ha giustamente sottolineato che l'egemonia non è disposta sul «livello [...] ideologico, inteso come meramente simbolico», ma esiste sempre nella forma di istituzioni (dotate dei relativi intellettuali) mediante le quali una classe sociale dirige altre classi.

⁶³ ON, p. 381.

Questo passaggio lo possiamo quasi toccare con mano, se facciamo un confronto tra un articolo del 17 gennaio 1922 (*Classicismo, romanticismo Baratonno...*) e alcuni passi dei *Quaderni*. Nel pezzo giornalistico Gramsci condensa il marxismo nella suggestiva immagine di un «romanticismo in permanenza»:

Ogni movimento rivoluzionario è romantico, per definizione: il movimento operaio, per definizione, non può essere che romantico; una civiltà proletaria non esiste ancora, esiste una incessante lotta per la creazione di una civiltà proletaria; la storia proletaria attraversa una fase militante, cioè romantica. Ma potrà mai esistere una «classicità» proletaria? Il marxista esclude questa ipotesi: la civiltà proletaria, se può in qualche modo essere preveduta, può esserlo in un sol modo, come unificazione dialettica della società, cioè come «rivoluzione in permanenza», cioè come... romanticismo in permanenza⁶⁴.

La stessa imprevedibilità (torna questo lemma bergsoniano) affermata nell'articolo del settembre 1920 è qui ribadita sulla base del medesimo argomento del carattere immanente, totale e originale della rivoluzione. Questo insieme di elementi si ritrova ora fuso nella formula «romanticismo in permanenza».

La medesima immagine ricorre al principio della *Prima Serie* degli *Appunti di filosofia*, avviata otto anni più tardi, nel maggio del 1930. Questa volta essa è però inquadrata all'interno della teoria degli intellettuali⁶⁵ e quindi dell'egemonia:

...il marxismo [...] non crea un'alta cultura perché i grandi intellettuali che si formano sul suo terreno non sono selezionati dalle classi popolari, ma dalle classi tradizionali, alle quali ritornano nelle «svolte» storiche o se rimangono con esse, è per impedirne lo sviluppo autonomo. L'affermazione che il marxismo è una filosofia nuova, indipendente è l'affermazione della indipendenza

⁶⁴ «L'Ordine Nuovo» (17 gennaio 1922), ora in *SF*, pp. 445-447: 445-446.

⁶⁵ Su questo concetto, essenziale per intendere la teoria gramsciana dell'egemonia, cfr. il cap. V.

e originalità di una nuova cultura in incubazione, che si svilupperà con lo svilupparsi delle relazioni sociali. Ciò che esiste è “combinazione” di vecchio e nuovo, equilibrio momentaneo corrispondente all’equilibrio dei rapporti sociali. Solo quando si crea uno stato, è veramente necessario creare un’alta cultura. In ogni modo l’atteggiamento deve essere sempre critico e mai dogmatico, dev’essere un atteggiamento in certo senso romantico, ma di un romanticismo che consapevolmente ricerca la sua serena classicità⁶⁶.

E poco dopo, nel Quaderno 3, § 31, Gramsci scrive:

...nel periodo romantico della lotta, dello Sturm und Drang popolare, si appunta tutto l’interesse sulle armi più immediate, sui problemi di tattica politica. Ma dal momento che esiste un nuovo tipo di Stato, nasce concretamente il problema di una nuova civiltà e quindi la necessità di elaborare le concezioni più generali, le armi più raffinate e decisive. Ecco che Labriola deve essere rimesso in circolazione e la sua impostazione del problema filosofico deve essere fatta predominare. Questa è una lotta per la cultura superiore, la parte positiva della lotta per la cultura che si manifesta in forma negativa e polemica con gli apripatri e gli anti- (anticlericalismo, ateismo ecc.). Questa è la forma moderna del laicismo tradizionale che è alla base del nuovo tipo di Stato⁶⁷.

Nei *Quaderni* trova espressione un’esigenza di unificazione dialettica dei due momenti del “classicismo” e del “romanticismo”, che nell’articolo del 1922 non era presente, lì rimpiazzata da un’idea di “permanenza” del movimento di sapore bergsoniano e soreliano. Ne segue che la stessa idea di “rivoluzione in permanenza” – peraltro ripresa nei *Quaderni* nella medesima accezione ampliata e “strutturale” del 1922⁶⁸ – si declina ora in maniera differente: non più opponendosi

⁶⁶ Quaderno 4 [b], § 3 [G 3]: *QM*, p. 665.

⁶⁷ Quaderno 3, § 31 [G 31 prima parte]: *QM*, p. 466.

⁶⁸ Su questa accezione del lemma cfr. V. GERRATANA, *Gramsci. Problemi di metodo*, cit., pp. 83-118; e G. FRANCONI, *L’officina gramsciana*, cit., pp. 211-213.

alle fasi storiche ovvero alle ideologie conservatrici (o fatalistiche), ma intrecciandosi con esse a ridefinire la nozione stessa di “storia”, fino al punto di annullare la dicotomia rigida tra “sviluppo” e “crisi”. In questa luce, il momento “critico” – la funzione degli intellettuali – non può essere lasciato a sé stesso, cioè al rischio di precipitare nella “critica critica”. Esso va sempre collocato politicamente dentro un processo che, in definitiva, si lega in modo organico all’esistenza di «una nuova cultura in incubazione», con ciò che ne segue in termini di «“combinazione” di vecchio e nuovo, equilibrio momentaneo corrispondente all’equilibrio dei rapporti sociali».

L’inquadramento di tutto il processo nelle coordinate della teoria dell’egemonia implica un decisivo spostamento della questione, perché ora è possibile “interpretare” i processi di avanzata-espansione e regressione-revisione del marxismo come esiti (sempre provvisori) di una lotta egemonica, un capitolo della quale è costituito dalla formazione ed elaborazione (sempre faticosa e dolorosa) dei gruppi di intellettuali e quindi, in definitiva, dalle dinamiche *sociali* e “*private*” del potere statale. In questo modo, tutti i “rapporti” sono riletti come processi politici aperti; lo stesso stato di “equilibrio” diventa un caso-limite del mutamento storico, senza per questo dissolvere la “struttura” nell’indistinto di un tempo inteso come *perpetuum mobile*. Ma, soprattutto, lo Stato perde definitivamente il suo carattere di mera “macchina” repressiva, di apparato estraneo e in definitiva fungibile per qualsiasi classe se ne approprii⁶⁹, e s’immerge nelle dinamiche di formazione ed educazione della vita sociale portate avanti dagli intellettuali, in un processo per definizione non univoco e aperto.

Su questa base, data dalla teoria dell’egemonia – base in gran parte nuova anche se, come si è mostrato, non priva di significativi addentellati nell’elaborazione del biennio rosso – acquista un significato preciso e rinnovato il fatto che in un luogo determinato la classe operaia è diventata classe diri-

⁶⁹ Su questo punto cfr. le importanti osservazioni di J.C. PORTANTIERO, *Los usos de Gramsci*, cit., pp. 39, 45, 155.

gente. La centralità della teoria dello Stato per il marxismo, che da subito è stata sottolineata da Gramsci, diventa nei *Quaderni* il fulcro dell'intero argomento:

A questo proposito è ancora utile e fecondo il pensiero espresso dalla Rosa sulla impossibilità di affrontare certe quistioni del materialismo storico in quanto esse non sono ancora divenute *attuali* per il corso della storia generale o di un dato raggruppamento sociale. Alla fase corporativa, alla fase di egemonia nella società civile (o di lotta per l'egemonia), alla fase statale corrispondono attività intellettuali determinate, che non si possono arbitrariamente improvvisare. Nella fase della lotta per l'egemonia si sviluppa la scienza della politica, nella fase statale tutte le superstrutture devono svilupparsi, pena il dissolvimento dello Stato⁷⁰.

Nel 1930, il 1917 appare a Gramsci periodizzante in questo senso preciso, che ha inaugurato nella lotta di classe, e pertanto nella vita mondiale, una nuova e specifica fase, che altrove è definita di «guerra di posizione»: «gli avvenimenti del 1917» hanno «segnato una svolta decisiva nella storia dell'arte e della scienza della politica»⁷¹. Qui in un certo senso il circolo si chiude, perché è a partire dalla teoria pienamente sviluppata, che Gramsci ritrova in quell'evento l'origine reale della necessità di questa teoria, non casualmente subito indicata da Lenin come via da battere, e sviluppata dopo la sua morte nella discussione su rivoluzione permanente e socialismo in un solo paese.

Il significato della rivoluzione va pertanto tradotto nelle forme in cui si sviluppa lo Stato operaio, e nel modo in cui

⁷⁰ Quaderno 4 [b], § 48 [G 46]: *QM*, p. 731. Gramsci allude qui (e nel già citato § 31 del Quaderno 3) allo scritto di R. LUXEMBURG, *Stillstand und Fortschritt im Marxismus*, pubblicato per la prima volta sul «Vorwärts» di Berlino il 14 marzo 1903, da Gramsci letto nel libro (posseduto in carcere) *Karl Marx, homme, penseur et révolutionnaire*. Recueil d'articles, discours et souvenirs collationnés par David Rjazanov, Éditions Sociales Internationales, Paris 1928, dove compare con il titolo *Arrêts et progrès du marxisme* (pp. 70-77).

⁷¹ Quaderno 7 [b], § 10 [G 10]: *QM*, p. 1313.

questo sviluppo sa interpretare una funzione internazionale volta a volta adeguata alla fase della guerra di posizione. Non è perciò sorprendente che i *Quaderni* siano attraversati a questo proposito da una fortissima tensione, riflesso di tensioni e contraddizioni reali. Come sintomo di ciò va letta la conclusiva sottolineatura presente nel § 3 del Quaderno 4 [b], circa la necessità di mantenere un «atteggiamento [...] sempre critico e mai dogmatico, [...] un atteggiamento in certo senso romantico, *ma di un romanticismo che consapevolmente ricerca la sua serena classicità*». Essa mostra, nella formulazione singolarmente dicotomica, la difficoltà reale, inaggirabile e non passibile di essere risolta formalisticamente, di contemperare le due dinamiche, della *stabilizzazione* del potere statale e del *rivoluzionamento* politico dell'intera società.

A questo proposito il discorso si potrebbe ulteriormente svolgere, dato che nei *Quaderni* abbondano le formule dicotomiche – Riforma e Rinascimento, piano e personalità individuale, nazionale e internazionale – che sottolineano la necessità di tenere sempre aperta la relazione dinamica tra l'istituzionalizzazione delle forme politiche nuove e la critica delle vecchie (inclusendo in questa critica anche ciò che di “vecchio” le nuove forme finiscono per accogliere e riprodurre)⁷².

⁷² Si tratta di formulazioni nelle quali i due “momenti” sono esposti come egualmente indispensabili ma non collocabili sullo stesso piano. Da un lato il “partito”, organismo privato, di propaganda e organizzazione politica e culturale nella società civile, dall'altro parte lo “Stato”, come apparato pubblico di governo e indirizzo della società. Il problema sta in ciò, che in Urss il partito tende *di fatto* a identificarsi con lo Stato, mentre lo Stato dovrebbe a sua volta mettere praticamente in discussione la distinzione tra governanti e governati, sulla quale si è basata la divisione in classi e lo stesso potere statale. Gramsci riflette su questa dicotomia nei testi sul “moderno Principe” (cfr. Quaderno 4 [b], § 11 [G 10] e Quaderno 5, § 127), non casualmente imperniati su di un “paragone ellittico” tra Italia e Urss, in quanto regimi post-liberali e post-parlamentari; ma la riflessione torna, con la stessa dicotomica irriducibilità, nel testo su «Bessarione» (Stalin), dedicato al nesso tra «punto di partenza [...] “nazionale”» e «prospettiva [...] internazionale» della politica dell'Urss (Quaderno 14, § 65 [G 68]: QC, p. 1729), che pertanto va visto come una tarda, ulteriore occorrenza di questo medesimo “paragone ellittico” tra Italia e Urss. Si ricordi che quest'ultimo testo è stato scritto

7. Rivoluzione in permanenza e rivoluzione passiva

L'articolazione unitaria dei due nessi storia-rivoluzione e verità-rivoluzione elimina il residuo kantismo presente nell'idea che la verità sia un *principio* al quale la politica debba adeguarsi. Questo investimento della verità nella politica, questa sua radicale storicizzazione, se liquida la questione del trascendentale, apre inevitabilmente quella del suo corrispettivo, cioè dello storicismo. Ci si deve chiedere cioè se l'equiparazione di *ogni* politica al piano della rivoluzione non comprometta in radice la possibilità di parlare di rivoluzione, perché, se ogni politica è rivoluzionaria, allora nessuna politica lo è, e "rivoluzione" diventa un sinonimo (inoffensivo) di "vita"⁷³. In sostanza, il rischio è che, una volta dissolta, nel concetto generale di egemonia, la diversità *essenziale* tra rivoluzione e conservazione – tra egemonia proletaria e borghese – non si riesca a fondare, se non in modo debole e inefficace, quella stessa diversità. Il pericolo è di conseguenza che, esattamente come nel giovane Gramsci l'equivalenza tra rivoluzione e storia poggia sull'idea che solamente una *classe* è in grado di assumere politicamente il compito che quell'iden-

nel febbraio del 1933 e che al settembre-novembre 1932 risale l'appunto sul nesso tra «cosmopolitismo italiano» e «internazionalismo», di contro al «nazionalismo» come «escrescenza anacronistica nella storia italiana» (Quaderno 9 [d], § 9 [G 127]: QC, p. 1190): evidente riferimento alla svolta del regime fascista verso un nazionalismo imperialistico di carattere militare. Su quest'ultimo testo cfr. ora l'accurata ricostruzione di G. GUZZONE, *Nazionalismo e internazionalismo negli ultimi quaderni miscellanei*, in F. FROSINI – G. GUZZONE – P. MALTESE, *Tre esercizi di lettura sui Quaderni del carcere di Gramsci*, con una nota a margine di G. COSPITO e G. FRANCESCONI, Ibis, Como-Pavia 2025, pp. 89-129: 107-110.

⁷³ Questo punto è messo in evidenza in relazione all'ala "rivoluzionaria" del fascismo: «Le debolezze, d'altronde, sono evidenti: la prima è quella dell'essere persuasi che sia avvenuto un rivolgimento radicale popolare-nazionale; se è avvenuto, vuol dire che non si deve far nulla più oltre di radicale, ma che si tratta solo di "organizzare", educare, ecc.; tutt'al più si parla di "rivoluzione permanente" ma in significato ristretto, nella solita accezione che tutta la vita è dialettica, è milizia, quindi rivoluzione» (Quaderno 14, § 32 [G 35]: QC, p. 1693, corsivo nostro). Su questo «uso inflazionistico del termine "rivoluzione"», riferito però al periodo che precede il biennio rosso, cfr. V. GERRATANA, *Sul concetto di "rivoluzione"*, cit., pp. 92-93.

tità implica, nei *Quaderni*, viceversa, quella stessa identità si possa al limite predicare di qualsiasi tipo di politica.

È un rischio reale, al quale Gramsci si sottrae riflettendo sulla storia e su come si possa definire ciò che è “progressivo” e distinguerlo da ciò che è “regressivo”. E infatti in questa distinzione, e nelle sue condizioni di possibilità alla luce della teoria dell'egemonia, che va ritrovato il significato della rivoluzione dopo il 1917. Si è detto che quella data segna uno spartiacque: nasce lo Stato operaio e, con esso, si entra nella fase della lotta per l'egemonia e della guerra di posizione. A questi concetti nei *Quaderni* se ne aggiunge un altro – la rivoluzione passiva – che è direttamente funzionale a rappresentare l'estensione che la questione della rivoluzione acquisisce, una volta che sia stata liberata dal legame necessario con una classe sociale. La categoria di rivoluzione passiva esprime il fatto che la borghesia trasforma le condizioni della produzione e dell'intera vita dello Stato secondo un approccio rivoluzionario (cioè complessivo, strutturale), ma con la finalità di impedire che un'altra classe assuma protagonismo: nell'Ottocento per dissolvere l'*ancien régime* senza che ciò sfociasse in una rivoluzione democratica; nel Novecento, quando è già al potere, per impedire al proletariato di proporsi come avversario reale nella lotta per l'egemonia⁷⁴.

La rivoluzione passiva è pertanto il concentrato del rischio che si corre, se si vuole stare completamente dentro il terreno della storia, ed esclusivamente sulla sua base giudicare il tipo di politica e di egemonia in atto. Essa registra il fatto che con l'entrata nella guerra di posizione dopo il 1917 la classe operaia non è riuscita a sviluppare in modo adeguato la teoria e la pratica dell'egemonia, e che pertanto l'iniziativa rimane pur sempre nelle mani della borghesia. Quel cambio radicale di fase e di prospettiva, che il 1917 richiedeva imperiosamente («pena il dissolvimento dello Stato»),

⁷⁴ Cfr. F. DE FELICE, *Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci*, in F. FERRI (a cura di), *Politica e storia in Gramsci*. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Firenze nei giorni 9-11 dicembre 1977, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1977-1979, 2 voll., I, pp. 161-220.

non è stato interpretato con il necessario spirito inventivo, e il risultato di ciò è il fatto che la guerra di posizione *ha preso l'aspetto* di una rivoluzione passiva.

Ma la rivoluzione passiva non poggia sul vuoto, cioè essa non si riferisce a rapporti sociali indefinitamente ricombinabili. Al contrario, questa nozione sorge per spiegare come sia possibile alla borghesia mantenere l'iniziativa *nonostante* la presenza di una situazione nella quale il passaggio al socialismo è diventato attuale. Le ragioni e i modi di questa attualità li abbiamo rintracciati in tutta l'elaborazione di Gramsci, per lo meno dal 1917 in avanti. La specificità dei *Quaderni* sta semmai, a questo proposito, nell'aver intrapreso un confronto serrato con un testo celebre di Marx, come la *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* (1859), e dietro di essa con la coppia base/sovrastruttura, che porta quest'ultima a essere ripensata a partire dai rapporti di forze e di conseguenza a emarginare la questione del determinismo.

Più avanti⁷⁵ mostreremo come già nel 1919-1920 Gramsci si confronti, in modo implicito ma dimostrabile, con la *Prefazione* di Marx, dandone una lettura sostanzialmente opposta a quella per la quale essa era diventata celebre. Se queste pagine di Marx venivano comunemente citate come base di un materialismo storico inteso come una teoria stadiale, in cui lo sviluppo delle forze produttive veniva identificato con quello della base economica, Gramsci vi legge invece l'affermazione di una sostanziale identità del concetto di forze produttive con quello di proletariato. Ma successivamente Gramsci non era più tornato su questo testo in questi termini; anzi aveva sostanzialmente accolto, nelle sue prese di posizione ufficiali, i termini consueti del "materialismo storico". È nei *Quaderni* che questo confronto con Marx può essere riavviato, e sviluppato, ora sì, con estrema libertà. Qui infatti, una volta ripensata la struttura economica come l'articolazione di rapporti di forze economici e sociali⁷⁶, vale a dire (come Gramsci esplicherà più tardi) come un «deter-

⁷⁵ Cfr. *infra*, cap. VI.3.

⁷⁶ Da questo punto di vista si consideri il fondamentale Quaderno 4 [b], § 39 [G 38], intitolato *Rapporti tra struttura e superstrutture*.

minato rapporto di forze sociali in una determinata struttura dell'apparato di produzione" garantito da una determinata superstruttura giuridica»⁷⁷, tutto il tema dello sviluppo delle forze produttive perde qualsiasi esteriorità rispetto alla politica e alle istituzioni statali, convertendosi in una espressione determinata della lotta di classe.

Nei *Quaderni* l'irruzione delle forze produttive dentro la politica riceve una continua attenzione e trova in alcuni tardi appunti del 1933 l'icastica denominazione di «fenomeno sindacale», che designa l'entrata *simultanea*⁷⁸ dei lavoratori nella vita pubblica nel corso dei primi anni del secolo Ventesimo. Questo argomento verrà esaminato discutendo della nuova forma, "totalitaria" di politica e della crisi dello Stato liberale⁷⁹. Qui ci possiamo limitare a far notare che tale sconvolgimento, che obiettivamente ha rivoluzionato la società intera e ogni sua componente, e che spiega l'impor-si generalizzato della guerra di posizione, non si è tradotto politicamente in un'alternativa sul piano egemonico. Anche la rivoluzione passiva va dunque studiata sul terreno dei rapporti di egemonia.

Il legame tra rivoluzione passiva ed egemonia viene esplicitato, nei *Quaderni*, nella stessa maniera in cui Gramsci "traduce" (cioè riscrive in modo originale e innovativo) la *Prefazione* marxiana del 1859: la rivoluzione passiva viene infatti presentata, insieme all'egemonia, come uno dei possibili esiti della dinamica conflittuale derivante dall'interazione tra quelli che Gramsci chiama «i due principii del materialismo storico», che sintetizzano la dialettica storica esposta nella *Prefazione* e che così riassume: «1° il principio che "nessuna società si pone dei compiti per la cui soluzione

⁷⁷ Quaderno 8 [c], § 128 [G 128]: *QM*, p. 1624. È ciò che Gramsci chiamerà «mercato determinato», che non è solamente un'importante acquisizione sul terreno della riflessione economica ma, come abbiamo mostrato altrove, rappresenta una svolta decisiva nello sviluppo del concetto di immanenza. Cfr. il nostro *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Carocci, Roma 2003, pp. 143-149.

⁷⁸ Cfr. *supra*, nota 31.

⁷⁹ Cfr. *infra*, cap. IV.

non esistano già le condizioni necessarie e sufficienti” o esse non siano in corso di sviluppo e di apparizione, e 2° che “nessuna società cade se prima non ha svolto tutte le forme di vita che sono implicite nei suoi rapporti”»⁸⁰.

Infatti, in un primo momento (nell'ottobre del 1930) Gramsci scrive: «Si può dire intanto che la mediazione dialettica tra i due principii del mat«erialismo» storico riportati in principio di questa nota è il concetto di rivoluzione permanente»⁸¹. Ma più di due anni dopo, nell'aprile-maggio del 1933, annota:

Il concetto di rivoluzione passiva deve essere dedotto rigorosamente dai due principii fondamentali di scienza politica [...] S'intende che questi principii devono prima essere svolti criticamente in tutta la loro portata e depurati da ogni residuo di meccanicismo e fatalismo. Così devono essere riportati alla descrizione dei tre momenti fondamentali in cui può distinguersi una «situazione» o un equilibrio di forze, col massimo di valorizzazione del secondo momento, o equilibrio delle forze politiche e specialmente del terzo momento o equilibrio politico-militare⁸².

I due testi risalgono a fasi di lavoro diverse e riflettono preoccupazioni in parte distinte. Il primo appartiene a un momento cruciale dello sviluppo del concetto di egemonia, mentre il secondo è uno dei punti di arrivo della riflessione su quello di rivoluzione passiva. Essi elaborano però una stessa problematica di fondo, come risulta non solo dal comune riferimento alla *Prefazione* di Marx, ma anche dal fatto che la rivoluzione passiva è *un tipo di egemonia*. Infine, nel testo del Quaderno 4, immediatamente dopo il passo qui riprodotto, Gramsci elabora per la prima volta quella nozione

⁸⁰ Quaderno 4 [b], § 39 [G 38]: *QM*, p. 706.

⁸¹ *QM*, p. 708. La seconda stesura di questo testo contiene alcune varianti non secondarie: «Si può dire intanto che la mediazione dialettica tra i due principii metodologici enunziati all'inizio di questa nota si può trovare nella formula politico-storica di rivoluzione permanente» (Quaderno 13, § 7: *QC*, p. 1582).

⁸² Quaderno 15, § 17: *QC*, p. 1774.

di «rapporti di forze», che nel Quaderno 15 viene ricordata, come si è visto, in quanto quadro concettuale che permette di intendere in modo *non fatalistico o meccanicistico* gli stessi «principii» della *Prefazione*.

Si può dunque concludere che la *Prefazione* serve a non perdere di vista il fatto che tutte le dinamiche politiche vanno commisurate alla questione in essa sollevata, e che un grande interprete di Gramsci, Franco De Felice, ha felicemente condensato nella seguente formula: «l'impossibilità di contenere entro una dimensione "privata" l'organizzazione delle forze produttive»⁸³. Solo che quella «impossibilità», da Gramsci affermata fin dal biennio rosso, egli la vede ora tradursi in una serie di forme politiche, grazie alle quali il nesso tra quella «impossibilità» – che significa crisi dello Stato liberale e del libero mercato – e la socializzazione delle forze produttive, il socialismo, può essere effettivamente disattivato e dislocato. Tra economia e politica non vi è cioè nesso causale o di determinazione ma un rapporto di articolazione⁸⁴. Questo, pur non eliminando la presenza di spinte e tendenze sul terreno della produzione, può costantemente eluderle e deviarle, proprio perché anche quelle spinte e tendenze sono un fatto politico, che rimane inerte se non trova una espressione organizzata, istituzionale e ideologica, adeguata. Di qui la necessità vitale di sviluppare la teoria dell'egemonia (che è appunto la teoria di questa articolazione)⁸⁵, ma anche la possibilità di continuare a parlare di *progressivo* e *progresso*, e di *regressivo* e *regresso*, senza presupporre una filosofia della storia.

L'uso della *Prefazione* del 1859 fa vedere come la distinzione tra egemonia proletaria ed egemonia borghese non viene spunta: essa è ora ritrovata in modo immanente den-

⁸³ F. DE FELICE, *Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci*, cit., p. 194.

⁸⁴ Su questo aspetto cfr. *infra*, cap. IV.5.

⁸⁵ Coniugando egemonia e articolazione, ci riferiamo evidentemente all'elaborazione di E. LACLAU – C. MOUFFE (*Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London and New York 2001²) senza accettarne però le implicazioni antidialettiche, che li spingono a rifiutare qualsiasi tipo di legame tra contenuto e forma dell'articolazione.

tro le dinamiche messe in atto dai processi politici, e non nel confronto tra questi processi e un paradigma di riferimento. In conclusione, possiamo dire che storia-rivoluzione e verità-rivoluzione si unificano, nei *Quaderni*, nel grande lemma dell'egemonia, che abbraccia tutte le forme dell'egemonia borghese (anche quelle reazionarie: anche il fascismo) insieme all'egemonia proletaria. Si tratta di un passaggio decisivo, che permette a Gramsci di individuare le forme di espansività democratica che sono messe in moto dentro le loro stesse immagini sfigurate, come accade nell'egemonia dei Borbone sui contadini o nel fascismo⁸⁶.

A questa unificazione delle diverse dimensioni della rivoluzione sotto il lemma dell'egemonia si affianca, evidentemente, lo sviluppo della categoria di rivoluzione passiva, che è quasi il simbolo dell'avvenuto superamento di una concezione segregazionistica ed essenzialistica della rivoluzione. Rivoluzione passiva è infatti il nome che Gramsci dà alla capacità della borghesia di "mettersi dalla parte della storia", non per svolgerne tutte le potenzialità, ma per *controllare* questi svolgimenti e indirizzarli al proprio particolare vantaggio. In questo senso, la rivoluzione passiva è una singolarissima forma di fusione reale, storica, di universalità e particolarità; una fusione che non ha niente a che vedere con l'inganno, ma che è allo stesso tempo un "tradimento" della storia e una sua realizzazione.

Di qui non solo l'efficacia politica della rivoluzione passiva ma anche il suo potere di attrazione egemonica: una forma di egemonia che mantiene viva la dimensione dell'espansività – da Gramsci messa in rilievo nel momento in cui avvia i *Quaderni* – combinandola tuttavia con aspetti di "controllo" che vengono, nel corso del lavoro carcerario, individuati con sempre maggiore precisione. Non si è però di fronte a due forme incompatibili, come se si potesse parlare di un'egemonia democratica e di una autoritaria, cioè di un'egemonia proletaria e di una borghese e, all'interno

⁸⁶ Sugli aspetti nazionalistici dell'egemonia cfr. *infra*, cap. III.4, mentre il carattere egemonico del fascismo verrà esaminato nel cap. IV.

di questa, di una propria ai regimi liberali eredi della Rivoluzione francese (apparentata a quella proletaria, anche se evidentemente da essa ben distinta) e di un'altra, del tutto differente, che caratterizzerebbe i regimi totalitari. Lo sforzo compiuto da Gramsci sta piuttosto nel coniugare non astrattamente, ma nelle analisi concrete, espansività democratica e controllo autoritario, nella consapevolezza che solamente grazie a questa operazione sarebbe stato possibile cogliere allo stesso tempo l'obsolescenza delle formule liberali classiche e il contenuto democratico e quindi la potenza egemonica presente nelle forme di politica totalitaria post-bellica.

Il prossimo capitolo sarà dedicato a mettere a fuoco il concetto di egemonia e a svolgerlo in tutte le sue, anche opposte, implicazioni e significati: dall'espansività "in permanenza" che caratterizza l'egemonia del proletariato a quella condizionata, propria dell'egemonia borghese. In questo modo potrà venire in luce anche il carattere profondamente innovativo dell'approccio di Gramsci nell'esame di questa dimensione della politica e il modo in cui tale analisi contribuisce alla messa a fuoco delle sue forme tipicamente novecentesche.



II L'EGEMONIA: STRUTTURA E STORIA

1. *Dall'egemonia del proletariato all'egemonia*

L'elaborazione del concetto di egemonia nei *Quaderni del carcere* riprende per molti aspetti il concetto bolscevico di "egemonia del proletariato", ma presenta anche forti innovazioni¹. L'aspetto controverso è precisamente questo: se dalle novità introdotte da Gramsci finisca per risultare una nozione di egemonia nuova e originale, priva di legami significativi con il retroterra sovietico; e, rispettivamente, quale sia il suo contenuto "effettuale".

La questione non nasce ora. Potrebbe anzi essere fatta iniziare con il primo decennio di studi sul pensiero di Gramsci, quando ci si pose il problema del suo "leninismo"; ma probabilmente il suo punto più acuto risale alla metà degli anni Settanta, all'epoca della polemica degli intellettuali socialisti contro i tentativi di presentare l'egemonia come la base di un'elaborazione politica adatta alle democrazie complesse². Questo è il quadro in cui va inserito uno dei contributi più lucidi di quel periodo, e allo stesso tempo un tentativo di rispondere alle polemiche di parte socialista: *Stato, partito, strumenti e istituzioni dell'egemonia nei Quaderni del carcere*.

¹ Per una ricostruzione complessiva del significato di "egemonia" nei *Quaderni del carcere* cfr. G. COSPITO, *Il ritmo del pensiero*, cit., pp. 77-126. Sul nesso tra egemonia, storia dell'egemonia e riflessione su Machiavelli e il partito politico, cfr. ora la messa a punto di R. DESCENDRE – J.-C. ZANCARINI, *L'opera-vita di Antonio Gramsci*. Edizione italiana aggiornata, trad. it. di G. AZZOLINI, Einaudi, Torino 2025, pp. 388-398.

² Cfr. *Egemonia e democrazia: Gramsci e la questione comunista nel dibattito di Mondoperaio*, Quaderni di «Mondoperaio», n. 7, 1977.

re di Antonio Gramsci, di Valentino Gerratana, pubblicato nel 1977³. In esso si sostiene che nei *Quaderni del carcere* è contenuta una consistente estensione dell'originaria nozione di "egemonia del proletariato", fino all'elaborazione di una *teoria generale dell'egemonia*, riferibile sia al proletariato, sia alla borghesia. A partire da ciò, la considerazione delle «forme» e degli «strumenti» con i quali viene costruita ed esercitata l'egemonia rende possibile operare una distinzione tra la sua forma borghese e quella proletaria, caratterizzate, la prima, dal fatto di essere progettata in funzione della ricerca di «un consenso traducibile in delega, un consenso da alleati subalterni»⁴, mentre la seconda mira a stimolare l'apprendimento dell'arte di auto-governarsi ed è quindi rivolta all'emancipazione delle classi subalterne. In questo modo diventa possibile pensare come la modernità abbia potuto generare forme di organizzazione sociale e di articolazione del potere che portano in direzioni non incompatibili (in questo senso, si può parlare di una teoria *generale*), ma allo stesso tempo non tutte riducibili alla logica della società divisa in classi.

In questa proposta di lettura è presente però un elemento che finisce per vanificare lo sforzo di Gerratana. Infatti, per quanto l'egemonia sia unitaria nella diversità delle sue forme, la distinzione che al suo interno si produce è tale da rendere questa unità esteriore, fittizia. Essa è infatti individuata, in definitiva, nella dicotomia verità/inganno, cioè nella corrispondenza, o mancata corrispondenza, tra il contenuto dell'egemonia e i rapporti reali. In questo modo, tuttavia, diventa difficile riconoscere il «valore gnoseologico e non psicologico e morale»⁵ delle ideologie che costituiscono storicamente l'egemonia *borghese*, e si tende a ragionare con uno schema binario – cioè non (sufficientemente) dialettico – per cui la limitatezza dell'universalismo borghese

³ Esso è compreso in B. DE GIOVANNI *et al.*, *Egemonia, Stato e partito in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 37-54.

⁴ V. GERRATANA, *Stato, partito, strumenti e istituzioni dell'egemonia nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, cit., p. 50.

⁵ Quaderno 4 [b], § 39 [G 38]: QM, p. 719.

finisce per essere resa equivalente, nel fondo, alla sua natura ingannevole.

Per paradossale che possa apparire, questa lettura può essere accostata a quella proposta quasi un quarto di secolo dopo in *Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics* di Ernesto Laclau⁶, dove si usa il testo di Marx *Per la critica della Filosofia del diritto di Hegel*, del 1844, per isolare due modi reciprocamente esclusivi di conquistare l'egemonia: quella del proletariato che, in quanto classe universale, liberando sé stesso, libera e dissolve l'intera forma della società e la relazione di questa con lo Stato politico; e quella della rivoluzione borghese, nel corso della quale una classe può temporaneamente identificarsi con l'insieme della società solo a patto di concentrare, in modo altrettanto temporaneo, in un'altra classe il cumulo di ogni negatività⁷. Nel primo caso, si ha una forma di «immediata» – ma anche illusoria – identificazione tra una classe sociale e l'universalità; nel secondo caso si ha la costituzione di un'«universalità parziale o spuria», dato che l'universale convive con la persistenza di diverse e antagonistiche classi sociali. Ne segue che, in base a questo secondo modello, sussiste un insopprimibile scarto tra la dimensione ideologica e quella dei rapporti di potere, e che questo scarto rende possibile alla costruzione «olistica» del discorso egemonico di acquisire un grado di autonomia che ne fa un momento essenziale all'istituzione della società. In definitiva, «se il dominio implica la subordinazione politica, quest'ultima può a sua volta essere ottenuta solo grazie a processi di universalizzazione che rendono instabile qualsiasi dominio»⁸.

⁶ In J. BUTLER – E. LACLAU – S. ŽIŽEK, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London and New York 2000, pp. 44-89.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 44-46. Notiamo di passaggio che il testo di Marx citato in questo scritto sembra essere stato alla base dell'idea di strategia emancipatoria e di politica egemonica prospettata nel libro, scritto in collaborazione con C. MOUFFE, su *Hegemony and Socialist Strategy*, cit., dove però non trova menzione. Anzi, l'intera ricostruzione della storia dell'egemonia è lì organizzata in modo da escludere il rinvio diretto a Marx.

⁸ E. LACLAU, *Identity and Hegemony*, cit., p. 47.

Rispetto alla ricostruzione di Gerratana, le parti sono scambiate di valore: qui è la logica dell'emancipazione parziale (o ideale, o differita) che è capace di dare conto dei processi di emancipazione in generale. Mentre nel primo caso ogni emancipazione parziale (borghese) era ridotta a illusione, ora l'illusione è l'emancipazione integrale (proletaria). E dato che il rapporto tra le due logiche è di reciproca esclusione, in entrambi i casi rimane interdetta la possibilità di pensare realmente il nesso tra di esse. Questa interdizione discende dal fatto di pensare come *incommensurabili* la totalità e la parzialità, al modo in cui sono incommensurabili l'infinito e qualsiasi finito, per quanto esteso. Inoltre, sebbene Gerratana e Laclau diano della "parzialità" dell'egemonia moderna-borghese delle valutazioni opposte, per entrambi essa è un blocco unico, sintetizzabile sotto una formula – *inganno* ovvero *universalità spuria* – non ulteriormente differenziabile internamente. In altri termini, le differenti "epoche" dell'egemonia moderna sono tutte riconducibili a questa formula o, detto altrimenti, l'egemonia borghese – sia essa considerata come ciò che va spezzato o al contrario radicalizzato – è vista come un universo chiuso e autosufficiente.

Quest'ultima osservazione non è secondaria: nei due casi si riscontra infatti un *deficit* di analisi del carattere dinamico e aperto dell'egemonia borghese, cioè del fatto che essa contiene elementi irriducibili a un modello dato dall'inizio, ma che si sono andati articolando nel corso di vari secoli, con cambi di predominanza e fasi determinate dalla storia politica e sociale. A nostro avviso, è avvicinando l'egemonia borghese secondo questo approccio aperto e dinamico, cioè *storico*, che il nesso tra essa e l'egemonia proletaria, e tra entrambe e l'idea di una "teoria generale dell'egemonia", potrà essere impostato in modo corretto, senza risolvere l'egemonia proletaria in quella borghese, o viceversa sentirsi autorizzati a riproporla tale e quale. Infatti, il modo in cui nei *Quaderni* viene ricostruita la genesi dell'egemonia borghese mostra, se letto in modo adeguato, due cose molto importanti: anzitutto, che essa ha una storia che determina il suo contenuto (e dunque la possibilità di costruirne una "teoria"); in

secondo luogo, che in ogni momento di questa storia – da subito, ma in forme necessariamente sempre diverse e nuove – l'egemonia proletaria si propone come il *risvolto dialettico* dell'egemonia borghese, già molto prima che la borghesia abbia effettivamente conquistato il potere statale.

Ci avviciniamo così al significato dell'operazione realizzata da Gramsci in carcere. Egli prende le mosse non dalla storia delle lotte proletarie ma da quella dei successi e dei fallimenti della borghesia europea, per individuare dentro di essa gli elementi della crisi e della sostituzione della borghesia come classe dirigente e dominante. Non si dovrebbe perciò parlare di un'"estensione" del concetto di egemonia alla borghesia ma semmai, al contrario, di un'estensione al proletariato dell'egemonia borghese, nella forma del rovesciamento e superamento dialettico di tale modello. In altre parole, lo sforzo di Gramsci consiste nel conferire al comunismo consistenza ed effettività storica, ridimensionando radicalmente l'elemento utopistico del "salto" e della "discontinuità" – ridotto quasi alla sfera di un convincimento morale soggettivo – e ponendo l'accento sul nesso tra storia e politica, cioè su una "filosofia della storia" ripensata in relazione alle forze sociali reali e non a presunte dinamiche oggettive⁹.

L'egemonia borghese può dunque essere analizzata criticamente, solo a patto di individuarne i tratti che caratterizzano le sue specifiche fasi, tratti che sono degli elementi formali, delle regolarità o regole di articolazione, ma che acquisiscono il loro contenuto dal fatto di incorporare sempre delle dinamiche storicamente specifiche. In questo modo, l'elemento teorico e quello storico non vengono separati, e si evita di pensare che il modello dell'egemonia messo a punto nei *Quaderni* sia valido per qualsiasi situazione. Tenendo conto dei grandi spartiacque con l'aiuto dei quali Gramsci periodizza la storia del mondo moderno – monarchie assolute, rivoluzione giacobina, 1848, Comune di Parigi, Grande guerra¹⁰ – riteniamo che si possano individuare tre regole,

⁹ Questo punto è ora studiato in modo eccellente da Y. DOUET, *L'Histoire et la question de la modernité chez Antonio Gramsci*, Garnier, Paris 2022.

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 159-308. Su questo punto cfr. anche F. IZZO, *Il moderno Principe*

da lui non enunciate con nettezza ma chiaramente presupposte nell'indagine concreta: carattere "molecolare" dell'egemonia, presenza di un "momento" egemonico, necessità di un'*emancipazione al futuro*. L'insieme di esse permette a Gramsci di costruire l'infrastruttura, per così dire, del concetto di egemonia come equivalente della politica borghese, in tutti i suoi aspetti: il suo carattere pervasivo e massiccio, la spinta all'emancipazione universale e la necessità di differire continuamente la realizzazione delle proprie promesse. Nelle pagine che seguono prenderemo in esame queste tre regole, per tornare, in conclusione, sulla crisi di egemonia e, con essa, sull'idea di un'egemonia proletaria.

2. L'egemonia "molecolare"

Il punto di partenza di Gramsci sono le discussioni sull'egemonia del proletariato risalenti agli anni Venti¹¹. Per la verità, l'ampliamento della nozione, come la si registra nei *Quaderni*, è già annunciato nel testo dell'ottobre 1926 *Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici*. Si tratta tuttavia di un ampliamento ancora implicito, dato che il termine non compare. Ma non è un caso che proprio da quel testo Gramsci ripartirà, quando nel 1927, dal carcere di San Vittore, elencherà alla cognata Tatiana Schucht i quattro argomenti di cui vorrebbe occuparsi «secondo un piano prestabilito, [...] intensamente e sistematicamente», in carcere. Il primo di questi – «una ricerca sulla formazione dello spirito pubblico in Italia nel secolo scorso; in altre parole, una ricerca sugli intellettuali italiani, le loro origini, i loro rag-

di Gramsci. Cosmopolitismo e Stato nazionale nei Quaderni del carcere, Carocci, Roma 2021, pp. 48-110.

¹¹ Cfr. A. DI BIAGIO, *Egemonia leninista, egemonia gramsciana*, in F. GIASI (a cura di), *Gramsci nel suo tempo*, Carocci, Roma 2008, pp. 379-402; F. GIASI, *I comunisti torinesi e l'«egemonia del proletariato» nella rivoluzione italiana. Appunti sulle fonti di* Alcuni temi della questione meridionale *di Gramsci*, in A. D'ORSI (a cura di, con la collaborazione di F. CHIAROTTO), *Egemonie*, Dante & Descartes, Napoli 2008, pp. 147-186.

gruppiamenti secondo le correnti della cultura, i loro diversi modi di pensare ecc. ecc.» – sarà da lui definito uno sviluppo «da un punto di vista “disinteressato”, “für ewig”» della tesi abbozzata nel «rapidissimo e superficialissimo mio scritto sull'Italia meridionale e sulla importanza di B. Croce»¹².

La «ricerca sugli intellettuali italiani» rinvia a un duplice ordine di questioni, entrambe ampiamente presenti nei *Quaderni*, iniziati due anni più tardi. In primo luogo, essa allude alla ridefinizione *categoriale* degli intellettuali, che verranno sganciati dal loro ancoramento sociale e identificati con la funzione organizzativa prodotta, in misura diversa, da ogni classe sociale. Su questa ricerca Gramsci scriverà retrospettivamente a Tatiana il 7 settembre 1931:

D'altronde io estendo molto la nozione di intellettuale e non mi limito alla nozione corrente che si riferisce ai grandi intellettuali. Questo studio porta anche a certe determinazioni del concetto di Stato che di solito è inteso come Società politica (o dittatura, o apparato coercitivo per conformare la massa popolare secondo il tipo di produzione e l'economia di un momento dato) e non come un equilibrio della Società politica con la Società civile (o egemonia di un gruppo sociale sull'intera società nazionale esercitata attraverso le organizzazioni così dette private, come la chiesa, i sindacati, le scuole ecc.) e appunto nella società civile specialmente operano gli intellettuali (Ben[edetto] Croce per es. è una specie di papa laico ed è uno strumento efficacissimo di egemonia anche se volta per volta possa trovarsi in contrasto con questo o quel governo ecc.). Da questa concezione della funzione degli intellettuali, secondo me, viene illuminata la ragione o una delle ragioni della caduta dei Comuni medioevali, cioè del governo di una classe economica, che non seppe crearsi la propria categoria di intellettuali e quindi esercitare un'egemonia oltre che una dittatura; gli intellettuali italiani non avevano un carattere popolare-nazionale ma cosmopolita sul modello della Chiesa...»¹³.

¹² Lettera del 19 marzo 1927, in *LC*, p. 75.

¹³ *LC*, pp. 637-638. Cfr. anche la lettera alla stessa del 3 agosto 1931 (*LC*, pp. 613-614).

In questa rapida sintesi emerge il nesso unitario di differenti direttive di indagine, in particolare di quella riguardante l'egemonia nella sua duplice declinazione: teorica, con la ridefinizione del concetto di Stato in connessione con l'estensione del concetto di intellettuale; e storica, con la ricerca sulla mancata formazione di un'egemonia borghese in Italia a partire dal Comune medievale e, quindi, sulla successiva costituzione egemonica della borghesia in Francia.

Si tratta di argomenti collegati ma distinti. Il primo di essi si riferisce allo studio delle forme della politica e del potere nell'Europa moderna, in particolare nella fase post-bellica, con la crisi del liberalismo e l'emergere di nuove forme di costruzione della volontà collettiva e di intreccio tra Stato e società civile. In questo contesto, la categoria degli intellettuali assume, come si vedrà, un'importanza enorme, che si accresce ancora con lo sviluppo del «sistema sociale democratico-burocratico» che elabora «masse imponenti» di intellettuali, «non tutte giustificate dalle necessità sociali della produzione, anche se giustificate dalle necessità politiche del gruppo fondamentale dominante»¹⁴. Questi aspetti verranno considerati in modo dettagliato nei capitoli dedicati alle forme della politica totalitaria e al nesso tra intellettuali e Stato¹⁵.

Il secondo argomento riguarda invece la formazione storica dell'egemonia borghese in Italia e in Europa. Questa parte della ricerca, che assorbe soprattutto nei primi tre anni di lavoro ai *Quaderni* (dal 1929 al 1931) gran parte delle energie di Gramsci, lo aiuterà a ripensare le forme della stessa egemonia del proletariato a partire dall'isolamento del funzionamento di quelle che abbiamo chiamato le tre regole dell'egemonia (pervasività, spinta all'emancipazione universale, necessità di differire continuamente questa emancipazione) nello studio del suo divenire storico. Su questo piano non abbiamo a che fare direttamente con una riflessione teorica sul concetto di intellettuali e di Stato, ma è vero altresì che l'ampliamento di entrambe le categorie avviene *in forma pratica*, prima ancora

¹⁴ Quaderno 12, § 1: QC, p. 1520.

¹⁵ Cfr. *infra*, capp. IV e V.

che esso venga formalizzato per la prima volta nel § 43 del Quaderno 1¹⁶ e svolto ampiamente nel § 1 del Quaderno 4 [c] (intitolato appunto *Gli intellettuali*), culminando quindi (per quanto riguarda lo Stato) nelle note del Quaderno 6.

Questo ampliamento pratico può essere constatato immediatamente, se si tiene conto, più di quanto non si sia fatto finora, di quella che appare essere la principale fonte di ispirazione di Gramsci nella sua ricerca sulla (mancata) funzione egemonica degli intellettuali italiani: il libro di Bernhard Groethuysen *Origines de l'esprit bourgeois en France*¹⁷, menzionato fin dall'agosto del 1927 per la sua capacità di fare storia della mentalità diffusa, popolare: «l'autore», scrive Gramsci a Giuseppe Berti, «ha avuto la pazienza di analizzare molecolarmente le raccolte di prediche e di libri di devozione usciti prima del 1789, per ricostruire i punti di vista, le credenze, gli atteggiamenti della nuova classe dirigente in formazione»¹⁸. Più tardi, in appunti che vanno dalla fine del 1930 all'inizio del 1932¹⁹, egli torna più volte su questo volume, dichiarando di assumerlo a modello per lo studio di ciò che nel Quaderno 8, riflettendo su Machiavelli, chiamerà «formazione di una volontà collettiva»²⁰.

L'approccio di Groethuysen, che anticipa la *longue durée* delle «Annales»²¹, è già tutto interno a uno studio delle fonti della storia intellettuale che non distingue in linea di principio tra grandi intellettuali e fonti umili e anonime, come notato da Gramsci nella citata lettera a Berti. Per questa ragione, esso va usato come «modello» per «fare una ricerca

¹⁶ QM, pp. 43-44.

¹⁷ B. GROETHUYSEN, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, vol. I, *L'Église et la bourgeoisie*, NRF Librairie Gallimard, Paris 1927, con timbro del carcere di San Vittore, dove Gramsci fu recluso dal febbraio 1927 al maggio 1928.

¹⁸ Lettera dell'8 agosto 1927, in LC, p. 134.

¹⁹ Cfr. Quaderno 5, § 55: QM, pp. 903-904; Quaderno 6, § 101: QM, p. 1134; Quaderno 8 [c], § 3 [G 3]: QM, p. 1543. Il libro non viene nominato, ma chiaramente presupposto, in Quaderno 8 [b], § 30 [G 195]: QM, pp. 1863-1864.

²⁰ QM, pp. 1559.

²¹ Cfr. il nostro *Rivoluzione passiva e laboratorio politico: appunti sull'analisi del fascismo nei Quaderni del carcere*, in «Studi storici», LVIII (2017), n. 2, pp. 297-328: 300.

“molecolare” negli scritti italiani del Medio Evo per cogliere il processo di formazione intellettuale della borghesia, il cui sviluppo storico culminerà nei Comuni per subire poi una disgregazione e un dissolvimento»²². Allo stesso modo, esso mostra come la borghesia sia diventata classe dirigente prima ancora di conquistare il potere politico²³. La sua costituzione in «volontà collettiva» indica il fatto che l'ostacolo contro il quale si era infranto il progetto della borghesia comunale è stato rimosso: la nuova classe, conquistando l'autonomia ideologica (Groethuysen ricostruisce il profondo cambiamento della Chiesa nei confronti della mentalità del borghese, nel senso di una sempre crescente tolleranza e adattamento), ha posto la questione dello Stato in tutta la sua ampiezza e complessità di piani; gli intellettuali nati dal suo seno hanno – osserva Gramsci pensando al caso francese – «completamente attrezzato» questa classe «per tutte le sue funzioni sociali», ciò che le consente di lottare «per il dominio totale della nazione, senza venire a compromessi essenziali con le vecchie classi»²⁴.

Tutto ciò è il frutto di una secolare opera di «massiccia costituzione intellettuale»²⁵, di una conformazione capillare del *modo di pensare*, che verrà svolto nei *Quaderni* nel binomio filosofia-senso comune e, per altro verso, nell'attenzione rivolta al carattere «popolare-nazionale» della cultura e della letteratura. Su entrambi i piani è ancora il caso francese a essere esemplare:

Nella cultura filosofica francese esistono trattazioni sul “senso comune” più che in altre culture: ciò è dovuto al carattere “popolare-nazionale” della cultura francese,

²² *QM*, p. 1543.

²³ Questo criterio viene generalizzato nel Quaderno 1, § 44: *QM*, p. 48: «Il criterio storico-politico su cui bisogna fondare le proprie ricerche è questo: ~ che una classe è dominante in due modi, è cioè “dirigente” e “dominante”. È dirigente delle classi alleate, è dominante delle classi avversarie. Perciò una classe già prima d'andare al potere può essere “dirigente” (e deve esserlo): quando è al potere diventa dominante ma continua ad essere anche “dirigente”».

²⁴ Quaderno 4 [c], § 1 [G 49]: *QM*, p. 776.

²⁵ *Ibid.*

cioè al fatto che gli intellettuali tendono, più che altrove, per determinate condizioni storiche, ad avvicinarsi al popolo per guidarlo ideologicamente e tenerlo legato al gruppo dirigente. Si potrà trovare quindi nella letteratura francese molto materiale sul senso comune utilizzabile: anzi l'atteggiamento della cultura filosofica francese verso il "senso comune" può offrire un modello di costruzione culturale egemonica; anche la cultura inglese e americana possono offrire molti spunti, ma non in modo così completo e organico come quella francese²⁶.

Questo testo si concentra sul ruolo delle borghesie nazionali non tanto nella critica all'ideologia aristocratica, quanto nel modo in cui esse legittimano il proprio ruolo di (nuova) classe dominante dinnanzi alle classi popolari sulle quali esercitano sempre di più la propria egemonia.

Il processo secolare di costituzione della struttura ideologica che l'ha resa indipendente, non può pertanto essere separato dal modo in cui la borghesia ha agglutinato attorno a sé le masse popolari, prima e dopo la conquista del potere, ottenendone l'appoggio. La formazione di una "volontà collettiva" presuppone l'appoggio di contadini e artigiani; l'elaborazione di un nuovo senso comune borghese non può essere distinto dal lavoro di attiva trasformazione e conformazione del senso comune delle classi potenzialmente alleate. Pertanto, fondazione dell'autonomia ideologica della classe egemone e intervento ideologico sulle classi alleate vanno di pari passo, sono due momenti di uno stesso processo di lotta durato secoli, e il cui frutto più importante è la struttura articolata dello Stato liberale, con il suo «complesso formidabile di trincee e fortificazioni» costituito, oltre che dalla «stampa», che è «la parte più dinamica di questa struttura ideologica», in generale da «tutto ciò che influisce o può influire sull'opinione pubblica direttamente o indirettamente [...]: le biblioteche, le scuole, i circoli e clubs di vario genere, fino all'architettura, alla disposizione delle vie e ai nomi di queste»²⁷.

²⁶ Quaderno 8 [b], § 8 [G 173]: *QM*, p. 1449.

²⁷ Quaderno 3, § 50 [G 49]: *QM*, p. 490.

In conclusione, si può dire che quello che abbiamo proposto di chiamare «effetto Groethuysen» nei *Quaderni del carcere*²⁸, ha come principale conseguenza di disporre i processi di costituzione egemonica in una prospettiva di lunga durata, nella quale ciò che conta è il carattere *massiccio*, cioè a un tempo disperso (tendenzialmente anonimo), pervasivo e cumulativo di un determinato sistema di ideologie, che sorregge la prospettiva politica della borghesia. Fin quando quest'ultima lotta per liberarsi dall'ambiente feudale in cui cresce, tale massa di idee e convinzioni riflette la *sua* autonomia storica (la lotta per liberarsi dall'influsso della Chiesa come agente ideologico della società feudale). Tuttavia, lo stesso schema non dice di per sé ancora nulla di preciso sul nesso tra l'autonomia della borghesia come classe e la posizione politica e intellettuale delle classi alleate e subordinate, cioè della "massa" popolare che la borghesia riesce a mobilitare e sulla quale mira a esercitare la sua egemonia. Questo punto può essere chiarito solo interrogandosi sul passaggio dalla fase della lotta anti-feudale e anti-aristocratica, a quella del governo borghese. Si tratta, in altre parole, di non assumere l'egemonia solamente come una maniera di permeare, plasmare, riformare il senso comune (e quindi, al limite, il linguaggio), cioè come qualcosa che investa fondamentalmente la *cultura* (nei suoi molteplici aspetti: religione, arte, diritto, tecnica e scienza, ecc.); ma di interrogarsi sul modo in cui essa interviene politicamente su una determinata struttura dei rapporti sociali, riorganizzandola sulla base di un progetto ideologico.

3. Il "momento" egemonico

Il passaggio dalla fase della lotta anti-feudale e anti-aristocratica a quella del governo borghese non è segnato per Gramsci da una frattura netta, per cui ciò che in un primo momento poteva apparire come universale, perché rifletteva

²⁸ Cfr. il nostro *Rivoluzione passiva e laboratorio politico*, cit., pp. 297-303.

un reale movimento espansivo e inclusivo, a livello sia sociale, sia giuridico, si rivela nella sua reale parzialità. Gramsci ovviamente non ignora i cambiamenti di fase nell'egemonia borghese, ma rifiuta la riduzione delle ideologie – e quindi dei complessi egemonici – a mere «costruzioni pratiche, strumenti di direzione politica», per cui «le ideologie sono per i governati delle mere illusioni, un inganno subito, mentre sono per i governanti un inganno voluto e consapevole»²⁹. Le parole appena citate sono una descrizione della nozione crociana di ideologia, una «dottrina [...] di evidentissima derivazione dalla filosofia della praxis»³⁰, «sebbene essa non riproduca della dottrina marxista che una parte, la parte critico-distruttiva»³¹.

Al contrario, il «valore gnoseologico e non psicologico e morale»³² delle superstrutture, che Gramsci vede come un antidoto alla tendenza a «considerare la politica e quindi tutta la storia come un *marché de dupes*, un gioco di illusionismi e di prestidigitazioni»³³, è da lui collocato alla base della teoria e della pratica dell'egemonia. Questa tesi filosofica rende possibile la fissazione di ciò che si potrebbe chiamare il «valore di verità» del sistema egemonico di volta in volta dato, cioè il suo *grado* di «efficacia-realtà-storicità»; e rende quindi anche possibile un'analisi differenziata – per momento storico e area geo-politica – delle egemonie borghesi nazionali, individuando il modo in cui, in modo sempre specifico, si combinano forza, consenso e «corruzione-frode», e distinguendo «l'esercizio «normale» dell'egemonia nel terreno divenuto classico del regime parlamentare» dalle fasi di

²⁹ Quaderno 10, § 42.xii [G II, 41.xii]: *QC*, p. 1319.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Quaderno 4, § 15 [G 16]: *QM*, p. 681. Si tratta della prima stesura di Quaderno 10, § 42.xii [G II, 41.xii], dove la precisazione è sostituita da un accostamento della dottrina crociana delle ideologie «all'interpretazione materialistica volgare» (*QC*, p. 1319). Sul concetto di ideologia nei *Quaderni del carcere* cfr. ora il dossier (basato sulla Ghilarza Summer School 2016) *L'estensione dell'ideologia: folklore, religione, senso comune, buon senso, filosofia*, a cura di F. ANTONINI – G. GUZZONE, in «Materialismo storico», vol. V (2018), n. 2, pp. 5-330.

³² Quaderno 4 [b], § 39 [G 38]: *QM*, p. 719.

³³ *QM*, p. 718.

crisi e “screpolamento”, in cui è necessario ricorrere a forme inedite di governo³⁴.

Questa strategia consente di non indulgere a una generica condanna moralistica; soprattutto, impedisce di ridurre le nuove forme della politica – aperte nello Stato totalitario – a un terreno *esente* da egemonia-verità, cioè o poggiante sull’uso esclusivo della forza, o capace di captare il favore popolare in una forma basata sull’inganno e la demagogia³⁵. Per questa ragione, essa apre anche la questione del grado di “verità” presente nell’apparato ideologico che conforma una determinata egemonia storica; inaugura cioè un ulteriore capitolo – dopo quello del carattere *massiccio* dell’ideologia sulla quale l’egemonia poggia – che consiste nel riconoscimento del modo in cui si realizza la combinazione non contraddittoria tra l’eguaglianza di diritto, formale, giuridica, garantita dallo Stato, e la diseguaglianza di fatto che infuria nella “società civile”, che costituisce la struttura del potere moderno³⁶.

³⁴ Le citazioni sono tratte da Quaderno 1, § 48: *QM*, p. 72, in cui Gramsci ricostruisce rapidamente, ma in modo estremamente efficace, le diverse forme assunte dal funzionamento egemonico dei regimi parlamentari lungo il secolo XIX e fino alla Guerra mondiale. Cfr. anche Quaderno 1, § 44: «Quando la classe dominante ha esaurito la sua funzione, il blocco ideologico tende a sgretolarsi e allora alla “spontaneità” succede la “costrizione” in forme sempre meno larvate e indirette, fino alle misure vere e proprie di polizia e ai colpi di Stato» (*QM*, p. 50).

³⁵ Questa è la lettura del fascismo contenuta nel libro di C. BUCI-GLUCKSMANN, *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della filosofia*, trad. it. di C. MANCINA – G. SAPONARO, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 343-379. L’avvio di un’analisi capace di cogliere nelle profonde trasformazioni apportate dal fascismo al rapporto tra società e Stato le premesse per una nuova proposta egemonica, è invece quella, già ricordata, di F. DE FELICE, *Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci*, cit.

³⁶ Gramsci trae questa immagine della “modernità” dal *Manifesto del partito comunista*, cioè dalla caratterizzazione dell’avvento della borghesia come un processo di dissoluzione di ogni autorità poggiante sulla tradizione e della segmentazione della società in *caste* chiuse. Nel Quaderno 3, § 18 (*QM*, p. 459) questa concezione è riassunta in un rapido schizzo della genesi dello Stato moderno come abolizione dello «Stato federazione di classi». Il tema è ripreso nel Quaderno 8 [b], § 22 [G 187]: «Con Hegel si incomincia a non pensare più secondo le caste o gli “stati” ma secondo lo “Stato”, la cui “aristocrazia” sono appunto gli intellettuali» (*QM*, p. 1460). Questi punti verranno svolti con maggiore ampiezza nel cap. V.3.

La necessità di questa combinazione sorge nel momento in cui la borghesia come classe sociale di nuovo tipo “si affaccia” alla storia, varca la soglia dello Stato: essa sorge cioè nel corso e come risultato della rivoluzione borghese. Vi è infatti un nesso stringente tra la logica della rivoluzione borghese e quella dell’egemonia, nel senso che quest’ultima prepara e accompagna la prima. Questa precisazione ci indirizza verso quello che è molto probabilmente – anche se non viene da lui dichiarato esplicitamente – il testo-base al quale Gramsci attinge allo stesso tempo la propria interpretazione della Rivoluzione francese (e della natura dello Stato borghese) e della logica dell’egemonia, cioè della “logica” in base alla quale avviene ogni volta la saldatura tra il piano universale dei principi e quello particolare del potere di subordinazione.

Alludiamo a *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, ricordato all’inizio di questo capitolo; un testo che è presente tra i libri del carcere in una traduzione francese³⁷ e viene ricordato nei *Quaderni* diverse volte.³⁸ Qui Marx nota che la peculiarità di «une révolution partielle, simplement politique», come è la rivoluzione borghese, consiste in ciò, che

...une fraction de la société bourgeoise s’émancipe et accapare la suprématie générale, une classe déterminée entreprend, en partant de sa situation particulière, l’émancipation générale de la société. Cette classe émancipe la société tout entière, mais uniquement dans l’hypothèse que la société tout entière se trouve dans la situation de cette classe, qu’elle possède donc ou puisse se procurer à sa convenance l’argent ou la culture³⁹.

³⁷ K. MARX, *Œuvres philosophiques*, traduit par J. MOLITOR, t. I (*Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Épicure, Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Le manifeste philosophique de l’école du droit historique, Remarque sur la récente réglementation de la censure prussienne, La question juive*), Costes, Paris 1927 (FG, con contrassegni carcerari e firma del direttore).

³⁸ Cfr. Quaderno 3, § 52 [G 51], Quaderno 7 [b], § 21 [G 21], Quaderno 8 [b], § 35 [G 200]. Riferimenti indiretti, mediati da Croce, si trovano anche nel Quaderno 8 [b], §§ 43 e 44 [G 208 e 209].

³⁹ K. MARX, *Œuvres philosophiques*, t. I, cit., p. 101.

Il passaggio che segue, nel testo di Marx, offre una spiegazione del modo in cui questo effetto ideologico si produce, e può perciò essere considerato come una spiegazione dell'egemonia borghese. Marx osserva che

...pour que la révolution d'un peuple et l'émancipation d'une classe particulière de la société bourgeoise coïncident, pour qu'une classe représente toute la société, il faut, au contraire, que tous les vices de la société soient concentrés dans une autre classe, qu'une classe déterminée soit la classe du scandale général, la personnification de la barrière générale [...] Pour qu'une classe soit par excellence la classe de l'émancipation, il faut inversement qu'une autre classe soit ouvertement la classe de l'asservissement⁴⁰.

C'è qui un modello utile a discriminare il modo in cui si produce quello che potremmo chiamare il "momento" egemonico, cioè quella particolare situazione contingente (perché risultato del convergere di elementi disparati), instabile e transitoria, nella quale una classe incorpora realmente l'istanza emancipatrice propria di tutte le classi subordinate: quella situazione consiste nel fatto che, grazie a una dinamica di lotta contro un comune nemico interno, una classe viene «percepita e riconosciuta» (*ressentie et reconnue*) da tutte le altre come il proprio rappresentante immediato, come l'incorporazione di tutti i significati che si oppongono alla negatività, a sua volta concentrata su un classe «percepita e riconosciuta» come nemica della società *in quanto tale*.

Marx precisa che questa dinamica di lotta deve presentare delle caratteristiche ben determinate: la classe che si propone come rappresentante della società nel suo insieme deve, almeno per un momento, «réellement [essere] la tête sociale et le coeur social», *confondendosi* del tutto con la società intera⁴¹, identificando «ses prétensions et ses droits» con «les prétensions et les droits de la société elle-même»⁴².

⁴⁰ *Ivi*, p. 102.

⁴¹ «...elle fraternise et se confonde avec la société en général» (*ibid.*).

⁴² *Ibid.*

In altre parole, la borghesia ottiene l'appoggio delle masse popolari solamente se *almeno per un momento* non pretende semplicemente di "rappresentarle", ma effettivamente si pone dal loro lato, "si fa popolo", e pertanto nella sua azione politica incorpora la rivendicazione che unisce tutto il popolo (moderno), cioè l'emancipazione dai servaggi, e la diretta conseguenza di ciò, l'*eguaglianza*.

Alla luce di questi passaggi, alcuni luoghi dei *Quaderni* assumono un significato parzialmente nuovo. Si pensi, in particolare, alla descrizione della posizione occupata da Machiavelli nell'ultimo capitolo del *Principe*:

...nella conclusione il Machiavelli stesso si fa popolo, si confonde col popolo, ma non con un popolo «genericamente» inteso, ma col popolo che il Machiavelli ha convinto con la sua trattazione precedente, di cui egli diventa e si sente coscienza ed espressione, si sente medesimezza...⁴³.

L'unione di «tête sociale» e «coeur social» è in qualche modo ripresa nel complesso equilibrio interno al *Principe* tra l'analisi contenuta nei capitoli I-XXV e l'invocazione conclusiva: «pare che tutto il lavoro "logico" non sia che un'autoriflessione del popolo, un ragionamento interno, che si fa nella coscienza popolare e che ha la sua conclusione in un grido appassionato, immediato»⁴⁴. La posizione occupata da Machiavelli si caratterizza per il tentativo di suscitare le condizioni che rendono possibile la condensazione del "momento" egemonico. L'identificazione di ragione e passione, di principe e popolo, di scrittore e massa dei lettori, da lui praticata e teorizzata nella forma del "mito", può essere vista come funzionale a questo scopo⁴⁵.

Il "momento" egemonico è pertanto definibile come la formazione contingente di un blocco sociale che nel suo concreto lottare si identifica con la dinamica emancipatrice del-

⁴³ Quaderno 13, § 1: QC, p. 1556.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Torneremo su questo punto nel cap. VI.7.

la società moderna. Una volta oltrepassata questa soglia, si dà una situazione nuova, nella quale l'identificazione di una classe particolare con la società nel suo intero *si combina* con un'istanza di subordinazione non solamente della classe che incarna la negazione della società, ma anche delle classi che formano la base di appoggio del nuovo potere (borghese). A partire da questo punto, la momentanea identificazione *entusiastica* (Marx parla di «ein Moment des Enthusiasmus»)⁴⁶ della borghesia con la società intera come "popolo" entra in crisi: dalla borghesia già al potere o che lo sta conquistando, le masse popolari sono invitate a "farsi borghesi": «Cet-te classe émancipe la société tout entière, mais uniquement dans l'hypothèse que la société tout entière se trouve dans la situation de cette classe, qu'elle possède donc ou puisse se procurer à sa convenance l'argent ou la culture». L'esercizio del potere viene separato dal suo contenuto sociale, il *citoyen* dal *bourgeois*. Una volta consumato il «momento dell'entusiasmo», deve essere avviato uno specifico lavoro volto alla produzione politica di quella situazione egemonica, che in principio si dava in modo immediato. È insomma necessario articolare insieme l'eguaglianza e la diseguaglianza, in modo che questa articolazione non *appaia* contraddittoria.

4. *L'emancipazione al futuro (e la crisi di egemonia)*

Da quanto precede si ricava anche il criterio che permette di discriminare i modi in cui si realizza ogni volta la specifica combinazione tra eguaglianza di diritto e diseguaglianza di fatto, tra emancipazione formale ed emancipazione reale. Considerando la nozione hegeliana di Stato etico, Gramsci

⁴⁶ *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, Bd. 1, Dietz, Berlin 1956, p. 388. Nella traduzione francese si legge «un élément d'enthousiasme» (*Œuvres philosophiques*, t. I, cit., pp. 101-102). Nella versione di E. CICCOTTI in MARX – ENGELS – LASSALLE, *Opere*, vol. I, cit., p. 32: «un momento d'entusiasmo». Il volume non è conservato nel Fondo Gramsci, ma è molto probabile che Gramsci lo avesse prima dell'arresto, dato che tra i suoi libri sono presenti gli altri sette volumi della serie.

osserva: «La concezione di Hegel è propria di un periodo in cui lo sviluppo in estensione della borghesia poteva apparire illimitato, quindi l'eticità o universalità di essa poteva essere affermata: tutto il genere umano sarà borghese»⁴⁷. In questo passo – che sembra riprendere letteralmente lo spunto presente nel testo di Marx a proposito dell'emancipazione universale ma, al contempo, condizionata della società – lo sviluppo della borghesia come classe, la sua conquista del potere statale e il suo dilagare nella società nel corso della Restaurazione, sono un *sostituto materiale* dell'esaurirsi del “momento” egemonico. La necessità di ricorrere a una serie di restrizioni rispetto alle rivendicazioni iniziali è compensata dal fatto che la nuova classe sociale non solamente acquista prestigio ma offre reali margini di emancipazione al resto delle classi popolari. La teoria dello *Stato etico o di cultura*⁴⁸ è una formazione ideologica che prospetta un nuovo tipo di egemonia: non più del tutto congiunturale, ma – grazie al possesso del potere statale – stabilizzata da una teoria e da una struttura istituzionale, che offrono alla società nel suo insieme la prospettiva di uno *sviluppo continuo*, che rende possibile un assorbimento costante di forze popolari.

Il limite di classe della borghesia è così oscurato dal suo permanente *spostamento*: ciò che al principio emergeva come effetto contingente di una congiuntura, viene ora prodotto politicamente grazie alla combinazione di una dinamica reale nella società e una proiezione ideologica verso il futuro, combinazione in cui consiste la concezione dello Stato etico. L'affermazione di «universalità» è dunque un effetto ideologico della reale espansività della borghesia, della sua peculiare struttura di classe non chiusa, o più precisamente

⁴⁷ Quaderno 8 [b], § 14 [G 179]: *QM*, pp. 1455.

⁴⁸ È il titolo di Quaderno 8 [b], § 14 [G 179], citato più sopra. Esso verrà discusso in dettaglio *infra*, nel cap. V.3. La fonte di ispirazione immediata di questo testo è B. CROCE, *Etica e politica*, cit., p. 230: «In questa elevazione dalla mera politica all'etica anche la parola “Stato” acquista nuovo significato: non più semplice relazione utilitaria, sintesi di forza e consenso, di autorità e libertà, ma incarnazione dell'ethos umano e perciò Stato etico o Stato di cultura, come anche si chiama».

della sua attività di rottura delle strutture castali del mondo feudale. In questo modo le barriere alla mobilità sociale vengono rimosse e si crea uno spazio “nazionale” comune, caratterizzato da una situazione di «equilibri instabili» tra gli interessi della borghesia e quelli di «tutte le energie “nazionali”» cioè dei «gruppi subordinati»:

Lo Stato è concepito sì come organismo proprio di un gruppo, destinato a creare le condizioni favorevoli alla massima espansione del gruppo stesso, ma questo sviluppo e questa espansione *sono concepiti e presentati come* la forza motrice di una espansione universale, di uno sviluppo di tutte le energie «nazionali», cioè il gruppo dominante viene coordinato concretamente con gli interessi generali dei gruppi subordinati e la vita statale viene *concepita come* un continuo formarsi e superarsi di equilibri instabili (nell'ambito della legge) tra gli interessi del gruppo fondamentale e quelli dei gruppi subordinati, equilibri in cui gli interessi del gruppo dominante prevalgono ma fino a un certo punto, non cioè fino al grezzo interesse economico-corporativo⁴⁹.

Ma al contempo quella «espansione universale» non può essere tenuta in vita, nella sua forma piena, al di là del “momento” in cui la borghesia è effettivamente giunta al potere: né nei termini dell'espansione della classe borghese all'intera società né in quelli dell'accumulazione di ricchezza come base materiale del consenso interno. Gramsci aveva annotato questo punto già nel Quaderno 1, ricordando la legge Le Chapelier, che nel 1792 aveva sancito lo scioglimento delle corporazioni, ma anche la proibizione del diritto di associazione dei lavoratori in sindacati, e di sciopero:

Che i giacobini siano sempre rimasti sul terreno di classe, è dimostrato dagli avvenimenti che segnarono la loro fine e la morte di Robespierre: essi non vollero riconoscere agli operai il diritto di coalizione (legge Chapelier e sue

⁴⁹ Quaderno 13, § 7: QC, p. 1584, corsivi nostri. La prima stesura di questo testo si legge in Quaderno 4 [b], § 39 [G 38].

conseguenze nella legge del “maximum”) e così spezzarono il blocco urbano di Parigi; le loro forze d'assalto, che si riunivano nel Comune, si dispersero, deluse, e il Termidoro ebbe il sopravvento: la rivoluzione aveva trovato i suoi limiti di classe, la politica degli “alleati” aveva fatto sviluppare quistioni nuove che allora non potevano essere risolte⁵⁰.

L'insieme di queste «quistioni nuove» si delinea appieno nel 1848, quando per un verso il bilancio della Rivoluzione appariva agli occhi di tutti nei suoi limiti di classe, per un altro le classi anti-aristocratiche europee erano avvisate del rischio inerente all'adozione di una strategia rivoluzionaria conseguente e intransigente:

Il limite trovato dai giacobini, nella loro politica di forzato risveglio delle energie popolari francesi da alleare alla borghesia, con la legge Chapelier e la legge sul “maximum”, si presentava nel 48 come uno “spettro” già minaccioso, sapientemente agitato dall'Austria e dai vecchi governi, ma anche da Cavour (oltre che dal Papa). La borghesia non poteva più estendere la sua egemonia su i vasti strati che poté abbracciare in Francia, è vero, ma l'azione sui contadini era sempre possibile⁵¹.

Ne deriva la necessità di un'analisi differenziata, che metta in luce *il diverso grado di “giacobinismo”* presente nei processi rivoluzionari nei vari paesi europei:

Differenza tra Francia, Germania e Italia nel processo di presa del potere della borghesia (e Inghilterra). In Francia abbiamo il fenomeno completo, la maggior ricchezza di elementi politici. In Germania il fenomeno rassomiglia per alcuni aspetti a quello italiano, per altri a quello inglese. In Germania il 48 fallisce per la poca concentrazione borghese (la parola d'ordine di tipo giacobino fu data nel 48 tedesco da Marx: “rivoluzione in permanenza”) e perché la quistione è intrecciata con quella nazionale...⁵².

⁵⁰ Quaderno 1, § 44: *QM*, p. 63.

⁵¹ *QM*, p. 65.

⁵² *Ibid.*

In tutti i casi, però, il limite della borghesia è già sperimentato (ciò spiega perché la parola d'ordine giacobina sia fatta propria dal proletariato) e il "momento" egemonico si è risolto e diluito in una serie di pratiche, tutte poggianti sulla necessità di *spostare* in permanenza quel limite. Il differimento è ora l'unica forma di superamento del limite, una volta scartata l'opzione di eliminare la base di classe dell'egemonia:

Il "limite" trovato dai giacobini con la legge Chapelier o il maximum viene superato e allargato attraverso un processo complesso, teorico-pratico (giuridico-politico = economico), per cui si riottiene il consenso politico (si mantiene l'egemonia) allargando e approfondendo la base economica con lo sviluppo industriale e commerciale fino alla epoca dell'imperialismo e alla guerra mondiale⁵³.

Di qui sorge un conflitto, che nel corso dell'Ottocento si accentua, fino al punto di svolta della Comune, quando «si esauriscono storicamente tutti i germi nati nel 1789»⁵⁴. A partire da questo momento, la forma dell'egemonia borghese necessariamente dovrà cambiare: nessun succedaneo potrà più occultare il suo carattere parziale, per cui l'universalità – cioè l'identificazione con il "popolo" – dovrà essere ricercata in altri luoghi, che non siano quelli dell'emancipazione universale come tale, o differita al futuro.

5. La crisi di egemonia e il «popolo nazione» nella «politica totalitaria»

Si profila così il tema della crisi dell'egemonia borghese. In un testo del Quaderno 8 scritto poche settimane, forse pochi giorni dopo⁵⁵ quello sullo «Stato etico» citato sopra, Gramsci osserva:

⁵³ Quaderno 1, § 48: QM, p. 71.

⁵⁴ Quaderno 4 [b], § 39 [G 38]: QM, p. 707.

⁵⁵ Quaderno 8 [b], § 14 risale al dicembre del 1931, mentre il testo che ora commenteremo, il [c] § 2 [G 2], è del gennaio 1932.

Lo Stato e la concezione del diritto ≈ La rivoluz<ione> portata dalla classe borghese nella concezione del diritto e quindi nella funzione dello Stato consiste specialmente nella volontà di conformismo (quindi eticità del diritto e dello Stato). Le classi dominanti precedenti erano essenzialm<ente> conservatrici nel senso che non tendevano ad elaborare un passaggio organico dalle altre classi alle loro, ad allargare cioè la loro sfera di classe “tecnicamente” e ideologicamente: la concezione di casta chiusa. La classe borghese pone se stessa come un organismo in continuo movimento, capace di assorbire tutta la società, assimilandola al suo livello culturale ed economico: tutta la funzione dello Stato è trasformata: lo Stato diventa “educatore”, ecc. Come avvenga un arresto e si ritorni alla concezione dello Stato come pura forza ecc. La classe borghese è “saturata”: non solo non si diffonde, ma si disgrega; non solo non assimila nuovi elementi, ma disassimila una parte di se stessa (o almeno le disassimilaz<ioni> sono enormemente più numerose delle assimilazioni)⁵⁶.

Il tema della *crisi di egemonia* è qui introdotto rapidamente, in apparenza nella forma di uno svuotamento di qualsiasi prospettiva egemonica e ritorno alla “nudità” dell'apparato repressivo. In realtà, non mancano nei *Quaderni* delle considerazioni che vanno nel senso, opposto, di pensare la crisi di egemonia non come regressione o riduzione, ma come *decomposizione* di un apparato egemonico: decomposizione che lascia emergere delle articolazioni egemoniche alternative o che addirittura è causata dalla “pressione” esercitata dal profilarsi di queste articolazioni⁵⁷. Così, mentre nel Quaderno 1 la crisi del dopoguerra è descritta, in termini genericamente negativi, come il momento in cui «l'apparato egemonico si screpola e l'esercizio dell'egemonia diventa sempre più difficile»⁵⁸; in una variante instaurativa presente in un

⁵⁶ QM, pp. 1542-1543.

⁵⁷ Cfr. il nostro ¿Qué es la “crisis de hegemonía”? *Apuntes sobre historia, revolución y visibilidad en Gramsci*, in «Las Torres de Lucca», VI (2017), n. 11, pp. 45-71.

⁵⁸ Quaderno 1, § 48: QM, p. 72.

testo del Quaderno 13 si legge un tentativo di spiegazione di questo tipo di fenomeni:

In ogni paese il processo è diverso, sebbene il contenuto sia lo stesso. E il contenuto è la crisi di egemonia della classe dirigente, che avviene o perché la classe dirigente ha fallito in qualche sua grande impresa politica per cui ha domandato o imposto con la forza il consenso delle grandi masse (come la guerra) o perché vaste masse (specialmente di contadini e di piccoli borghesi intellettuali) sono passati di colpo dalla passività politica a una certa attività e pongono rivendicazioni che nel loro complesso disorganico costituiscono una rivoluzione. Si parla di «crisi di autorità» e ciò appunto è la crisi di egemonia, o crisi dello Stato nel suo complesso⁵⁹.

I due elementi chiave della spiegazione sono qui le guerre e l'attivazione politica di vaste masse, ed è evidente che esiste un nesso strettissimo tra di essi, nel senso che – come in occasione della rivoluzione del 1917 Gramsci, aveva lucidamente riconosciuto, in ciò riprendendo le tesi dei bolscevichi⁶⁰ – la Grande guerra era stata un formidabile acceleratore e catalizzatore di conflitti e di processi di costituzione egemonica⁶¹. Di fatto, in un testo anteriore a quello del Quaderno 13 appena citato, le guerre, insieme a «rivoluzioni, plebisciti, elezioni generali di particolare importanza e significato», erano state viste come altrettanti «momenti in cui al popolo italiano si è posto da risolvere un compito potenzialmente comune, in cui avrebbe potuto verificarsi un'azione o un movimento collettivi (in profondità e in complessità) e unitari»⁶², ribaltando così il nesso

⁵⁹ Quaderno 13, § 23: QC, p. 1603. Nella prima versione di questo testo (Quaderno 4 [c], § 21 [G 69]) la crisi di egemonia è ancora presentata come la produzione di un vuoto di capacità di direzione.

⁶⁰ Cfr. É. BALIBAR, *Le moment philosophique déterminé par la guerre dans la politique: Lénine 1914-1916*, in P. SOULEZ (a cura di), *Les philosophes et la guerre du 14*, Presses Univ. de Vincennes, St. Denis 1988, pp. 105-120.

⁶¹ Cfr. G. VACCA, *Modernità alternativa. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Einaudi, Torino 2017, pp. 83-84.

⁶² Quaderno 9 [c], § 15 [G 103]: QC, p. 1166.

tra guerra e rivoluzione e mostrando la reversibilità di questa relazione.

Questa lettura è confermata da alcuni passaggi del Quaderno 15, che forse sono solo di poco posteriori alla variante instaurativa sulla crisi di egemonia presente nel Quaderno 13, § 23. Qui Gramsci è molto chiaro nello stabilire che la crisi di egemonia ha la sua radice meno occasionale nel «fenomeno sindacale inteso nel suo senso [...] tipico per eccellenza, cioè degli elementi sociali di nuova formazione, che precedentemente non avevano “voce in capitolo” e che per il solo fatto di unirsi modificano la struttura politica della società»⁶³; ed esplode con la guerra, quando «tutta una serie di quistioni che molecolarmente si accumulavano prima del 1914 hanno appunto fatto “mucchio”, modificando la struttura generale del processo precedente»⁶⁴. Esattamente come il 1789 aveva fatto emergere politicamente il lavoro secolare di costituzione egemonica “molecolare”, la guerra ha rivelato pubblicamente la presenza di masse che, per il solo fatto di essere presenti sulla scena politica, fanno scoppiare le strutture di promozione e inclusione che lo Stato liberale aveva loro costruito addosso. La politica necessariamente prende un altro corso: l'egemonia dovrà andare oltre la sua forma “liberale”.

La proiezione verso il futuro della composizione del dissidio tra emancipazione universale e dominio di classe è il modo in cui la borghesia riesce nel corso dell'Ottocento a stabilizzare il “momento” egemonico (il suo contenuto “giacobino”) e a dilatarlo, a prezzo però di slegarlo dalla sua adesione “entusiastica” alla realtà della società in quanto “popolo”. Questa separazione rende possibili le crisi di egemonia, che, come Gramsci ricorda, hanno la loro radice nel fatto che la classe borghese non riesce più a colmare il vuoto che si apre tra la pressione popolare per l'emancipazione e le forme politiche in cui questa può effettivamente aver luogo. Ma concretamente queste crisi esplodono, perché quella pressione popolare *si è data una forma* che non corrisponde

⁶³ Quaderno 15, § 47: QC, p. 1808.

⁶⁴ Quaderno 15, § 59: QC, p. 1824. Il significato del «fenomeno sindacale» verrà discusso analiticamente *infra*, nel cap. V.5.

più ai sistemi di promozione e inclusione dello Stato liberale.

Le strutture che lo Stato liberale aveva elaborato nel corso del secolo XIX per “mettere in forma” le masse, intervenivano su queste, elaborandone i lineamenti in modo controllabile e manipolabile. Questi lineamenti erano – come si è visto considerando la formazione dello Stato moderno e gli appunti sulla legge Le Chapelier – caratterizzati dal fatto di far accedere le masse alla vita pubblica solo dopo aver dissolto le loro strutture organizzative tradizionali. Il lavoro nella società civile (Gramsci riflette sulle corporazioni, poste da Hegel al limite tra società civile e Stato)⁶⁵ consisteva appunto nel far sì che la ricostituzione delle forme di associazione avvenisse sotto la direzione intellettuale e la tutela etica della borghesia in quanto massa sociale attiva e dirigente. Ciò naturalmente prese in concreto la forma di una dialettica tra eterodirezione e autonomia, per la quale quelle forme di associazione si emanciparono gradualmente dalla tutela borghese, finendo per prospettare la premessa di un’alternativa egemonica.

Le *nuove* strutture egemoniche del secolo XX⁶⁶ dovranno prendere le mosse da questa situazione, nella quale i lineamenti delle masse esistono già in forma autonoma dentro la società civile, ciò che rende inefficace il metodo “privato” di matrice liberale. Il fascismo, con Mussolini, mostra di essere pienamente consapevole del nuovo livello dello scontro e della necessità di una politica di tipo nuovo⁶⁷. Il carattere

⁶⁵ Cfr. Quaderno 1, § 47, intitolato *Hegel e l'associazionismo*, discusso *infra*, nel cap. V.3.

⁶⁶ Su questa novità (nel senso di uno spazio politico non più definibile nei termini del liberalismo) cfr. F. DE FELICE, *Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci*, cit., pp. 173-174, 179.

⁶⁷ Un punto alto della riflessione di Mussolini in questo ambito è probabilmente *Il discorso dell'Ascensione* (in *Discorsi del 1927*, Edizioni “Alpes”, Milano 1928, pp. 65-160). Gramsci aveva con sé a Turi questo volume. Il discorso è ricordato in Quaderno 2, § 27: «Il discorso sull'anno cruciale è del giugno 1927» (*QM*, p. 298). Gramsci data per errore il discorso al giugno e non al maggio. Il rinvio è al passo seguente: «Noi potremo allora, domani, quando tra il 1935 e il 1940 saremo nuovamente ad un punto che direi cruciale della storia europea, potremo far sentire la nostra voce...» (*Discorsi del 1927*, cit., pp. 147-148).

“totalitario” dell’approccio da lui inaugurato aderisce perciò mimeticamente al carattere pervasivo del “fenomeno sindacale”, assumendone l’attivismo di partenza come un’occasione e non come un ostacolo alla produzione di una nuova stabilità egemonica. L’assorbimento delle organizzazioni “sindacali” dentro la sfera pubblica significa che queste non vengono sciolte ma *trasferite*. Per un verso, il fascismo deve subire questo attivismo, e non si illude di poter tornare alla passività precedente⁶⁸; per un altro verso, assorbe e insieme reindirizza l’impulso all’emancipazione, facendosi forte di esso: facendosi forte, cioè, esattamente dell’impulso democratico e popolare che il movimento “sindacale” rappresentava.

Questa presenza del popolo nella scena pubblica, questa assoluta visibilità (ciò che Gramsci chiama «politica totalitaria»)⁶⁹ caratterizza in modo precipuo il fascismo, rendendo possibile un tipo di egemonia in cui lo slittamento al futuro dell’egemonia, contraddittoriamente, è lasciato cadere ma è anche enfaticamente rilanciato. A fronte del modello egemonico democratico di matrice giacobina (da cui l’egemonia proletaria aveva tratto ispirazione), e di quello, successivo, che Gramsci chiama «giacobinismo (di contenuto)»⁷⁰ (ovvero il giacobinismo realizzato nelle forme ristrette ottocentesche della rivoluzione passiva liberale), emerge così un terzo tipo di egemonia, tipicamente novecentesca: l’egemonia dell’epoca della «politica totalitaria», in cui il nesso tra mobilitazione delle masse e loro controllo è diventato un elemento essenziale e quindi viene attivamente istituito e mantenuto.

Torneremo analiticamente su questo modello trattando della politica totalitaria⁷¹. In questo momento è importante porre in evidenza l’elemento di novità di quest’ultimo tipo di egemonia. La politica totalitaria non respinge l’elemento democratico presente nell’egemonia, ma lo ridefinisce per

⁶⁸ Cfr. G. VACCA, *Introduzione (La lezione del fascismo)* a P. TOGLIATTI, *Sul fascismo*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. XV-CLXVI: XCVII.

⁶⁹ Quaderno 6, § 136: *QM*, p. 1158.

⁷⁰ Quaderno 1, § 48: *QM*, p. 71.

⁷¹ Cfr. *infra*, cap. IV.

mezzo di una riqualificazione decisiva dei tre elementi costitutivi dell'egemonia stessa: la molecolarità non è più lasciata alla libera iniziativa proveniente dall'interno delle forze sociali, ma diventa il contenuto di un'accurata politica di diffusione attiva e pianificata in ogni ganglio della società; il momento egemonico non è più dato ma prodotto politicamente; il risultato di questi due spostamenti è che la proiezione al futuro assume un aspetto nuovo, fortemente contraddittorio. Da una parte l'universale astratto (le promesse dell'egemonia) è identificato nella concretezza del "popolo nazione" già totalmente assorbito dentro lo Stato e della sua "eticità" già realizzata nella storia; dall'altra, questa stessa eticità è proiettata – in forma di un compito morale assoluto – in una "rivoluzione" da realizzare in tutti gli aspetti della vita quotidiana.

L'insistenza di Gramsci sul "popolo nazione" come terreno dello scontro attuale va probabilmente riletta alla luce di questa contraddittorietà profonda, che rende l'universale dell'egemonia fascista al contempo enfaticamente presente e ambigualmente assente: presente nella concretezza del *démos*, oggetto di un'assidua attenzione "demografica", e assente nella costruzione rivoluzionaria di un popolo che sia all'altezza di un ideale, di cui dovrebbe essere però contraddittoriamente, al contempo, l'incarnazione attuale.

La parabola storica dell'egemonia borghese – dalle prime avvisaglie, fallite, con la formazione dei Comuni medievali – è ricostruita da Gramsci grazie non solamente a un continuo arricchimento di particolari storici ma, parallelamente, mediante una costante elaborazione concettuale. Le tre regole di funzionamento dell'egemonia, che abbiamo tentato di enucleare, permettono effettivamente di declinarla in forme anche molto diverse (inclusendo la stessa egemonia proletaria), che mantengono però sempre attivo il nucleo costituito dalla capacità di rivolgersi alla nazione nella sua totalità, coinvolgendola politicamente in modo subalterno. In tutti i casi storici che si trova ad affrontare, Gramsci tiene pertanto presenti – come si è visto in questo capitolo – alcuni elementi che, diversamente disposti e funzionalizzati, rimangono sempre dentro l'orizzonte della "macchina egemonica".

Questi elementi – che verranno studiati nei prossimi capitoli – sono le classi subalterne con le loro rappresentazioni ideologiche immediate (sentimenti, aspirazioni, passioni), la dimensione dello Stato come gestore delle diverse forme della politica, e i funzionari mediatori dell'egemonia, ovvero gli intellettuali.



III

STATO MODERNO E GRUPPI SOCIALI SUBALTERNI: DALLA MARGINALITÀ ALL'«UNITÀ REALE TRA GOVERNANTI E GOVERNATI»

1. *Lo Stato moderno e la produzione politica della subalternità*

Un'egemonia può esistere, nel mondo moderno, solamente se le classi subalterne non vengono lasciate, come accade nelle formazioni sociali anteriori, fuori della storia, cioè dello Stato e della politica, ma sono rese partecipi dello spazio pubblico in forme che ne riaffermano la condizione di subalternità. Ciò presuppone un'attiva e vigile capacità, da parte delle diverse classi dirigenti nazionali, di entrare in relazione con i subalterni, per poter assegnare loro una funzione nella cultura moderna e nella vita civile, che li legittimi riproducendone, su nuove basi, la condizione di marginalità. Si tratta di un processo di inclusione passiva essenziale alla costituzione dello Stato moderno.

Non è un caso, dunque, se la categoria di «classi subalterne» (poi via via sostituita dalla più flessibile denominazione «gruppi sociali subalterni») viene coniata nei *Quaderni del carcere* immediatamente dopo le prime annotazioni sul concetto di egemonia¹:

Storia della classe dominante e storia delle classi subalterne ~ La storia delle classi subalterne è necessariamente disgregata ed episodica: c'è nell'attività di queste classi una tendenza all'unificazione sia pure su piani

¹ La riflessione sul concetto di egemonia viene avviata nel Quaderno 1, § 44, risalente al febbraio-marzo 1930, mentre il primo testo sulle classi subalterne è il § 14 del Quaderno 3 (che qui si riproduce), scritto in giugno.

provvisori, ma essa è la parte meno appariscente e che si dimostra solo a vittoria ottenuta. Le classi subalterne subiscono l'iniziativa della classe dominante, anche quando si ribellano; sono in istato di difesa allarmata. Ogni traccia di iniziativa autonoma è perciò di inestimabile valore. In ogni modo la monografia è la forma più adatta di questa storia, che domanda un cumulo molto grande di materiali parziali².

In questo, che è il primo testo dedicato all'argomento, Gramsci non afferma – come è stato spesso sostenuto – che i subalterni, *in quanto tali*, non hanno capacità di iniziativa autonoma, cioè non sono in grado di sviluppare un discorso di tipo egemonico. Essi sono costretti alla «difesa allarmata» dall'iniziativa egemonica della classe dominante, ma questo stato di resistenza e ribellione non esclude il continuo, ripetuto tentativo di elaborare una propria prospettiva egemonica³. L'aggettivo “autonomo” ha in Gramsci un significato preciso: indica la capacità di una classe sociale di dirigersi da sé, come classe e non solo individualmente. L'autonomia di una classe sociale presuppone pertanto l'emancipazione dal condizionamento esterno, cioè dalla riduzione della propria azione a una mera reazione alla pressione altrui, e questa emancipazione può avvenire solamente grazie all'elaborazione di un'ideologia capace di organizzare una “volontà collettiva”, una volontà cioè non solamente unitaria, ma che sia coerente nell'esprimere le esigenze politiche di questa classe, e non la funzione che a essa viene assegnata da un'altra. L'autonomia è dunque la premessa per la costruzione di una funzione dirigente.

La politica egemonica dello Stato è funzionale a spezzare continuamente questa tendenza all'unificazione, separando i subalterni dagli intellettuali di altre classi che potrebbero loro avvicinarsi, e assorbendo verso l'alto gli intellettuali organici che queste classi vengono formando; ma anche, come

² Quaderno 3, § 14: *QM*, pp. 454-455.

³ La tesi è confermata in seconda stesura: Quaderno 25, § 2, intitolato *Criteri metodologici*.

vedremo, elaborando attivamente, in determinate maniere, le rappresentazioni ideologiche dei subalterni.

Ecco dunque la necessità *politica* di studiare la storia delle classi subalterne: individuarne «ogni traccia di iniziativa autonoma» permette di restituire l'egemonia dominante alla sua natura contingente, al fatto cioè che essa è una delle articolazioni possibili dei rapporti tra le classi, del nesso tra autonomia ed eteronomia. Le tracce di iniziativa delle classi subalterne, se studiate e collegate tra di loro, danno della storia passata un'immagine diversa: l'età moderna non viene più rappresentata come il trionfo, insieme glorioso e inevitabile, della borghesia, ma come la sua capacità di articolare un fronte di alleanze antifeudali e, allo stesso tempo, di escludere altre possibili articolazioni egemoniche delle classi subalterne. L'intervento della borghesia – come aveva ben visto Marx – si svolge da subito su un doppio fronte: le sue rivendicazioni universalistiche rivelano immediatamente il loro limite materiale, non appena abbiano svolto la loro funzione mobilitante nei confronti delle masse popolari. Il modo in cui questo doppio fronte si definisce nei diversi tempi e nei diversi luoghi, è uno dei temi che maggiormente contribuiscono a dare corpo alla nozione, altrimenti generica e vuota, di «egemonia».

Le forme di inclusione subalterna hanno a che fare con la modulazione, di volta in volta, dei tre elementi dell'egemonia isolati nel capitolo precedente. Tale combinazione dà in ogni specifica situazione come risultato un determinato equilibrio tra l'inclusione del popolo nello Stato e il controllo della sua vita in tutti i suoi aspetti, affinché il popolo non conquisti quel protagonismo politico che dall'altra parte gli viene ambiguamente prospettato. Questa dinamica viene limpidamente messa in luce da Gramsci in un testo, anch'esso sulle classi subalterne, di pochissimo successivo a quello sopra citato e che viene qui (parzialmente) riprodotto accanto alla sua seconda stesura (nel Quaderno 25):

Nello stato antico e in quello medioevale, l'accentramento sia territoriale, sia sociale (e l'uno non è poi che funzione dell'altro) era minimo: in un certo senso lo Stato era una "federazione" di classi: le classi subalterne avevano una vita a sé, istituzioni proprie ecc. e talvolta queste istituzioni avevano funzioni statali: [così il fenomeno del "doppio governo" nei periodi di crisi assumeva un'evidenza estrema]. L'unica classe esclusa da ogni vita propria, era quella degli schiavi nel mondo classico e quella dei proletari nel mondo medioevale. [...] Lo Stato moderno *abolisce molte autonomie delle classi subalterne, abolisce lo Stato federazione di classi*, ma certe forme di vita interna delle classi subalterne rinascono come partito, sindacato, associaz^{ione} di cultura. *La dittatura moderna* abolisce anche queste forme di autonomia di classe e si sforza di incorporarle nell'attività statale: cioè l'accentramento di tutta la vita naz^{ionale} nelle mani della classe dominante diventa frenetico e assorbente.

...nello Stato antico e in quello medioevale, l'accentramento sia politico-territoriale, sia sociale (e l'uno non è poi che funzione dell'altro) era minimo. Lo Stato era, in un certo senso, *un blocco meccanico di gruppi sociali e spesso di razze diverse*: entro la cerchia della compressione politico-militare, che si esercitava in forma acuta solo in certi momenti, i gruppi subalterni avevano una vita propria, a sé, istituzioni proprie ecc. e talvolta queste istituzioni avevano funzioni statali, che facevano dello Stato una federazione di gruppi sociali con funzioni diverse non subordinate, ciò che nei periodi di crisi dava un'evidenza estrema al fenomeno del «doppio governo». L'unico gruppo escluso da ogni vita propria collettiva organizzata era quello degli schiavi (e dei proletari non schiavi) nel mondo classico, e quello dei proletari e dei servi della gleba e dei coloni nel mondo medioevale. [...] Lo Stato moderno *sostituisce al blocco meccanico dei gruppi sociali una loro subordinazione all'egemonia attiva del gruppo dirigente e dominante, quindi abolisce alcune autonomie*, che però rinascono in altra forma, come partiti, sindacati, associazioni di cultura. *Le dittature contemporanee* aboliscono *legalmente* anche queste nuove forme di autonomia e si sforzano di incorporarle nell'attività statale: l'accentramento *legale* di tutta la vita nazionale nelle mani del gruppo dominante diventa «totalitario»⁴.

⁴ Quaderno 3, § 18: *QM*, p. 459; Quaderno 25, § 4: *QC*, p. 2287.

Se consideriamo le due stesure (i corsivi sono tutti nostri, e segnalano le varianti degne di nota), possiamo constatare come la nozione di Stato moderno consista per Gramsci essenzialmente nell'inclusione delle classi subalterne entro uno spazio politico unitario. Al policentrismo antico e medioevale, a cui corrisponde una pluralità di ordinamenti giuridici e di statuti sociali, una giustapposizione di «razze diverse», una sovrapposizione e stratificazione di giurisdizioni, competenze e prerogative, fa riscontro l'omogeneità e l'univocità, «l'accentramento» sia territoriale, sia sociale («l'uno non è poi che funzione dell'altro») dello spazio politico moderno. In questa nozione di Stato, per come Gramsci la delinea, convergono evidentemente l'assolutismo monarchico moderno e il processo che culmina nella Rivoluzione francese e poi in Napoleone, visti come momenti di una dinamica omogenea nelle sue differenti fasi, che è, come si è visto, la storia dell'affermazione della borghesia come classe dominante.

L'inclusione delle classi subalterne nello Stato è ambivalente. Se lo Stato moderno elimina la «federazione di classi», sopprimendo gli statuti di autonomia dei gruppi subalterni, in tal modo, allo stesso tempo, esso rende possibile l'azione politica dei gruppi subalterni come azione politica in senso proprio. Nel passaggio dalla prima alla seconda stesura si può notare, tra l'altro, un'accentuazione del carattere politico attivo dell'inclusione dei subalterni nello Stato: le precedenti «forme di autonomia di classe» vengono poi rilette come processo di sostituzione «al blocco meccanico dei gruppi sociali» della «loro subordinazione all'egemonia attiva del gruppo dirigente e dominante», dunque non come perdita di autonomia ma, al contrario, come articolazione politica in senso forte.

Infine, abbiamo il riferimento alla «dittatura moderna», che in seconda stesura diventa «le dittature contemporanee», includendo anche il nazionalsocialismo (ricordiamo che il testo viene steso nel giugno 1930 e riscritto tra luglio-agosto del 1934 e l'inizio del 1935). Anche qui, il passaggio alla seconda stesura registra una forte accentuazione del tema dell'egemonia: «l'accentramento di tutta la vita nazionale

nelle mani della classe dominante» per mezzo dell'incorporazione «nell'attività statale» delle «forme di autonomia di classe» delle classi subalterne diventa un fatto «legale», e l'esito di tutto ciò non è più un atteggiamento «frenetico e assorbente» ma «totalitario» (tra virgolette). Se in questa descrizione riconosciamo l'estensione delle funzioni di egemonia e controllo nell'età della rivoluzione passiva e della società di massa, la peculiarità del fascismo sta nel fatto che con esso la trasformazione della sfera delle attività "private" in funzioni pubbliche conosce una sanzione *anche giuridica*, anche «legale», come si precisa nella seconda stesura. In questo modo, Gramsci riprende una formula da lui (con Togliatti) usata a proposito del fascismo nelle *Tesi di Lione*: «Il controllo sulle associazioni impedisce ogni forma permanente "legale" di organizzazione delle masse»⁵. Allora, essa serviva a indicare il modo in cui lo Stato spezzava il tentativo delle classi subalterne, di giungere a darsi un'organizzazione autonoma; ora esso designa la trasformazione che lo Stato stesso subisce nel tentativo di realizzare quel compito.

2. Le utopie e la Controriforma

Se la storia dello Stato moderno è la storia dell'affermazione della classe borghese, quella delle classi subalterne sarà dunque, nell'età moderna, quella del modo in cui queste hanno resistito o tentato di resistere all'oppressione dei proprietari terrieri e dei borghesi delle città, si sono alleate con questi ultimi contro i primi, hanno infine subito l'inclusione subalterna nel nuovo universo borghese-capitalistico. La borghesia è insomma entrata in relazione con la massa del popolo in modi diversi, secondo il momento e il luogo. Queste forme di relazione, di istituzione di un qualche legame (religioso, sentimentale, artistico, politico, ideologico) tra città e campagna, tra intellettuali e massa contadina

⁵ *La situazione italiana e i compiti del PCI*, Tesi approvate dal III Congresso del Partito Comunista Italiano, in *CPC*, pp. 488-513: 498.

vengono esplorate in alcuni testi prevalentemente collocati sotto la rubrica *Utopie e romanzi filosofici*.

Nella prima età moderna, cioè nella «Età del Mercantilismo e delle Monarchie assolute» in cui i borghesi «si inseriscono potentemente nella struttura statale, ricreando questa struttura e introducendo un nuovo equilibrio di forze che permette il loro sviluppo rapidamente progressivo»⁶, il rapporto appare a prima vista senz'altro positivo. Il genere letterario dell'utopia registra «le aspirazioni più elementari e profonde delle moltitudini»⁷, che sono addirittura esaltate a principio ordinatore di un'intera civiltà. Ma l'ideale utopistico, proprio in quanto completamente alternativo al mondo esistente, non interagisce realmente con esso, gli rimane esteriore. L'articolazione tra l'egemonia dominante e la sua critica si paralizza in una struttura fondata sull'alterità più assoluta. L'effetto concreto consiste nell'immissione di una serie di elementi di innovazione entro la società moderna. Così, nell'ambiente della Controriforma, che «come tutte le Restaurazioni, non poté non essere che un compromesso e una combinazione sostanziale, se non formale tra il vecchio e il nuovo», si può pensare che le utopie funzionino come stimolo alla modernizzazione⁸. Con l'utopia, l'egemonia borghese tenta di infiltrarsi in modo riformistico entro le maglie di un mondo dominato ancora dall'alleanza tra Chiesa e nobiltà.

Fin quando il rapporto tra intellettuali e subalterni rimane implicito, inconsapevole, ogni impulso verso l'articolazione egemonica verrà deviato verso le preoccupazioni nascenti dalla coscienza dell'intellettuale stesso, legato a un genere letterario, a una cultura, e ovviamente a una certa idea di società, da cui è possibile evadere solo letterariamente, e che si può migliorare, ma alla quale non esiste reale alternativa. Questo punto viene chiarito nel § 7 del Quaderno 25, dove confluiranno in seconda stesura i quattro testi del Quaderno 3 dedicati all'utopia (e significativamente intitolato *Fonti indirette*). Qui Gramsci inserisce una variante instaurativa rivelatrice:

⁶ Quaderno 9 [c], § 1 [G 89]: QC, p. 1152.

⁷ Quaderno 3, § 70 [G 69]: QM, p. 506.

⁸ Quaderno 3, § 72 [G 71]: QM, p. 507.

Le Utopie sono dovute a singoli intellettuali, che *formalmente* si riattaccano al razionalismo socratico della *Repubblica* di Platone e che *sostanzialmente* riflettono, molto deformate, le condizioni di instabilità e di ribellione latente delle grandi masse popolari dell'epoca; sono, in fondo, manifesti politici di intellettuali, che vogliono raggiungere l'ottimo Stato⁹.

La distinzione di forma e sostanza permette di dare conto del doppio livello delle utopie, senza riduzionismi in un senso o nell'altro, e si riallaccia alla coppia, indicata nel § 70 del Quaderno 3, di «critica politica» e «aspirazioni più elementari e profonde delle moltitudini». Gli intellettuali che scrivono le utopie sono sì dei critici dello Stato attuale in nome dell'«ottimo Stato» e sono sì, per questo, dei modernizzatori, ma *ciò facendo* parlano anche a nome di chi non ha voce *né rientra tra gli interlocutori espliciti di quel progetto*. Di più: essendo questa presa di parola solo implicita, questo stesso rapporto sta in modo determinante sotto il segno dell'ambiguità: la critica utopistica è al contempo distruzione del vecchio mondo e repressione preventiva di un mondo nuovo in gestazione, che stenta a nascere. Infatti l'aspirazione a un mondo politico completamente trasparente e solare, completamente «esplicitato», è insieme un'espressione dell'utopia millenaristica e una reazione al pericolo proveniente dall'esistenza di masse tanto sterminate quanto incontrollabili e socialmente «instabili» e ribellistiche. Accettazione della condizione di separatezza di intellettuali e popolo, carattere episodico dell'influsso, e struttura «combinatoria» (vecchio/nuovo) dell'ideologia sociale dell'utopia sono tre modi per dire la stessa cosa. Dunque la stessa distanza tra utopie dotte e utopie popolari è un modo per disarticolare ed eludere, in definitiva, le istanze e i bisogni profondi delle masse.

⁹ Quaderno 25, § 7: *QC*, p. 2292, corsivi nostri.

3. *L'Illuminismo e i «miti popolari»*

Uno scarto sensibile rispetto a questo giudizio Gramsci lo introduce solo più tardi, in un altro testo, meno rapido degli altri finora citati, intitolato *Romanzi filosofici, utopie ecc.* e non trascritto (come moltissimi altri testi dei Quaderni 5 e 6) in seconda stesura. Si tratta del § 157 del Quaderno 6, scritto nell'ottobre 1931. Qui l'attenzione si rivolge allo sviluppo del genere utopistico dalla Controriforma all'Illuminismo, con una ripresa iniziale e un'amplificazione dello spunto di lettura in chiave "razionalistica" contenuto nel § 72 del Quaderno 3:

Controriforma e utopie: desiderio di ricostruire la civiltà europea secondo un piano razionale. ~ Altra origine e forse la più frequente: modo di esporre un pensiero eterodosso, non conformista e ciò specialmente prima della Rivoluzione francese¹⁰.

L'utopia come stimolo al rinnovamento della società si sdoppia, qui, realmente in due filoni, e mentre il primo prosegue la lettura in chiave di innovazione "combinatoria", il secondo riprende la domanda inizialmente posta (nel § 70 del Quaderno 3) circa il nesso con le aspirazioni popolari più profonde, riformulandola – e questo è decisivo – grazie al collegamento con gli sviluppi settecenteschi del genere utopistico:

Dalle Utopie sarebbe derivata [...] la moda di attribuire a popoli stranieri le istituzioni che si desidererebbero nel proprio paese, o di far la critica delle supposte istituzioni di un popolo straniero per criticare quelle del proprio paese. Così dalle Utopie sarebbe nata anche la moda di esaltare i popoli primitivi, selvaggi (il buon selvaggio) presunti essere più vicini alla natura. (Ciò si ripeterebbe nell'esaltazione del "contadino", idealizzato, da parte dei movimenti populistici). Tutta questa letteratura ha avuto non piccola importanza

¹⁰ QM, p. 1169.

nella storia della diffusione delle opinioni politiche-sociali fra determinate masse e quindi nella storia della cultura¹¹.

Questa letteratura

indica [...] il passaggio dall'esaltazione di un tipo sociale feudale all'esaltazione delle masse popolari genericamente, con tutti i loro bisogni elementari (nutrirsi, vestirsi, ripararsi, riprodursi) ai quali si cerca di dare razionalmente una soddisfazione¹².

Il riferimento all'Illuminismo sposta completamente la questione. Nel Settecento, per la prima volta, il popolo cessa di essere una massa sconosciuta, *fisicamente separata* dagli intellettuali. La cultura che culmina nella Rivoluzione e nel giacobinismo inverte per intero la questione del rapporto con le masse popolari: non si tratta più di dare una forma letteraria ai suoi sogni, ma di conoscere le sue condizioni di vita, le sue attività lavorative (*l'Encyclopédie*), i suoi bisogni materiali. In questo modo, per la prima volta, città e campagna iniziano ad avvicinarsi realmente, concretamente, in un disegno politico determinato, e la borghesia getta le basi della propria egemonia in termini nuovi, rivoluzionari. I contadini vengono così coinvolti in un progetto di trasformazione attiva del mondo feudale, e ricevono una personalità storica prima impensabile, anche se comunque subordinata rispetto all'iniziativa del Terzo Stato.

Il § 157 del Quaderno 6 è, come si è detto, dell'autunno 1931: a metà strada, dunque, tra la prima e la seconda stesura di un altro testo, rispettivamente il § 48 del Quaderno 1 (1930) e il § 37 del Quaderno 13 (1932-1933), che nel passaggio esibisce varianti instaurative e destitutive spiegabili proprio grazie agli sviluppi delle riflessioni sul nesso Illuminismo-utopia. Parlando di Charles Maurras, nel § 48 del Quaderno 1 Gramsci *contrappone* il giacobinismo storico al «giacobinismo alla rovescia» (quello diventato vuota

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

formula) di questi, e lo accosta alle «banalità massoniche» e in generale alla «ragione ragionante da cui è sorto l'enciclopedismo, l'illuminismo e tutta la cultura massonica francese. Gli illuministi avevano creato il mito del buon selvaggio o che so io, Maurras crea il mito del passato monarchico francese»¹³.

Siamo sul terreno della ripetizione quasi letterale del riduttivo giudizio di Croce sulla cultura del Settecento, con l'unica differenza che per quest'ultimo non solo Illuminismo, enciclopedismo e massoneria, ma anche tutti questi e il *giacobinismo* erano una cosa sola¹⁴. È Croce che iscrive Marx nella scuola del «principio della forza» contrapposta «alle insipidezze giusnaturalistiche, antistoriche e democratiche, ai cosiddetti ideali dell'89»¹⁵. La stessa posizione è espressa da Gramsci nel § 4 del Quaderno 1: «Sarebbe interessante una ricerca che dimostrasse lo stretto rapporto tra la religione e gli "immortali principii"»¹⁶. Questa virgolettatura dei diritti dell'uomo e del cittadino, questa virgolettatura della democrazia è un retaggio crociano e soreliano, da cui gradualmente Gramsci si emancipa nei *Quaderni*.

Se esaminiamo la seconda stesura del § 48 del Quaderno 1, vediamo questa tesi confermata dalle notevoli modifiche apportate. Rimane la valutazione positiva dei giacobini storici i quali, però, non vengono più contrapposti all'Illuminismo ma solo a quello «triviale»¹⁷. Inoltre il passo citato viene completamente riscritto: il metodo di Maurras è quello della

¹³ QM, p. 61.

¹⁴ Cfr. B. CROCE, *La mentalità massonica* (1910), in ID., *Cultura e vita morale*, cit., pp. 143-150: 145-146.

¹⁵ «Nella concezione politica poi, il marxismo mi riportava alle migliori tradizioni della scienza politica italiana, mercè la ferma asserzione del principio della forza, della lotta, della potenza, e la satirica e caustica opposizione alle insipidezze giusnaturalistiche, antistoriche e democratiche, ai cosiddetti ideali dell'89» (B. CROCE, *Prefazione* [1917], in ID., *Materialismo storico ed economia marxistica*, quarta edizione riveduta, Laterza, Bari 1921, pp. XIV-XV).

¹⁶ QM, p. 6.

¹⁷ Quaderno 13, § 37: QC, p. 1642.

...ragione ragionante da cui è nato l'enciclopedismo, e tutta la tradizione culturale massonica francese. L'illuminismo creò una serie di miti popolari, che erano solo la proiezione nel futuro delle più profonde e millenarie aspirazioni delle grandi masse, aspirazioni legate al cristianesimo e alla filosofia del senso comune, miti semplicistici quanto si vuole, ma che avevano un'origine realmente radicata nei sentimenti e che, in ogni caso, non potevano essere controllati sperimentalmente (storicamente)¹⁸.

L'inversione è radicale: non solamente Maurras è ora collegato alla tradizione massonica (a cui è rimasto attaccato il solo «enciclopedismo») e l'Illuminismo è opposto a tutto ciò, come un movimento culturale che trova realmente un legame con il popolo; ma entra in gioco tutta una serie di elementi – il cristianesimo, i sentimenti popolari, il senso comune – da Gramsci elaborati nel frattempo (soprattutto nel Quaderno 8). Tutto ciò si riassume nella nozione di «miti popolari», cioè di immagini potenti che da una parte portano a espressione i sentimenti reali delle masse, dall'altra proiettano nel futuro le loro aspirazioni più radicate: giustizia, eguaglianza, libertà, fraternità. Il “mito popolare” è il reale punto di contatto tra gli intellettuali progressisti del Settecento e le masse, anche se queste rimangono parzialmente sconosciute. Nei miti le rivendicazioni popolari ricevono una formulazione che non le tradisce, non le sposta in un territorio utopico, non le “normalizza” sotto l'egemonia della cultura dominante: non le conferma insomma nella loro subalternità. I miti creano un nuovo protagonista storico, dato dall'unità del popolo contro tutti i privilegi e le ingiustizie. Essi sono la forma, da Gramsci individuata con precisione, nella quale il popolo si costituisce *autonomamente*, articola un progetto egemonico.

¹⁸ *QC*, pp. 1642-1643.

4. *Politica e religione nello «Stato in senso organico e più largo»*

Riprenderemo più avanti lo spunto presente nel termine e nel concetto di “mito” in relazione alla politica¹⁹. Ora, per proseguire l'esame dei modi in cui storicamente l'egemonia si presenta in relazione ai subalterni, prenderemo in considerazione un'altra variante, contenuta nella seconda stesura del § 3 del Quaderno 4 [b], il noto testo intitolato *Due aspetti del marxismo*:

A questo movimento può essere paragonato l'illuminismo “politico” francese che precedé e accompagnò la Rivoluzione dell'89: anch'esso fu una riforma intellettuale e morale del popolo francese e anch'esso non fu accompagnato da una cultura superiore.

La Francia fu lacerata dalle guerre di religione con la vittoria apparente del cattolicesimo, ma ebbe una grande riforma popolare nel Settecento con l'illuminismo, il voltairianismo, l'enciclopedia che precedé e accompagnò la rivoluzione del 1789; si trattò realmente di una grande riforma intellettuale e morale del popolo francese, più completa di quella tedesca luterana, perché abbracciò anche le grandi masse contadine della campagna, perché ebbe un fondo laico spiccato e tentò di sostituire alla religione una ideologia completamente laica rappresentata dal legame nazionale e patriottico; ma neanche essa ebbe una fioritura immediata di alta cultura, altro che per la scienza politica nella forma di scienza positiva del diritto. (Cfr. il paragone fatto da Hegel delle particolari forme nazionali assunte dalla stessa cultura in Francia e in Germania nel periodo della rivoluzione francese; concezione hegeliana che attraverso una catena un po' lunga portò al famoso verso carducciano: «accomunati nella stessa fé, – decapitaro Emmanuel Kant iddio, Massimiliano Robespierre il re»)²⁰.

¹⁹ Cfr. *infra*, cap. VI.

²⁰ Quaderno 4 [b], § 3 [G 3]: QM, p. 663; Quaderno 16, § 9: QC, pp. 1859-1860.

Siamo di fronte a una radicale riscrittura, basata su un'idea dell'Illuminismo completamente diversa. Al timido paragone iniziale, peraltro limitato fortemente dalla considerazione conclusiva, fa riscontro un netto giudizio sulla superiorità dell'Illuminismo francese (che ora comprende anche l'*Encyclopedie*) rispetto alla Riforma luterana. Questa superiorità sta precisamente nel fatto che, a differenza di Lutero, i giacobini coinvolsero la massa contadina come massa *attiva*: la borghesia per la prima volta fece uscire i subalterni dall'indistinto, diede loro piena cittadinanza politica.

Testimonianza di ciò è lo spiccato *laicismo* della politica giacobina, la sua capacità di sfidare la religione sul suo stesso terreno, elaborando un'unità ideologica con il popolo poggiante sul «legame nazionale e patriottico». Ora, questa idea del giacobinismo come portatore di un'«ideologia completamente laica» viene formulata per la prima volta in un testo del Quaderno 6, il § 87, scritto tra marzo e agosto del 1931. Qui Gramsci, nel pieno delle riflessioni sulle nuove forme, ottocentesche e novecentesche liberali, dell'egemonia successiva alla fine dell'esperienza giacobina, e che pertanto vanno tenute presenti nell'interpretazione di questo testo, individua proprio nella *politica religiosa* dei giacobini il primo tentativo di pensare la politica come esperienza di massa, cioè le nuove forme dello Stato «integrale». Lo Stato, afferma, essendo «integrale», cioè non mero apparato coercitivo ma unità di questo apparato con una complessiva visione del mondo, deve ingaggiare battaglia con le rappresentazioni religiose tradizionali, confessionali. Anche in questo caso, un giudizio precedente (febbraio-marzo 1930), secondo cui i giacobini furono «danneggiati dai tentativi di Robespierre di instaurare una riforma religiosa»²¹, viene completamente ribaltato.

Nel § 87 del Quaderno 6, il punto di partenza del ragionamento di Gramsci è che la distinzione tra Medioevo e Modernità passa per la capacità, da parte della classe dirigente, di spezzare il monopolio ideologico della Chiesa nella

²¹ Quaderno 1, § 43: *QM*, p. 47.

società civile: «Non si è fuori del Medio Evo che per il fatto che apertamente si concepisce e si analizza la religione come “instrumentum regni”»²². Ma questa è per Gramsci una «massima di Machiavelli»²³ e implica, pertanto, una precisa lettura del pensiero del Segretario. Partito dall'individuazione, nel 1930, del nesso tra Machiavelli e i giacobini nella giusta impostazione dell'alleanza città-campagna²⁴, nel corso del 1931 questa interpretazione cambia e la lettura dei giacobini e di Machiavelli si va incentrando sull'intuizione del nesso tra politica e religione come essenziale nella politica delle masse mobilitate. Questo nuovo elemento comune non è alternativo all'asse economico-sociale città-campagna: anzi, arricchisce quella che all'inizio è solo una “meccanica” dei rapporti di forze, con lo studio della loro specifica “dinamica” ideologica²⁵.

Il testo in cui il nuovo concetto di Stato viene riallacciato nel modo più netto alla politica giacobina è appunto il § 87 del Quaderno 6:

Da questo punto di vista è da studiare l'iniziativa giacobina dell'istituzione del culto dell'“Ente supremo”, che appare pertanto come un tentativo di creare identità tra Stato e Società Civile, di unificare dittatorialmente gli elementi costitutivi dello Stato in senso organico e più largo (Stato propriamente detto e Società civile) in una disperata ricerca di stringere in pugno tutta la vita popolare e nazionale, ma appare anche come la prima radice dello Stato moderno laico, indipendente dalla Chiesa, che cerca e trova in se stesso, nella sua vita complessa, tutti gli elementi della sua personalità storica²⁶.

²² Quaderno 6, § 87: *QM*, p. 1122.

²³ Come si afferma in Quaderno 7 [c], § 49 [G 97]: *QM*, p. 1414 (dicembre 1931): «Rovesciamento della massima di Machiavelli: “regnum instrumentum religionis”».

²⁴ Cfr. Quaderno 1, § 44: *QM*, p. 52.

²⁵ Rinviamo a questo proposito al nostro *Luigi Russo e Georges Sorel: sulla genesi del «moderno Principe» nei «Quaderni del carcere» di Antonio Gramsci*, in «Studi storici», LIV (2013), n. 3, pp. 545-589.

²⁶ *QM*, p. 1122.

La politica giacobina è ambivalente, come ambivalente è (lo si è visto) tutta la politica moderna²⁷. Infatti i rivoluzionari francesi, distruggendo dittatorialmente le distinzioni tra Stato e società civile, *velano* con la politica religiosa il loro «limite» di classe²⁸. Per questa ragione la loro «ricerca di stringere in pugno tutta la vita popolare e nazionale» è «disperata». Ma ciò dimostra anche che avevano lucidamente individuato la *realtà* dello Stato propriamente *moderno*, che sopprime la separazione rinascimentale tra religione – appannaggio della Chiesa, che come tale non era nazionalizzata – e potere dello Stato nazionale nascente²⁹, integrando politicamente le masse subalterne in una forma nuova e diretta, senza più intermediari.

5. *Egemonia, popolo, nazione*

Poco più tardi, tra marzo e maggio 1932, Gramsci riprende questo concetto in tre testi del Quaderno 8 ([c], § 112 [G 112], [b], §§ 62 e 75 [G 227 e 240]) dedicati alla concezione crociana della «storia etico-politica» in quanto «storia dell'aspetto "egemonia" nello Stato»³⁰. Isolando in modo arbitrario l'egemonia etico-politica (la cultura, le attività di propaganda e convinzione di carattere "privato" e "volontario") dalla coercizione, Croce finisce per ridurre la storia etico-politica a una riproposizione della «storia spe-

²⁷ Un segnale di questa ambivalenza può essere individuato nei due commenti a questo testo (Quaderno 6, § 87), diametralmente opposti, di L. PAGGI, *Giacobinismo e società di massa in Gramsci*, in M.L. SALVADORI – N. TRANFAGLIA (a cura di), *Il modello politico giacobino e le rivoluzioni*, La Nuova Italia, Firenze 1984, pp. 223-239: 235; e *ivi* quello di M.L. SALVADORI, *Il giacobinismo nel pensiero marxista*, pp. 240-253: 252.

²⁸ Cfr. *supra*, cap. II.3.

²⁹ «...nella concezione politica del Rinascimento la religione era il consenso e la Chiesa era la Società civile, l'apparato di egemonia del gruppo dirigente, che non aveva un apparato proprio, cioè non aveva una propria organizzazione culturale e intellettuale, ma sentiva come tale l'organizzazione ecclesiastica universale» (QM, p. 1122).

³⁰ Quaderno 8 [b], § 62 [G 227]: QM, p. 1495.

culativa»³¹. Alla storia crociana come «storia della libertà» Gramsci obietta che in realtà libertà e storia si identificano solamente in quanto una classe sociale costruisce un'egemonia incentrata sul valore della libertà – il liberalismo – e la impone a tutta la società. Altrimenti, dire che storia è uguale a libertà, è un'affermazione riducibile alla filosofia della storia di Hegel, per cui la storia è sempre sviluppo della libertà.

Questa osservazione porta con sé una duplice conseguenza: che se la libertà è un'*egemonia concreta* e non un principio metafisico, essa sarà in lotta con almeno un'altra egemonia concorrente; e che, per vincere, dovrà sviluppare una strategia politica di conquista delle masse. Da una parte vi dovrà dunque essere *anche* un'egemonia non liberale (cioè un'egemonia reazionaria, conservatrice, o viceversa un'egemonia comunista); dall'altra, la libertà stessa, penetrando nelle masse, acquisterà necessariamente tratti di fanatismo, in quanto dovrà mescolarsi e fondersi con i sentimenti diffusi a livello popolare. Così nel § 62 del Quaderno 8 [b] Gramsci annota: «C'è lotta tra due egemonie, sempre. E perché una trionfa? Per sue doti intrinseche di carattere "logico"?»³². E nel § 75: «concetto di libertà come ideologia o religione (o fanatismo, secondo i clericali per es.)»³³. Ma il luogo più esplicito in questo senso è una rapida aggiunta finale al § 62: «La combinazione in cui l'elemento egemonico etico-politico si presenta nella vita statale e nazionale è il "patriottismo" e il "nazionalismo" che è la "religione popolare", cioè il nesso per cui si verifica l'unità tra dirigenti e diretti»³⁴.

La riscrittura del § 62 nel Quaderno 10 è assai più ampia. In essa tra l'altro si precisa che il patriottismo e il nazionalismo non si sono tanto sostituiti storicamente come «"religione" popolare» al cattolicesimo, quanto piuttosto sono entrati «in combinazione con esso»³⁵. Inoltre, a proposito del nazionalismo, si aggiunge: «Che il contenuto concreto del liberalismo popolare sia stato il concetto di patria e di nazione

³¹ Quaderno 8 [b], § 75 [G 240]: QM, p. 1504.

³² QM, p. 1495.

³³ QM, p. 1505.

³⁴ QM, p. 1495.

³⁵ Quaderno 10, § 6.13 [G I, 13]: QC, p. 1237.

si può vedere dal suo stesso svolgimento in nazionalismo»³⁶. Qui dunque Gramsci approfondisce l'idea secondo la quale il liberalismo, diventando concezione del mondo *popolare*, si è tradotto in patriottismo, nazionalismo e addirittura anche in fanatismo religioso, dando luogo, secondo i contesti nazionali e le fasi della lotta politica, alle combinazioni più singolari, che però sono tutte catalogabili come forme di "egemonia".

Queste riflessioni sul nesso tra egemonia e nazione approfondiscono i primi appunti presi l'anno precedente, nel § 87 del Quaderno 6 (esaminati più sopra), sui giacobini come riformatori religiosi. Che qui si sia in presenza esattamente, e in senso forte, di "egemonia" – e che di conseguenza il termine sia stato sostanzialmente ridefinito rispetto al 1930 – viene confermato dalla riformulazione più decisa delle prime, prudenti formulazioni consegnate al § 62 del Quaderno 8 [b], al momento della loro riscrittura nel Quaderno 10, § 6.13, come si può agevolmente constatare da un rapido confronto:

...il Borbone non rappresenta anche un'egemonia sui Lazzari e sui contadini meridionali?

Anche il Borbone rappresentava un principio etico-politico, impersonava una «religione» che aveva i suoi fedeli nei contadini e nei lazzari³⁷.

E allora perché non fare la storia del principio di autorità (imperiale) per cui i contadini croati combatterono contro i liberali milanesi e i contadini lombardo-veneti contro i liberali viennesi?

Bisognerà spiegare perché nel 1848 i contadini croati combatterono contro i liberali milanesi e i contadini lombardo-veneti combatterono contro i liberali viennesi. Allora il nesso reale etico-politico tra governanti e governati era la persona dell'imperatore o del re («abbiamo scritto 'n bronte, evviva Francische seconde!»), come più tardi il nesso sarà non quello del concetto di libertà, ma il concetto di patria e di nazione³⁸.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *QM*, p. 1495; *QC*, p. 1236.

³⁸ *QM*, p. 1495; *QC*, pp. 1236-1237.

A questa altezza (siamo nel maggio del 1932) egemonia è *ogni* forma di unità «reale [...] tra governanti e governati». Il carattere “progressivo” dell’egemonia, vale a dire il suo essere un momento di auto-emancipazione dei subalterni da un rapporto di dipendenza rispetto a una classe dominante, non deriva più dall’egemonia in sé stessa. E d’altra parte Gramsci ha chiarito che non ci può essere reale azione politica senza l’unità reale di governanti e governati, cioè senza egemonia. Di conseguenza, l’egemonia presenta sempre, necessariamente, un aspetto di fanatismo. Costituire un’egemonia non è più, come Gramsci riteneva nel 1930, secondo il modello giacobino iniziale, sinonimo di emancipazione dalle passioni immediate. L’egemonia si forma nel momento in cui in qualche modo, *non necessariamente progressivo*, un’ideologia politica fa “blocco” con i sentimenti diffusi nei subalterni e si realizza così l’unità reale di governanti e governati.

Come ciò accada, dipende dal modo in cui i sentimenti popolari – il “senso comune” dei subalterni – si sono strutturati in un determinato paese. Da qui l’importanza della lotta tra cattolicesimo e patriottismo nel corso della Rivoluzione francese (come si è visto sopra); della trasformazione del patriottismo in repubblicanesimo, quando la patria è stata monopolizzata dal nazionalismo di destra³⁹; delle metamorfosi subite dal liberalismo in connessione più o meno conflittuale con le ideologie democratiche⁴⁰; delle successive combinazioni tra cattolicesimo, liberalismo, fanatismo sanfedistico, democratismo ecc. Tutti questi fenomeni occorre studiarli accuratamente, perché contribuiscono a spiegare le ragioni per le quali le masse popolari seguono ideologie che “razionalisticamente” sono in contrasto con i loro interessi.

D’altra parte, la specifica conformazione assunta ogni volta dal senso comune, e quindi la sua funzionalità politica, dipende non solamente dal nesso tra classi dominanti e classi subalterne e dalla cultura del paese dato ma anche dalla sua collocazione internazionale. Ciò spiega le ripetute combina-

³⁹ Cfr. Quaderno 10, § 6.13 [G I, 13]: QC, p. 1237.

⁴⁰ Cfr. Quaderno 10, § 23 [G II, 22]: QC, pp. 1259-1260.

zioni tra socialismo e nazionalismo in vari paesi⁴¹, e già nell'Italia ottocentesca e primo-novecentesca, con il nesso Pascoli-Corradini, il «nazionalsocialismo» del primo e la «nazione proletaria» di entrambi, il passaggio dei sindacalisti rivoluzionari meridionali al nazionalismo, il «socialpatriottismo» di De Amicis ecc.⁴² In tutti questi casi, la reale collocazione subalterna di una determinata nazione ha raccolto su di sé anche il significato della subalternità sociale a essa interna, determinando la formazione di un'egemonia nazionalistica con una base di massa.

Siamo così giunti a una definizione del nesso tra subalterni ed egemonia, in cui le specificità storiche sia sul piano

⁴¹ Si veda, per il caso francese, la ricostruzione di R. STUART, *Marxism and National Identity. Socialism, Nationalism, and National Socialism during the French Fin de Siècle*, State University of New York Press, Albany (NY) 2006, soprattutto pp. 137-172.

⁴² Cfr. Quaderno 1, § 58: *QM*, p. 84 (febbraio-marzo 1930): «Passaggio di un gruppo di sindacalisti al partito nazionalista. Concetto di nazione proletaria in Enrico Corradini. Discorso di Pascoli "La grande proletaria si è mossa". Sindacalisti-nazionalisti di origine meridionale»; Quaderno 2, §§ 51-52 (giugno 1930) sulle idee politiche di Pascoli; Quaderno 6, § 129: *QM*, p. 1155 (marzo-agosto 1931): «*Passato e presente. La politica di D'Annunzio*. [...] Si potrebbe studiare la politica di D'Annunzio» come uno dei tanti ripetuti tentativi di letterati (Pascoli ~ ma forse bisogna risalire a Garibaldi) per promuovere un nazionalsocialismo in Italia, (cioè per condurre le grandi masse all'"idea" nazionale o nazionalista-imperialista); Quaderno 6, § 144 (ottobre 1931) intitolato «*G. Pascoli e Davide Lazzaretti*»; Quaderno 7 [c], § 34 [G 82]: *QM*, p. 1405 (dicembre 1931): «Del Corradini è da vedere la sua teoria della "nazione proletaria" in lotta con le nazioni plutocratiche e capitaliste, teoria che servi di ponte ai sindacalisti per passare al nazionalismo prima della guerra libica e dopo. La teoria «è» connessa col fatto dell'emigrazione di grandi masse di contadini in America e quindi con la questione meridionale»; Quaderno 9 [b], § 4 [G 4]: *QC*, p. 1099 (aprile-maggio 1932): «*Storia delle classi subalterne. De Amicis*. Del De Amicis sono da vedere la raccolta di discorsi *Speranze e Glorie* e il volume su *Lotte civili*. [...] Sebbene si debba parlare di un socialnazionalismo o socialpatriottismo nel De Amicis, è evidente la sua differenza dal Pascoli, per esempio: il De Amicis era contro la politica africanista, il Pascoli invece era un colonialista di programma»; Quaderno 14, § 11 [G 14]: *QC*, p. 1670 (dicembre 1932-gennaio 1933): «Negli scrittori italiani ha proprio nuociuto l'"apolitismo" intimo, verniciato di retorica nazionale verbosa: furono, da questo punto di vista, più simpatici Enrico Corradini e il Pascoli col loro nazionalismo confessato e militante, che in Pascoli era popolare e ingenuo, senza programmi ben razionalizzati come invece nel Corradini».

nazionale del senso comune, sia su quello della collocazione internazionale della nazione, plasmano in modo decisivo la costituzione dell'unità reale tra dirigenti e diretti, tra governanti e governati, tra ideologia dominante e passioni e sentimenti diffusi a livello popolare. Questa nuova concezione, se per un verso limita fortemente l'automatismo presente nelle formulazioni iniziali, secondo cui la politica egemonica contiene una spinta democratica, per l'altro non esclude affatto il nesso tra egemonia e democrazia, ma ne fa una cornice generale (per cui egemonica è quella situazione politica che si caratterizza per l'*assenza* di «gruppi [sociali] chiusi»)⁴³, i cui concreti contenuti possono essere però definiti solamente sul terreno "religioso", intendendo per religione, in un senso non confessionale, l'ideologia che riesce a fare presa nella vita popolare.

L'egemonia nell'età della politica totalitaria porta alle estreme conseguenze la tendenza, che abbiamo visto essere presente, per Gramsci, nell'età moderna, per cui gli intellettuali si legano in modo sempre più intimo con i sentimenti, le rappresentazioni e i bisogni dei subalterni. In questo senso va letta l'inversione, vista sopra, del giudizio su Robespierre e la politica religiosa dei giacobini e l'attenzione crescente verso i fondamenti fanatici e passionali dei blocchi egemonici. La formazione di un blocco egemonico, e il suo contenuto (progressivo o regressivo) si definiscono, a questo punto, non per la presenza o meno dell'elemento religioso (fanatico, passionale, sentimentale) ma per il modo in cui, data la presenza di esso come premessa indispensabile all'unità di dirigenti e diretti, questo nesso viene elaborato.

⁴³ In questo senso va letto, a nostro parere, il § 26 del Quaderno 8 [b] [G 191]: «*Egemonia e democrazia* ~ Tra i tanti significati di democrazia, quello più realistico e concreto mi pare si possa trarre in connessione col concetto di egemonia. Nel sistema egemonico, esiste democrazia tra il gruppo dirigente e i gruppi diretti, nella misura in cui lo sviluppo dell'economia e quindi la legislazione che esprime tale sviluppo favorisce il passaggio molecolare dai gruppi diretti al gruppo dirigente. Nell'Impero Romano esisteva una democrazia imperiale-territoriale nella concessione della cittadinanza ai popoli conquistati ecc. Non poteva esistere democrazia nel feudalismo per la costituzione dei gruppi chiusi ecc.» (QM, p. 1462).

Si può pertanto dire che la dimensione democratica dell'egemonia può essere svolta in direzioni anche opposte e *può anche essere reazionaria*, e che il fascismo, lungi dal poter essere liquidato come regressione alla "pura forza", è anche e soprattutto l'elaborazione in grande stile di questa forma nuova di egemonia, elaborazione resa a sua volta possibile dal fatto che il fascismo, primo in Europa, ha saputo riconoscere le forme nuove della politica post-bellica, sviluppandole a suo modo e costruendo su questa base una forma a sua volta nuova di Stato. Nel prossimo capitolo questa politica – che Gramsci chiama «totalitaria» – verrà considerata in modo dettagliato.

IV
LA «POLITICA TOTALITARIA»:
POLIZIA, DIRITTO, SOVRANITÀ NELLA TENSIONE
TRA «DEMOCRAZIA» E «BUROCRAZIA»

1. *Una prima fissazione del significato di «totalitario» nei Quaderni del carcere*

Nel § 136 del Quaderno 6, un testo databile all'agosto del 1931, Gramsci utilizza l'espressione «politica totalitaria»¹. In altri casi parla di «grandi partiti di tipo “totalitario”»² e di «regimi che si pongono come totalitari»³. Si noti che nella prima stesura di quest'ultimo testo⁴ si leggeva «negli stati dittatoriali». Una modificazione simile si riscontra nel già discusso passaggio da «frenetico e assorbente» a «totalitario» (tra virgolette) dal § 18 del Quaderno 3 al § 4 del Quaderno 25.

Su tutti questi testi sarà necessario tornare analiticamente. Per ora vorremmo far notare due aspetti, che ci sembrano di grande importanza. Il primo riguarda il fatto che l'aggettivo *totalitario* non si collega organicamente a un unico tipo di soggetto, ma caratterizza un'amplissima serie di fenomeni, che vanno dalla politica generalmente intesa, al partito, al regime, alla compagine statale. Se si tiene conto del fatto che, al di là di questo uso “tecnico” del termine, nei *Quaderni* si registra un largo impiego di esso, in relazione a «concezione del mondo» e simili, a connotare il suo carattere integrale o

¹ QM, p. 1158.

² Quaderno 7 [c], § 45 [G 93]: QM, p. 1412.

³ Quaderno 13, § 21: QC, p. 1601.

⁴ Quaderno 4 [b], § 11 [G 11]: QM, p. 675. Cfr. *supra*, cap. III.1, in particolare pp. 139-141.

al contrario solo parziale⁵, si è immediatamente posti dinanzi alla necessità di ricostruire la trama non superficiale che tiene insieme tutte queste occorrenze.

Il secondo aspetto sul quale va richiamata l'attenzione è l'affermazione, nel periodo che va dal 1930 al 1933-1934, del termine tecnicamente preciso "totalitario" in sostituzione di altri, più suggestivi e descrittivi, come «frenetico e assorbente», o equivoci, come «dittatura». Diciamo equivoci, perché «dittatura» possiede due accezioni, a seconda che la si opponga – dal punto di vista liberale – a *democrazia* ovvero la si consideri come la forma concreta, esteriore, che sempre assume il governo. Questo secondo significato è limpidamente riassunto da Gramsci nell'esordio dell'articolo «*Capo*», che nel marzo 1924 apre la terza serie de «L'Ordine Nuovo»:

Ogni Stato è una dittatura. Ogni Stato non può non avere un governo, costituito da un ristretto numero di uomini, che a loro volta si organizzano intorno a uno dotato di maggiore capacità e di maggiore chiarezza. Finché sarà necessario uno Stato, finché sarà storicamente necessario governare gli uomini, qualunque sia la classe dominante, si porrà il problema di avere dei capi, di avere un «capo»⁶.

L'approccio alla politica in termini di "governo", che è alla base di questo passaggio – un approccio che richiama direttamente, e *pour cause*, un noto esordio machiavelliano⁷

⁵ Per una prima ricognizione dell'uso del termine nei *Quaderni* cfr. R. CAPUTO, *Totalitario*, in G. LIGUORI – P. VOZA (a cura di), *Dizionario gramsciano. 1926-1937*, Carocci, Roma 2009, s.v.

⁶ «*Capo*», in «L'Ordine Nuovo», serie III, I (1924), n. 1, marzo, pp. 1-2, ora in CPC, pp. 12-16: 12.

⁷ «...ognuno sa che chi dice imperio, regno, principato, repubblica, [...] dice uomini che comandano, cominciandosi dal primo grado et descendendo infino al padrone d'uno brigantino...» (*La cagione dell'ordinanza, dove la si truovi et quel che bisogna fare*, in N. MACHIAVELLI, *Opere*, a cura di C. VIVANTI, Einaudi Gallimard, Torino 1997-2005, 3 voll., I, p. 26). Sulle implicazioni attuali del "machiavellismo" nell'Italia del dopoguerra cfr. M. CILIBERTO, *Filosofia e politica nel Novecento italiano. Da Labriola a «Società»*, De Donato, Bari 1982, pp. 135-188; R. MEDICI, *La metafora Machiavelli: Mosca, Pareto, Michels, Gramsci, Mucchi*, Modena 1990,

– è nell'articolo di Gramsci solo una premessa: la dittatura, cioè il governo, va vista alla luce dei contenuti sociali che mobilita e articola. Segue l'opposizione tra «la dittatura del proletariato», che «è espansiva, non repressiva. Un continuo movimento si verifica dal basso in alto, un continuo ricambio attraverso tutte le capillarità sociali, una continua circolazione di uomini»⁸, e la dittatura di Mussolini, che «non ha dovuto organizzare una classe, ma solo il personale d'ordine di una amministrazione»⁹, e che pertanto si riduce alla sola sfera governativa, repressiva, senza presa reale in un qualche contenuto sociale. Egli – annota Gramsci alludendo ai primi passi nella costruzione dell'armatura legislativa dello Stato totalitario – «ha smontato qualche congegno dello Stato più per vedere com'era fatto e impratichirsi del mestiere che per una necessità originaria»¹⁰.

Al di là del giudizio sul fascismo, qui visto come una soluzione prevalentemente autoritaria (ma si è ancora all'aprile del 1924), è ben fermo in questo passaggio il nesso tra governo e forze sociali, che sarà in seguito sviluppato nella teoria dell'egemonia. Ma è anche posto il problema di mettere a confronto le due «dittature», quella bolscevica e quella fascista, dal punto di vista del comune rapporto con lo Stato liberale, cioè con l'eredità del secolo XIX.

Nei *Quaderni* evidentemente il giudizio sul fascismo risente di forti innovazioni rispetto al 1924, per gli sviluppi reali succedutisi in quegli anni ma non solo per essi. Questo mutamento si può leggere non solamente nella sostituzione di «regimi che si pongono come totalitari» del Quaderno

pp. 7-159; G.M. BARBUTO, *Machiavelli e i totalitarismi*, Guida, Napoli 2005, capp. 1-4 della parte I; ID., *Il principe e le masse. Letture machiavelliane: da Vilfredo Pareto a Gaetano Mosca*, in P. CARTA – X. TABET (a cura di), *Machiavelli nel XIX e nel XX secolo*, Cedam, Padova 2007, pp. 185-213.

⁸ CPC, p. 15.

⁹ CPC, p. 16.

¹⁰ *Ibid.* I termini dell'opposizione – «violenza [...] progressiva» vs. «violenza [...] sistematica» torneranno nel discorso alla Camera del 16 maggio 1925 (CPC, pp. 75-85: 81-82). Il nesso è segnalato da C. DONZELLI, *Introduzione* ad A. Gramsci, *Quaderno 13. Note sulla politica di Machiavelli*, Einaudi, Torino 1981, pp. IX-CII: LVII-LVIII.

13 a «stati dittatoriali» del Quaderno 4, ma anche nell'altro caso, in cui la nozione di «dittatura» (Quaderno 3, § 18) viene assorbita dentro l'idea dell'«accentramento [...] totalitario» di «tutta la vita nazionale nelle mani del gruppo dominante» (Quaderno 25, § 4), assumendo così un significato distinto rispetto a quello della politica di tipo assolutistico o autoritario¹¹.

Nei testi citati e nelle varianti presenti in quelli trascritti sono contenute diverse altre implicazioni, sulle quali torneremo più avanti. Per il momento è importante registrare da un lato la grande latitudine semantica che il termine “totalitario” attesta nei *Quaderni*, dall'altra la tendenza a una sua caratterizzazione precisa, come denominatore di un tipo di politica – incorporata in strutture private e pubbliche – che è capace di spostare il fuoco dell'attenzione dalla questione del governo a sé considerato, che è alla base del concetto di dittatura, alla relazione tra l'unità del governo e la struttura articolata del suo contenuto sociale, che è appunto ciò che la nozione di “totalitario” intende abordare. È alla luce dell'affermarsi di questa nozione di “totalitario” che va letto il confronto – in più luoghi suggerito da Gramsci nei *Quaderni* – tra Italia e Urss: non solamente in quanto si tratta di regimi che intendono emanciparsi dallo spazio politico liberale ma in quanto, ciò facendo, assumono verso le varie forze sociali delle iniziative e delle responsabilità specifiche.

2. Le «elezioni totalitarie» del 1923 e del 1924

Una prima fissazione del significato del termine *totalitario* nei *Quaderni* si può attestare su questa duplice caratteristica: la sua estrema flessibilità semantica e la sua altrettanto forte precisione tecnica nel porre in relazione forma di go-

¹¹ Hanno posto in rilievo la differenza tra analisi del fascismo in termini di autoritarismo e cesarismo da una parte, totalitarismo dall'altra, F. DE FELICE, *Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci*, cit., p. 189 (in *Politica e storia in Gramsci*); e ivi L. MANGONI, *Il problema del fascismo nei «Quaderni del carcere»*, pp. 391-438: 416-417.

verno e contenuto sociale. Non è inutile dire che questo contenuto non presenta quasi elementi comuni con il concetto di “totalitarismo”, come esso si è affermato due decenni più tardi, grazie a libri come *The Origins of Totalitarianism* di Hannah Arendt e *The Origin of Totalitarian Democracy* di Jacob Talmon¹²: l’accento posto da Arendt sull’*ideologia* e da Talmon sul *messianismo*, come nuclei della logica totalitaria, cioè in definitiva sull’anti-empirismo e l’anti-pragmatismo del regime totalitario, e sulla conseguente riduzione della popolazione a una “massa grigia” atomizzata e alienata, manovrabile a piacere e tenuta sotto controllo con il terrore permanente, non ha quasi punti di contatto con il modo in cui il termine compare nei *Quaderni* (ma si noti che Gramsci non usa mai il termine *totalitarismo* che pure, come subito vedremo, a quella altezza era già stato coniato).

Questa discrepanza è frutto del modo in cui il termine, e il concetto, sono emersi in Italia, tra il 1923 e il 1924, in una serie di polemiche collegate alle elezioni amministrative tenutesi nel corso della fine del 1922 e l’inizio del 1923 in varie città e province, e alle elezioni politiche del 6 aprile 1924¹³. Come ha mostrato Jens Petersen¹⁴ citando articoli, tra gli altri, di Giovanni Amendola, Augusto Monti, Piero Gobetti, Luigi Sturzo e Meuccio Ruini, risalenti al periodo che va dal maggio del 1923 alla fine del 1924¹⁵, il termine *totalitario* venne allora adottato polemicamente per contraddistinguere la tattica dei fascisti in occasione di quelle tornate elettorali¹⁶. In sostanza, i giornalisti e politici libe-

¹² H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, cit.; J.L. TALMON, *The Origin of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London 1952. Per una panoramica cfr. D. FISICHELLA, *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*, nuova edizione, Carocci, Roma 2002.

¹³ Su questa congiuntura cfr. A. VISANI, *La conquista della maggioranza. Mussolini, il Pnf e le elezioni del 1924*, Fratelli Frilli, Genova 2004.

¹⁴ J. PETERSEN, *La nascita del concetto di “Stato totalitario” in Italia*, in «Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento», I (1975), pp. 143-168.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 156-160.

¹⁶ Le voci *Totalitario* e *Totalitarismo* in S. BATTAGLIA (dir.), *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. XXI, Utet, Torino 2002, s.v. sono particolarmente deboli e non aiutano a fissare la peculiarità di questo punto di origine dell’accezione

rali si servirono di espressioni come «sistema totalitario», «spirito “totalitario”» e simili, fino al termine «totalitarismo», impiegato in un articolo del gennaio 1925 da Lelio Basso¹⁷, per tentare di definire e al contempo denunciare due fenomeni collegati ma non identici. Uno di essi è senza dubbio la tendenza, immanente al partito fascista, a proporsi come unico partito ammesso, mercé la soppressione del pluralismo politico liberale. In questo senso, “totalitario” rinvia a una trasformazione costituzionale che comprometterebbe in modo irreversibile l’architettura dello Stato liberale.

Questa accezione del termine si sovrappone, a volte nelle stesse frasi, ma non si identifica mai del tutto con un’altra, che riguarda più da vicino l’atteggiamento assunto dal Pnf in occasione delle elezioni alle quali prese parte tra il 1923 e il 1924. Tale atteggiamento si definì in modo chiaro con il varo della nuova legge elettorale (legge Acerbo) del novembre 1923 e quindi con il discorso di Mussolini all’assemblea del Pnf del 28 gennaio 1924, quando fu formalizzato il progetto della Lista Nazionale, che prevedeva il rifiuto di qualsiasi tipo di alleanza con altri partiti, ma al contempo la possibilità «di includere [...] uomini di tutti i partiti, ed anche di nessun partito, i quali – per il loro passato, specie durante l’intervento, la guerra ed il dopoguerra o per le loro eminenti qualità di tecnici, di studiosi – siano in grado di rendere utili servizi alla nazione»¹⁸. In questo modo, Mussolini proponeva il Pnf come un partito che, a differenza di tutti gli altri, rappresentava virtualmente l’intera nazione.

politica del termine né l’osmosi tra essa e quelle generiche (ciò che coinvolge tutti i membri di una categoria e ciò che è assoluto e senza riserve: per questi due significati si danno occorrenze non anteriori al 1931). In ogni caso, all’altezza del *Vocabolario della lingua italiana* di Nicola Zingarelli, seconda edizione, Bietti & Reggiani Editori, Greco Milanese 1922, il termine non è ancora lemmatizzato.

¹⁷ Cfr. J. PETERSEN, *La nascita del concetto di “Stato totalitario” in Italia*, cit., p. 161.

¹⁸ Cfr. B. MUSSOLINI, *La maestosa assemblea nazionale fascista di ieri a Palazzo Venezia. I vigorosi discorsi del ministro Giuriati, del senatore Corradini e del Duce*, in «Il Popolo d’Italia» (29 gennaio 1924), ora in F. FROSINI, *La costruzione dello Stato nuovo*, cit., pp. 163-180: 175.

Nello stesso modo va interpretata la presentazione, alle elezioni del 1924, di una “Lista nazionale” alla quale diedero il loro appoggio importanti esponenti liberali come, tra gli altri, Benedetto Croce¹⁹.

L’atteggiamento “totalitario” va pertanto inteso nel senso specifico di una *sineddoche politica*: di un partito, cioè, che si presenta come la parte e il tutto di ciò che intende rappresentare. Il “totalitarismo” del Pnf consisteva insomma, nel 1923-1924, nel fatto di presentarsi come una forza *egemonica*, nel senso preciso di questo termine: un’organizzazione che riteneva di avere titolo a prevalere su tutte le altre, in quanto meglio di esse capace di interpretare le esigenze dell’intera nazione. In questo senso tecnico, si può dire che il Pnf si proponeva in quel momento come una forza democratica in un senso non liberale²⁰.

Questa posizione “totalitaria” era evidentemente resa possibile dalla surricordata modifica della legge elettorale, la quale, istituendo un premio di maggioranza (che assegnava due terzi degli eletti al partito che avesse ottenuto la maggioranza relativa e raggiunto il 25% dei voti espressi), modificava in senso di fatto fortemente maggioritario la struttura proporzionale del sistema precedente, in vigore dal 1913. La tendenza totalitaria del fascismo faceva pertanto tutt’uno con questa dimensione elettorale, nella quale a un partito diventava per la prima volta possibile neutralizzare tutti gli

¹⁹ Cfr. FF. RIZI, *Benedetto Croce and Italian Fascism*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2003, pp. 62-65; S. CINGARI, *Croce e il fascismo*, in M. CILIBERTO (a cura di), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l’Europa*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2016, pp. 388-395; Id., *Dietro l’autonarrazione*, cit., pp. 223-228.

²⁰ Per Ernesto Laclau il nesso egemonico (per lui, essenzialmente democratico) è reso possibile dal funzionamento di una sineddoche: «In order to have hegemony we need the sectorial aims of a group to operate as the name for a universality transcending them – this is the synecdoche constitutive of the hegemonic link» (*Identity and Hegemony*, cit., p. 57; e cfr. anche Id., *On Populist Reason*, Verso, London and New York 2005, p. 72). Cfr. inoltre R. BODEI *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 451 (la trasformazione del meccanismo tradizionale di sovranità in «una sineddoche politica», da parte del giacobinismo, come matrice tanto dei processi di democratizzazione quanto delle involuzioni totalitarie e terroristiche).

altri mediante un passaggio per le urne che, pertanto, poteva esso stesso essere definito “totalitario”.

In questo preciso senso è usata l'espressione da Augusto Monti in un articolo del gennaio 1924:

Il fascismo, in un anno di potere, non ha fatto altro che trasformare lo Stato Italiano da Casa degli Italiani in Casa dei Fascisti italiani: quello che ha fatto in modo precario e tumultuario, dopo il colpo di mano su Roma, s'accinge a fare ora in modo definitivo, tentando, dopo le elezioni totalitarie nei comuni e nelle provincie, l'elezione totalitaria per la Camera dei deputati²¹.

Allo stesso modo, di «elezioni totalitarie nelle amministrazioni locali» parlò Meuccio Ruini in un articolo del febbraio dello stesso anno²², mentre Gobetti nello stesso mese definì le elezioni politiche che si sarebbero tenute in aprile un «gioco totalitario della demagogia fascista, [...] sogni totalitari e [...] consolazioni dell'unanimità»²³.

Naturalmente, è possibile interpretare queste prese di posizione alla luce del concetto di totalitarismo che solo più tardi si sarebbe affermato. In questo caso, tutto il peso semantico del termine “totalitario” ricade sulla manomissione del sistema pluralistico che le elezioni del 1924 rappresentarono, in quanto passaggio verso l'edificazione dello Stato totalitario. Ma, oltre a rilevare il carattere teleologico di questo approccio, si deve osservare che il concetto di totalitarismo si afferma ed elabora, nell'Europa degli anni Venti e Trenta²⁴, in forma polemica: come una critica liberale dei regimi a partito unico, includendo quindi l'Unione Sovietica. Esso non è cioè tanto un'analisi delle *forme* che la politica assume, nel momento in cui il meccanismo liberale di produzione

²¹ A[UGUSTO] M[ONTI], *I liberali alla prova*, in «La Rivoluzione liberale», III (1924), n. 4, 22 gennaio, p. 13.

²² M. RUINI, *Le violazioni della libertà*, in «Il Mondo» (14 febbraio 1924), cit. in J. PETERSEN, *La nascita del concetto di “Stato totalitario” in Italia*, cit., p. 158n.

²³ P[IERO] G[OBETTI], *Le elezioni*, in «La Rivoluzione liberale», III (1924), n. 7, 12 febbraio, p. 25.

²⁴ Cfr. D. FISICHELLA, *Totalitarismo*, cit., pp. 14-16.

della rappresentanza e della direzione politica va in crisi, quanto la dichiarazione pregiudiziale dell'insuperabilità del liberalismo.

È difficile pertanto accettare la prospettiva, proposta da Petersen, secondo il quale la «scienza del totalitarismo, dello Stato totalitario»²⁵ va assunta come il paradigma analitico neutro di un «nuovo concetto di Stato e di società» comune a bolscevismo, fascismo e nazionalsocialismo. Al contrario, quella «scienza» consiste precisamente nel rifiuto categorico di riconoscere le peculiarità della “politica totalitaria” che all'alba degli anni Venti inizia a delinarsi in Italia. E non è un caso che la natura intrinsecamente polemica del “totalitarismo” renda spesso impossibile applicarne il concetto a casi storici concreti²⁶.

Al contrario, tornando alla congiuntura del 1923-1924 diventa anche comprensibile il paradosso, secondo il quale il regime che avrebbe “inventato” il totalitarismo non lo adottò poi mai in modo chiaro e lineare, non solamente nella pratica, come spesso si dice²⁷, ma nella stessa teoria. La tesi di Petersen, comunemente accolta, è che Mussolini fece propria questa critica, assumendola positivamente ed eleggendola a caratteristica del regime fascista. Il momento in cui ciò accade è il discorso al Teatro Augusteo del 22 giugno 1925, a chiusura del quarto congresso del Pnf:

Che cosa vogliamo noi? Una cosa superba: vogliamo che gl'italiani scelgano! È finito il tempo dei piccoli italiani, che avevano mille opinioni e non ne avevano una. Abbiamo portato la lotta sopra un terreno così netto che ormai bisogna essere o di qua o di là, non solo, ma *quella*

²⁵ J. PETERSEN, *La nascita del concetto di “Stato totalitario” in Italia*, cit., p. 148.

²⁶ Si veda la ricostruzione dell'analisi di Arendt proposta da A. DE BERNARDI, *Una dittatura moderna. Il fascismo come problema storico*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. XX-XXII, 35-36; e da E. GENTILE, *La via italiana al totalitarismo. Il partito e lo Stato nel regime fascista*, nuova edizione, Carocci, Roma 2008, cap. 9, in particolare il paragrafo *Un totalitarismo intermittente*, pp. 335-338.

²⁷ Rinviamo, per la discussione di questo punto, a D. FISICHELLA, *Totalitarismo*, cit., pp. 167-171 e a E. GENTILE, *La via italiana al totalitarismo*, cit., in particolare il cap. 8.

mèta che viene definita la nostra feroce volontà totalitaria sarà perseguita con ancora maggiore ferocia, diventerà veramente l'assillo e la preoccupazione dominante della nostra attività, vogliamo insomma fascistizzare la Nazione, tanto che domani italiano e fascista, come presso a poco italiano e cattolico, siano la stessa cosa²⁸.

Come si vede, la *volontà totalitaria* si afferma nelle elezioni ma immediatamente le travalica. Non si tratta affatto di «una denominazione quasi tecnica per il metodo elettorale introdotto e praticato dal fascismo»²⁹ ma del modo in cui, anche grazie a quel sistema elettorale, il momento delle elezioni può diventare la manifestazione di un processo politico molto più profondo, di *trasformazione rivoluzionaria* dell'intera società nazionale. Questo processo più profondo viene qui definito come una riattivazione della politica in grande stile, che necessariamente abbraccia la sfera dell'etica, anche individuale. Quella che ho definito una sineddoche politica, per cui il partito si pone come rappresentante della totalità nazionale, viene così fondata, legittimata dalla capacità di intendere la politica come un'attività che non solamente non si riduce al giorno delle elezioni ma che non può essere contenuta in termini prefissati.

In questa accezione il termine è assorbito e riproposto da Mussolini, e si ritrova soprattutto in Gentile, in esplicito collegamento al pensiero di Mazzini³⁰. È un'accezione che

²⁸ B. MUSSOLINI, *L'imponente congresso nazionale del Partito Fascista. Parla il Capo del Governo*, in «Il Popolo d'Italia» (23 giugno 1925), ora in F. FROSINI, *La costruzione dello Stato nuovo*, cit., pp. 258-270: 266-267, corsivo nostro. Nell'originale si legge «vide definitiva», corretto in base a B. MUSSOLINI, *Discorsi del 1925*, Edizioni «Alpes», Milano 1926, p. 103.

²⁹ Come sostiene J. PETERSEN, *La nascita del concetto di "Stato totalitario" in Italia*, cit., p. 164.

³⁰ Cfr. G. GENTILE, *Origini e dottrina del fascismo*, Libreria del Littorio, Roma 1929, pp. 35-36; ma prima ancora *I profeti del Risorgimento italiano*, Vallecchi, Firenze 1923, pp. 9-82 (*Mazzini*). Sul rapporto tra Gentile e Mazzini sotto il segno del fascismo, in particolare del carattere "totalitario" di quest'ultimo, cfr. R. PERTICI, *Il Mazzini di Giovanni Gentile*, in Id., *Storici italiani del Novecento*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 2000, pp. 105-158: 151-154; e S. LEVIS SULLAM, «Pensiero e Azione»: *Giovanni Gentile e il fascismo tra*

sfugge a una rigida codificazione, perché addita la necessità di vivere il presente come “riempito” da un ideale regolativo a esso immanente. È per questa ragione che nel lessico fascista il termine *totalitario* faticò a lungo ad assumere delle precise connotazioni tecniche³¹. Così, per prendere un esempio cronologicamente molto basso, nel luglio del 1937 Mussolini potrà scrivere che «il movimento operaio degli Stati Uniti, dal 1890 sino alla crisi, era rimasto nei limiti di un *convenzionale totalitarismo nazionale*, con la *American Federation of Labor*, che raggruppava la massa dei sindacati chiusi a privilegio di lavoro e di salario»³²: dove appunto il termine indica una sineddoche politica ancora invertebrata e quasi irriflessa, una coincidenza di parte e tutto non ancora elaborata politicamente.

3. *Fascismo, liberalismo – e bolscevismo (Mussolini 1923-1930)*

Il delinearsi della “politica totalitaria” nel dopoguerra italiano si collega da un lato alla competizione tra fascismo e liberalismo, dall’altro alla repressione dell’insubordinazione delle masse popolari organizzate “sindacalmente”. Il figurino ideologico ritagliato più tardi da Croce in testi come *Antistoricismo*, del 1930, o il primo capitolo della *Storia d’Europa nel secolo decimonono*, dell’anno seguente³³, appartiene a una fase nuova e diversa. Dal 1922 al delitto Matteotti, il

Mazzini, Vico (e Sorel), in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», vol. XXXV (2001), pp. 193-217: 202-207.

³¹ Come nota P. COSTA, *Lo “Stato totalitario”: un campo semantico nella giuspubblicistica del fascismo*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno» (1999), vol. 28, *Continuità e trasformazione: la scienza giuridica italiana tra fascismo e repubblica*, tomo I, pp. 61-174: 64-66.

³² B. MUSSOLINI, *Sindacalismo americano* (14 luglio 1937) in Id., *Opera omnia*, a cura di E. e D. SUSMEL, La Fenice, Firenze 1959, 35 voll., XXVIII, pp. 223-224: 223, il primo corsivo è nostro.

³³ B. CROCE, *Antistoricismo*, in «La Critica», XXVIII (1930), fasc. VI, 20 novembre, pp. 401-409; Id., *Capitoli introduttivi di una storia dell’Europa del secolo decimonono*. Memoria letta all’Accademia di scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli dal socio Benedetto Croce, Tipi F. Sangiovanni, Napoli 1931.

fuoco non si dirige su un astratto confronto tra regimi politici, ma sul modo in cui sia possibile uscire dalla crisi del dopoguerra, restaurando l'ordine e l'autorità. La stessa dicotomia tra «sistema maggioritario» e «sistema totalitario» disegnata da Amendola nel 1923 fa riferimento, come si è detto, alle ambizioni egemoniche del Pnf più che al piano istituzionale.

I termini della questione sono enunciati con nettezza da Mussolini l'8 novembre 1921, nell'intervento su *Il programma fascista* letto al Teatro Augusteo di Roma (durante il terzo Congresso nazionale fascista):

Malgrado i sogni dell'internazionale, quando battono le grandi ore, quelli che rinnegano la patria, muoiono per lei. Partendo dalla Nazione, arriviamo allo Stato, che è il governo nella sua espressione tangibile. Ma lo Stato siamo noi: attraverso un processo vogliamo identificare la Nazione con lo Stato. La crisi di autorità degli Stati è universale ed è un prodotto del cataclisma guerresco. È necessario però che lo Stato ritrovi la sua autorità, altrimenti si va al caos³⁴.

Principio di nazionalità, patriottismo, autorità statale: sono ideali che non si pongono in alternativa al liberalismo ma all'internazionalismo proletario. Su questa premessa storica e pragmatica poggia la successiva diagnosi di Mussolini, risalente al marzo 1923, circa il superamento del liberalismo:

Certo liberalismo italiano, che si ritiene unico depositario degli autentici, immortali principi, rassomiglia straordinariamente al socialismo mezzo defunto, poiché anche esso, come quest'ultimo, crede di possedere «scientificamente» una verità indiscutibile, buona per tutti i tempi, luoghi e situazioni. Qui è l'assurdo. Il liberalismo non è l'ultima parola, non rappresenta la definitiva formula, in

³⁴ Il testo, reso in forma riassuntiva nel «Popolo d'Italia» (9 novembre 1921), fu stampato integralmente, con il titolo *Discorso all'Augusteo*, in B. MUSSOLINI, *La rivoluzione fascista* (23 marzo 1919-28 ottobre 1922), redazione e revisione a cura di V. PICCOLI, Hoepli, Milano 1934, pp. 199-206. Cfr. ora F. FROSINI, *La costruzione dello Stato nuovo*, cit., pp. 71-80: 75.

tema di arte di governo. [...] Non è detto che il liberalismo metodo di governo, buono per il secolo XIX, per un secolo, cioè, dominato da due fenomeni essenziali come lo sviluppo del capitalismo e l'affermarsi del sentimento di nazionalità, debba necessariamente essere adatto al secolo XX, che si annuncia già con caratteri assai diversi da quelli che individuarono il secolo precedente. [...] le più grandi esperienze del dopo-guerra, quelle che sono in istato di movimento sotto i nostri occhi, segnano la sconfitta del liberalismo. In Russia e in Italia si è dimostrato che si può governare al di fuori, al di sopra e contro tutta la ideologia liberale. Il comunismo e il Fascismo sono al di fuori del liberalismo³⁵.

Questo testo, intitolato *Forza e consenso*³⁶, è evidentemente una delle premesse della prima denuncia delle mire "totalitarie" del Pnf da parte di Amendola, denuncia che, come si è detto, risale al maggio dello stesso anno. Ma neanche qui Mussolini istituisce tra fascismo e liberalismo un'antitesi di principio, quanto piuttosto un'opposizione largamente determinata dagli imperativi politici del momento. L'analogia tra fascismo e bolscevismo, che è alla base di una lunga serie di paragoni, giocati sull'affinità o sulla competizione³⁷, è funzionale a conferire dignità storica al fascismo ma anche a definire i termini attuali della sfida, non più riconducibili alla contesa pre-bellica tra liberalismo e socialismo. E del resto l'espressione «certo liberalismo italiano» mira a distinguere tra la corrente capeggiata da Amendola e i liberali che continuavano a collaborare attivamente con il governo, come si confermerà nel discorso al Senato dell'8 giugno dello stesso anno³⁸.

³⁵ B. MUSSOLINI, *Forza e consenso*, in «Gerarchia», II (1923), n. 3, marzo, pp. 801-803, ora in F. FROSINI, *La costruzione dello Stato nuovo*, cit., pp. 134-139: 135-137.

³⁶ Sul quale cfr. L. PAGGI, *Il problema Machiavelli*, in ID., *Le strategie del potere in Gramsci*, cit., pp. 387-426: 407-408.

³⁷ Cfr. R. QUARTARARO, *Italia-URSS, 1917-1941. I rapporti politici*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, pp. 129-150, che riprende quanto scritto in EAD., *Roma e Mosca. L'immagine dell'Urss nella stampa fascista (1925-1935)*, in «Storia contemporanea», XXVII (1993), n. 3, pp. 447-472.

³⁸ «...l'atteggiamento di una corrente del liberalismo italiano è una grandissima bazza per i sovversivi, perché essi trovano in costoro degli alleati

Infine, nell'importante *Discorso dell'Ascensione*, letto alla Camera il 26 maggio 1927, così Mussolini affronta e risolve il tema del pluralismo politico in senso stretto:

Qui sorge il problema: ma come fate a vivere senza un'opposizione? L'opposizione ci vuole, perché sta bene nel quadro. Noi respingiamo nella maniera più perfetta e sdegnosa questo ordine di ragionamento. L'opposizione non è necessaria al funzionamento di un sano regime politico. L'opposizione è stolta, superflua in un regime totalitario come è il regime fascista. L'opposizione è utile in tempi facili, di accademia, come accadeva prima della guerra, quando si discuteva alla Camera, se, come e quando si sarebbe realizzato il socialismo, e si fece un contraddittorio, che evidentemente non era serio malgrado gli uomini che vi partecipavano. Ma l'opposizione l'abbiamo in noi, cari signori. Noi non siamo dei vecchi ronzini che hanno bisogno di essere pungolati. Noi controlliamo severamente noi stessi. L'opposizione soprattutto la troviamo nelle cose, nelle difficoltà obiettive della vita, la quale ci dà una vasta montagna di opposizioni, che potrebbe esaurire spiriti anche superiori al mio³⁹.

In questo passaggio si riflette evidentemente tutto il processo di produzione legislativa che, tra la fine del 1925 e la fine del 1926, aveva portato di fatto a un regime monopartitico, che aveva sciolto i sindacati e abolito la libertà di stampa⁴⁰. A questa altezza, la rottura rispetto all'intera tradizione liberale non era più occultabile. Tanto più significativa risulta perciò la cura con la quale Mussolini tenta di assegnarsi la titolarità di un caposaldo del liberalismo, come l'«opposizione», che nello spazio totalitario del nuovo Stato risulterebbe

insperati, inopinati, ...» (B. MUSSOLINI, *Dopo sei mesi di governo. Discorso al Senato, 8 giugno 1923* in ID., *La nuova politica dell'Italia. Discorsi e dichiarazioni*, a cura di A. GIANNINI, "Imperia", Milano 1923, pp. 133-162: 150).

³⁹ B. MUSSOLINI, *Il Discorso dell'Ascensione*. Camera dei Deputati (26 maggio 1927), in ID., *Discorsi del 1927*, cit., pp. 65-160: 122-123.

⁴⁰ Cfr. E. RAGIONIERI, *La storia politica e sociale*, in R. ROMANO – C. VIVANTI (dir.), *Storia d'Italia*, vol. IV, tomo 3, Einaudi, Torino 1976, pp. 2163-2173; A. DE BERNARDI, *Una dittatura moderna*, cit., pp. 113-160.

addirittura nobilitata e resa più concreta. Ciò presuppone però che, come si è già osservato, regime totalitario e spostamento della politica su di un piano materiale, sostanziale, vadano di pari passo: ciò che conta non è l'esistenza dei partiti, ma la capacità del partito unico di ritrovare al proprio interno e nella realtà concreta quegli antagonismi che in precedenza erano messi in forma dal meccanismo elettivo del Parlamento.

In definitiva, il carattere totalitario del regime fascista si conferma anche qui come un impulso dinamico, una forma di espansività egemonica che può rendere la politica un'attività in grado di snidare la "staticità" e la "passività", e scacciarla da ogni ganglio della vita sociale, pubblica e privata. In questo senso, cioè grazie a questa traduzione del linguaggio parlamentare in quello della politica totalitaria, il fascismo può presentarsi non solamente come un liberalismo adatto all'epoca della società di massa ma come un *perfezionamento* dello stesso:

In questo Stato, fino al 1922, il proletariato – che dico?! – il popolo intero, era assente, refrattario, ostile. Oggi preannunziamo al mondo la creazione del potente Stato unitario italiano, dalle Alpi alla Sicilia. Questo Stato si esprime in una democrazia accentrata, organizzata, unitaria, nella quale democrazia il popolo circola a suo agio, perché, o signori, o voi immettete il popolo nella cittadella dello Stato, ed egli la difenderà; o sarà al di fuori, ed egli l'assalterà⁴¹.

Così termina il *Discorso dell'Ascensione*: con la rivendicazione di aver conferito all'Italia una solida base popolare, per la prima volta dalla sua unificazione. Ma questa rivendicazione non trascura – e questo dettaglio è di somma im-

⁴¹ B. MUSSOLINI, *Il Discorso dell'Ascensione*, cit., p. 159. Abbiamo emendato in «fino al 1922» l'espressione «fin dal 1922», che si legge nella versione stenografica del discorso (*Atti del Parlamento italiano. Camera dei deputati. Sessione 1924-'28, XXVII Legislatura. Discussioni*. Volume VIII: dal 25 maggio 1927 al 15 marzo 1928, Tipografia della Camera dei deputati, Roma 1928, pp. 7617-7633: 7633) e viene ripresa nel volume *Discorsi del 1927*, cit.

portanza – la necessità di intervenire su di un'articolazione politica precedente, che il fascismo solo faticosamente potrà modificare:

I sindacati vanno bene. Specialmente quelli che inquadrano le solide, fedeli masse rurali. Non bisogna però farsi illusioni eccessive per quello che concerne il cosiddetto proletariato specificatamente industriale: è in gran parte ancora lontano, e, se non più contrario come una volta, assente. È evidente che noi dovremo essere aiutati anche dalle leggi fatali della vita. La generazione degli irriducibili, di quelli che non hanno capito la guerra e non hanno capito il fascismo, ad un certo momento si eliminerà per legge naturale. Verranno su i giovani, verranno su gli operai e i contadini che noi stiamo reclutando nei Balilla e negli Avanguardisti: potenti istituzioni, potenti organismi, che ci danno modo di controllare la vita della nazione dai 6 ai 60 anni, e di creare l'italiano nuovo, l'italiano fascista. Poi, accanto ai sindacati, abbiamo oggi tutte le forze vive della cultura, dello spirito, dell'economia, delle banche. Il regime è totalitario, ma è il regime che ha il più vasto consenso di popolo che sia nella storia⁴².

In questo schizzo viene lucidamente illustrata la dinamica di ri-articolazione della popolazione italiana, da uno schieramento di "classi" a un "popolo" e una "nazione" compatti e solidali. E si noti, tra l'altro, il fatto che il carattere totalitario del regime non viene identificato con il «consenso di popolo»: sono due cose distinte, come due cose distinte sono un progetto egemonico e la sua realizzazione.

La ricerca di questo «consenso di popolo» – Mussolini lo dichiara senza mezzi termini – nasce dalla necessità di sventare l'assalto delle masse allo Stato: la «crisi di autorità». Ma immediatamente va più in là, perché questa immissione del «popolo

⁴² B. MUSSOLINI, *Discorso dell'Ascensione*, cit., in *Atti del Parlamento italiano. Camera dei deputati. Sessione 1924-'28*, cit., ora in F. FROSINI, *La costruzione dello Stato nuovo*, cit., pp. 306-345: 336. Citiamo questo passo del discorso dalla versione stenografica perché nell'edizione in volume (*Discorsi del 1927*, cit., p. 384) sono qui presenti diversi tagli.

intero» nello Stato è anche lo scioglimento del nodo di tutta la storia nazionale e, in quanto tale, anche la soluzione del problema di tutto lo «Stato moderno». Quest'ultima tesi – che fa tutt'uno con la fortunata tesi dell'«universalità» del fascismo⁴³ – viene enunciata il 27 ottobre 1930, nel discorso ai direttori federali del Pnf. Qui si legge, tra l'altro, che il fascismo «risponde ad esigenze di carattere universale» in quanto «risolve [...] il triplice problema dei rapporti fra Stato e individuo, fra Stato e gruppi, fra gruppi e gruppi organizzati», e che pertanto si può prevedere «una Europa fascista, una Europa che ispiri le sue istituzioni alle dottrine e alla pratica del fascismo [...] cioè che risolva, in senso fascista, il problema dello Stato moderno, dello Stato del XX secolo, ben diverso dagli Stati che esistevano prima del 1789 o che si formarono dopo»⁴⁴.

Si vede così come, nel corso dei successivi passaggi che conducono dalla soluzione della crisi in termini «autoritari» a quella di carattere «totalitario», l'autocoscienza del fascismo si definisca, per bocca del suo capo, in costante confronto con il problema rappresentato dalla necessità di controllare le masse popolari, non in termini puramente repressivi ma offrendo loro una serie di canali nei quali esercitare il proprio inedito protagonismo politico. Questo controllo prende la forma di una *politica totalitaria*, precisamente perché solo con un'espansione della sfera della politica diventava possibile riflettere la dimensione «massiccia» e al contempo diversificata delle nuove forme di mobilitazione avviate nel dopoguerra. Tutto ciò, evidentemente, presupponeva un primato della politica in senso materiale, rispetto a una sua considerazione formale, ciò che rendeva a sua volta indispensabile un approccio nei termini sopra definiti come «si-

⁴³ Questo motivo ideologico, diffuso già in precedenza, fu legittimato da Mussolini in particolare tra il 1930 e il 1932. Cfr. B. SCHOLZ, *Italienischer Faschismus als "Export"-Artikel (1927-1935): Ideologische und organisatorische Ansätze zur Verbreitung des Faschismus im Ausland*, Universitätsbibliothek Trier, Trier 2001, pp. 207-224.

⁴⁴ B. MUSSOLINI, *I doveri, le battaglie e gli sviluppi della Rivoluzione Fascista in un ardente e serrato discorso del Duce ai Gerarchi delle Provincie*, in «Il Popolo d'Italia» (27 ottobre 1930), ora in F. FROSINI, *La costruzione dello Stato nuovo*, cit., pp. 448-455: 452.

neddoche politica”, vale a dire di una forte consapevolezza dello scarto permanente tra la totalità da rappresentare e la parzialità a cui ogni volta era possibile dare forma.

4. *Il fascismo come «sistema di compressione» (Gramsci 1924-1926)*

Torniamo per un istante all'articolo «*Capo*», del marzo 1924. In esso è contenuto, come si è visto, un duro giudizio sulla natura del governo presieduto da Mussolini. Questo si riduce, appunto, a un “governo”, cioè a una “dittatura”; non è espansivo, non affronta la questione dell'egemonia, del rapporto tra il potere e il suo contenuto sociale. Mussolini, scrive Gramsci, «ha smontato qualche congegno dello Stato più per vedere com'era fatto e impratichirsi del mestiere che per una necessità originaria»⁴⁵. In questa frase è presente una lettura assai riduttiva dei primi provvedimenti politico-legislativi del gabinetto Mussolini, come la creazione del Gran Consiglio o la modifica della legge elettorale.

Non è qui possibile ricostruire neanche in modo sommario l'analisi del fascismo e della traiettoria di Mussolini, sviluppata da Gramsci nel corso degli anni, dal 1919 in avanti⁴⁶. Ci limiteremo a ricordare che essa, pur nella continuità di indirizzo, conosce alcune innovazioni notevoli. Una di queste riguarda appunto il carattere *totalitario* – non nel senso della *vulgata* ma in quello che abbiamo tentato di fissare in queste pagine – del regime che si va costruendo in Italia. In altre parole, dopo il 1924 Gramsci abbandona l'idea che Mussolini abbia «smontato qualche congegno dello Stato» solo «per vedere com'era fatto». Questo “smontaggio” risponde invece alla «necessità originaria» di realizzare una forma di unificazione tra l'unità del governo e la struttura articolata del suo

⁴⁵ «Capo», cit., ora in *CPC*, p. 16.

⁴⁶ Cfr. comunque L. PAGGI, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, cit., cap. X; Id., *Le strategie del potere in Gramsci*, cit., capp. V-VI; e G. VACCA, *Modernità alternative*, cit., pp. 109-120. Per un'ottima messa a punto attuale, che si estende anche ai *Quaderni del carcere*, cfr. A. GAGLIARDI, *Oltre il paradigma antifascista. Gramsci e le interpretazioni del fascismo*, in «Studi storici», LVIII (2017), n. 4, pp. 1015-1040.

contenuto sociale. Il fascismo insomma, secondo Gramsci, affronta questa necessità, tentando di andare oltre la mera soluzione autoritaria o repressiva della crisi di autorità.

Tuttavia, fino al 1926 il paradigma con il quale viene decifrato il movimento “espansivo” della politica fascista è l'*analisi di classe*⁴⁷, che suppone una dicotomia insuperabile tra interessi opposti, e quindi una forma di “controllo” delle masse popolari da parte del fascismo che per definizione non può andare oltre lo stadio della loro disattivazione, neutralizzazione e riduzione alla passività⁴⁸. Ciò che viene annotato e fatto valere come criterio discriminante, è pertanto esclusivamente l'aspetto negativo, della *distruzione* delle forme di organizzazione autonome «che il movimento proletario e rivoluzionario aveva faticosamente elaborato in quasi cinquant'anni di storia»⁴⁹. Nelle *Tesi di Lione* questo punto è nettamente messo in evidenza:

Nel campo economico il fascismo agisce come strumento di una oligarchia industriale e agraria per accentrare nelle mani del capitalismo il controllo di tutte le ricchezze del paese. [...] il fascismo attua il programma della plutocrazia (Nitti) e di una minoranza industriale-agraria ai danni della grande maggioranza della popolazione⁵⁰.

Ciò, nonché «provocare un malcontento nella piccola borghesia la quale, con l'avvento del fascismo, credeva giunta l'era del suo dominio»⁵¹, rende indispensabile

⁴⁷ Cfr. in questo senso G. VACCA, *Modernità alternative*, cit., p. 120.

⁴⁸ Ci discostiamo qui dall'interpretazione di Paggi, il quale tende ad attribuire al periodo 1924-1926 una serie di acquisizioni – in particolare la teoria dell'egemonia come chiave dell'analisi della realtà – che a nostro avviso appartengono ai *Quaderni*. Tuttavia egli riconosce (*Le strategie del potere in Gramsci*, cit., p. 243) che «dell'organizzazione di massa creata dal fascismo egli [Gramsci] tenderà sempre a sottolineare l'aspetto strumentale, non scorrendo in essa reali possibilità espansive». Ma questa “impossibilità” può essere sostenuta solamente in base a un'analisi in termini di classi nettamente contrapposte.

⁴⁹ *Cinque anni di vita del partito*, in «l'Unità» (24 febbraio 1926), ora in *CPC*, pp. 89-109: 96.

⁵⁰ *La situazione italiana e i compiti del Pci*, tesi 16, ora in *CPC*, pp. 496-497.

⁵¹ *CPC*, p. 496.

...una forza militare e un sistema di compressione il quale tiene la popolazione inchiodata al fatto meccanico della produzione senza la possibilità di avere una vita propria, di manifestare una propria volontà e di organizzarsi per la difesa dei propri interessi. La cosiddetta legislazione fascista non ha altro scopo che quello di consolidare e rendere permanente questo sistema⁵².

La «nuova legge elettorale», «la introduzione del podestà», «la nuova politica sindacale», la soppressione di fatto della stampa di opposizione e gli ostacoli posti alla vita del «partito di classe del proletariato»: tutto ciò, insieme alle violenze e alle intimidazioni sistematiche, deve «incutere il terrore e mantenere una situazione da stato d'assedio»⁵³.

E da questo punto di vista occorre analizzare tutta l'attività del movimento fascista dal 1921 fino alle ultime leggi fascistissime: essa è stata sistematicamente rivolta a distruggere i quadri che il movimento proletario e rivoluzionario aveva faticosamente elaborato in quasi cinquant'anni di storia. In questo modo il fascismo riusciva nella praticità immediata a privare la classe operaia della sua autonomia e indipendenza politica e la costringeva o alla passività, cioè a una subordinazione inerte all'apparato statale, oppure, nei momenti di crisi politica, come nel periodo Matteotti, a ricercare quadri di lotta in altre classi meno esposte alla repressione⁵⁴.

In conclusione, il carattere *negativo* della politica di assorbimento della società, messa in opera dal fascismo, si condensa nell'idea che esiste uno «squilibrio tra il rapporto reale delle forze sociali e il rapporto delle forze organizzate, per cui a un apparente ritorno alla normalità e alla stabilità corrisponde una acutizzazione di contrasti pronti a prorom-

⁵² *La situazione italiana e i compiti del Pci*, tesi 18, ora in *CPC*, pp. 497-498.

⁵³ *CPC*, p. 498.

⁵⁴ *Cinque anni di vita del partito*, cit., ora in *CPC*, p. 96.

pere ad ogni istante per nuove vie»⁵⁵. Per cui, come Gramsci aveva osservato nel novembre del 1925,

Il Partito comunista deve [...] intervenire attivamente in tutti i campi che sono aperti alla sua attività, approfittare di tutti i movimenti, di tutti i contrasti, di tutte le lotte, anche di carattere parziale e limitato, per mobilitare le masse proletarie e portare sul terreno di classe la resistenza e la opposizione della popolazione lavoratrice italiana al fascismo⁵⁶.

Il presupposto sul quale poggia quest'analisi è evidentemente la separabilità reale, organica tra il «rapporto reale delle forze sociali» e «il rapporto delle forze organizzate», cioè tra la realtà dei «rapporti sociali» e la loro «organizzazione» politica. Certo, nei *Quaderni* questi due livelli non vengono affatto identificati; ma la loro separazione non è più reale o «organica», bensì «metodica»⁵⁷ e come tale interviene su una realtà che si articola unitariamente nella sua stessa distinzione. Ciò implica evidentemente un arduo e insistito confronto, nei *Quaderni*, con la teoria crociana dei «distinti»⁵⁸. Qui importa però registrare le conseguenze che discendono dall'alternativa tra distinzione «metodica» e «organica» tra le forze sociali reali e la loro articolazione politica.

Se la distinzione è «organica», ogni tentativo di assorbimento dell'eterogeneo da parte dell'istanza a esso contrapposta si scontrerà con un limite invalicabile, di irriducibilità reale, che salvaguarda la possibilità di una ripresa dell'elaborazione politica «autonoma» da parte della forza subalterna; ma, per altro verso, la disarticolazione politica di quest'ul-

⁵⁵ *La situazione italiana e i compiti del Pci*, tesi 18, cit., ora in *CPC*, p. 498.

⁵⁶ *Elementi della situazione*, in «l'Unità» (24 novembre 1925), ora in *CPC*, pp. 85-88: 88.

⁵⁷ Cfr. le voci *Metodico* e *Organico*, di G. PRESTIPINO, in *Dizionario gramsciano*. 1926-1937, cit., s.v.

⁵⁸ Cfr. G. GUZZONE, «Distinto», «distinzione», «distinguere»: un caso di traduzione nei *Quaderni* del carcere di Gramsci, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», quinta serie, IX (2017), n. 2, pp. 493-525.

tima la riduce a uno stato di completa, e sia pure mai definitiva e stabile, passività. Per cui, finché la “compressione” dura, non è possibile intuire forme di attività e autonomia, se non per via negativa. Insomma, è proprio l’eterogeneità reale ciò che rende possibile un’analisi della “situazione” come caratterizzata da una “normalizzazione” che però, contro tutte le apparenze e paradossalmente, è solo la maschera di un’“acutizzazione” sempre in agguato⁵⁹. Nel momento in cui le masse sono “immesse” dentro i nuovi organismi – come nel caso del sindacato unico, sancito dal patto di Palazzo Vidoni dell’ottobre 1925 – esse vi entrano esclusivamente come masse informi, precettate e compresse, private di qualsiasi spunto di autonomia, in una parola: come masse “alienate”; *proprio perché* mantengono la loro alterità (cioè hanno una piena identità “organicamente” separabile da quella che acquisiscono nella loro articolazione politica)⁶⁰. E viceversa, ogni forma di organizzazione fascista delle masse è e non può che essere una “compressione”, che non fa altro che acuire i conflitti nel momento in cui impedisce loro di manifestarsi.

Se queste sono le premesse, non stupisce la relativa cecità di Gramsci, prima dei *Quaderni*, rispetto alla capacità del fascismo di ottenere dalle masse lavoratrici forme di consenso, che non fossero meramente estorte *ob torto collo* e pertanto in ogni momento reversibili; forme di consenso, intendiamo dire, non solo negative ma in qualche modo (in quale modo, rimane da vedere) riempite di elementi positivi, perché veicolanti alcuni aspetti delle energie rivoluzionarie di queste masse. Non si può dire che, almeno fino al 1926, Gramsci percepisca l’importanza delle questioni che si addensano attorno alla nozione di “totalitario”. Egli non assume né

⁵⁹ Questo punto è particolarmente chiaro nell’articolo *Elementi della situazione*, cit., ora in *CPC*, p. 87: «Sembra a prima vista che il fascismo raccolga solamente successi nell’attuazione della sua politica, e la realtà è invece che la sua azione acuisce ogni giorno più profondamente tutti i contrasti sociali e determina spostamenti e raggruppamenti nuovi nei quali sono le premesse di una sicura ripresa proletaria».

⁶⁰ Ma si dovrebbe aggiungere: e culturale in senso ampio.

l'ottica di Amendola, Gobetti ecc., che vedono in essa il segnale di un'ambizione "egemonica" che mira a delegittimare l'esistenza di un'opposizione come istanza esterna al Pnf, né d'altra parte considera l'operazione portata avanti da Mussolini come "egemonica" ma semplicemente autoritaria, "compressiva" e al limite terroristica. In questo senso, Gramsci condivideva con l'antifascismo liberale l'idea che l'ambizione totalitaria esibita dal fascismo non delineasse un nuovo tipo di politica, non modificasse lo Stato e il suo rapporto con la società, se non nel senso di distruggere l'architettura liberale faticosamente definitasi nel corso di diversi secoli.

5. *Dal «sistema totalitario» (1926) al fascismo come «rivoluzione passiva» (1932). Con una nota sul concetto di «articolazione politica»*

Tra gli interventi gramsciani precedenti i *Quaderni* il termine *totalitario* compare, salvo nostro errore, solamente una volta: nell'intervento alla riunione della Commissione politica del Pcd'I, tenutasi alla vigilia del Congresso di Lione, che ci è pervenuto nella versione stenografica dei verbali; e non è forse per caso che questa espressione si ritrovi solamente in un discorso, e non in uno scritto meditato, quasi a indicare il carattere avventizio di essa nel lessico gramsciano di questo periodo. Ciò nondimeno – o forse proprio per questa ragione – il passaggio è di grande interesse:

La situazione italiana è caratterizzata dal fatto che la borghesia è organicamente più debole che in altri paesi e si mantiene al potere solo in quanto riesce a controllare e dominare i contadini. Il proletariato deve lottare per strappare i contadini alla influenza della borghesia e porli sotto la sua guida politica. Questo è il punto centrale dei problemi politici che il partito dovrà risolvere nel prossimo avvenire. È certo che si debbono esaminare con attenzione anche le diverse stratificazioni della classe borghese. Anzi occorre esaminare la stratificazione del fascismo stesso perché, dato il sistema totalitario che il fascismo tende ad instaurare, sarà nel seno stesso del fascismo che tenderanno

a risorgere i conflitti che non si possono manifestare per altre vie⁶¹.

In sostanza, Gramsci passa da una considerazione dell'influenza della borghesia sui contadini, alla borghesia in sé considerata, alla «stratificazione del fascismo stesso». Non si tratta di tre passaggi omogenei, perché il primo e il secondo si riferiscono a classi sociali, mentre il terzo a un movimento politico. L'avverbio con cui il passaggio avviene – *anzi* – non è però un'avversativa, ma rinvia alla necessità di approfondire l'esame delle «diverse stratificazioni della classe borghese». Insomma, il fascismo è qui considerato non solo come movimento politico ma anche movimento sociale, nella base di massa che è riuscito a costruirsi. Evidentemente, questa base comprende anche i contadini, nominati appena prima, per cui Gramsci accenna alla possibilità che, una volta incorporate dentro il «sistema totalitario» le diverse componenti della società, i «conflitti» rinasceranno al suo interno.

Ciò vuole dire però che tali conflitti non saranno solamente «compressi» e soffocati ma *ricanalizzati*; che le forme di protagonismo delle masse popolari si tradurranno in modalità nuove, risultanti da una dialettica tra l'originaria istanza di «autonomia» e quella fascista di «controllo»; per cui la politica del partito rivolta a strappare i contadini all'influenza della borghesia dovrà dedicare particolare attenzione all'analisi delle nuove strutture del «sistema totalitario», perché la lotta di classe – riprendiamo qui una testimonianza su Gramsci in carcere di Giuseppe Ceresa – «si manifesterà [...] nelle forme più varie, più impensate»:

Il fascismo ha bisogno di controllare le grandi masse, di imbrigliarle nelle proprie organizzazioni reazionarie per influenzarle continuamente con la sua demagogia, ma l'immissione sempre più grande delle masse nelle organizzazioni fasciste, porta a una modificazione della

⁶¹ *Il congresso di Lione*, in «Critica marxista», I (1961), n. 5-6, pp. 301-326, ora in *CPC*, pp. 481-488: 486.

struttura ideologica di queste: il nucleo primitivo fascista sarà sempre meno in grado di assimilare queste masse e ne verrà in una certa misura sommerso, specialmente se i compagni nostri sapranno regolare la loro azione intelligentemente. *La lotta di classe si manifesterà dunque nelle forme più varie, più impensate*⁶².

Si apre in questo modo una via che conduce all'elaborazione dei *Quaderni*, di cui ci dovremo ora occupare. La testimonianza di Ceresa risale al 1938 ed è stata probabilmente influenzata (non solo per la forma letteraria) da Togliatti⁶³, che nel suo *Corso sugli avversari*, del 1935, aveva, a sua volta, accolto la sostanza delle innovazioni analitiche introdotte da Gramsci con il concetto di *rivoluzione passiva*⁶⁴. In particolare, Togliatti aveva insistito sul fatto che il «totalitarismo» non significa la fine della politica intesa come lotta (nel senso liberale) ma la sua trasformazione:

È un errore pensare che il totalitarismo ci precluda la via della lotta. [...] Su questo terreno il fascismo tenta di portarci. Esso tenta di farci credere che tutto sia finito, che si sia entrati in un nuovo periodo nel quale non ci sia nulla da fare che mettersi sul suo terreno. [...] Ogni sviluppo della lotta delle masse riapre il problema della dittatura fascista. [...] Ad ogni spinta delle masse vi è una tendenza del fascismo a modificare il proprio fronte. [...] *Il totalitarismo non chiude al partito la via della lotta ma apre vie nuove*⁶⁵.

In queste righe si legge una chiara allusione all'idea, presente tra l'altro nel *Discorso dell'Ascensione*, del 1927, del superamento della necessità di un'opposizione in presenza di

⁶² G. CERESA, *In carcere con Gramsci*, in *Gramsci*, Edizioni Italiane di Cultura, Parigi 1938, pp. 111-119: 118, corsivo nostro.

⁶³ Sull'*editing* a cui Togliatti sottopose il testo cfr. G. VACCA, *Il «cazzotto nell'occhio»*, in A. ROSSI – G. VACCA, *Gramsci tra Mussolini e Stalin*, cit., pp. 104-157: 108-109; e ID., *Vita e pensieri di Antonio Gramsci*, cit., pp. 122-124.

⁶⁴ Cfr. G. VACCA, *Introduzione (La lezione del fascismo)* a P. TOGLIATTI, *Sul fascismo*, cit.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 138-139.

un regime totalitario⁶⁶, a cui si risponde – esattamente come aveva fatto Gramsci nel 1926 – con l’idea che il conflitto potrà e dovrà cambiare forma, ma non potrà essere annullato. Quel rapido passaggio del 1926 sul «sistema totalitario» può pertanto essere assunto come punto d’avvio di un approccio analitico che percorre gli anni Trenta e che risulta dal fatto di accogliere la questione posta dal liberalismo antifascista, ma per andare immediatamente oltre essa. Questo oltrepasamento è reso possibile dal fatto che, unica tra le forze che si oppongono a Mussolini, quella comunista riconosce nel progetto fascista una sineddoche politica, cioè una forma di *egemonia* dentro la quale, seppure “deviata”, continua a “fluire” l’energia delle masse popolari⁶⁷.

Certo, il riconoscimento della natura egemonica del fascismo è l’esito – per Gramsci come per Togliatti – di un percorso accidentato e segnato da pesanti condizionamenti politici e ideologici⁶⁸. Tuttavia, esso è innegabile. Limitandoci a Gramsci, pare difficilmente contestabile che nei primi snodi dei *Quaderni* campeggi ancora l’immagine di una «crisi di autorità» come regressione, «riduzione all’economia e alla politica [...] riduzione delle superstrutture più elevate a quelle più aderenti alla struttura»⁶⁹. L’idea è che con la crisi dello Stato liberale la classe dirigente sia ridotta a «unicamente “dominante”, detentrica della pura forza coercitiva»⁷⁰; e, come esempio di una «politica non solo realista di fatto (come è sempre) ma cinica nella sua manifestazione immediata», viene citato il mussoliniano *Preludio al Machiavelli*⁷¹.

⁶⁶ Cfr. *supra*, pp. 172-173.

⁶⁷ Riprendiamo qui le espressioni utilizzate nel 1934 da A. STAWAR nel saggio (pubblicato con lo pseudonimo Paul Tretska) su *Bonapartismo e fascismo*, ora in ID., *Liberi saggi marxisti*, cit., pp. 3-22: 10-11.

⁶⁸ Per Togliatti, rinviamo ancora a G. VACCA, *Introduzione (La lezione del fascismo)*, cit., che ricostruisce in modo dettagliato l’analisi togliattiana del fascismo negli anni Venti e Trenta.

⁶⁹ Quaderno 3, § 35 [G 34]: QM, pp. 468-469.

⁷⁰ QM, p. 468.

⁷¹ QM, *ibid.* Cfr. B. MUSSOLINI, *Preludio al «Machiavelli»*, in «Gerarchia», III (1924), n. 4, aprile, pp. 205-209.

Ma già nel Quaderno 1 si leggono significative osservazioni sul corporativismo come forma contraddittoria, perché da una parte esso «ha avuto origini di polizia economica, non di rivoluzione economica», dall'altra però,

...ormai le corporazioni esistono, esse creano le condizioni in cui le innovazioni industriali possono essere introdotte su larga scala, perché gli operai né possono opporsi a ciò, né possono lottare per essere essi stessi i portatori di questo rivolgimento. La questione è essenziale, è l'hic Rhodus della situazione italiana...⁷².

Il sistema corporativo immette gli operai italiani in una dinamica in cui essi possono eventualmente contribuire a realizzare (ciò dipenderà dagli sviluppi impressi dal regime alla politica demografica e industriale) delle innovazioni, che rispondono *alle loro stesse esigenze*:

Gli operai italiani non si sono mai opposti neppure passivamente alle innovazioni industriali tendenti a una diminuzione dei costi, alla razionalizzazione del lavoro, all'introduzione di meccanismi più perfetti e di più perfette organizzazioni del complesso aziendale; tutt'altro⁷³.

Essi sono però costretti a dare questo contributo in un modo tale che la loro iniziativa politica risulta neutralizzata. In quanto il sistema corporativo è un prolungamento della «spinta delle masse» – per riprendere l'espressione di Togliatti –, ma senza la volontà di queste masse, esso realizza un'*articolazione politica delle classi sociali* che conferisce al conflitto una forma nuova: il conflitto non è lo stesso, prima e dopo l'assorbimento delle masse dei lavoratori dentro il «sistema totalitario» rappresentato dall'organizzazione corporativa. La precedente forma di articolazione è stata distrutta e la nuova definisce la grammatica nella quale il conflitto dovrà tornare a esprimersi. Questa grammatica è

⁷² Quaderno 1, § 135: QM, pp. 147-148.

⁷³ QM, p. 147.

di fondamentale importanza per poter valutare le possibilità ogni volta *attuali* della lotta. In un senso molto ampio, essa coincide con il tipo di egemonia in vigore e, dal lato della mentalità popolare, con il senso comune, che ne è uno degli elementi più diffusi.

Ma al di là di questi aspetti che coinvolgono, accanto a quelli di *egemonia* e *sensu comune*, anche i concetti di *ideologia* e *filosofia*⁷⁴, importa qui registrare il nesso, che nei *Quaderni* si chiarisce sempre meglio, tra l'articolazione politica e il passaggio dalla "massa" polverizzata, priva di volontà propria, alla "forza sociale", alla "volontà collettiva". Da questa prospettiva, uno dei punti di approdo della ricerca di Gramsci può essere additato nel § 35 del Quaderno 15, intitolato *Passato e presente. Storia dei 45 cavalieri ungheresi*. Qui si legge:

...in ogni situazione politica la parte attiva è sempre una minoranza, e [...] se questa, quando è seguita dalle moltitudini, non organizza stabilmente questo seguito, e viene dispersa, per un'occasione qualsiasi propizia alla minoranza avversa, tutto l'apparecchio si sfascia e se ne forma uno nuovo, in cui le vecchie moltitudini non contano nulla e non possono più muoversi e operare. Ciò che si chiamava «massa» è stata polverizzata in tanti atomi senza volontà e orientamento e una nuova «massa» si forma, anche se di volume inferiore alla prima, ma più compatta e resistente, che ha la funzione di impedire che la primitiva massa si riformi e diventi efficiente. Tuttavia molti continuano a richiamarsi a questo fantasma del passato, lo immaginano sempre esistente, sempre fremente ecc. Così il Mazzini immaginava sempre l'Italia del 48 come un'entità permanente che occorre solo indurre, con qualche artificio, a ritornare in piazza ecc⁷⁵.

Nell'Italia del 1933 (questa nota è stata probabilmente scritta in maggio), immaginare la classe operaia del 1919 equivaleva a riferirsi a un fantasma. Il fascismo non si era insomma limitato a disarticolare la vecchia "massa", ma ne aveva for-

⁷⁴ Su questo intreccio cfr. il nostro *¿Qué es la "crisis de hegemonía"?*, cit.

⁷⁵ *QC*, p. 1789.

mata una nuova, che non poteva essere ricondotta solamente agli apparati repressivi, ma implicava la potenzialità egemonica del «sistema totalitario» (ma nel prossimo paragrafo vedremo come a questa altezza, nel 1933, la stessa nozione di *apparato repressivo* abbia assunto agli occhi di Gramsci una dimensione di massa e “totalitaria”, che lo rende irriducibile allo Stato-governo ma anche alla stessa idea liberale di “regime totalitario”). I «tanti atomi senza volontà e orientamento» in cui si è sciolta la vecchia «massa» sono tali, si badi, in quanto privi di iniziativa *autonoma*, non in quanto siano esterni a qualsiasi tipo di articolazione politica, cioè non in quanto siano stati ricacciati fuori della politica. L'atomizzazione è qui, in definitiva, un sinonimo del carattere “passivo” della “rivoluzione” a cui questi «atomi» sono chiamati a partecipare.

Tornando al corporativismo, possiamo dire che nel peculiare intreccio tra il fatto di assecondare la spinta operaia e il privare questa di iniziativa, è presente non solo uno dei nuclei generatori dell'interpretazione del fascismo come rivoluzione passiva – interpretazione enunciata esplicitamente nel Quaderno 8 nell'aprile 1932⁷⁶ – ma anche, in modo inestricabile, uno spunto al superamento dell'economicismo, che a sua volta si lega strettamente allo sviluppo del marxismo come *filosofia della praxis*⁷⁷.

6. Dalla «polizia economica» alla dilatazione semantica dei termini organizzativi, connettivi ed educativi

Le riflessioni sul corporativismo sono uno dei principali spunti per una revisione del modo di considerare il fascismo

⁷⁶ Cfr. Quaderno 8 [b], § 71 [G 236]. Sull'interpretazione del fascismo come «la forma di “rivoluzione passiva” propria del secolo XX» (QM, p. 1501) cfr. anzitutto F. DE FELICE, *Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci*, cit. e L. MANGONI, *Il problema del fascismo «Quaderni del carcere»*, cit. Rinviamo anche al nostro *Rivoluzione passiva e laboratorio politico: appunti sull'analisi del fascismo nei Quaderni del carcere*, cit.

⁷⁷ L'intreccio tra teoria dell'egemonia ed elaborazione della filosofia della praxis è uno dei punti centrali della ricostruzione del pensiero gramsciano proposta da G. VACCA. Cfr. da ultimo il suo *Modernità alternative*, cit., cap. III.

nei *Quaderni del carcere*. Sicuramente, esse sono il punto di attacco più precoce, nel quale, come si è visto, già nel *Primo quaderno* prende avvio un ripensamento che però, nel suo momento iniziale, si basa sull'alternativa secca tra «polizia economica» e «rivoluzione economica». Ciò suppone che tra l'apparato repressivo e l'espressione politica delle dinamiche sociali sussista uno iato insuperabile. Questa idea riprende, in definitiva, la dicotomia tra la dittatura espansiva e quella repressiva già presente in «*Capo*», del 1924, cioè tra “governo” e “contenuto sociale”.

Ma lo sviluppo della teoria dell'*egemonia*, degli *intelletuali* e dello *Stato integrale* tende ad annullare quello iato; non nel senso di identificare senz'altro “forza” e “consenso” (come invece, e *pour cause*, fa Mussolini)⁷⁸, ma in quello di riconoscere che anche l'istanza repressiva – come appunto la «polizia» – è portatrice di un'istanza “formativa”, perché anche la più dura repressione implica la presenza (eventualmente minima e quasi irrilevante) di un momento organizzativo e connettivo (cioè di un'attività da Gramsci assegnata agli intellettuali). Ciò si collega al superamento della dicotomica distinzione tra espansività e regressività, in quanto caratteristiche imputabili univocamente alla natura della base sociale di riferimento e non invece – come sempre meglio si chiarisce nei *Quaderni* – alla capacità di proporre una ri-articolazione politica (egemonica) delle forze sociali.

Del resto, già nell'uso dell'espressione «polizia economica» è presente a ben vedere un'accezione non esclusivamente repressiva e negativa. Gramsci introduce questa definizione commentando un articolo di Carlo Pagni (*A proposito*

⁷⁸ «C'è un altro argomento che m'interessa assai: la forza e il consenso. Si dice: voi governate con la forza. Ma tutti i governi che sono forti governano con la forza. Con le parole non si mantengono gli Stati, dice il maestro dei maestri della politica. Del resto la forza è consenso. Non ci può essere forza se non c'è consenso, e il consenso non esiste se non c'è la forza» (*Il discorso di Mussolini ai primi magistrati dei nobili Comuni italiani*, in «Il Popolo d'Italia», 25 marzo 1924, ora in F. FROSINI, *La costruzione dello Stato nuovo*, cit., pp. 180-201: 196-97). Mussolini rinvia qui evidentemente all'articolo *Forza e consenso*, cit., pubblicato l'anno precedente, mentre l'allusione a Machiavelli verrà svolta nel successivo *Preludio al «Machiavelli»*, cit.

di un tentativo di teoria pura del corporativismo) pubblicato ne «La Riforma Sociale»⁷⁹ a commento di un libro di Nino Massimo Fovel intitolato *Economia e corporativismo*⁸⁰, in cui Pagni attribuisce a Fovel l'idea che la funzione delle corporazioni sia di esercitare «un controllo rivoluzionario, che crei nuove posizioni, ed alteri continuamente e permanentemente la distribuzione del reddito, accrescendo la parte affluente a certi fattori di produzione, diminuendola per altri»⁸¹. Secondo Gramsci, dunque, lungi dal rappresentare un'istanza di razionalizzazione integrale – come è nella teoria di Fovel – il corporativismo unifica la nazione nel segno dell'intervento della polizia, cioè di una logica del controllo.

Questo passaggio è tratto dal § 135 del Quaderno 1. Già in precedenza, nel § 43, Gramsci aveva definito «l'attuale corporativismo, con la sua conseguenza della diffusione su scala nazionale di questo tipo sociale», cioè dell'organizzatore sindacale, «in modo più sistematico e conseguente che non avesse potuto fare il vecchio sindacalismo» come «in un certo senso uno strumento di unità morale e politica»⁸². Torneremo più distesamente su questo testo più avanti⁸³. Qui sarà sufficiente registrare il fatto che nel momento iniziale di lavoro ai *Quaderni* Gramsci non considera contraddittorio usare il termine «polizia» per definire un organismo che gli appare come uno «strumento di unità morale e politica». Evidentemente, nell'uso che egli ne fa, il termine *polizia* non è riducibile alla dimensione esclusivamente repressiva e preventiva, ma include aspetti di promozione e formazione.

Questo uso semanticamente dilatato di un termine non si limita alla polizia; può essere documentato in relazione ad altri, tutti di carattere organizzativo (intellettuali, funzionari, legislatore), a formare un insieme coerente che serve a met-

⁷⁹ C. PAGNI, *A proposito di un tentativo di teoria pura del corporativismo*, in «La Riforma Sociale», XXXVI (1929), fasc. 9-10, settembre-ottobre, pp. 449-473.

⁸⁰ S.A.T.E., Ferrara 1929.

⁸¹ C. PAGNI, *A proposito di un tentativo di teoria pura del corporativismo*, cit., p. 452.

⁸² *QM*, p. 43.

⁸³ Cfr. *infra*, p. 258.

tere a fuoco la situazione creatasi in Italia e in Europa con l'avvento dei regimi di masse. Esamineremo subito questo punto. Prima però sarà il caso di fare un'ipotesi riguardo alla particolare accezione del termine *polizia*. In questo collegamento organico con la politica e l'economia, esso sembra debitore della *Polizei* attestata nella *Filosofia del diritto* di Hegel. Qui alla polizia sono affidati compiti molteplici, che vanno dal mantenimento dell'ordine all'assunzione della "cura" della popolazione in vista del suo benessere: la polizia controlla i prezzi dei beni di prima necessità, affinché essi siano alla portata di tutti i consumatori; assume il controllo dell'educazione dei membri della società civile e l'assistenza dei poveri, sottraendola alla carità dei privati; organizza e promuove l'espansione coloniale⁸⁴.

Hegel riprende questa nozione, come è noto, dal cameratismo settecentesco, «una scienza totalizzante che abbracciava tutti i settori dell'amministrazione dello Stato»⁸⁵. La forte enfasi posta sulle attività di controllo, cura e manutenzione, e di organizzazione delle attività dei membri della società civile collega strettamente la filosofia del diritto di Hegel a questa matrice ideologica, mediandola con i nuovi scenari delineati dall'economia politica. Va inoltre notato che polizia e corporazioni si collegano strettamente, in quanto la corporazione è la riflessione «immanente» dell'«ethos», cioè del contenuto universale delle attività particolari, che dalla polizia è tutelato «in quanto *ordinamento e organizzazione esterni*»⁸⁶. Con la corporazione, insomma, il contenuto universale cessa di essere tutela esterna e diventa *attività immanente*, prendendo corpo in forme associative interne alla società civile. Non solo dunque l'ampia accezione di "polizia" ma anche il nesso genetico postulato da Gramsci tra polizia e corporazioni può essere fatto risalire alla *Filosofia del diritto* hegeliana.

⁸⁴ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto ossia Diritto naturale e Scienza dello Stato in compendio*, trad. it. di F. MESSINEO, Laterza, Bari 1913, §§ 230-248, pp. 197-206.

⁸⁵ P. ALPINO, «*Stände*» e Stato nella «*Filosofia del diritto*», in «*Rivista Critica di Storia della Filosofia*», XXXV (1980), n. 3, pp. 252-269: 259.

⁸⁶ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 249, p. 206.

Ma, come già accennato, il processo di dilatazione semantica investe un intero gruppo di termini, a cominciare da *intellettuali*, sul quale ci soffermeremo in modo analitico nel prossimo capitolo. Nel Quaderno 4 [c] annota Gramsci: «Da quest'analisi risulta un'estensione molto grande del concetto di intellettuali, ma solo così mi pare sia possibile giungere ad una approssimazione concreta della realtà»⁸⁷. Lo stesso accade per *funzionari*, *legislatore* e appunto *polizia*: tutte figure che appartengono alla sfera dell'amministrazione. Si tratta però non solo e non tanto di una crescita quantitativa ma di una riqualificazione strutturale. L'estensione semantica rinvia infatti alla disseminazione in sempre nuovi spazi sociali, come conseguenza dell'indebolimento della distinzione tra Stato e società civile. Tutta una serie di attività amministrative prima confinate (formalmente e sostanzialmente) nell'apparato statale pubblico, occupano ora anche le aree "informali" della società civile, trasformando sempre di più il principio di auto-organizzazione a essa proprio (principio salvaguardato nel caso delle corporazioni della *Filosofia del diritto*) in una diretta *tutela statale*.

Che questa tutela venga esercitata mediante organismi *formalmente* pubblici o privati è in definitiva secondario, perché essi svolgono comunque sempre una funzione pubblico-statale. Detto altrimenti: la dimensione del *controllo "interiore"* (cioè del controllo reso possibile dal *contatto intimo*, organico, interno e non esercitato dall'esterno) si è nei regimi di masse – siano essi formalmente liberali o totalitari – esteso in modo inaudito e ha reso necessario sconvolgere non solo la struttura amministrativa dello Stato, ampliandola a dismisura, ma la stessa *idea* di "amministrazione". Questa sempre meno ha l'aspetto di un insieme di esercizi burocratici e sempre più diventa una rete di pratiche che accompagnano la società civile dall'interno, combinando diverse tecniche: sollecitandola, sfidandone le capacità di apprendimento, condizionandone dall'interno le modalità di reazione, reprimendo dove necessario, promettendo

⁸⁷ Quaderno 4 [c], § 1 [G 49]: QM, p. 772.

(Gramsci riflette anche sul rinnovamento del diritto penale in direzione premiale)⁸⁸ ecc.

Tale controllo "interiore" si esercita in vari modi, tutti caratterizzati dall'intreccio tra dimensione pubblica e privata, e tra questi rientra a pieno titolo la funzione della polizia. Scrive Gramsci nel Quaderno 9:

La tecnica politica moderna è completamente mutata dopo il 48, dopo l'espansione del parlamentarismo, del regime associativo sindacale e di partito, del formarsi di vaste burocrazie statali e «private» (politico-private, di partito e sindacali) e le trasformazioni avvenute nell'organizzazione della polizia in senso largo, cioè non solo del servizio statale destinato alla repressione della delinquenza, ma dell'insieme di forze organizzate dallo Stato e dai privati per tutelare il dominio [politico ed economico] della classe dirigente [...] interi partiti «politici» e altre organizzazioni economiche o di altro genere devono essere considerati organismi di polizia politica di carattere «repressivo» e «investigativo»⁸⁹.

La «polizia in senso largo» include tutte le forze a vario titolo organizzate che collaborano, in via ufficiale o ufficiosamente, a «tutelare il dominio politico ed economico della classe dirigente». Può trattarsi di organismi politici come i partiti ma anche economici «o di altro genere»: la polizia include insomma potenzialmente *tutte* le strutture della società civile perché tende a identificarsi in generale con il lavoro di organizzazione, repressione ed educazione. Come Gramsci annota in un altro testo, che segue questo di pochissimi giorni, intitolato *Machiavelli. Partiti politici e funzioni di polizia*, «è difficile escludere che qualsiasi partito politico (dei gruppi dominanti, *ma anche di gruppi subalterni*) adempia anche una funzione di polizia, cioè di tutela di un certo ordine politico e legale»⁹⁰. Ne segue che «La funzione di polizia di un

⁸⁸ Cfr. Quaderno 8 [c], § 62 [G 62] che verrà discusso più avanti (§ 7).

⁸⁹ Quaderno 9 [d], § 15 [G 133]: QC, p. 1195.

⁹⁰ Quaderno 14, § 31 [G 34]: QC, p. 1691, corsivo nostro. Nel testo si legge «non adempia», che abbiamo emendato considerandolo un refuso.

partito può [...] essere progressiva e regressiva», ed è regressiva quando il partito «funziona “burocraticamente”»⁹¹.

E in un altro testo, di poco successivo⁹², Gramsci riprende un ragionamento svolto altrove⁹³ sul termine «legislatore» e sottopone quello di «polizia» a un parallelo ampliamento semantico. In sostanza, come il legislatore si ritrova, non solo nel «caso ristretto dell'attività parlamentare-statale ma anche in ogni altra attività “individuale” che cerchi, in sfere più o meno larghe di vita sociale, di modificare la realtà secondo certe linee direttive»⁹⁴, analogamente per la polizia:

Cosa è la polizia? Certo essa non è solo quella tale organizzazione ufficiale, giuridicamente riconosciuta e abilitata alla funzione pubblica della pubblica sicurezza che di solito si intende. Questo organismo è il nucleo centrale e formalmente responsabile, della “polizia”, che è una ben più vasta organizzazione, alla quale, direttamente o indirettamente, con legami più o meno precisi e determinati, permanenti o occasionali, ecc. partecipa una gran parte della popolazione di uno stato. L'analisi di questi rapporti serve a comprendere cosa sia lo “Stato” ben più di molte dissertazioni filosofico-giuridiche⁹⁵.

Legislatore, partito politico, polizia: se questi organismi sono collegati (nel senso che rappresentano accentuazioni distinte all'interno di una medesima funzione pubblica), l'intreccio tra repressione ed educazione, tra organizzazione e stimolo, tra coinvolgimento e controllo è non solo strettissimo ma in qualche modo inevitabile, e si tratterà allora di individuare gli aspetti e le tendenze che di volta in volta prevalgono, come Gramsci specifica opponendo il funzionamento “democratico” a quello “burocratico”.

L'alternativa tra due tendenze iscritte nella medesima funzione può probabilmente essere ravvisata in un testo

⁹¹ QC, p. 1692.

⁹² Quaderno 2, § 151 [G 150].

⁹³ Quaderno 14, § 6 [G 9].

⁹⁴ Quaderno 14, § 6 [G 9]: QC, p. 1663.

⁹⁵ Quaderno 2, § 151 [G 150]: QM, p. 390.

scritto nel novembre 1933, dove Gramsci si interroga sul nesso tra il concetto di partito politico e quello di azione politica. Quest'ultima può assumere, in contesti diversi e con tipi di partiti diversi, forme assai dissimili. Interessante e straordinariamente attuale è la forma che essa assume nel caso in cui esista «un partito unico e totalitario di Governo». Tale partito, argomenta Gramsci,

...non ha più funzioni schiettamente politiche ma solo tecniche di propaganda, di polizia, di influsso morale e culturale. La funzione politica è indiretta: poiché se non esistono altri partiti legali, esistono sempre altri partiti di fatto o tendenze incoercibili legalmente, contro i quali si polemizza e si lotta come in una partita di mosca cieca. In ogni caso è certo che in tali partiti le funzioni culturali predominano, dando luogo a un linguaggio politico di gergo: cioè le quistioni politiche si rivestono di forme culturali e come tali diventano irrisolvibili⁹⁶.

Di queste righe si deve sottolineare l'accentuata ambivalenza, per cui le caratteristiche dell'azione politica del partito unico totalitario possono e debbono essere lette in due sensi opposti. Così, è inevitabile che il tipo di azione politica, nel caso dei regimi a partito unico, diventi indiretta, in quanto il partito non ha dinnanzi a sé altri partiti con i quali polemizzare. Pertanto, tutte le lotte politiche dovranno assumere un'altra forma, culturale appunto perché pensate come interne a un unico spazio politico e quindi necessariamente rivolte a differenti interpretazioni della medesima linea politica.

Ma ciò rifletterebbe i rapporti reali, se la società fosse omogenea, se cioè non permanessero in essa forze sociali diverse che cercheranno un'espressione politica nell'unica forma (culturale) in cui la potranno trovare. Questo è il caso dell'Italia fascista. In un testo del marzo 1931 Gramsci aveva annotato il prodursi esattamente di questa situazione nella disputa "culturale" tra Ugo Spirito e gli economisti, disputa

⁹⁶ Quaderno 17, § 36 [G 37]: QC, p. 1939.

che da nessuna delle due parti poteva, per motivi diversi, essere enunciata nei suoi termini reali⁹⁷.

Tuttavia, il “salto” dalla lotta politica tra partiti alla battaglia culturale dentro lo stesso partito non è mera mascheratura di una realtà che non si vuol far vedere. Essa contrassegna un passaggio importante nel modo in cui si organizza la politica: la nascita del partito unico totalitario unifica infatti le funzioni in precedenza svolte dal partito (dentro la società civile) e dal sovrano (nella sfera dello Stato), assegnando così al partito funzioni di propaganda e polizia come due aspetti della stessa attività. Vedremo più avanti (nei §§ 8-9) come queste analisi vadano collegate alle considerazioni (svolte nel Quaderno 14) sul «parlamentarismo nero» e inquadrare nel contesto di un’analisi comparativa del ruolo del partito e della Corona (cioè della funzione di sovranità) in Urss e in Italia. Nel complesso, questi passaggi (a cui vanno aggiunti quelli sul «cesarismo»)⁹⁸ rappresentano un ripensamento delle forme principali della *guerra di posizione* entro uno scenario non più liberale ma *totalitario*⁹⁹, cioè uno scenario nel quale la con-

⁹⁷ Cfr. Quaderno 6, § 82: «Nella polemica ci sono molti sottintesi e presupposti ideologici che si evita di discutere, almeno finora, da parte degli “economisti” e anche da parte dello Spirito, a quanto pare. È evidente che gli economisti non vogliono discutere la concezione dello Stato dello Spirito, ma è proprio questa la radice del dissenso. Lo Spirito, d'altronde, non vuole o esita a spingerli e incalzarli su questo terreno, perché la conseguenza sarebbe di suscitare una discussione politica generale e di far apparire l'esistenza di più partiti nello stesso partito, uno dei quali collegato strettamente con sedicenti senza partito: apparirebbe esistere un partito degli scienziati e dell'alta cultura. Da parte degli scienziati, d'altronde, sarebbe facile dimostrare tutta l'arbitrarietà delle proposizioni dello Spirito, e della sua concezione dello Stato, ma essi non vogliono uscire da certi limiti, che raramente trascendono l'indulgenza e la cortesia personale» (QM, p. 1112).

⁹⁸ Cfr. Quaderno 14, § 20 [G 23]. Sul cesarismo Gramsci aveva iniziato a scrivere nel Quaderno 4 [c], §§ 18 e 21 [G 66 e 69]. Era quindi tornato sull'argomento nel Quaderno 9 [d], §§ 15 e 18 [G 133 e 136], per riprenderlo ancora nel Quaderno 17, § 21.

⁹⁹ Cfr. F. ANTONINI, *Pessimism of the Intellect, Optimism of the Will: Gramsci's Political Thought in the Last Miscellaneous Notebooks*, in «Rethinking Marxism», vol. 31 (2019), n. 1, pp. 42-57: 50-51 e più in generale EAD., *Caesarism and Bonapartism in Gramsci. Hegemony and the Crisis of Modernity*, Brill, Leiden-Boston 2020. L'analisi dei *Quaderni* in questa chiave è stata inaugurata da F. DE FELICE, *Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci*, cit.

quista dell'egemonia non può più essere garantita dal dispiegamento di «partiti e [...] associazioni come «trama “privata” dello Stato»¹⁰⁰, perché la classe dirigente si trova davanti un sistema complesso di organizzazioni solide e in costante crescita, che le contendono la formazione dell'opinione pubblica.

7. *La crisi dello Stato (moderno) e l'«indifferenza giuridica»*

L'incontro tra l'iniziativa politico-educativa della classe dirigente e le istanze di auto-organizzazione e auto-educazione delle classi subalterne, che nel corso dell'Ottocento si è risolta, secondo Gramsci, nello sviluppo della società civile, nel corso del Novecento deve essere riformulata su di un piano nuovo, in cui la sfera pubblica prenda *direttamente* l'iniziativa. Gramsci riflette su questa novità in un testo del Quaderno 6 (scritto nell'agosto del 1931) che, pur senza richiamarlo esplicitamente, suppone l'immagine con cui si conclude il mussoliniano *Discorso dell'Ascensione*, del doppio assedio («perché, o signori, o voi immettete il popolo nella cittadella dello Stato, ed egli la difenderà; o sarà al di fuori, ed egli l'assalterà»)¹⁰¹.

In questa nota si definisce una situazione di politica “totalitaria”, nella quale cioè lo Stato interviene attivamente a sostenere le «“posizioni” egemoniche del gruppo dominante»:

La guerra di posizione domanda enormi sacrifici a masse sterminate di popolazione; perciò è necessaria una concentrazione inaudita dell'egemonia e quindi una forma di governo più “intervenzionista”, che più apertamente prenda l'offensiva contro gli oppositori e organizzzi permanentemente l'“impossibilità” di disgregazione interna: controlli d'ogni genere, politici, amministrativi ecc., rafforzamento delle “posizioni” egemoniche del gruppo dominante ecc. [...] Nella politica l'assedio è reciproco, nonostante tutte le apparenze, e il solo fatto che il dominante debba fare

¹⁰⁰ Quaderno 1, § 47: *QM*, p. 69.

¹⁰¹ Cfr. *supra*, p. 173.

sfoggio di tutte le sue risorse dimostra quale calcolo esso faccia dell'avversario¹⁰².

È giustamente stato notato che qui per la prima volta nei *Quaderni* «guerra di posizione» ed «egemonia» vengono strette in un nesso organico¹⁰³. Ciò equivale a dire che l'egemonia non può più essere pensata indipendentemente dall'esistenza di uno stato di «guerra» che non prevede più, come in quella di movimento, ampie manovre (la lotta per la mobilitazione sociale, che assume le forme della propaganda culturale sul terreno «privato») ma un'attività diffusa e al contempo coordinata politicamente in modo centralizzato, mirante ad avvicinarsi il più possibile all'avversario, a cingerlo d'assedio, dunque a controllarne (non a impedirne) i movimenti, più che a prospettargli possibilità inedite di sviluppo come individuo e come gruppo sociale. Ciò marca lo statuto specifico dell'egemonia borghese nell'epoca attuale: non più mobilitazione giacobina democratica, e neanche «giacobinismo (di contenuto)» di marca più schiettamente liberale, ma «assedio» rivolto a masse che, a loro volta, *già* assediano lo Stato. O per essere più precisi: assedio rivolto alle masse, *perché* queste assediano lo Stato, che è l'immagine usata da Mussolini nel 1927.

In entrambi i testi (quello di Mussolini e quello di Gramsci) si registra un nesso preciso tra il presentarsi delle masse organizzate nello scenario della lotta politica e la trasformazione dell'assetto istituzionale dello Stato; in una direzione, si badi, che a questa altezza non è più – nonostante l'enfasi contenuta negli aggettivi «frenetico e assorbente» – riconducibile alla «regressione» verso la «pura forza». O almeno l'accento non cade più su questo aspetto. Ciò che invece inizia a profilarsi è l'idea di un intreccio tra Stato propriamente detto e società civile, che vanifica man mano la nozione di

¹⁰² Quaderno 6, § 138: *QM*, pp. 1159-1160.

¹⁰³ G. COSPITO, *Il ritmo del pensiero*, cit., p. 94. F. DE FELICE (*Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci*, cit., pp. 171-172) aveva in precedenza richiamato l'attenzione sull'importanza di questo testo per la comprensione delle forme *contemporanee* dell'egemonia.

una sfera “privata” come distinta e magari opposta a quella “pubblica”. L’idea di questo intreccio e la sua importanza dal punto di vista della comprensione delle forme attuali della politica viene progressivamente chiarita nel Quaderno 6 (in minor misura nel Quaderno 7 e nella parte miscellanea del Quaderno 8) e nella parte miscellanea del Quaderno 9, cioè tra gli ultimi giorni del 1930 e il novembre del 1932.

Non seguiremo qui in dettaglio questi sviluppi, in cui si vede come la sfera pubblica (con il governo e la burocrazia) e quella privata (con i partiti, i giornali, le chiese), che nel modello “classico” di egemonia borghese si presentano come nettamente distinti, tendano a confondersi, a sovrapporsi, dando luogo a fenomeni inediti¹⁰⁴. Ci soffermeremo su due testi del Quaderno 6, che documentano l’espansione della sfera del diritto in aree tradizionalmente considerate private¹⁰⁵. Nel § 84 viene discussa la necessità di stabilire una «corrispondenza» tra «la condotta di ogni individuo e i fini che la società si pone come necessari». A tal fine si distingue la «corrispondenza [...] coattiva nella sfera del diritto positivo tecnicamente inteso» da quella «spontanea e libera (più strettamente etica) in quelle zone in cui la “coazione” non è statale, ma di opinione pubblica, di ambiente morale ecc.»¹⁰⁶.

Si registra qui, nota Gramsci, una novità, consistente nell’assimilazione dello spazio di coazione morale-privata a «l’attività generale del diritto» *oltre* i confini dello Stato strettamente inteso, fino a includere «anche l’attività direttiva della società civile, in quelle zone che *i tecnici del diritto chiamano di indifferenza giuridica*, cioè nella moralità e nel

¹⁰⁴ Per i dettagli rinviamo alle nostre relazioni su *Quaderno 6* e *Quaderno 7* e su *Quaderno 9 <Miscellanea>* (§§ 1-88 e 119-142) al *Seminario sulla storia dei «Quaderni del carcere»* organizzato dalla IGS-Italia, le cui versioni provvisorie sono disponibili: [https://www.igsitalia.org/images/Allegati/9-Seminario-Quaderno-6-e-7-\(Frosini\).pdf](https://www.igsitalia.org/images/Allegati/9-Seminario-Quaderno-6-e-7-(Frosini).pdf); https://www.igsitalia.org/images/Q9-Frosini_Miscellanea.pdf.

¹⁰⁵ Su Gramsci e il diritto cfr. ora T. GAZZOLO, *Antonio Gramsci e la teoria del diritto*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XLVIII (2018), n. 2, pp. 327-350, che discute anche la bibliografia precedente; e G. PRETEROSS, *La pensée gramscienne du droit dans les Cahiers de prison*, in «Droit & Philosophie», (2018), n. 10, pp. 241-256.

¹⁰⁶ *QM*, p. 1116.

costume in genere»¹⁰⁷. Il tema torna in un testo appena posteriore, in cui viene ripresa la distinzione tra sfera giuridica e «quelle regole di condotta che i giuristi chiamano “giuridicamente indifferenti” e la cui zona cambia coi tempi e con l’estensione dell’intervento statale nella vita dei cittadini»¹⁰⁸. Mentre il diritto strettamente inteso esprime la volontà educativa della classe dirigente, è in questa più ampia zona giuridicamente “indifferente” che si deposita il “grado di realtà” raggiunto da questa volontà, perché essa riflette pratiche divenute comuni presso le classi dirette e subalterne.

Siamo dinnanzi a un’espansione della nozione di diritto, parallela a quella della nozione di Stato, che rinvia a precisi sviluppi teorici e pratici. Sul primo versante (quello degli sviluppi teorici) è probabile che Gramsci stia tenendo conto di un saggio di Arnaldo Volpicelli su Santi Romano, pubblicato in due parti, nel 1929, nei numeri 1 e 6 dei «Nuovi studi di Diritto, Economia e Politica»¹⁰⁹. Qui Volpicelli contesta al giurista siciliano proprio «il concetto d’irrilevanza giuridica, di estraneità e indifferenza al diritto (o all’ordinamento giuridico)»¹¹⁰. Non è qui il caso di approfondire le motivazioni di queste critiche, che rimontano alla carenza di “statualità” che l’attualista Volpicelli individua nell’istituzionalismo di Romano¹¹¹. Di fatto, il modo in cui Gramsci lo legge parte dalla premessa (da lui in precedenza enunciata) che «nelle nuove tendenze “giuridiche” rappresentate specialmente dai “Nuovi Studi” del Volpicelli e dello Spirito» è presente un’evidente «confusione tra il concetto di Stato-classe e il concetto di società regolata»¹¹².

¹⁰⁷ *Ibid.*, corsivo nostro.

¹⁰⁸ Quaderno 6, § 98: *QM*, p. 1132.

¹⁰⁹ A. VOLPICELLI, *Santi Romano* [I], in «Nuovi studi di Diritto, Economia e Politica», vol. II (1929), fasc. 1, gennaio-febbraio, pp. 7-25, [III], *ivi*, vol. II (1929), fasc. 6, novembre-dicembre, pp. 353-367.

¹¹⁰ A. VOLPICELLI, *Santi Romano* [III], *cit.*, p. 361.

¹¹¹ Cfr. L. MANGONI, *La crisi dello Stato liberale*, in A. MAZZACANE (a cura di), *I giuristi e la crisi dello Stato liberale in Italia fra Otto e Novecento*, Liguori, Napoli 1986, pp. 27-56: 51-52; e *ivi* V. MURA, *Pluralismo e neo-statalismo nella cultura giusfilosofica italiana del primo novecento*, pp. 381-411: 400-401.

¹¹² Quaderno 6, § 12: *QM*, p. 1053. Cfr. anche Quaderno 6, § 82.

È proprio questa confusione che la nozione di *indifferente giuridico* aiuta a evitare, perché pluralizza lo Stato in una serie di organismi che sono non solo diversi ma al limite anche in competizione tra loro, riconoscendone però la comune appartenenza alla sfera del diritto (in questo senso preciso, Gramsci opta per una forma di istituzionalismo giuridico, da lui considerato molto più aderente alla realtà rispetto allo statualismo astratto di matrice attualistica). Le due osservazioni mosse da Volpicelli a Romano – l'impossibilità che si diano delle lacune del diritto¹¹³ e l'adesione del diritto alla società intera e della società al diritto *in quanto forma dello Stato*, per cui «diritto è tutta la società, ma in quanto essa si ricomprensive e si articola nell'autorevole unità dello Stato»¹¹⁴ – sono in accordo solo se si postula, come già avvenuto, quel rivoluzionamento che i teorici del corporativismo lottano tuttavia per realizzare. Di fatto, i «Nuovi studi» esprimono in forma concentrata «l'utopia democratica del secolo XVIII» che è implicita «nel diritto moderno»¹¹⁵ proprio in quanto questo esprime una volontà educativa, *etica*: essi presuppongono cioè che il momento educativo possa *da subito* agire nella società, quando essa è ancora divisa in classi.

Al contrario, distinguere tra *corpus legislativo*/Stato e “indifferente giuridico”/società civile rende possibile una valutazione del modo in cui il diritto concretamente opera; e allo stesso tempo permette di riconoscere che proprio per superare questa confusione speculativa tra Stato-classe e società regolata «il “diritto penale” si è ampliato, ha assunto forme originali ed è stato integrato da una attività premiatrice (da una specie di “gogna della virtù”, che non è la filisteia istituzione pensata da E. Sue)»¹¹⁶. La nozione di “indifferente giuridico” serve insomma a Gramsci a riconoscere, proprio nella discrepanza tra l'istituzionalismo di Romano e

¹¹³ Cfr. A. VOLPICELLI, *Santi Romano [II]*, cit., pp. 362-363.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 365.

¹¹⁵ Quaderno 6, § 98: *QM*, p. 1132.

¹¹⁶ Quaderno 8 [c], § 62 [G 62]: *QM*, p. 1586. Sulle dottrine criminaliste di Sue («una giustizia remuneratrice») cfr. Quaderno 3, § 5: *QM*, p. 491.

lo statalismo di Volpicelli, la presenza di una tensione reale verso la costruzione di un'egemonia di tipo sostanzialmente nuovo rispetto a quella di matrice liberale.

8. *L'espansione dello Stato e il «parlamentarismo nero»*

Tenendo conto di questo sfondo, diventa leggibile anche l'ampliamento del concetto di Stato realizzato in testi del Quaderno 6 scritti tra marzo e agosto 1931¹¹⁷. Infatti, qui Gramsci lavora con la polarità metaforica di *Armi e religione* (come recita il titolo del § 87) per mettere in luce la distanza che strutturalmente esiste tra l'istanza educativa dello Stato e la concreta vita popolare. I giacobini, annota, tentarono di colmarla con la religione (§ 87: e si noti che questo testo rappresenta, come abbiamo già ricordato¹¹⁸, un punto di svolta nella lettura del giacobinismo, che da questo momento in avanti viene collegato al momento "religioso"), fatto che manifesta una volontà politica assai più concreta di chi si limita a postulare ciò utopicamente, come i teorici dello Stato etico¹¹⁹. Perché nella realtà l'istanza etica si risolve nella necessità, di fatto, di prescindere dalla forma puramente coattiva ed esteriore del diritto e penetrare entro la sfera della società civile *adottandone i metodi e il linguaggio*, come appunto fecero i giacobini – sia pure in modo "disperato" e "dittatoriale" – con l'istituzione del culto dell'Ente supremo.

Ma esattamente questo punto viene messo in luce dalla dottrina istituzionalistica di Romano (nella ricostruzione di Volpicelli, letta in carcere da Gramsci), per il quale il diritto sorge insieme alla

...organizzazione di un ente sociale, anzi, [è] lo stesso ente o corpo sociale come quello che, solo organizzato, sussiste e, col solo e identico fatto di esistere, esprime ed attua

¹¹⁷ Cfr. Quaderno 6, §§ 87-88 (scritti tra marzo e agosto 1931) e §§ 136-139 (agosto).

¹¹⁸ Cfr. *supra*, p. 151.

¹¹⁹ Quaderno 6, § 88: *QM*, pp. 1122-1123.

un'organizzazione. [...] Onde la reciprocità e identità dei due termini istituzione e ordinamento [...] il diritto o la giuridicità non è altro, nella sua più generale e sostanziale natura, che il fatto medesimo dell'organizzazione o istituzione sociale¹²⁰.

È alla luce della triangolazione tra liberalismo, attualismo e istituzionalismo, che s'intende un testo come il § 136, *Organizzazione delle società nazionali*¹²¹. Partendo dalla premessa che «in una determinata società nessuno è disorganizzato e senza partito, purché si intendano organizzazione e partito in senso largo e non formale»¹²², Gramsci nota che

In questa molteplicità di società particolari, di carattere duplice – naturale e contrattuale o volontario – una o più prevalgono relativamente o assolutamente, costituendo l'apparato egemonico di un gruppo sociale sul resto della popolazione (o società civile), base dello Stato inteso strettamente come apparato governativo-coercitivo¹²³.

In queste righe risuonano espressioni da Gramsci lette nel testo da cui questa nota prende spunto: la recensione di Luigi Einaudi a un libro di Etienne Martin-Saint-Léon,

¹²⁰ A. VOLPICELLI, *Santi Romano [I]*, cit., pp. 15-16.

¹²¹ Di questo paragrafo prenderemo qui in considerazione esclusivamente gli aspetti legati alla trasformazione del concetto di Stato e alla nascita della «politica totalitaria». Ciò che in esso riguarda le nuove funzioni assegnate al partito politico verrà esaminato più avanti, nel cap. V.6.

¹²² Per la precisione si legge: «Ho notato altra volta che in una determinata società nessuno...» ecc. Gerratana rinvia, ma dubbiosamente, a Quaderno 1, § 47, cioè agli appunti sulla società civile hegeliana come «trama "privata"» dello Stato. E infatti in quel testo è la premessa generale, l'orizzonte di tutte queste riflessioni. Ma lì – e nella nozione di «partiti e [...] associazioni come trama "privata"» dello Stato» (QM, p. 69) manca l'analisi dell'intervenzionismo esplicito dello Stato dentro la sfera «privata», che viene invece presupposta nel § 82 del Quaderno 6 (QM, p. 1112), dove si parla della «esistenza di più partiti nello stesso partito, uno dei quali, collegato strettamente con sedicenti senza partito» (dove i «più partiti», incluso quelli dei «sedicenti senza partito», sono tutti interni al partito fascista inteso in senso largo). Sulla questione del partito politico in senso ampio, cfr. *supra*, il § 6, dove questo testo (nota 97) viene anche citato.

¹²³ QM, p. 1158.

*Les Sociétés de la nation. Études sur les éléments constitutifs de la nation française*¹²⁴. Il recensore inquadra l'indagine di Martin-Saint-Léon alla luce di «un problema divulgato sino alla noia e maltrattato sino all'insofferenza: le organizzazioni professionali della società moderna»¹²⁵. Questo tipo di studio è solitamente rivolto ad affermare che, dato che

...gli uomini che compongono la società sono anche produttori, membri di famiglie, legati a dati luoghi e classi e professioni [...] la organizzazione dello Stato deve rispecchiare la varia e ricca composizione della società; al luogo del suffragio universale fa d'uopo mettere il suffragio organizzato per professioni, per famiglie, per gruppi, o per corporazioni¹²⁶.

È evidente il riferimento all'ampia discussione sulla presenza di gruppi organizzati entro la società e sulla crisi della rappresentanza. Di tutto ciò, però, Einaudi intende solamente estrarre il riconoscimento dell'esistenza di queste organizzazioni, parte «naturali» e parte «contrattuali»¹²⁷, non le conseguenze in termini di riforma del sistema parlamentare e della rappresentanza.

Dell'approccio di Martin-Saint-Léon, Gramsci riprende senz'altro la critica allo «schematismo delle leggi Le Chapelier [...] che avevano [...] statuito che fra lo Stato e il cittadino non c'è nulla»¹²⁸ e non si ferma, ovviamente, al *casus* di Einaudi. Tuttavia, le conseguenze che egli trae, in linea del resto con l'approccio generale della ricerca che sta conducendo, non si dirigono prioritariamente al terreno istituzionale. Egli osserva che tra le varie «società» in cui un individuo si articola e distribuisce, e che contribuiscono a for-

¹²⁴ Spes, Paris 1930. La recensione è pubblicata ne «La Riforma sociale», XXXVIII, vol. XLII (1931), terza serie, fasc. 5-6, maggio-giugno, pp. 318-320.

¹²⁵ *Ivi*, p. 318.

¹²⁶ *Ivi*, p. 319.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ P. POMBENI, *Caratteri della crisi dello Stato liberale fra dopoguerra e fascismo*, in P.L. BALLINI (a cura di), *I giuristi e la crisi dello Stato liberale (1918-1925)*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 2005, pp. 1-15: 10.

mare la sua complessa personalità, non vi è affatto concordia prestabilita né irenica compresenza: «una o più prevalgono relativamente o assolutamente» e questa *prevalenza* – cioè lo squilibrio a vantaggio di una o di un gruppo, sul resto delle altre – forma appunto «l'apparato egemonico di un gruppo sociale sul resto della popolazione».

La rete delle appartenenze, la socialità di ogni individuo, è pertanto allo stesso tempo una dimensione di espansione e costruzione della personalità e una forma di esercizio del potere, di subordinazione o dominio. Detto altrimenti: questa “rete” di appartenenze multiple è sempre sottoposta a delle torsioni, a delle deformazioni (lo squilibrio di cui sopra). Per usare un'immagine tratta dalla fisica relativistica, si potrebbe dire che lo spazio-tempo sociale è sempre “curvato” dalla presenza di “masse” egemoniche, masse che però sono essenzialmente in competizione (e anche in aperto conflitto) tra di loro, dato che ciascuna tende per sua natura a “saturare” l'intero spazio-tempo della società nazionale. L'idea di «una lotta di “egemonie” politiche, di direzioni contrastanti», con la conseguente paralisi dell'azione, esposta nel Quaderno 11¹²⁹, trae origine da questo approccio. Ma da ciò nasce anche l'idea che l'unità dello Stato è sempre relativa: la sua universalità, la sua eticità proietta nel presente un risultato futuro o al contrario lo Stato si restringe, anche teoricamente, alla pura forza e alla difesa corporativa degli interessi di una sola classe¹³⁰.

Nel successivo § 137, lo stesso tema viene esaminato dalla prospettiva non più del funzionamento della società

¹²⁹ Quaderno 11, 1° [G 12]: QC, p. 1385.

¹³⁰ P. POMBENI, *Caratteri della crisi dello Stato liberale fra dopoguerra e fascismo*, cit., p. 9, vede il «ritorno dei “corpi” come soggetti costituzionali» nella crisi dello Stato liberale come qualcosa di molto più profondo del corporativismo o anche del “corporatismo” alla Maier. Esso ridefinisce l'individuo come soggettività politica che si forma «con l'interazione di molte appartenenze “di parte”, religiose, politiche, culturali, economiche, ecc.». Questo pluralismo è controllato ma non soppresso dallo Stato totalitario (*ivi*, p. 10). Questa tesi si può accettare, a condizione di rifiutarne l'implicito residuo liberale, che consiste nel vedere le “appartenenze” come libera espressione di formazione della personalità, esenti dall'esercizio di un “potere”.

civile ma dell'adeguamento e ridefinizione, in base a ciò, della nozione di "Stato" nella sua interezza. L'occasione viene qui offerta dalla recensione di un libro di Daniel Halévy intitolato *Décadence de la liberté*¹³¹. Questa decadenza sarebbe causata dal fatto che tutte le grandi innovazioni nel diritto e nella politica francese sono dovute a iniziative esterne al parlamento:

La liberté, telle que l'a conçue le XVIII^e siècle, que le XIX^e siècle a essayé de la réaliser, voilà ce qui meurt à peu près dans le monde. Elle a disparu de la Russie, de l'Italie. En France, elle n'est qu'apparente. De formidables organismes sont en vigueur partout, qui font plier l'individu sous une loi de fer. Les grandes banques, les grandes sociétés industrielles et, d'autre part, les syndicats, les organisations ouvrières restreignent de plus en plus la place aux individus¹³².

Anche in questo caso, ciò che prevale è un modello corporativo di formazione della volontà e della decisione politica: formalizzato in Russia e in Italia ma *di fatto* vigente anche in Francia. «Ma cosa significa ciò – si domanda Gramsci – se non che per Stato deve intendersi oltre all'apparato governativo anche l'apparato "privato" di egemonia o società civile?»¹³³. In entrambi i testi esaminati, il passaggio a forme di «politica totalitaria» è legato alla struttura corporativa della società, struttura che domina anche là, dove il simulacro del parlamentarismo liberale è rimasto in vigore.

¹³¹ Gramsci legge la recensione di Edmond Jaloux a Daniel HALÉVY, *Décadence de la liberté*, Grasset, Paris 1931, in «Les Nouvelles Littéraires», X (1931), n. 459, 1° agosto, p. 3 (nella rubrica *L'Esprit des Livres*). Halévy, dreyfusardo (era nato nel 1872) e intimo di Sorel (che gli aveva dedicato nel 1908 le *Réflexions sur la violence*), era stato un collaboratore di Charles Péguy ai «Cahiers de la Quinzaine» (cfr. *infra*, cap. VI.1). Successivamente alla fine della guerra si era spostato su posizioni sempre più conservatrici, ma è chiaro che Gramsci continuava a seguire con attenzione gli interventi di e su Halévy a cui gli era possibile accedere. Su *Décadence de la liberté* cfr. R.-E. LACOMBE, *Les vices de la démocratie et leurs remèdes*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» t. 45 (1938), n. 3, pp. 449-486: 462-463.

¹³² Recensione cit., *ibid.*

¹³³ *QM*, p. 1159.

Pare perciò opportuno collegare questo testo alle note, contenute nel Quaderno 14, §§ 71 & 73 [G 74 & 76], sul «parlamentarismo nero», ovvero «il parlamentarismo “implicito”, cioè funzionante come le “borse nere” e il “lotto clandestino” dove e quando la borsa ufficiale e il lotto di Stato sono per qualche ragione tenuti chiusi»¹³⁴.

Halévy mostrava come, dove i parlamenti esistono, il loro lavoro viene di fatto sostituito da una struttura formata da organismi, che rendono del tutto secondario il ruolo del cittadino votante. Qui Gramsci si sofferma sul caso, all'apparenza opposto, dei regimi a partito unico – ma egli si riferisce chiaramente al fascismo italiano¹³⁵ – in cui, viceversa, il lavoro parlamentare incoercibilmente *riemerge*, nelle forme clandestine e informali che può di volta in volta ricavarci. In realtà, nell'analisi di Gramsci si è dinnanzi a due modi di vedere la stessa realtà, che consiste nell'esaurimento storico del parlamentarismo liberale *ma non* del “contenuto parlamentare” come tale, che rimane la necessaria premessa di una società divisa in classi e ceti differenti. Ma questo passaggio (esattamente come quello, richiamato alla fine del § 6, dal multipartitismo al partito unico totalitario) non è una vana apparenza. Esso segna uno slittamento decisivo. Aggiunge Gramsci nel testo sul parlamentarismo nero:

Teoricamente l'importante è di mostrare che tra il vecchio assolutismo rovesciato dai regimi costituzionali e il nuovo assolutismo [totalitario – F.F.] c'è differenza essenziale, per cui non si può parlare di un regresso; non solo, ma di dimostrare che tale «parlamentarismo nero» è in funzione di necessità storiche attuali, è «un progresso», nel

¹³⁴ QC, p. 1743.

¹³⁵ Cfr. G. FRANCIONI, «La liquidazione di Leone Davidovi». *Per una nuova datazione del Quaderno 14*, in G. FRANCIONI – F. GIASI (a cura di), *Un nuovo Gramsci. Biografia, temi, interpretazioni*, Viella, Roma 2020, pp. 341-364: 346-351. Sulla base di considerazioni filologiche, storiche e contestuali, Francioni contesta la lettura corrente di questo testo come riguardante in primo luogo l'Unione Sovietica. Il riferimento all'Urss è in esso, al contrario, del tutto marginale, e soprattutto l'idea del “parlamentarismo nero” non si riferisce a tale realtà, se non per ipotizzarne la definitiva liquidazione.

suo genere; che il ritorno al «parlamentarismo» tradizionale sarebbe un regresso antistorico, poiché anche dove questo «funziona» pubblicamente, il parlamentarismo effettivo è quello «nero». Teoricamente mi pare si possa spiegare il fenomeno nel concetto di «egemonia», con un ritorno al «corporativismo», ma non nel senso «antico regime», nel senso moderno della parola, quando la «corporazione» non può avere limiti chiusi ed esclusivisti, come era nel passato; oggi è corporativismo di «funzione sociale», senza restrizione ereditaria o d'altro genere (che del resto era relativa anche nel passato, in cui il carattere più evidente era quello del «privilegio legale»)¹³⁶.

Potrebbe apparire sorprendente questa riconduzione del parlamentarismo nero al corporativismo, in quanto questo fenomeno, lungi dal manifestare la vitalità del parlamentarismo, ne esibisce la crisi. Questo nuovo corporativismo «di funzione sociale», basato su ranghi aperti e non su appartenenze chiuse, che articola al suo interno la produzione e la rappresentanza, non è evidentemente limitabile a quello progettato dal fascismo. È anzi un corporativismo già esistente e diffuso dappertutto, dove il parlamento è aperto e funziona, e dove esso è stato chiuso. Se dobbiamo pensare a dei termini di riferimento che Gramsci può aver tenuto presente per questa nota, oltre a quelli più prossimi, di matrice fascista¹³⁷, il pensiero deve andare alla celebre prolusione pisana di Santi Romano per l'anno accademico 1909-1910 su *Lo Stato moderno e la sua crisi*¹³⁸.

Qui infatti viene esposta una concezione *ampliata* del corporativismo, inteso come associazionismo in molteplici forme. Per Romano, le corporazioni non erano un residuo medievale, ma una reazione della società moderna all'utopia

¹³⁶ Quaderno 14, §§ 71 & 73 [G 74 & 76]: QC, pp. 1743-1744.

¹³⁷ Segnalati da G. GUZZONE, *Pratica, funzione, razionalità. Sulla «nuova architettura» nei «Quaderni del carcere»*, in «Studi storici», LVIII (2017), n. 2, pp. 329-352: 347n.

¹³⁸ Cfr. S. ROMANO, *Lo Stato moderno e la sua crisi. Discorso per l'inaugurazione dell'anno accademico nella R. Università di Pisa, letto il 4 novembre 1909*, Vannucchi, Pisa 1909.

giuridica atomistica incarnata dalla Rivoluzione francese¹³⁹. Le istituzioni che si erano formate sul terreno sociale nel corso dell'Ottocento, raggruppando «gli individui col criterio della loro professione o, meglio, del loro interesse economico»¹⁴⁰, avevano dato vita a un «sindacalismo [...] in senso molto largo»¹⁴¹ (si ricordi che Gramsci parla nei *Quaderni* di «fenomeno sindacale»)¹⁴², da cui erano sorte ipotesi di riordinamento, riforma o rivoluzionamento dello Stato, sulla base di un diverso criterio di rappresentanza politica, non più poggiante sulla libertà di mandato ma sul criterio dell'espressione degli interessi delle diverse «parti» della società (come appunto nel libro di Martin-Saint-Léon). Si trattava di ipotesi di riorganizzazione della società su base «corporativa»¹⁴³ che spingevano la crisi dello Stato moderno verso il suo punto risolutivo e che si caratterizzavano per orientamenti politici assai diversi se non opposti: dal nazionalismo al corporativismo cattolico, al socialismo, al sindacalismo dello stesso mondo imprenditoriale.

Questa è la base storica, il presupposto reale della «politica totalitaria», la quale – torniamo così al § 136 del Quaderno 6 – tende «a ottenere che i membri di un determinato partito trovino in questo solo partito tutte le soddisfazioni che prima trovavano in una molteplicità di organizzazioni»¹⁴⁴. La politica totalitaria è cioè quella politica, che a partire dal cosiddetto Stato o dalla cosiddetta società civile (a questa altezza la distinzione è per Gramsci solo «metodica») riconosce che nel «gioco» delle appartenenze multiple si svolge un conflitto egemonico e assegna a questo conflitto l'importanza di un principio «costituente». È solo agendo su di esso che lo Stato potrà *realmente* acquistare universalità. Si tratta dunque di studiare le dinamiche messe in atto dal partito unico totalitario che è già parte dello Stato ovvero le

¹³⁹ Cfr. *ivi*, p. 17.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 13.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 14.

¹⁴² Cfr. *infra*, cap. V.5.

¹⁴³ Cfr. S. ROMANO, *Lo Stato moderno e la sua crisi*, cit., pp. 29-31.

¹⁴⁴ QM, p. 1158.

mosse di quel partito che, dall'interno della società civile, «vuole fondare lo stato»¹⁴⁵; vale a dire che non si limita a riprodurre la dinamica egemonica “classica” ma si propone di superarla, modificando il rapporto tra sfera privata e sfera pubblica. Quest'ultima citazione è tratta da un testo del Quaderno 4 [b], in cui Gramsci avvia la riflessione sul significato che il partito politico assume nei regimi monopartitici, istituendo una comparazione tra Italia e Urss.

Tale riflessione verrà ricostruita nel prossimo paragrafo. Qui ci limiteremo a concludere, riguardo al § 136 del Quaderno 6, dicendo che la distinzione tra politica totalitaria «progressiva» o «regressiva e reazionaria»¹⁴⁶, su cui Gramsci si sofferma, si istituisce a partire dalla comune base di partenza qui sopra illustrata: il riconoscimento cioè del fatto che le multiple appartenenze sono un fatto direttamente politico. È per questa stessa ragione che il parlamentarismo nero viene definito, come abbiamo visto, «“un progresso”, nel suo genere»: perché in tutti questi fenomeni si manifesta, con l'entrata dello Stato totalitario nella società, la riformulazione del potere su basi realistiche. Il popolo cessa di essere una massa indistinta, un fantasma evocato a scadenze regolari, una moltitudine da temere, perché gli si assegna una forma organizzativa precisa (in definitiva, si precisa e generalizza il meccanismo di neutralizzazione delle elezioni prospettato da Hegel nei suoi *Lineamenti di filosofia del diritto*, letti da Gramsci esattamente in questa direzione)¹⁴⁷. Il carattere regressivo o progressivo della politica totalitaria non sta in questo spostamento del confine tra pubblico e privato ma nel suo contenuto di classe (e di conseguenza nella sua tendenza democratica o burocratica, come si è visto so-

¹⁴⁵ Quaderno 4 [b], § 11 [G 11]: QM, p. 675.

¹⁴⁶ QM, p. 1158.

¹⁴⁷ Su questa lettura della *Filosofia del diritto* di Hegel cfr. *infra*, cap. V.3. Tuttavia (cfr. *supra*, p. 130) Gramsci riconosce che in congiunture particolari le «elezioni generali» possono convertirsi in «momenti in cui al popolo italiano si è posto da risolvere un compito potenzialmente comune, in cui avrebbe potuto verificarsi un'azione o un movimento collettivi (in profondità e in complessità) e unitari» (Quaderno 9 [c], § 15 [G 103]: QC, p. 1166).

pra a proposito della polizia), per cui solo a certe condizioni l'etica, cioè l'autodisciplina, può realmente prendere il posto della coercizione.

9. *Il paragone Italia-Urss e la migrazione della sovranità*

La politica totalitaria e il connesso "extra-parlamentarismo" si collegano a un insistito confronto tra Italia e Urss. Per introdurre questo tema è opportuno prendere le mosse dalla testimonianza di Ezio Riboldi, un deputato comunista che fu a Turi dal dicembre 1930 al giugno 1931¹⁴⁸. Riboldi ricorda che in quel periodo Gramsci gli disse che stava scrivendo «un saggio dal titolo: *Le funzioni della Corona in Italia e quelle del partito comunista in Russia*»¹⁴⁹. Così Gramsci avrebbe, secondo il testimone, spiegato il suo progetto:

La traccia del lavoro [...] è questa: il diritto costituzionale, da noi comprende norme scritte e norme consuetudinarie, come, ad esempio, l'intervento della Corona nelle crisi ministeriali. Anche in Russia l'intervento del partito comunista nelle crisi di governo non è regolato da precise norme scritte nella costituzione, bensì da norme consuetudinarie¹⁵⁰.

Riboldi ricorda anche che Gramsci sostenne con lui, nello stesso periodo, la necessità, in Italia, di una «democrazia [...] capace di operare in profondità nelle strutture dello Stato albertino e di scuotere dalle fondamenta i vecchi istituti ancora conservati nelle nostre leggi e nei nostri codici»¹⁵¹.

Abbiamo qui due distinte indicazioni di ricerca e intervento, il cui cardine, per così dire, si trova nella Corona, cioè nel principio in cui si deposita, in Italia, la sovranità e la

¹⁴⁸ Cfr. E. RIBOLDI, *Vicende socialiste. Trent'anni di storia italiana nei ricordi di un deputato massimalista*, Edizioni Azione Comune, Milano 1964, pp. 181 e 184.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 182.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ivi*, p. 183.

sua continuità. Questa continuità, afferma Gramsci, per un verso prende radice dentro uno spazio giuridicamente non codificato in modo chiaro, ciò che, in un'ottica comparativa, contribuisce a mettere in luce la sua storicità (e il suo carattere di intervento politico) dietro la pretesa immutabilità; per un altro verso, tale continuità, garantita dal 1848 senza innovazioni di rilievo, deve essere scossa, spezzata da un'esperienza "democratica" capace di modificare, di fatto, l'architettura costituzionale verticistica e autoritaria del Regno d'Italia. La seconda di queste indicazioni è chiaramente legata al tema della "costituente" (Gramsci avrebbe detto: «bisogna essere disposti ad accettare una democrazia che, per gradi, possa portarci al socialismo»)¹⁵². Il punto che pare importante è, tuttavia, che la Costituente si lega al nodo formato da "Corona" e "Statuto", come elementi che sul piano nazionale rappresentano degli argini all'irruzione delle masse popolari e, in un'ottica comparativa internazionale, rivelano il loro carattere politico e dinamico, "tendenzioso".

Per poter apprezzare le indicazioni riportate da Riboldi, dobbiamo rifarci direttamente ai *Quaderni* e cioè a due testi scritti rispettivamente nel maggio-agosto e nel novembre-dicembre 1930, cioè nel periodo che immediatamente precede i colloqui con lui. Qui Gramsci riflette sulle *nuove* funzioni svolte dal Pcus, ma in essi è implicitamente presente la questione di una comparazione con l'Italia:

In realtà, se bene si osserva, la funzione tradizionale dell'istituto della corona è, negli stati dittatoriali, assolta dai partiti: sono essi che pur rappresentando una classe e una sola classe, tuttavia mantengono un equilibrio con le altre classi, non avversarie ma alleate e procurano che lo sviluppo della classe rappresentata avvenga col consenso e con l'aiuto delle classi alleate¹⁵³.

Nella realtà di qualche stato il "capo dello Stato", cioè l'elemento equilibratore dei diversi interessi in lotta contro

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ Quaderno 4 [b], § 11 [G 10]: *QM*, p. 675.

l'interesse prevalente, ma non esclusivista in senso assoluto, è appunto il "partito politico"; esso però, a differenza che nel diritto costituzionale tradizionale, né regna né governa giuridicamente: ha "il potere di fatto", esercita la funzione egemonica e quindi equilibratrice di interessi diversi, nella "società civile", che però è talmente intrecciata di fatto con la società politica che tutti i cittadini sentono che esso invece regna e governa¹⁵⁴.

Vi è qui l'eco delle discussioni sovietiche sul «socialismo in un solo paese», eco che si articola immediatamente nella formulazione attuale del «problema di una garanzia giuridica» che «sorge di pari passo con l'inevitabile identificazione di partito e Stato»¹⁵⁵. Questa «descrizione della fisionomia del "nuovo principe" nel pieno esercizio delle sue facoltà di governo»¹⁵⁶ va dunque confrontata, secondo Gramsci, con l'esercizio del potere informale di mediazione da parte della Corona nel Regno d'Italia. Tuttavia, il riferimento agli «Stati dittatoriali» spinge a pensare che non solamente all'Urss si riferisca la questione della migrazione della sovranità dalla «funzione tradizionale dell'istituto della corona» ai «partiti». L'Italia presenta cioè due distinte logiche in atto: una di carattere tradizionale, incardinata nel Re, e una di tipo nuovo, di cui è protagonista il partito politico nel suo nuovo nesso con lo Stato. In questo senso, si hanno due distinte questioni, espresse dal paragone tra Urss e, rispettivamente, la Corona o il regime fascista. Mentre la prima di esse è ben delineata, anche se in modo sommario, la seconda è solo allusa.

Vediamo meglio le implicazioni contenute nella prima questione, consistente nel confrontare Pcus e Corona come elementi "egemonici". Ciò aiuta a risolvere in termini di analisi egemonica – e con ciò a rendere concrete – le questioni che si addensano attorno alla presenza inerziale dello Statuto dentro un mondo politico-parlamentare e politico-sociale in permanente cambiamento. Ma il paragone rende anche visibile il fatto

¹⁵⁴ Quaderno 5, § 127: *QM*, p. 973.

¹⁵⁵ L. PAGGI, *Il problema Machiavelli*, cit., pp. 416-417.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 417.

che in Urss lo spostamento della sovranità da un elemento apparentemente sottratto alla dinamica politica a uno pienamente collocato al suo interno comporta anche una *trasformazione* della sovranità stessa, che così perde definitivamente qualsiasi carattere tradizionale e storico, per diventare un elemento sorto *in modo immanente* dentro la dinamica della lotta sociale e come esplicita proposta di una sua risoluzione progressiva. Viceversa, il caso italiano, proprio nella sua estrema angustia, è emblematico della reazione della borghesia alla necessità di trovare un rimpiazzo per la legittimità di tipo *ancien régime*: la funzione del capo dello Stato rappresenta una legittimità che solo parzialmente è integrata nell'orbita costituzionale, anche dove essa sia espressa da un presidente eletto.

Su questo punto Gramsci riflette in un testo databile al marzo 1931 (dunque nei mesi a cui risalgono i colloqui con Riboldi) intitolato *Egemonia (società civile) e divisione dei poteri*. Qui la «dogmatica giuridica» nata dalla «discussione» legata alla «divisione dei poteri» è resa nei termini dei corrispondenti processi egemonici, per cui a una realtà parlamentare più legata alle forze private della società civile e propensa a una spinta divisione dei poteri fa da contraltare la forza della «burocrazia, cioè la cristallizzazione del personale dirigente che esercita il potere coercitivo e che a un certo punto diventa casta»¹⁵⁷. Di qui nasce, aggiunge Gramsci, «la rivendicazione popolare della eleggibilità di tutte le cariche, rivendicazione che è estremo liberalismo e nel tempo stesso sua dissoluzione (principio della Costituente in permanenza ecc. – nelle Repubbliche» l'elezione a tempo del capo dello Stato dà una soddisfazione illusoria a questa rivendicazione» popolare elementare)»¹⁵⁸.

È importante notare che anche in questo testo la questione della Costituente s'intreccia strettamente a quella della sovranità, non come la sua antitesi ma piuttosto come l'asse di una trasformazione politica di quella entro il contesto di una tendenza storica. La «Costituente in permanenza»

¹⁵⁷ Quaderno 6, § 81: *QM*, p. 1111.

¹⁵⁸ *Ibid.*

rappresenta il punto nel quale il liberalismo è separato politicamente dalla burocrazia in quanto rappresentante “terreno” del principio “trascendente” della continuità dello Stato, cioè in definitiva della Corona; ed è collegato organicamente (l’allusione allo scritto di Marx sulla Comune è trasparente)¹⁵⁹ alla dimensione del socialismo. La burocrazia, in quanto si irrigidisce in casta (l’eco del Weber di *Parlamento e governo* è qui nettamente rintracciabile)¹⁶⁰, funziona come un freno all’esercizio concreto della democrazia, la quale a sua volta appare come la trasposizione sul piano «popolare» di un approccio, quello liberale, sorto entro una cerchia di “pari” ristretta e infrangibile: dunque come la totale eversione del suo spirito e del suo significato. Rispetto a questa trasposizione, la forma repubblicana, con un presidente eletto «a tempo» è solo una «soddisfazione illusoria»,

¹⁵⁹ *The Civil War in France* era posseduto da Gramsci prima dell’arresto, ma non in carcere, in due edizioni (la seconda delle quali utilizzava gli impianti tipografici della prima e riproduceva pertanto la stessa traduzione): *La guerra civile in Francia o La Comune rivendicata*, in MARX – ENGELS – LASSALLE, *Opere*, a cura di E. CICCOTTI, vol. II, Società Editrice «Avanti!», Milano 1922 [FG], p. 45; e *La guerra civile in Francia*, in *Scritti di C. Marx, F. Engels e F. Lassalle*, tradotti in italiano e pubblicati insieme a lavori illustrativi a cura di E. CICCOTTI, fasc. 8, Mongini, Roma 1902 («Avanti!», Milano 1925 [FG], p. 45): «Le poche, ma importanti funzioni, che rimanevano ancora in piedi per un governo centrale, non dovevano affatto, come è stato detto in mala fede, venir abolite, ma trasferite a impiegati comunali, vale a dire, strettamente responsabili. L’unità della nazione non doveva per nulla essere infranta, ma, per contrario, organizzata dalla costituzione comunale; essa doveva diventare realtà con l’annientamento di quel potere di Stato che si spacciava per rappresentante autentico di questa unità, ma che voleva rimanere indipendente e superiore di fronte alla nazione, sul cui organismo esso non era che un’escrescenza parassitaria. Mentre si riuscì a recidere gli organi oppressori dell’antico potere del governo, le sue funzioni legittime dovevano esser sottratte a un potere il quale aspirava a sopraffare la società, ed essere restituite ai servitori responsabili della società. Invece di decidere una sola volta in tre o in sei anni quale membro della classe dominante dovesse rappresentare e opprimere il popolo nel Parlamento, il diritto di voto universale doveva servire al popolo costituito in comuni, come il diritto di scelta individuale serve ad ogni altro distributore di lavoro per scegliersi operai, direttori, contabili nella propria azienda».

¹⁶⁰ M. WEBER, *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania*, cit. Gramsci ricorda il volume nel Quaderno 3, § 120 [G 119]: QM, p. 549. Su questo testo weberiano si sofferma ampiamente, in relazione a Gramsci, J.C. PORTANTIERO, *Los usos de Gramsci*, cit., pp. 11-19.

dato che essa mantiene viva la separazione strutturale tra la sovranità trascendente e la politica immanente, tra lo Stato “in sé” e le sue concrete e parziali articolazioni.

Alla luce di questo complesso sistema di tensioni va inquadrata la comparazione Italia-Urss. Nei testi del Quaderno 4 [b] e del Quaderno 5 qui sopra commentati, il confronto appare sbilanciato, perché il caso italiano viene messo a fuoco sulla base del permanere di una forma bloccata di sovranità. Ma gli spostamenti interni al fascismo rendono questo solamente un punto di partenza, dato che sia il partito unico totalitario, sia l'istituzione del Gran Consiglio (che sono altrettanti capitoli delle riforme costituzionali della seconda metà degli anni Venti) manomettono di fatto il ruolo tradizionalmente attribuito alla Corona.

In un testo del Quaderno 7 [c], risalente al dicembre 1931, Gramsci fa riferimento, discutendo della migrazione della sovranità, a una «teoria costituzionale»¹⁶¹, nella quale è agevole riconoscere i dibattiti che accompagnarono il processo di costituzionalizzazione degli organi del fascismo, a cominciare dal Gran Consiglio:

Prerogative della Corona è la frase più comune in cui ricorre oggi il termine di “prerogativa”. Se la teoria costituzionale che la funzione della Corona di impersonare la sovranità sia nel senso statale che in quello della direzione politico-culturale (cioè di essere arbitra nelle lotte interne dei ceti dominanti, la classe egemone e i suoi alleati) sta passando ai grandi partiti di tipo “totalitario” è esatta, è evidente che a tali partiti passano le prerogative corrispondenti. Perciò è da studiare la funzione del Gran Consiglio, che tende a diventare un “Consiglio di Stato” nel vecchio senso (cioè con le vecchie attribuzioni), ma con funzioni ben più radicali e decisive¹⁶².

In un testo precedente, steso tra marzo e agosto 1931, Gramsci aveva annotato: «vedere nella collezione della “Ge-

¹⁶¹ Quaderno 7 [c], § 45 [G 93]: *QM*, p. 1412.

¹⁶² *Ibid.*

rarchia” le fasi salienti del periodo 1920 e sg. e specialmente la serie di studi sulle nuove istituzioni create dal regime fascista»¹⁶³. E infatti in «Gerarchia» gli interventi in proposito erano stati diversi. In particolare, un magistrato e giurista autorevole come Silvio Longhi pubblicò nel febbraio 1929 un articolo intitolato *I motivi del Gran Consiglio del Fascismo*¹⁶⁴ in cui, dopo aver notato che questo organo risponde a «necessità» costituzionali, come «dare parere circa le questioni concernenti la successione al trono, le attribuzioni e le prerogative della Corona»¹⁶⁵, osservava che in certi casi, come dopo la guerra, quando si ebbe necessità di risolvere problemi particolarmente gravi fuori del Parlamento,

...si convocò [...] un così detto «Consiglio della Corona» [...]. Ebbene, il regime fascista altro non crea nel Gran Consiglio che quel «Consiglio della Corona» e insieme del «Capo del Governo», del quale si era sentita la mancanza, sino al punto di doverlo costituire sporadicamente, nei vecchi tempi, al verificarsi della necessità o di crearlo di fatto come decise il fascismo¹⁶⁶.

Secondo questo commento alla legge del dicembre 1928 (che aveva trasformato il Gran Consiglio in un organo costituzionale), le «prerogative della Corona» passerebbero dunque al capo del governo, che però è anche presidente del Gran Consiglio e, di fatto, capo del partito. Di qui, come nota Gramsci (che evidentemente si riferisce a questo articolo), la tendenza del Gran Consiglio a diventare un nuo-

¹⁶³ Quaderno 7 [c], § 7 [G 55]: QM, p. 1390.

¹⁶⁴ S. LONGHI, *I motivi del Gran Consiglio del Fascismo*, in «Gerarchia», IX (1929), n. 2, febbraio, pp. 117-123. Cfr. anche G. BEVIONE, *La legge del Gran Consiglio*, in *ivi*, VIII (1928), n. 11, novembre, pp. 844-847; G. AMBROSINI, *Le riforme costituzionali della XXVII legislatura e le caratteristiche del regime fascista*, in «Educazione fascista», VII (1929), n. 3, marzo, pp. 147-158. Su Longhi cfr. M.N. MILETTI, *Longhi, Silvio*, in I. BIROCCHI *et al.* (dir.), *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, il Mulino, Bologna 2013, pp. 1193-1195.

¹⁶⁵ S. LONGHI, *I motivi del Gran Consiglio del Fascismo*, cit., p. 119.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 120.

vo Consiglio di Stato ma con «funzioni ben più radicali e decisive», dove l'osservazione va riferita all'assorbimento della funzione regolatrice (cioè "egemonica", secondo la definizione del § 127 del Quaderno 5) dentro quella dell'iniziativa politica che si condensa nel capo del governo e del fascismo. La sovranità si sposterebbe dal re al fascismo, con la precisazione però che non del fascismo come movimento si parla, e neanche semplicemente come partito, ma come partito strutturato in organi che si costituzionalizzano, con la prevalenza del potere esecutivo su tutto il resto.

Lo stesso Longhi mette poi in luce la novità rappresentata dallo Stato fascista: esso «possiede una infinità di istituzioni sociali il cui scopo è di avvicinare lo stato alle masse, di penetrare profondamente in esse, di tutelarne da vicino la vita economica e spirituale», per cui – prosegue citando la relazione ministeriale sulla legge del dicembre 1928 – «lo stato fascista si afferma: e non soltanto come uno *stato di autorità*, ma anche come uno *stato popolare*, il solo tipo di stato veramente popolare che il mondo moderno abbia fino ad oggi creato»¹⁶⁷.

Sul carattere *democratico* e *popolare* del fascismo ci siamo già soffermati nel § 3 di questo capitolo. Qui basterà aggiungere che questa insistenza, alla fine degli anni Venti, si spiega con il fatto che allora si approvarono le leggi che smantellavano il regime parlamentare e quindi le forme collaudate di espressione e formazione della volontà politica¹⁶⁸. È su questo tema – che di nuovo ci rinvia alla "sineddoche politica" – che Gramsci mette a confronto Italia e Urss. La sua osservazione relativa alla *nuova* funzione del partito totalitario è chiarissima: il fatto che questo partito, insieme alle numerose associazioni culturali, sportive, educative, sanitarie, ecc. intanto create, raccoglie una grande parte, se non la totalità, della popolazione attiva, è indice preciso del fatto che la preoccupazione "democratica" alla quale il fascismo vuole rispondere è reale, e che *per questa ragione* la molte-

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 118.

¹⁶⁸ Cfr. P. POMBENI, *Demagogia e tirannide. Uno studio sulla forma-partito del fascismo*, il Mulino, Bologna 1984, p. 156.

plicità delle istanze presenti nella società italiana non viene annullata dallo Stato totalitario ma *mediata ed elaborata in modo nuovo*.

A questa tendenza democratica (ma egualmente si potrebbe dire: egemonica) si oppongono però in Italia precisi elementi, a cui Gramsci fa qui un'allusione – il Gran Consiglio «tende a diventare un “Consiglio di Stato” nel vecchio senso» – che si rivela molto precisa se letta alla luce di un testo¹⁶⁹, risalente anch'esso al dicembre 1931 e intitolato *Nozioni enciclopediche. Consiglio di Stato*. Qui Gramsci fa implicito riferimento a un testo di un anno precedente (dicembre 1930, *Passato e presente. Il governo inglese*) in cui veniva riportata una polemica presa di posizione del leader liberale britannico Ramsay Muir sull'assenza di «regime parlamentare» in Gran Bretagna «perché non esiste controllo del Parlamento sul governo e sulla burocrazia ma solo [...] una dittatura di partito»¹⁷⁰. Nell'articolo riassunto da Gramsci, Muir faceva notare che «nel Parlamento la discussione non è quale dovrebbe essere, cioè discussione di Consiglio di Stato, ma discussione di partiti per contendersi il corpo elettorale alla prossima elezione». Nel testo dell'anno seguente, riprendendo i termini di quella polemica, Gramsci nota che la tesi di Muir va riferita «alla quistione del parlamentarismo come regime dei partiti» (come è il caso in Inghilterra) «o al parlamentarismo che debba essere ridotto a un corpo legislativo in regime puramente costituzionale, con l'equilibrio dei poteri»¹⁷¹, come rivendica Muir. Ma – aggiunge a questo punto – questo equilibrio si rompe «a profitto della corona o del potere esecutivo in generale, cioè» il parlamento viene «ridotto alla funzione dei Consigli di Stato in regime di assolutismo monarchico o dittatoriale di destra»¹⁷².

Dire del Gran Consiglio che (torniamo al Quaderno 7 [c], § 45) diventa un Consiglio di Stato «nel vecchio senso» implica pertanto un giudizio sul fascismo. Esso sottrae sì la

¹⁶⁹ Quaderno 6, § 185.

¹⁷⁰ Quaderno 6, § 40: *QM*, p. 1075.

¹⁷¹ Quaderno 6, § 185: *QM*, p. 1186.

¹⁷² *Ibid.*

funzione della Corona al re. In questo modo, l'ultimo residuo trascendente e mistico della sovranità tradizionale, incistatosi nella politica moderna (secondo Gramsci, essenzialmente egemonica) nella forma di capo dello Stato, rappresentante della nazione e re per diritto di successione, viene a cadere. Si produce un formidabile spostamento verso l'immanenza della politica, quella stessa immanenza della politica con la quale Machiavelli, in una straordinaria anticipazione, già ragionava agli albori del XVI secolo. Questa migrazione della sovranità verso l'immanenza la sottrae alla neutralità derivante dal suo collocarsi al di fuori della dinamica politica, cioè della storia; e ne fa un elemento transeunte e politico come gli altri.

Questo passaggio, di cui il fascismo è agli occhi di Gramsci indubbiamente artefice e interprete, viene da esso tuttavia immediatamente limitato, perché iscritto in un compromesso tra l'esecutivo e il partito politico, con prevalenza del primo. È vero che si tratta di un esecutivo di tipo nuovo, che non ha di fronte a sé il parlamento, ma sorge da un partito. Esso però tende ad assumere la forma di «assolutismo» di vecchio tipo, secondo una tensione per il fascismo irrisolvibile e anzi costitutiva, generativa del suo sistema di potere. In sostanza, e malgrado affermi di essere il primo Stato veramente popolare e democratico, il fascismo non può rinunciare alla premessa "burocratica" da cui sorge e che lo mantiene in vita.

Nel dicembre 1931 Gramsci tira le fila di una rinnovata analisi del fascismo, di cui non si limita più solo a porre in evidenza il carattere *post-parlamentare* o il carattere *totalitario* (nel senso definito in queste pagine), in analogia con l'Urss. Con la costituzionalizzazione del Gran Consiglio il fascismo mostra di non poter rimanere dentro il percorso "rivoluzionario" che esso dichiara di battere; o, tradotto nella terminologia di Gramsci, rivela i limiti della propria egemonia, lo scarto tra la "parte" e il "tutto" che questa "parte" intende "rappresentare". La migrazione della funzione della Corona non può risolversi in un investimento totale della politica, in quell'egemonia di nuovo tipo i cui contorni Gramsci schizza negli appunti del 1930-1931.

Nel caso del fascismo, la migrazione della funzione della Corona dentro il partito non può per definizione essere *completa* e così non può esserlo la democratizzazione che esso pure invoca: un'istanza di sovranità, di autorità deve rimanere esterna alla politica. Come si è visto, Gramsci non ritiene che questo residuo sia la funzione che dopo le riforme costituzionali in Italia ancora è riservata al re, dato che questa figura è di fatto meramente decorativa¹⁷³. Il residuo di sovranità è invece nello sdoppiamento tra partito e Gran Consiglio e tra Gran Consiglio e capo del governo: un duplice sdoppiamento che riproduce in forma nuova quello tra politica e Stato, con l'aggravante che il Gran Consiglio rispetto al partito, e il capo del governo rispetto al Gran consiglio non sono il riflesso di una dinamica costituzionale, ma riprendono su di sé direttamente la tradizione assolutistica del Consiglio della Corona, e cioè in concreto il retaggio autoritario della tradizione sabauda pre-moderna.

¹⁷³ L'esaurimento della figura della Corona in Italia come conseguenza della costruzione dello Stato fascista è alla base della strategia della Costituente, esposta da Gramsci in carcere ad Athos Lisa: «Al contadino del meridione d'Italia o di un'altra regione sarà facile, oggi, far capire l'inutilità sociale del re, ma non altrettanto fargli comprendere che il lavoratore può sostituire costui, alla stessa guisa che non crede possibile sostituire il padrone. [...] Il primo passo attraverso il quale bisogna condurre questi strati sociali, è quello che li porti a pronunciarsi sul problema costituzionale e istituzionale. L'inutilità della Corona è oramai compresa da tutti i lavoratori, anche dai contadini più arretrati della Basilicata o della Sardegna» (A. LISA, *Memorie. In carcere con Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1973, p. 87).

V
INTELLETTUALI, POPOLO, NAZIONE:
ARTICOLAZIONE “SINDACALE”
DELLA SFERA PUBBLICA E PARTITO POLITICO

1. *Gli intellettuali prima dei Quaderni*

Nel due capitoli che precedono abbiamo ricostruito l'architettura fondamentale dello Stato nuovo e della nuova politica, e la relazione che queste strutture intrattengono con le classi sociali subalterne. In essi abbiamo tentato di mostrare come l'innovazione rappresentata dal fascismo sia per Gramsci la declinazione nazionale di uno spostamento internazionale sul terreno dell'esercizio del potere e quindi dell'egemonia. Ciò che egli chiama “politica totalitaria” non è un fenomeno aberrante ma la messa allo scoperto, da parte del fascismo, di una nuova struttura che interessa, in modi diversi, l'intero mondo che deriva dalla tradizione liberale. In ciò consiste a suo avviso il carattere di “modello” del fascismo italiano, il suo essere «il [...] rappresentante, oltre che pratico (per l'Italia), ideologico, per l'Europa» della «guerra di posizione» mondiale seguita alla «guerra di movimento» del periodo che va «dal marzo 1917 al marzo 1921»¹. Il fascismo, pertanto, sarebbe il rappresentante ideologico del movimento di restaurazione che la borghesia mira a far seguire alla rivoluzione del 1917².

¹ Quaderno 10, § 6.9 [G I, 9]: QC, p. 1229.

² «Siamo in un periodo di “restaurazione-rivoluzione” da assestare permanentemente, da organizzare ideologicamente, da esaltare liricamente? L'Italia avrebbe nei confronti con l'URSS la stessa relazione che la Germania [e l'Europa] di Kant-Hegel con la Francia di Robespierre-Napoleone?» (Quaderno 10, § 6 *Sommario* [G I, *Sommario*]: QC, p. 1209).

In questo nuovo quadro, la relazione tra governanti e governati, tra dirigenti e diretti, tra Stato e masse con la mediazione degli intellettuali assume forme inedite. Non si tratta solamente, per Gramsci, di assorbire le analisi – spesso anche di tipo giornalistico – della nuova società di massa, che si andavano diffondendo nel periodo in cui scrive, ma di enucleare le specifiche modalità di esercizio dell'egemonia in queste nuove condizioni. Pertanto, con l'avvento della nuova politica, della politica totalitaria, l'egemonia non si eclissa né viene meno il ruolo degli intellettuali. Al contrario, nel Quaderno 4 [c], in un testo trascritto proprio all'inizio del Quaderno 12 sugli intellettuali, Gramsci fa un'osservazione che va in senso opposto. Egli osserva che «nel mondo moderno, la categoria degli intellettuali, così intesa, si è ampliata in modo inaudito. Sono state elaborate dal sistema sociale democratico-burocratico masse imponenti»³. In questo capitolo ripercorreremo le vicende di questo concetto, per mostrare come esso si va trasformando parallelamente ai cambiamenti che l'analisi conosce in relazione alla nuova politica.

Per apprezzare l'innovazione introdotta da Gramsci nei *Quaderni* in relazione al concetto di “intellettuali” è però indispensabile, anzitutto, una rapida ricognizione negli scritti precedenti. In essi – e questo punto è di importanza fondamentale – gli intellettuali sono considerati, a partire dal 1919, come una classe sociale ben delineata e delimitata: la piccola borghesia soprattutto rurale. Dunque in modo diverso da come essi verranno definiti nei *Quaderni del carcere*. Prima del 1919, essi vengono ricordati in modo sempre abbastanza generico, tendenzialmente negativo e congruente con l'accezione posteriore, senza però un'analisi della loro natura di classe⁴. Il valore

³ Quaderno 12, § 1: QC, p. 1520.

⁴ Cfr. in questo senso, in particolare, *Margini*, in «La Città futura», pp. 3-4, ora in *Scritti*, vol. 2, pp. 104-107: 104: «Le diserzioni dal socialismo di molti cosiddetti intellettuali (a proposito: intellettuale vuol dire sempre intelligente?) sono diventate per gli sciocchi la miglior prova della povertà morale della nostra idea». Si veda anche «Non è certo questa la tesi», in «Il

storico e politico di tale classe varia negli anni, ma ciò che non cambia è il suo ancoraggio sociale. In questo senso una grande importanza spetta alla polemica con Balbino Giuliano contenuta nell'articolo *Stato e sovranità*, del febbraio 1919⁵. Qui il giudizio storico sulla piccola borghesia è netto:

Credo che Balbino Giuliano abbia «creduto» nel socialismo, non credo che B. G. «sia stato» socialista. La storia spirituale (o la cronaca spirituale) di B. G. come di Gaetano Salvemini, come di tutti gli intellettuali che hanno «creduto» nel socialismo, è anch'essa un momento della storia della società moderna capitalistica: è la dolorosa storia della piccola borghesia, di questa classe media che in Inghilterra e in Francia è arrivata al potere dello Stato, ma che in Italia e in Russia non ha potuto svolgere alcun compito preciso ed è stata rivoluzionaria fino a quando la classe lavoratrice, debole e scompaginata, teorizzava la dialettica della sua specifica funzione sociale ed era per gli intellettuali dato esteriore per costruire miti ideologici; – e si è convertita all'«ordine», appena la classe lavoratrice, compostasi in unità sociale, divenuta una potenza, ha incominciato ad attuare, coi metodi e coi procedimenti propri, il proprio divenire specifico, rompendo ogni schema prestabilito intellettualisticamente dalle mosche cocchiere della piccola borghesia⁶.

Il passaggio è ricco di riferimenti che non possono essere ripresi e svolti qui. L'essenziale sta comunque nel tracciare un discrimine tra il tempo in cui la classe operaia aveva bisogno di «intellettuali» e la piccola borghesia si vedeva asse-

Grido del Popolo» (31 agosto 1918), ora in *Scritti*, vol. 3, pp. 621-622: 621: «L'educazione, la coltura, l'organizzazione diffusa del sapere e dell'esperienza, è l'indipendenza delle masse dagli intellettuali. La fase più intelligente della lotta contro il dispotismo degli intellettuali di carriera e delle competenze per diritto divino, è costituita dall'opera per intensificare la cultura, per approfondire la consapevolezza».

⁵ A. GRAMSCI, *Stato e sovranità*, in «Energie Nove», serie I (1919), n. 7-8, 1-28 febbraio, pp. 99-101, ora in NM, pp. 518-523.

⁶ *Ivi*, pp. 518-519.

gnato un ruolo “dirigente”, e quello in cui la classe operaia, «divenuta una potenza», inizia a elaborare da sé la propria personalità politica. Quest’ultima, precisa Gramsci, consiste nel porre «a base della sovranità e dello Stato l’atto produttivo di beni nel quale tutti gli uomini raggiungeranno una nobiltà spirituale, sostituendo quest’atto all’empiria del “maggior numero” democratico che si organizza attraverso la violenza e l’inganno demagogico»⁷. Si tratta cioè di un nesso nuovo – diretto, “organico” – tra produzione e politica, tra economia e Stato, che non passa per il meccanismo parlamentare.

Questa analisi critica, e la connessa presa di congedo dalla piccola borghesia, sono presenti in articoli del biennio 1919-20 e anche successivamente⁸. Tuttavia, proprio in coincidenza con il movimento dei consigli, emerge anche una diversa valutazione di questo ceto votato alle funzioni subalterne di governo e amministrazione. Una parte degli intellettuali, in particolare i rappresentanti della nuova generazione, può staccarsi dalla borghesia e simpatizzare col movimento operaio, in quanto i loro interessi di classe non

⁷ *Ivi*, p. 520.

⁸ Cfr. p. es. *L'uomo Corrado e il poeta Corradino*, in «Avanti!» (10 maggio 1918), “Cronache torinesi”, ora in *Scritti*, vol. 3, pp. 377-380: 378 («Corradino posava a popolare: socialismo per lui significava fumar la pipa [...]; l'uomo di coltura, l'intellettuale non era dunque che un demagogo volgaruccio, il suo socialismo non era che un popolarismo sguaiato e anti-educativo»); *Il rivoluzionario e la mosca cocchiera*, in «Avanti!» (25 novembre 1919), ora in *ON*, pp. 331-334: 331 («questi piccoli borghesi intellettuali credono buffamente di essere i depositari della tecnica politica e giuridica e quindi, dopo essere stati le mosche cocchiere del carrozzone capitalistico, vorrebbero diventarlo dell'automobile proletaria»); *Gli avvenimenti del 2-3 dicembre*, in «L'Ordine Nuovo», I (1919), n. 29, 6-13 dicembre, ora in *ON*, pp. 350-357: 350 («una parte della classe borghese, la peggiore, la più vile, la più inutile, la più parassitaria: la piccola e media borghesia, la borghesia “intellettuale” [...], la borghesia dei funzionari pubblici padre-figlio, dei bottegai, dei piccoli proprietari industriali e agricoli, commercianti in città, usurai nelle campagne»). Per un’occorrenza posteriore cfr. *Semplici riflessioni intorno a un processo*, in «L'Ordine Nuovo» (3 marzo 1922), ora in *SF*, pp. 462-465: 463 («Bisognava staccare dal proletariato la piccola borghesia cosiddetta intellettuale che, durante tutto il 1920, implicitamente aveva dimostrato di essere disposta a seguire gli operai in un tentativo rivoluzionario, poiché si era andata convincendo che gli imprenditori non riuscivano più a governare l'industria, così come i politicanti non riuscivano più a governare il Paese»).

sono obiettivamente in contrasto⁹. Questa valutazione, che culminerà nel ruolo assegnato a Piero Gobetti¹⁰, si rivolge in parte agli stessi strati sociali, in parte però individua nella nuova generazione un tipo diverso di “funzionario”, legato al lavoro *tecnico* di fabbrica e tendente alla medesima proletarizzazione che investe il resto della popolazione lavoratrice¹¹.

Non è difficile scorgere qui le prime avvisaglie di una questione che conquisterà in seguito una posizione di assoluto rilievo: la “germinazione” da ogni ceto produttivo di elementi specializzati nel lavoro di amministrazione, direzione e coordinamento, che nei *Quaderni* riceveranno il nome di *intellettuali organici*. Tuttavia, in questo momento l'analisi s'incardina sulla comunanza d'interessi tra i nuovi tecnici che svolgono il lavoro intellettuale e il proletariato a cui è affidato quello manuale: un approccio che riprende temi classici del marxismo della Seconda Internazionale e che pertanto rimane entro l'orbita della definizione precedente, che identificava gli intellettuali con una classe sociale¹².

⁹ Cfr. *Ricostituzione del Fascio Giovanile Centro*, in «Avanti!», edizione piemontese (9 febbraio 1919), ora in NM, p. 530; *Cronache dell'«Ordine Nuovo»* [XLII], in «L'Ordine Nuovo», II (1920), n. 22, 11-18 dicembre, ora in ON, pp. 780-781: 781.

¹⁰ Cfr. *Vecchia musica*, in «l'Unità» (2 luglio 1925), ora in CPC, pp. 376-377: 377 ed evidentemente le *Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti, dei democratici* dell'ottobre 1926 (NPM, p. 75): «Avendo servito da intermediari tra il proletariato e determinati strati di intellettuali di sinistra, [«L'Ordine Nuovo» e i comunisti torinesi] sono riusciti a modificare, se non completamente, certo notevolmente l'indirizzo mentale di essi. È questo l'elemento principale della figura di Piero Gobetti, se ben si riflette».

¹¹ Cfr. *Fuori del dilemma*, in «Avanti!», edizione piemontese (29 novembre 1919), ora in ON, pp. 335-337: 337 («...operai e contadini, i due ordini più numerosi della classe lavoratrice, con la collaborazione degli ordini meno numerosi ma non perciò meno indispensabili: i tecnici della produzione e dell'amministrazione, i lavoratori intellettuali»); *La lotta di Torino*, in «Avanti!», edizione piemontese (2 novembre 1920), ora in ON, pp. 752-754: 752 («Le moltitudini umane [...] affermano di volersi dirigere da sé; l'operaio, l'impiegato, il tecnico, tutta la classe dei produttori manuali e intellettuali, tutta la classe che nella società attuale ha una mansione meramente strumentale ed esecutiva»; sulla base dell'articolo originale abbiamo reintegrato «meramente» al posto di «veramente», presente nella trascrizione di Gerratana e Santucci).

¹² Sulla proletarizzazione degli intellettuali come base per un'alleanza con

Né si può dire che ciò venga meno nel testo più profondo del periodo che precede l'arresto, le *Note sul problema meridionale*. Qui, infatti, la distinzione tra «il vecchio tipo dell'intellettuale», «elemento organizzativo di una società a base contadina e artigiana», la cui funzione è di «organizzare lo Stato» e «il commercio»; e il «nuovo tipo di intellettuale» prodotto dall'industria, cioè «l'organizzatore tecnico, lo specialista»¹³, non lascia pensare che l'ancoraggio di classe venga meno. Semplicemente, si è in presenza di uno sviluppo compiuto della differenziazione tra vecchia e nuova piccola borghesia avviata nel periodo consiliare. È vero però che nelle *Note* si giunge quasi a esplicitare un punto che in precedenza rimaneva sullo sfondo: mentre il vecchio ceto intellettuale, ancora prevalente «nei paesi [...] dove l'agricoltura esercita un ruolo ancora notevole o addirittura preponderante», è deputato alle funzioni *pubbliche* di amministrazione e burocrazia, la collocazione del nuovo tipo di intellettuale (sul quale il testo, per ovvie ragioni, non si dilunga) è piuttosto quella della sfera produttivo-organizzativa *privata*. A esso vengono infatti assegnate «caratteristiche di ordine e disciplina intellettuale»¹⁴ che fanno pensare a forme di razionalità manageriale interne all'industria.

2. *Gli intellettuali nei Quaderni, tra Ciasca e De Ruggiero*

Nelle *Note sul problema meridionale* l'estensione della nozione di intellettuale oltre quella usuale è già avvenuta, ma è solo nei *Quaderni* che essa diventa la base per una definizione esplicitamente nuova. Leggiamo nel § 43 del Quaderno 1:

Per intellettuali occorre intendere non solo quei ceti comunemente intesi con questa denominazione, ma

il movimento operaio, tra Kautsky e Adler, cfr. G. VACCA, *Il marxismo e gli intellettuali*, cit., pp. 6-10, 19-20.

¹³ NPM, p. 69.

¹⁴ *Ibid.*

in generale tutta la massa sociale che esercita funzioni organizzative in senso lato, sia nel campo della produzione, sia nel campo della cultura, sia nel campo amministrativo-politico: corrispondono ai sott'ufficiali e agli ufficiali subalterni nell'esercito (e anche a una parte degli ufficiali superiori con esclusione degli stati maggiori nel senso più ristretto della parola). ~ Per analizzare le funzioni sociali degli intellettuali occorre ricercare ed esaminare il loro atteggiamento psicologico verso le grandi classi che essi mettono a contatto nei diversi campi: hanno atteggiamento "paternalistico" verso le classi strumentali? o "credono" di esserne una espressione organica? hanno atteggiamento "servile" verso le classi dirigenti o si credono essi stessi dirigenti, parte integrante delle classi dirigenti¹⁵?

Di questa definizione vanno ricordati almeno quattro aspetti. In primo luogo, come già detto, l'ampliamento semantico, che – scriverà Gramsci più tardi, nel § 1 del Quaderno 4 [c] [G 49] – è indispensabile a «giungere ad una approssimazione concreta della realtà»¹⁶. In secondo luogo, si specifica qui con precisione che le «funzioni organizzative» degli intellettuali si svolgono tanto «nel campo della cultura», quanto in quelli «della produzione» e «amministrativo-politico», includendo così nella categoria sia i funzionari statali sia quelli legati all'industria. In terzo luogo, gli intellettuali sono definiti una «massa sociale», dunque non più una classe. Questo punto verrà ripreso nel testo successivo (§ 44), dove Gramsci annota in un breve inciso, che contiene però l'intera novità introdotta nei *Quaderni*: «Si rileva qui la verità di un criterio di ricerca storico-politico: non esiste una classe indipendente di intellettuali, ma ogni classe ha i suoi intellettuali»¹⁷. Gli intellettuali non sono una classe sociale, ma essi *incorporano una funzione* generata, per le proprie esigenze, da ogni classe sociale.

La natura di questa funzione viene specificata nel § 1 del Quaderno 4 [c]: «Gli intellettuali hanno una funzione

¹⁵ QM, pp. 43-44.

¹⁶ QM, p. 772.

¹⁷ QM, pp. 49-50.

nell'“egemonia” che il gruppo dominante esercita in tutta la società e nel “dominio” su di essa che si incarna nello Stato e questa funzione è precisamente “organizzativa” o connettiva»¹⁸. Vi è dunque un nesso strettissimo tra funzione intellettuale ed esercizio dell'egemonia. Per questa ragione, la produzione di intellettuali avviene in maggiore o minore o anche minimo grado presso le diverse classi, ma rimane fermo un duplice punto: che sempre e comunque vi è il tentativo di produrre questa funzione; e che di “intellettuali” si dovrà ragionare non più come un gruppo ma come una struttura funzionale. Questa struttura è di tipo particolare, perché per definizione essa non è né unitaria né semplice ma articolata e distribuita (in gradi diversi) in tutte le classi. Anche là, dove gli intellettuali “appaiono” come una classe, come nel caso della piccola borghesia meridionale, essi sono in realtà prodotto di una differenziazione funzionale del passato, cristallizzatasi e resasi indipendente, ma pur sempre ancorata alla funzione originaria. La dicotomia organico/tradizionale – anch'essa introdotta nel § 1 del Quaderno 4 [c] – serve a spiegare i fenomeni di “condensazione” sociale degli intellettuali e il continuo scambio tra la fase dinamica e quella cristallizzata¹⁹.

Infine, c'è un quarto aspetto da ricordare, ovvero l'abbozzo di tre tipi di rapporti tra intellettuali e classi: *pater-nalistico* ovvero *organico* verso le classi strumentali e di “*direzione*” *illusoria rispetto alla società nel suo insieme*. Il primo tipo è chiaramente l'intellettuale rurale meridionale. Il secondo tipo allude all'intellettuale organico delle classi subalterne, un punto sul quale si tornerà nel § 1 del Quaderno 4 [c]:

Altro [rispetto ai contadini – F.F.] è il caso per gli intellettuali urbani; i tecnici di fabbrica non esercitano nessun influsso politico sulle masse strumentali, o almeno è questa una fase già oltrepassata; talvolta avviene proprio il contrario, che le masse strumentali, almeno attraverso i

¹⁸ QM, p. 772.

¹⁹ Cfr. QM, pp. 770-771.

loro propri intellettuali organici, esercitano un influsso sui tecnici²⁰.

I primi due tipi di intellettuali erano stati, almeno in parte, tratteggiati nelle analisi del periodo consiliare. Il terzo è però nuovo. La riduzione degli intellettuali a una funzione che può legarsi a qualsiasi classe rende possibile pensare non solamente il loro legame “organico” con le classi subalterne – in primo luogo la classe operaia –, ma anche la forma estrema della loro autonomizzazione, come “ceto generale” che si identifica con lo Stato in quanto tale, pensato come un “universale” al di sopra delle classi. Questa nuova figura è uno sviluppo dell’intellettuale cristallizzato, ma ne rappresenta anche un’innovazione sostanziale, perché per la prima volta Gramsci indica nel nesso intellettuali-Stato l’elemento decisivo per l’interpretazione della politica moderna. Nel passo del § 43 (Quaderno 1) qui sopra citato, tale nesso è solo accennato; esso è però collocato al centro della riflessione nei §§ 150 e 151 e, come subito vedremo, nel § 47 dello stesso Quaderno.

Si tratta di testi molto importanti, che offrono un quadro persuasivo dei nuovi punti di riferimento adottati da Gramsci per mettere a fuoco gli intellettuali e il loro nesso con lo Stato e, per questo tramite, con il popolo-nazione. Non è qui possibile una ricostruzione dettagliata delle implicazioni contenute nei §§ 150 e 151²¹. Ci limiteremo all’essenziale, facendo notare che in realtà già nei §§ 43 e 44 è rintracciabile – in relazione al modo di impostare lo studio del Risorgimento – la presenza di due testi che nei §§ 150 e 151 assumeranno un rilievo centrale. Alludiamo al libro di Raffaele Ciasca *L’origine del “Programma per l’opinione nazionale italiana” del 1847-48*²² e a quello di Guido De Ruggiero *Il pensiero politi-*

²⁰ QM, p. 774.

²¹ Cfr. il nostro «*Rivoluzione passiva*»: *la fonte di Gramsci e alcune conseguenze* in G. Cospito – G. Francioni – F. Frosini (a cura di), *Crisi e rivoluzione passiva. Gramsci interprete del Novecento*, Ibis, Como-Pavia 2021, pp. 181-217: 193-202.

²² Società Editrice Dante Alighieri di Albrighi, Segati & C., Milano-Roma-Napoli 1916. Il libro è nel Fondo Gramsci, con contrassegni carcerari del periodo

*co meridionale nei secoli XVIII e XIX*²³. Essi rappresentano agli occhi di Gramsci due modi opposti e proprio per questo complementari di pensare il nesso tra economia, società e Stato nel Risorgimento. Ciasca sottolinea l'importanza della progressiva crescita – nei primi decenni dell'Ottocento – di reti di comunicazione e trasporto, infrastrutture comuni, leghe doganali, confederazioni settoriali nei diversi Stati del centro-nord peninsulare, come effetto e al contempo moltiplicatore di uno sviluppo economico sempre più interdependente. In questa ottica l'unificazione italiana si sarebbe realizzata sulla base di una progressiva federazione e non di congiure e campagne militari. Per Ciasca, i protagonisti di questo movimento furono gli imprenditori centro-settentrionali, di cui i politici liberali erano i rappresentanti “organici”, mentre al Sud predominava un tipo di intellettuale esente da veri legami con la vita pratica:

Agli scrittori *pratici* del nord, si contrappongono gl'*idealisti* del mezzogiorno; al tipo del liberale nazionale del settentrione, che viene alla politica dalla vita pratica, si contrappongono i liberali semi-convertiti al riformismo, i reduci del mazzinianesimo, i vecchi congiurati del mezzogiorno. [...] All'obbiettivo realismo degli scrittori del nord, si contrappone il tipo idealista di un letterato, del Settembrini, che caratterizza bene anch'egli, come il Cavour al nord, l'ambiente morale e materiale, in cui si agita la vita del mezzogiorno²⁴.

Viceversa, De Ruggiero, che concentra il suo sguardo proprio sull'Italia meridionale, vede nella mancanza di un legame “pratico” diretto il punto sul quale gli intellettuali locali poterono far leva, per pensare un processo di unificazione capace di neutralizzare e assorbire in sé, in forza di

17 marzo-30 maggio 1929.

²³ Laterza, Bari 1922. Il libro non è nel Fondo Gramsci, ma è stato sicuramente a disposizione del prigioniero a Turi (cfr. F. FROSINI, «*Rivoluzione passiva*»: la fonte di Gramsci e alcune conseguenze, cit., pp. 208-210).

²⁴ R. CIASCA, *L'origine del “Programma per l'opinione nazionale italiana” del 1847-48*, cit., pp. 558-559.

questa sua “astrattezza”, tutte le fazioni, collocandosi al di sopra di esse:

...il primitivo nucleo di patrioti fu naturalmente il centro da cui s'irradiò tutto il movimento storico del secolo XIX, che ebbe come sua mèta l'unificazione dell'Italia. Da esso, il nostro Risorgimento trasse il suo carattere dottrinario, che fu la sua virtù, in quanto si raccolsero in un concorde pensiero ed in una sola azione tutte le classi colte d'Italia, ciò che diede alle lotte politiche una magnifica ricchezza di episodi grandiosi; ma ancora il suo vizio, poiché venne a mancare una piena unificazione della coscienza nazionale, e le plebi, non affratellate agli elementi più eletti della popolazione, rimasero tenacemente avvinte al particolarismo del vecchio regime²⁵.

Se la mancata integrazione delle plebi fu il limite del Risorgimento, la «finzione universalistica» dello Stato così teorizzato fu l'elemento propulsivo del processo reale:

...il loro astratto razionalismo venne in buon punto incontro alla prassi politica dei «patrioti» e formò la filosofia della Destra liberale italiana. Una dottrina che deduceva l'autorità e la legge dalla libertà, celando in un nembo la dea generatrice, doveva esser propizia all'azione storica di quelle minoranze che compirono l'unificazione ed a cui solo una finzione universalistica poteva attribuire il titolo di rappresentanza universale. [...] questo indirizzo politico [...] si dimostrò il solo capace di risolvere il grande problema dell'unificazione nazionale, vincendo tutte le forze disgregatrici, non solo dell'antico regime, ma anche della nuova coscienza rivoluzionaria²⁶.

Ciasca offre il “modello” dei «moderati» risorgimentali, definiti da Gramsci nel § 44 «il ceto dirigente, gli “intellettuali” in senso organico»²⁷ della borghesia setten-

²⁵ G. DE RUGGIERO, *Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX*, cit., p. 119.

²⁶ *Ivi*, pp. 301-302.

²⁷ Quaderno 1, § 44: *QM*, p. 49.

trionale. Il suo libro è direttamente richiamato all'inizio del § 150, dove è tacitamente opposto al modello proposto da De Ruggiero:

Invece quando la spinta al progresso non è strettamente legata a uno sviluppo economico locale, ma è riflesso dello sviluppo internazionale che manda alla periferia le sue correnti ideologiche nate sulla base dello sviluppo produttivo dei paesi più progrediti, allora la classe portatrice delle nuove idee è la classe degli intellettuali e la concezione dello Stato muta d'aspetto. Lo stato è concepito come una cosa a sé, come un assoluto razionale. Si può dire questo: – essendo lo Stato la cornice concreta di un mondo produttivo, ed essendo gli intellettuali l'elemento sociale che si identifica meglio col personale governativo, è proprio della funzione degli intellettuali porre lo stato come un assoluto: così è concepita come assoluta la loro funzione storica, è razionalizzata la loro esistenza. Questo motivo è basilare dell'idealismo filosofico ed è legato alla formazione degli Stati moderni in Europa come “reazione - superamento nazionale” della Rivoluzione francese e del napoleonismo (rivoluzione passiva)²⁸.

L'ultima espressione – «rivoluzione passiva» – è un'aggiunta posteriore. Ma il concetto è già perfettamente delineato. Esso è tratto, come abbiamo mostrato altrove²⁹, dal capitolo del libro di De Ruggiero dedicato alla rivoluzione napoletana del 1799. L'estensione di questo modello alla storia europea e all'«idealismo filosofico» è però un'idea originale di Gramsci, che trova sviluppo nel testo seguente, il § 151:

Altra quistione importante legata alla suddetta è quella dell'ufficio che hanno creduto di avere gli intellettuali in questa fermentazione politica covata dalla Restaurazione. La filosofia classica tedesca è la filosofia di questa epoca ed

²⁸ QM, pp. 156-157.

²⁹ F. FROSINI, «Rivoluzione passiva»: la fonte di Gramsci e alcune conseguenze, cit., pp. 185-188.

è quella che vivifica i movimenti liberali nazionali dal 48 fino al 70³⁰.

La scrittura di entrambi i testi risente di forti tensioni (Gramsci annota infatti alla fine del § 150: «La quistione è molto complessa ed irta di apparenti contraddizioni, e perciò occorre esaminarla ancora profondamente su una base storica»)³¹, perché il nesso tra politica e teoria, tra economia e filosofia, tra intellettuali e Stato viene qui pensato – facendo ricorso alla *Sacra famiglia* – più in termini di “riduzione” che di vera e propria “traduzione”³². Ciò nonostante, è già posto il problema di una “filosofia” che, proprio in quanto si pone sul piano dell’equivalenza di Stato, astrazione e universalità, riesce a “vivificare” dall’interno non solo il Risorgimento meridionale ma i movimenti politici *europèi* nel corso dell’Ottocento.

In conclusione, si può dire che l’idea di “rivoluzione passiva” e quella di “intellettuali” come “funzione” e non “classe sociale” nascono nei *Quaderni* di un solo getto. Da una parte, lo Stato liberale sorge grazie a una realizzazione dell’astrazione, nel senso di De Ruggiero; e non, invece, per via dell’universalizzazione graduale e “federativa” di interessi concreti, secondo l’approccio di Ciasca. Dall’altra c’è una “casta” che, proprio in quanto concepisce sé stessa come slegata da interessi specifici, è in grado di pensarsi come “classe dirigente” e di identificare quest’ultima con *questo* tipo di Stato. Così, l’arretratezza del Mezzogiorno diventa il modello per l’assorbimento liberale del giacobinismo a scala europea.

³⁰ *QM*, p. 158.

³¹ *QM*, p. 157.

³² «A questo proposito vedere la riduzione che fa Marx della formula francese “liberté, fraternité, égalité” con i concetti filosofici tedeschi (“Sacra famiglia”). Questa riduzione mi pare teoricamente importantissima: è da porre accanto a ciò che ho scritto sulla “Concezione dello Stato secondo la produttività (funzione) delle classi sociali” (p. 95^{bis})» (Quaderno 1, § 151: *QM*, pp. 158-159; il rinvio conclusivo è al § 150).

3. I Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel e Victor Basch: dalle corporazioni al movimento sindacale

Il concetto di Stato con cui Gramsci affronta la questione degli intellettuali è segnato dall'indiscussa centralità dell'idealismo filosofico moderno («Questo motivo è basilare dell'idealismo filosofico», leggiamo nel § 150 del *Primo quaderno*). Il ruolo cruciale assegnato agli intellettuali si collega direttamente all'idea dello Stato liberale come dispositivo di una “rivoluzione passiva”, cioè come luogo in cui i conflitti della società civile vengono superati. Descrivendo le vicende risorgimentali, Gramsci ha evidentemente in mente non solo il pensiero degli hegeliani napoletani ma anche quello della loro fonte, i *Lineamenti di filosofia del diritto*. A questo testo egli dedica un piccolo gruppo di paragrafi: il § 47 del Quaderno 1, intitolato *Hegel e l'associazionismo*, redatto nel febbraio-marzo 1930, e i § 14 e § 22 del Quaderno 8 [b] [G 179 e 187], intitolati rispettivamente *Stato etico o di cultura e Intellettuali*, databili al dicembre del 1931. Eccoli in sequenza:

Hegel e l'associazionismo ~ La dottrina di Hegel sui partiti e le associazioni come trama “privata” dello Stato. Essa derivò storicamente dalle esperienze politiche della Rivoluzione francese e doveva servire a dare una maggiore concretezza al costituzionalismo. Governo col consenso dei governati, ma col consenso organizzato, non generico e vago quale si afferma nell'istante delle elezioni: lo Stato ha e domanda il consenso, ma anche “educa” questo consenso con le associazioni politiche e sindacali, che però sono organismi privati, lasciati all'iniziativa privata della classe dirigente. Hegel, in un certo senso, supera già, così, il puro costituzionalismo e teorizza lo stato parlamentare col suo regime dei partiti. La sua concezione dell'associazione non può essere che ancora vaga e primitiva, tra il politico e l'economico, secondo l'esperienza storica del tempo, che era molto ristretta e dava un solo esempio compiuto di organizzazione, quello “corporativo” (politica innestata nell'economia)...³³.

³³ QM, pp. 69-70.

Stato etico o di cultura ~ Mi pare che ciò che di più sensato e concreto si possa dire a proposito dello Stato etico e di cultura è questo: - ogni stato è etico in quanto una delle sue funzioni più importanti è quella di elevare la grande massa della popolazione a un determinato livello culturale e morale, livello (o tipo) che corrisponde alle necessità di sviluppo delle forze produttive, e quindi agli interessi delle classi dominanti. La scuola come funzione educativa positiva e i tribunali come funzione educativa repressiva e negativa sono le attività statali più importanti in tal senso: ma in realtà al fine tendono una molteplicità di altre iniziative e attività cosiddette private che formano l'apparato dell'egemonia politica e culturale delle classi dominanti. La concezione di Hegel è propria di un periodo in cui lo sviluppo in estensione della borghesia poteva apparire illimitato, quindi l'eticità o universalità di essa poteva essere affermata: tutto il genere umano sarà borghese. Ma in realtà solo il gruppo sociale che pone la fine dello Stato e di se stesso come fine da raggiungere, può creare uno Stato etico, tendente a porre fine alle divisioni interne di dominati ecc. e a creare un organismo sociale unitario tecnico-morale³⁴.

Intellettuali ~ Nella concezione non solo della scienza politica, ma in tutta la concezione della vita culturale e spirituale, ha avuto enorme importanza la posizione assegnata da Hegel agli intellettuali, che deve essere accuratamente studiata. Con Hegel si incomincia a non pensare più secondo le caste o gli "stati" ma secondo lo "Stato", la cui "aristocrazia" sono appunto gli intellettuali. La concezione "patrimoniale" dello Stato (che è il modo di pensare per "caste") è immediatamente la concezione che Hegel deve distruggere (polemiche sprezzanti e sarcastiche contro von Haller). - Senza questa "valorizzazione" degli intellettuali fatta da Hegel non si comprende nulla (storicamente) dell'idealismo moderno e delle sue radici sociali³⁵.

La distanza temporale tra i testi non impedisce di scorgerne il filo conduttore nel *nesso tra intellettuali e Stato* (né è

³⁴ QM, pp. 1454-1455.

³⁵ QM, p. 1460.

da trascurare il fatto che sono tutti paragrafi di stesura unica). Nel Quaderno 1 gli intellettuali non vengono nominati esplicitamente, ma sono di fatto presenti nell'idea che «lo Stato ha e domanda il consenso, ma anche “educa” questo consenso con le associazioni politiche e sindacali, che però sono organismi privati, lasciati all'iniziativa privata della classe dirigente»³⁶, dove Gramsci riprende i temi già svolti nei §§ 43 e 44. Una differenza importante tra il primo testo e gli altri due si può però riconoscere nell'idea che gli intellettuali operano sul terreno dell'«iniziativa privata» (Quaderno 1, § 47) ovvero che a essi compete «una molteplicità di altre iniziative e attività cosiddette private» (Quaderno 8 [b], § 14).

Il cambio di formula registra la profonda innovazione che il concetto di Stato conosce nella redazione del Quaderno 6 (illustrata nel capitolo precedente) e che spinge Gramsci a riconoscere il carattere puramente “formale” della distinzione tra pubblico e privato, non solamente nelle forme della «politica totalitaria» *ma già nell'ambito dello Stato liberale*. Di questo riconoscimento si può sentire l'intero peso nell'idea, affermata nel già ricordato § 14 del Quaderno 8 [b], che «La scuola come funzione educativa positiva e i tribunali come funzione educativa repressiva e negativa sono le attività statali più importanti» ai fini dell'educazione della popolazione da parte dello Stato, «ma in realtà al fine tendono una molteplicità di altre iniziative e attività cosiddette private che formano l'apparato dell'egemonia politica e culturale delle classi dominanti». Non solamente i funzionari statali e gli intellettuali attivi nelle associazioni della società civile vengono *equiparati*, ma tutti costoro tendono a essere investiti di una medesima funzione che è in ultima analisi “pubblica”.

Tuttavia, pur tenendo conto di queste distinzioni, è innegabile la presenza, già nel testo del Quaderno 1, di un rapporto tra Stato e società civile che risulta irriducibile a quello liberale e che costituisce il fondamento di tutti i successivi sviluppi. Lo Stato – scrive Gramsci nel § 47 – è «governo col consenso dei governati, ma col consenso organizzato, non

³⁶ *QM*, p. 69.

generico e vago quale si afferma nell'istante delle elezioni». Ed è precisamente per rendere le elezioni un momento del tutto *trascurabile* che «lo Stato [...] “educa” questo consenso con le associazioni politiche e sindacali». Secondo Gramsci, nella *Filosofia del diritto* le *corporazioni* sono il luogo in cui si esercita questo lavoro di formazione ed educazione, volto a rendere trascurabili le elezioni: «La sua concezione dell'associazione non può essere che ancora vaga e primitiva, tra il politico e l'economico, secondo l'esperienza storica del tempo, che era molto ristretta e dava un solo esempio compiuto di organizzazione, quello “corporativo” (politica innestata nell'economia)». Ma è in questo modo che «Hegel, in un certo senso, supera già, così, il puro costituzionalismo e teorizza lo stato parlamentare col suo regime dei partiti».

Questo schema istituzionale, mentre introduce le corporazioni nel cuore dello Stato, comporta anche – scrive Gramsci nel § 22 del Quaderno 8 [b] – la liquidazione di «caste» e «“stati”», perché fa perno sugli «intellettuali». Il doppio fronte sul quale lotta la *Filosofia del diritto* è costituito, come ha lucidamente riassunto Leonardo Paggi, dal contrattualismo atomistico e arbitrario di Rousseau e dal legittimismo, espressione di pura “forza”, di von Haller³⁷. Secondo Paggi, gli «intellettuali» a cui Gramsci si riferisce sono la «classe generale», cioè l'insieme degli «impiegati dello Stato»³⁸, che vengono «ad incarnare il compito di mediazione nello Stato degli interessi particolari che si aggregano e si organizzano nella società civile»³⁹. Questa lettura riflette però una dicotomia tra pubblico e privato che nei *Quaderni* viene messa radicalmente in questione. Come si è visto, secondo Gramsci la funzione di mediazione tra Stato e società civile spetta alle corporazioni, veri e propri “incunaboli” dei moderni partiti politici e, allo stesso tempo, delle associazioni sindacali: su questo terreno formalmente “privato”, e non al di sopra di esso, si muovono gli “intellettuali”. Ciò che di essi si legge nel Quaderno 8 [b], § 14 – la doppia presenza nella sfera pubblica e in

³⁷ L. PAGGI, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, cit., p. 393.

³⁸ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §§ 291 e 297, pp. 254 e 258.

³⁹ L. PAGGI, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, cit., p. 394.

quella “cosiddetta” privata – amplia il concetto ma non esclude il terreno corporativo. Pertanto, è indubbio che quando chiama in causa gli intellettuali come «aristocrazia» dello Stato, Gramsci non pensa affatto alla sola «classe generale». Anzi, si può dire che il riferimento è in primo luogo ai «magistrati, preposti, amministratori etc.» delle «corporazioni [...] delle comunità e degli altri mestieri e classi», secondo la definizione contenuta nel § 288 della *Filosofia del diritto*⁴⁰.

Negli anni torinesi e poi nel periodo romano Gramsci utilizza la *Filosofia del diritto* (come ha ben documentato Paggi)⁴¹. Essa non si trova però tra i libri del carcere. È quindi probabile che la fonte diretta sia non il volume hegeliano ma quello di Victor Basch, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne (Leibnitz-Kant-Fichte-Hegel)*, entrato a Turi prima del marzo 1929⁴². Questo studio offriva un'ampia e accurata esposizione dell'intero pensiero politico di Hegel, dagli scritti giovanili fino a quello sul *Reformbill* inglese⁴³. Non è qui possibile soffermarsi sul suo autore, una coraggiosa e originale figura di intellettuale e accademico ebreo di origine ungherese. Tra i protagonisti dell'*affaire* Dreyfus, Basch fu professore prima a Rennes, quindi alla Sorbona. Simpatizzante socialista, fu tra i fondatori nel 1898 della *Ligue des droits de l'homme* e negli anni Venti e Trenta si schierò con decisione contro il fascismo e il nazismo⁴⁴. Pubblicando questo studio sul pensiero politico classico tedesco, Basch fu inoltre uno degli iniziatori della *Hegel Renaissance* in Francia⁴⁵.

⁴⁰ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 288, p. 252.

⁴¹ Cfr. L. PAGGI, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, cit., pp. 371-411; ID., *Le strategie del potere in Gramsci*, cit., pp. 306-347.

⁴² Alcan, Paris 1927. Il libro è nel Fondo Gramsci, con contrassegni carcerari del periodo 19 luglio 1928-16 marzo 1929.

⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 111-323.

⁴⁴ Cfr. F. BASCH, *Victor Basch et l'affaire Dreyfus*, in «Le Mouvement Social» (1994), n. 166, pp. 9-38. Victor Basch fu naturalizzato francese nel 1887 (cfr. *ivi*, p. 14). Cfr. anche EAD., «Des semaines chaudes de bataille». *Victor Basch et le deuxième procès d'Alfred Dreyfus*, in «Matériaux pour l'histoire de notre temps» (2003), n. 72, pp. 4-11.

⁴⁵ Cfr. B. BAUGH, *French Hegel. From Surrealism to Postmodernism*, Routledge, London and New York 2003, p. 15.

Il libro di Basch poté piacere a Gramsci, tra l'altro, per l'intenzione con la quale era stato scritto. Avviato al principio della guerra, il suo obiettivo era – come l'autore dichiara nella prefazione – di opporsi all'antigermanesimo scatenatosi in Francia nel 1914 e spesso abbracciato proprio da chi, come il maestro di Basch, Émile Boutroux, aveva insegnato a conoscere e amare i grandi autori della filosofia tedesca⁴⁶. Si tratta pertanto di un'opera schierata per la riabilitazione in primo luogo di Hegel – a cui sono dedicati due terzi del volume – dal punto di vista di una moderna concezione dello Stato, della libertà e della politica. Ora, per Basch ciò non vuole dire affatto accettare la concezione liberale di matrice contrattualistica. Egli giustifica, al contrario, le critiche mosse da Hegel alla concezione del popolo come «une accumulation anarchique d'atomes»⁴⁷ e alle elezioni:

Les représentants émanant, comme il convient à la Société civile, des corporations, l'élection ne joue plus qu'un rôle négligeable. Il doit être entendu que toutes les grandes sphères sociales – commerce, industrie, etc. – seront représentées par des hommes qui en font partie et en connaissent parfaitement toutes les rouages⁴⁸.

Basch tuttavia non si limita a ricostruire il pensiero hegeliano su questi temi, ma fa propria la sua impostazione, mediante una sottile strategia, consistente nel porre una grande enfasi sul ruolo delle corporazioni, in particolare nella mediazione tra la sfera privata e quella pubblica. In esse l'individuo privato e quello pubblico perdono la propria separazione grazie alla «professione»⁴⁹, cioè al fatto che la

⁴⁶ Cfr. V. BASCH, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, cit., pp. V-VI. Il nome del maestro, taciuto da Basch, è ricordato da G. DE RUGGIERO nella sua recensione del volume, in «La Critica», XXVI (1928), fasc. II, 20 marzo, pp. 133-135: 133.

⁴⁷ V. BASCH, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, cit., p. 234.

⁴⁸ *Ivi*, p. 238. Il riferimento è in Hegel ai §§ 308-311 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 266-270.

⁴⁹ Cfr. V. BASCH, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, cit., p. 237.

moltitudine, «*oi polloi*» si spoglia della sua natura atomistica organizzandosi in strutture che aboliscono la separazione di tutti con tutti⁵⁰. In tal modo

L'esprit corporatif se convertit lui-même en esprit d'Etat [...] Les corporations servent d'intermédiaires entre le gouvernement et le peuple segmenté dans des sphères particulières et dans les individus, et, comme tels, ont, d'une part les sens de l'Etat et du gouvernement, et, de l'autre, celui des intérêts des sphères particulières et des individus. L'élément corporatif du pouvoir législatif a pour fin de permettre à des corps de personnes privées (*Privatstand*) d'exercer dans l'Etat l'influence qui leur est due⁵¹.

A questa valorizzazione – che oltrepassa di molto la lettera della *Filosofia del diritto* – corrisponde viceversa un silenzio quasi completo sul ceto dei funzionari dello Stato (§§ 291-297). Essi vengono nominati solo di sfuggita⁵² e senza porre in luce il ruolo strategico che nell'architettura dello Stato hegeliano assolvono in relazione al particolarismo corporativo⁵³.

Questa strategia espositiva viene corroborata dalle prese di posizione più scopertamente politiche dell'autore, che deplorea la «*concentration*» del potere realizzata in Francia con la soppressione delle corporazioni:

⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 235.

⁵¹ *Ivi*, pp. 233, 235.

⁵² Cfr. *ivi*, pp. 212 (sorveglianza, per impedire che le corporazioni si irrigidiscano in un meschino spirito di corpo), 233 (conferma dei capi delle corporazioni eletti), 236 («classe generale»), 237 (possibilità, per i membri delle corporazioni, di entrare nella «classe generale»).

⁵³ Per avere un'idea dell'originalità della lettura di Victor Basch, sarà sufficiente compararla con quella, quasi coeva (1924) e a lui sicuramente nota, di B. GROETHUYSEN, *La conception de l'État chez Hegel et la philosophie politique en Allemagne*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», XCVII (1924), n. 1, pp. 180-207, in cui si afferma che «l'État moderne, tel que le conçoit Hegel, sera [...] gouverné par des fonctionnaires» (*ivi*, pp. 188-189), si pone in luce il carattere in ultima istanza aporetico dell'opposizione tra l'universalità dello Stato e la particolarità e l'atomismo della società civile/borghese, e le corporazioni vengono nominate solo di passaggio come un tentativo di mediazione non riuscito tra le due sfere (cfr. *ivi*, p. 192).

Ce système de centralisation, inauguré par la Révolution Française et élaborée par Napoléon, prévaut encore actuellement en France. Il s'y est établi et maintenu grâce à la suppression des corporations et à l'impuissance des communes⁵⁴.

Questa affermazione sembra in parte riecheggiare le tesi fondamentali di Santi Romano⁵⁵ ma va soprattutto accostata alla corrente di pensiero corporativo di tipo sindacalistico e solidaristico, viva nella Francia dei primi anni del Novecento⁵⁶. Essa si unisce a una definizione della «monarchie féodale» come «un agrégat plutôt qu'un organisme»⁵⁷, in quanto in essa le corporazioni «formaient comme des Etats dans l'Etat»⁵⁸, che ricorda da vicino quanto Gramsci scrive nel già discusso § 18 del Quaderno 3 sullo «stato antico e [...] quello medioevale»⁵⁹. È però nella conclusione della parte su Hegel che Basch giunge a discutere apertamente della politica presente. Ricordando che per Hegel «Ce sont les corporations et non les individus qui devront être les cellules électorales»⁶⁰, egli annota:

Tout récemment certains philosophes italiens ont tenté de faire remonter à Hegel la paternité de la conception fasciste. On a rappelé son enthousiasme pour Napoléon et la place prépondérante qu'occupe, dans la doctrine politique, le système corporatif⁶¹.

⁵⁴ V. BASCH, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, cit., p. 233.

⁵⁵ S. ROMANO, *Lo Stato moderno e la sua crisi*, cit.

⁵⁶ Cfr. M.H. ELBOW, *French Corporative Theory, 1789-1948. A Chapter in the History of Ideas*, Columbia University Press, New York 1953, pp. 100-114. Si noti che un esponente rilevante del corporativismo solidaristico fu in Francia Émile Durkheim (cfr. *ivi*, pp. 111-114), da Basch considerato il filosofo contemporaneo che aveva elaborato una concezione sorprendentemente affine a quella di Hegel (*Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, cit., pp. 292-295).

⁵⁷ *Ivi*, p. 229.

⁵⁸ *Ivi*, p. 234.

⁵⁹ *QM*, p. 458. Cfr. *supra*, p. 140.

⁶⁰ V. BASCH, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, cit., p. 308.

⁶¹ *Ivi*, pp. 309-310.

Riguardo a Napoleone, Basch fa osservare che per il filosofo tedesco l'individuo universale è tale solo in quanto è al servizio della Ragione, dell'Idea universale; mentre sul corporativismo obietta che nei *Lineamenti di filosofia del diritto* esso è il mezzo che garantisce il mantenimento della libertà individuale, intesa non come arbitrio ma come «activité conforme à la Raison», e aggiunge:

Or, cette activité raisonnable a plus de chances de jaillir d'un groupe que d'individus éparpillés, sans lien, sans cohésion, sans organisation. Et si l'on a pu dire que c'est le principe qui inspire les étranges tentatives politiques auxquelles se livrent l'Italie et l'Espagne, il faut dire aussi que c'est sur lui que repose tout le vaste mouvement syndical qui a transformé le monde du travail. Et il ne faut jamais oublier que si le fascisme s'est réclamé de Hegel [...] la filiation entre l'hegelianisme et le socialisme de Marx et même de Proudhon est beaucoup plus directe et plus évidente⁶².

In queste righe troviamo un punto di riferimento innegabile non solamente della lettura della *Filosofia del diritto* sborzata nei *Quaderni* ma dell'intero quadro in cui essa si inserisce. I riferimenti al «vasto movimento sindacale» e a Proudhon, accanto a Marx, sono in questo senso rivelatori.

Lo Stato liberale nella versione hegeliana, lungi dall'essere costruito come un cristallo puro sulla base della dicotomia tra pubblico e privato, poggia sulla sua relativizzazione. Nel pensiero politico di Hegel, il liberalismo sorge già come un *compromesso* tra le rivendicazioni democratiche delle masse e l'elitismo delle classi dirigenti. Le corporazioni non sono una mediazione esteriore tra il nuovo atomismo contrattualistico e l'antico organicismo dei «corpi» medievali. Esse rappresentano il superamento dell'uno e dell'altro e l'avvio di una fase in cui ai partiti politici e a tutte le associazioni «private» viene assegnata una funzione «pubblica». In questo senso preciso lo Stato hegeliano nasce come «assorbimento» passivo della Rivoluzione francese.

⁶² *Ivi*, p. 311, corsivi nostri.

Le corporazioni sono il luogo *cruciale* dell'esercizio dell'egemonia, perché al loro interno gli "intellettuali" interagiscono direttamente con le forme di organizzazione *sindacale* assorbendo e canalizzando le rivendicazioni popolari in forme di integrazione progressiva nella vita pubblica. L'osservazione di Basch, secondo la quale le corporazioni anticipano i sindacati più del corporativismo fascista, va letta in entrambi i sensi, in modo da far emergere il loro ruolo tanto per l'organizzazione e la mobilitazione, quanto per il controllo e la repressione. Ma essa va letta anche nel senso dell'esistenza "già sempre", dietro la finzione contrattualistica, di forme di mediazione tra pubblico e privato che prescindono dal parlamento nella sua forma "atomistica" e fanno appello, in gradi e forme diverse, alla rappresentanza qualificata secondo l'attività professionale.

4. *Intellettuali e Stato: Gramsci e Hendrik De Man*

Nel momento in cui conclude il Quaderno 1, nel maggio del 1930, Gramsci dispone di una nozione di "intellettuali" come mediatori tra sfera pubblica e privata, organizzatori della vita nazionale-statale in tutti i suoi aspetti, educatori della nazione e rappresentanti dell'universale dinnanzi alle "fazioni" in cui è divisa la società civile. L'insieme di suggestioni provenienti da Ciasca, De Ruggiero e Basch compone un quadro in cui non è difficile riconoscere le fondamenta di ciò che Gramsci scriverà nel Quaderno 8 [b], § 71 [G 236] a proposito del corporativismo fascista come forma attuale della rivoluzione passiva: «Il "corporativismo" potrebbe essere o diventare, sviluppandosi, questa forma economica media di carattere "passivo"»⁶³. Proprio perché collocate sul crinale tra società civile e Stato, le corporazioni funzionano come il luogo deputato all'assorbimento e alla passivizzazione dei conflitti e sono il "luogo di lavoro" degli intellettuali.

⁶³ QM, p. 1502.

Ma accanto a questo filone di indagine, Gramsci ne apre, dopo la chiusura del Quaderno 1, un altro, che riprende gli accenni all'“organicità” degli intellettuali rispetto alla classe da cui provengono e prospetta un accesso alternativo allo Stato, non mediante l'astrazione intesa come neutralizzazione dei conflitti ma grazie all'elaborazione degli stessi. L'idea alla base di questa ipotesi è evidentemente che le classi subalterne inizino a produrre i propri intellettuali organici senza doversi necessariamente affidare a quelli provenienti da altre classi. Si è visto come nel § 1 del Quaderno 4 [c] questo punto venga adeguatamente svolto («talvolta avviene proprio il contrario, che le masse strumentali, almeno attraverso i loro propri intellettuali organici, esercitano un influsso sui tecnici»)⁶⁴. La riflessione a questo proposito prende le mosse in particolare da due testi: il § 49 [G 48] del Quaderno 3 e il § 34 del Quaderno 4 [b] [G 33]. Quest'ultimo, scritto nel settembre-ottobre del 1930, si situa nelle immediate vicinanze del § 1 del Quaderno 4 [c], la cui stesura risale al mese di novembre e può esserne considerato, come ora vedremo, una premessa.

Iniziamo con la seconda stesura del § 34 del Quaderno 4 [b], contenuta nel Quaderno 11. Si tratta di una celebre riflessione, riguardante il «passaggio dal sapere al comprendere, al sentire, e viceversa, dal sentire al comprendere, al sapere»:

L'elemento popolare «sente», ma non sempre comprende o sa; l'elemento intellettuale «sa», ma non sempre comprende e specialmente «sente». I due estremi sono pertanto la pedanteria e il filisteismo da una parte e la passione cieca e il settarismo dall'altra.

E poco più avanti si precisa:

L'errore dell'intellettuale consiste nel credere che si possa sapere senza comprendere e specialmente senza sentire ed essere appassionato [...] cioè che l'intellettuale possa essere tale [...] se distinto e staccato dal popolo-nazione, cioè senza sentire le passioni elementari del popolo, comprendendole

⁶⁴ *QM*, p. 774.

e quindi spiegandole e giustificandole nella determinata situazione storica, e collegandole dialetticamente alle leggi della storia, a una superiore concezione del mondo, scientificamente e coerentemente elaborata, il «sapere»; non si fa politica-storia senza questa passione, cioè senza questa connessione sentimentale tra intellettuali e popolonazione. [...] Se il rapporto tra intellettuali e popolo-nazione, tra dirigenti e diretti, tra governanti e governati, è dato da una adesione organica in cui il sentimento-passione diventa comprensione e quindi sapere (non meccanicamente, ma in modo vivente), solo allora il rapporto è di rappresentanza, e avviene lo scambio di elementi individuali tra governati e governanti, tra diretti e dirigenti, cioè si realizza la vita d'insieme che sola è la forza sociale, si crea il «blocco storico»⁶⁵.

Rispetto alla prima stesura nel § 34 del Quaderno 4 [b] si registrano alcuni ampliamenti e spostamenti, non però delle innovazioni, tranne una: l'adozione di «popolo-nazione» dove prima si leggeva «popolo» o «popolo-massa».

In entrambe le versioni di questo paragrafo si legge una conclusiva nota critica sul libro di Hendrik De Man, *Il superamento del marxismo*, in cui, si osserva, l'autore «studia i sentimenti popolari, non “con-sente” con essi per guidarli e condurli a una catarsi di civiltà moderna»⁶⁶. L'autore belga era stato ricordato in un testo che precede di pochissimo la prima stesura, il § 32 [G 31] intitolato *Di Giorgio Sorel*. Qui, prendendo spunto da un articolo postumo pubblicato alla fine del 1928 nella «Nuova Antologia»⁶⁷, Gramsci aveva accennato a un confronto tra Sorel e De Man in relazione a un cenno a Proudhon, presente nell'articolo del francese:

Solo il socialismo rivoluzionario è in grado di favorire lo sviluppo del diritto proletario. Non si deplorerà mai abbastanza la quasi completa rovina, che il marxismo ha

⁶⁵ Quaderno 11, 6°, § 18 [G 67]: QC, pp. 1505-1506, corsivo nostro.

⁶⁶ Quaderno 4 [b], § 34: QM, p. 702. Senza varianti (tranne le virgolette apposte a “studia”) nella seconda stesura (QC, p. 1506).

⁶⁷ G. SOREL, *Ultime meditazioni (Scritto postumo inedito)*, in «Nuova Antologia», LXIII (1928), fasc. 1361, 1° dicembre, pp. 289-307.

contribuito a portare nei tentativi fatti da Proudhon in questo campo. Io, dal mio canto, trovo questo risultato spaventoso, perché il sentimento del diritto muore anche nel mondo borghese. Stiamo forse per ricadere nella barbarie? Forse man mano che si verranno formando in Europa delle istituzioni a imitazione dei Soviet si produrrà una reazione, e non ci vorrà meno che una coalizione di tutti gli uomini di buona volontà per salvare l'idea del diritto sì cara a Proudhon. Al giorno d'oggi l'indifferenza giuridica sarebbe un delitto⁶⁸.

De Man, analogamente, riflettendo su quella che a suo avviso doveva essere la dottrina socialista del futuro, afferma nel suo libro:

Se mi domandassero, per renderne facile la comprensione, di qualificare il principio fondamentale di questa scienza socialista, servendomi di epiteti resi popolari dalla filosofia moderna, io la chiamerei prammatica, volontarista, pluralista e istituzionalista. Istituzionalista in questo senso che si deve vedere la caratteristica decisiva delle trasformazioni giuridiche e morali attuate dal movimento socialista nelle istituzioni che esso crea. Questo implica una concezione che, per definire ancora una volta con un epiteto, risale in un certo senso a Proudhon. Nella sua concezione della rivoluzione Proudhon, che Marx ha così sdegnosamente – e non senza ragione sotto altri punti di vista – condannato come piccolo-borghese, era molto più proletario del marxismo stesso. Per il marxismo, la lotta di classe proletaria non è in fin dei conti che l'attuazione di un'idea riconosciuta da alcuni intellettuali e data *a priori*. Per il proudhonismo, il movimento è esso medesimo la creazione costante di un'idea *a posteriori*. Proudhon non considera la rivoluzione come un semplice spostamento del potere politico, che deve mettere il proletariato in condizione di rovesciare poi l'ordine sociale, ma vede in essa semplicemente il risultato finale dell'evoluzione quotidiana delle istituzioni sociali, che gli operai creano specialmente fuori della portata del potere politico. La rivoluzione, che non è per il marxismo altro che una questione di *potenza*,

⁶⁸ *Ivi*, p. 305.

appare dunque al proudhonismo una questione di *capacità* – la capacità di governo *in virtù* della capacità di produrre e di amministrare⁶⁹.

I due autori concordano su un punto: in Proudhon, non in Marx si trovano gli addentellati per pensare concretamente la rivoluzione proletaria, se questa ha da essere una creazione, un'invenzione da parte degli stessi proletari di istituzioni alternative a quelle borghesi, di organismi organizzativi esterni all'orizzonte dell'egemonia esistente. Il riferimento di De Man al pragmatismo e al volontarismo, accanto al pluralismo e all'istituzionalismo, lascia del resto trasparire un puntuale ricorso alla linea di pensiero soreliana.

Leggendo l'articolo postumo di Sorel, Gramsci è sicuramente stato colpito dall'elogio di Proudhon, un nome che egli stesso aveva associato al teorico sindacalista molti anni prima, nel 1919, quando aveva definito «Giorgio Sorel [...] quello che l'aveva fatto Proudhon, cioè un amico disinteressato del proletariato»⁷⁰. E poco avanti, nello stesso articolo, aveva sostenuto che «quanto vi era di vitale e di nuovo» nella dottrina di Sorel era «l'affermata esigenza che il moto proletario si esprima in forme proprie, dia vita a proprie istituzioni»⁷¹.

È di estremo interesse che, tornando nei *Quaderni* su questo nesso di questioni – Proudhon, Marx, istituzioni proletarie, nuovo “diritto” (“statualità”) – Gramsci abbia sentito il bisogno di contrapporre Sorel al libro di De Man, che aveva richiesto al momento della pubblicazione, nel 1929, e presumibilmente ricevuto subito dopo⁷².

Una prima discussione di questo libro si trova nel Quaderno 4 [b], § 2, intitolato *Il libro del De Man*⁷³. Tuttavia,

⁶⁹ H. DE MAN, *Il superamento del marxismo*, a cura di A. SCHIAVI, Laterza, Bari 1929, 2 voll., II, pp. 235-236. Il libro è nel Fondo Gramsci, con contrassegni carcerari del periodo dal 31 maggio 1929 al 24 novembre 1930.

⁷⁰ *Cronache dell'«Ordine Nuovo»* [XVIII], in «L'Ordine Nuovo», I (1919), n. 21, 11 ottobre, ora in ON, p. 235.

⁷¹ ON, p. 235. Su questo articolo ci soffermeremo in dettaglio più avanti, nel cap. VI.2.

⁷² Cfr. la lettera a Tatiana del 3 giugno 1929 (LC, p. 378).

⁷³ Qui Gramsci segnala il fatto che il libro era stato recensito da Croce nel

alcuni riferimenti presenti nel Quaderno 1 (§§ 61, 132 e 157) e poi nel Quaderno 3 (§§ 31 e 49) ne presuppongono già la lettura. Ci riferiamo in particolare al § 49 [G 48] del Quaderno 3, intitolato *Passato e presente ~ Spontaneità e direzione consapevole*, in cui c'è una lunga riflessione sul movimento dei consigli di fabbrica e, appunto, una critica a De Man, al quale si obietta di contrapporre «empiricamente» al marxismo il senso comune degli operai⁷⁴, senza preoccuparsi di coglierne l'unità dinamica e trasformativa, come processo al contempo di direzione ed educazione (ma le ragioni per le quali Gramsci si riferisce due volte a De Man discutendo questioni che, come ora vedremo, hanno a che fare con il nesso intellettuali-Stato sono più complesse e verranno esaminate più avanti).

Questo paragrafo del Quaderno 3 risale al giugno-luglio del 1930, mentre i già ricordati §§ 32 e 34 del Quaderno 4 [b] a settembre-ottobre. È significativo che nel § 32, leggendo l'articolo postumo di Sorel, Gramsci abbia espresso il sospetto che esso fosse stato «mutilato» e che nella parte mancante Sorel vi facesse riferimento al «movimento italiano delle fabbriche», al «movimento» delle commissioni interne intorno ai regolamenti di fabbrica e in generale intorno alla «legislazione» interna di fabbrica⁷⁵. Il nesso di questioni a cui si è accennato – Proudhon, Marx, istituzioni originalmente proletarie, nuovo «diritto»/«statualità» – si arricchisce così di un ulteriore «anello», a ben vedere essenziale, che è il movimento de «L'Ordine Nuovo» e dei consigli di fabbrica. A questo riguardo, va notato che sia nel § 49 del Quaderno 3 sia nel § 34 del Quaderno 4 [b], Gramsci usa l'opposizione «meccanicamente»/«in modo vivente» per definire il nesso tra «direzione» e «spontaneità» o «senso comune»:

1928 (*Au-delà du marxisme*, L'Églantine, Bruxelles 1927, in «La Critica», XXVI, 1928, fasc. VI, 20 novembre, pp. 459-460) e l'anno successivo, nella traduzione italiana, da G. DE RUGGIERO (*Il superamento del marxismo*, a cura di A. SCHIAVI, Laterza, Bari 1929, 2 voll., in «La Critica», XXVII, 1929, fasc. VI, 20 novembre, pp. 459-463).

⁷⁴ Quaderno 3, § 49: QM, p. 486.

⁷⁵ QM, p. 698.

Quaderno 3, § 49:

Questa direzione non era “astratta”, non consisteva nel ripetere *meccanicamente* delle formule scientifiche o teoriche: non confondeva la politica, l’azione reale con la disquisizione teoretica; essa si applicava ad uomini reali, formati in determinati rapporti storici, con determinati sentimenti, modi di vedere, frammenti di concezioni del mondo ecc. che risultavano dalle combinazioni “spontanee” di un dato ambiente di produzione materiale, con il “casuale” agglomerarsi in esso di elementi sociali disparati. Questo elemento di “spontaneità” non fu trascurato e tanto meno disprezzato: fu educato, fu indirizzato, fu purificato da tutto ciò che di estraneo poteva inquinarlo, per renderlo omogeneo, ma *in modo vivente*, storicamente efficiente, con la teoria moderna. [...] Questa unità della “spontaneità” e della “direzione consapevole” ossia della “disciplina” è appunto la azione politica reale delle classi subalterne, in quanto politica di massa e non semplice avventura di gruppi che si richiamano alla massa.

Quaderno 4 [b], § 34:

...se il rapporto tra intell«ettuali» e popolo-massa – tra dirigenti e diretti ~ tra governanti e governati – è dato da una adesione organica in cui il sentimento-passione diventa comprensione e quindi sapere (*non meccanicamente, ma in modo vivente*), allora solo il rapporto è di rappresentanza, e avviene lo scambio di elementi individuali tra governati e governanti, tra diretti e dirigenti...⁷⁶.

Il nesso tra i due testi è rafforzato, tra l’altro, dall’uso in posizione dominante, nel primo di essi, dell’espressione

⁷⁶ QM, pp. 488, 702, corsivi nostri.

«politica di massa» come forma dell'unità concreta di dirigenti e diretti. L'espressione transita dentro il Quaderno 4 nel «popolo-massa» che, si noti, è nei *Quaderni* un *hápax*.

Come spiegare questo fenomeno ovvero il legame, in un unico luogo nei *Quaderni*, del concetto di *popolo* e di quello di *massa*? Un'ipotesi può essere la seguente: sollecitato (§ 32) dalla lettura dell'articolo postumo di Sorel, che gli richiama alla mente il movimento dei consigli di fabbrica, Gramsci riprende (§ 34) il discorso che nel Quaderno 3 aveva già affrontato in relazione all'esperienza torinese. Adesso però lo sguardo ha una maggiore ampiezza d'orizzonte: non più Torino ma le forme che assume *in generale* il nesso intellettuale-popolo. Infatti, la coppia «intellettuali e popolo-massa» è ora *equiparata* a quella «dirigenti e diretti ~ [...] governanti e governati». Per attrazione rispetto alla dimensione “torinese” della questione, Gramsci parla qui di «popolo-massa», ma, tornando più avanti su questo testo (nel Quaderno 11, 6°, § 18), adotta l'espressione «popolo-nazione», a indicare il livello di *generalità concreta* sul quale questo concetto diventa comprensibile: quello appunto dello Stato nazionale.

Un punto rimane però ben fermo: l'equiparazione tra la funzione degli «intellettuali», dei «dirigenti» e dei «governanti», vale a dire l'identificazione tra la funzione propriamente lavorativa, quella pedagogica e quella politico-statale, che nel Quaderno 4 [b] è già presente. Essa compare qui (si noti questo dettaglio, molto importante) *per la prima volta* nei *Quaderni*. Nel § 43 del Quaderno 1, come abbiamo visto (§ 2), Gramsci aveva in realtà già definito gli intellettuali come «tutta la massa sociale che esercita funzioni organizzative in senso lato, sia nel campo della produzione sia nel campo della cultura sia nel campo amministrativo-politico», accennando alla sfera del governo; ma aveva limitato la loro funzione al piano “subalterno”, esecutivo. Ora invece, nel Quaderno 4 [b], si ha l'apertura verso una concezione nuova, in cui agli intellettuali è riconosciuta un'effettiva funzione dirigente e di governo. Ciò evidentemente è condizionato dal fatto che nel testo sul «Passaggio dal *sapere* al *comprendere* al *sentire* e viceversa» Gramsci pensa a un *nuovo* tipo di intellettuale, la cui fisionomia è estratta direttamente dall'e-

sperienza ordinovista (che verrà rievocata anche nel § 1 del Quaderno 4 [c]).

L'idea che la funzione pedagogica e di direzione politica possa senz'altro essere descritta come una funzione di governo effettivo, non illusorio, non discende interamente da Basch, che si sofferma piuttosto sul carattere "sindacale" dell'attività degli intellettuali. Si può ipotizzare che la fonte sia, in questo caso, il libro di De Man, la cui presenza nei testi sui consigli di fabbrica e sulla funzione "governativa" degli intellettuali risulta così spiegata appieno⁷⁷. Il teorico belga dedica infatti un capitolo, il VI, a *Gli intellettuali e lo Stato*⁷⁸, in cui così esordisce:

È abbastanza strano che il marxismo, pur non essendo stato ai suoi inizi, come ogni altra dottrina socialista, che un semplice affare di intellettuali, non assegni a questi alcun posto nella sua descrizione della società. Eppure, la classe degli intellettuali è un prodotto caratteristico ed importante dell'era industriale quanto il proletariato. Caratteristico, perché la separazione del lavoro intellettuale e del lavoro

⁷⁷ La critica di Gramsci a De Man è stata ricostruita, ma solo in relazione alla questione del «senso comune» e delle motivazioni psicologiche (freudiane) della lotta di classe, da A.M. IACONO, *Sul rapporto tra filosofia e senso comune in Gramsci: la critica a Bucharin e a De Man*, in *Politica e storia in Gramsci*, cit., vol. II, pp. 419-435: 431-435. Su De Man cfr. in generale P. DODGE, *Beyond Marxism: The Faith and Works of Hendrik De Man*, Martinus Nijhoff, The Hague 1966 (sulla concezione degli intellettuali cfr. in particolare le pp. 112-113) e T. MILANI, *Hendrik de Man and Social Democracy. The Idea of Planning in Western Europe, 1914-1940*, Palgrave Macmillan, London 2020 (sugli intellettuali cfr. pp. 73, 78-81, 89, dove si ricordano, tra l'altro, le critiche che a questo riguardo *Zur Psychologie des Sozialismus/Au-delà du marxisme* ricevette da K. Kautsky ed É. Vandervelde, e della positiva ricezione da parte di C. ROSSELLI nel suo *Socialisme libéral*, Valois, Paris 1930). Un profilo più ampio di De Man come teorico del planismo e del socialismo etico nel periodo successivo al congresso di Amsterdam (1931) su *World Social Economic Planning* si trova in A. SALSANO, *Ingegneri e politici. Dalla razionalizzazione alla «rivoluzione mangeriale»*, Einaudi, Torino 1987, pp. 24-39. Sul «freudo-marxismo» di De Man cfr. D. PAVÓN-CUÉLLAR, *Del revisionismo al freudomarxismo: los marxistas freudianos en los orígenes de la revolución cultural occidental*, in «Culturaless», V (2017), n. 2, pp. 239-285: 243-247. Un breve commento al § 49 del Quaderno 3 si legge in M. DENNING, «Once again on the organic capacities of the working class». *Antonio Gramsci as a theorist of labor*, in J. FRANCESE (ed.), *Perspectives on Gramsci. Politics, culture and social theory*, Routledge, London and New York 2009, pp. 69-79: 76-77.

⁷⁸ H. DE MAN, *Il superamento del marxismo*, cit., vol. I, pp. 199-225.

manuale è diventata la regola della produzione proprio nel regime capitalistico, importante, perché si tratta qui di una classe la cui mentalità determina l'intero contenuto della civiltà moderna, che fornisce allo Stato ed all'attività economica il suo personale dirigente e quindi costituisce, di fatto, il gruppo che governa l'insieme sociale⁷⁹.

Questa duplice tesi – gli intellettuali come classe in senso proprio, prodotta dal capitalismo al pari dei proletari, e come ceto governante – aiuta a intendere meglio contro chi si dirige l'elaborazione di Gramsci, con la sua negazione recisa del carattere di classe degli intellettuali e la formulazione di un legame tra questi e i ceti dominanti di carattere ben più complesso rispetto a De Man, perché mediato dalle nozioni di "organicità" e "tradizionalità". Naturalmente, il punto centrale delle critiche rivolte al libro del laburista belga riguarda il concetto di "senso comune", ma esse non possono essere separate da questo scenario più ampio, cioè dal nesso tra intellettuali e Stato. De Man sostiene infatti che, evitando di riconoscere l'identità di classe degli intellettuali, il marxismo ne riconduce artificiosamente la volontà a quella dei capitalisti, mentre, al contrario, in quanto «strato sociale diverso dai padroni e dagli operai, che esercita tutte le funzioni direttive della vita politica ed economica»⁸⁰, gli intellettuali governano in base a criteri e finalità originali e autonome. Questa «negazione della classe degli intellettuali conduce [il marxismo] all'impossibilità di comprendere i dati fondamentali del problema dello Stato»⁸¹.

Secondo De Man, la divisione del lavoro manuale e intellettuale, e la burocratizzazione non solamente sono inevitabili sul piano dello Stato, ma si ripetono costantemente in ogni struttura complessa⁸². Anche nei partiti più «democratici», come i socialisti, ha luogo una tale stratificazione, che di fatto affida le decisioni a una «classe sociologica nuova uscita dalla qualifica-

⁷⁹ *Ivi*, p. 199.

⁸⁰ *Ivi*, p. 216.

⁸¹ *Ivi*, pp. 216-217.

⁸² Cfr. *ivi*, pp. 207-208.

zione professionale delle funzioni direttive dei partiti»⁸³. Non si può negare che tra la volontà dei dirigenti e la mentalità delle masse sussista un nesso, ma esso è piuttosto quello che corre tra l'attività di creazione intellettuale e la passività emotiva:

Ma per capir bene l'azione reciproca tra la volontà dei dirigenti e la mentalità della massa, bisogna tener conto di questi due fatti: in primo luogo, la natura stessa della divisione delle funzioni delle quali abbiamo parlato esige che l'iniziativa di ogni decisione, che costituisce un processo di creazione intellettuale e non di recettività emotiva, sia presa dai dirigenti, secondariamente, tutti i rapporti tra dirigenti e masse poggiano sul fatto che la massa ha più fiducia nel giudizio dei dirigenti che non i dirigenti nel giudizio della massa⁸⁴.

In base a ciò, si può dire che «Normalmente, la massa è un complemento diretto che il dirigente coniuga. Il dirigente parte sempre dal punto di vista che incombe a lui di formare l'opinione della massa, non mai che sia la massa a provocare la sua»⁸⁵.

De Man riprende temi dell'elitismo politico e della "rivoluzione manageriale"⁸⁶, organizzandoli all'interno di una concezione dello Stato come "macchina" neutra e imm modificabile, la cui operabilità è affidata a una classe di "tecnici-specialisti" i quali, per le loro qualità, la indirizzano nel modo più economico e razionale. Si potrebbe mostrare in dettaglio il modo in cui Gramsci, recuperando i temi dell'ordinovismo, intende rispondere punto su punto a questa idea. Quando osserva che

L'errore metodico più diffuso mi pare quello di aver cercato questa caratteristica essenziale nell'intrinseco dell'attività intellettuale e non invece nel sistema di rapporti

⁸³ *Ivi*, p. 207.

⁸⁴ *Ivi*, p. 209.

⁸⁵ *Ivi*, p. 210.

⁸⁶ Sull'elitismo cfr. P. DODGE, *Beyond Marxism*, cit., pp. 112-113; sull'ideologia manageriale cfr. A. SALSANO, *Ingegneri e politici*, cit.; e D. PELS, *Hendrik De Man and the Ideology of Planism*, in «International Review of Social History», XXXII (1987), n. 3, pp. 206-229.

in cui essa (o il raggruppamento che la impersona) si viene a trovare nel complesso generale dei rapporti sociali⁸⁷

sembra rivolgersi proprio contro De Man ed, egualmente, contro le sue posizioni si indirizza l'osservazione secondo la quale «L'operaio non è specificamente caratterizzato dal lavoro manuale o strumentale»⁸⁸. Ma più ancora importa cogliere l'insieme delle questioni in gioco, che si riassumono nella risposta all'obiezione secondo cui il marxismo non sarebbe in grado di capire lo Stato, perché non disporrebbe di una teoria adeguata degli intellettuali *come classe*. È invece proprio negando che gli intellettuali costituiscano una classe sociale, che Gramsci può svolgere la ricerca relativa alle *nuove* forme di intellettualità, non limitate alle loro fenomenologie tradizionali – a cui si arresta De Man – ma aperte alle possibilità dischiuse dall'industrialismo, con la produzione di “intellettuali” organici di nuovo tipo.

Per questa ragione, Gramsci ricorre all'esperienza de «L'Ordine Nuovo». L'equilibrio tra corporazioni e Stato teorizzato da Hegel ha assunto nell'Ottocento la forma di un parlamento di notabili affiancato da una molteplicità di attività associative e organizzative “private”, promosse e alimentate da intellettuali che s'identificavano con lo Stato “in sé”, cioè con l'“universale”. Con la massiccia “sindacalizzazione” nella seconda metà del secolo e con forza ancora maggiore nei primi decenni del Novecento, questo equilibrio si è spezzato. Con la formazione dei partiti di massa e l'organizzazione autonoma delle masse dei produttori, le forme corporative della politica tendono a sganciarsi dalla sfera della rappresentanza parlamentare per prospettare (“inventarne”, nel senso soreliano) una di diverso tipo. Di qui deriva la persistente attualità della concezione ordinovista.

L'esperienza de «L'Ordine Nuovo» è insomma la “cellula” di una nuova forma di statualità, nascente dalla crisi del modello liberale – “passivo” – di Stato e della connessa

⁸⁷ Quaderno 4 [c], § 1 [G 49]: *QM*, p. 771.

⁸⁸ *Ibid.*

“universalità”. L’elaborazione consiliare non è puramente economica o politica, ma è anche “giuridica”, nel senso so-reliano-proudhoniano dell’“invenzione” di istituzioni che fuoriescono, di fatto, dall’orbita dello Stato liberale. Questa “invenzione” ha luogo grazie a una relazione tra intellettuali e massa di carattere nuovo, pienamente “organico”, cioè al contempo fluido ed emancipativo. Questo modello di organicità si tratta di riproporre a scala nazional-statale: non più dunque in relazione alla “massa” ma al “popolo-nazione”.

5. «Fenomeno sindacale», corporazioni e Stato

C’è dunque, per Gramsci, un’attualità del *corporativismo/sindacalismo* che sta nelle cose prima ancora che nei proclami e nei conflitti ideologici. Ciò si è determinato nel corso del Novecento ma con particolare acutezza dopo la guerra, con il manifestarsi del «fenomeno sindacale». Nel Quaderno 15, § 59, in termini riassuntivi così si esprime al proposito:

...tutti riconoscono che la guerra del 14-18 rappresenta una frattura storica, nel senso che tutta una serie di quistioni che molecularmente si accumulavano prima del 1914 hanno appunto fatto «mucchio», modificando la struttura generale del processo precedente: basta pensare all’importanza che ha assunto il fenomeno sindacale, termine generale in cui si assommano diversi problemi e processi di sviluppo di diversa importanza e significato (parlamentarismo, organizzazione industriale, democrazia, liberalismo ecc.), ma che obiettivamente riflette il fatto che una nuova forza sociale si è costituita, ha un peso non più trascurabile ecc. ecc.⁸⁹.

La massiccia organizzazione delle masse strumentali non solamente ha definitivamente dissolto l’illusione di una società civile atomistica ma ha costretto l’intera “macchina”

⁸⁹ QC, p. 1824. Gramsci prende spunto dalla recensione di G. CANDELORO al volume di C. CAPASSO, *La Unione Europea e la Grande Alleanza del 1814-15*, La Nuova Italia, Firenze 1932, pubblicata in «Educazione fascista», XI (1933), fasc. IV, 15 febbraio, pp. 373-375.

dello Stato a trasformarsi, accogliendo nella sua sfera, in modi che variano secondo il paese, le segmentazioni organizzative provenienti, come altrettante rivendicazioni, dal mondo dei produttori. La crisi del parlamentarismo – annota Gramsci poco prima, nel § 47 del Quaderno 15 – va analizzata tenendo conto di questa brusca innovazione:

Pare che la sola via di ricercare l'origine del decadimento dei regimi parlamentari sia questa, cioè sia da ricercare nella società civile e certo in questa via non si può fare a meno di studiare il fenomeno sindacale; ma ancora, non il fenomeno sindacale inteso nel suo senso elementare di associazionismo di tutti i gruppi sociali e per qualsiasi fine, ma quello tipico per eccellenza, cioè degli elementi sociali di nuova formazione, che precedentemente non avevano «voce in capitolo» e che per il solo fatto di unirsi modificano la struttura politica della società⁹⁰.

L'innovazione sul piano istituzionale non riguarda solamente l'iniziativa, assunta da vari paesi dopo la guerra, di istituire dei consigli economici e sociali di consultazione. Si registrano fenomeni assai più profondi e, per Gramsci, interessanti, come la rivendicazione di un parlamento formato in base alle rappresentanze professionali. Nel § 26 del Quaderno 3 egli prende appunti sulla base di un articolo della «Nuova Antologia» riguardante il sindacalismo statunitense⁹¹:

America ed Europa ~ Nel 1927 l'Ufficio internazionale del Lavoro di Ginevra ha pubblicato i risultati di una indagine sui rapporti fra padroni e operai negli Stati Uniti "Les relations industrielles aux États Unis" – ~ Secondo Gompers gli scopi finali del sindacalismo americano consisterebbero nell'istituzione progressiva di un controllo paritetico, estendentesi dalla singola officina al complesso dell'industria e coronato da una specie di parlamento organico. [Vedere quale forma assuma nelle parole di

⁹⁰ QC, pp. 1807-1808.

⁹¹ Munitor, *Gli albori di un nuovo spirito sociale in America*, in «Nuova Antologia», LXII (1927), n. 1336, 16 novembre, pp. 239-244.

Gompers e C.ⁱ la tendenza degli operai all'autonomia industriale]⁹².

Riassumendo i risultati dell'indagine dell'Ufficio Internazionale del Lavoro, l'autore dell'articolo (sotto lo pseudonimo di Munitor) scriveva che lo scopo finale di Samuel Gompers,

...che tenne per quarant'anni la direzione del movimento operaio negli Stati Uniti, consisterebbero nell'istituzione progressiva di un controllo paritetico, estendentesi dalla singola officina al complesso dell'industria, e coronato da una specie di parlamento organico. «O tutti i problemi economici – scrisse il Gompers – potranno essere regolati da un organo economico nazionale, veramente rappresentativo, competente a prendere decisioni e ad assicurarne l'esecuzione, o l'organismo politico dovrà svilupparsi secondo una nuova tecnica impiegando personale più competente». Nessuna adesione quindi del sindacalismo americano alle teorie socialiste; nessuna fedeltà al dogma marxista della lotta di classe; nessuna negazione od antitesi alla società nel suo attuale organismo economico e sociale. Anzi si è avuto il fenomeno caratteristico, del rifiuto costante a dar vita ad un partito politico laburista, preferendo intese fra i sindacati ed i partiti nazionali esistenti, ai fini di determinate rivendicazioni⁹³.

Gramsci, che aveva criticato aspramente Gompers nel 1918⁹⁴, nel 1923 parlò dell'estremo «livello di abbiezione e di servilismo controrivoluzionario»⁹⁵ del suo sindacato, cioè dell'*American Federation of Labor*, da lui fondato e diretto fino alla morte, nel 1924. Eppure, aggiungeva allora, gli operai erano rimasti «attaccati all'organizzazione tradizionale». Allo stesso modo, nei *Quaderni* registra l'intenzione riformi-

⁹² *QM*, p. 463.

⁹³ Munitor, *Gli albori di un nuovo spirito sociale in America*, cit., pp. 241-242.

⁹⁴ *Samuele Gompers*, in «Il Grido del Popolo» (25 maggio 1918), ora in *Scritti*, vol. 3, pp. 423-426; *L'americano a Torino. Gompers e la «manonera»*, in «Avanti!», edizione milanese (16 ottobre 1918), ora in *Scritti*, vol. 3, pp. 680-683.

⁹⁵ *Il nostro indirizzo sindacale*, in «Lo Stato operaio» (1923), n. 8, 18 ottobre, ora in *CPC*, pp. 3-7: 4.

stica di Gompers, ma nello stesso fa emergere la presenza, entro l'involucro verbale delle dichiarazioni del *leader* sindacale («Vedere quale forma assuma nelle parole di Gompers e C.ⁱ»), quella che definisce «la tendenza degli operai all'autonomia industriale».

Questo passaggio può essere avvicinato a quello (già citato in parte) del § 135 del Quaderno 1 (intitolato *Americanismo*):

Gli operai italiani non si sono mai opposti neppure passivamente alle innovazioni industriali tendenti a una diminuzione dei costi, alla razionalizzazione del lavoro, all'introduzione di meccanismi più perfetti e di più perfette organizzazioni del complesso aziendale: tutt'altro. [...] Un'analisi accurata della storia italiana prima del 22, che non si lasciasse allucinare dal carnevale esterno, ma sapesse cogliere i motivi profondi del movimento, dovrebbe giungere alla conclusione che proprio gli operai furono i portatori delle nuove esigenze industriali e a modo loro le affermarono strenuamente⁹⁶.

Ma questo nuovo protagonismo delle masse strumentali, che tende a configurarsi come «fenomeno sindacale», non è comprensibile, entro la cornice dello Stato, senza tener conto del lavoro degli intellettuali nelle loro differenziate forme storiche. A questo proposito, nel contesto di una distinzione tra vecchio e nuovo intellettuale nella storia recente italiana (Quaderno 1, § 43), Gramsci esce in un'annotazione sorprendente:

Diversa struttura delle classi intellettuali: ~ nel Mezzogiorno domina ancora il tipo del "curiale" o del paglietta, che pone a contatto la massa contadina con quella dei proprietari fondiari e con l'apparato statale; ~ nel Nord domina il tipo del "tecnico" d'officina che serve di collegamento tra la massa operaia e la classe capitalista; il collegamento tra massa operaia e Stato era dato dagli organizzatori sindacali e dai partiti politici, cioè da un ceto intellettuale completamente nuovo (l'attuale corporativismo, con la sua

⁹⁶ *QM*, pp. 147-148. Cfr. *supra*, p. 185.

conseguenza della diffusione su scala nazionale di questo tipo sociale, in modo più sistematico e conseguente che non avesse potuto fare il vecchio sindacalismo, è in un certo senso uno strumento di unità morale e politica)⁹⁷.

Si è visto come, nella sua interpretazione della hegeliana *Filosofia del diritto*, Gramsci equipari, seguendo Basch, le *corporazioni* ai *sindacati* e ai *partiti*. In questo testo si ha un esempio concreto di tale equivalenza. Nella sua seconda stesura, nel § 26 del Quaderno 19, l'espressione «l'attuale corporativismo» è sostituita da «l'attuale sindacalismo di Stato»⁹⁸. Ciò che conta è che una determinata struttura *organizzativa e connettiva* – retta da specifici intellettuali – unifica le masse lavoratrici a livello di popolo-nazione.

Certo, Gramsci sa benissimo – come afferma nel § 135 del Quaderno 1, immediatamente prima del passo sugli «operai italiani» che «non si sono mai opposti [...] alle innovazio-

⁹⁷ QM, p. 41.

⁹⁸ QC, p. 2038. Nel § 39 del Quaderno 15 Gramsci registra comunque la differenza tra sindacati fascisti e corporazioni: «Difficoltà che trovano i teorici del corporativismo a inquadrare il fatto sindacale (organizzazione delle categorie) e sorda lotta tra sindacalisti tradizionali (per es. E. Rossoni) e corporativisti di nuova mentalità (per es. Giuseppe Bottai e Ugo Spirito)» (QC, p. 1794). Tuttavia, come si evince da questo passo, tra sindacalismo e corporativismo fascista sussiste per Gramsci un nesso organico, nel senso che se il primo «tende» a risolversi nel secondo, questo assorbimento è ostacolato proprio dalla ragione per la quale il corporativismo è sorto, cioè impedire che il passaggio a una forma di «economia programmatica» coincida con la soppressione del profitto: «È da notare, in ogni modo, la giustezza fondamentale dell'intuizione dello Spirito, per la quale, ammesso che il classismo sia stato superato dal corporativismo e da una forma qualsiasi di economia regolata e programmatica, le vecchie forme sindacali nate sul terreno del classismo devono essere aggiornate, ciò che potrebbe anche voler dire assorbite dalla corporazione (da ciò si deduce che la resistenza del vecchio sindacalismo formale e astratto è una forma di critica reale ad affermazioni che si possono fare solo sulla carta)» (QC, p. 1796). È per questa ragione che nel Quaderno 10, § 6.9 [G I, 9] Gramsci può scrivere, riferendosi al corporativismo: «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» (QC, p. 1228).

ni industriali» – che «il regime corporativo ha avuto origini di polizia economica, non di rivoluzione economica»⁹⁹. Ma, come si è illustrato nel capitolo precedente¹⁰⁰, nell'uso gramsciano questa espressione non ha un significato meramente negativo e repressivo, come sempre meglio emerge negli sviluppi posteriori. La dicotomia tra istanza di controllo e repressione, e istanza di emancipazione e rivoluzione, viene infatti gradualmente a cadere nel corso dell'elaborazione dell'idea di «Stato (nel significato integrale: - dittatura + egemonia)»¹⁰¹. Il venir meno della separazione dicotomica di “forza” e “consenso” non significa che i due termini si identifichino senz'altro (alla maniera di Gentile o, come si è visto, di Mussolini)¹⁰² ma che occorre saper riconoscere anche nell'istanza apparentemente più repressiva – come la «polizia» – la presenza di una carica “formativa”, perché anche questa istanza contiene un momento *organizzativo e connettivo* e, quindi, entro certi limiti, deve fare appello all'“intellettualità” del subalterno.

Questa nuova concezione del nesso tra forza e consenso si collega – su un piano di ontologia sociale – alla neutralizzazione della dicotomia tra «spontaneità» e «direzione consapevole». Come si legge all'inizio del già citato § 49 [G 48] del Quaderno 3, «non esiste nella storia la “pura” spontaneità: essa coinciderebbe con la “pura” meccanicità»¹⁰³. Immaginare la pura spontaneità equivarrebbe a pensare una società del tutto priva di legami sociali, cioè, in definitiva, una non-società¹⁰⁴. Al contrario, ogni volta che abbiamo

⁹⁹ QM, p. 147.

¹⁰⁰ Cfr. *supra*, p. 185.

¹⁰¹ Quaderno 6, § 155: QM, p. 1168.

¹⁰² «Il Gentile pone la fase corporativa-economica come fase etica nell'atto storico: egemonia e dittatura sono indistinguibili, la forza è consenso senz'altro: non si può distinguere la società politica dalla società civile: esiste solo lo Stato e naturalmente lo Stato-governo ecc.» (Quaderno 6, § 10: QM, p. 1052). Su Mussolini cfr. *supra*, p. 188 e nota 78.

¹⁰³ QM, p. 486.

¹⁰⁴ Si potrebbe mostrare come questa neutralizzazione ha luogo grazie al sempre più coerente imporsi del *paradigma linguistico*, nella sua forma di *traducibilità dei linguaggi*. Questa postula un nesso tra teoria e pratica in cui la *riduzione* di

l'impressione di un movimento spontaneo, prosegue Gramsci, ciò accade perché «gli elementi di “direzione consapevole” sono semplicemente incontrollabili, non hanno lasciato documento accertabile»¹⁰⁵. Una forma di “direzione”, cioè di organizzazione e connessione, *c'è sempre*, anche se disgregata e quindi in gran parte inefficace. Si tratta dunque di capire se e a quali condizioni sia possibile aggregare, coordinare, rendere coerenti queste spinte che – Gramsci insiste su questo punto – sempre e comunque si verificano presso le classi subalterne¹⁰⁶; e soprattutto si tratta di verificare se e a quali condizioni si possa riuscire a “saldare” gli «intellettuali organici» di un gruppo sociale con gli «intellettuali tradizionali», in modo che questo non sia condannato a subire l'influsso di altri gruppi sociali, ma possa sviluppare una visione politica autonoma.

6. Il partito politico «in senso largo» e il mito

Nel § 1 del Quaderno 4 [c] il compito di elaborazione di una visione politica autonoma grazie agli intellettuali è affidato al partito politico nella «società civile» e allo Stato nella «società politica»¹⁰⁷. Ma all'altezza del Quaderno 6

una all'altra può aver luogo solo grazie alla *traduzione*, cioè al riconoscimento della presenza (e persistenza dialettica) della diversità all'interno dell'identità. In base a questo paradigma, Gramsci può pensare attività e passività come forme della stessa realtà e in questo senso sviluppare una lettura estremamente originale delle *Tesi su Feuerbach*. Cfr. G. SCHIRRU, *La categoria di egemonia e il pensiero linguistico di Antonio Gramsci*, in *Egemonie*, cit., pp. 397-444. Cfr. anche il nostro *Traducibilità dei linguaggi e unità di teoria e pratica nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, in L. PASQUINI – P. ZANELLI (a cura di), *Crisi e critica della modernità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci. Parole chiave, tensione utopica, sollecitazioni*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 45-61.

¹⁰⁵ QM, p. 486.

¹⁰⁶ Cfr. a questo proposito *supra*, pp. 138-139.

¹⁰⁷ «Cosa diventa il partito politico in ordine al problema degli intellettuali? Esso mi pare possa dirsi appunto il meccanismo che nella società civile compie la stessa funzione che compie lo Stato in misura maggiore nella società politica, cioè procura la saldatura tra intellettuali organici di un gruppo sociale e intellettuali tradizionali, funzione che può compiere in dipendenza della sua funzione fondamentale di elevare i membri “economici” di un gruppo sociale alla

questa distinzione è diventata obsoleta. Ciò non significa che il partito politico non rimanga il fulcro di ogni possibile politica di emancipazione delle classi subalterne, come Gramsci ribadirà quando metterà a fuoco la figura del *Moderno Principe* nel § 21 del Quaderno 8 [c] [G 21]. Viene però a cadere – come conseguenza dell’elaborazione del concetto di Stato integrale¹⁰⁸, la “divisione del lavoro” tra le due “società” (civile e politica) e, di conseguenza, l’attività del partito (ma come subito vedremo il termine va inteso, a questa altezza, «in senso largo») va vista come capace di attraversare e intrecciare entrambi i piani, ridefinendo il significato del pluralismo al di fuori dell’alveo parlamentare, come Gramsci con precisione rileva nella sua analisi comparativa di Italia e Urss¹⁰⁹.

Il risultato di questa innovazione lo si può cogliere nel passaggio dall’espressione (novembre 1930) che si legge nel Quaderno 4 [c], § 1: «dalla società civile, cioè dall’insieme di organizzazioni private della società»¹¹⁰; attraverso quella, intermedia, contenuta nella lettera a Tatiana del 7 settembre 1931, secondo cui l’egemonia viene «esercitata attraverso le organizzazioni così dette private»¹¹¹; al Quaderno 8 [b], § 14 [G 179], redatto nel dicembre 1931: «ma in realtà al fine tendono una molteplicità di altre iniziative e attività cosiddette private che formano l’apparato dell’egemonia politica e culturale delle classi dominanti»¹¹²; alla seconda stesura (Quaderno 12, § 1), risalente al maggio-giugno del 1932, del paragrafo del Quaderno 4 [c], dove l’espressione viene così modificata: «della “società civile”, cioè dell’insieme di organismi volgarmente detti “privati”»¹¹³.

qualità di “intellettuali politici”, cioè di organizzatori di tutte le funzioni inerenti all’organico sviluppo di una società integrale, civile e politica. Si può dire anzi che nel suo ambito il partito politico compie la sua funzione molto più organicamente di quanto lo Stato compia la sua nel suo ambito più vasto» (*QM*, p. 774).

¹⁰⁸ Oltre al paragrafo precedente, cfr. *supra*, cap. III.4-5 in relazione alle forme dell’egemonia e cap. IV.6-8 per quanto riguarda le forme della sfera pubblica.

¹⁰⁹ Cfr. *supra*, cap. IV.9.

¹¹⁰ *QM*, p. 772.

¹¹¹ *LC*, p. 638.

¹¹² *QM*, p. 1455.

¹¹³ *QC*, p. 1518.

Questi progressivi slittamenti sono il riflesso fedele dell'ampliamento e della trasformazione del concetto di Stato presenti nel Quaderno 6 ed esaminati nel cap. IV (in particolare nei §§ 6 e 7). La «saldatura tra intellettuali organici di un gruppo sociale e intellettuali tradizionali» (nel senso del § 1 del Quaderno 4 [c]) avviene, nelle situazioni di politica totalitaria, non nel partito inteso in modo strettamente organizzativo ma nel partito politico «in senso largo e non formale», secondo la formula contenuta nel § 136 del Quaderno 6. Se teniamo conto di ciò, possiamo allora dire, con Gramsci, che «nessuno è disorganizzato e senza partito» ovvero che il popolo-nazione è interamente razionalizzato e reso «visibile», misurabile e amministrabile; in breve, che si giunge all'identificazione tra *popolo-nazione* e *popolazione*.

Questo passaggio giustifica l'enorme estensione semantica del termine «intellettuale»: esso definisce chiunque svolga una funzione di organizzazione e connessione in un «partito» *in senso largo e non formale*; dunque, in tutti gli innumerevoli gangli pubblici e privati (ma la distinzione è, come si è visto, superficiale) in cui si articola lo Stato «integrale»: dalla produzione alla sfera della cultura, dello svago, dello sport, a quella politico-istituzionale ecc. Il popolo-nazione coincide con l'insieme aperto, mobile e cangiante di queste ramificazioni. Da questo punto di vista, l'approccio populista al popolo-nazione, cioè l'evocazione «mitica» di esso come un «tutto» indistinto, appare piuttosto come il sintomo di una difficoltà materiale che un punto di forza. Che il fascismo sia costretto a praticare questa strategia, è l'indice dei limiti (invalidabili) della sua «politica totalitaria»: del fatto cioè che essa – come si è mostrato nel cap. IV – non può essere davvero conseguente e deve, a un certo punto, «staccare» il popolo-nazione dalla popolazione per supplire con il «mito» a ciò che non riesce a «realizzare» concretamente. Al contrario, una «politica totalitaria» conseguente è quella che *anche* sul terreno del mito trasferisce l'articolazione complessa del popolo-nazione.

L'adozione, da parte di Gramsci, del ««mito» sorelliano» nel § 21 del Quaderno 8 [c] riflette l'esigenza di pensare la politica non solo come «amministrazione» di un'egemonia

esistente ma anche come “mobilitazione”, rottura dei vecchi equilibri e repentina ricombinazione delle forze sociali: insomma come «fondazione di nuovi Stati e nuove strutture nazionali e sociali»¹¹⁴. Il modo in cui il concetto di “mito” viene qui restituito ne impedisce però una lettura di carattere irrazionalistico o immediatistico. Al contrario, Gramsci insiste sulla sua *interna articolazione*, sul fatto che il mito è impensabile, se si prescinde dall’interazione, in esso, di «fantasia» e «ragione», dunque, in un certo senso, del “sentire” e del “sapere”, dell’elemento “popolare” e di quello “intellettuale”. Il mito non delimita, in sostanza, un campo alternativo rispetto all’amministrazione e alla gestione dei rapporti di forze: non segna un’interruzione della logica egemonica, ma semmai la riproduce in forma concentrata e accelerata.

Se, al contrario, il mito si rende autonomo dalla logica egemonica, è allora che esso precipita in una dinamica

...di tipo “difensivo” e non creativo, in cui si suppone che una “volontà collettiva” già esistente si sia snervata e dispersa e occorra riconcentrarla e irrobustirla, e non già che una “volontà collettiva” sia da creare ex-novo e da indirizzare verso mete concrete sì, ma di una concretezza non ancora verificata dall’esperienza passata¹¹⁵.

Nello stesso Machiavelli, nonostante l’epoca in cui visse, la figura del principe tende costantemente a eccedere – secondo Gramsci – quella dell’individuo fisico che lo impersona: tale individuo, il «condottiero» è «il simbolo della “volontà collettiva”»¹¹⁶ e come tale solamente importa politicamente. A maggior ragione, nell’epoca moderna il carattere internamente complesso del principe, e quindi del mito, deve essere posto alla base della sua concezione:

Il moderno Principe, il mito-Principe non può essere una persona reale, un individuo concreto; può essere solo

¹¹⁴ QM, p. 1557.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ QM, p. 1556.

un organismo, un elemento sociale nel quale già abbia inizio il concretarsi di una volontà collettiva riconosciuta e affermatasi parzialmente nell'azione. Questo organismo è già dato dallo sviluppo storico ed è il partito politico, la forma moderna in cui si riassumono le volontà collettive parziali che tendono a diventare universali e totali¹¹⁷.

Se il mito, ovvero il momento della rottura e dell'irruzione della novità nei rapporti delle forze, è il partito stesso, allora – riprendendo quanto abbiamo fin qui potuto ricostruire a proposito della struttura articolata dello Stato – possiamo concludere che in questa formazione, sempre che essa venga intesa «in senso largo e non formale», amministrazione di un'egemonia esistente e produzione di una nuova egemonia non possono essere differenziate *qualitativamente*, con ciò che ne segue sul piano del nesso, già sottolineato, di “forza” e “consenso”. L'elemento della rottura, della subitanea ricombinazione di elementi “egemonici”, in una parola la “forzatura” (il “forzare” nel senso machiavelliano), non può essere realmente separato dalla democratica e relazionale costruzione di un coinvolgimento “consensuale”.

Nelle pagine che precedono si è insistito sul progressivo venir meno, nei *Quaderni*, della dicotomia pubblico/privato e Stato/società civile. Ciò non vuole dire che una delle due sfere – quella della vita privata e della società civile – venga “assorbita” o “fagocitata” dall'altra. Gramsci non pensa affatto che la «politica totalitaria» sia l'istituzione o la volontà di istituire un territorio perfettamente levigato e definitivamente unificato, in cui qualsiasi tipo di “pluralismo” sia stato soppresso e la politica, dunque, abbia cambiato, una volta per tutte, la propria natura. Si è mostrato come gli appunti sul «parlamentarismo nero» e le note sul ruolo e il funzionamento del partito politico in paesi in cui – come l'Urss e l'Italia – il pluripartitismo è stato formalmente soppresso, dimostrino esattamente il contrario¹¹⁸. L'elemento della *pluralità* e della *particolarità* (in ciò Gramsci è veramente un

¹¹⁷ QM, p. 1557.

¹¹⁸ Cfr. *supra*, cap. IV.8-9.

seguace di Hegel) è consustanziale alla modernità e ogni tentativo di prescindere si risolverebbe in un'implosione su sé stesso di questo progetto politico. Lo Stato integrale è dunque sì lo Stato totalitario che – come si è visto nel cap. IV.7. – prende «l'offensiva contro gli oppositori» e organizza «permanentemente l'“impossibilità” di disgregazione interna: controlli d'ogni genere, politici, amministrativi ecc., rafforzamento delle “posizioni” egemoniche del gruppo dominante ecc.»¹¹⁹. Ma esso è anche, e inestricabilmente, lo Stato che chiede al cittadino di “identificarsi” soggettivamente con il suo progetto e pertanto non solamente conserva ma valorizza *L'iniziativa individuale*, come recita il titolo del § 142 del Quaderno 8 [c] [G 142], dell'aprile 1932, che esplicitamente rinvia al suo *pendant*, la *Statolatria* (Quaderno 8 [c], § 130 [G 130]). Si potrebbe anzi dire che questi sono i due estremi – *statolatria* e *iniziativa individuale* – tra i quali oscilla sempre (ma con l'ambizione di mediarli sinteticamente) ogni vera «politica totalitaria», cioè ogni politica che aspiri a identificare realmente, concretamente, *popolo-nazione* e *popolazione*, ovvero proiezione utopica (democratica) e “manutenzione”¹²⁰ della popolazione (forze produttive).

Ora, è essenziale notare che, introducendo la nozione di «iniziativa individuale», Gramsci fa riferimento all'«identità-distinzione tra società civile e società politica» (dunque: né astratta separazione “liberale” né altrettanto astratta identificazione “attualistica”) come lo scenario nel quale soltanto diventa comprensibile la peculiarità, al limite del paradosso, consistente in un'iniziativa che è pienamente individuale e, al contempo, è pienamente statale:

Elementi per impostare la quistione: identità-distinzione tra società civile e società politica – e quindi identificazione organica tra individui (di un determinato gruppo) e Stato, per cui “ogni individuo è funzionario” non in quanto è

¹¹⁹ Quaderno 6, § 138: *QM*, p. 1160.

¹²⁰ Per questo termine cfr. É. BALIBAR, *Lo Stato, il Pubblico, il Comune: tre concetti alla prova della crisi sanitaria*, in «Materialismo storico», vol. IX (2020), n. 2, pp. 28-39 e *ivi* A. ILLUMINATI, *La nottola ancora sonnecchia*, pp. 508-526.

impiegato stipendiato dallo Stato e sottoposto al controllo “gerarchico” della burocrazia statale, ma in quanto “operando spontaneamente” la sua operosità si identifica coi fini dello Stato (cioè del gruppo sociale determinato o società civile). L’iniziativa individuale non è perciò una ipotesi di “buona volontà” ma un presupposto necessario¹²¹.

L’iniziativa individuale è «un presupposto necessario», perché essa è il «simbolo» – per riprendere la terminologia usata per il principe machiavelliano – dell’«identità-distinzione tra società civile e società politica». In essa infatti si incorpora l’identificazione tra società civile e società politica come unità reale che accadrà nel futuro, quando la fondazione del nuovo Stato avrà già avuto luogo. Esattamente come il principe è il «simbolo» plastico e antropomorfo della «volontà collettiva», così il *funzionario informale*, cioè l’individuo privato, appartenente alla società civile, è già adesso il futuro fatto presente: è già lo Stato “in azione”. Ma questa contrazione del futuro nel presente, o se si vuole della sfera pubblica in quella privata, funziona in senso progressivo solamente se si mantiene viva la dialettica di «identità-distinzione», cioè se la burocrazia cristallizzata non prevale sulla burocrazia “informale”. Ciò vale per un’intera epoca storica: fino a quando la compenetrazione tra individuo e Stato, o se si vuole tra iniziativa individuale e piano¹²², non sia diventata “organica”, cioè non sia venuta meno la *necessità* di istituzioni repressive come organismi a parte¹²³. Durante questa

¹²¹ Quaderno 8 [c]: § 142 [G 142]: QM, p. 1634.

¹²² Cfr. in questo senso G. GUZZONE, *Il «piano» come problema teorico: le riflessioni su economia, architettura e giornalismo nei Quaderni 14 e 15 (1933-35)*, relazione (inedita) presentata al convegno *Verso la nuova edizione critica dei “Quaderni del carcere” di Antonio Gramsci: gli ultimi quaderni miscelanei (1933-1935)*, Urbino, 8-9 aprile 2016.

¹²³ Su questo aspetto si veda ora il contributo di G. COSPITO, *Dalla “libertà dei moderni” alla “libertà organica”. La proposta teorico-politica di Antonio Gramsci*, in «Studi storici», LXIV (2023), n. 3, pp. 735-751, che caratterizza il contributo di Gramsci nei termini di libertà dopo il liberalismo: ereditando il tema dell’individualità, ma sottraendola all’isolamento atomistico grazie a una concezione «organica» (nel senso di vitalmente dinamica) del nesso sociale.

intera epoca, la reciproca implicazione di immediatezza e mediazione, sentimento e ragione, presente e futuro, in una parola: il *mito* rimane ineludibile.

VI IL MITO E LA «POLITICA-PASSIONE»: LE SFIDE POLITICHE DEL PRESENTE

1. *Sorel e Péguy*

L'adozione, discussa nel capitolo precedente, anche per il partito politico – oltre che per i termini che designano funzioni organizzative e connettive – di un'accezione «in senso largo e non formale», contiene implicazioni che non possono essere esaurite nell'ambito di un ragionamento che rimanga su di un piano meramente formale. Se infatti si prende sul serio la conseguenza che Gramsci in quel testo ne trae – che «in una determinata società nessuno è disorganizzato e senza partito»¹ – ne risulta che diverse declinazioni del partito politico e di forme analoghe di associazione sono diffuse e attive nell'intero corpo sociale. L'immagine che ne risulta è quella di un territorio sociale in cui il potere e la politica sono onnipresenti. Il potere, in quanto sia lo Stato a intervenire direttamente nell'amministrazione della vita dei governati; la politica, in quanto ciò sia espressione del libero gioco delle forze presenti nella società civile. La principale conclusione alla quale, con Gramsci, possiamo giungere a questo proposito, è che non è mai stato possibile distinguere nettamente questi due momenti; ma che soprattutto ciò è del tutto impossibile nell'epoca della nuova politica.

Per questa ragione, come si è messo in luce nelle pagine che precedono, la rete delle spontanee associazioni celebrata dai teorici del corporativismo (a cominciare dalla celebre prolusione di Santi Romano del 1909-1910 su *Lo Stato*

¹ Quaderno 6, § 136: *QM*, p. 1158.

moderno e la sua crisi)² diventa in realtà indistinguibile, in concreto, dalle forme di esercizio del potere. Questa non è però una ragione per iscrivere Gramsci nella schiera dei critici del “totalitarismo”, perché, come si è più volte ribadito, l'esercizio del potere deve di necessità declinarsi nei termini dell'egemonia, includendo dunque sempre, pur nella struttura asimmetrica del rapporto politico, una qualche forma di interdipendenza³.

Nell'epoca della politica totalitaria, questa matrice egemonica di tutto il potere moderno assume la forma peculiare del mito politico. Non però nel senso, che di fatto si affermò, di un'alternativa secca tra razionalità e irrazionalità, per cui il mito mobilita le energie popolari su una base irrazionale, rendendole manovrabili a piacimento⁴. Gramsci riconosce e assume, come tutti, il venire in primo piano di forme di politica plebea e demagogica, ma il suo approccio in termini di egemonia gli rende possibile tradurre questa coreografia nei termini di un'altra logica. In questa luce, ciò che egli definisce, come si è visto, «fenomeno sindacale», non solo non esclude la necessità di elaborare razionalmente le passioni immediate, ma anzi rende l'efficacia della macchina egemonica dipendente da questa elaborazione. Il ricorso al mito diventa dunque indispensabile, nel momento in cui il compito di questa traduzione si rende impellente per tutte le forze politiche, regressive come progressive, che aspirino a essere egemoniche.

La ragione che spinge Gramsci a riferirsi proprio al «“mito” sorelliano», e le conseguenze che pensa di poterne trarre, saranno l'oggetto di questo capitolo, in cui dovremo risalire nuovamente al periodo torinese. Nel capitolo I, ricostruendo le vicende che dal concetto esteso di “rivoluzione” conducono a quello di “egemonia”, abbiamo commentato l'uso, nell'articolo *L'orologiaio* (dell'agosto 1917), del concetto di «miti sociali» e ricordato che esso va letto nel con-

² Cfr. *supra*, pp. 207-208.

³ Cfr. G. VACCA, *Modernità alternative*, cit., pp. 67-70.

⁴ Cfr. V. DINI, *Mito politico, Stato, partito, movimento*, in «Filosofia politica» (2014), n. 3, pp. 435-448: 435-440.

testo di una discussione che include, oltre che il pensiero di Sorel, anche la questione della previsione dei fatti sociali, il nesso tra marxismo e pragmatismo e lo statuto del marxismo in quanto filosofia. Tutti questi argomenti verranno ora svolti in dettaglio, partendo dal punto di arrivo di Gramsci nei *Quaderni*, vale a dire la proposta di leggere *Il principe* come «una esemplificazione storica del “mito” sorelliano»⁵. Riapriremo pertanto il “dossier Sorel” nel pensiero di Gramsci, come la chiave di lettura del suo tentativo di venire a capo del problema politico cruciale della società di massa, vale a dire l’elaborazione progressiva delle passioni immediate.

In linea preliminare va detto che per orientarci nella ricca congerie di contributi dedicati al rapporto di Gramsci con Sorel, sarà indispensabile evitare il rischio di cadere in una lettura formalistica. Effettivamente, le interpretazioni a questo proposito toccano i temi più diversi: da chi sostiene che Gramsci utilizza Sorel come porta d’accesso a un pensiero antidialettico (Bergson e Nietzsche) non reperibile entro le lande del marxismo⁶ a chi ritiene che il sardo si collochi “a metà strada” tra Marx e Sorel⁷; da chi considera cruciale il concetto di blocco storico⁸ a chi fa cadere l’accento sul mito⁹; da chi individua nel concetto di produttori e di autonomia industriale il tema che passa da uno all’altro a chi vede ciò nella nozione di spontaneità ecc. Queste ricostru-

⁵ Quaderno 8 [c], § 21 [G 21]: QM, p. 1556.

⁶ Cfr. U. PISCOPO, *Gramsci, Romain Rolland, et quelques autres*, in «Europe-Revue Littéraire Mensuelle» (1983), n. 649, pp. 116-125.

⁷ Cfr. S. SALOMON, *Gramsci face à Sorel: histoire de déplacements et de transferts*, in A. TOSEL (dir.), *Modernité de Gramsci*. Actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989, Les Belles lettres, Paris 1992, pp. 31-84.

⁸ Cfr. A. ASOR ROSA, *La cultura*, in R. ROMANO – C. VIVANTI (dir.), *Storia d’Italia*, vol. IV, tomo 2, Einaudi, Torino 1975, pp. 821-1664: 1560-1567; N. BADALONI, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Einaudi, Torino 1975, pp. 98-107; M. GERVASONI, *Antonio Gramsci e la Francia. Dal mito della modernità alla “scienza della politica”*, Unicopli, Milano 1998.

⁹ Cfr. E. AUGELLI – C.N. MURPHY, *Consciousness, Myth and Collective Action: Gramsci, Sorel and the Ethical State*, in S. GILL – J.H. MITTELMAN (ed.), *Innovation and Transformation in International Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 25-38; M. GERVASONI, *Mito politico e morale dei produttori: il confronto con Georges Sorel*, in *Gramsci nel suo tempo*, cit., pp. 707-725: 718-725.

zioni sono utili, ma solo parzialmente, perché accomunate dal fatto di adottare un approccio di tipo formalistico, nel quale ciò che soprattutto conta è ravvisare una o più “fonti” e combinarle variamente assieme, fino a costruire, come in una operazione matematica, la personalità dell’autore che interessa: in questo caso, Gramsci¹⁰.

Per afferrare il nesso vitale di Gramsci con Sorel è invece indispensabile, come abbiamo a lungo argomentato all’inizio di questo volume¹¹, calarsi nella particolare prospettiva *pratica*, da lui adottata nell’attingere riferimenti e spunti, costantemente deformandoli e adattandoli alle proprie esigenze. Da questo punto di vista, probabilmente la ricostruzione che più da vicino riflette l’esigenza di una lettura non formalistica rimane quella – molto lontana nel tempo (e questo non è senza significato) – di Leonardo Paggi. Questi nel 1970, nel contesto di una ricostruzione complessiva della biografia intellettuale di Gramsci fino al 1921, preferì parlare di «“sorelismo” di Gramsci»¹², affidando alla virgolettatura del termine “sorelismo” l’incarico di trasmettere tutta l’originalità e la personalità dell’approccio del giovane giornalista e militante socialista al pensiero del teorico del sindacalismo rivoluzionario. Paggi insiste sul fatto che il riferimento di Gramsci a Sorel va inquadrato all’interno di una più generale ripresa, da parte sua, del «filone critico delle tendenze degenerative del partito politico che si sviluppa nella Francia post-dreyfusarda per il concorso di voci diverse: dal gruppo sindacalista raccolto attorno a *La Vie Ouvrière*, al Péguy dei *Cahiers de la Quinzaine*, a Sorel»¹³.

Ciò che in questa costellazione conta non sono tanto le relazioni tra i tre poli così isolati – relazioni di prossimità ma anche di lotta e differenziazione –, quanto il fatto che tali relazioni risultano da una comune posizione pratica,

¹⁰ Contro questo approccio formalistico si vedano le osservazioni di G. VACCA, *Les études récentes sur Gramsci en Italie*, in «Laboratoire italien», vol. 18 (2016), n. 2, p. 4 (URL: <https://laboratoireitalien.revues.org/1039>).

¹¹ Cfr. *supra*, cap. I.1.

¹² L. PAGGI, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, cit., pp. 124-128.

¹³ *Ivi*, p. 124.

politica, ma anche etica, assunta nel contesto della Francia della Terza Repubblica, di fronte alla decomposizione sempre più marcata dell'egemonia borghese e all'approssimarsi della guerra. L'insistenza di Péguy sulla polarità di «mistica» e «politica» non è tanto il riflesso di una metafisica della vita quanto l'espressione della necessità impellente di individuare una «zona» della società francese, sulla quale poter far poggiare un'ipotesi di rinnovamento non catastrofico della civiltà. In *Notre jeunesse*, pubblicato nel 1910, e nel 1916 commentato da Gramsci con entusiasmo¹⁴, Péguy ricorda che il «socialismo» della rivoluzione dreyfusarda si proponeva di realizzare

...une restauration générale, [...] une restauration totale, [...] une restauration universelle *en commençant par le monde ouvrier*. [...] il s'agissait [...] d'effectuer un assainissement général du monde ouvrier, une réfection, un assainissement moléculaire, organique, et commençant par cet assainissement de proche en proche un assainissement de toute la cité. C'était déjà cette morale, cette méthode générale, cette philosophie des producteurs qui devait trouver en M. Sorel, moraliste et philosophe, son expression la plus haute, son expression définitive. [...] Disons-le; pour le philosophe, pour tout homme philosophant notre socialisme était et n'était pas moins qu'une religion du salut temporel. [...] Nous ne cherchions pas moins que le salut temporel de l'humanité par l'assainissement du monde ouvrier [...] C'est ce que nous nommons le monde industriel, opposé au monde intellectuel et au monde politique, au monde scolaire et au monde parlementaire; c'est ce que nous nommons l'économie; la morale des producteurs...¹⁵.

¹⁴ «Noi rileggiamo un libro che tanto amiamo, "Notre jeunesse" di Carlo Péguy, e ci inebbriamo di quel senso mistico religioso del socialismo, della giustizia, che tutto lo pervade. [...] Sentiamo in noi una vita nuova, una fede più vibrante del solito e le miserie polemiche dei piccoli politicanti crassamente materialisti nella determinazione dei moventi, hanno solo la virtù di renderci più alteri» (*I moventi e Coppoletto*, in «Avanti!», 19 aprile 1916, nella rubrica *Sotto la Mole*, ora in *Scritti*, vol. 1, pp. 312-313: 312).

¹⁵ C. PÉGUY, *Notre jeunesse*, Les Cahiers de la Quinzaine, Paris 1910, pp. 134-135. Questa pagina è ricordata da L. PAGGI, *Antonio Gramsci e il moderno*

Torneremo sul Sorel «moraliste et philosophe» al quale Péguy si riferisce qui (siamo nel 1910) al passato, e al quale non risparmia, al presente, numerose frecciate polemiche. Ciò che conta è fissare questo nesso tra il dreyfusismo e la necessità, politica prima ancora che morale, di fronteggiare una crisi dissolutiva della società borghese, appellandosi al mondo del lavoro come all'unico ancoraggio capace di salvare l'intera società.

La lettura che Gramsci propone di Sorel, annota Paggi, va vista in questa ottica, come un riferimento per la riflessione, per l'analisi, come base per una proposta politica non da seguire pedissequamente, ma che sia termine di confronto con il quale misurarsi per affrontare una crisi analoga, quella in cui l'Italia era precipitata al più tardi, in modo conclamato, nel 1914¹⁶. Non ha quindi senso ricercare i termini di una filiazione che passi per i seguaci politici di Sorel (che in Italia non mancarono) né affannarsi su singoli concetti i quali, sganciati dai rispettivi quadri di riferimento, perderebbero il loro vero significato. Sorel è per il Gramsci torinese anzitutto *il teorico dell'autonomia dei produttori*, della necessità che la loro organizzazione avvenga su basi autonome, perché questo gli è utile a pensare il modo in cui il proletariato possa trovarsi pronto, al momento in cui la crisi generale del potere borghese avrebbe travolto l'intera società¹⁷.

2. *Quale Sorel? Dall'affaire Dreyfus ai Matériaux d'une théorie du prolétariat*

Come si è visto, nel 1910 Péguy parla al passato del ruolo insostituibile svolto da Sorel nel formulare una «filosofia dei produttori» indispensabile al rinnovamento dell'umanità a partire dal mondo della fabbrica. Il suo pensiero va al momento dell'*affaire* Dreyfus, cioè a circa un decennio avanti, quando, alla svolta del secolo, dentro la Terza Repubblica

principe, cit., p. 125.

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 125-126.

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 126-128.

si era repentinamente aperta una voragine, che aveva scisso l'unità popolare-nazionale francese, lasciando improvvisamente affiorare un nazionalismo oltranzistico, antisemita e monarchico, di cui si era fatto interprete in particolare il gruppo raccolto attorno all'*Action Française*. Circa dieci anni più tardi, verso il 1908, in coincidenza con l'*affaire* legato alla condanna a morte dell'intellettuale e pedagogista anarchico catalano Francesc Ferrer i Guàrdia (Gramsci lo ricorderà nei *Quaderni*)¹⁸, Sorel prese le distanze dal movimento di opinione che tentava di evitare che gli fosse applicata la pena capitale in quanto riconosciuto responsabile della *semana trágica* di Barcellona, e avviò, anzi, un processo di avvicinamento ai gruppi monarchici e nazionalistici da lui precedentemente avversati; un moto di approccio che lo condusse a collaborare in varie forme, fino allo scoppio della guerra, con intellettuali e teorici di questa parte politica e comunque conservatori. Di fatto, con il 1909 si spezza il filo che unisce il teorico del sindacalismo all'Italia, e per alcuni anni Sorel viene letto da noi in modo meta- se non addirittura anti-politico, e comunque anti-socialista¹⁹.

Di questa periodizzazione dobbiamo tenere conto, quando ci interroghiamo sul modo in cui Gramsci lesse Sorel e cosa poté vedere in lui²⁰. Il giovane studente sardo giunge a Torino alla fine del 1911. Anche tenendo conto del fatto che gli anni liceali, trascorsi a Cagliari (1908-estate 1911) hanno marcato una grande crescita culturale e sono stati estrema-

¹⁸ Cfr. Quaderno 3, § 95 [G 94]: QM, p. 535.

¹⁹ Cfr. M. GERVASONI, *Georges Sorel: una biografia intellettuale. Socialismo e liberalismo nella Francia della Belle époque*, Unicopli, Milano 1997, pp. 366-376.

²⁰ Accogliamo, come proposta di metodo, le osservazioni che Cesare Luporini ha espresso proprio in riferimento al rapporto di Gramsci e Togliatti con Sorel e con il neo-idealismo, e più in generale riguardo alla necessità di cogliere le idee non nella loro genesi («nel flusso continuo di una storia culturalistica, che è poi in realtà la storia degli intellettuali») ma nella loro «“efficacia”, cioè nel loro punto di impatto [...] col movimento reale e con le situazioni reali» (*Autonomia del pensiero di Gramsci e Togliatti*, in «Rinascita», XXXI, 1974, n. 6, pp. 33-34). In questo articolo Luporini si riferisce al proprio scritto *Il marxismo e la cultura italiana del Novecento*, cit.

mente importanti per la sua formazione²¹, egli può comunque iniziare a interessarsi della congiuntura francese quando i dreyfusardi sono già dispersi, Sorel ha sbandato a destra mentre Péguy nel 1910 – come ebbe a far notare proprio Sorel al suo discepolo Édouard Berth, dopo la lettura di *Notre jeunesse* – «sbanda a sinistra»²². Effettivamente con questa pubblicazione, il 17 luglio 1910, Péguy oppose un nettissimo diniego alle lusinghe e alle profferte di collaborazione giuntegli nei mesi precedenti dagli ambienti monarchici e nazionalistici, in un'operazione di avvicinamento alla quale Sorel aveva partecipato in prima persona, pubblicando su «L'Action Française» del 14 aprile una recensione a *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc* di Péguy, in cui si celebrava il presunto approdo del dreyfusardo al patriottismo²³. Si noti che, come viene annunciato nella presentazione di questo articolo di Sorel²⁴, il pezzo fu pubblicato lo stesso giorno anche da «La Voce» diretta da Prezzolini²⁵, una rivista, e in particolare un'annata, che Gramsci tenne molto probabilmente presente, a Cagliari o a Torino, dato che nel 1915 userà due fascicoli, del 17 febbraio e del 3 marzo 1910, per raccogliere notizie su Achille Loria²⁶.

²¹ Cfr. L. PAULESU, *Le riviste ritrovate: la formazione del giovane Gramsci in Sardegna (1907-1914)*, in «Nuova Antologia», CLVI (2021), vol. 627, fasc. 2299, pp. 11-31.

²² H. GUILLEMAIN, IV – *Malheureux Péguy*, in «Europe», XLII (1964), n. 425, pp. 76-97: 86 (cit. in G. RODANO, *Introduzione* a C. PÉGUY, *La nostra giovinezza*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. XXIVn). Su Sorel cfr. G.B. FURIOZZI, *La fortuna italiana di Sorel*, in *Georges Sorel. Studi e ricerche*, Olschki, Firenze 1974, pp. 93-112: 104-105.

²³ G. SOREL, *Le Réveil de l'âme française*, in «L'Action Française. Organe du nationalisme intégral», III (1910), n. 104, 14 aprile, pp. [1-2].

²⁴ Cfr. *ivi*, *Une page de M. Georges Sorel sur un livre de M. C. Péguy*, p. [1].

²⁵ Cfr. G. SOREL, *Il risveglio dell'anima francese*, in «La Voce», II (1910), n. 18, 14 aprile, p. 303.

²⁶ Cfr. *Pietà per la scienza del prof. Loria*, in «Avanti!» (16 dicembre 1915), cronaca di Torino, ora in *Scritti*, vol. 1, pp. 37-40. Cfr. *QM*, p. 178 (nota 83). Nel *Fondo Gramsci* sono conservate le annate 1911-1913 de «La Voce»; nel caso del 1911 e in parte del 1912 diversi fascicoli sono affrancati e indirizzati a Ghilarza o a Oristano. Cfr. *Il Fondo librario Antonio Gramsci*, in F. GIASI (a cura di), *Antonio Gramsci. I quaderni e i libri del carcere*, Arkadia, Cagliari 2017, p. 188.

È tanto più significativo, perciò, il fatto che il Péguy da Gramsci celebrato non è il neo-converso al cattolicesimo ma l'intellettuale che coraggiosamente rivendica tutta l'eredità della rivoluzione dreyfusarda in termini socialistici, contro ogni tentativo di assimilazione di essa al "sindacalismo nazionale" propugnato da Sorel in quel momento. Il «senso mistico religioso del socialismo, della giustizia, che tutto [...] pervade»²⁷ *Notre jeunesse*, e che Gramsci ricorda nel 1916, è un riferimento al nesso tra "mistica" e "politica", tra slancio e organizzazione, tra forza e forma; e alla conseguente necessità di mantenere viva la tensione tra questi due momenti, pur nella necessità di entrambi. E l'anno seguente, nel dicembre 1917, Gramsci annota: «Il socialismo è una visione integrale della vita: ha una filosofia, una mistica, una morale»²⁸.

Questa presenza di un momento "religioso" nella politica – da Gramsci ampiamente ripreso nei *Quaderni* – era anche al centro del pensiero di Sorel, per lo meno dagli anni immediatamente successivi alla stagione "revisionistica". Tra il 1903 e il 1907, quando cioè lavora alle *Réflexions sur la violence*, che usciranno nel 1908, egli pubblica infatti nella «Revue générale de critique et de bibliographie» più di 180 recensioni di lavori teologici e di esegesi biblica²⁹, oltre a licenziare, nel 1906, *Le système historique de Renan*, in cui campeggia il nesso strettissimo tra storiografia politica e storia religiosa. Dentro questo laboratorio prendono forma il concetto di "mito" e la connessa idea che il cristianesimo ha trionfato in ragione della sua capacità di istituire un'alterità assoluta tra il vecchio mondo e il nuovo che cresceva al suo interno. Ma questo nesso non è separabile, in Sorel, dal ruolo assegnato al sindacato, come prefigurazione della società socialista: separazione "religiosa" dal vecchio mondo e costruzione "giuridica" dell'ordine nuovo sono due aspetti della medesima realtà. In questo senso, le tesi enunciate ne

²⁷ *I moventi e Coppoletto*, cit., ora in *Scritti*, vol. 1, p. 312.

²⁸ *Per un'Associazione di coltura*, in «Avanti!», (18 dicembre 1917), "Cronache torinesi", ora in *Scritti*, vol. 2, pp. 660-662: 661.

²⁹ Cfr. V. PETRUCCI, *L'héritage de Renan*, in «Cahiers de l'Herne» (1986), n. 53, pp. 45-55: 46.

L'avenir socialiste des syndicats, pubblicato nel 1898, e quelle consegnate alle *Réflexions* sono strettamente collegate e si integrano reciprocamente.

Facciamo allora ritorno a Gramsci e al Sorel che egli conosce e discute negli anni trascorsi a Torino. Il primo cenno si legge in *Socialismo e cooperazione*, del 30 ottobre 1916, dopo cioè che, con lo scoppio del conflitto, lo schieramento di Sorel contro la guerra aveva segnato la sua rottura con il nazionalismo. In questo articolo viene ricordata, in modo simpatetico, la concezione soreliana del sindacato come prefigurazione dei rapporti economici socialisti già in regime capitalistico³⁰, con una precisa allusione a una pagina de *L'avenir socialiste des syndicats*, in cui Sorel prendeva le mosse dalle ultime battute della *Misère de la philosophie*, cioè dal carattere già sempre *politico* delle lotte delle coalizioni operai, lì da Marx pensate a partire dalla realtà delle leghe di resistenza³¹. È un collegamento importante, sul quale dovremo tornare per intendere la particolare lettura della storia e della rivoluzione che Gramsci sbozzerà poco più tardi, nel periodo de «L'Ordine Nuovo», “combinando” con grande originalità Marx e Sorel.

A favore di un rinnovato collegamento di Sorel con il marxismo (che si lasciasse alle spalle tutti gli strascichi del revisionismo) lavorava del resto la decisa presa di posizione del francese a favore della rivoluzione bolscevica. Nell'ottobre del 1919, dalle pagine de «L'Ordine Nuovo», Gramsci fa sul teorico del sindacalismo un'importantissima dichiarazione, che vale anche in senso retrospettivo. L'occasione di essa – e questa precisazione è fondamentale – è data da una circostanza precisa: la pubblicazione di un articolo di Sorel su «Il Resto del Carlino», dove si legge – e Gramsci lo cita – che «La legislazione bolscevica ci offre una traduzione pragmatica del comunismo; essa ha istituito dei Consigli

³⁰ Cfr. ALFA GAMMA, *Socialismo e cooperazione*, in «L'Alleanza cooperativa», X (1916), n. 116, 30 ottobre, p. 4, ora in *Scritti*, vol. 1, pp. 721-723. Cfr. L. RAPONE, *Cinque anni che paiono secoli*, cit., pp. 339-341.

³¹ Cfr. G. SOREL, *L'avenir socialiste des syndicats* (Nouvelle édition considérablement augmentée), Librairie G. Jacques & C^{ie}, Paris 1901, pp. 25, 37-38.

di controllo delle fabbriche nominati dagli operai»; e che «L'esperienza che si compie nelle officine Fiat ha maggiore importanza di tutti gli scritti pubblicati sotto gli auspici della "Neue Zeit"»³². Di qui il commento:

Il giudizio del Sorel concorda con quello che Lenin dà dell'importanza dei Consigli dei commissari di reparto, aggiungendo che i teorici della III Internazionale non hanno fatto altro che metter sulla carta ciò che già era acquisito alla coscienza delle masse. In fondo, dunque, noi troviamo in questi giudizi un riconoscimento della maturità del proletariato torinese che si è messo per questa via³³.

L'accostamento di sindacalismo e comunismo sovietico – per quanto forzato e presto abbandonato da Gramsci – serve a fondare quella che si potrebbe chiamare la "funzione storica" del movimento dei consigli di fabbrica, che è un tema che in lui non verrà più meno, come testimoniano alcuni passi chiave dei *Quaderni*³⁴. Ma l'accostamento può dare luogo a gravi fraintendimenti, che Gramsci si preoccupa di fugare, aggiungendo subito che «siamo ben lontani dall'acceptare tutto» ciò che Sorel ha scritto. In primo luogo «non accettiamo la teoria sindacalista, così come vollero presentarla allievi e applicatori e come forse non era da principio nella mente del maestro, che pure parve poi consentire ad essa»³⁵. Questo cenno a una possibile discrepanza tra l'autore delle *Réflexions* e gli esponenti del sindacalismo riflette una preoccupazione reale, alla quale Gramsci darà voce nei *Quaderni*, quando annoterà:

Egli stesso era un "puro" intellettuale e perciò bisognerebbe separare con una analisi accurata ciò che vi

³² G. SOREL, *Il massimalismo italiano*, in «Il Resto del Carlino» (5 ottobre 1919). Cfr. *Cronache dell'«Ordine Nuovo»* [XVII], in «L'Ordine Nuovo» (11 ottobre 1919), cit., ora in ON, p. 234. Segnaliamo che il titolo dell'articolo di Sorel riportato dai curatori di ON (*Socialisti e conservatori*) è errato.

³³ *Ibid.*

³⁴ Cfr. il § 49 [G 48] del Quaderno 3 (QM, p. 488). Cfr. *supra*, pp. 248-249.

³⁵ ON, p. 234.

è nelle sue opere di superficiale, di brillante, di accessorio, legato alle contingenze della polemica estemporanea, e ciò che vi è di “polposo” e sostanzioso, per farlo entrare, così definito, nel circolo della cultura moderna³⁶.

Separare Sorel dal sorelismo è l'unico modo per estrarre il nucleo permanente del suo pensiero, che nel 1919 Gramsci riassume nella «affermata esigenza che il moto proletario si esprima in forme proprie, dia vita a proprie istituzioni»³⁷: che è, in fondo, il nocciolo di quanto Sorel aveva argomentato ne *L'avenir socialiste de syndicats* e da Gramsci già riassunto nell'articolo del 1916 su *Socialismo e cooperazione*. Ora però, nel 1919, quell'opuscolo si trova rifuso nei *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, pubblicato questo stesso anno, ed è significativo che Gramsci proprio a questo libro faccia riferimento in conclusione dell'articolo:

Noi sentiamo che Giorgio Sorel è veramente rimasto quello che l'aveva fatto Proudhon, cioè un amico disinteressato del proletariato. Perciò la sua parola non può lasciare indifferenti gli operai torinesi, quegli operai che hanno così ben compreso che le istituzioni proletarie debbono essere create «di lunga mano, se non si vuole che la prossima rivoluzione non sia altro che un colossale inganno»³⁸.

Cesare Luporini³⁹ ha fatto notare che è qui ripresa la dedica preposta ai *Matériaux*, con una duplice variante, dato che l'originale recita: «écrit par un vieillard qui s'obstine | à demeurer | comme l'avait fait Proudhon | un serviteur désintéressé | du prolétariat»⁴⁰. I cambiamenti sono entrambi significativi: *servitore* diventa *amico* e «come ave-

³⁶ Quaderno 4 [b], § 46 [G 44]: QM, p. 728.

³⁷ ON, p. 235.

³⁸ *Ibid.* La frase tra virgolette è una citazione delle ultime righe dell'articolo di Sorel.

³⁹ C. LUPORINI, *Il rapporto con Sorel*, in «Rinascita», XXXI (1974), n. 6, p. 34; e *ivi* la successiva precisazione *Sorel e un suggestivo errore di Gramsci*, n. 14, p. 38.

⁴⁰ G. SOREL, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, M. Rivière et C.^{ie}, Paris 1919.

va fatto Proudhon» si converte in «quello che l'aveva fatto Proudhon». Non parleremmo però (come fa Luporini) di un «errore bello e buono compiuto da Gramsci nel leggere e riprodurre il francese di Sorel»⁴¹, dato che qui non siamo in presenza di una citazione ma di una libera ripresa in un testo sostanzialmente nuovo e indipendente. Affermare la filiazione di Sorel da Proudhon significa, come Gramsci qui spiega, del resto, a chiare lettere, valorizzare la «commossa e plebea eloquenza» che lega Proudhon, e con lui Sorel, alla *vita proletaria* in modo sentimentale, intimo, “nazionale popolare”. Di qui l'altra variante: l'amicizia disinteressata, che al contempo emancipa il proletariato dalla tutela dottrinale di Sorel ed esalta di quest'ultimo la capacità di stimolare un pensiero autonomo, non una dottrina ripetizione della teoria sindacalista.

3. «Forze produttive» e «atto rivoluzionario»: Sorel e la *Misère de la philosophie*

Nel 1919 la pubblicazione dei *Matériaux* rappresenta probabilmente agli occhi di Gramsci un punto di svolta, perché questo libro getta un ponte tra *L'avenir socialiste de syndicats*, che aveva fatto di Sorel il teorico della rivoluzione dreyfusarda, cioè del rinnovamento morale della società francese a partire dal mondo del lavoro, e il *Pour Lénine*, aggiunto nel 1919 alla quarta edizione delle *Réflexions*. Questo nesso può non apparire immediatamente evidente, dato che l'*Avant-Propos* dei *Matériaux*, stampato nel 1919, è però datato «luglio 1914» e riflette in pieno la morte del mito politico decretata da Croce nella celebre auto-intervista del 1911 su *La morte del socialismo*⁴². Il testo di Croce è qui ampiamente citato da Sorel e la diagnosi ivi contenuta – anche nella parte che si riferisce al sindacalismo *e a lui stes-*

⁴¹ C. LUPORINI, *Sorel e un suggestivo errore di Gramsci*, cit.

⁴² FALEA DI CALCEDONIA, *La morte del socialismo (Discorrendo con Benedetto Croce)*, in «La Voce», III (1911), n. 6, 9 febbraio, pp. 501-502, quindi in B. CROCE, *Cultura e vita morale*, cit., pp. 150-159: 158.

so – è sostanzialmente condivisa⁴³. Ma proprio al momento di andare in stampa, nel 1918, l'autore aggiunge al termine di questa lunga premessa una breve nota conclusiva, in cui afferma che «il faut être aveugle pour ne pas voir que la révolution russe est l'aurore d'une ère nouvelle»⁴⁴, un'aurora che risveglia nel proletariato «l'idée de constituer un gouvernement de producteurs»⁴⁵.

Dinnanzi alla contraddittoria composizione del libro, veniva autorizzata dallo stesso autore un'interpretazione alla luce del 1917 russo, che riabilitava sostanzialmente il “mito” e allo stesso tempo gettava un ponte all'indietro, verso l'approccio “prefigurativo” contenuto ne *L'avenir socialiste des syndicats*, in un certo senso assegnando al mito un contenuto determinato: l'elaborazione politica e giuridica inscritta nella faticosa costruzione di autonome istituzioni proletarie. Questo singolare volume, composto da testi scritti nell'arco di due decenni, offriva così a un lettore come Gramsci l'intero arco delle possibilità del sindacalismo: dalla prefigurazione dei rapporti economici, politici e giuridici socialisti entro lo Stato borghese, alla forma mitica – cioè religiosa, totale, esplosiva – che il conflitto politico necessariamente assume, quando investe le più ampie masse.

L'articolo gramsciano in cui è ripresa e riscritta la dedica ai *Matériaux* è dell'ottobre 1919. In un importante editoriale de «L'Ordine Nuovo», pubblicato nel gennaio dell'anno seguente sotto il titolo – dai forti accenti “soreliani” – *Produzione e Politica*⁴⁶, si legge un tentativo di ripensare alcuni

⁴³ Cfr. G. SOREL, *Avant-Propos*, in *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, cit., pp. 1-53: 4: «Les lecteurs qui admettent, avec l'éminent philosophe italien, que la révolution annoncée par Marx est chimérique, ne pourront pas être choqués en constatant que j'ai éprouvé beaucoup d'incertitudes au temps où je cherchais comment pourrait se réaliser l'essentiel des doctrines marxistes».

⁴⁴ *Ivi*, p. 53.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Produzione e politica*, in «L'Ordine Nuovo», I (1920), 35, 24-31 gennaio, p. 274. Questo articolo non è compreso in alcuna delle edizioni di scritti di Gramsci finora pubblicate. L'attribuzione fu proposta da F. DE FELICE (*Serrati Bordiga Gramsci e il problema della rivoluzione in Italia*, cit., pp. 303-304) e ripresa da vari altri interpreti (L. PAGGI, *Da Lenin a Marx*, cit., pp. 441-442, con rinvio a De

teoremi essenziali del materialismo storico alla luce di una concezione della “produzione” che non sia confinata nella sfera economica, ma coinvolga e sia resa possibile dall’intervento determinante di tutta una serie di elementi di carattere sociale, culturale e in ultima istanza *politico*. Pertanto la produzione, lungi dall’essere una sfera a sé stante, che determina dall’esterno lo sviluppo della società e dello Stato, è il luogo in cui tutti questi elementi si concentrano:

La produzione è l’anima della società, è il suo «simbolo» più comprensivo ed immediato. Il materialismo storico ha stabilito in modo definitivo che esiste un rapporto diretto tra la struttura economica della società e tutte le altre forme della vita sociale: orbene, la produzione è il campo in cui questo rapporto si attua, in cui tutti i vari componenti si riducono e si fondono. Chi voglia studiare il concorrere di tutti gli elementi sociali e il loro reciproco ingranarsi e determinarsi, bisogna che li colga nel *momento vitale* che li raccoglie e li esprime: la produzione⁴⁷.

«Su questa base – commenta Franco De Felice – la stessa distinzione tradizionale tra struttura e sovrastruttura tende a vanificarsi»⁴⁸, perché il ruolo centrale della produzione sta nella sua capacità di sintetizzare attivamente e in modo immanente il complesso delle relazioni sociali, non di produrle o regolarle dall’esterno.

La conseguenza di questa sottile forzatura impressa alla dottrina marxista è la ridefinizione del concetto di rivoluzio-

Felice; C. BUCI-GLUCKSMANN, *Sui problemi politici della transizione: classe operaia e rivoluzione passiva*, in *Politica e storia in Gramsci*, cit., pp. 99-125: 105). De Felice ha in seguito ribadito l’attribuzione nell’*Introduzione* ad A. GRAMSCI, *Quaderno 22. Americanismo e fordismo*, Einaudi, Torino 1978, pp. VII-XXXIV: XIV. Successivamente, l’articolo è stato attribuito a Gramsci da vari altri autori, come per esempio G. VACCA nella voce *Gramsci, Antonio* del *Dizionario biografico degli italiani* (vol. 58, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2002, pp. 412-430: 417) che rinvia anch’egli a De Felice. Effettivamente, il testo potrebbe essere di Angelo Tasca, pur nel contesto di una stretta collaborazione dell’intero gruppo redazionale (ringrazio Maria Luisa Righi, della Fondazione Gramsci, per questa indicazione).

⁴⁷ *Produzione e politica*, cit., p. 273.

⁴⁸ F. DE FELICE, *Serrati Bordiga Gramsci*, cit., p. 304.

ne. Se «il fondamento della rivoluzione è il formarsi nel seno stesso del mondo borghese di [...] nuove forze produttive», queste andranno intese non in senso tecnico, ma politico, e dunque identificate con *forze sociali attive*. La forza produttiva che spezza il sistema sociale e politico complessivo non è dunque un'entità che agisce ciecamente ma la stessa «classe rivoluzionaria»: «pei socialisti, di tutti gli elementi della rivoluzione, “la forza produttiva maggiore è la stessa classe rivoluzionaria”, come aveva visto Marx fin da quando batteva in breccia le teorie economiche di Proudhon»⁴⁹.

Il rinvio alla *Miseria della filosofia*⁵⁰ è strategico. Qui infatti Marx aveva insistito sul carattere radicalmente storico sia dei rapporti sociali, sia delle categorie che li esprimono, rimarcando che i «rapporti sociali sono del pari prodotti degli uomini come la tela, il lino ecc.»⁵¹ e ribadendo, per altro verso, che «non v'è mai movimento politico che non sia nello stesso tempo sociale»⁵² e viceversa, che «fare coalizioni» è immediatamente «fare politica»⁵³. Insomma, il ricorso a questa opera di Marx (sulla quale non casualmente Gramsci tornerà nei *Quaderni*, dicendo che in essa «sono contenute affermazioni essenziali dal punto di vista del rapporto della struttura e delle superstrutture e del concetto di dialettica proprio del materialismo storico» e che «dal punto di vista teorico [...] può essere considerata in parte come l'applicazione e lo svolgimento delle “Tesi su Feuerbach”») ⁵⁴ offre nel 1920 la possibilità di rileggere l'intera questione della rivoluzione in termini politici, sostanziano di contenuti positivi l'affermazione polemica, emessa da Gramsci contro Loria nel gennaio 1918, che «le rivoluzioni sono sempre e solo rivoluzioni politiche, e [...]

⁴⁹ *Produzione e politica*, cit., p. 274.

⁵⁰ Cfr. MARX – ENGELS – LASSALLE, *Opere*, vol. I, cit., p. 117: «...di tutti gl'istrumenti di produzione, la più grande forza produttrice è la stessa classe rivoluzionaria».

⁵¹ *Ivi*, p. 73.

⁵² *Ivi*, p. 117.

⁵³ *Ivi*, p. 115.

⁵⁴ Quaderno 4 [b], § 39 [G 38]: *QM*, p. 715.

parlare di rivoluzioni economiche è un parlare per metafora e per immagini»⁵⁵.

Ma allo stesso tempo il ricorso alla *Misère* rendeva possibile stabilire un proficuo rapporto con *L'avenir socialiste des syndicats*, che proprio a una delle ultime pagine di questo libro di Marx faceva riferimento, per affermare che «c'est dans le sein de la société capitaliste que doivent se développer, non seulement les forces productives nouvelles, mais encore les relations d'un nouvel ordre social, ce qu'on peut appeler les forces morales de l'avenir»⁵⁶. L'unità intrinseca tra forze produttive e forze morali, vale a dire la necessità di cogliere l'elemento economico come sempre incarnato concretamente in relazioni che travalicano la sfera della produzione strettamente intesa, e che sono di tipo costruttivo (o ricostruttivo), viene da Gramsci abilmente tradotto nel rapporto tra forze produttive e rapporti di produzione, in una concezione della rivoluzione che liquida qualsiasi tentazione di carattere economicistico.

A partire da questo passaggio del gennaio 1920, in testi che vanno dal maggio al luglio, torna in modo sempre più chiaro l'idea che le “forze produttive” si identificano essenzialmente con *l'insieme dei proletari*. Così, il 1° maggio la rivoluzione è definita la «liberazione delle forze produttive proletarie che vogliono introdurre un nuovo ordine nella produzione e nella distribuzione, che vogliono costruire, col loro paziente e sistematico lavoro, una Società nuova»⁵⁷. Il 14 giugno, «la rivoluzione proletaria» è vista come «essenzialmente liberazione di forze produttive già esistenti in seno alla società borghese». Ma, aggiunge Gramsci,

...se queste forze possono essere identificate nel campo economico e nel campo politico, è possibile già da oggi

⁵⁵ *L'ultimo tradimento*, in «Avanti!» (3 gennaio 1918), “Cronache torinesi”, nella rubrica *Sotto la Mole*, ora in *Scritti*, vol. 3, pp. 6-8: 6.

⁵⁶ G. SOREL, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, cit., p. 112.

⁵⁷ *I risultati ottenuti*, in «Avanti!» (1° maggio 1920), ora in ON, pp. 498-499: 499 (l'articolo, attribuito a Gramsci da Sergio Caprioglio, è stato accolto come dubbio nell'edizione Gerratana-Santucci).

identificare gli elementi che sviluppandosi porteranno alla creazione di una civiltà (di una cultura) proletaria? Esistono di già elementi per un'arte, per una filosofia, per una morale (per un costume) propri della classe operaia⁵⁸?

Infine, il 3 luglio, nel fondamentale *Due rivoluzioni*, si legge:

La rivoluzione è proletaria e comunista solo in quanto essa è liberazione di forze produttive proletarie e comuniste che erano venute elaborandosi nel seno stesso della società dominata dalla classe capitalista [...] forze produttive tendenti allo sviluppo e all'espansione, movimento cosciente delle masse proletarie rivolto a sostanziare col potere economico il potere politico [...]. E poiché la formazione dei partiti e il sorgere delle forze reali storiche di cui i partiti sono il riflesso, non avviene di colpo, dal nulla, ma avviene secondo un processo dialettico, il compito maggiore delle forze comuniste non è appunto quello di dare coscienza e organizzazione alle forze produttive, essenzialmente comuniste, che dovranno, sviluppandosi ed espandendosi, creare la base economica sicura e permanente del potere politico in mano al proletariato⁵⁹?

Ma il punto di maggiore, esplicita frizione rispetto al materialismo storico è *Il consiglio di fabbrica*, del giugno del 1920. La rivoluzione proletaria, vi afferma Gramsci, è

...un lunghissimo processo storico che si verifica nel sorgere e nello svilupparsi di determinate forze produttive (che noi riassumiamo nell'espressione: «proletariato») in un determinato ambiente storico (che noi riassumiamo nelle espressioni: «modo di proprietà individuale, modo di produzione capitalistico, sistema di fabbrica, modo di organizzazione della società nello Stato democratico-parlamentare»)⁶⁰.

⁵⁸ *Cronache di cultura*, in «Avanti!» (14 giugno 1920), ora in ON, pp. 556-558: 556 (l'articolo, attribuito a Gramsci da Sergio Caprioglio, è stato accolto come dubbio nell'edizione Gerratana-Santucci).

⁵⁹ *Due rivoluzioni*, in «L'Ordine Nuovo», II (1920), n. 8, 3 luglio, pp. 57-58, ora in ON, pp. 569-574: 569-571.

⁶⁰ «L'Ordine Nuovo», II (1920), n. 4, 5 giugno, pp. 25-26, ora in ON, pp. 532-537: 532.

Queste «forze produttive» giungono a un punto in cui più non si possono sviluppare in quegli schemi. È allora che

...avviene l'atto rivoluzionario, che consiste in uno sforzo diretto a spezzare violentemente questi schemi, diretto a distruggere tutto l'apparecchio di potere economico e politico, in cui le forze produttive rivoluzionarie erano contenute oppressivamente, che consiste in uno sforzo diretto a infrangere la macchina dello Stato borghese e a costituire un tipo di Stato nei cui schemi le forze produttive liberate trovino la forma adeguata per il loro ulteriore sviluppo, per la loro ulteriore espansione, nella cui organizzazione essi trovino il presidio e le armi necessarie e sufficienti per sopprimere i loro avversari⁶¹.

Anche se tacita, la derivazione di questo passaggio dalla *Prefazione* marxiana a *Per la critica dell'economia politica* è evidentissima. Si trattava di un testo celebre, universalmente assunto come la formulazione ufficiale e definitiva del materialismo storico, una formulazione nella quale, come è stato giustamente notato, non si parla di lotta di classe né di classi sociali⁶² e che per questa ragione aveva prodotto un'immagine gradualistica, stadiale e deterministica del processo rivoluzionario. Le metafore della «base» e della «sovrastruttura», e dell'economia politica come «anatomia della società civile», insieme al «gioco» tra «rapporti di produzione» e «forze produttive», erano così diventate in quegli anni altrettanti capi di accusa nei confronti della rivoluzione russa e della sua pretesa natura «socialista».

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Cfr. A.M. PRINZ, *Background and Ulterior Motive of Marx's "Preface" of 1859*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 30 (1969), n. 3, pp. 437-450: 449-450. Prinz riconduce giustamente questa circostanza alla necessità, da parte di Marx, di evitare che la censura prussiana bloccasse la pubblicazione del libro (che anche per questa ragione uscì in fascicoli separati). Marx vi parla infatti di «epoche progressive della formazione della Società economica», e accenna in modo anodino e criptico alle «forze produttive che si sviluppano in seno alla società borghese [e che] producono le condizioni materiali per risolvere lo antagonismo» (K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, trad. it. di ARTURO LABRIOLA, Mongini, Roma 1899, p. V; quindi, con la stessa paginazione, in MARX – ENGELS – LASSALLE, *Opere*, a cura di E. CICCOTTI, vol. II, Società Editrice «Avanti!», Milano 1914).

Va dunque sottolineato che Gramsci, riferendosi a questo testo, ne fa un uso controcorrente (e questo punto a sua volta rende comprensibile il ricorso alla *Prefazione*, con lo stesso obiettivo anti-deterministico, anche nei *Quaderni*)⁶³. Tale uso è reso possibile dal fatto che sotto la terminologia anodina, utilizzata da Marx per ragioni di opportunità politica (legate all'incombente censura prussiana), Gramsci fa riemergere la lotta di classe: l'espressione «forze produttive» viene tradotta in quella di «proletariato».

Nel momento in cui Gramsci scrive (giugno 1920) non è ancora nota l'*Ideologia tedesca*, in cui in più occasioni Marx ed Engels riconducono espressamente il rapporto tra forze produttive e rapporti di produzione alla lotta di classe e al dominio violento di una classe sul resto della società⁶⁴. È evidente pertanto che l'identificazione tra forze produttive e proletariato deriva dal ricorso, anche in questo caso, alla chiusa della *Miseria della filosofia*. A partire da questa operazione, la rottura rivoluzionaria, che la *Prefazione* presenta quasi nei termini di un processo storico-naturale, può essere pensata come un «atto rivoluzionario» rivolto a «infrangere la macchina dello Stato borghese» e a costituire il proprio Stato.

È probabilmente questa la prima volta in cui Gramsci tenta di «riscrivere» – in polemica con Rodolfo Mondolfo⁶⁵

⁶³ Accenneremo a questo punto più avanti, nel § 6. Cfr. anche *supra*, cap. I.7.

⁶⁴ Cfr. p. es. questo passaggio: «...le condizioni entro le quali possono essere impiegate determinate forze produttive sono le condizioni del dominio di una determinata classe della società, la cui potenza sociale, che scaturisce dal possesso di quelle forze, ha la sua espressione pratico-idealistica nella forma di Stato che si ha di volta in volta, e perciò ogni lotta rivoluzionaria si rivolge contro una classe che fino allora ha dominato» (K. MARX – F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. CODINO, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 29).

⁶⁵ Gramsci aveva polemizzato duramente con Mondolfo discutendo il 15 maggio 1919 («L'Ordine Nuovo», I, n. 2, p. 16, firmato a. g., ora in ON, pp. 25-27), nella rubrica *La battaglia delle idee*, l'articolo *Leninismo e socialismo* (pubblicato in tre puntate nella «Critica sociale», XXIX, nn. 7, 8, 9, rispettivamente 1°-15 e 16-30 aprile e 1°-15 maggio 1919, pp. 76-78, 87-89 e 104-106). Tuttavia ne «L'Ordine Nuovo» il titolo indicato è *Leninismo e marxismo*, pubblicato sempre da Mondolfo nella «Critica sociale» qualche numero avanti (n. 4, 16-28 febbraio 1919, pp. 44-46). Su questo episodio cfr. V. GERRATANA, *Sul concetto di "rivoluzione"*, cit., p. 110, che però non commenta l'articolo *Il consiglio di fabbrica*, del giugno 1920.

– la *Prefazione* del 1859. Riscrivere: perché per lui la rivoluzione socialista (e la connessa transizione da un modo di produzione a un altro) si definisce sul terreno dello Stato, non dell'economia⁶⁶. La transizione-rivoluzione si delinea e verifica esattamente nel luogo dal quale la quasi totalità dei dibattiti marxisti l'aveva, prima e dopo il 1917 (si veda appunto Mondolfo), esiliata: il piano dello Stato inteso come il complesso articolato delle strutture giuridiche, politico-istituzionali, ideologiche ecc.; insomma il «determinato ambiente storico» in cui la classe operaia si forma e cresce. Non vi è spazio per un ragionamento sullo sviluppo delle forze produttive come coincidente con quello del capitalismo. La presenza del capitalismo, evidentemente, è un requisito per l'esistenza della classe operaia, ma non è la condizione né necessaria né sufficiente per la rivoluzione, che invece è un processo che accade (e solamente può essere decifrato) nella sfera della politica.

Non è però a una deflagrazione o a una *catastrofe*, al modo del Sorel delle *Réflexions*, che Gramsci assimila il passaggio dal capitalismo al socialismo⁶⁷. La rivoluzione è un processo, non già un'esplosione subitanea e un assalto diretto, perché la rottura violenta degli schemi borghesi-capitalistici implica la presenza di un *ordine nuovo*, che si articola già nel presente come istituzione e organizzazione. L'importanza dei *Matériaux* in questo passaggio della biografia di Gramsci può essere misurata se soltanto si pone mente al fatto che, lungi dall'insistere sul carattere catastrofico della rivoluzio-

⁶⁶ Questo punto, che è al centro della riflessione dei *Quaderni*, è enunciato con nettezza anche nel 1926: «Per noi e non solo per noi ma anche per Engels e per Marx, è marxismo non solo il materialismo storico e la teoria del plusvalore, ma anche e specialmente la dottrina marxista dello Stato, la dimostrazione della necessità storica dell'avvento della dittatura del proletariato» (*Strilli, sospiri e lacrime del signor Arturo Labriola*, in «l'Unità», 1° agosto 1926, ora in *CPC*, pp. 435-440: 439).

⁶⁷ Non si può «risolvere lo sciopero generale in una somma meccanica estrinseca di particolari storici; è necessario, bensì, appropriarsene il tutto indiviso, e concepire il passaggio dal capitalismo al socialismo, quale una catastrofe, il cui svolgimento sfugge alla descrizione» (G. SOREL, *Considerazioni sulla violenza*, trad. it. cit., p. 168).

ne (come accade nelle *Réflexions*), questo libro combina la prospettiva “prefigurativa”⁶⁸ poggiante sui sindacati con l’idea che la «rivoluzione sociale» non può «assomigliare a una scena dell’Apocalisse»⁶⁹, dunque con un approccio di tipo non catastrofico.

È soprattutto riferendosi a questo testo che Gramsci afferma il 4 settembre 1920, nell’articolo *Il partito comunista (I)*: «Dopo il Sorel è divenuto luogo comune riferirsi alle primitive comunità cristiane per giudicare il movimento proletario moderno». E poco oltre osserva che la

...intuizione storica soreliana [...] può dare [...] origine a una serie di ricerche storiche sui «germi» di una civiltà proletaria che *devono* esistere, se è vero (come è vero per il Sorel) che la rivoluzione proletaria è immanente nel seno della società industriale moderna, e se è vero che anche da essa risulterà una regola di vita originale e un sistema di rapporti assolutamente nuovi, caratteristici della classe rivoluzionaria [...] Ogni rivoluzione, la quale, come la cristiana e come la comunista, si attua e può solo attuarsi con un sommovimento delle più profonde e vaste masse popolari, non può che spezzare e distruggere tutto il sistema esistente di organizzazione sociale⁷⁰.

Troviamo qui uniti i due momenti delle forze produttive e della religione: da una parte l’*immanenza* della rivoluzione nella società moderna, il suo scaturire in modo *spontaneo* dall’azione delle “forze produttive”, azione che non è mai di mera resistenza economica ma sempre anche di costruzione politica, e rappresenta pertanto la crescita di una forma di-

⁶⁸ Cfr. L. RAPONE, *Cinque anni che paiono secoli*, cit., pp. 338-340. Più specificamente cfr. H. OUVINA, *La política prefigurativa en el joven Gramsci. Una aproximación a la teoría y práctica de la educación futura*, in F. HILLERT et al., *Gramsci y la educación: pedagogía de la praxis y políticas culturales en América Latina*, Noveduc, Buenos Aires-México D.F. 2011, pp. 141-172.

⁶⁹ G. SOREL, *Matériaux d’une théorie du prolétariat*, cit., p. 112: «Je ne pense pas que la révolution sociale puisse ressembler à une scène de l’Apocalypse». Cfr. L. RAPONE, *Cinque anni che paiono secoli*, cit., pp. 340-341.

⁷⁰ *Il partito comunista [I]*, in «L’Ordine Nuovo», II (1920), n. 15, 4 settembre, pp. 113-114, ora in ON, pp. 651-661: 651-652.

versa di diritto e di statualità già dentro la società capitalistica; dall'altra, il carattere religioso, cioè totale, di concezione del mondo e di civiltà, che questa sostituzione non può non assumere, per il fatto di coinvolgere masse immense.

4. *Croce lettore di Sorel (1907-1911)*

Sorel era entrato in Italia alla scadenza del secolo XIX, in un modo abbastanza singolare. Con la pubblicazione, nel 1898, del *Discorrendo di socialismo e di filosofia* di Antonio Labriola⁷¹, egli era comparso come destinatario muto delle lettere del marxista italiano; un destinatario dal quale però, con la seconda edizione, del 1902, l'autore si era decisamente distanziato per le sue prese di posizione nella discussione sulla revisione del marxismo. Si era trattato dunque di una presenza evanescente e polemica. In modo assai più corposo, il pensiero del francese era stato poi introdotto in Italia nei primi anni del secolo dal sindacalismo rivoluzionario⁷² dal quale tuttavia Gramsci, come si è visto, aspira a staccarlo. Sorel aveva però goduto, negli stessi anni, anche di un altro referente, ben altrimenti autorevole, anche agli occhi di Gramsci, con il quale la frequentazione e la reciproca stima rimontavano agli anni della revisione del marxismo.

Parliamo evidentemente di Benedetto Croce, che fu probabilmente, in alternativa al sindacalismo, diversamente da Pareto, Prezzolini e Missiroli, e accanto al gruppo de «La Rivoluzione liberale»⁷³, quello che – in modo quasi isolato nell'Italia del primo decennio del secolo – insistette sull'importanza della dimensione religiosa nel pensiero del francese, sull'austerità come tratto distintivo del suo carattere e sulla sua polemica contro i *politiciens* e gli intellettuali⁷⁴.

⁷¹ Loescher, Roma 1898. La seconda edizione, «ritoccata e ampliata» uscì sempre presso Loescher nel 1902.

⁷² Cfr. G.B. FURIOZZI, *La fortuna italiana di Sorel*, cit., pp. 99-102.

⁷³ Cfr. N. BOBBIO, *Profilo ideologico del Novecento*, Garzanti, Milano 1990, pp. 76-78.

⁷⁴ Cfr. S. ONUFRIO, *Considerazioni su Croce e Sorel*, in *Georges Sorel. Studi e*

Ciò si concretò in un'importante e ampia discussione de *Le système historique de Renan* pubblicata nel 1907 ne «La Critica»⁷⁵, che nel 1909 divenne l'introduzione – con l'impegnativo titolo *Il pensiero di Giorgio Sorel* – alla traduzione italiana delle *Réflexions sur la violence*⁷⁶.

Qui Croce assegna, nell'economia del pensiero di Sorel, una straordinaria importanza al concetto di «scissione»⁷⁷, presentandolo come il punto nel quale l'analogia tra storia del cristianesimo e storia del socialismo trova la sua evidenza storica più immediata: «La tendenza fondamentale [...] è nel valore dato all'idea di *scissione*, come metodo di lotta e di vittoria che il cristianesimo adottò, e che il socialismo deve adottare, se non vuole disperdersi e lasciarsi corrompere, corrompendo a sua volta»⁷⁸.

Siamo in presenza di uno spunto ermeneutico che contiene un sottotesto politico aspro e attuale, che può essere verificato scrutinando alcuni testi crociani di questo giro di anni. Nell'ampia discussione, dedicata nel gennaio 1910 a un volume di Emil Hammacher sul marxismo⁷⁹, si legge che la riduzione – da Croce portata a termine – del materialismo storico a un «semplice canone empirico d'interpretazione storica» e della teoria del sopravvalore a un «semplice pro-

ricerche, cit., pp. 141-153; 143-145; e A. GAROSCI, *Croce e la politica*, in F. TESSITORE (a cura di), *L'eredità di Croce*, Guida, Napoli 1985, pp. 163-198; 172-173.

⁷⁵ B. CROCE, *Cristianesimo, socialismo e metodo storico* (A proposito di un libro di G. Sorel), in «La Critica», V (1907), fasc. IV, 20 luglio, pp. 317-330.

⁷⁶ G. SOREL, *Considerazioni sulla violenza*, trad. it. cit., pp. V-XXVII; si vedano in particolare le pp. XIII-XXI. Il testo fu quindi ripreso nella serie prima delle *Conversazioni critiche*, cit., pp. 306-322.

⁷⁷ B. CROCE, *Cristianesimo, socialismo e metodo storico*, cit., pp. 322-326.

⁷⁸ *Ivi*, p. 326.

⁷⁹ La recensione fu pubblicata ne «Il Giornale d'Italia» e venne riprodotta nel 1918 nella prima serie delle *Conversazioni critiche*, cit., pp. 296-306. Croce vi si occupava di E. HAMMACHER, *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus, unter Berücksichtigung seiner Fortbildung und des Sozialismus überhaupt dargestellt und kritisch beleuchtet*, Duncker und Humblot, Leipzig 1909. Per una collocazione di questa recensione nel quadro della critica crociana del marxismo, cfr. M. MAGGI, *La formazione della classe dirigente. Studi sulla filosofia italiana del Novecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, pp. 87-97 e in particolare le pp. 91-92.

cedimento comparativo, diretto a fare risaltare la differenza tra la società fondata sul capitale e quella fondata sul libero lavoro»⁸⁰, non aveva affatto enervato il marxismo. Anzi, da questa operazione di confutazione critica del suo carattere filosofico e scientifico residuava proprio ciò che del marxismo costituiva l'inscalfibile realtà: il suo essere «inconfutabile, perché [...] non pensiero ma azione, e che come tale ha operato e opera ancora nella vita moderna. E la sua nuova azione si chiama, ora, sindacalismo, la sua nuova volontà Giorgio Sorel»⁸¹.

È evidente il rinvio ai «miti», per Sorel inconfutabili, in quanto «non sono punto descrizioni di cose, ma espressioni di volontà»⁸². Ma l'anno seguente, nel 1911, nella già ricordata auto-intervista *La morte del socialismo* Croce scriverà che Sorel «assimilò il movimento operaio a quello cristiano, volle disciplinarlo su quel modello, gli concedette, con l'idea dello sciopero generale, il conforto del mito, e lo armò del sentimento di scissione». Ma «una scissione teorizzata è una scissione sorpassata; né il “mito” lo [il sindacalismo, *scil.*] scaldava abbastanza, forse perché il Sorel, nell'atto stesso di crearlo, lo aveva dissipato, dandone la spiegazione dottrinale»⁸³.

In questo testo Croce registrava, come altri fecero negli stessi mesi, la crisi del socialismo e del sindacalismo seguita al fallito sciopero generale del 1908⁸⁴. È alla luce di questa situazione che va letta la lettera inviata a «L'Unità» di Salvemini all'inizio del 1912 – in piena guerra di Libia – sull'i-

⁸⁰ B. CROCE, *Conversazioni critiche*, serie prima, cit., p. 304. Il riferimento è evidentemente a ID., *Materialismo storico ed economia marxistica: saggi critici*, R. Sandron, Palermo 1900.

⁸¹ B. CROCE, *Conversazioni critiche*, serie prima, cit., p. 305.

⁸² G. SOREL, *Considerazioni sulla violenza*, cit., p. 35.

⁸³ B. CROCE, *Cultura e vita morale*, cit., pp. 157-158.

⁸⁴ G. VOLPE, *La disillusione socialista. Storia del sindacalismo rivoluzionario in Italia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, pp. 148-149, cita la *Storia di dieci anni* di ARTURO LABRIOLA e *La democrazia e la legge ferrea dell'oligarchia* di R. MICHELS, entrambi del 1910. Cfr. anche G.B. FURIOZZI, *La fortuna italiana di Sorel*, cit., pp. 102-103.

nutilità della «democrazia» in quanto sistema di partiti⁸⁵. A questa altezza, Croce si è già lasciato alle spalle la polemica diretta principalmente al sistema di compromessi politici organizzato nel giolittismo, che egli aveva creduto di poter avversare utilizzando Sorel e, per suo tramite, il sindacalismo rivoluzionario italiano e lo stesso Psi (di cui i sindacalisti furono una corrente fino al 1907)⁸⁶, come degli energici reagenti capaci di risvegliare le energie più nobili di entrambe le parti in lotta. Al suo posto, si annuncia il tema del «dovere verso la patria» come terreno in cui tutti gli «uomini saggi» e «lavoratori» dovrebbero ritrovarsi uniti⁸⁷.

Sono oscillazioni importanti e sbagliato sarebbe addebitarle alla scarsa capacità di riflessione politica di Croce⁸⁸. Tuttavia, il nesso tra mito e scissione, e la denuncia dell'*insostenibilità nel tempo* della scissione, una volta «teorizzata», segnalano un aspetto dell'atteggiamento crociano verso la società, che esorbita dalla dimensione dell'attualità strettamente intesa, in quanto si lega al suo persistente modo di intendere il rapporto tra teoria e pratica. Ne *La morte del socialismo* Croce formulava infatti il problema del valore *politico* della «previsione», un tema che aveva acquistato un certo rilievo nella discussione italiana nei primi anni del secolo, anche grazie alla pubblicazione, nel 1907, del libro di Ludovico Limentani su *La previsione dei fatti sociali*⁸⁹. L'autore, prendendo le mosse dal positivismo di Ardigò, nella versione idealistica e funzionalistica di Giovanni Marchesini, distingueva la previsione fisica da quella sociale per la presenza, nella seconda, dell'*«interesse che noi abbiamo a*

⁸⁵ Cfr. B. CROCE, *È necessaria una democrazia?*, cit. Alla lettera segue una breve nota di Salvemini. Nei numeri seguenti della rivista saranno pubblicati diversi interventi in risposta a Croce (R. Savelli, P. Carabellese, R. Mondolfo e G. Luzzato).

⁸⁶ Cfr. G. VOLPE, *La disillusione socialista*, cit. pp. 102-123.

⁸⁷ B. CROCE, *È necessaria una democrazia?*, cit.

⁸⁸ Come fa A. GAROSCI, *Croce e la politica*, cit., pp. 172-176. Cfr. invece N. BADALONI, *Il marxismo di Gramsci*, cit., pp. 82-84 e M. ABBATE, *La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana*, Einaudi, Torino 1955, pp. 126-131.

⁸⁹ Cfr. i testi di G. PAPINI, L. LIMENTANI e G. VAILATI richiamati in nota in *Scritti*, vol. 2, pp. 88-89 (nota 5).

che le nostre aspettative sieno confermate»⁹⁰. Di qui la presenza di un coinvolgimento pratico, che rende la previsione dei fatti sociali allo stesso tempo ardua, per la complessità enormemente maggiore della struttura sociale rispetto a quella del mondo fisico, e indispensabile, per potersi orientare nell'agire⁹¹.

Il «positivismo idealistico»⁹² – cioè il tentativo, da parte di Limentani, di combinare un determinismo indebolito con temi provenienti dal pragmatismo – è rifiutato nettamente da Croce nella breve recensione che gli dedica ne «La Critica», dove la stessa nozione di «prevedere» viene liquidata come «un discorso a vuoto, su qualcosa che è contraddittorio per definizione e per etimologia»⁹³ e ridefinita come «un modo immaginoso ed enfatico per esprimere non già il futuro, di cui non sappiamo e non possiamo saper nulla e che non è materia di conoscenza, ma il presente: non è dunque un *pre-vedere*, ma un *vedere*»⁹⁴. Sulla base della conoscenza del presente (cioè di un giudizio storico), si esprime una risoluzione pratica sul futuro, cioè ci si decide – in un modo, si può dire, probabilistico, come in una scommessa – ad agire in una determinata maniera. La stessa posizione è ribadita da Croce nel 1909, nella seconda edizione della *Logica*⁹⁵.

Nel 1911, ne *La morte del socialismo*, questo «modo immaginoso ed enfatico» di esprimersi acquista un rilievo del tutto diverso e la nozione di previsione esce modificata dal ruolo che ora Croce assegna in essa alla *fantasia* e dall'accostamento con il procedimento della creazione *artistica*. L'intera dottrina di Marx è presentata come «una *previsione*, grandiosa senza dubbio, ma sostanzialmente simile alle tan-

⁹⁰ L. LIMENTANI, *La previsione dei fatti sociali*, cit., p. 332.

⁹¹ Cfr. *ivi*, pp. 332-401 e 405-406.

⁹² *Ivi*, p. 401.

⁹³ B. CROCE, recensione a L. LIMENTANI, *La previsione dei fatti sociali*, in «La Critica», V (1907), fasc. III, 20 maggio, pp. 235-236: 235. Il testo fu ristampato nelle *Conversazioni critiche*, serie prima, cit., pp. 150-152.

⁹⁴ B. CROCE, recensione cit., *ibid.*

⁹⁵ Cfr. B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, seconda edizione interamente rifatta, Laterza, Bari 1909, pp. 232-236.

te previsioni analogiche che facciamo di continuo innanzi ai fatti che colpiscono il nostro spirito e mettono in moto la nostra fantasia», «un fantasma di sogno e di poesia» che inventava il proprio protagonista, il proletariato,

...con tanta vivacità [...] che si finì col credere che esso esistesse realmente in qualche parte del nostro mondo, come ci sembra che debbano essere esistiti nella realtà Otello e don Chisciotte, Achille e don Abbondio. E quella poesia era espressiva insieme e produttiva di un fervore e di un entusiasmo, dal quale molti petti sono stati scossi e inebriati, e (perché dovrei tacerlo?) ne fui preso anche io, per qualche tempo⁹⁶.

L'anno seguente, ne *Il partito come giudizio e come pregiudizio*, ospitato da «L'Unità», il paragone è esteso ma anche reso più generico: «Che cosa sono i partiti politici? – annota Croce – Sono i generi della casistica politica, corrispondenti ai generi letterari della retorica»⁹⁷. Come tali, i partiti sono utili per «rappresentare schematizzando la vita politica»⁹⁸ ma non possono essere scambiati per entità che descrivano la sostanza e la realtà di essa.

Nel caso del marxismo, il nesso con l'arte non si limita però a un paragone esteriore, sorgente dalla necessità di meccanizzare la «vita» in «istituzioni o abitudini»⁹⁹ ma coglie l'intimo del suo modo di essere. Nella *Politica in nuce* del 1924 (successivamente confluito in *Etica e politica*) Croce distinguerà tra due tipi di ideologie:

Le pseudoteorie, con le quali i partiti ragionano i loro programmi, possono essere, prese per sé, corrette e vere, com'è, per esempio, la teoria dello svolgimento storico per antinomie sul quale si fonda il liberalismo col suo graduato progressismo; ma non hanno nessun legame col partito in

⁹⁶ B. CROCE, *Cultura e vita morale*, cit., pp. 154-155.

⁹⁷ «L'Unità», I (1912), n. 17, 6 aprile, p. 66. Il testo fu quindi ristampato in *Cultura e vita morale*, cit., pp. 191-198: 191. Cfr. M. ABBATE, *La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana*, cit., pp. 114-121.

⁹⁸ B. CROCE, *Cultura e vita morale*, cit., p. 194.

⁹⁹ *Ivi*, p. 193.

quanto volontà politica, e volontà storicamente determinata e individuata, la cui unica ragione è in sé stessa (*sit pro ratione voluntas*); e, messe in quella forzata relazione, s'imbevono di falso. Ma altre volte sono false anche prese per sé, come, per esempio, quelle marxistiche del plusvalore e del materialismo storico e del salto dal regno della necessità in quello della libertà, e tutt'al più esprimono in forma di apparenza logica ma *intrinsecamente fantastica* i sentimenti e le tendenze pratiche del partito; e nondimeno anche qui adempiono il loro ufficio. Fuori di quest'ufficio, che è oratorio e avvocatesco a vantaggio del partito, e che talvolta si esercita sugli uomini stessi e perfino sui capi del partito, prigionieri nelle reti dei proprii sofismi, le ideologie non ne hanno altro¹⁰⁰.

Intrinseca falsità del marxismo, sua natura essenzialmente pratico-politica e adozione di una logica "fantastica" (dunque, poetica) vanno insieme: perché il marxismo, non potendo conoscere la realtà, è costretto a inventarla "artisticamente" e dunque a produrla praticamente. Si tratta di un procedimento simile a quello criticato, a proposito dell'uso della fantasia, nella *Teoria e storia della storiografia*, quando, dopo aver distinto la storia dalla cronaca, e aver stabilito che

...la fantasia è indispensabile allo storico: la critica vuota, la narrazione vuota, il concetto senza intuizione fantastica, sono affatto sterili; e ciò si è detto e ridotto in queste pagine col richiedere la viva esperienza degli accadimenti di cui si prende a narrare la storia, il che importa insieme l'elaborazione di essi come intuizione e fantasia; senza questa ricostruzione o integrazione fantastica, non è dato né scrivere storia, né leggerla ed intenderla¹⁰¹

Croce obietta:

Ma siffatta fantasia, veramente indispensabile allo storico, è la fantasia inscindibile dalla sintesi storica, la fantasia nel

¹⁰⁰ B. CROCE, *Politica in nuce*, in «La Critica», XXII (1924), fasc. III, 20 maggio, pp. 129-154: 146-147, corsivo nostro. Cfr. quindi ID. *Etica e politica*, cit., pp. 233-241: 238.

¹⁰¹ B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, seconda edizione riveduta, Laterza, Bari 1920, pp. 29-30.

pensiero e pel pensiero, la concretezza del pensiero, che non è mai un astratto concetto ma sempre una relazione e un giudizio, non una indeterminatezza ma una determinatezza. Epperò essa è da distinguere radicalmente dalla libera fantasia poetica, cara a quegli storici che vedono e odono il viso e la voce di Gesù sul lago di Tiberiade, o seguono Eraclito nelle sue quotidiane passeggiate tra le colline di Efeso, o ridicono i segreti colloqui tra Francesco d'Assisi e il dolce umbro paese¹⁰².

Esattamente come questa storiografia scivola nell'arte, ma non è arte, bensì distorsione dell'arte a scopi non suoi, che pertanto non intuisce l'individuale né conosce il concreto; così il materialismo storico trasferisce la fantasia sul terreno della prassi, tradendone l'intenzione. Ne risulta così stravolta la capacità di scolpire fantasticamente delle figure, per le quali la comune distinzione tra reale e irreale non vale, e che per questo motivo suscitano un "fervore" e un "entusiasmo" paragonabili al senso di realtà che promana dai protagonisti delle opere letterarie. Se nell'arte al godimento subentra una riflessione che istituisce il giudizio e restaura la distinzione tra reale e irreale, per cui al «rapito goditore» subentra l'«osservatore cogitabondo della vita»¹⁰³, elevando e conservando così la visione arti-

¹⁰² *Ivi*, p. 30.

¹⁰³ La frase è tratta dal *Breviario di estetica. Quattro lezioni*, Laterza, Bari 1913, p. 28. In questa operetta, composta da Croce nel 1913, a breve distanza dall'auto-intervista sulla morte del socialismo, la descrizione dell'*intuizione* in forma assimilabile alla definizione del marxismo ritorna con evidenza: «... intuizione vuol dire [...] *indistinzione di realtà e irrealtà*, l'immagine nel suo valore di mera immagine, la pura idealità dell'immagine; e, contrapponendosi la conoscenza intuitiva o sensibile alla concettuale o intelligibile, l'estetica alla noetica, si mira a rivendicare l'autonomia di questa più semplice ed elementare forma di conoscenza, che è stata paragonata al *sogno* [...] della vita teoretica, rispetto alla quale la filosofia sarebbe la veglia. E, veramente, chiunque, innanzi a un'opera d'arte, domanda se ciò che l'artista ha espresso sia metafisicamente e storicamente vero o falso, muove una domanda senza significato [...], perché la discriminazione del vero e del falso concerne sempre un'affermazione di realtà, ossia un giudizio, ma non può cadere sopra la presentazione di un'immagine o sopra un mero soggetto, che non è soggetto di giudizio, mancando di qualifica o di predicato. [...] L'idealità [...] è l'intima virtù dell'arte: non appena da

stica, nel caso del marxismo l'unica conseguenza possibile della costruzione fantastica del dramma futuro dell'umanità è la delusione. Nel suo reale comportamento, il protagonista del dramma marxista, il proletariato, obbedisce infatti a tutt'altre leggi, che sono appunto quelle contro le quali Sorel tentò invano di immunizzarlo, inventando il «mito». Quello di Sorel appare dunque come un disperato tentativo di contenere la dinamica assimilativa insita nel reale funzionamento della società, grazie a un salto mortale consistente nel porre *scopertamente* alla base del movimento proletario quel tessuto artistico-fantastico – cioè pratico-politico – che nel marxismo rimaneva nascosto sotto la sua pretesa di scientificità.

5. Scissione e «interiorizzamento» ne «La Città futura»

Sia sufficiente, per il momento, aver fissato questa costellazione di concetti – “scissione”, carattere “religioso” del socialismo, carattere “fantastico” e “poetico” della previsione marxista, “mito” – il cui insieme è interamente riconducibile a scritti crociani apparsi tra il 1907 e il 1911. Ci torneremo più avanti, esaminando il trattamento da Gramsci riservato al “mito” soreliano nei *Quaderni del carcere*. Già da ora risulta però evidente che il modo in cui Gramsci accoglie Sorel nel 1919-20 – dando corso al paragone tra cristianesimo e movimento operaio, e sviluppando l'idea che la rivoluzione si colloca al livello dello Stato – non può essere disgiunto dall'altro aspetto messo in rilievo da Croce: il carattere auto-dissipativo del mito socialista.

Prima del 1919, Gramsci si era confrontato con quest'ultimo tema nell'articolo *Margini*, incluso nel numero unico «La Città futura», pubblicato l'11 febbraio 1917¹⁰⁴. Si tratta

quell'idealità si svolge la riflessione e il giudizio, l'arte *si dissipa e muore...*» (ivi, pp. 27-28, corsivi nostri). Anche nel caso dell'arte ha luogo, come per il marxismo, una *dissipazione* consistente nel ritorno dal *sogno* alla *realtà*, in cui il processo logico discrimina tra realtà e irrealtà.

¹⁰⁴ Per una lettura d'insieme de «La Città futura», che sottolinea con forza

di un testo composto di nove brevi frammenti, il sesto dei quali principia con un richiamo all'auto-intervista uscita sei anni avanti: «È stato detto: il socialismo è morto nel momento stesso in cui è stato dimostrato che la società futura che i socialisti dicevano di star creando era solo un mito buono per le folle»¹⁰⁵. Sorprendentemente, il mito è qui assunto non nell'accezione soreliana, come fusione di teoria e pratica nella produzione del futuro, ma in quella triviale di rozza propaganda ideologica (di qui il diretto riferimento alle "folle")¹⁰⁶. Questa preliminare sostituzione rende comprensibile la successiva affermazione: «Anch'io credo che il mito si sia dissolto nel nulla. Ma la sua dissoluzione era necessaria»¹⁰⁷. Il mito a cui Gramsci allude non è quello sindacalista, ma quello suscitato dalla «superstizione scientifica» nutrita dal positivismo, dalla pretesa di determinare il futuro grazie all'acritica trasposizione sul terreno della società dei metodi della scienza naturale¹⁰⁸.

Quella che è venuta a cadere è la previsione storica intesa nel senso meccanico, dichiarata impossibile, come si è visto, anche da Limentani. La «*débâcle* della scienza»¹⁰⁹, prosegue Gramsci, è in realtà la restituzione di essa al suo vero compito, che non è prevedere ma costruire schemi, «modelli», che aiutano a orientarsi proprio in quanto sono artificiali e distinti dalla «realtà»¹¹⁰. L'adesione alla conce-

il tema della "previsione" e dalla quale perciò ci scosteremo qui sensibilmente, cfr. L. PAGGI, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, cit., pp. 8-10; e nello stesso senso F. BRACCO, *Il giovane Gramsci e Sorel*, in *Georges Sorel. Studi e ricerche*, cit., pp. 177-195: 186-188.

¹⁰⁵ *Margini*, in «La Città futura», numero unico pubblicato dalla Federazione giovanile socialista piemontese (11 febbraio 1917), pp. 3-4, ora in *Scritti*, vol. 2, p. 105.

¹⁰⁶ Sul nesso tra mito e folla cfr. *supra*, Introduzione, § 3.

¹⁰⁷ *Margini*, cit., *ibid.*

¹⁰⁸ «Il mito si era venuto formando quando era ancor viva la superstizione scientifica, quando si aveva una fede cieca in tutto ciò che era accompagnato dall'attributo *scientifico*. Il raggiungimento di questa società modello era un postulato del positivismo filosofico, della filosofia *scientifica*» (*ibid.*).

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 106.

¹¹⁰ «Modello è lo schema tipico di un determinato fenomeno, di una determinata legge» (*Modello e realtà*, in «La Città futura», cit., p. 4, ora in

zione della scienza naturale elaborata da Croce nella *Logica* – dove si ripetono e adattano temi del convenzionalismo e dell'empiriocriticismo coevi¹¹¹ – è abbastanza evidente. Da questa premessa Gramsci trae però una ben diversa conseguenza. Adottando una posizione assai prossima a quella di Limentani, egli ritiene che per operare sia indispensabile «almeno in parte prevedere»¹¹² e che la previsione, non potendo essere di fatti particolari (di per sé imprevedibili), lo sarà «di principî o di massime giuridiche»¹¹³, cioè in ultima istanza di forme assunte dalla «volontà», che del diritto è la matrice.

Fin qui Gramsci ha seguito il percorso tracciato dalla crociana filosofia dello spirito¹¹⁴. A questo punto subentra però uno scarto netto perché, mentre per Croce la volontà è individuale, a Gramsci interessa pensare il modo in cui, senza passare per il mito, sia possibile la costruzione di una stabile volontà collettiva. La chiave di questo passaggio è individuata nel «processo di interiorizzamento: si è trasportato dall'esterno all'interno il fattore della storia; a un periodo di espansione ne succede sempre uno di intensificazione. Alla

Scritti, vol. 2, p. 108). Cfr. L. RAPONE, *Cinque anni che paiono secoli*, cit., pp. 283-288.

¹¹¹ Per un esame accurato di questa ripresa cfr. F. CONIGLIONE, *Croce tra scienza e filosofia scientifica*, in C. TUOZZOLO (a cura di), *Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Aracne, Canterano (RM) 2016, pp. 291-310: 298-302.

¹¹² *Tre principî, tre ordini*, in «La Città futura», cit., p. 1, ora in *Scritti*, vol. 2, p. 84. Cfr. L. LIMENTANI, *La previsione dei fatti sociali*, cit., p. 338: «... ne segue che nell'agire dovremo essere sorretti dalla convinzione che le nostre previsioni sono assolutamente certe, e operare quindi come se l'avvenire dovesse infallibilmente corrispondere alle nostre aspettative. La scienza sociale dimostra la imprevedibilità relativa del suo oggetto: l'arte di governo ne postula la assoluta prevedibilità: le conclusioni dell'una e i presupposti dell'altra si trascendono dunque, in certo modo, reciprocamente [...]. Questa conclusione prammatistica ha in sé, non me lo dissimulo, qualche cosa di repugnante alle nostre abitudini mentali più generali e costanti...». Cfr. anche *ivi*, p. 363: «L'avvenire è in parte almeno opera nostra; e chi vorrà vietarci di foggiarlo secondo i nostri desideri fondati sulla osservazione metodica della realtà? e se di una illusione siamo vittime, chi mai questa illusione estrema vorrà invidiarci?».

¹¹³ A. GRAMSCI, *Scritti*, vol. 2, p. 84.

¹¹⁴ Cfr. le note *ivi*, p. 89, dove si documenta l'origine crociana della terminologia impiegata in *Tre principî, tre ordini*.

legge naturale, al *fatale andare delle cose* degli pseudo-scienziati è stata sostituita *la volontà tenace dell'uomo*¹¹⁵. Tenace, perché *consapevole*. Ciò che qui è chiamato «interiorizzamento» della storia è solo in parte, e superficialmente, l'effetto di una critica dei fondamenti della scienza. A Gramsci interessa mettere in luce le conseguenze etiche e politiche che da tale crisi si dipartono, cioè i nuovi spazi che si aprono alla libertà e alla responsabilità; ma soprattutto gli interessa individuare una nuova strada – non quella labile del mito positivistico – che dalla volontà individuale conduca a quella collettiva.

L'«intensificazione» è un processo diretto verso l'interno dell'individuo, un processo capace di far aderire la mentalità al ruolo protagonista che alla volontà spetta; è un lavoro, in definitiva, di formazione e di approfondimento critico, come emerge dall'insistenza di Gramsci sulla «cultura» negli scritti dell'intero periodo torinese¹¹⁶. Non casualmente, il lemma *interiorizzazione* torna in scritti dal 1919 al 1922 per designare indifferentemente la crescita della coscienza critica e il trasferimento della conflittualità sociale all'interno degli individui, che Gramsci identifica anche con il tema marxista della «rivoluzione in permanenza»¹¹⁷.

¹¹⁵ Margini, cit., p. 106.

¹¹⁶ Cfr. in questo senso soprattutto L. PAGGI, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, cit., pp. 106-110; e L. RAPONE, *Cinque anni che paiono secoli*, cit., pp. 293-313.

¹¹⁷ Cfr. A. G., *Lecture*, in «Il Grido del Popolo» (24 novembre 1917), ora in *Scritti*, vol. 2, pp. 593-596: 594 («Queste lecture mi convincono ancora una volta che un grande lavoro deve essere ancora fatto da noi socialisti: lavoro di interiorizzazione, lavoro di intensificazione della vita morale»); *Il partito comunista [I]*, in «L'Ordine Nuovo» (4 settembre 1920), cit., ora in *ON*, p. 653 (nel «periodo della creazione rivoluzionaria e della fondazione della società nuova, [...] sarà impossibile fissare ogni limite temporale nella resistenza e nel sacrificio, poiché il nemico da combattere e da vincere non sarà più fuori del proletariato, non sarà più una potenza fisica esterna limitata e controllabile, ma sarà nel proletariato stesso, nella sua ignoranza, nella sua pigrizia, nella sua massiccia impenetrabilità alle rapide intuizioni, quando la dialettica della lotta delle classi si sarà interiorizzata e in ogni coscienza l'uomo nuovo dovrà, in ogni atto, combattere il «borghese» agli agguati»); *Classicismo, romanticismo, Barattone...*, cit., ora in *SF*, p. 446 («La realizzazione del socialismo, cioè la fine della lotta delle classi, è concepita dialetticamente dal Marx, cioè come una interiorizzazione della

La dialettica tra “espansione” e “intensificazione” è l’incunabolo lontano di quella tra Riforma e Rinascimento, diffusamente trattata nei *Quaderni*¹¹⁸. Di essa possiede molti contenuti ma non un dettaglio, che è a ben vedere di importanza decisiva: nel 1917 manca infatti la questione dell’unità di teoria e pratica, che svolge invece nei *Quaderni* un ruolo dirimente. Questo punto si chiarirà se si pone mente al fatto che la rivelazione della volontà come struttura profonda della realtà – al posto delle pretese “leggi oggettive” – e quindi la trasformazione della realtà stessa in un insieme contraddittorio di volontà organizzate in conflitto tra loro (uno schema di lettura che si ritrova anche nel modo in cui Gramsci legge gli effetti della guerra e la rivoluzione russa)¹¹⁹ sono il prodotto di un processo in cui la fede e il sentimento non solamente non svolgono alcun ruolo, ma sono di ostacolo all’incedere della critica e della consapevolezza di sé.

L’idea di “interiorizzazione” come sinonimo di “intensificazione” e quella di previsione intesa come proiezione al futuro non di immagini di battaglia, ma «di principî o di massime giuridiche», mostrano che Gramsci sta tentando, in questo momento, di riformulare la “scissione” in un modo che, senza farle perdere la carica di alterità radicale, sia però in grado di mantenerla viva nel tempo. La previsione diventa pertanto la proiezione al futuro delle forme di vita autonoma che il proletariato sviluppa, potenziando con ciò anche la propria consapevolezza e quindi gettando le basi dell’“interiorizzazione”. In questo senso, l’emancipazione del proletariato è pensata in analogia con quella della borghesia e il secolo dei Lumi diventa il modello per la formazione di un’ideologia alternativa e capace di consolidare una nuova classe dirigente¹²⁰. Questa radice illuministica dell’idea di cul-

lotta, come una forma di civiltà originale nella storia dell’uomo, che dal Marx viene definita energicamente e plasticamente nella concezione di “rivoluzione in permanenza”»).

¹¹⁸ Cfr. il nostro *Riforma e Rinascimento*, in *Le parole di Gramsci*, cit., pp. 170-188.

¹¹⁹ Cfr. su questo punto il cap. I.

¹²⁰ Su questo punto, con rinvio alla lettura dell’Illuminismo come pensiero

tura non riserva alcun ruolo, se non negativo, al pregiudizio, alla fede, al sentimento. Ma d'altra parte Gramsci è consapevole della necessità di lasciarsi alle spalle qualsiasi astrattismo, qualsiasi concezione meramente razionalistica e pedagogica del sapere e della critica. Di qui la sua insistenza – già rilevata – sul nesso tra socialismo e religione, sull'importanza della fede, sulla necessità di pensare sempre la filosofia in stretta connessione con la vita, come una "concezione del mondo"¹²¹; di qui, anche, la sua concezione della religione come «un bisogno dello spirito»: ma, appunto, limitato all'«uomo grosso», prigioniero del «senso comune» a cui sfugge «il complesso delle energie storiche [...] raffinato e sottile»¹²².

La chiave per intendere queste incongruenze sta probabilmente nella mediazione crociana, con la quale prima dei *Quaderni* Sorel giunge a Gramsci. Tale mediazione gli fa pervenire essenzialmente due grandi temi: la *scissione*, dunque la necessità di individuare uno spazio di autonomia dei produttori, in cui questi possano sviluppare le proprie istituzioni (con il connesso tema dello Stato); e il *mito* come forma di auto-dissipazione necessaria della scissione, perché – l'abbiamo visto – «una scissione teorizzata è una scissione sorpassata». Sono due temi in tensione: se infatti l'autonomia presuppone la scissione, e la scissione il mito, sarà necessario ripensare radicalmente la scissione, se si vorrà prescindere dal mito. Ma è proprio ciò che Gramsci *non* fa nel 1917, quando neanche abborda la peculiarità del mito soreliano, come luogo in cui politica e religione si presentano come fuse in una dimensione di mobilitazione collettiva che è allo stesso tempo conoscenza e produzione del futuro.

La diagnosi crociana della morte del socialismo è aggregata così a prezzo di lasciare indiscussi i suoi presupposti,

militante che prepara la rivoluzione, cfr. L. PAGGI, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, cit., pp. 106-107.

¹²¹ «In verità, ogni uomo ha una sua religione, ha una sua fede che riempie la sua vita e la rende degna di essere vissuta» (ALFA GAMMA, *Il Sillabo ed Hegel*, in «Il Grido del Popolo», 15 gennaio 1916, ora in *Scritti*, vol. 1, pp. 92-95: 94).

¹²² *Stregoneria*, «Avanti!» (4 marzo 1916), «Cronache torinesi», nella rubrica *Sotto la Mole*, ora in *Scritti*, vol. 1, pp. 213-214: 213.

vale a dire l'impossibilità che «un sommovimento delle più profonde e vaste masse popolari», come Gramsci si esprime nel 1919 ne *Il partito comunista*, possa organizzarsi in base a una dinamica duratura. Di qui l'alternativa: o si opta per la durata del movimento, ma dentro i già esistenti canali della politica (quindi il riformismo), o per la forza dirompente del mito, che però è destinata a dissiparsi. Insomma, la dicotomia da affrontare e risolvere in modo originale, non crociano, era quella tra entusiasmo e funzionalità, o se si vuole tra “mistica” e “politica”, dove però la prima andava ripensata dialetticamente, sottraendola alla logica della differenza, che le conferiva realtà a costo di limitarla a esplosioni subitanee negli interstizi del mondo borghese.

6. «Teoria delle passioni» e «teoria dei miti»

Se ora ci trasferiamo dentro i *Quaderni del carcere*, possiamo constatare un'importante serie di novità rispetto agli scritti del periodo torinese. Intanto, mentre in precedenza il pensiero di Croce era da Gramsci fatto proprio, utilizzato e deformato in modo disinvolto, senza preoccupazioni per la coerenza complessiva dell'assunto¹²³, ora questo approccio filosofico diventa un problema da risolvere. La critica crociana del marxismo e il suo “revisionismo” sono assunti come un punto di svolta nella storia del marxismo stesso e, di conseguenza, diventa indispensabile un confronto approfondito con la sua proposta filosofica, come operazione previa a qualsiasi tentativo di riformulazione e riproposizione attuale del materialismo storico. In secondo luogo, e come logica conseguenza di quanto appena detto, la questione dell'autonomia filosofica del marxismo acquista un rilievo prima impensabile e lo acquista precisamente in relazione al tentativo di assorbimento e riduzione di esso a una forma subalterna di cultura, che è appunto l'obiettivo della filosofia dello spirito.

¹²³ Cfr. *supra*, cap. I.1.

Non sorprende perciò ritrovare nei *Quaderni* il nome di Sorel, che dopo il 1921 *non era più stato nominato*. Riaprire il discorso su di lui significava – come risulta dalla ricostruzione che precede – anzitutto tornare agli anni della “crisi del marxismo”, della sua “revisione”, e al processo di costruzione della “filosofia dello spirito” come riaffermazione dell’egemonia borghese in Italia e in Europa¹²⁴. Ma, come subito si vedrà, l’esigenza di ripensare l’autonomia filosofica del marxismo spinge Gramsci ad affrontare questo tema non più a partire dalla problematica definita da Croce, ma tenendo fermo un punto di vista indipendente e autonomo: l’intero spettro di questioni che vanno dalla religione in senso crociano, come unità di concezione del mondo ed etica conforme, al mito in senso soreliano viene ora da lui unificato sotto il concetto marxista di *ideologia*.

Per questa ragione, se si considera il modo in cui nei *Quaderni* intervengono i nomi di Croce e Sorel alla luce del nesso tra ideologia e politica, molti appunti apparentemente dispersi si raccolgono in un quadro coerente. Si può dire che la strategia critica dispiegata da Gramsci a questo riguardo è composta da due momenti convergenti, comprensibili entrambi alla luce della “traducibilità dei linguaggi”, cioè della principale elaborazione originale da lui aggiunta al *corpus* del materialismo storico, elaborazione che rende possibile il rinnovamento di esso come “filosofia della praxis”¹²⁵. Da una parte la “religione”, intesa in senso crociano (come unità di una concezione del mondo e un’etica conforme)¹²⁶, è “ridotta” alla politica, all’ideologia, e in tal modo di nuovo posta in relazione con la furia appassionata degli “interessi”

¹²⁴ Imposta in questo modo la propria ricostruzione N. BADALONI, *Il marxismo di Gramsci*, cit.

¹²⁵ Sulla traducibilità dei linguaggi cfr. *supra*, nota 104 a pp. 260-261.

¹²⁶ Cfr. B. CROCE, *Capitoli introduttivi di una storia dell'Europa del secolo decimonono*, cit., p. 18: la «religione» è l'unità di una «concezione della realtà» e di «un'etica conforme». Cfr. anche ID., *Etica e politica*, cit., p. 283: la religione va intesa non «nel significato materiale degli adepti delle varie religioni o ristretto degli avversari filosofici delle religioni, ma, come intendeva il Goethe, in quello di ogni sistema mentale, di ogni concezione della realtà che, tramutata in fede, sia divenuta fondamento di azione e insieme lume di vita morale».

materiali, da cui Croce l'aveva invece separata; dall'altra, è criticata, in modo quasi speculare, la "riduzione" crociana dell'ideologia a un «sofisma» funzionale ad accaparrare la verità a una parte soltanto¹²⁷.

Acquista così un preciso significato l'interessamento di Gramsci per la «religione della libertà». Di questo concetto, discutendo la *Storia d'Europa* del 1932, egli rimarca l'origine antica: «non è una trovata di questi anni, è il riassunto in una formula drastica del suo pensiero di tutti i tempi», scrive nella lettera a Tatiana Schucht del 6 giugno 1932¹²⁸. Ma questa osservazione acquista il suo pieno e autentico significato una volta che la si colleghi alla tesi, secondo la quale Croce si sarebbe appropriato del concetto marxista di *ideologia*. Questa appropriazione, sostiene Gramsci, è avvenuta spaccando in due questa nozione, cioè separando il suo aspetto costruttivo e razionale, di concezione del mondo, che è andato a fondare l'"etico-politico" e la "religione della libertà", dalla sua funzione critico-distruttiva, da Croce confinata così nell'irrazionale della "fede", del "pregiudizio", del "mito" e infine, come ora vedremo, della "passione".

Su quest'ultimo concetto Gramsci insiste, riferendosi più volte alla cosiddetta teoria crociana della politica-passione, che però non viene dal filosofo idealista formulata, per lo meno non viene enunciata in questi termini. In Croce si trova bensì – variamente e sparsamente declinata e ripetuta – l'idea che l'atto etico sorge sulla base delle passioni e del loro controllo e dominio, e che per altro verso l'ideologia politica, come atto eminentemente pratico, è intrinsecamente *passionale*, come anche che ogni politica è sempre e necessariamente *appassionata*¹²⁹. Tutto ciò non giunge però ad articolarsi in una vera e propria "teoria".

L'origine di questa forzatura interpretativa da parte di Gramsci (analoga a quella relativa alla "dialettica dei distinti")¹³⁰ può essere rintracciata in una recensione che il filosofo dedica

¹²⁷ Cfr. *supra*, pp. 296-297.

¹²⁸ *LC*, p. 798.

¹²⁹ Cfr. B. CROCE, *Etica e politica*, cit., pp. 227, 239, 356.

¹³⁰ Cfr. Quaderno 4 [c], § 8 [G 56] e *QM*, p. 833 (nota 76).

al volumetto di Giovanni Malagodi *Le ideologie politiche*¹³¹, alla quale Gramsci accenna nel Quaderno 4 [b], § 16 [G 15]:

La teoria di Croce sulle ideologie, ripetuta recentemente nella recensione apparsa sulla «Critica» del volumetto del Malagodi è di evidente origine marxista: le ideologie sono costruzioni pratiche, sono strumenti di direzione politica, sebbene essa non riproduca della dottrina marxista che una parte, la parte critico-distruttiva.

E poco più avanti:

Questo argomento del valore concreto delle superstrutture in Marx dovrebbe essere bene studiato. Ricordare il concetto di Sorel del “blocco storico”. Se gli uomini prendono coscienza del loro compito nel terreno delle superstrutture, ciò significa che tra struttura e superstrutture c'è un nesso necessario e vitale...¹³².

Neanche il concetto di «blocco storico» si trova, almeno letteralmente, in Sorel ed è molto probabile che Gramsci lo abbia estratto da una formulazione di Malagodi¹³³, in cui il giovane studioso restituisce la concezione soreliana del mito traducendo e riassumendo dalle *Réflexions sur la violence*. Il mito, scrive, come l'utopia,

...non si spiega che mediante la «psicologia profonda» degli stati affettivi e passionali; ma mentre quella si svia verso l'intellettualismo, a costruire modelli ideali con cui misurare il bene e il male della società presente, il mito non dipende che dall'intimo della coscienza creatrice. Non è una descrizione di cose, ma un'espressione di volontà. Gli uomini che partecipano ai grandi moti sociali «si rappresentano la loro azione futura sotto forma d'immagini di battaglie che assicurano il trionfo della loro causa».

¹³¹ Cfr. G.F. MALAGODI, *Le ideologie politiche*, Laterza, Bari 1928. Il libro, conservato nel Fondo Gramsci, è stato consegnato al detenuto tra il 19 luglio 1928 e il 16 marzo 1929.

¹³² Quaderno 4 [b], § 16 [G § 15]: QM, p. 682.

¹³³ Come sostiene Gerratana in una nota dell'edizione critica (QC, p. 2632).

[...] Non bisogna cercar di analizzare questi «sistemi di immagini» come si analizza una teoria scientifica, scomponendola nei suoi elementi. Bisogna «prenderli in blocco» come forze storiche¹³⁴.

Grazie a questo passaggio, Gramsci oppone il mito di Sorel alla “riduzione” crociana dell’ideologia marxista. L’accento insomma cade sul fatto che il concetto di “mito”, con la sua logica sintetica e totale, può essere preso come uno spunto per reintegrare il concetto marxista di “ideologia” della sua parte costruttiva. Se visto in questa luce, il «blocco storico» rinvia sì al «nesso necessario e vitale» tra struttura e superstrutture, come afferma Gramsci, ma in via preliminare l’accento cade su ciò che dimostra quel nesso, ovvero il carattere *produttivo* delle ideologie impegnate nei conflitti storici.

Questo punto è molto importante, perché mostra come si vada formando nella mente di Gramsci l’idea – che sarà ripresa con forza poco più avanti, nel § 38 [G 37] del quaderno 4 [b] – che sia possibile leggere la *Prefazione* del 1859 a partire da questo punto, che nel testo di Marx è del tutto secondario, assegnando alle ideologie, *proprio in quanto esse sono forze pratiche in conflitto*, una funzione gnoseologica¹³⁵. Un tale dettaglio illumina retrospettivamente anche il fatto che tra l’autunno del 1919 e l’estate del 1920 Gramsci abbia enucleato, combinando la *Prefazione* con la *Miseria della filosofia*, una nozione tutta politica di “forze produttive”, come punto di appoggio alla riformulazione del tema della transizione a partire dal terreno della politica e dello Sta-

¹³⁴ G.F. MALAGODI, *Le ideologie politiche*, cit., p. 95, traduce direttamente dalla quinta edizione delle *Réflexions sur la violence*, M. Rivière, Paris 1921. Cfr. *ivi*, p. 33: «...qu’il faut les prendre en bloc comme des forces historiques». Nella traduzione italiana di Laterza, realizzata da A. SARNO (*Considerazioni sulla violenza*, cit., p. 25) l’espressione suona diversamente: «...e che invece bisogna prenderli nel loro insieme come energie storiche».

¹³⁵ «Ma questa consapevolezza è solo limitata al conflitto tra le forze materiali di produzione e i rapporti di produzione – *come materialmente* dice il testo marxista – o si riferisce a ogni consapevolezza, cioè a ogni conoscenza?» (QM, p. 705, corsivo nostro).

to¹³⁶. Ora, nei *Quaderni*, questo nucleo di lettura si articola in modo disteso e completo, riprendendo tutti gli elementi e discutendone approfonditamente il ruolo e il peso relativo; ma, soprattutto, esplicitando il fatto (prima sempre solo implicito) che in gioco è una nuova definizione del marxismo.

La riformulazione del marxismo ha dunque il suo punto di partenza nella netta distinzione tra ideologia crociana e mito soreliano, in quanto il secondo riesce a formulare, sia pure in modo imperfetto e ambiguo, il tema dell'unità di teoria e pratica, e di conseguenza quello dell'unità tra verità e politica¹³⁷. Quest'ultimo argomento è corroborato da un dettaglio presente nella recensione di Croce al libro di Malagodi. In essa il filosofo italiano rifiuta infatti la definizione, data da Malagodi, delle ideologie come «una creazione del nostro spirito, intermedia tra la teoria e la pratica»¹³⁸. Queste, prosegue Croce, «sono in effetto azioni già in corso [...]. Come potrebbero essere affermazioni teoriche se si riconosce che sono “verità di singoli partiti” o “parziali”? Le affermazioni teoriche sono sempre imparziali e totali, e abbracciano le cose in tutti i loro aspetti, cioè oltrepassano tutti i partiti»¹³⁹. E conclude:

¹³⁶ Sull'uso politico della *Prefazione* del 1859 cfr. *supra*, il § 3. Cfr. anche cap. I.7.

¹³⁷ Uno stimolo in questa direzione può essere provenuto dal libro di Malagodi, organizzato come un'indagine sulle aporie prodotte dal concetto di ideologia. Tale indagine, dopo aver preso in esame per sommi capi la discussione sette-ottocentesca, si concentra sulla «formola politica» di Gaetano Mosca (*Le ideologie politiche*, cit., pp. 63-73), sull'«ideologia come sofisma» di Croce (*ivi*, pp. 74-88) e infine sul «mito» di Sorel (*ivi*, pp. 89-108). La riflessione del francese sulle ideologie politiche viene presentata da Malagodi come «uno sforzo continuamente ripetuto di conciliare le definizioni contraddittorie che di quelle si possono dare, secondo che sian guardate dal punto di vista logico, dal quale appaiono qualcosa di meramente negativo, errori ed inganni da smascherare; o dal punto di vista psicologico e storico, dal quale appaiono forze necessarie e costanti» (*ivi*, p. 89). In questo senso, invertendo la sequenza cronologica, l'analisi soreliana viene giudicata *ulteriore* rispetto a quella di Croce, proprio perché si pone il problema – inesistente per l'italiano – di articolare unitariamente falsità teorica e necessità pratica delle ideologie.

¹³⁸ Cfr. *Le ideologie politiche*, cit., p. 111. Cfr. B. CROCE, recensione a Malagodi, *Le ideologie politiche*, in «La Critica», XXVI (1928), fasc. IV, 20 luglio, pp. 360-362: 360.

¹³⁹ *Ivi*, p. 361.

Né bisogna fraintendere quel che di avvocatesco ho altrove illustrato¹⁴⁰ sulle difese delle ideologie politiche quando ci si sforza di farle coincidere con una filosofia o con una storia; quasi che con quel rilievo dell'avvocatesco si voglia escludere la realtà della passione, che le anima. Se agli artifizi rettorici ricorre l'amore passionale (come fanno coloro che studiano gli epistolarii amorosi), senza perciò cessare di essere amore passionale, è naturale che vi ricorra anche la passione politica¹⁴¹.

Da questo passaggio proviene probabilmente l'idea che per Croce la politica coincide con la passione, intesa come un impulso immediato. Da questo momento (siamo nella primavera-estate del 1930) Gramsci tornerà più di una volta sulla "politica-passione"; ed è importante notare che ciò avverrà quasi sempre in connessione prima comparativa, infine oppositiva, con il mito soreliano.

Nel Quaderno 7 la questione è abordata dapprima in modo incerto. Nel § 39 degli *Appunti di filosofia*, proprio rammentando la pseudo-intervista crociana *La morte del socialismo*, da una parte Gramsci dichiara che «l'elemento "passionale" come origine dell'atto politico, così come è teorizzato dal Croce, non può essere accettato tal quale», dall'altra tenta di distinguere nel mito soreliano un aspetto concreto, politico, che si è effettivamente dissipato, ma «nel senso che è stato integrato», cioè assorbito nella teoria del partito politico; e un aspetto *teorico*, cioè «la "teoria dei miti" che non è altro che la "teoria delle passioni" con un linguaggio meno preciso e formalmente coerente»¹⁴². E prosegue notando che la concezione della politica-passione rende incomprensibile la permanenza nel tempo del partito politico e che, pertanto, «la volontà politica deve avere anche altra molla oltre alla passione»¹⁴³.

¹⁴⁰ Cfr. il già ricordato *Politica in nuce*, del 1924. Il fraintendimento a cui si allude è un'ampia discussione del paragone tra discorso ideologico e argomentazione giuridica nel libro di Malagodi, *op. cit.*, pp. 80-85.

¹⁴¹ B. CROCE, recensione cit., p. 362.

¹⁴² *QM*, p. 1343.

¹⁴³ *QM*, p. 1344.

Altre osservazioni del genere si susseguono nello stesso Quaderno 7 e nel Quaderno 8¹⁴⁴, testi scritti tra il dicembre del 1931 e l'aprile del 1932, tutti accomunati dalla *trattazione congiunta di passione e mito* e dalla convinzione che questi concetti non sono sufficientemente realistici, non restituiscono cioè la concretezza storica della vita politica; e dalla corrispondente ricerca di una diversa radice della «volontà politica». Questa viene infine trovata nel nesso non speculativo, ma pratico-immanente, tra economia e politica, da Gramsci individuato nel concetto “ricardiano” di «mercato determinato»¹⁴⁵. Questo consiste nell'idea che ogni data condizione della produzione è “determinata” non da leggi economiche obiettive e immodificabili ma dall'intervento regolativo dello Stato e dalla sua espressione giuridica, che produce un ambiente di funzionamento dell'attività economica, che a sua volta rende possibili degli «automatismi», i quali rendono prevedibili le conseguenze di una determinata condotta economica e possono essere fissati in leggi economiche. Ne segue che quella che per i marxisti è la struttura economica, distinta dalla superstruttura politica, giuridica e ideologica, non potrà mai essere realmente separata da quest'ultima e che ogni distinzione tra le due sfere sarà meramente metodica. Ma il valore di questi appunti non consiste solo nel loro anti-determinismo ma, in primo luogo, nel fatto di fondare un *nuovo concetto di immanenza*: un'immanenza compiutamente storica, perché pratico-politica e non metafisica. In questo modo, Gramsci si riallaccia al problema politico della “previsione”, che, come si è mostrato¹⁴⁶, nei suoi scritti del 1917 si collegava al tema della scissione e del mito come dissipazione, cioè alla dicotomia tra cultura e fanatismo. La soluzione che egli ora individua consiste nell'immanenza della

¹⁴⁴ Cfr. Quaderno 7 [c], § 36 [G 84]: *QM*, p. 1406; Quaderno 8 [c], §§ 52, 56, 61 e 132 [G 52, 56, 61 e 132].

¹⁴⁵ Cfr. Quaderno 7 [b], § 30 [G 30], Quaderno 8 [b], § 51 [G 216] e Quaderno 8 [c], § 128 [G 128]. Su questo concetto cfr. le nostre voci *Automatismo*, *Homo oeconomicus*, *Immanenza*, *Mercato determinato*, *Necessità* e *Ricardo*, *David* in *Dizionario gramsciano*. 1926-1937, cit., s.v.

¹⁴⁶ *Supra*, nei §§ 4 e 5.

mediazione giuridica (e ideologica) nella struttura economica, comprendente anche la politica in senso crociano, proprio mediante l'intervento della volontà politica organizzata.

Questo decisivo passo in avanti rispetto al 1917 è reso possibile dal fatto che adesso Gramsci mette in discussione la crociana teoria dei "distinti"¹⁴⁷. Se dunque sul piano specifico del concetto di "mito" questi testi non fanno segnare esplicitamente dei passi in avanti, almeno implicitamente, tuttavia, un cambiamento c'è. Esso consiste nel fatto che, una volta identificata la "passione" con il *nesso* tra economia e politica (in base all'acquisizione del concetto di «mercato determinato»), questa non può più essere pensata come qualcosa di immediato e irrazionale. Come Gramsci scriverà sinteticamente nel Quaderno 10, Croce riduce la politica a passione in quanto intende rendere impossibile pensare che le classi subalterne, la cui azione è "passionale" perché di carattere "difensivo", possano mai uscire da questo stato: «Si può dire pertanto che nel Croce il termine "passione" è uno pseudonimo per lotta sociale»¹⁴⁸. Ma appunto, ciò che gradualmente si chiarisce, è che anche nell'azione di resistenza è presente un momento costruttivo e *a suo modo* razionale; è presente cioè un elemento propriamente politico-costruttivo ed è esattamente questo il punto che la teoria della politica-passione non riesce a spiegare. D'altronde, dopo quanto si è visto sulla combinazione tra *Misère de la philosophie* e *L'avenir socialiste des syndicats*¹⁴⁹, si può comprendere questa ricerca, nei *Quaderni*, di un codice che permetta di far emergere il carattere costruttivo delle lotte di resistenza, cioè in definitiva la presenza di una spinta costante – anche se solo episodicamente documentabile alla superficie della "storia" – delle classi subalterne verso la conquista dell'autonomia politica e ideologica.

La svolta implicita nel congedo dalla teoria della politica-passione si riflette in una separazione netta del "mito"

¹⁴⁷ Su questo punto cfr. G. GUZZONE, «Distinto», «distinzione», «distinguere»: un caso di traduzione nei «Quaderni del carcere» di Gramsci, cit.

¹⁴⁸ Quaderno 10, § 57 [G II, 56]: QC, p. 1350.

¹⁴⁹ Cfr. *supra*, § 3.

dalla “passione”. Ciò è testimoniato da una variante apportata alla seconda stesura del già citato testo del Quaderno 7, in cui della «“teoria dei miti”» si diceva che «non è altro che la “teoria delle passioni” con un linguaggio meno preciso e formalmente coerente». Al posto di questo passaggio, Gramsci scrive nella seconda versione, nel Quaderno 10:

...la teoria dei miti è per il Sorel il principio scientifico della scienza politica, è la «passione» del Croce studiata in modo più concreto, è ciò che il Croce chiama «religione» cioè una concezione del mondo con un’etica conforme, è un tentativo di ridurre a linguaggio scientifico la concezione delle ideologie della filosofia della praxis vista attraverso appunto il revisionismo crociano¹⁵⁰.

Sorprendentemente, ora il mito si arricchisce di molteplici significati incompatibili con l’accezione con la quale era stato inizialmente accolto. Esso studia in modo *concreto* ciò che la categoria di passione mette a fuoco con rigore logico ma astratto (non *realistico*, cioè incapace di rendere conto della vita reale delle classi subalterne). In questo modo, dalla decomposizione (revisione) crociana dell’accezione marxista di ideologia – separazione della parte costruttivo-gnoseologica da quella critico-distruttiva, che a sua volta condiziona il distacco della parte razionale del concetto da quella irrazionale – sorge un nuovo tentativo di formalizzazione scientifica – quella soreliana – che rende la nozione di ideologia adoperabile sul terreno della scienza politica in modo diverso, anzi opposto all’uso che se ne può fare a partire dalla teoria crociana della politica. Infine, riprendendo di nuovo lo schema espositivo di Malagodi¹⁵¹, il mito soreliano è collocato dopo e non prima di Croce, a indicare il suo essere una risposta al più acuto tentativo di assorbire il marxismo e ridurlo a una forma di pensiero ancillare alla cultura borghese liberale.

¹⁵⁰ Quaderno 10, § 42.v [G II, 41.v]: QC, p. 1308.

¹⁵¹ Cfr. *supra*, nota 137 a p. 310.

In questa luce, diventa trasparente infine il parallelo tra il mito e «ciò che il Croce chiama “religione”». La traiettoria di Sorel è ora riletta da Gramsci a partire dal *Pour Lénine*, cioè dal riconoscimento del carattere discriminante non tanto del 1917 come tale, ma dell'*esperienza* che ne era scaturita, vale a dire «la réalisation de ce qui n'avait été jusqu'ici qu'une idée abstraite»: la «nouvelle forme d'Etat prolétarien»¹⁵². Il significato più profondo e duraturo della teoria del mito come fulcro dell'azione politica di massa è visto ora da Gramsci non come una fuga verso l'immediatezza dell'agire, ma come una risposta che, collocandosi allo stesso livello di complessità della «religione della libertà» – cioè lo Stato, la politica organizzata –, sventa il tentativo di privare il movimento operaio di una bussola per orientare in modo egemonico la sua azione politica.

7. *Il moderno Principe come «mito»*

Per individuare le ragioni della variante (da Quaderno 7 [b], § 39 a Quaderno 10, § 42.v) discussa alla fine del paragrafo precedente, dobbiamo fare riferimento al § 21 del Quaderno 8 [c], steso tra gennaio e febbraio del 1932, cioè in un periodo intermedio tra la prima e la seconda stesura del testo su teoria del mito e teoria delle passioni. Si tratta del primo testo dedicato al «moderno Principe», che segna una vera propria rifondazione dell'interpretazione di Machiavelli da parte di Gramsci¹⁵³, una rifondazione che si consolida nella struttura del Quaderno 13, aperto appunto dalla trascrizione di questa fondamentale nota:

Il *Principe* del Machiavelli potrebbe essere studiato come una esemplificazione storica del “mito” sorelliano, cioè dell'ideologia politica che si presenta non come fredda utopia né come dottrinario raziocinio, ma come “fantasia”

¹⁵² G. SOREL, *Réflexions sur la violence*, cit., pp. 447, 443.

¹⁵³ Cfr. in dettaglio il nostro *Luigi Russo e Georges Sorel: sulla genesi del «moderno Principe» nei «Quaderni del carcere» di Antonio Gramsci*, cit.

concreta operante su un popolo disperso e polverizzato per suscitare e organizzarne la volontà collettiva¹⁵⁴.

Che cosa vogliono esattamente dire queste parole? In che senso l'opuscolo del Segretario «potrebbe essere studiato come una esemplificazione storica del “mito” sorelliano»? Il mito – nel senso sorelliano – è qui presentato come un'ideologia che non si limita a concatenare “freddamente” e “logicamente” delle nozioni, ma le fonde in un'immagine fantastica unitaria, un'immagine che per questa ragione è efficace, “fa presa”, penetra nella vita di un popolo, organizzandone la volontà collettiva o, meglio, *costituendolo in* volontà collettiva.

Vediamo anzitutto in che senso questo concetto possa essere collegato a ciò che ne dice Sorel. Nelle *Réflexions* i miti sono presentati come blocchi di immagini rivolte al futuro, non scomponibili in parti e aventi la capacità di consolidare il proprio fronte contro un avversario determinato¹⁵⁵. Esempi di miti sono l'apocalisse cristiana, l'«esaltazione religiosa» dell'Europa di matrice luterana e calvinista, le speranze di rinnovamento suscitate dalla Rivoluzione francese e il pensiero di Mazzini¹⁵⁶. Come si vede, ciò che definisce il mito non è la matrice religiosa e sacra delle rappresentazioni che lo affollano, ma il *modo* in cui queste rappresentazioni funzionano nella relazione tra io e mondo. A questo proposito Sorel si serve della distinzione bergsoniana tra *tempo* e *durata*, tra io sociale e io profondo, tra l'essere agiti e l'agire creativo libero¹⁵⁷:

Quando noi stiamo per agire, ci siamo già creati un mondo fantastico [*tout artificiel*], contrapposto al mondo storico, e dipendente dalla nostra attività: la nostra libertà

¹⁵⁴ Quaderno 8 [c], § 21 [G 21]: *QM*, p. 1556.

¹⁵⁵ Cfr. G. SOREL, *Considerazioni sulla violenza*, cit., pp. 136-139. Cfr. anche *ivi*, pp. 24-26, 30-38.

¹⁵⁶ *Ivi*, pp. 137-138.

¹⁵⁷ Il rinvio è a H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in un'edizione non specificata. Cfr. nell'edizione Puf, Paris 1991⁴ (1927¹), pp. 173-174 e 179.

diventa, in tal modo, perfettamente intelligibile. [...] Questi mondi fantastici [*mondes artificiels*], generalmente, spariscono dalla nostra coscienza, senza lasciarvi traccia: ma, quando vi sono masse che si appassionano, allora si può descrivere un quadro [*tableau*] che rappresenti [*constitue*] un mito sociale¹⁵⁸.

La traduzione italiana di Sarno si distacca qui, come si può vedere, notevolmente dal testo francese, in quanto assegna al campo della fantasia ciò che Sorel presenta come prodotto della libera attività costruttiva dell'io nella *durée*. Questa infedeltà può aver rappresentato per Gramsci uno spunto, quando in carcere scrive che il «“mito” sorelliano» si presenta come una «“fantasia” concreta». Ci torneremo subito, non prima di aver esposto con qualche ulteriore dettaglio il concetto di mito.

Secondo Sorel, l'io libero si progetta nella dimensione della durata, in modo cioè non analitico ma in un “tutto”, producendo così un io e un mondo affatto diversi e nuovi. Diversamente da Bergson, Sorel prova a pensare cosa accade, quando questa struttura della creatività dell'io si moltiplica per tutti i membri di una massa in azione: in questo caso, il «mondo artificiale» (o «fantastico», secondo la traduzione italiana), che anticipa l'azione, non dilegua in essa ma si agglutina in un racconto, un mito appunto, che rappresenta plasticamente il legame che tiene unita questa stessa massa, ritornando sull'azione di ciascuno come un moltiplicatore. Questa rappresentazione plastica viene descritta da Sorel come un quadro, un dipinto cioè in cui sia rappresentato (o più precisamente costituito, secondo il testo francese) un mito sociale. Altrimenti detto: il carattere sociale del mito (cioè il suo non essere mera fantasticheria individuale) va di pari passo con la sua descrivibilità in termini di eviden-

¹⁵⁸ G. SOREL, *Considerazioni sulla violenza*, cit., p. 33 (e per il testo francese cfr. *Réflexions sur la violence*, cit., p. 44). Cfr. anche *Considerazioni sulla violenza*, cit., pp. 37-38: «...l'insegnamento di Bergson ci ha appreso che la religione non è sola ad occupare la coscienza profonda; i miti rivoluzionarii vi hanno posto allo stesso titolo dell'altra».

za pittorica, come un insieme di elementi tutti presenti in un'immagine unitaria, che colpisce per la sua immediatezza e persuasività. Pertanto, la dimensione collettiva della passione articola l'io profondo *in un linguaggio*, lo oggettiva in qualcosa che stabilizza e conferisce dall'esterno continuità al nesso tra passione e azione.

Ci troviamo così dentro la questione dell'ideologia come movente dell'azione collettiva. Su questo piano, Sorel si oppone però a Engels, cioè a chi aveva compiuto lo sforzo maggiore, dall'interno del marxismo, per assegnare alle ideologie una funzione storica. In un testo raccolto nei *Matériaux* e intitolato *Le caractère religieux du socialisme*, la cui prima stesura risale al 1906, Sorel ricorda un passo del *Ludwig Feuerbach* in cui si osserva che, con il procedere della storia, i movimenti rivoluzionari fanno sempre più decisamente a meno dei miti religiosi, per fondarsi su un'ideologia laica¹⁵⁹. La questione, posta così, è errata perché – nota Sorel – piuttosto «si tratta di sapere quali miti hanno, nelle diverse epoche, spinto verso il rovesciamento delle situazioni esistenti; le ideologie non sono state che traduzioni [*traductions*] di questi miti in forme astratte»¹⁶⁰. Questa traduzione – qui è il punto discriminante – si rinnova continuamente, senza riguardo per la matrice religiosa o meno dei materiali di partenza: l'escatologia dei primi cristiani; in seguito le eresie del Medioevo, quando gli uomini che tentavano di sollevare la plebe trovavano ai confini dell'ortodossia una quantità di elementi adatti a entrare nelle loro convinzioni politiche¹⁶¹; quindi il profetismo del XVI secolo e, per altro verso, la Riforma; infine la Rivoluzione francese – dove il mito è costituito dalle «immagini romane» – e, infine, lo stesso anticristianesimo che ha rovesciato l'*ancien régime*¹⁶².

¹⁵⁹ Cfr. F. ENGELS, *Religion, Philosophie, Socialisme*, traduit par P. & L. LAFARGUE, Librairie G. Jacques et C^e, Paris 1901, pp. 194-195 (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassischen Philosophie*, in K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, Bd. 21, Dietz, Berlin 1962, pp. 284-285).

¹⁶⁰ G. SOREL, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, cit., p. 337.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ivi*, pp. 337-339.

L'ideologia non è pertanto un mistico nucleo originario, che si vada gradualmente laicizzando (e razionalizzando) con il procedere della storia e della lotta di classe. Anzi, il punto di partenza è indifferente: mero materiale che in una congiuntura data si raggruma in un sistema unitario e coerente di immagini che, se abbraccia una massa, è il riflesso concreto della libertà polemica di questa massa come gruppo schierato in battaglia. Questo «mondo fantastico» risulta depotenziato, se viene trasformato in un discorso ideologico che aspiri a subordinarlo a un qualche tipo di coerenza logica (traducendo il linguaggio del mito in quello della razionalità). Ciò che in questa dinamica solamente conta, è l'intensità e concretezza delle immagini, intensità concreta che può ritrovarsi in immagini apocalittiche come nella ferocia razionalistica degli scristianizzatori, nell'evo-cazione giacobina della Repubblica romana come nelle eresie medievali.

Il carattere "religioso" del mito sta nella sua irriducibilità alla critica, cioè nel fatto che esso sempre si presenta esteriormente come una "fede" ciecamente abbracciata e vissuta come azione, prassi trasformatrice. Questa impermeabilità non è tuttavia il segno della sua matrice religiosa, ma al contrario è la manifestazione della libera creatività delle individualità fuse nella massa in azione, di cui il mito è, come si è detto, una trascrizione pittorica (ciò che Sorel chiama un *tableau*) che rimane creativa (o "fantastica"), che non raffredda cioè la libertà della prassi. Questa caratteristica profonda del mito è propria delle fedi religiose come delle ideologie laiche: però è questa caratteristica che definisce le fedi, e non viceversa, la fede, per qualche sua intrinseca caratteristica, spiega il mito e le ideologie non religiose.

Questa ricostruzione del concetto di mito nelle *Réflexions* – un testo che Gramsci non ebbe (per quanto è dato di sapere) con sé a Turi (ma delle pagine sul mito poteva leggere un riassunto nel libro di Malagodi) – non è giustificata solamente dall'adozione vistosa e impegnativa del concetto di «"mito" sorelliano» allo scopo di pensare la natura più profonda dell'opuscolo machiavelliano. Come risulta dall'espo-

sizione che precede, vi sono anche altre ragioni. Anzitutto il legame – grazie alla libertà che si era preso il traduttore italiano – tra mito e fantasia e, quindi, l'idea che quest'ultima sia una facoltà nella quale si convoglia e consolida la prassi rivoluzionaria. Nel § 21 del Quaderno 8 [c] viene introdotta la «“fantasia” concreta» come equivalente del mito, cioè di un'ideologia intesa come capacità di unificare teoria e pratica nell'organizzazione di una «volontà collettiva». Ma il carattere “fantastico” e “poetico” della “previsione” marxista era anche al centro, come si è mostrato¹⁶³, della liquidazione di essa, realizzata da Croce nel 1907-1911 proprio mediante una lettura di Sorel, in scritti sui quali Gramsci meditò a Torino e che aveva quasi tutti – nelle relative ristampe nella prima serie delle *Conversazioni critiche* e in *Cultura e vita morale* – anche a Turi. Inoltre, negli appunti presi sul mito e sull'ideologia nel 1930-1932, analizzati nel paragrafo precedente, Gramsci oppone il nesso mito-politica a quello politica-passione proprio in relazione ad alcuni di questi scritti di Croce, come *La morte del socialismo*.

C'è infine un ultimo elemento da considerare: il libro di Luigi Russo *Prolegomeni a Machiavelli*, pubblicato nel 1931, da Gramsci richiesto nella lettera del 23 novembre dello stesso anno¹⁶⁴ ed esplicitamente richiamato nel febbraio 1932, nel § 48 del Quaderno 8 [c]¹⁶⁵. Ci sono però buoni motivi per ritenere che già il § 21 risenta della lettura del libro e che anzi esso sia stato uno degli stimoli all'adozione del mito come chiave di lettura de *Il principe*. Nel § 1 del Quaderno 13 – che è, come si è detto, la seconda stesura di quel paragrafo – si legge infatti: «Nei *Prolegomeni* di L. Russo il Machiavelli è detto l'artista della politica e una volta si trova anche l'espressione “mito”, ma non precisamente nel senso su indicato»¹⁶⁶.

¹⁶³ Cfr. *supra*, pp. 295-299.

¹⁶⁴ Cfr. *LC*, p. 686.

¹⁶⁵ Cfr. Quaderno 8 [c], § 48 [G 48]: *QM*, p. 1577 intitolato *Machiavelli. Il moderno Principe*. Il libro di L. RUSSO (*Prolegomeni a Machiavelli*, Le Monnier, Firenze 1931) è presente nel Fondo Gramsci, con timbro e firma del direttore Vito Azzariti (in servizio dal 25 novembre 1930 al 17 marzo 1933).

¹⁶⁶ *QC*, p. 1555. Cfr. L. RUSSO, *Prolegomeni a Machiavelli*, cit., p. 29: «...la

La posizione di Russo – pur essendo riconducibile al liberalismo crociano – presenta degli elementi di originalità. Infatti, nella sua «impostazione del problema critico-estetico» egli tenta di radicare l'etico-politico crociano dentro un contesto popolare, anzi – come Gramsci riconosce – «nazionale-popolare», e in questo senso rappresenta (con un implicito rinvio al «punto di approdo» del titolo dell'operetta di Engels) «un ritorno all'esperienza del De Sanctis dopo il punto di arrivo del crocianesimo»¹⁶⁷. Con i *Prolegomeni* il critico siciliano riconduce l'autore del *Principe* alla necessità di congiungere arte politica e religione, «Stato-Opera d'arte» e «Stato-Civiltà»¹⁶⁸, analisi e profezia. In forza di questa congiunzione *Il principe* è definito un libro di «politica militante»¹⁶⁹, rivolto cioè a intendere ma anche a trasformare, indirizzato al nesso presente-futuro e non a quello presente-passato. Questa sintesi era però possibile in Machiavelli non sul piano del pensiero bensì su quello del suo «*animus* artistico»: solamente qui trovavano composizione «le molte aporie e antinomie»¹⁷⁰ della sua teoria politica. Anche Russo, come Croce, ricorre all'*arte* come il luogo nel quale la politica si realizza in una dimensione visionaria, riuscendo, ma solo a questa condizione, a superare le proprie aporie.

La definizione – nel testo sul moderno *Principe* – del libro di Machiavelli come «un libro “vivente”, in cui l'ideologia diventa “mito” cioè “immagine” fantastica e artistica»¹⁷¹, sembra dunque, almeno in via immediata, un'allusione a Russo. Ci sono buone ragioni per pensare che Gramsci abbia visto in questo e altri libri del critico siciliano un tentativo di

grandezza stessa di quel Valentino, assunto dal nostro autore a principe-mito della sua dottrina».

¹⁶⁷ «La preoccupazione nazionale-popolare nell'impostazione del problema critico-estetico appare in Luigi Russo (del quale è da vedere il volumetto su i *Narratori*) come risultato di un ritorno all'esperienza del De Sanctis dopo il punto di arrivo del crocianesimo» (Quaderno 9 [b], § 42 [G 42]: QC, p. 1122).

¹⁶⁸ L. RUSSO, *Prolegomeni a Machiavelli*, cit., p. 32.

¹⁶⁹ *Ivi*, pp. 22 e 45.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 61.

¹⁷¹ QM, p. 1556.

trasformare il liberalismo per metterlo in grado di sfidare il fascismo sul suo stesso terreno¹⁷²: quello della «demagogia» e della «politica totalitaria». In questo modo, il confronto con Croce acquistava un'accresciuta drammaticità e si può intendere la svolta impressa da Gramsci, mediante Machiavelli, alla sua elaborazione del concetto di mito e, con esso, di ideologia e di previsione.

Si può dire pertanto che il § 21 del Quaderno 8 [c] rappresenta un punto di svolta per diversi riguardi: nella lettura di Machiavelli, per il fatto di collegare per la prima volta *Il principe* al mito e, per suo tramite, alla fantasia; in relazione al tentativo insistito di pensare il mito in modo non riducibile alla politica-passione, in quanto ora la «“fantasia” concreta» cessa di essere una marca del carattere onirico e poetico della “previsione” marxista (nel senso di Croce), per convertirsi nella capacità di un'ideologia di aderire concretamente alla vita di una massa dispersa e, grazie a questa relazione di prossimità, articolarla dall'interno, organizzandola in volontà collettiva; infine, per ciò che concerne il *concetto* stesso di ideologia, come luogo in cui verità e politica si coniugano in unità e che, come si è mostrato, era fin dall'inizio al centro della riformulazione del materialismo storico intrapresa nei *Quaderni*.

Adottando l'equivalenza tra mito soreliano e «“fantasia” concreta», e quella tra mito e ideologia, e infine legando queste due equivalenze alla tradizione giacobina del “nazionale popolare”, Gramsci accentua, nella nozione di ideologia, la necessità che essa si collochi a *diretto contatto* con le masse che intende unificare. Dell'opuscolo di Machiavelli è infatti posto in evidenza l'essere

...un libro “vivente”, in cui l'ideologia diventa “mito” cioè “immagine” fantastica e artistica tra l'utopia e il trattato scolastico, in cui l'elemento dottrinale e razionale si

¹⁷² Il titolo stesso del libro, *Prolegomeni a Machiavelli*, era del resto già un'allusione al mussoliniano *Preludio al «Machiavelli»*, cit. (cfr. D. CANTIMORI, *Il «Machiavelli»*, in «Belfagor», XVI, 1961, n. 6, pp. 749-757: 753).

impersona in un “condottiero” che presenta plasticamente e “antropomorficamente” il simbolo della “volontà collettiva”. Il processo per la formazione della “volontà collettiva” viene presentato non attraverso una pedantesca disquisizione di principii e di criterii di un metodo d’azione, ma come “doti e doveri” di una personalità concreta, che fa operare la fantasia artistica e suscita la passione¹⁷³.

È grazie a questa peculiare caratteristica formale che, come Gramsci aggiunge nella seconda stesura,

...nella conclusione il Machiavelli stesso si fa popolo, si confonde col popolo, ma non con un popolo «genericamente» inteso, ma col popolo che il Machiavelli ha convinto con la sua trattazione precedente, di cui egli diventa e si sente coscienza ed espressione, si sente medesimezza: pare che tutto il lavoro «logico» non sia che un’autoriflessione del popolo, un ragionamento interno, che si fa nella coscienza popolare e che ha la sua conclusione in un grido appassionato, immediato. La passione, da ragionamento su se stessa, ridiventa «affetto», febbre, fanatismo d’azione¹⁷⁴.

Il trattato sconfinava in un racconto, in un “mito”, nel quale la “fantasia” dello scrittore e dei lettori fa rivivere drammaticamente i concetti dell’analisi come, allo stesso tempo, momenti di una storia individuale, del principe stesso, e come «autoriflessione del popolo». Ma il carattere fantastico e drammatico della narrazione fa sì che essa si imprima vividamente nella mente del lettore, che in un certo senso è portato a vedere il principe in azione, come in un’immagine pittorica.

La fantasia è un tessuto che unisce scrittore, principe e popolo, rendendo possibile questa catena di immedesimazioni. Ma il carattere non “carismatico” del principe, il suo essere cioè un organismo reale, fa sì che queste successive immedesimazioni – dell’autore con il pubblico che intende

¹⁷³ *QM*, p. 1556.

¹⁷⁴ Quaderno 13, § 1: *QC*, p. 1556.

convincere, dell'analisi del corpo del libro con il fanatismo appassionato della conclusiva *Exhortatio*, del principe con il "suo" popolo – non cancellino gli elementi in gioco ma li uniscano dialetticamente, annullando solamente la loro iniziale separatezza e irrelazione.

Non è un caso, infatti, che nel testo del Quaderno 8 sul moderno Principe venga introdotta – subito dopo l'osservazione iniziale sul «"mito" sorelliano» – l'alternativa tra la formazione carismatica della volontà collettiva e la sua costituzione nel e mediante il partito politico¹⁷⁵. Il capo carismatico, individuale, è possibile nel mondo moderno solo in casi eccezionali, quando un «pericolo» immediato «crea fulmineamente l'arroventarsi delle passioni e del fanatismo e annulla il senso critico e l'ironia che possono distruggere il carattere "carismatico" del condottiero (esempio del Boulanger)»¹⁷⁶. Come era stato annotato in un testo precedente, «se il capo è di origine "carismatica", deve rinnegare la sua origine e lavorare a rendere organica la funzione della direzione, organica e coi caratteri della permanenza e continuità»¹⁷⁷. Come, in Machiavelli, il principe nuovo che abbia conquistato il potere per fortuna e armi altrui, o per l'appoggio dei propri concittadini, deve indirizzare ogni sua energia a porlo su basi proprie, conquistando cioè l'«amicizia» del popolo; così il capo carismatico che miri «alla fondazione di nuovi Stati e nuove strutture nazionali e sociali» deve liberarsi del carisma e convogliare la sua personalità dentro il partito politico. Il potere carismatico «non può essere di vasto respiro e di carattere organico: sarà quasi sempre del tipo restaurazione e riorganizzazione e non del tipo proprio alla fondazione di nuovi Stati e nuove strutture nazionali e sociali»¹⁷⁸ (si noti qui la ripresa dell'argomento usato nel 1924, in «*Capo*», contro Mussolini)¹⁷⁹.

¹⁷⁵ Cfr. *QM*, pp. 1557.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ Quaderno 6, § 97: *QM*, p. 1131.

¹⁷⁸ *QM*, p. 1557.

¹⁷⁹ «Benito Mussolini [...] non ha dovuto organizzare una classe, ma solo il personale d'ordine di una amministrazione. Ha smontato qualche congegno

Ma sfuggire al carisma non significa tornare alla forma liberale della politica, al parlamento dei notabili, all'ideologia come superiore elaborazione degli interessi di una ristretta cerchia della popolazione, in presenza della sempre presupposta passività della maggioranza. Nel mondo succeduto alla guerra l'alternativa – questo Gramsci lo vede lucidamente – è tra due opposte forme di «demagogia»¹⁸⁰ e tra due opposte forme di «politica totalitaria»¹⁸¹. Nell'età delle masse, cioè della loro mobilitazione totale, della loro irruzione *simultanea*¹⁸² nella vita politica, la crisi della società e dello Stato liberale lascia emergere forme nuove di sintesi politica, tutte necessariamente poggianti sull'eliminazione o comunque sulla forte ridefinizione della membrana che nel mondo liberale separava la sfera privata da quella pubblica, l'economia dalla politica. Agli occhi dei più accorti tra i teorici liberali, questa sintesi assumeva forme nuove, demagogiche e plebee¹⁸³. In esse Gramsci vede non solamente ciò ma anche la presenza dell'iniziativa delle masse popolari, che si erano andate organizzando in una proporzione che non era più possibile annullare, ma solamente controllare e indirizzare.

In questo nuovo quadro di riferimento, le ideologie politiche per un verso tendevano ad assumere più o meno inevitabilmente la forma fanatica delle passioni popolari, per un altro registravano e tentavano di controllare il tentativo delle masse di giungere a un'elaborazione autonoma delle proprie rivendicazioni. In entrambi i casi, non solamente la questione della *religione* acquistava una rilevanza politica in precedenza sconosciuta, ma la forma stessa dell'ideologia assumeva tonalità sempre più nettamente collegate alla vita concreta delle masse che aspirava a dirigere e controllare. Di

dello Stato più per vedere com'era fatto e impraticarsi del mestiere che per una necessità originaria» (CPC, p. 16).

¹⁸⁰ Cfr. Quaderno 6, § 97.

¹⁸¹ Cfr. il già discusso Quaderno 6, § 136 (*supra*, p. 209).

¹⁸² Cfr. *supra*, p. 78 e nota 31.

¹⁸³ Cfr. M. WEBER, *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania*, cit., pp. 123-124 e 139-140. Gramsci tiene presente questo libro nei *Quaderni*. Cfr. *supra*, nota 160 a p. 214.

qui discende l'insistenza di Gramsci sul mito, sulla religione e sulla fantasia. Non si trattava solamente di ricucire la ferita inferta da Croce al corpo del materialismo storico, ma di fare ciò grazie a un salto in avanti, ripensando la strategia marxista dell'emancipazione dentro il nuovo quadro di riferimento.

9. La «*fantasia*» concreta» e il «*dramma storico in atto*»

Il filo rosso che unisce l'attacco di Croce a marxismo e socialismo alla risposta formulata da Gramsci nei *Quaderni* è, singolarmente, la coppia formata da *mito* e *fantasia*. Entrambi questi concetti funzionano in modo ambivalente: segnale del fatto che sono nozioni controverse e che il modo di interpretarne il significato risulta decisivo per il confronto tra i due disputanti. Per Croce, parlare di fantasia equivale ad assimilare il mito marxista alla creazione artistica e al «sogno»: un sogno poetico che, paradossalmente, si dispiega nella pratica e non nella teoria, e che stimola solamente per breve tempo le energie di chi ne è partecipe. Per il Gramsci dei *Quaderni*, al contrario, la fantasia è la dimensione che conferisce al mito concretezza, che fa aderire un'ideologia (intesa come produzione pratica e, al contempo, approccio conoscitivo al futuro) alla vita delle masse, la rende parte di questa vita. La fantasia è insomma la garanzia dell'efficacia, del radicamento del mito nella vita reale, non il segno della sua estemporaneità.

Data questa radicale diversità di accezione e di funzione, il ricorso alla «fantasia» non è spiegabile con i soli riferimenti richiamati nel paragrafo precedente o, meglio, la ripresa di tale nozione da parte di Gramsci non riflette strettamente l'accezione che Croce aveva voluto assegnarle. Essa infatti si staglia su uno sfondo molto più ampio delle discussioni nelle quali Croce la coinvolge nella sua critica del marxismo. È lo stesso filosofo che, nell'*Estetica*, si sofferma in sede storica sulla profonda trasformazione della distinzione hegeliana di fantasia e immaginazione, re-alizzata da Francesco De Sanctis:

Distingueva, è vero, fantasia da immaginazione; ma la fantasia era per lui non la mistica facoltà di appercezione trascendentale, l'intuizione intellettuale dei metafisici tedeschi, sì bene semplicemente la facoltà di sintesi e creazione del poeta, contrapposta all'immaginazione, la quale raduna particolari e materiali e ha sempre del meccanico¹⁸⁴.

Effettivamente, De Sanctis fa uso in modo pressoché sistematico di questa opposizione, nel modo riassunto da Croce. Nella *Storia della letteratura italiana* l'immaginazione è definita «facoltà molto inferiore» alla fantasia:

L'immaginazione ti dà l'ornato e il colore, lascia la superficie; il suo maggiore sforzo è di offrirti un simulacro di vita nell'allegoria e nella personificazione. La fantasia è facoltà creatrice, intuitiva e spontanea: è la vera Musa, il *Deus in nobis*, che possiede il segreto della vita, e te la coglie a volo anche nelle sue più fuggevoli apparizioni, e te ne dà l'impressione e il sentimento¹⁸⁵.

Mentre l'immaginazione si aggira attorno all'oggetto, e lo restituisce nelle sue forme visibili, plastiche, la fantasia lo anima dall'interno, gli conferisce vera vita. In questo senso, la fantasia è una facoltà non inferiore ma semmai ulteriore rispetto all'intelligenza:

Se osservate co' sensi, avete il fatto; se osservate con l'intelligenza, avete l'idea; se osservate con la fantasia, avete il fantasma; l'oggetto come lo rappresenta il poeta, ha un nome distinto perché ha qualità proprie. Quando il poeta ha innanzi a sé un fantasma, questo non è l'idea pura ma l'idea dotata da lui di sentimenti e forze, corpo spiritualizzato o

¹⁸⁴ B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, quinta edizione riveduta, Laterza, Bari 1922, pp. 403-404. L'origine della distinzione tra *Phantasie* e *Einbildungskraft* è nella hegeliana *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, §§ 455-457.

¹⁸⁵ F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, a cura di P. ARCARI, Treves, Milano 1925, 2 voll., I, p. 53. Questa edizione era a disposizione di Gramsci in carcere, con timbro del penitenziario di San Vittore.

spirito incarnato. La forma è la trasformazione dell'idea, cioè del concetto in carattere poetico: la creazione del fantasma¹⁸⁶.

Di più, la fantasia *si serve* delle altre facoltà per attingere il proprio scopo, che è la creazione poetica come un «rendere vivente» la realtà:

La facoltà poetica per eccellenza è la fantasia: ma il poeta non lavora solo con le facoltà estetiche, tutte le facoltà cooperano: il poeta non è solo poeta; mentre la fantasia forma il fantasma, l'intelletto e i sensi non rimangono inerti. Un poeta può avere potente virtù estetica ed esser povero d'immaginazione, commettere errori nel disegno o spropositi storici e geografici: questi difetti non toccano l'essenza della poesia. Ma se un poeta che ha in alto grado queste altre facoltà, che ha un bel disegno ed una perfetta esecuzione meccanica, ha debole fantasia, non saprà render vivente quanto vede: la mancanza di fantasia è la morte del poeta¹⁸⁷.

Il poeta non è, dunque, solamente poeta, ma anche uomo che sente e filosofo che pensa e conosce il mondo. Grazie a questo peculiare *status*, la fantasia sa conferire all'idea del concetto la concretezza individua e, grazie a ciò, l'universalità; la incorpora in un organismo che prende dinanzi al pubblico vita autonoma e sprigiona da sé tutta una serie di caratteristiche non gratuite ma essenziali e necessarie. Discutendo altrove dei *Sepolcri*, De Sanctis, opponendo Foscolo a Monti, nota che quella del primo

...non è semplice immaginazione, è fantasia, che è nell'arte quello che nella vita è la coscienza, il centro universale e armonico dello spirito. Quei fantasmi che escono dalle tombe non sono il prodotto ozioso dell'immaginazione;

¹⁸⁶ F. DE SANCTIS, *Scritti varii inediti o rari*, raccolti e pubblicati da Benedetto Croce, 2 voll., I, Morano, Napoli 1898, pp. 277-278. In questo senso cfr. anche Id., *Saggi critici*, quinta edizione, Morano, Napoli 1888, pp. 98-99.

¹⁸⁷ F. DE SANCTIS, *Scritti varii inediti o rari*, cit., p. 304.

sono le creature di tutta l'anima nella serietà delle sue credenze e dei suoi affetti¹⁸⁸.

Le ombre dei trapassati, una volta diventate fantasmi poetici, tornano a vivere concretamente in mezzo a noi. La proporzione, per cui la fantasia sta all'arte come la coscienza alla vita, ci dice che quel richiamo in vita, in quanto risponde ai bisogni più seri e sentiti della vita stessa, ne diventa parte, espressione, e quindi riprende a partecipare di essa come qualcosa che non ha nulla di superfluo o artificioso, nulla di immaginario.

La stessa dicotomia compare, espressa nel linguaggio estetico crociano, in numerosi luoghi dei suoi scritti critici. Valga per tutti questo passo, su Balzac, tratto da *Poesia e non poesia*:

...nel delicato processo dell'arte bisogna accuratamente tener distinte la fantasia che configura le impressioni e le passioni del reale dominandole, e l'immaginazione che si vale delle intuizioni della fantasia a proprio diletto, trastullo o acre sfogo che sia¹⁸⁹.

Anche in questo caso, l'opposizione è tra una facoltà sintetica, unitaria e interiormente creativa, e una esteriore, compositiva e analitica; tra una originaria e una derivata, tra una che si colloca al di sopra della realtà e una che ne subisce il condizionamento. La stessa opposizione tra fantasia e immaginazione è presente anche in un altro luogo dello stesso libro, il saggio su George Sand, dove la dicotomia è impiegata anche a caratterizzare la differenza di genere:

La Sand non era mente profonda, non aveva forte vita interiore, quantunque fosse volentieri taciturna e chiusa in sé, assorta, come la descrivono i contemporanei; ma assorta nel sognare, nel tessere la tela delle immaginazioni, come

¹⁸⁸ F. DE SANCTIS, *Nuovi saggi critici*, quarta edizione, Morano, Napoli 1890, p. 157.

¹⁸⁹ B. CROCE, *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimono*, Laterza, Bari 1923, p. 247.

donna ch'ella era. E, come donna, non concepì mai che l'arte andasse rispettata e sempre la tenne quasi naturale sfogo della propria sensibilità e della propria intellettualità; e, come donna, portò nelle cose dell'arte il senso pratico, di economia domestica e di sapienza commerciale, e mirò sempre a fare, anzitutto, quel che si chiama il romanzo, il libro piacente, e a farne molti, perché molti fruttavano molto¹⁹⁰.

L'immaginazione, tipicamente femminile, spingeva la scrittrice verso il «lirismo»:

Questo processo, affatto pratico, dell'immaginazione che si piace e vuol piacere è stato altresì scambiato a torto con l'anima poetica, [...] e assai si loda il suo «lirismo», e i suoi romanzi sono stati definiti «romanzi lirici». «Lirismo» è ben detto, in quanto non s'intende con esso la «lirica», ma la verbosa rettorica della passione¹⁹¹.

Gramsci richiese *Poesia e non poesia* quando giunse a Turi¹⁹². È notevole che in una lettera spedita alla cognata dal penitenziario di San Vittore, scritta però prima di quella richiesta, compaiano quasi esattamente i termini utilizzati da Croce:

Non si può domandare a nessuno di immaginare cose nuove; si può invece domandare [...] l'esercizio della fantasia per completare sugli elementi noti tutta la realtà vivente. Ecco dove voglio colpirti e farti arrabbiare. Tu, come tutte le donne in generale, hai molta immaginazione e poca fantasia e ancora, l'immaginazione in te (come nelle donne in generale) lavora in un solo senso, nel senso che io chiamerei (ti vedo fare un salto)... protettore degli animali, vegetariano, infermieristico: le donne sono liriche (per elevarci un po') *ma non sono drammatiche*. Immaginano la vita degli altri (anche dei figli) dal solo punto di vista del dolore animale, ma non

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 193.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 194.

¹⁹² Il libro viene richiesto a Tatiana nella lettera del 17 dicembre 1928 (LC, p. 313). Non è presente nel Fondo Gramsci, ma nulla fa pensare che Gramsci non lo abbia ricevuto, dato che non lo ricorda più nelle richieste successive.

sanno ricreare con la fantasia tutta un'altra vita altrui, nel suo complesso, in tutti i suoi aspetti¹⁹³.

L'analogia è evidente: creatività (maschile) della fantasia, lirismo dell'immaginazione (femminile) come incapacità di afferrare sinteticamente il proprio oggetto, e quindi di capirlo. Tuttavia, più della somiglianza rispetto al giudizio crociano, conta qui il suo adattamento (e stravolgimento): dall'arte alla vita. Fantasia, immaginazione, lirismo sono facoltà o caratteristiche che mettono ciascuno dinnanzi alla necessità di capire «la realtà vivente» dell'altro, quando non se ne abbia diretta e piena esperienza. È una facoltà che molteplici circostanze della vita ci obbligano a utilizzare, dato che – individualmente o come gruppo – molto spesso siamo costretti a formare un giudizio, una conoscenza di una realtà che solo in parte possiamo esperire direttamente. Produrre fantasticamente ma al contempo realisticamente la realtà che ancora rimane ignota è possibile solamente se si possiede ciò che qui riceve il nome di capacità *drammatica*.

In una lettera alla moglie Julija del 1936 si legge, a questo stesso proposito, l'espressione «fantasia concreta»:

...la tua lettera è scritta con una sorprendente assenza di ciò che io chiamerei «fantasia concreta», mentre vi sono contenuti molti elementi di ciò che chiamerei «fantasia astratta» [...]. Ti voglio solo spiegare ciò che intendo, press'a poco, per fantasia concreta: l'attitudine a rivivere la vita degli altri, così come è realmente determinata, coi suoi bisogni, le sue esigenze, ecc., non per rappresentarla artisticamente, ma per comprenderla ed entrare in contatto intimo: anche per non far del male¹⁹⁴.

Concretezza e drammaticità si collegano e fanno della fantasia – proprio nel senso di De Sanctis – qualcosa che oltrepassa di molto la sfera della rappresentazione artistica ma anche quella della schematizzazione sociologica. In questo

¹⁹³ Lettera a Tatiana Schucht del 25 aprile 1927, in *LC*, p. 99, corsivo nostro.

¹⁹⁴ *LC*, p. 1093.

senso il termine «dramma» era stato utilizzato da Gramsci in una polemica del 1919 con Salvemini:

In un parallelogrammo delle forze, le componenti sono già composte per la risultante, anzi *per quella risultante*; nella vita politica le forze non agiscono come i simboli convenzionali di uno schema predisposto, ma si urtano, s'accavalcano, s'intrecciano, si sopprimono in un complesso che è dramma, non schema astratto¹⁹⁵.

Concretezza e drammaticità riassumono insomma la capacità di immaginare qualcosa, conferendogli carattere di realtà, grazie al fatto che gli elementi immaginati non sono disposti in un ordine statico, ma risultano dinamicamente gli uni dagli altri, come accade nella realtà.

Esattamente questo è d'altronde il significato del termine quando per la prima volta si fa cenno, nei *Quaderni*, all'idea di scrivere un nuovo *Principe*, non come «repertorio organico di massime politiche, ma [...] libro "drammatico" in un certo senso, un dramma storico in atto, in cui le massime politiche fossero presentate come necessità individualizzata e non come principi di scienza»¹⁹⁶. E nel testo sul moderno *Principe* si legge: «I punti concreti di programma d'azione devono [...] risultare "drammaticamente" dal discorso, non essere una fredda esposizione di raziocini»¹⁹⁷.

¹⁹⁵ *Salveminiiana*, in «L'Ordine Nuovo», I (1919), n. 8, 28 giugno-5 luglio, pp. 56-57, ora in *ON*, pp. 111-113: 113 (l'articolo, attribuito a Gramsci da Sergio Caprioglio, è stato accolto come dubbio nell'edizione Gerratana-Santucci).

¹⁹⁶ Quaderno 4 [b], § 11 [G 10]: *QM*, p. 675.

¹⁹⁷ *QM*, p. 1559. Anche nella lettera alla moglie Julija Schucht del 30 luglio 1929 il termine è utilizzato per rinviare a un'idea di movimento che prolunga la statica immagine di una fotografia in una vita reale: «Si capisce, vorrei vederti in gruppo coi bambini, come nella fotografia dell'anno scorso, perché nel gruppo c'è già qualcosa di movimentato, di drammatico, si colgono dei rapporti, che possono essere prolungati, immaginati in altri quadretti, in episodi di vita concreta, quando non c'è l'obiettivo del fotografo spianato» (*LC*, p. 397). Cfr. anche, in un significato simile, la lettera alla sorella Teresina del 17 novembre 1930: «Naturalmente una fotografia irrigidisce un movimento di vita molto irrequieto ed è possibile interpretare male un solo atteggiamento anche se molto drammatico come nella fotografia dei tuoi bambini» (*LC*, pp. 519-520).

Come si è visto a proposito della polemica con Salvemini nel 1919, questa terminologia – *fantasia, dramma, fantasia drammatica* – si registra già nel periodo torinese. La dicotomia tra dramma (come sinonimo di vita) e schema si legge in una critica teatrale del 1917, in cui, a proposito della commedia di Paolo Ferrari *La satira e Parini*, si dice che il personaggio di «Parini è un pretesto, un meccanismo scenico, che serve a determinare un intreccio, ma non ha vita propria, drammatica. Parla e opera secondo uno schema»¹⁹⁸. Ma da questo punto di vista risulta decisivo l'articolo *Una verità che sembra un paradosso*, pubblicato nell'aprile del 1917, a poche settimane di distanza da «La Città futura». Qui, dopo aver osservato che «L'attività scientifica è materiata per grandissima parte di sforzo fantastico; chi è incapace di costruire ipotesi non sarà mai scienziato», Gramsci sposta lo sguardo sulla funzione della fantasia in politica:

Perché si provveda adeguatamente ai bisogni degli uomini di una città, di una regione, di una nazione, è necessario sentire questi bisogni; è necessario potersi rappresentare concretamente nella fantasia questi uomini in quanto vivono, in quanto operano quotidianamente, rappresentarsi le loro sofferenze, i loro dolori, le tristezze della vita che sono costretti a vivere. Se non si possiede questa forza di drammatizzazione della vita, non si possono intuire i provvedimenti generali e particolari che armonizzino le necessità della vita con le disponibilità dello Stato. Si scaglia una azione nella vita: bisogna saper prevedere la reazione che essa sveglierà, i contraccolpi che essa avrà. Un uomo politico è grande in misura della sua forza di previsione: un Partito politico è forte in misura del numero di uomini di tal forza di cui dispone. [...] Uno dei caratteri italiani, e forse quello che è più malefico per l'efficienza di vita pubblica del nostro paese, è la mancanza di fantasia drammatica. [...] Non sanno rappresentarsi il dolore degli altri, perciò sono inutilmente crudeli¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Annibale Betrone, in «Avanti!» (21 ottobre 1917), «Cronache torinesi», nella rubrica *Teatri*, ora in *Scritti*, vol. 2, pp. 555-556: 555.

¹⁹⁹ *Una verità che sembra un paradosso*, in «Avanti!» (3 aprile 1917), «Cronache

Abbiamo qui, come in una trama, tutti i fili che siamo venuti tessendo in queste pagine: la fantasia drammatica, la previsione, il capo, il partito politico. Manca però il *mito*, liquidato da Gramsci, come abbiamo visto, pochi giorni avanti nell'articolo *Margini*. Del resto, l'articolo non parla della politica socialista ma di quella – gravemente carente di capacità progettuale – della classe dirigente italiana. Tuttavia, nel cenno al partito politico, è presente almeno implicitamente un rinvio a una previsione realizzata dall'interno della lotta e non dall'alto di un ceto di governo. Questo aspetto si accentua in un testo del maggio 1918, *I giorni*, dove Gramsci nota che «il proletariato anticipa i momenti storici attraverso i quali la società borghese deve passare. La sofferenza acuisce la fantasia e provoca la visione drammatica del mondo futuro»²⁰⁰. Ma già ne *La rivoluzione contro «Il Capitale»*, del dicembre 1917, della «predicazione socialista» si dice che «fa vivere drammaticamente in un istante la storia del proletariato, le sue lotte contro il capitalismo»²⁰¹.

La potenza di creazione concreta della fantasia, unita alla dinamicità vitale e quindi all'empatia presente nel suo carattere «drammatico», rende pensabile, in questi passaggi, il futuro come una «previsione» non escogitata da un individuo, *ma realizzata da una massa*. Inoltre, la caratterizzazione della «propaganda socialista» nei termini di un racconto – un mito, appunto, ma manca il termine (evidentemente, Gramsci preferisce non sollevare, in questo momento, un tema così spinoso) – spinge a pensare che il celato termine di confronto sia pur sempre il divieto imposto da Croce e che i riferimenti di Gramsci al *dramma* e alla *fantasia* veicolino la sua insoddisfazione per la soluzione di compromesso da lui raggiunta ne «La Città futura».

torinesi”, nella rubrica *Caratteri italiani*, ora in *Scritti*, vol. 2, pp. 212-214: 212-213. Su questo articolo cfr. L. RAPONE, *Cinque anni che paiono secoli*, cit., p. 286. Sulla fantasia drammatica cfr. anche *La censura*, in «Avanti!», (4 novembre 1918), “Cronache torinesi”, nella rubrica *Sotto la Mole*, ora in *Scritti*, vol. 3, pp. 731-732.

²⁰⁰ *I giorni*, in «Avanti!» (30 maggio 1918), “Cronache torinesi”, nella rubrica *Sotto la Mole*, ora in *Scritti*, vol. 3, pp. 434-435: 435.

²⁰¹ *La rivoluzione contro «Il Capitale»*, cit., ora in *Scritti*, vol. 2, p. 619.

Nei *Quaderni del carcere*, Gramsci farà ricorso a De Sanctis, distinguendolo e a volte addirittura opponendolo a Croce, in quanto portatore di una critica letteraria che è una forma di «lotta per una nuova cultura», una critica «militante, non [...] frigidamente estetica»²⁰². Non stupirà trovare le tracce di questa opposizione già negli scritti di Torino, perché la nozione di *drammaticità* dell'arte è prettamente desantisianiana. Essa percorre tutta la ricostruzione che il critico irpino propone della nascita del mondo moderno, il quale è per lui *essenzialmente* "drammatico", perché nasce dall'affermazione della personalità dell'individuo: dalla genesi, cioè, di un diverso e nuovo concetto di umanità, non più sommersa nella comunità ma capace di affermarsi individualmente nell'azione²⁰³. Ma in nessun altro luogo questa idea emerge con tanta chiarezza, come nel saggio *Il Farinata di Dante*, cioè in pagine ben presenti a Gramsci in carcere e, molto probabilmente, già a Torino. Qui, introducendo il mondo nuovo del Dante partigiano, «tutto umano e carnale», De Sanctis osserva:

Certo, questo mondo in tanta varietà di elementi posti l'uno fuori dell'altro non è ben fuso e concorde, e vi permane un fondo astratto e pedantesco che resiste a tutti gli sforzi della fantasia. Sono in presenza due mondi irreconciliabili, un mondo teocratico-feudale, che ha per dogma l'annullamento della personalità, ed il mondo del comune libero, dove la personalità è tutto. Lì hai un mondo lirico-didattico, dove l'uomo è il santo che prega e contempla; qui hai un mondo epico-drammatico, dove l'uomo è l'eroe che opera e lotta; nell'uno l'uomo è ancora involto nell'oscura notte del mito, e ci sta come genere, anzi

²⁰² Quaderno 4 [b], § 6 [G 5]: QM, p. 667. Su questo punto cfr. V. GERRATANA, *De Sanctis-Croce o De Sanctis-Gramsci? (Appunti per una polemica)*, in «Società», VIII (1952), n. 3, pp. 497-512.

²⁰³ Cfr. F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, cit., vol. I, pp. 170 (dramma e vita), 172-173 (dramma e azione), 182 (intimo, personale e drammatico come opposto a epico, simbolico, mistico e scolastico), 186-187 (dramma come fusione di terreno e celeste), 296; vol. II, p. 156. Cfr. inoltre ID., *Scritti vari inediti o rari*, cit., vol. 1, pp. 49-50 (dove i manzoniani Adelchi ed Ermengarda sono definiti «lirici» e non «drammatici», perché «ideali passivi e queruli»).

che come individuo perfetto; nell'altro l'uomo apparisce nel pieno possesso e nella piena coscienza di sé stesso; l'uno è il riflesso filosofico-artistico del passato; l'altro è il preludio della vita e dell'arte moderna²⁰⁴.

Il gruppo lessicale che ruota attorno al dramma e alla fantasia testimonia di una tensione e di una scelta: una tensione presente nella formazione di Gramsci, tra Croce e De Sanctis, e una scelta, nel momento in cui, rompendo gli indugi, appare necessario, già ben dentro i *Quaderni*, tornare criticamente al modo in cui Croce aveva realizzato la sua lunga e sottile opera di *revisione* del marxismo e, per questa via, smontare l'intero congegno della filosofia dello spirito. È tenendo conto di tutto questo sfondo che la decisione presa nel § 21 del Quaderno 8 acquista il suo significato più proprio. Tornare a parlare del "mito" voleva dire abbandonare definitivamente la tutela del crocianesimo e navigare in mare aperto. L'«Anticroce», annunciato per la prima volta pochi mesi dopo questo paragrafo, nell'aprile del 1932²⁰⁵, trova qui, nell'equiparazione tra ideologia, mito, fantasia concreta e dramma uno dei suoi più importanti (e misconosciuti) punti d'avvio.

Acquista così, infine, un significato più perspicuo la definizione del mito come «"fantasia" concreta». In particolare, si chiarisce la ricerca di una concezione dell'ideologia come, allo stesso tempo, capace di conoscere la realtà dall'interno delle lotte concrete e di aderire intimamente alla vita delle masse di cui intende "impadronirsi". La fantasia concreta è la capacità di rivivere drammaticamente la vita del popolo italiano, di creare cioè un'immagine (un *tableau*, un dipinto, nel senso di Sorel) nella quale tutti gli elementi di questa vita sconosciuta, nascosta, di questa Italia «qu'on ne voit pas»²⁰⁶ vengano completati, grazie a un processo creativo che prende le mosse da ciò che è già emerso alla luce della storia.

²⁰⁴ F. DE SANCTIS, *Il Farinata di Dante*, in Id., *Nuovi saggi critici*, quarta edizione, cit., pp. 21-50: 27.

²⁰⁵ Cfr. Quaderno 8 [b], § 70 [G 235].

²⁰⁶ Quaderno 10, § 23 [G II, 22]: QC, p. 1260.

Ma è, in aggiunta, la capacità di fare tutto questo *sentendo* la vita del popolo come la propria, grazie a una completa immedesimazione, come un dramma in atto che è anzitutto il *proprio* dramma. Questa immagine, questo mito è pensato come perciò capace di riassumere l'intera storia del popolo sottomesso e disperso; ma di fare tutto ciò senza rinunciare all'analisi – all'«idea», direbbe De Sanctis – che nel mito risulta incorporata ma non annullata.

L'occasione offerta dal libro di Russo ha spinto Gramsci a tornare sul *dossier* da lui aperto e subito richiuso ne «La Città futura»: la questione del mito e della previsione. La soluzione individuata allora – mantenere la scissione sostituendo il mito con l'«interiorizzazione» e indebolire la previsione rispettando il divieto imposto da Croce – viene giudicata nei *Quaderni* inadeguata proprio per il suo residuo «illuminismo» («in quel tempo il concetto di unità di teoria e pratica, di filosofia e politica non era chiaro in me ed io ero tendenzialmente piuttosto crociano») ²⁰⁷. Al mito non si può rinunciare: non lo si poteva, in realtà, nel 1917, ma *a fortiori* ciò è impossibile nel 1932, in un'Europa non più solamente lacerata dalla guerra, ma profondamente scossa e intimamente trasformata dall'affermazione, dappertutto, della «politica totalitaria». Ora le masse sono tutte simultaneamente presenti sulla scena della politica, tutte per la prima volta sottratte all'invisibilità secolare alla quale lo Stato moderno le aveva condannate. L'«apprendissaggio politico» ²⁰⁸ che sta facendo il popolo nazione rende il mito meno arbitrario, meno affidato alla «fantasia» e più alla «filologia», meno legato alla personalità di un capo carismatico.

Questo spostamento, per quanto leggero, può impedire che il mito collassi su sé stesso. Il ricorso al partito politico introduce un'articolazione razionale nel suo centro e rende la previsione pensabile, senza cadere nel determinismo ²⁰⁹: la capacità di creazione fantastica e drammatica deve essere fin

²⁰⁷ Quaderno 10, § 6.11 [G I, 11]: QC, p. 1233.

²⁰⁸ QC, p. 1260.

²⁰⁹ Questo punto è notato da L. RAPONE, *Cinque anni che paiono secoli*, cit., pp. 287-288.

dall'inizio collettiva, organizzata, articolata (si capisce allora la necessità che il partito funzioni come «un sistema di “filologia” vivente»)²¹⁰.

Rispetto al mito soreliano, Gramsci realizza così una duplice innovazione. Della prima si è appena detto: assorbire la potenza mobilitante custodita nel mito, neutralizzando il rischio di una sua dissipazione: passare dal “sindacato” al “partito”, dal movimento all'organizzazione, tenendo viva la forza dissolvente e corrosiva (rispetto al vecchio mondo) del primo, ma limitandone le pulsioni (auto)dissipative. La seconda innovazione, forse più importante della prima, ma più nascosta a chi ha tentato di leggere queste pagine dei *Quaderni*, consiste nell'equiparazione di mito e «“fantasia” concreta» mediante l'adozione del concetto di «dramma». Risulta chiaro, a questo punto, che il termine trae origine da due grandi filoni: in modo polemico, esso rinvia all'equiparazione, proposta da Croce, del marxismo a una previsione fantastica; e in modo simpatetico, allude all'opposizione desantisiana tra fantasia e immaginazione. Tenendo conto di ciò, si potrebbe così parlare, anche per Gramsci, di «un ritorno all'esperienza del De Sanctis dopo il punto di arrivo del crocianesimo»²¹¹: dopo, cioè, l'*impasse* de «La Città futura», con la sua forzata rinuncia al mito.

²¹⁰ Quaderno 7 [b], § 6 [G 6]: QM, p. 1309.

²¹¹ Quaderno 9 [b], § 42 [G 42]: QC, p. 1122 (a proposito di Luigi Russo: cfr. *supra*, p. 321 e nota 167).

IL TESTAMENTO DI GRAMSCI

La vita di Antonio Gramsci ebbe il suo epilogo nelle prime ore del mattino del 27 aprile 1937, a seguito di un'emorragia cerebrale che lo aveva colpito due giorni avanti. Al suo fianco si trovava la cognata Tatiana Schucht, che gli era stata vicina fin dal momento dell'arresto e aveva esercitato durante tutti gli anni della prigionia un ruolo decisivo nel mantenere i contatti con il mondo esterno, cioè con la famiglia e con il partito comunista in esilio. Negli ultimi anni, dal momento del trasferimento dalla clinica del dott. Cusumano di Formia alla "Quisisana" di Roma, avvenuto il 24 agosto 1935, Gramsci non lavorò più ai suoi quaderni. Di quest'ultimo anno e mezzo di vita, che egli trascorse in condizioni, formalmente, di libertà condizionale ma di fatto sotto strettissima sorveglianza poliziesca, rimangono, come uniche testimonianze, quelle di Tatiana e di Piero Sraffa, che lo videro più volte, e del fratello Carlo, oltre alle lettere indirizzate alla famiglia. Inoltre, Gramsci continuò a ricevere in quest'ultimo periodo riviste e volumi, oltre ai giornali, di cui conservò dei ritagli¹, che mostrano come continuasse a «tenersi al corrente»² degli avvenimenti del mondo, avveni-

¹ Cfr. il resoconto in G. COSPITO, *Dopo i Quaderni. Le ultime letture di Gramsci (agosto 1935-aprile 1937)*, in «Critica marxista», N.S. (2016), n. 4-5, pp. 72-80.

² Come aveva osservato (criticamente) Piero Sraffa nel 1931: «Io non conosco la materia del suo studio, ma suppongo che, come in altri casi, non vi saranno più di alcune dozzine di libri fondamentali che occorre studiare a fondo prima di scrivere una prima stesura del lavoro [...] Queste poche dozzine di libri, Nino se le potrebbe far mandare [...]. Invece io sono sempre stato un poco sorpreso dal fatto che egli ha chiesto in questi anni esclusivamente opere appena pubblicate, e cioè che gli servivano solo per tenersi al corrente» (lettera a Tatiana Schucht del 23 agosto 1931, in P. SRAFFA, *Lettere a Tania per Gramsci*, a cura di V. GERRATANA, Editori Riuniti, Roma 1991, p. 23).

menti che annunciavano, soprattutto sul terreno politico-ideologico ed economico-sociale, drammatici sviluppi.

Con la seconda metà degli anni Trenta, l'Europa si trovò a fronteggiare l'approssimarsi di una nuova guerra. L'avvento al potere in Germania dei nazionalsocialisti era in questo senso un segnale inequivocabile e l'intero spettro politico, a cominciare dalla posizione internazionale dell'Italia, si adeguò più o meno rapidamente a questo nuovo scenario. L'aggressione italiana dell'Etiopia (dall'ottobre 1935 al maggio 1936) e la guerra civile spagnola (scoppiata con il colpo di Stato del luglio 1936) spingevano con forza in questa direzione. Ma già a partire dal 1933 il mutamento è chiaramente percepibile e Gramsci non manca di registrarlo. In un appunto del febbraio-marzo di quell'anno (Hitler era stato nominato cancelliere il 30 gennaio, mentre al 28 febbraio risale il decreto dell'incendio del Reichstag) intitolato *Note autobiografiche* egli, dopo aver ragionato sulle «catastrofi del carattere», cioè le trasformazioni «molecolari» – da un certo punto in avanti, irreversibili – della personalità, dovute a una costrizione prolungata (come può essere il carcere), generalizza:

Questo fatto è da studiare nelle sue manifestazioni odierne. Non che il fatto non si sia verificato nel passato, ma è certo che nel presente ha assunto una sua forma speciale e... volontaria. Cioè oggi si conta che esso avvenga e l'evento viene preparato sistematicamente, ciò che nel passato non avveniva (sistematicamente vuol dire però «in massa», senza escludere naturalmente le particolari «attenzioni» ai singoli). È certo che oggi si è infiltrato un elemento «terroristico» che non esisteva nel passato, di terrorismo materiale e anche morale, che non è sprezzabile. Ciò aggravava la responsabilità di coloro che, potendo, non hanno, per imperizia, negligenza, o anche volontà perversa, impedito che certe prove fossero passate. Contro questo modo di vedere antimoralistico c'è la concezione falsamente eroica, retorica, fraseologica, contro la quale ogni sforzo di lotta è poco³.

³ Quaderno 15, § 9: QC, p. 1764.

Evidentemente, Gramsci si riferisce a sé stesso, alla propria detenzione e al rapporto con un partito che sempre più con il trascorrere degli anni sente disinteressato, se non addirittura ostile nei suoi confronti⁴. Ma questa condizione individuale diventa significativa, in quanto è inquadrata in uno scenario complessivo, di carattere collettivo, di massa. Anzi il legame tra massa e singolarità è qui presentato come necessario, come parte essenziale del nuovo clima politico e ideologico, in cui il *terrorismo* è diventato un elemento importante della vita sociale.

Alla luce di questa considerazione, acquistano una nuova sfumatura gli appunti, presi nei mesi e settimane immediatamente precedenti (nel Quaderno 14 e nel Quaderno 2, tra la fine del 1932 e l'inizio del 1933)⁵, sull'ipocrisia di massa alla quale il fascismo costringe il paese, sulla distanza tra proclami e realtà, sulla moltiplicazione delle istanze di controllo, che devono condurre all'introiezione della funzione di "polizia" in ogni singolo cittadino e alla trasformazione di ogni individuo in un potenziale "funzionario" e "legislatore".

Tali considerazioni vengono ora implicitamente riprese in esame, alla luce della tensione drammatica, se non esplosiva, che necessariamente contengono. Le attenzioni meticolose dedicate dallo Stato a ogni singolo individuo funzionano in base a due codici diversi, che in apparenza si integrano, rappresentando quasi il risvolto l'uno dell'altro ma possono entrare in conflitto. Uno di essi intende restringere la sfera di arbitrio del singolo, condizionandolo dall'esterno e riducendone l'imprevedibilità; il secondo mira a farlo diventare interprete "spontaneo" delle necessità della vita sociale e in ultima istanza statale. Con il "terrorismo" si arriva a un

⁴ Cfr. P. SPRIANO, *Gramsci in carcere e il partito*, l'Unità, Roma 1988; A. ROSSI – G. VACCA, *Gramsci tra Mussolini e Stalin*, cit., pp. 80-95; G. VACCA, *I sospetti di Gramsci per la sua mancata liberazione. (A proposito della lettera di Grieco)*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XLV (2009), pp. 25-52; ID., *Vita e pensieri di Antonio Gramsci*, cit., pp. 53-55, 63-74, 91-104, 223-242. Ci permettiamo di rinviare anche al nostro *Il «tarlo» e il «proverbo inglese»: Dostoevskij e i dubbi di Gramsci in carcere*, in «Studi storici», LXV (2024), n. 4, pp. 937-950.

⁵ Cfr. *supra*, cap. IV.8-9.

punto in cui il rinvio reciproco di queste due logiche viene impiegato come una leva per distruggere ogni residua resistenza ed entrare in uno scenario nuovo, dominato da un tipo umano diverso dal precedente.

L'elemento che si annuncia nel nuovo scenario europeo viene insomma riassunto da Gramsci nell'idea di una massiccia e pianificata pressione sulle "personalità", appoggiata dal terrorismo. Quest'ultimo s'identifica dunque con il livello nuovo assunto dalla pressione esercitata dallo Stato sulle vite dei singoli. Si riferisce cioè non esclusivamente alla carcerazione e alle misure punitive in generale ma al controllo della vita delle masse, grazie al quale il fascismo intende realizzare una grande trasformazione antropologica⁶ e con essa cambiare strutturalmente le coordinate della vita associata, facendo entrare nelle case il sospetto e la paura, ma anche stimolando ciascun individuo a vivere attivamente questa sua nuova funzione, alimentando un *protagonismo di massa* che, sebbene in forme stravolte, "mima" quello della democrazia.

La pressione esercitata sulle singole esistenze, in modo da costringerle a mutarsi, fino a trovare ovvio e naturale ciò che anche solo pochi anni prima sarebbe apparso assurdo e contro-natura, non è di per sé qualcosa di riprovevole. Nella storia è sempre accaduto, anzi la "civiltà" si fonda su questa dinamica di sostituzione continua dell'artificiale al naturale⁷, solo che ora lo si *pianifica* in un grande progetto di ingegneria sociale e demografica. L'elemento terroristico non fa che mostrare quanto *urgente* sia il compito di realizzare questa mutazione, un'urgenza che – Gramsci ne è convinto – è il riflesso della forza della pressione che viene dal basso, che è indispensabile controllare e neutralizzare⁸. La costruzione di

⁶ Su questo tema, molto esplorato, cfr. il bilancio di A. VENTRONE, *L'«Uomo nuovo» nella politica europea tra le due guerre*, cit.

⁷ Fondamentali sono in questo senso, dal punto di vista gramsciano, le note rubricate *Contro natura, naturale ecc.* stese nel Quaderno 8 [c] (§§ 151, 153, 156, 159) [G 151, 153, 156, 159] e trascritte nel Quaderno 16, § 12 intitolato *Naturale, contro natura, artificiale, ecc.*

⁸ Cfr. in questo senso Quaderno 6, § 138, discusso *supra*, pp. 196-197.

«una nuova personalità, completamente nuova» è insomma ciò che veramente conta, anche se questo lascia sul terreno numerose vittime, tra le quali appunto il carcerato Antonio Gramsci.

Tuttavia, il terrorismo sembra forse mostrare, al di là della continuità storica nella quale si iscrive, anche un elemento di rottura, il varcare una soglia, oltre la quale la logica di funzionamento della politica è sostanzialmente cambiata. In questo libro abbiamo presentato la *nuova politica* come un'innovazione della politica moderna, interna però alla sua logica di fondo, quella dell'egemonia e, quindi, della democrazia (intesa evidentemente in un senso molto più ampio del suo figurino liberale). La nuova politica consiste, come si è mostrato, nella riformulazione delle categorie politiche moderne in modo da includere in esse, come imprescindibile, la presenza delle masse. Non solo una "politica di massa" (con i suoi metodi di propaganda, selezione del personale ecc., che era stata immediatamente descritta, con straordinaria precisione, da Max Weber in *La politica come professione*) ma più precisamente una politica *totalitaria*, intesa come quella che (riprendiamo la definizione contenuta nel § 136 del Quaderno 6) tende «a ottenere che i membri di un determinato partito trovino *in questo solo partito tutte le soddisfazioni che prima trovavano in una molteplicità di organizzazioni*»⁹. In sostanza, si tratta di quella politica che lavora *dentro* le distinzioni della società civile per riorganizzarle in modo coerente, secondo un piano, senza lasciarle al caso dell'origine sociale o all'arbitrio del destino individuale. Essa non sopprime, si badi, quelle distinzioni, ma le assorbe e ricomponi in un disegno unitario, il cui protagonista è la cellula della vita politica moderna, intesa come formazione di volontà collettiva: il partito politico che a sua volta assume, come si è visto, funzioni enormemente più estese e complesse di quelle che aveva alle sue origini e per tutto il periodo dell'egemonia liberale.

⁹ *QM*, p. 1158, corsivo nostro.

Ci siamo soffermati sugli slittamenti interni al concetto di egemonia che questo passaggio comporta¹⁰. La domanda che dobbiamo porre a questo punto è se il discrimine del 1933 segni per Gramsci in parte un'*interruzione* di questa logica e l'entrata in un territorio in cui l'analisi debba adottare punti di riferimento non solo nuovi ma diversi dai precedenti; per poter comprendere il funzionamento di un mondo in cui la politica non si svolge dunque più esclusivamente in base alla logica dell'egemonia.

In questa direzione sembrerebbe muoversi una nota risalente ai primi mesi del 1935. Si tratta di una variante instaurativa contenuta nel Quaderno 28, dedicato al *Lorianismo*. Alla fine del § 1, in cui la bizzarra figura di Achille Loria viene presentata (riprendendo l'andamento della prima stesura, nel Quaderno 1) in termini quasi divertiti, debitori della messa in ridicolo realizzata da Croce nel 1896 e ripresa da Gramsci nel 1915¹¹, Gramsci introduce una considerazione inaspettatamente seria e drammatica:

Ma è da notare che ogni periodo ha il suo lorianismo più o meno compiuto e perfetto e ogni paese ha il suo: l'hitlerismo ha mostrato che in Germania covava, sotto l'apparente dominio di un gruppo intellettuale serio, un lorianismo mostruoso che ha rotto la crosta ufficiale e si è diffuso come concezione e metodo scientifico di una nuova «ufficialità»¹².

E poco più avanti, alla fine di questa nota, aggiunge:

Ma che egli [Loria, *scil.*] sia diventato un pilastro della cultura, un «maestro», e che abbia trovato «spontaneamente» un grandissimo pubblico, ecco ciò che fa riflettere sulla debolezza, anche in tempi normali, degli argini critici che

¹⁰ Cfr. *supra*, cap. II.5 e pp. 139-141.

¹¹ B. CROCE, *Le teorie storiche del prof. Loria*, Loescher, Roma 1896 (poi in ID., *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit.); [ANTONIO GRAMSCI], *Pietà per la scienza del prof. Loria*, in «Avanti!», (16 dicembre 1915), «Cronache torinesi», ora in *Scritti*, vol. 1, pp. 37-40.

¹² *QC*, p. 2325.

pur esistevano: è da pensare come, in tempi anormali, di passioni scatenate, sia facile a dei Loria, appoggiati da forze interessate, di traboccare da ogni argine e di impaludare per decenni un ambiente di civiltà intellettuale ancora debole e gracile.

Solo oggi (1935), dopo le manifestazioni di brutalità e d'ignominia inaudita della «cultura» tedesca dominata dall'hitlerismo, qualche intellettuale si è accorto di quanto fosse fragile la civiltà moderna – in tutte le sue espressioni contraddittorie, ma necessarie nella loro contraddizione – che aveva preso le mosse dal primo rinascimento (dopo il Mille) e si era imposta come dominante attraverso la Rivoluzione francese e il movimento d'idee conosciuto come «filosofia classica tedesca» e come «economia classica inglese». Perciò la critica appassionata di intellettuali come Giorgio Sorel, come Spengler ecc., che riempiono la vita culturale di gas asfissianti e sterilizzanti¹³.

L'allusione è qui a un articolo dello storico Luigi Salvatorelli, intitolato *Spengler e Sorel*, pubblicato ne «La Cultura» nel febbraio del 1935¹⁴, in cui vengono poste in evidenza le affinità, sul piano distruttivo e in definitiva nostalgico e passatista, di figure in apparenza così diverse se non opposte. La «critica appassionata» di uno storico non allineato al fascismo, di cui Gramsci aveva potuto leggere diversi contributi pubblicati nella stessa rivista negli anni precedenti, funge da rivelatore della condizione di allarme non più solo politica, ma generalizzata, relativa all'essenza stessa della *civiltà moderna*. Ciò che emerge, è insomma l'idea che una «crosta» sottile si è spezzata e che le forze selvagge che ribollivano appena sotto di essa hanno avuto via libera per scatenarsi.

Gramsci sembra però oscillare tra un'idea di lorianismo ricorrente, per cui ogni tempo e ogni paese ha il suo, ciò che conduce a crisi che possono durare «decenni», ma che

¹³ QC, p. 2326.

¹⁴ L. SALVATORELLI, *Spengler e Sorel*, in «La Cultura», 1935 (XIV), n. 2, febbraio, pp. 21-23. Su questa fonte di Gramsci cfr. S. TALIA, «Un lorianismo mostruoso»: *l'antinazismo di Gramsci nei Quaderni del carcere*, di prossima pubblicazione in «Studi gramsciani. Rivista internazionale», I (2026), n. 1.

sono destinate a risolversi; e una che invece mette a fuoco il nazismo come frattura irrimediabile. Infatti, parlare di «lorianismo mostruoso» e di «manifestazioni di brutalità e d'ignominia inaudita della "cultura" tedesca dominata dall'hitlerismo» introduce un tono di allarme appassionato che non appartiene al registro dominante nei *Quaderni del carcere*.

A ben vedere, tuttavia, ciò a cui allude Gramsci è non il regime nazionalsocialista come tale ma la nuova ufficialità *culturale* che esso esprime e legittima come unica autorizzata. Si tratta di un lorianismo resosi dominante, e in questo senso «mostruoso», perché non più contenuto nei limiti di una bizzarria, di un'eccezione, anche relativamente estesa, ma convertitosi in norma obbligatoria. In questo senso, sembra legittimo riconoscere nelle «manifestazioni di brutalità e d'ignominia inaudita della "cultura"» tedesca l'avvio del progetto di una cultura ariana basata su razzismo e imperialismo nazionalistici. Entrambi questi elementi erano presenti nel fascismo, ma insieme a istanze che li limitavano e in parte contrastavano, per cui il risultato erano posizioni oscillanti, ambigue e soprattutto formulazioni che tendevano a sottolineare il carattere universalistico del fascismo, piuttosto che la sua singolarità nazionale e razziale.

Sembra dunque che, con le varianti instaurative del Quaderno 28, Gramsci voglia registrare uno slittamento rispetto al modello di cultura e scienza a cui anche il fascismo si era attenuto: una sorta di sviluppo autonomo che aveva significato l'imporsi, in Germania, di una sua variante estrema; la quale, convertitasi a sua volta in scienza, avrebbe avviato un corso nuovo rispetto allo stesso fascismo italiano. Ovviamente, ripetiamolo, non per l'ideologia di fondo, ma per l'idea complessiva di cultura e civiltà a cui Italia e Germania fanno riferimento.

Il «lorianismo mostruoso» starebbe pertanto nel ribaltare non tanto la logica di funzionamento dello Stato, nella sua variante totalitaria, quanto più specificamente i valori della moderna conoscenza scientifica e della metodologia moderna, riconosciuti, al di là dei regimi politici, dall'intera comunità dei dotti e dei ricercatori. L'intraducibilità del proprio linguaggio in quello della civiltà moderna, che nel fascismo era rimasta confinata ad alcuni aspetti secondari, e che era la

ragione per la quale Gramsci aveva ritenuto di assumerlo a modello di una riscossa *egemonica* borghese a scala internazionale, diventava invece per il nazionalsocialismo tedesco il punto di partenza e anzi di vanto sul piano programmatico.

Non è un caso, crediamo, se accennando a questi sviluppi Gramsci riprende i termini essenziali del discorso che negli anni precedenti aveva svolto sulla traducibilità dei linguaggi, evocando la politica francese («Rivoluzione francese»), la «filosofia classica tedesca» e l'«economia classica inglese» come «espressioni contraddittorie, ma necessarie nella loro contraddizione», di una civiltà moderna che ora rivela tutta la sua fragilità. Riprendendo i termini toccati in queste pagine, si potrebbe dire che solamente se l'unità contraddittoria di questi tre pilastri viene tenuta viva (e tutto porta a pensare che per Gramsci il fascismo italiano non aveva realmente messo in discussione tale unità, pur forzandola in modo unilaterale), rimane in piedi la possibilità di un'egemonia, sia pure conservatrice e autoritaria. O, detto altrimenti, solamente se l'eredità del mondo moderno (di tutto il mondo moderno) viene tenuta presente come orizzonte con il quale confrontarsi, le dinamiche della politica totalitaria continueranno a custodire un'idea di universalità, cioè delle capacità espansive oltre il ristretto orizzonte degli interessi di una classe o di un "popolo" inteso come comunità chiusa. La nuova cultura tedesca, spezzando questo legame, rinuncia a qualsiasi universalità che non sia quella, immediata, della singolarità di un popolo inteso in senso biologico e razzistico. Rinuncia, cioè, a qualsiasi espansività che non sia quella della violenza. In queste condizioni, la costruzione dell'uomo nuovo viene limitata a una soltanto delle sue due facce: quella dell'esclusione e del terrore senza limiti.

Sono tutti nodi che solamente la guerra totale si incaricherà di sciogliere. Ciò che Gramsci, dal suo osservatorio romano alla metà degli anni Trenta, poteva vedere era il sorgere, in Europa, di una tendenza a fare a meno della prospettiva dell'egemonia; una tendenza non ancora chiaramente affermata ma minacciosamente incombente. Questi segnali rendevano però, semmai, ancora più urgente e decisivo sia il ruolo dell'Unione Sovietica, come limite geopoliti-

tico ma anche ideologico al prevalere di questa rinuncia al passato moderno, sia il ruolo di quelle stesse masse popolari a cui i fascismi rivolgevano le proprie attenzioni per realizzare i rispettivi progetti totalitari.

Com'è noto, poco prima di morire, Gramsci comunicò a Piero Sraffa, perché lo riferisse al proprio partito, che «il fronte popolare in Italia è l'Assemblea costituente»¹⁵. In questo modo, egli collegò la nuova parola d'ordine dell'Internazionale comunista nella lotta contro i fascismi alle idee, da lui sviluppate in carcere negli anni precedenti, su un possibile movimento di lotta per una democrazia popolare nella situazione italiana¹⁶. In questa "traduzione" è evidente il tentativo di allacciare le due dimensioni a cui abbiamo accennato: quella dell'Internazionale (e dell'Urss) e quella della lotta in Italia contro il fascismo e la monarchia, lotta intesa però non come ritorno all'ordine liberal-borghese ma come iniziativa autonoma per una rivoluzione democratica e popolare. Ciò indica che, pur in presenza di cautele e dubbi, il pessimismo dell'intelligenza non aveva annientato, per Gramsci, l'ottimismo della volontà.

¹⁵ Lo apprendiamo da una lettera di Mario Montagnana (inizialmente identificato erroneamente in Ruggero Grieco) a Palmiro Togliatti del 27 aprile 1937: «Parlando con p. [professore Piero Sraffa, *scil.*] ho appreso che l'amico ha formulato stavolta in modo più netto la sua antica idea dell'Assemblea costituente. Ha detto che "il fronte popolare in Italia è l'Assemblea costituente"» (cit. in P. SPRIANO, *Storia del Partito comunista italiano*, 5 voll., III, *I fronti popolari, Stalin, la guerra*, Einaudi, Torino 1970, p. 150; cfr. ID., *Gramsci in carcere e il partito*, cit., pp. 90-91 e G. VACCA, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci*, cit., p. 156). Il colloquio di Gramsci con Sraffa era avvenuto nella clinica romana il 25 marzo 1937 (P. SPRIANO, *Storia del Partito comunista italiano*, vol. III, cit., p. 150 e nota).

¹⁶ Cfr. *supra*, cap. IV.9.

INDICE DEI NOMI

- Abbate, M., 294n, 296n
 Acerbo, G., 164
 Adler, M., 226n
 Alighieri, D., 335, 336n
 Alpino, P., 190n
 Ambrosini, G., 216n
 Amendola, G., 163, 170-171, 181
 Amore Bianco, F., 37n
 Antonini, F., 119n, 195n
 Ardigò, R., 294
 Arendt, H., 45n, 163 e n, 167n
 Arnaud, E., 35n
 Asor Rosa, A., 271n
 Augelli, E., 271n
 Azzariti, V., 320n
 Azzolini, G., 107n

 Babeuf, F.-N., 72
 Badaloni, N., 84n, 271n, 294n, 306n
 Balibar, É., 130n, 266n
 Ballini, P.L., 203n
 Balzac, H. de, 329
 Baratta, G., 13, 77n
 Barbuto, G.M., 161n
 Bartoli, M.G., 63n
 Basch, F., 238n
 Basch, V., 234, 238-243, 251, 259
 Basile, L., 61n, 62n
 Basso, L., 164
 Battaglia, S., 163n
 Baugh, B., 238n
 Bergson, H., 61, 80, 271, 316n, 317 e n

 Bernardini, B., 88n
 Berti, G., 115
 Bevione, G., 216n
 Bidussa, D., 63n
 Birocchi, I., 216n
 Biscione, F.M., 9n, 21
 Bobbio, N., 291n
 Bocchi, A., 27n
 Bodei, R., 165n
 Bonaparte, N., 141, 221n, 242
 Bondi, D., 20
 Bonfantini, M., 50n
 Borgia, C., 321n
 Bottai, G., 259n
 Boutroux, É., 239
 Bruno, G., 61-62
 Buci-Glucksmann, C., 120n, 283n
 Butler, J., 109n

 Candeloro, G., 255n
 Cantimori, D., 322n
 Capasso, C., 255n
 Caprioglio, S., 21, 285n, 286n, 332n
 Caputo, R., 160n
 Carabellese, P., 294n
 Cariolato, A., 38n
 Carta, P., 161n
 Catone, A., 77n
 Cavour, C. Benso, conte di, 127, 230
 Cerasi, L., 37n
 Ceresa, G., 182-183
 Chiarotto, F., 112n

- Ciasca, R., 226, 229-231, 233, 243
 Ciccotti, E., 69n, 124n, 214n, 287n
 Ciliberto, M., 39-40n, 77n, 160n, 165n
 Cingari, S., 17n, 165n
 Clive, G., 46n
 Codino, F., 288n
 Coniglione, F., 301n
 Consiglio, F., 77n
 Corradini, E., 156 e n
 Cospito, G., 13n, 20-22, 98n, 107n, 197n, 229n, 267n, 339n
 Costa, P., 169n
 Costa Pinto, A., 37n
 Cotta, S., 50n
 Croce, B., 14-17, 31-32, 39-41, 43-44, 47, 55, 61, 68n, 81, 89n, 113, 121n, 125n, 147 e n, 152, 165, 169 e n, 247n, 281 e n, 291-299, 301, 305-308, 310-311, 313-315, 320-322, 326-327, 328n, 329n, 330, 334-338, 344 e n
 D'Alessandro, L.P., 63n
 D'Annunzio, G., 156n
 Dante, v. Alighieri
 D'Orsi, A., 62n, 112n
 De Amicis, E., 156 e n
 De Bernardi, A., 167n, 172n
 De Felice, F., 89n, 99n, 103 e n, 120n, 132n, 162n, 187n, 195n, 197n, 282n, 283 e n
 De Felice, L., 34n
 De Felice, R., 25n, 27n
 De Giovanni, B., 108n
 De Man, H., 31-32, 243, 245-248, 251-254
 De Ruggiero, G., 226, 229-230, 231n, 232-233, 239n, 243, 248n
 De Sanctis, F., 55, 321 e n, 326-328, 329n, 331, 335-338
 Denning, M., 251n
 Descendre, R., 107n
 Di Biagio, A., 112n
 Di Meo, A., 32n, 62n, 77n, 78n
 Dini, V., 270n
 Dodge, P., 251n, 253n
 Donzelli, C., 161n
 Douet, Y., 111n
 Dreyfus, A., 238, 274
 Dromelet, C., 77n
 Dumont, L., 77n
 Eastman, M., 87 e n
 Einaudi, L., 202-203
 Elbow, M.H., 241
 Engels, F., 14, 69n, 71 e n, 83n, 124n, 214n, 284n, 287n, 288 e n, 289n, 318 e n, 321
 Eraclito, 63, 298
 Ferrari, P., 333
 Ferrer i Guàrdia, F., 275
 Ferri, F., 99n
 Feuerbach, L., 81, 284
 Fimiani, E., 50n
 Fisichella, D., 163n, 166n, 167n
 Fongaro, E., 38n
 Fortunato, G., 16
 Foscolo, U., 328
 Fouillée, A., 61, 62n
 Fovel, N.M., 189
 Francesco di Assisi, 298
 Francese, J., 251n
 Francioni, G., 12-13, 20-22, 94n, 98n, 206n, 229n
 Franciscane seconde (Francesco II di Borbone), 154
 Furiozzi, G.B., 276n, 291n, 293n
 Gagliardi, A., 37n, 176n
 Galetto, L., 63

- Garibaldi, G., 156n
 Garin, E., 16n
 Garosci, A., 292n, 294n
 Garrido, A., 20
 Garzarelli, B., 21, 63n
 Gazzolo, T., 198n
 Gentile, E., 36n, 167n,
 Gentile, G., 61 e n, 68n, 81n,
 168 e n, 260 e n
 Gerratana, V., 11-13, 21-22,
 58n, 64 e n, 94n, 98n, 108 e n,
 110, 202n, 225n, 285n, 286n,
 288n, 308n, 332n, 335n, 339n
 Gervasoni, M., 271n, 275n
 Gesù di Nazareth, 298
 Giannini, A., 172n
 Giasi, F., 17n, 21, 63n, 112n,
 206n, 276n
 Gill, S., 271n
 Giuliano, B., 223
 Gobetti, P., 163, 166, 181, 225n
 Gompers, S., 256-258
 Gramsci, C., 339
 Gramsci, T., 332n
 Grieco, R., 348n
 Groethuysen, B., 115-116, 118,
 240n
 Guha, R., 15
 Guida, G., 21
 Guillemain, H., 276n
 Guyau, J.-M., 61, 62n
 Guzzone, G., 62n, 98n, 119n,
 179n, 207n, 267n, 313n

 Halévy, D., 205-206
 Hall, S., 15
 Haller, K.L. von, 235, 237
 Hammacher, E., 292 e n
 Hegel, G.W.F., 61, 65n, 92n,
 120n, 125, 132, 149, 153, 190 e
 n, 209 e n, 221n, 234-235, 237-
 239, 240n, 241-242, 254, 266

 Hillert, F., 290n
 Hitler, A., 340

 Iacono, A.M., 251n
 Illuminati, A., 266n
 Izzo, F., 111n

 Jaloux, E., 205n
 James, W., 77n

 Kant, I., 149, 221n
 Kautsky, K., 226n, 251n

 Labriola, Antonio, 94, 291
 Labriola, Arturo, 287n, 293n
 Laclau, E., 15, 103n, 109-110,
 165n
 Lacombe, R.-E., 205n
 Lafargue (Marx), L., 318n
 Lafargue, P., 318n
 Lassalle, F., 69n, 83n, 124n,
 214n, 284n, 287n
 Lattanzi, E., 63n
 Le Chapelier, I.R.G., 126-128,
 132, 203
 Lefebvre, G., 50n
 Leibniz, G.W. von, 75
 Lenin, N. (Vladimir Il'ič Ul'ja-
 nov), 72, 86-88, 91, 96, 279
 Leone De Castris, A., 17n, 40n
 Levis Sullam, S., 168n
 Liguori, G., 68n, 160n
 Limentani, L., 81 e n, 294-295,
 300-301
 Lisa, A., 220n
 Longhi, S., 216-217
 Loria, A., 284, 276, 344-345
 Losurdo, D., 62n, 65n, 68n
 Lukács, G., 35 e n, 48
 Luporini, C., 85n, 275n, 280n,
 281 e n
 Lutero, M., 150

- Luxemburg, R., 96n
 Luzzato, G., 294n
 Luzzatto Voghera, G., 63n

 Machiavelli, N., 55, 107n, 115, 123, 151 e n, 160n, 188n, 219, 264, 315, 320-324
 Maggi, M., 292n
 Maier, C.S., 37n, 204n
 Malagodi, G.F., 308 e n, 309n, 310 e n, 311n, 314, 319
 Maldonado-Denis, M., 47n
 Maltese, P., 98n
 Mancina, C., 120n
 Mangoni, L., 162n, 187n, 199n
 Manias, L., 63n
 Manoilescu, M., 37n
 Marchesini, G., 294
 Martin-Saint-Léon, E., 202-203, 208
 Marx, K., 14, 49, 61 e n, 68-69, 71 e n, 81-83, 100, 102, 109 e n, 121-122, 124-125, 127, 139, 147, 214 e n, 233n, 242, 246-248, 271, 278, 282n, 284-285, 287n, 288 e n, 289n, 295, 302-303n, 308-309, 318n
 Matard Bonucci, M.-A., 36n
 Mathiez, A., 50n
 Maurras, C., 146-148
 Mazzacane, A., 199n
 Mazzini, G., 168n, 186
 McInnes, N., 45n
 Medici, R., 68n, 160n
 Melis, G., 37n
 Menozzi, D., 27n
 Messineo, F., 190n
 Meta, C., 61n
 Meyer-Lübke, W., 64n
 Michels, R., 47, 293n
 Milani, T., 251n
 Miletta, M.N., 216n
 Milza, P., 36n

 Missiroli, A., 291
 Mittelman, J.H., 271n
 Molitor, J., 121n
 Mondolfo, R., 61 e n, 81-83, 288-289, 294n
 Mondolfo, U.G., 82n
 Montagnana, M., 348n
 Monti, A., 163, 166
 Monti, V., 328
 Mosca, G., 47, 310n
 Mosse, G.L., 34-36, 50n
 Mouffe, C., 15, 103n, 109n
 Muir, R., 218
 Munitor (pseudonimo), 256n, 257 e n
 Mura, V., 199n
 Murphy, C.N., 271n
 Mussolini, B., 9 e n, 25n, 27, 46, 132 e n, 161, 164 e n, 167-172, 173n, 174 e n, 175n, 176, 181, 184 e n, 188 e n, 197, 260 e n, 324 e n
 Mustè, M., 61n

 Napoleone, vedi Bonaparte, N.
 Nietzsche, F., 271
 Nitti, F.S., 177

 Onufrio, S., 291n
 Ortega y Gasset, J., 39, 41-49
 Ouviña, H., 290n

 Paggi, L., 58n, 61n, 62, 63n, 65n, 85n, 88n, 152n, 171n, 176n, 177n, 212n, 237-238, 272 e n, 273n, 274, 282n, 300n, 302n, 304n
 Pagni, C., 188-189
 Palano, D., 30n
 Pancaldi, A., 88n
 Papini, G., 61, 294n
 Pareto, V., 47, 291
 Pascoli, G., 156 e n

- Pasetti, M., 37n
 Pasquini, L., 261n
 Pastore, A., 62 e n
 Paulesu, L., 276n
 Pavón-Cuéllar, D., 251n
 Péguy, C., 205n, 269, 272-274, 276-277
 Pels, D., 253n
 Pertici, R., 27n, 168n
 Petersen, J., 163 e n, 164n, 166n, 167 e n, 168n
 Petrucci, V., 277n
 Piazza, G., 77n
 Piccoli, V., 170n
 Piscopo, U., 271n
 Platone, 144
 Platone, F., 11
 Platone, R., 88n
 Pombeni, P., 203n, 204n, 217n
 Portalone, G., 27n
 Portantiero, J.C., 92n, 95n, 214n
 Prestipino, G., 179n
 Preterossi, G., 198n
 Prezzolini, G., 61, 276, 291
 Prinz, A.M., 287n
 Proudhon, P.-J., 242, 245-248, 280-281, 284

 Quartararo, R., 171n

 Racca, V., 80n
 Ragionieri, E., 172n
 Rapone, L., 21, 24n, 25n, 61n, 65n, 66n, 78n, 278n, 290n, 301n, 302n, 334n, 337n
 Riboldi, E., 210-211, 213
 Righi, M.L., 21-22, 63n, 283n
 Rizi, F.F., 165n
 Rjazanov, D.B., 96n
 Robespierre, M.-F.-I. de, 126, 149-150, 157, 221n

 Rodano, G., 276n
 Romano, R., 85n, 172n, 271n
 Romano, S., 199-201, 207 e n, 208n, 241 e n, 269
 Rosselli, C., 251n
 Rossi, A., 13 e n, 183n, 341n
 Rossoni, E., 259n
 Rousseau, J.-J., 237
 Rudé, G., 30n
 Ruini, M., 163, 166 e n
 Russo, L., 55, 320-321, 337, 338n
 Ruta, E., 38n

 Said, E., 15
 Salomon, S., 271n
 Salsano, A., 251n, 253n
 Salvadori, M.L., 152n
 Salvatorelli, L., 345 e n
 Salvemini, G., 223, 293, 294n, 332-333
 Sand, G., 329
 Santucci, A.A., 21, 225n, 285n, 286n, 332n
 Saponaro, G., 120n
 Sarno, A., 80n, 309n, 317
 Savelli, R., 294n
 Savorelli, A., 20
 Schiavi, A., 247n, 248n
 Schirru, G., 261n
 Schmitter, P.C., 37n
 Scholz, B., 175n
 Schucht, J., 331, 332n
 Schucht, T., 89n, 112-113, 247n, 262, 307, 330n, 331n, 339 e n
 Sighele, S., 30 e n, 31n
 Soboul, A., 50n
 Sorel, G., 20, 33n, 55, 61, 80-82, 205n, 245 e n, 247-248, 250, 269, 271-281, 282n, 285n, 289-294, 299, 304, 306, 308-309, 310n, 314-320, 336, 345
 Soulez, P., 130n

- Spaventa, B., 61-62
 Spengler, O., 345
 Spinoza, B., 77n
 Spirito, U., 194, 195n, 199, 259n
 Spivak, G.C., 15
 Spriano, P., 341n, 348n
 Sraffa, P., 339 e n, 348 e n
 Stalin (Vissarionovič Džugašvili) I., 89n, 97n
 Stawar, A., 9 e n, 184n
 Stuart, R., 156n
 Sue, E., 200 e n
 Susmel, D., 169n
 Susmel, E., 169n

 Tabet, X., 161n
 Taboni, P.F., 66n
 Talia, S., 345n
 Talmon, J., 163 e n
 Tarde, G., 30 e n, 31n
 Tasca, A., 29, 283n
 Terracini, U., 29
 Tessitore, F., 292n
 Togliatti, P., 9 e n, 11, 29, 133n, 142, 183-185, 275n, 348n
 Tosel, A., 271n
 Tranfaglia, N., 152n
 Trockij, L. (Lev Davidovič Bronštejn), 49n, 89n

 Tucker, R.C., 36n
 Tuozzolo, C., 301n

 Ursini, F., 63n

 Vacca, G., 13 e n, 17n, 20, 89n, 130n, 133n, 176n, 177n, 183n, 184n, 187n, 226n, 270n, 272n, 283n, 341n, 348n
 Vailati, G., 294n
 Valentino, vedi Borgia, C.
 Vandervelde, É., 251n
 Ventrone, A., 38n, 342n
 Vettori, G., 50n
 Vico, G.B., 61 e n
 Visani, A., 163n
 Visentin, S., 20
 Vivanti, C., 85n, 160n, 172n, 271n,
 Volpe, G., 293n, 294n
 Volpicelli, A., 199-201, 202n
 Voza, P., 160n

 Weber, M., 38 e n, 214 e n, 325n, 343
 Wilson, T.W., 25, 27-29

 Zancarini, J.-C., 107n
 Zanelli, P., 261n
 Žižek, S., 109n
 Zucàro, D., 62 e n