

2016

L'egemonia e i "subalterni": utopia, religione, democrazia

Fabio Frosini

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Frosini, Fabio, L'egemonia e i "subalterni": utopia, religione, democrazia, *International Gramsci Journal*, 2(1), 2016, 126-166.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss1/25>

L'egemonia e i "subalterni": utopia, religione, democrazia

Abstract

La mia esposizione si divide in quattro capitoli. Il primo sarà dedicato a illustrare quella che chiamerò "egemonia post-giacobina" nei *Quaderni del carcere*. Il punto di partenza sarà dunque il tentativo di mostrare la presenza, nei *Quaderni*, non di una ma di due nozioni di egemonia. La prima di esse – quella "giacobina" – corrisponde al passaggio dall'economico-corporativo all'egemonico e al primato della "cultura". La seconda, propria della società di massa e standardizzata degli anni Venti e Trenta, appare come un intreccio indissolubile di aspetti progressivi e regressivi, riassunti nella formula ossimorica di "rivoluzione passiva". Il *secondo* capitolo metterà a fuoco questa nuova situazione, caratterizzata da una sorta di "doppio assedio" o assedio reciproco: delle masse allo Stato e viceversa e quindi da polarità costituita da burocratizzazione e democratizzazione, come due aspetti entrambi presenti nell'egemonia "capillare" e "diffusa" in atto nelle società post-belliche. Il *terzo* capitolo si concentrerà sulle condizioni *ideologiche* nelle quali si svolge la nuova lotta egemonica. In esse, la religione, in quanto forma di contatto massiccio tra governanti e governati, assume un ruolo decisivo, sia come forma di governo, sia come modalità di resistenza. Il *quarto* capitolo, infine, mettendo a fuoco le riflessioni di Gramsci sul concetto di "mito" come grammatica della politica di massa, esplora le possibili connessioni tra mito e democrazia, collegando così i temi trattati rispettivamente nei capitoli terzo e secondo.

My contribution is divided into four sections. The first is devoted to an illustration of what I shall call "post-Jacobin" hegemony in the *Prison Notebooks*. The starting point is, therefore, the attempt to demonstrate the presence in the *Notebooks*, of not one but two notions of hegemony. The first of these – the "Jacobin" one – corresponds to the passage from the economic-corporative to the hegemonic and to the primacy of "culture". The second, belonging to the mass and standardized society of the 1920s and 1930s, appears as an indissoluble intertwining of progressive and regressive aspects, summarized in the oxymoron "passive revolution". The *second* section focuses on this new situation, characterized by a sort of "double" or reciprocal siege – that of the masses besieging the State and *vice versa* – and hence by a polarity constituted by bureaucratization and democratization, as two aspects which are both present in the "capillary" and "diffused" hegemony at work in the societies that emerged from World War I. The *third* section concentrates on the *ideological* conditions in which the new hegemonic struggle takes place. In them, religion, in as much as it is a form of massive contact between the rulers and the ruled, takes on a decisive role, both as a form of government and as a mode of resistance. Lastly, the *fourth* section, by focusing on Gramsci's reflections on the concept of "myth" as a grammar of mass politics, explores the eventual connections between myth and democracy, thereby connecting the arguments dealt with respectively in the second and third sections

Keywords

Democracy, Gramsci Antonio, Hegemony, Religion, Subaltern classes

L'egemonia e i "subalterni": utopia, religione, democrazia

Fabio Frosini

Premessa

La mia esposizione si divide in quattro capitoli. Il *primo* sarà dedicato a illustrare quella che chiamerò "egemonia post-giacobina" nei *Quaderni del carcere*. Il punto di partenza sarà dunque il tentativo di mostrare la presenza, nei *Quaderni*, non di una ma di due nozioni di egemonia. La prima di esse – quella "giacobina" – è abitualmente indicata come la nozione di egemonia secondo Gramsci: passaggio dall'economico-corporativo all'egemonico, universalizzazione, slancio progressivo, coinvolgimento delle altre classi in un progetto di trasformazione ed elevazione della società nella sua interezza ne sono i tratti principali, tratti che ben si riassumono nel primato della "cultura". Il mio obiettivo è mostrare che questa accezione è solo un punto di partenza, presto superato. Nella società di massa e standardizzata degli anni Venti e Trenta, l'egemonia non appare più come uno slancio progressivo, ma un intreccio indissolubile di aspetti progressivi e regressivi, ben riassunti nella formula ossimorica di "rivoluzione passiva", che pertanto va assunta come una forma specifica di egemonia. A questa altezza, i processi di universalizzazione prendono la forma di una vicinanza reale di governanti e governati ottenuta mediante la capillare, "inaudita" diffusione degli intellettuali come organizzatori delle forme di vita delle masse.

Il *secondo* capitolo metterà a fuoco questa nuova situazione. Le nozioni di "Stato integrale" e di "guerra di posizione" ne illuminano gli aspetti essenziali: la trasformazione dello Stato, al di là delle differenze di regime politico, verso una moltiplicazione delle istanze di *controllo* della vita delle masse, corrisponde a un accrescimento delle sue caratteristiche "democratiche", cioè (secondo un'accezione di "democrazia" di carattere sostanziale e non formale) di *partecipazione* di queste masse alla vita dello Stato. Il nesso tra guerra di posizione ed egemonia, da Gramsci stabilito nel Quaderno 6, § 138, rende visibile il carattere con-

flittuale, polemico dei processi egemonici in corso: essi non sono più pensabili come universalizzazione, ma come una sorta di “doppio assedio” o assedio reciproco: delle masse allo Stato e viceversa. In questo quadro, le due polarità entro le quali si muove questa dialettica tra masse e Stato sono date dalla burocratizzazione e dalla democratizzazione, come due aspetti entrambi presenti nell’egemonia “capillare” e “diffusa” in atto nelle società post-belliche.

Il *terzo* capitolo si concentrerà sulle condizioni *ideologiche* nelle quali si svolge la nuova lotta egemonica. In esse, la religione assume un ruolo dominante. Se infatti l’obiettivo dei processi egemonici sta nell’ottenimento di un’unità reale tra governanti e governati, le rappresentazioni religiose per un lato, per un altro la forma religiosa di pensare e di sentire, diventano il terreno decisivo della lotta per il potere. Esse infatti per un verso possono realmente essere un elemento materialmente comune alla mentalità dei subalterni e a quella dei ceti dominanti, per un altro, in quanto tendono a creare una comunità (*religare*), sono in grado di formare un gruppo coeso e che esprime una volontà collettiva. Quelle “utopie” dei gruppi popolari subalterni, che nella prima età moderna rappresentano l’evasione da condizioni di vita intollerabili e, per altro verso, testimoniano dei timidi contatti tra intellettuali colti e masse popolari incolte, diventano pertanto, nel corso del Novecento, un formidabile punto di appoggio per qualsiasi mobilitazione popolare, per qualsiasi politica di massa, sia essa rivoluzionaria o reazionaria. Il “moderno Principe” dovrà pertanto misurarsi con il fascismo esattamente su questo terreno. Il *quarto* capitolo, infine, mettendo a fuoco le riflessioni di Gramsci sul concetto di “mito” come grammatica della politica di massa, esplora le possibili connessioni tra mito e democrazia, collegando così i temi trattati rispettivamente nei capitoli terzo e secondo.

1. L’egemonia post-giacobina

Ecco, nella sua interezza, il primo testo dei *Quaderni del carcere* dedicato al tema delle classi subalterne:

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 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 parziali¹.

Qui, si badi bene, Gramsci non dice affatto – come è stato spesso sostenuto – che le classi subalterne *in quanto tali* non hanno capacità di iniziativa autonoma, cioè non sono in grado di sviluppare un discorso di tipo egemonico². Esse sono costrette alla «difesa allarmata» dall'iniziativa egemonica della classe dominante, ma questo stato di resistenza e ribellione non esclude il loro continuo, ripetuto tentativo di elaborare una propria prospettiva egemonica. L'aggettivo “autonomo” ha in Gramsci un significato preciso, netto³: esso 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 *coerente*, che esprima cioè le esigenze politiche di questa classe, e non la funzione che a essa viene assegnata da un'altra. Detto altrimenti, se l'emancipazione è la premessa dell'autonomia, l'autonomia è la premessa dell'egemonia.

¹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, pp. 299-300 (Q 3, § 14). D'ora in avanti si rinvierà a questa edizione con *QC* seguito dal numero della pagina. Si indicheranno anche il quaderno e il paragrafo relativi. I termini di datazione dei testi dei *Quaderni del carcere* saranno quelli stabiliti da Gianni Francioni e riportati da G. Cospito, *Appendice*, in Id., *Verso l'edizione critica e integrale dei «Quaderni del carcere»*, «Studi storici», 52, 2011, n. 4, pp. 881-904: 896-904 (in cui è specificato anche il contributo di Cospito).

² Questa tesi generale, relativa al fatto che le classi subalterne tentano costantemente di ricavare spazi di autonomia alla propria azione politica, è confermata in seconda stesura: Q 25, § 2, intitolato *Criteri metodologici*.

³ Il lemma non è purtroppo stato inserito in G. Liguori, P. Voza (a cura di), *Dizionario gramsciano. 1926-1937*, Roma, Carocci, 2009.

Lo Stato spezza continuamente, con il suo intervento, questa tendenza all'unificazione, non solamente con gli interventi repressivi e terroristici, ma soprattutto con strategie egemoniche: separando i subalterni dagli intellettuali di altre classi che potrebbero loro avvicinarsi, assorbendo verso l'alto gli intellettuali organici che queste classi vengono formando, ma anche, come vedremo, elaborando attivamente, in determinate maniere, le rappresentazioni ideologiche dei subalterni.

Ecco dunque la necessità *politica* di studiare la storia delle classi subalterne: individuare «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 autonoma, se collegate tra di loro, danno della storia passata un'immagine diversa: l'età moderna non si rappresenta più come il trionfo della borghesia, ma come la sua capacità di articolare un fronte di alleanze anti-feudali e, allo stesso tempo, di escludere altre possibili articolazioni egemoniche delle classi subalterne. L'intervento della borghesia – come aveva ben visto Marx – è 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, di “egemonia”.

1.1. *L'egemonia post-giacobina e la crisi del dopoguerra*

Il «regime parlamentare» del secondo Ottocento «realizza nel periodo più ricco di energie “private” nella società l'egemonia della classe urbana su tutta la popolazione, nella forma hegeliana di governo col consenso permanentemente organizzato»⁴. Il riferimento è alla funzione delle «corporazioni» nei *Lineamenti di filosofia del diritto*: organizzazioni

⁴ Q 1, § 48: *QC*, 58.

private, ma che svolgono una funzione pubblica-statale⁵. Questa organizzazione della società è letta pertanto come una forma di prosecuzione della politica giacobina in forma rinnovata, come la trasformazione della mobilitazione popolare nella struttura rappresentativa. All'azione diretta delle masse subentra la mediazione negli organi costituzionali, ma la tendenza che essi incorporano rimane la stessa.

Questo passaggio non è però privo di conseguenze. La struttura bifronte dell'egemonia borghese – la mobilitazione e il controllo delle masse – è destinata a subire accentuazioni che corrispondono alle grandi svolte della lotta delle classi. Così, se è vero che con il regime parlamentare dei partiti «l'organizzazione del consenso è lasciata all'iniziativa privata, è quindi di carattere morale o etico, perché consenso “volontariamente” dato in un modo o nell'altro»⁶, questo carattere “privato” è destinato a trasformarsi, a ridursi a mera forma legale, nel momento in cui la necessità di spingere in avanti il «limite» di classe della borghesia, la obbliga a cambiare la natura stessa dello Stato sia nei rapporti interni, sia in quelli internazionali.

Infatti, per poter costituire egemonia all'interno, per dare cioè corpo a una prospettiva di futuro capace di coinvolgere e mobilitare l'intera nazione, la borghesia deve trovare sempre nuove fonti di accumulazione e sviluppo. «Lo sviluppo industriale e commerciale» rende possibile il passaggio «dalle classi inferiori [...] fino alle classi dirigenti» degli «elementi sociali più ricchi di energia e di spirito d'intrapresa e la società intera è in continuo processo di formazione e di dissoluzione seguita da formazioni più complesse e ricche di possibilità»⁷. La struttura politico-giuridico-costituzionale asseconda questo processo, con un alter-

⁵ Cfr. Q 1, § 47: *QC*, 56: «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».

⁶ *QC*, 58.

⁷ Q 13, § 37: *QC*, 1637 (il testo è la seconda stesura di Q 1, § 48 e il passo citato è una variante instaurativa).

narsi e susseguirsi, lungo l'Ottocento, di soluzioni che vanno dall'autoritarismo all'allargamento del suffragio.

Questo percorso ha un punto di svolta preciso: «ciò dura, in linea generale, fino all'epoca dell'imperialismo e culmina nella guerra mondiale»⁸. La ricerca di fonti di espansione e di ricollocazione vantaggiosa sul piano internazionale, per sfuggire al «limite» di classe della borghesia (cioè per eludere il limite di classe grazie a uno spostamento continuo di esso) si ripercuote a un certo punto sul piano nazionale, minando le basi dell'egemonia. All'altezza della guerra mondiale e del dopoguerra lo stesso sviluppo parlamentare del giacobinismo – cioè il passaggio da Robespierre a Hegel – assume gradualmente agli occhi di Gramsci un diverso significato. L'età della Restaurazione, di cui il Risorgimento italiano è un episodio, non si limita a rimodulare il rapporto tra mobilitazione e controllo, ma, proprio perché lo trasferisce dal terreno dell'azione diretta a quello della rete delle mediazioni rappresentative e costituzionali, ne modifica il significato. È il grande tema del passaggio dalla «guerra di movimento» alla «guerra di posizione», che in estrema sintesi può essere definito come il passaggio della borghesia da un'attitudine di democratizzazione espansiva a una di controllo della popolazione. La Restaurazione ridefinisce insomma in modo *sostanziale* il rapporto tra “inclusione-coinvolgimento” e “governo-subalternità”. Se in precedenza l'appello al popolo era funzionale alla mobilitazione in vista di una serie di rivendicazioni universalistiche (libertà, eguaglianza ecc.), la borghesia dell'età della Restaurazione si muove *già* in presenza della coscienza del carattere illusorio di quelle rivendicazioni, che pertanto usa di volta in volta allo scopo non di mobilitare il popolo, ma di disattivarne le potenzialità di destabilizzazione di un potere che si va affermando dappertutto in Europa. L'età della Restaurazione inaugura insomma *una forma nuova di egemonia, post-giacobina*, che Gramsci chiama «rivoluzione passiva» e di cui, non a caso, individua proprio in Hegel il primo grande rappresentante e teorico.

⁸ *QC*, 1637 (stessa affermazione nella prima versione: *QC*, 58).

In questa nuova situazione il nesso nazionale/internazionale può essere riletto in senso contrario: non più per l'egemonia che rende possibile agglutinare all'interno del contesto nazionale, ma per l'effetto di nazionalizzazione delle masse popolari che esso produce verso l'esterno. Gramsci si rende cioè sempre meglio conto del fatto che tra le rivendicazioni socialiste di carattere economico e quelle nazionalistiche di carattere territoriale può darsi tutta una serie di combinazioni che, data la struttura contraddittoria dell'egemonia borghese, sono state di fatto rese possibili. Nel corso dell'Ottocento il nazionalismo, combinandosi con le rivendicazioni popolari, ha convogliato le tensioni interne verso l'esterno, aggregando le masse popolari le une contro le altre. La Grande guerra è l'esempio di maggiore importanza di questa logica, che però è alla base di tutto il fenomeno dell'imperialismo.

Essa segna il culmine di questo processo di nazionalizzazione delle masse, ma anche la sua crisi. La guerra ha infatti mobilitato le masse, che con la loro semplice presenza hanno fatto precipitare la crisi delle mediazioni parlamentari elaborate nel corso dei decenni precedenti. Inoltre, essa ha anche, con la Rivoluzione russa, aperto un nuovo orizzonte, riassunto nel binomio guerra-rivoluzione. A partire da questo evento, all'ordine del giorno è stata posta concretamente la costruzione di un "ordine nuovo", alternativo a quello borghese tanto sul piano *nazionale* dei rapporti tra le classi quanto su quello *internazionale* dei rapporti tra Stati.

Tutto il dopoguerra è pertanto, per Gramsci, segnato da una parte dalla crisi profonda dell'«apparato egemonico del gruppo dominante, apparato disgregatosi per le conseguenze della guerra in tutti gli Stati del mondo»⁹, dall'altra dalla sperimentazione di forme di egemonia – cioè di inclusione subalterna delle masse nello Stato – che approfondiscono la tendenza inaugurata con la Restaurazione. Difatti, a un certo punto, nella primavera del 1932, Gramsci individua in una possibile analogia tra, da un lato, il nesso tra «la Germania e l'Europa di Kant-Hegel con la Francia di Robespierre-Napoleone», dall'altro «l'Italia [...] nei confronti con l'URSS», l'ipotesi di lavoro su cui lavorare per esplo-

⁹ Q 7, § 80: *QC*, 912.

rare il possibile «significato “attuale” [...] della “rivoluzione passiva”»¹⁰. In questo modo, egli individua nel fascismo il laboratorio in cui la forme più avanzate di egemonia borghese in Europa si vanno sperimentando.

1.2. *L'egemonia come unificazione di governanti e governati, e gli “intellettuali”*

Nella logica di funzionamento dell'egemonia il momento della costituzione ideologica è altrettanto essenziale di quello del controllo, la proiezione e l'evocazione politica va di pari passo con la strutturazione organizzativa e amministrativa. Questa è una tendenza di lungo periodo, addirittura secolare, che fa corpo con la logica stessa di un potere – quello borghese – che si autodefinisce come storico e immanente, e che pertanto deve allo stesso tempo mobilitare le masse e deprimerne e scongiurarne l'iniziativa autonoma, includerle nello Stato e collocarle in posizione subalterna, renderle partecipi del potere ed escluderle dal suo esercizio reale.

In questa luce s'intende la ragione di un fatto singolare riguardante il linguaggio e la terminologia utilizzata da Gramsci; un fatto spesso notato ma che a mia conoscenza non è stato spiegato nelle sue motivazioni reali. Mi riferisco al fatto che nei *Quaderni* tutta una serie di termini sono utilizzati in una maniera deformata. Questa deformazione accade secondo una regola costante, che consiste nella *dilatazione semantica*: “intellettuali”, “Stato”, “scuola”, “filosofia” e “filosofo”, “giornalismo”, “diritto” e “legislatore”, “grammatica”, ecc., sono termini che indicano attività o portatori di attività, la cui realtà è intesa da Gramsci come qualcosa di estremamente più ampio di ciò che comunemente con essi s'intende(va).

La ragione di questa dilatazione sta in ciò che accomuna tutti questi termini: essi designano infatti delle attività o delle figure sociali che in modi diversi contribuiscono a realizzare *l'unità reale di governanti e governati*, cioè l'egemonia. La dilatazione semantica di questi termini-chiave coincide con il funzionamento moderno della dialettica egemonica del

¹⁰ Q 10 I, Sommario: *QC*, 1209.

potere, della doppia implicazione di mobilitazione e controllo. Quanto più la politica si amplia, assorbendo masse ingenti di popolazione, tanto più i mezzi del controllo devono svilupparsi. Le funzioni “educative” e “private” e quelle di “controllo” e “pubbliche” tendono a sovrapporsi, a identificarsi.

Questa dinamica è limpidamente restituita da Gramsci discutendo della figura dell'intellettuale. Questi sono i «funzionari» delle superstrutture, distribuiti nei due poli «della “società civile”, cioè dell'insieme di organismi volgarmente detti “privati” e [...] della “società politica o Stato” e che corrispondono alla funzione di “egemonia” che il gruppo dominante esercita in tutta la società e a quello di “dominio diretto” o di comando che si esprime nello Stato e nel governo “giuridico”»¹¹. Gli intellettuali, pertanto, organizzano il «consenso “spontaneo” dato dalle grandi masse della popolazione all'indirizzo impresso alla vita sociale dal gruppo fondamentale dominante», e fanno funzionare l'«apparato di coercizione statale che assicura “legalmente” la disciplina di quei gruppi che non “consentono” né attivamente né passivamente [...] Questa impostazione del problema dà come risultato un'estensione molto grande del concetto di intellettuale, ma solo così è possibile giungere a una approssimazione concreta della realtà»¹².

Nella loro realtà effettuale gli intellettuali non sono gli elaboratori delle concezioni del mondo o – in modo ancor più tradizionale – i portatori dell'universale. Essi sono i responsabili di una continua e laboriosa attività di formazione-controllo delle masse popolari (di cui evidentemente l'elaborazione di concezioni del mondo e lo sviluppo dell'universalità fanno parte, nel senso che ne sono una funzione). «Questo modo di impostare la questione urta contro preconetti di ca-

¹¹ Q 12, § 1: *QC*, 1518-1519. Si noti che nella prima stesura (Q 4, § 49: *QC*, 476) si legge: «*a*) dalla società civile, cioè dall'insieme di organizzazioni private della società, *b*) dallo Stato», con una netta distinzione tra le due sfere. Si può assumere il 7 settembre 1931 (cfr. la lettera a Tatiana di quel giorno: «esercitata attraverso le organizzazioni così dette private», A. Gramsci-T. Schucht, *Lettere 1926-1935*, a cura di A. Natoli e C. Daniele, Torino, Einaudi, 1997, p. 791) come il punto in cui il passaggio da un'accezione letterale a una metaforica del termine “privato”, riferito agli organismi della società civile, è già avvenuto. Cfr. anche (dicembre 1931) Q 8, § 179: *QC*, 1049: «[...] 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».

¹² *QC*, 1519.

sta»¹³, ma ciò che conta è descrivere realisticamente il funzionamento della struttura del potere borghese. In questo senso, è indispensabile tenere conto del fatto 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, non tutte giustificate dalle necessità sociali della produzione, anche se giustificate dalle necessità politiche del gruppo fondamentale dominante»¹⁴.

L'ampliamento della massa degli intellettuali, e la moltiplicazione delle loro funzioni e competenze, corrispondono alla costruzione del «sistema sociale democratico-burocratico», ne sono un aspetto decisivo. Se torniamo per un attimo indietro, alle considerazioni fatte sopra sul passaggio dalla guerra di movimento alla guerra di posizione, dall'egemonia giacobina alla rivoluzione passiva, e a quelle sull'estensione semantica dei concetti designanti le funzioni portanti dell'esercizio dell'egemonia, possiamo vedere come vi sia un nesso organico tra l'avvento della rivoluzione passiva e la dilatazione semantica dei vettori dell'egemonia. Ciò, come ora si vedrà, ha strettamente a che fare con la questione della democrazia e del ruolo del popolo al suo interno.

2. Egemonia, Stato e guerra di posizione

2.1. Lo Stato moderno, l'autonomia delle classi subalterne e il fascismo

Il potere moderno-borghese risulta da un equilibrio sempre in movimento 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 ambigualmente prospettato. In questo senso lo Stato moderno, la forma e la struttura che esso assume, hanno una precisa caratteristica "egemonica". Questo aspetto è messo in luce da Gramsci in un testo del Quaderno 3, che coincide con l'avvio della riflessione sulla nozione di «classi subalterne». Questo

¹³ Ibidem.

¹⁴ *QC*, 1520.

testo viene ripreso in seconda stesura nel Quaderno 25. Ne riproduco qui, nelle due stesure, la parte conclusiva:

[...] 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, associazione 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 nazionale 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»*¹⁵.

¹⁵ Q 3, § 18: *QC*, 303; Q 25, § 4: *QC*, 2287.

Se consideriamo le due stesure (i corsivi sono tutti miei, e segnalano le varianti a mio giudizio 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, fanno riscontro l'omogeneità, l'univocità, «l'accentramento» sia territoriale, sia sociale («e 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, che è, come si è visto, la storia dell'affermazione della borghesia come classe dominante (torneremo con maggiore precisione su questo punto all'inizio del cap. 3).

Questa inclusione è essenzialmente 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» sono rilette come processo di sostituzione «al blocco meccanico dei gruppi sociali» e come «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 (il testo è scritto 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» dei subalterni 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 del «sistema sociale democratico-burocratico», 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. Questa sanzione corrisponde alla trasformazione del diritto, cioè alla permeabilità della sfera giuridica in senso stretto rispetto a quella dell'«indifferente giuridico» che, esattamente come nel caso delle attività «private», diventa sempre più, di fatto, pubblico e si espande in corrispondenza dell'espandersi dello Stato¹⁶. In questo modo, Gramsci riprende una formula da lui usata a proposito del fascismo nelle *Tesi di Lione*: «Il controllo sulle associazioni impedisce ogni forma permanente “legale” di organizzazione delle masse»¹⁷. 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.

2.2. La «politica totalitaria» e l'organizzazione delle masse

Esplicitando ed esasperando una tendenza propria a tutto il processo di edificazione degli Stati post-giacobini, lo statalismo fascista apre così un nuovo orizzonte che è al contempo determinato dalla necessità immediata di rispondere alla crisi del dopoguerra e all'Ottobre sovietico, e rivelatore di una tendenza di lungo periodo, quella che conduce alla costruzione di uno Stato che fa del proprio radicamento materiale nella società civile un elemento essenziale della propria stabilità. Non senza significato è la sostituzione, nella seconda stesura, di «frenetico e

¹⁶ Cfr. Q 6, §§ 84 e 98, Q 8, § 62. Ho discusso questo punto, e l'implicito rinvio a Santi Romano che esso contiene, in *Quaderno 6 e Quaderno 7*, relazione al *Seminario sulla storia dei “Quaderni del carcere”* organizzato dalla IGS –Italia, 4 luglio 2014 (www.igsitalia.org).

¹⁷ *La situazione italiana e i compiti del PCI*, Tesi approvate dal III Congresso del Partito Comunista Italiano, in A. Gramsci, *La costruzione del Partito comunista. 1924-1926*, a cura di E. Fubini, Torino, Einaudi, 1971, p. 498.

assorbente» a opera di «“totalitario”» che, si noti, viene virgolettato, a indicarne un uso non corrivo.

Questo radicamento assume ora una forma esplicitamente pubblica: con questa mossa lo Stato fascista dichiara inefficace un intervento di carattere privato, e riconosce la necessità di “totalizzare” politicamente lo spazio sociale, se s’intende battere un avversario – le masse mobilitate – la cui presenza è diventata pervasiva e quindi potenzialmente incontrollabile. Il carattere “totalitario” della politica fascista nasce dal riconoscimento che – come scrive Gramsci nel Quaderno 6 – «in una determinata società nessuno è disorganizzato e senza partito, purché si intendano organizzazione e partito in senso largo e non formale»¹⁸. E aggiunge: «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-coercitivo»¹⁹.

L’unità dello Stato in quanto rimanga di fatto uno «Stato-classe»²⁰ è dunque sempre un’unità *relativa*: la sua “universalità”, la sua vocazione “etica”, cioè educativa (che fa corpo con la struttura della borghesia in quanto classe-non classe) è sempre spostata al futuro. In un testo del gennaio 1932, Gramsci fa una limpida descrizione dell’arco della politica borghese proprio in relazione alla questione della sua espansività, approfondendo e riformulando l’immagine della borghesia come “classe rivoluzionaria” contenuta nel *Manifesto del partito comunista*. Per Gramsci la peculiare identità di questa classe sta proprio nella sua ca-

¹⁸ Q 6, § 136: *QC*, 800. Gramsci scrive, per la precisione: «Ho notato altra volta che in una determinata società nessuno...» ecc. Nel commento dell’Edizione critica (*QC*, 2730), Gerratana rinvia dubbiosamente a Q 1, § 47, cioè agli appunti sulla società civile hegeliana come «trama privata» dello Stato, citati più sopra. E infatti in quel testo è la premessa generale, l’orizzonte di tutte queste riflessioni. Ma in quel testo – e nella nozione di «partiti e [...] associazioni come trama “privata” dello Stato» (*QC*, 56) – manca l’analisi dell’“intervenzionismo” esplicito dello Stato dentro la sfera “privata”, che viene invece presupposta già in un testo come Q 6, § 82: *QC*, 753, 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).

¹⁹ Q 6, § 136: *QC*, 800.

²⁰ Q 6, § 12: *QC*, 693; e cfr. anche Q 6, § 82.

pacità di porre «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.»²¹. La crisi di egemonia culminata nella Grande guerra inverte nettamente questo processo²², mettendo a nudo la necessità, per la borghesia, di non più affidare la soluzione del contrasto tra sé e il resto della società all’operosità delle energie private, ma di avocarla direttamente allo Stato con un «politica totalitaria»²³. Entrando nella società, lo Stato totalitario per la prima volta pone la questione 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 dà una forma organizzativa precisa. 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, per cui solo a certe condizioni l’etica, cioè l’autodisciplina, può realmente prendere il posto della coercizione: a condizione cioè che la classe dirigente e dominante realizzi concretamente una soppressione delle differenze tra sé stessa e le classi dominate.

2.3. Guerra di posizione ed egemonia

Tenendo conto di questa analisi del fascismo come regime totalitario che tenta, proprio in quanto tale, di dare una base reale allo Stato, si comprende anche perché Gramsci giunga, in Quaderno 6, § 138, a collegare per la prima volta²⁴ «guerra di posizione» ed «egemonia». Questo fatto è di grande rilevanza. Tutti i grandi teorici del socialismo della Seconda e poi Terza Internazionale avevano utilizzato il concetto di “guerra di posizione” e i suoi equivalenti per designare il modo in cui

²¹ Q 8, § 2: *QC*, 937.

²² «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 disassimilazioni sono enormemente più numerose delle assimilazioni)» (ibidem).

²³ Q 6, § 136: *QC*, 800.

²⁴ Come nota G. Cospito, *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei “Quaderni del carcere” di Gramsci*, Napoli, Bibliopolis, 2011, p. 94.

la lotta politica ha da svolgersi nei paesi in cui il capitalismo ha conosciuto un forte sviluppo, creando superstrutture complesse ed equipaggiando potenti apparati statali²⁵. Dopo il 1905 e dopo il 1917 la distinzione tra forme di lotta politica era stata utilizzata per demarcare le aree “orientale” e “occidentale”, in cui esse erano rispettivamente possibili²⁶. Lo stesso Gramsci, pur assumendo fin da subito e in pieno il carattere esemplare e discriminante del 1917, aveva iniziato già nel 1920 a fissare i punti fondamentali del rapporto strategico tra Oriente e Occidente²⁷, giungendo a consolidare un quadro analitico originale al più tardi all’inizio del 1924, nell’ambito di quel ripensamento della sconfitta italiana che lo condurrà a elaborare il concetto di egemonia²⁸.

Ma ora, accostando “guerra di posizione” ed “egemonia” Gramsci opera una completa trasformazione del primo concetto, dato che, rileggendolo alla luce del secondo e quindi della nuova nozione di Stato elaborata nei *Quaderni*, ne fa non più un equivalente della lotta politica nei soli paesi “avanzati”, ma la forma della lotta politica in presenza di grandi masse organizzate, in Oriente (URSS) come in Occidente (fascismo e regimi democratici). Gramsci si lascia alle spalle la distinzione geopolitica tra Oriente e Occidente nel momento in cui, in un testo del novembre 1930, nota che gli «avvenimenti del 1917 [...] hanno segnato una svolta decisiva nella storia dell’arte e della scienza della politica»²⁹. L’orizzonte aperto dal 1917 cambia i termini della lotta in Russia e nel

²⁵ Cfr. F. Frosini, *La religione dell’uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010, pp. 212-214.

²⁶ Cfr. M. L. Salvadori, *La socialdemocrazia tedesca e la rivoluzione russa del 1905. Il dibattito sullo sciopero di massa e sulle differenze tra Oriente e Occidente*, in E. J. Hobsbawm (a cura di), *Storia del marxismo*, vol. 2, Torino, Einaudi, 1979, pp. 547-594.

²⁷ Cfr. *Due rivoluzioni*, in A. Gramsci, *L’Ordine Nuovo. 1919-1920*, a cura di V. Gerratana e A. A. Santucci, Torino, Einaudi, 1987, pp. 569-574. Su questo articolo cfr. E. Ragionieri, *Gramsci e il dibattito teorico nel movimento operaio internazionale*, in Id., *Il marxismo e l’Internazionale. Studi di storia del marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1968, pp. 257-303: 271-272; G. Vacca, *Gramsci e Togliatti*, Roma, Editori Riuniti, 1991, p. 11.

²⁸ Cfr. la lettera a Palmi, Urbani e C. datata Vienna, 9/2/1924, in P. Togliatti, *La formazione del gruppo dirigente del Partito comunista italiano nel 1923-1924*, Roma, Editori Riuniti, 1962, pp. 196-197 (ora in A. Gramsci, *Lettere 1908-1926*, a cura di A. A. Santucci, Torino, Einaudi, 1992, p. 233). Cfr. il commento a questo passaggio in L. Paggi, *Le strategie del potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese. 1923-1926*, Roma, Editori Riuniti, 1984, p. 19.

²⁹ Q 7, § 10: *QC*, 860.

mondo. L'irruzione delle masse nella politica, il loro inedito protagonismo rende necessario passare a una forma di lotta differente, capace di ricostituire le basi dell'egemonia borghese, ovvero (in URSS) di dare corpo all'egemonia del proletariato.

Unendo guerra di posizione ed egemonia nel § 138 del Quaderno 6, scritto nell'agosto 1931, Gramsci rilegge di fatto la nozione di "democrazia" in termini nuovi, adeguati al tipo di lotta politica che si conduce nelle società di massa degli anni Trenta. La guerra di posizione non è una lotta a bassa intensità, frenata dalla molteplicità delle superstrutture occidentali; al contrario, è il punto culminante di un «assedio [...] reciproco»:

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 organizzi permanentemente l'«impossibilità» di disgregazione interna: controlli d'ogni genere, politici, amministrativi, ecc., rafforzamento delle «posizioni» egemoniche del gruppo dominante, ecc. Tutto ciò indica che si è entrati in una fase culminante della situazione politico-storica, poiché nella politica la «guerra di posizione», una volta vinta, è decisa definitivamente. Nella politica cioè sussiste la guerra di movimento fino a quando si tratta di conquistare posizioni non decisive e quindi non sono mobilizzabili tutte le risorse dell'egemonia e dello Stato, ma quando, per una ragione o per l'altra, queste posizioni hanno perduto il loro valore e solo quelle decisive hanno importanza, allora si passa alla guerra d'assedio, compressa, difficile, in cui si domandano qualità eccezionali di pazienza e di spirito inventivo. Nella politica l'assedio è reciproco, nonostante tutte le apparenze e il solo fatto che il dominante debba fare sfoggio di tutte le sue risorse dimostra quale calcolo esso faccia dell'avversario³⁰.

Il modello che serve a capire la lotta politica in Europa nella nuova situazione è il fascismo italiano, non più i regimi democratici. Questi ultimi vanno anzi ridefiniti a partire dall'esperimento italiano: l'«intervenzionismo» fascista è il modello del planismo socialdemocratico, perché il fascismo riconosce realisticamente la presenza di un «assedio» che non può essere neutralizzato, se non organizzandone uno eguale e opposto. Assediare il popolo significa non lasciare spazio al-

³⁰ *QC*, 801-802.

cuno della sua vita all'auto-organizzazione, all'autonomia. In questo modo ciò che appariva come un tentativo «frenetico e assorbente» diventa a pieno titolo una nuova forma di egemonia, intesa come non più solo come direzione culturale, ma come controllo capillare (anche culturale, “antropologico”) della vita delle masse popolari.

In una variante inserita in un testo posteriore, risalente al 1932-33, viene esplicitato il nesso tra il periodo che segue la tragedia della Comune parigina e la trasformazione subita dalle «democrazie moderne»:

La formula [della «rivoluzione permanente» – F.F.] è propria di un periodo storico in cui non esistevano ancora i grandi partiti politici di massa e i grandi sindacati economici e la società era ancora, per dir così, allo stato di fluidità sotto molti aspetti: maggiore arretratezza della campagna e monopolio quasi completo dell'efficienza politico-statale in poche città o addirittura in una sola (Parigi per la Francia), apparato statale relativamente poco sviluppato e maggiore autonomia della società civile dall'attività statale, determinato sistema delle forze militari e dell'armamento nazionale, maggiore autonomia delle economie nazionali dai rapporti economici del mercato mondiale ecc. Nel periodo dopo il 1870, con l'espansione coloniale europea, tutti questi elementi mutano, i rapporti organizzativi interni e internazionali dello Stato diventano più complessi e massicci. [...] La struttura massiccia delle democrazie moderne, sia come organizzazioni statali che come complesso di associazioni nella vita civile costituiscono per l'arte politica come le «trincee» e le fortificazioni permanenti del fronte nella guerra di posizione³¹.

A questa altezza, il criterio di valutazione non è più dato dall'articolazione complessa della società civile in Occidente contro la sua informe “gelatinosità” orientale. Al contrario: il processo post-giacobino si caratterizza per la *perdita di autonomia* della società civile rispetto all'attività dello Stato, e dello Stato nazionale rispetto ai rapporti internazionali. Utilizzando questi criteri di analisi, Gramsci muove contro, di fatto, due capisaldi della filosofia politica moderna: la dicotomia pubblico/privato nelle relazioni Stato/società e quella interno/esterno nelle relazioni internazionali degli Stati. Queste due grandi divisioni vengono da lui *equiparate*, e in tal modo radicalmente trasformate: la sfera di azione dell'individuo è inserita entro il campo delle attività sta-

³¹ Q 13, § 7: *QC*, 1566-1567. Il passo è una variante che amplifica e sviluppa notevolmente quanto scritto nella prima stesura (Q 8, § 52).

tali esattamente come la sovranità nazionale diventa parte di più vasto insieme di forze organizzate sul piano internazionale³².

2.4. *Democrazia e burocrazia*

Dovrebbe ormai essere chiaro che, quando nel Quaderno 13 parla di «struttura massiccia delle democrazie moderne», Gramsci non usa il termine “democrazia” per opposizione a “dittatura”. La stessa ragione che lo spinge ad ampliare il significato dei termini designanti i vettori dell’egemonia, per poter ottenere, come si è visto, «una approssimazione concreta della realtà» (cfr. cap. 1.2), lo spinge anche a privilegiare, nell’analisi delle forme politiche, i rapporti reali delle forze e delle classi sociali rispetto al formalismo dei regimi politici. Questo approccio discende dalla filosofia della praxis e, nello specifico, dalla riformulazione dei rapporti politici in termini di egemonia nelle sue varie forme, che della filosofia della praxis è un aspetto integrante.

A tutto ciò dobbiamo aggiungere che anche nelle discussioni politiche e giuridiche a Gramsci contemporanee, il termine “democrazia” non veniva utilizzato prevalentemente in termini formalistici. Anzi, nel discorso ufficiale del fascismo la democrazia come movimento reale, come fatto etico totale, di ascendenza mazziniana, è rivendicata polemicamente contro il democratismo formale dei regimi parlamentari e liberali³³. Va notato inoltre che, dinnanzi all’alternativa tra liberali e fascisti, Gramsci non opta per i primi. Anch’egli ritiene che il parlamen-

³² Si veda in questo senso Q 9, § 99: *QC*, 1161, scritto nel maggio-giugno 1932: «La personalità nazionale (come la personalità individuale) è un’astrazione fuori del nesso internazionale (e sociale). La personalità nazionale esprime un “distinto” del complesso internazionale, pertanto è legata ai rapporti internazionali». Tra individuo, società, Stato e rapporti internazionali vi è un *continuum* dominato dal primato del «nesso» e del «complesso» sui singoli elementi. Questo nesso complessivo non annulla gli elementi che ne fanno parte (che rimangono «“distinti”», dove le virgolette indicano un uso tecnico del termine, di matrice crociana, polemico verso l’olismo attualistico), ma ne fissa il campo di realtà e al contempo li organizza e ridefinisce continuamente. Su questo uso del concetto di “distinzione” cfr. G. Guzzone, *La nozione crociana di “distinzione” nei “Quaderni del carcere” di Gramsci. Osservazioni testuali e ipotesi interpretative*, di prossima pubblicazione nel «Giornale critico della filosofia italiana».

³³ Cfr. F. Frosini, *Fascismo, parlamentarismo e lotta per il comunismo in Gramsci*, «Critica marxista», N.S., 2011, n. 5, pp. 29-35: 35; *Id.*, *Luigi Russo e Georges Sorel: sulla genesi del “moderno Principe” nei “Quaderni del carcere” di Antonio Gramsci*, «Studi storici», 54, 2013, n. 3, pp. 545-589: 576.

tarismo sia «divenuto inefficiente e anzi dannoso»³⁴ e «che il ritorno al “parlamentarismo” tradizionale sarebbe un regresso antistorico»³⁵. Ma dall'altra parte, nonostante il fatto che da questo punto di vista il fascismo rappresenta un progresso rispetto al vecchio regime liberale, considera la democrazia fascista come il trionfo di un regime di tipo «burocratico». Ciò per cui i comunisti devono lottare, è invece «una diversa soluzione sia del parlamentarismo che del regime burocratico, con un nuovo tipo di regime rappresentativo»³⁶.

Gramsci pensa qui evidentemente al sistema dei soviet, ma neanche questa differenza può essere ridotta a un formalismo istituzionale. L'URSS e l'Italia fascista, in quanto regimi post-parlamentari a partito unico, sono al centro di una serie di note dei *Quaderni* (Quaderno 4, § 10, maggio-agosto 1930, Quaderno 5, § 127, novembre-dicembre 1930, Quaderno 7, § 93, dicembre 1931), in cui si studia il modo in cui la funzione istituzionale che rappresenta l'unità della nazione (la sovranità o «istituto della Corona»³⁷ o capo dello Stato) viene, nei regimi monopartitici, incorporata nell'azione politica del partito politico. Questo pertanto, allo stesso tempo, dà impulso a una trasformazione dei rapporti sociali ed è «elemento equilibratore» degli interessi delle classi alleate. L'analogia Italia/URSS, se studiata in modo non formalistico, mette perciò in evidenza il fatto che nei due paesi sono in corso dinamiche sociali distinte, processi egemonici che nel caso italiano insistono sull'elemento burocratico della struttura di massa dello Stato-partito, mentre nel caso dell'Unione Sovietica spingono nel senso opposto di una risoluzione nei processi democratici del burocratismo, cioè dell'autoritarismo inevitabile in una società ancora divisa in classi.

La definizione di cosa sia “democrazia” si dà insomma, per Gramsci, in relazione ai processi egemonici concreti in cui essa è coinvolta.

³⁴ Q 14, § 49: *QC*, 1708.

³⁵ Q 14, § 74: *QC*, 1743.

³⁶ *QC*, 1708.

³⁷ Cfr. la testimonianza di E. Riboldi, *Vicende socialiste. Trent'anni di storia italiana nei ricordi di un deputato massimalista*, Milano, Edizioni Azione Comune, 1964, p. 182: Gramsci stava scrivendo «un saggio dal titolo: *Le funzioni della Corona in Italia e quelle del partito comunista in Russia*».

Non è un caso che, nel momento in cui si accinge a darle una definizione “realistica” e “concreta”, Gramsci scelga di legarla all’egemonia:

Egemonia e democrazia. 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 *democrazia imperiale-territoriale* nella concessione della cittadinanza ai popoli conquistati ecc. Non poteva esistere democrazia nel feudalismo per la costituzione dei gruppi chiusi ecc.³⁸

Come si vede, si torna al punto già messo in evidenza nel § 18 del Quaderno 3: egemonia non si può dare nella società feudale, con l’aggiunta qui di un inedito riferimento al mondo imperiale come eccezione rispetto al sistema di caste chiuse dell’universo pre-moderno. Questo testo è del dicembre 1931. Poco dopo, nel gennaio-febbraio 1932, lo spunto è ripreso e sviluppato in un testo intitolato *Gli intellettuali nell’Impero Romano*:

Il mutamento della condizione della posizione sociale degli intellettuali a Roma dal tempo della Repubblica all’Impero (da un regime *aristocratico corporativo* a un regime *democratico burocratico*) è legato a Cesare che conferì la cittadinanza ai medici e ai maestri delle arti liberali affinché abitassero più volentieri a Roma e altri vi fossero richiamati³⁹.

È come se con l’Impero si delineasse una sorta di parentesi tra il vecchio regime di caste chiuse di matrice aristocratica antica e quello, egualmente di caste chiuse, proprio della società feudale; una parentesi caratterizzata da una mobilità sociale paragonabile, in un certo senso, all’esperienza moderna della democrazia. In un certo senso: infatti vi è un tratto “burocratico” o “territoriale” che impedisce un’espansione piena delle dinamiche democratiche, cioè di eliminazione della distanza e infine della distinzione tra governanti e governati.

Per concludere, in un testo di maggio-giugno 1932, Gramsci scrive:

³⁸ Q 8, § 191: *QC*, 1056, corsivo mio.

³⁹ Q 8, § 22: *QC*, 954, corsivi miei.

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, non tutte giustificate dalle necessità sociali della produzione, anche se giustificate dalle necessità politiche del gruppo fondamentale dominante. [...] La formazione di massa ha standardizzato gli individui e come qualifica individuale e come psicologia, determinando gli stessi fenomeni che in tutte le altre masse standardizzate⁴⁰.

Si osservi che il «sistema sociale democratico-burocratico» è una variante instaurativa rispetto alla prima stesura⁴¹, ciò che fa pensare a un'attrazione proveniente dal § 22 del Quaderno 8.

Ne deriva un'analogia, nella quale al regime cesareo corrisponde il cesarismo moderno – cioè, tra gli altri casi, il fascismo. La stessa fluidità terminologica (*regime, sistema sociale*) rivela che il termine democrazia indica il nesso tra popolo e potere, comunque venga istituito. Questo nesso con Cesare spezza la struttura corporativa su cui poggiava il regime oligarchico della repubblica, e con il fascismo assume come punto di partenza l'entrata nello Stato delle masse popolari mobilitate e in parte organizzate, che era stata la conseguenza principale della guerra.

L'espressione «democratico-burocratico» va allora assunta come significante di un sistema di spinte contrastanti (in effetti, Gramsci giunge proprio nell'estate del 1932 a opporre “democratico” a “burocratico” in riferimento alla vita di partito⁴²) presenti nel *medesimo* tipo di organizzazione della società: da una parte si favorisce la formazione di un ampio strato intermedio di intellettuali, mediante i quali si raggiunge l'obiettivo di immettere le masse dentro lo Stato, mobilitandole e organizzandole (o organizzando diversamente le masse già organizzate); dall'altra si deprime la rivendicazione di democrazia, dando a questa

⁴⁰ Q 12, § 1: *QC*, 1520, corsivo mio.

⁴¹ Q 4, § 49 (novembre 1930).

⁴² Cfr. Cospito, *Il ritmo del pensiero*, cit., pp. 228-244, che documenta come Gramsci opponga dapprima “organico”/“burocratico” a “democratico”, e come nel luglio-agosto del 1932 (il punto di svolta è Q 9, § 68: *QC*, 1138-1140) questo sistema oppositivo si riorganizzi, dando luogo all'opposizione di “democratico”/“organico” a “burocratico”. Ciò è segnale della crescente importanza – agli occhi di Gramsci – dell'organicità come criterio *reale* di democrazia, e pertanto anche dell'apprezzamento del «modello gerarchico cattolico» (ivi, p. 239) proprio in quanto ha saputo realizzare a suo modo quella organicità.

inclusione – che pur sempre è “democratica”, in quanto presuppone il contatto capillare e diretto tra governanti e governati – una forma burocratica, cioè scelta dall’alto e finalizzata al controllo. L’attivismo delle masse mobilitate e organizzate si risolve così in un accrescimento del potere dello Stato come apparato burocratico. Il fascismo, moderna forma di cesarismo, potrebbe appunto svolgere questa funzione democratico-burocratica⁴³.

3. L’egemonia e i subalterni: «utopia», «mito», «nazione», «religione popolare»

3.1. Le utopie e la Controriforma

All’inizio del capitolo precedente si è fatto riferimento al § 18 del Quaderno 3, che è posto quasi al principio della riflessione sulla storia delle classi subalterne nei *Quaderni del carcere*. Come si è visto, in quel testo Gramsci avvia una discussione sul nesso tra Stato moderno, politica egemonica e classi subalterne, che nella seconda versione è confermato e approfondito.

Questo accade nel giugno del 1930. In agosto, nello stesso Quaderno, Gramsci avvia una ricerca collegata e in un certo senso complementare a quella su Stato e classi subalterne. Nel § 69, e poi nei §§ 71, 75, 113, tutti intitolati *Utopie e romanzi filosofici*, tranne l’ultimo, che porta il titolo *Utopie*, è affrontata la questione dell’egemonia, non però dal punto di vista dello Stato, ma delle classi subalterne. Se la storia dello Stato moderno è la storia dell’affermazione della classe borghese, quella delle classi subalterne sarà dunque, nell’età moderna, la storia del modo in cui queste hanno resistito all’oppressione dei proprietari terrieri e dei borghesi delle città, si sono alleate con questi ultimi contro i

⁴³ Come si vede, la nozione di “cesarismo” possiede nei *Quaderni* un’intima articolazione di significato (esso è una «forma particolare di demagogia» che peculiarmente attecchisce sul terreno del «parlamentarismo» e dell’«elezionismo», Q 6, § 97), che la rende irriducibile all’elementare schema della funzione di arbitrato in un equilibrio a prospettiva catastrofica (per cui cfr. Q 9, § 133). Su questa nozione cfr. ora F. Antonini, *Cesarismo e bonapartismo negli scritti precarcerari gramsciani*, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XLVII, 2013, pp. 203-222; Ead., *Bonapartism and Caesarism in Gramsci’s “Prison Notebooks”*, di prossima pubblicazione presso Brill, “Historical Materialism” Book Series.

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.

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»⁴⁴, il rapporto appare a prima vista positivo: il genere letterario dell'utopia registra «le aspirazioni più elementari e profonde delle moltitudini»⁴⁵, 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 modernizzazione⁴⁶. 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 sarà 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 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 significati-

⁴⁴ Q 9, § 89: *QC*, 1152.

⁴⁵ Q 3, § 69: *QC*, 347.

⁴⁶ Q 3, § 71: *QC*, 348.

vamente intitolato *Fonti indirette*). Qui Gramsci inserisce una variante instaurativa rivelatrice:

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 Stato⁴⁷.

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 in Quaderno 3, § 69, 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: questa presa di parola essendo 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 che stenta a nascere. Infatti l'aspirazione a un mondo politico completamente trasparente e solare, “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.

⁴⁷ Q 25, § 7: *QC*, 2292, corsivi miei.

3.2. L'Illuminismo e i «miti popolari»

Uno scarto sensibile rispetto a questo giudizio Gramsci lo introduce solo più tardi, in un altro testo, meno sommario 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 di Quaderno 6, § 157, dell'ottobre 1931. Qui l'attenzione si concentra sullo sviluppo del genere utopistico dalla Controriforma all'Illuminismo, iniziando col riprendere e amplificare lo spunto di lettura in chiave "razionalistica" contenuto in Quaderno 3, § 71: «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 francese»⁴⁸. 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 (in Quaderno 3, § 69) circa il nesso con le aspirazioni popolari più profonde, riformulandola – ciò è decisivo – grazie al collegamento con gli sviluppi settecenteschi del genere utopistico:

Dalle Utopie sarebbe nata [...] la moda di esaltare i popoli primitivi, selvaggi (il buon selvaggio), presunti 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 nella storia della diffusione delle opinioni politico-sociali fra determinate masse e quindi nella storia della cultura⁴⁹.

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 soddisfazione»⁵⁰.

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

⁴⁸ *QC*, 811-812.

⁴⁹ *QC*, 812.

⁵⁰ *Ibidem*.

nella Rivoluzione e nel giacobinismo inverte completamente 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 (si pensi all'*Encyclopédie*), i suoi bisogni materiali. In questo modo, per la prima volta, città e campagna iniziano ad avvicinarsi e la borghesia getta le basi della propria egemonia in termini nuovi, rivoluzionari. I contadini vengono coinvolti in un progetto di trasformazione attiva del mondo feudale, e ricevono una personalità storica prima impensabile, anche se comunque subordinata all'iniziativa del Terzo Stato.

Il § 157 del Quaderno 6 è, come si è detto, dell'autunno 1931: a metà strada tra la prima e la seconda stesura di un altro testo, rispettivamente Quaderno 1, § 48 (1930) e Quaderno 13, § 37 (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, in Quaderno 1, § 48 Gramsci *contrappone* il giacobinismo storico al «giacobinismo alla rovescia» (diventato vuota formula) di questi, che 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»⁵¹.

È una ripetizione del giudizio di Croce, con l'unica differenza che per quest'ultimo non solo Illuminismo, enciclopedismo e massoneria, ma anche tutti questi e il *giacobinismo* erano una cosa sola⁵². È Croce che iscrive Marx nella scuola del «principio della forza» contrapposta «alle insipidezze giusnaturalistiche, antistoriche e democratiche, ai cosiddetti ideali dell'89»⁵³. La stessa posizione è espressa da Gramsci in Quaderno 1, § 4: «Sarebbe interessante una ricerca che dimostrasse lo stretto rap-

⁵¹ *QC*, 61.

⁵² Cfr. B. Croce, *La mentalità massonica* (1910), in Id., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, seconda edizione raddoppiata, Bari, Laterza, 1926, pp. 143-150: 145-146.

⁵³ B. Croce, *Prefazione* (1917), in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, quarta edizione riveduta, Bari, Laterza, 1921, p. XIV-XV.

porto tra la religione e gli “immortali principii”⁵⁴. 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 ora esaminiamo la seconda stesura di Quaderno 1, § 48, 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»⁵⁵. Inoltre il passo citato è completamente riscritto: il metodo di Maurras è quello della

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)⁵⁶.

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 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 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”

⁵⁴ *QC*, 7.

⁵⁵ Q 13, § 37: *QC*, 1642.

⁵⁶ *QC*, 1642-1643.

sotto l'egemonia della cultura dominante. I miti creano insomma 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.

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

Riprenderò nel cap. 4 lo spunto presente nel termine e nel concetto di “mito” in relazione alla politica. Ora, per proseguire l'esame dei modi in cui storicamente l'egemonia si presenta in relazione ai subalterni, vorrei prendere in considerazione un'altra variante, contenuta nella seconda stesura di Quaderno 4, § 3, il noto testo su *Due aspetti del marxismo*. Ecco i passi corrispondenti:

A questo movimento [della Riforma protestante – F. F.] 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») ⁵⁷.

Siamo dinnanzi a un'autentica 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'*Enciclopedia*) 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» è 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 dell'egemonia post-giacobina considerate più sopra (cfr. cap. 1.1), 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, in quanto è «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» ⁵⁸, è ora completamente ribaltato.

Il punto di partenza del ragionamento di Gramsci in Quaderno 6, § 87, è che la distinzione tra Medio Evo e Modernità passa per la capaci-

⁵⁷ Q 4, § 3: *QC*, 423; Q 16, § 9: *QC*, 1859-1860, corsivo mio.

⁵⁸ Q 1, § 43: *QC*, 37.

tà, da parte della classe dirigente, di spezzare il monopolio ideologico della Chiesa nella 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”»⁵⁹. Ma questa è per Gramsci una «massima di Machiavelli»⁶⁰ e implica, pertanto, una precisa lettura del pensiero del Segretario. Partita dall’individuazione, nel 1930, del nesso tra Machiavelli e i giacobini nella giusta impostazione dell’alleanza città-campagna⁶¹, nel corso del 1931 la lettura dei giacobini e di Machiavelli si sposta all’intuizione del nesso tra politica e religione come essenziale nella politica delle masse mobilitate. Questo nuovo elemento comune non è alternativo all’asse città-campagna: anzi, arricchisce quella che all’inizio è solo una “meccanica” dei rapporti di forze, con lo studio della loro specifica “dinamica” ideologica.

Il testo in cui il nuovo concetto di Stato è 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 storica⁶².

La politica giacobina è ambivalente, come ambivalente è (lo si è visto) tutta la politica moderna. Infatti i rivoluzionari francesi, distruggendo dittatorialmente le distinzioni tra Stato e società civile, *velano* con la politica religiosa il loro «limite»⁶³ di classe. Per questa ragione la loro «ricerca di stringere in pugno tutta la vita popolare e nazionale» è «di-

⁵⁹ Q 6, § 87: *QC*, 763.

⁶⁰ Come si afferma in Q 7, § 97: *QC*, 925 (dicembre 1931): «Rovesciamento della massima di Machiavelli: “regnum instrumentum religionis”».

⁶¹ Cfr. Q 1, § 44: *QC*, 43-44.

⁶² *QC*, 763.

⁶³ Q 1, § 44: *QC*, 53.

sperata». 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 nascente⁶⁴, integrando politicamente le masse subalterne in una forma nuova e diretta, senza più intermediari.

3.4. *Egemonia, popolo, nazione*

Poco più tardi, tra marzo e maggio 1932, Gramsci riprende questo concetto in tre testi del Quaderno 8 (§§ 112, 227 e 240) dedicati alla concezione crociana della «storia etico-politica» in quanto «storia dell'aspetto "egemonia" nello Stato»⁶⁵. 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 speculativa*»⁶⁶. 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 ridicibile 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 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 tratti di

⁶⁴ «[...] 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» (QC, 763).

⁶⁵ Q 8, § 227: QC, 1084.

⁶⁶ Q 8, § 240: QC, 1091.

fanatismo, mescolandosi con i sentimenti diffusi a livello popolare. Così nel § 227 del Quaderno 8 Gramsci annota: «C'è lotta tra due egemonie, sempre. E perché una trionfa? Per sue doti intrinseche di carattere “logico”?»⁶⁷. E nel § 240: «concetto di libertà come ideologia o religione (o fanatismo, secondo i clericali per es.)»⁶⁸. Ma il luogo più esplicito in questo senso è una rapida aggiunta finale al § 227: «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»⁶⁹.

La riscrittura del § 227 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». Inoltre, a proposito del nazionalismo, si aggiunge: «Che il contenuto concreto del liberalismo popolare sia stato il concetto di patria e di nazione si può vedere dal suo stesso svolgimento in nazionalismo»⁷⁰. 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 tutte quante sono 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, 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 – risulta confermato dalla riformulazione più decisa delle prime, prudenti formulazioni consegnate al § 227 del Quaderno 8, al momento della loro ri-

⁶⁷ Q 8, § 227: *QC*, 1084.

⁶⁸ Q 8, § 240: *QC*, 1091.

⁶⁹ Q 8, § 227: *QC*, 1084.

⁷⁰ Q 10 I, § 13: *QC*, 1237.

scrittura in Quaderno 10 I, § 13, come si può agevolmente constatare sulla base di un rapido confronto:

[...] il Borbone non rappresentava anche un'egemonia sui lazzari e sui contadini meridionali?

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 viennesi⁷¹?

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

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 nazione⁷².

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-emanipazione dei subalterni da un rapporto di dipendenza rispetto a una classe dominante, non deriva dall'egemonia *in sé stessa*, non fa parte del suo “concetto”⁷³. E d'altra parte Gramsci ha chiarito che non si può

⁷¹ *QC*, 1084,

⁷² *QC*, 1236-1237.

⁷³ S'intende: la natura dell'egemonia non può essere riconosciuta, senza collegarla ai rapporti di forze che essa organizza, per cui la sua “forma” acquista significato solo se collegata a un “contenuto”. Ciò implica, naturalmente, che neanche è possibile parlare *esclusivamente* di egemonia per quella “progressiva”, riservando a quella regressiva o reazionaria una denominazione distinta. Il nesso tra egemonia “giacobina” ed egemonia proletaria è stato messo in luce da V. Gerratana, *Stato, partito, strumenti e istituzioni dell'egemonia nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, in B. de Giovanni *et al.*, *Egemonia, Stato e partito in Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 37-54. Grazie alla distinzione tra «forme» e «strumenti» dell'egemonia (relativi alla classe sociale coinvolta) e «teoria generale» (valida per la borghesia come per il proletariato), Gerratana ha messo in luce la diversità *strutturale* (nell'identità di fondo) tra costruzione dell'egemonia borghese e proletaria. Cfr. in questa direzione anche G. Francioni, *Egemonia, società civile, Stato. Note per una lettura della teoria politica di Gramsci*, in Id., *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei “Quaderni dal carcere”*, Napoli, Bibliopolis, 1984, pp. 147-

dare reale azione politica senza l'unità reale di governanti e governati, cioè senza egemonia. Di conseguenza, l'egemonia presenta sempre 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 un'ideologia politica fa "blocco" con i sentimenti diffusi nei subalterni, e si realizza l'unità reale di governanti e governati.

Come ciò accade, dipende dal modo in cui i sentimenti popolari – il "senso comune" dei subalterni – si è strutturato in un determinato paese; dunque dipende dal modo in cui la classe dirigente è intervenuta sul senso comune popolare per modificarlo, criticarlo, innovarlo; in definitiva, dipende dalla storia del paese nel suo complesso. Di qui deriva anche che le differenti caratteristiche ideologiche hanno importanza solo in parte in sé stesse, dato che il momento determinante del loro significato l'acquisiscono dalla funzione che svolgono, e che è data appunto da questa "storia" nazionale. Ecco dunque 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 appropriata dal nazionalismo di destra⁷⁴; delle metamorfosi subite dal liberalismo in connessione più o meno conflittuale con le ideologie democratiche⁷⁵; delle successive combinazioni tra cattolicesimo, liberalismo, fanatismo sanfedista, 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

228: 158, 160, 174-175. Ciò che suggerisco nel testo (e di ciò tento di porre le premesse), è che occorre andare ancora oltre, e individuare le modalità di reciproca traduzione tra egemonia "post-giacobina" ed egemonia proletaria.

⁷⁴ Cfr. Q 10 I, § 13: *QC*, 1237.

⁷⁵ Cfr. Q 10 II, § 22: *QC*, 1259-1260.

paese dato, ma anche dalla sua *collocazione internazionale*. Ciò spiega le ripetute combinazioni tra socialismo e nazionalismo, non solamente nella Germania degli anni Venti e Trenta, ma 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.⁷⁶. In tutti questi casi, la reale collocazione subalterna di una determinata nazione nel mercato internazionale ha condensato su di sé anche il significato della subalternità sociale a essa interna, determinando la formazione di un'egemonia nazionalistica con una base di massa⁷⁷.

Siamo così giunti a una definizione di egemonia, che conclude il percorso avviato con l'elaborazione della nozione di Stato integrale. L'egemonia è la capacità, che un determinato elemento dello spazio politico può acquisire, date una serie di circostanze legate al nesso nazionale/internazionale, di diventare il punto di condensazione reale dell'unità di governanti e governati, imprimendo loro un determinato *verso* politico. Questa definizione è funzionale ad attrezzare il Partito comunista alla lotta politica nell'Italia degli anni Trenta, aiutandolo a evitare una serie di errori politici: come anzitutto non vedere il fatto che anche nello Stato borghese, e non solo in quello operaio, c'è produzione di egemonia; e come, di converso, ogni significante è ambivalente: la democrazia, il popolo, la nazione, sono tutti attraversati da una tensione che può determinarne l'articolazione politica in senso progressivo o regressivo. Come, infine, dati i due punti precedenti, nelle forme nuove di egemonia elaborate dall'avversario di classe – come è il

⁷⁶ Cfr. Q 1, § 58: *QC*, 68 (febbraio-marzo 1930); Q 2, §§ 51-52 (giugno 1930); Q 6, § 129: *QC*, 796-7 (marzo-agosto 1931); Q 6, § 144 (ottobre 1931); Q 7, § 82: *QC*, 914 (dicembre 1931); Q 9, § 4: *QC*, 1099 (aprile-maggio 1932); Q 14, § 14: *QC*, 1670 (dicembre 1932-gennaio 1933).

⁷⁷ Sul nesso tra socialismo, marxismo e nazionalismo cfr. M. Cattaruzza (a cura di), *La nazione in rosso. Socialismo, comunismo e "questione nazionale": 1889-1953*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005; per il caso francese cfr. R. Stuart, *Marxism and National Identity. Socialism, Nationalism, and National Socialism during the French Fin de Siècle*, Albany (N. Y.), State University of New York Press, 2006, pp. 137-172. Dal punto di vista teorico cfr. A. M. Rivadeo, *El marxismo y la cuestión nacional*, México D.F., Editorial Unam, 1994.

caso del fascismo – esistono potenzialità emancipative che si tratta di saper individuare e porre in azione.

4. Tra «romanticismo» e «mito-Principe»

Provo a riassumere i risultati di questa indagine. La ricerca sulle forme inedite che assume il potere nella società degli anni Venti e Trenta spinge Gramsci a elaborare una nozione di egemonia post-giacobina, poggiante su due elementi principali: l'unità di governanti e governati come conseguenza della presenza delle masse mobilitate nelle strutture statali, e la dialettica di mobilitazione e controllo. L'ampliamento delle nozioni di Stato, intellettuali ecc., è funzionale all'elaborazione di questa nozione, che aiuta anche a comprendere il modo in cui si ricostituisce l'egemonia borghese nelle società post-liberali dopo la crisi del dopoguerra e come contraccolpo passivo della Rivoluzione russa. In questo contesto, la funzione-chiave viene svolta dall'unità organica di guerra di posizione ed egemonia da un lato, di egemonia e democrazia dall'altro.

Sono tutti risultati a cui Gramsci giunge nel corso del 1931, nell'ambito della riflessione sulle nuove forme dello Stato. La prima coppia – guerra di posizione ed egemonia – ribalta la visione dell'Occidente come luogo fisico, in cui la lotta politica è “frenata” dalle superstrutture: al contrario, l'“Occidente” designa l'intera area europea (occidentale e orientale), dove la lotta di classe si svolge nella forma più concentrata. Nei regimi borghesi esso prende la forma di un «assedio [...] reciproco» tra potere statale e classi subalterne finalizzata a impedire l'espansione delle forme di autonomia di queste seconde. In URSS il nesso tra guerra di posizione ed egemonia è rivolto nel senso opposto, di rendere possibile questa espansione, anche se Gramsci non si fa illusioni sulla durezza dello scontro in atto, sulla delicatezza degli equilibri

interni e internazionali dello Stato operaio e sulle tendenze regressive che in esso si presentano continuamente⁷⁸.

La seconda coppia – egemonia e democrazia – rende possibile una ridefinizione realistica della democrazia, come collegamento attivo tra popolo e potere. Questo collegamento si realizza concretamente in una sempre più accentuata integrazione del piano individuale in quello sociale, e di quello nazionale in quello internazionale. Questa integrazione è funzionale al controllo della conflittualità di classe, ma allo stesso tempo rende possibile inedite forme di partecipazione alla sfera pubblica. In sostanza, la democrazia così intesa (come strutturazione “massiccia” delle forme politiche a tutti i livelli) fornisce una base reale alla realizzazione dell’egemonia come unità reale di governanti e governati.

Dinnanzi a questi processi – che sono in corso, ma con versi differenti, tanto nell’Europa guidata dalla borghesia quanto nell’URSS guidata dalla classe operaia – il mondo «delle masse popolari, cioè delle classi subalterne»⁷⁹ assume un significato particolarmente attuale. Esso non può essere ignorato dallo Stato, che assiste al loro tentativo costante di conquistare spazi di “autonomia”, cioè personalità storica di classe dirigente. E non può essere ignorato, in particolare, perché con la guerra e la rivoluzione queste masse sono entrate dentro lo Stato, dentro la politica. Assume allora importanza la nozione di «mito», che è come la “grammatica” nella quale si articola il discorso politico delle classi subalterne. A contatto con il mito, l’egemonia post-giacobina non si costituisce più come raffinamento di una concezione del mondo, ma come uso dei sentimenti popolari per istituire l’unità tra governanti e governati, e quindi realizzare la democrazia, torcendola in direzione reazionaria o rivoluzionaria.

Per individuare il modo in cui l’articolazione rivoluzionaria della democrazia sia possibile sulla base del “mito”, Gramsci ritorna a Ma-

⁷⁸ Cfr. Q 8, §§ 169 e 205 sul saggio di D. S. Mirsky, *The Philosophical Discussion in the C.P.S.U. in 1930-1931*, «The Labour Monthly. A Magazine of International Labour», Vol. 13, 1931, n. 10 (October), pp. 649-656. Cfr. inoltre Q 8, § 130 sulla «statolatria».

⁷⁹ Q 14, § 10: *QC*, 1664.

chiavelli: al «primo giacobino italiano»⁸⁰, a chi cioè, unica eccezione tra le classi dirigenti che si erano succedute sul suolo della Penisola, aveva osato porre apertamente la questione dell'alleanza tra borghesia urbana e masse rurali come base dello Stato; aveva osato assumere l'identificazione con il popolo, la «medesimezza» con esso⁸¹ a premessa epistemologico-politica, cioè, in una parola, strategica, per poter pensare la rinascita dell'Italia, tanto da presentare la propria teoria come «un'autoriflessione del popolo, un ragionamento interno, che si fa nella coscienza popolare»⁸². Il risultato di ciò, nota Gramsci, era stato un «mito», il «mito-Principe»⁸³. Il termine è usato in modo non generico:

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» concreta operante su un popolo disperso e polverizzato per suscitane e organizzarne la volontà collettiva⁸⁴.

Il mito è in Sorel una narrazione che rappresenta il futuro di un movimento politico in immagini di battaglia, in una struttura polemica dualistica. I miti non sono pertanto «descrizioni di cose» ma «espressioni di volontà»⁸⁵, e come tali non possono essere né argomentati né confutati. In essi si crede, e non si crede individualmente, ma in quanto si sia una forza in azione, un movimento storico in atto. Dunque *Il Principe* come «esemplificazione storica del “mito” sorelliano» allude alla *Exhortatio* finale, e cioè proprio a quel luogo testuale che Gramsci ha “ridotto” a pensabilità, a razionalità, dato che ne ha fatto il punto di condensazione di scrittore e popolo, di autoriflessione e grido appassionato. Il mito-Principe è pertanto, nella lettura di Gramsci, il punto di condensazione delle energie popolari, in quanto è l'articolazione eti-

⁸⁰ Lettera a Tatiana Schucht, 7 settembre 1931, in Gramsci-Schucht, *Lettere 1926-1935*, cit., pp. 791-792.

⁸¹ Q 13, § 1: *QC*, 1556.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Q 8, § 21: *QC*, 951.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ G. Sorel, *Scritti politici*, a cura di R. Vivarelli, Torino, UTET, 1996, p. 114.

co-politica storicamente concreta e specifica di un nuovo blocco egemonico alternativo alla “corruzione” imperante nella Penisola.

Come si vede, anche nel caso dell’interpretazione di Machiavelli, come per i giacobini, la questione sociale diventa sempre più, immediatamente, una questione *religiosa*. Ma la questione religiosa è a sua volta ritradotta in pensabilità: il mito-Principe come punto di condensazione etico-politica di masse e capo è il risultato di un’«autoriflessione del popolo», e in esso questo processo orizzontale non va perduto. Gramsci ne vede il prolungamento moderno nel partito politico:

Il moderno Principe, il mito-Principe non può essere una persona reale, un individuo concreto; può essere solo un organismo, un elemento sociale nel quale già abbia inizio il concretarsi di una volontà collettiva riconosciuta e affermata 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 totali⁸⁶.

È qui allestito un laboratorio in cui riflettere sul modo in cui si possa istituire e consolidare un nesso tra democrazia e *autoemancipazione* dei subalterni, un nesso che sfugga a tutte le derive burocratiche, identitarie, reazionarie, senza però cadere nel razionalismo astratto: senza cadere nell’illusione che si possa fare politica di massa senza articolare le passioni elementari di queste masse.

Molto tardi, alla fine del 1934 o ai primi del 1935, in una variante instaurativa contenuta in un testo del Quaderno 25, Gramsci riprende tutti gli elementi qui presi in considerazione, presentandoli in maniera sinottica. La variante inizia con un’annotazione – «Anche il *Principe* del Machiavelli fu a suo modo un’Utopia (cfr. in proposito alcune note in altro quaderno)»⁸⁷ – che rinvia al § 21 del Quaderno 8, cioè al testo sul «mito-Principe». «Utopia» è così diventata, data la diretta, immediata rilevanza politica delle passioni religiose delle masse, un’espressione che collega il pensiero strategico alle passioni delle masse. Il passo così prosegue:

⁸⁶ *QC*, 951.

⁸⁷ Q 25, § 7: *QC*, 2292.

Si può dire che proprio l'Umanesimo, cioè un certo individualismo, fu il terreno propizio al nascere delle Utopie e delle costruzioni politico-filosofiche: la Chiesa, con la Controriforma, si staccò definitivamente dalle masse degli «umili» per servire i «potenti»; singoli intellettuali tentarono di trovare, attraverso le Utopie, una soluzione di una serie dei problemi vitali degli umili, cioè cercarono un nesso tra intellettuali e popolo: essi sono da ritenere pertanto i primi precursori storici dei Giacobini e della Rivoluzione francese, cioè dell'evento che pose fine alla Controriforma e diffuse l'eresia liberale, ben più efficace contro la Chiesa di quella protestantica⁸⁸.

Questa affermazione è perfettamente comprensibile alla luce di quanto fin qui detto, ma ciò nonostante del tutto inaspettata. Che gli scrittori di utopie siano «i primi precursori storici dei Giacobini e della Rivoluzione francese» è comprensibile solamente se si tiene in conto la ridefinizione del «mito», e quindi l'accostamento di Machiavelli alle utopie. In realtà, ciò accade perché è il termine “utopia” che viene radicalmente cambiato di senso. Grazie alla riformulazione dell'egemonia come dialettica di inclusione e controllo, l'utopia diventa il termine generale nel quale si iscrive il conflitto – indeciso per definizione – tra le rivendicazioni delle masse popolari e i modi in cui queste sono “trascritte” e per ciò stesso “interpretate” dagli intellettuali. La definizione conclusiva della Rivoluzione francese come «l'eresia liberale», confermando l'inversione di importanza tra giacobinismo e Riforma protestante, colloca definitivamente la politica moderna nella dimensione “religiosa”, senz'altro identificata con la politica di massa.

⁸⁸ Ibidem.