

Esperienze e regimi egemonici: sulla storicità dell'egemonia

Fabio Frosini (Università di Urbino)

1. Già solo per il fatto di condensare un percorso plurimillenario in un numero limitato di pagine il libro di Giuseppe COSPITO (2021) costituisce una sfida. Anche per questo, ma non solo, esso presenta, per una discussione critica feconda, molteplici spunti di discussione. Questo suo pregio dà agio di formulare una serie di questioni, che in un certo senso vanno oltre il libro e i temi trattati in esso, ma che forse possono contribuire anche a chiarirne le implicazioni, se non l'intento e il significato.

Ma anzitutto devo formulare una premessa, che per così dire è "in-scritta" nel libro, cioè nel modo in cui Cospito ha impostato la ricerca e l'esposizione. Alle radici di un'indagine come questa non vi può infatti essere che una scelta abbastanza radicale, una scelta che è dovuta al fatto – tanto sorprendente quanto incontestabile – che il *termine* "egemonia" conosce un'eclissi plurimillennaria: si estingue prima dell'età ellenistica e fa la sua ricomparsa nel XIX secolo. Limitandosi dunque al termine, questa storia avrebbe conosciuto un immenso iato interno (come accade infatti in altre ricostruzioni).¹ Viceversa, la scelta – compiuta dall'Autore – di individuare un filo conduttore privo di soluzioni di continuità ha reso indispensabile l'opzione opposta, di ricercare il *concetto* dietro lo schermo di una terminologia cangiante e variegata.

Ciò naturalmente non ha voluto dire ridurre gli ultimi duemila anni di storia (*europa*: vale forse la pena di precisarlo, a scanso di equivoci)² a un ininterrotto processo unitario. Le "peripezie dell'egemonia" per parafrasare il titolo di un libro recente, sono tali da non poter essere derubricate a pigre oscillazioni di un'idea sempre presente e operante allo stesso modo. Al contrario, l'eclissi del termine riveste un significato pregnante, che Cospito non sottovaluta ma dinnanzi al quale non si arresta, come di fronte all'evidenza di una porta sbarrata.

¹ COSPITO (2021, p. 13, n. 9) segnala le ricostruzioni di VIVANTI (1978), BONGIOVANNI (1993), BONANATE (1993) e ANDERSON (2017). In questo senso, l'approccio alla base di questo libro può essere considerato estremamente originale.

² Cfr. COSPITO 2021, pp. 17-18.

Per lui si è trattato dunque di ritrovare, dietro la parola, le articolazioni del concetto. E dato che “egemonia” è un termine che significa un insieme di relazioni di *prevalenza* e di *guida* (*conduzione*), la chiave di volta della ricerca è consistita nel rintracciare la presenza – in contesti storici (economici, politici, giuridici, culturali, religiosi) assai diversi – di *situazioni* che rendono possibile, se non necessaria, la “gestione” di una relazione di prevalenza e di guida (*conduzione*). In altre parole: le premesse dell’egemonia si possono considerare come date, quando in un contesto di relazioni sociali (di vario tipo e livello), si rende necessario *ed è possibile* affermare la supremazia e il ruolo di indirizzo di un elemento su un altro senza ricorrere (prevalentemente) ad argomenti imperativi e assoluti, come il diritto divino, le caste chiuse, le gerarchie fondate sul terrore ecc.

2. Quando dico che si rende necessario ed è possibile affermare la supremazia e il ruolo di indirizzo in quel modo, voglio precisamente indicare uno stato di cose in cui la relazione di dominio è integrata, supportata, attraversata da una di consenso, che non solo è tanto importante (nel senso che è irrinunciabile) quanto la prima, ma che è addirittura più fondamentale, perché caratterizza *tipicamente* la relazione stessa.

Un esempio tra tutti. Discutendo la questione dell’egemonia in età imperiale romana, Cospito osserva – basandosi sulle ricerche di Filippo Andreatta – che

«durante la cosiddetta *pax romana*, tra I e II secolo d.C., “l’esiguità dell’esercito – che contava in media circa 250.000 uomini, lo 0,5% della popolazione” di un territorio estremamente vasto e variegato dal punto di vista etnico e culturale – dimostrerebbe “che, in generale, il dominio romano veniva accettato in modo spontaneo”. Ciò significa che l’uso della forza non appariva sempre necessario nella misura in cui, nella maggior parte dei casi, il potere si appoggiava su un largo consenso, in modo non così differente dall’egemonia delle *poleis* elleniche, o almeno dalla maniera in cui, come abbiamo visto, veniva per lo più presentata (ma anche percepita) quella ateniese»³.

³ COSPITO 2021, p. 38. La citazione è tratta da ANDREATTA 2015, p. 85.

Una volta tanto, le ideologie diffuse dagli scrittori romani più influenti di quel periodo trovano un preciso riscontro in una condizione materiale: il «*consensus universorum*» (COSPITO 2021, p. 37) evidentemente sanciva per lo meno l'accettazione di un dominio imperiale che trovava solo in pochi luoghi focolai di permanente instabilità, i quali – ed è altrettanto noto – resero necessario l'esercizio deciso della forza: come accadde con le guerre giudaiche proprio in questo periodo di “pace”, nel corso del I e del II secolo d.C. Ciò del resto conferma la regola, dato che in quelle circostanze i Romani furono costretti a dispiegare in Israele e Palestina decine di migliaia di soldati, sguarnendo così gli altri luoghi del territorio imperiale, senza che per questo l'impero venisse a subire un collasso politico.

Nel passo citato Andreatta dice che «il dominio romano veniva accettato in modo spontaneo». Dobbiamo interrogarci sul significato di quell'aggettivo – “spontaneo” – cioè chiederci di che tipo di “consenso” si trattasse. Evidentemente, era una spontaneità (come anche Gramsci presuppone nei *Quaderni del carcere*, quando parla di consenso spontaneo in condizioni egemoniche)⁴ derivata da precisi rapporti di forze, cioè da una “situazione” che può e deve essere considerata nella sua specificità. In altri termini, dobbiamo verificare se effettivamente ciò che si poteva sperimentare nello spazio sottoposto al potere dei Cesari fosse, riprendendo le parole di Cospito, «non così differente» da ciò che accadeva nella relazione tra città egemoni e città sottomesse nell'ambito greco. O se invece nello spazio del *principatus* sia il consenso accordato, sia le forme della sua richiesta da parte del detentore del potere, dovessero necessariamente – date le premesse giuridiche, politiche e religiose – assumere forme diverse da quelle che potevano assumere nello spazio “aperto” delle relazioni *tra* le diverse *póleis* greche: relazioni cioè tra “pari”, dove la subordinazione era da tutti riconosciuta come fatto politico contingente.

⁴ «... consenso “spontaneo” dato dalle grandi masse della popolazione all'indirizzo impresso alla vita sociale dal gruppo fondamentale dominante, consenso che nasce “storicamente” dal prestigio (e quindi dalla fiducia) derivante al gruppo dominante dalla sua posizione e dalla sua funzione nel mondo della produzione» (GRAMSCI 1975, p. 1519).

3. Vanno però avanzati alcuni *caveat*. Anzitutto si tratta di individuare non delle corrispondenze perfette, ma «una sorta di traduzione-adattamento in un contesto storico-politico completamente mutato» (COSPITO 2021, p. 11) di concetti riferiti a relazioni che si istituiscono nello spazio pubblico. Dunque, si tratta di capire come e quanto nella traduzione abbia luogo uno slittamento semantico che rende i due termini *parzialmente intraducibili*: credo che l'Autore abbia perfettamente presente questo punto.

In secondo luogo, del tutto errato sarebbe contrapporre l'armonica e democratica *hegemonía* greca al dispotico e teocratico *hegemón* romano, l'«aperto» degli spazi greci (proiettato nel mare) al «chiuso» dello spazio romano (disteso tutto attorno a un mare interno). Per fugare ogni dubbio al proposito, è sufficiente rileggere il discorso ai Melii riprodotto da Tucidide (COSPITO 2021, pp. 20-21). Beninteso, le differenze «intra-egemoniche» tra le diverse e non opposte concezioni dell'egemonia ateniese e spartana, opportunamente discusse da COSPITO (2021, pp. 19-21), stanno lì a dimostrare che il termine è sottoposto a tensioni non secondarie. Rimane però il fatto che la forza (*krátos*) rimane sempre (anche se «nascosta») alla base del potere egemonico. *Hegemonía* significa appunto potere di comando, di guida (si traduce nel latino *imperium*, la *auctoritas* di cui a Roma erano dotati i re, quindi i consoli e infine i Cesari). Il concetto – e i termini in cui si condensa di volta in volta – isolano insomma una funzione distinta rispetto a quella della consultazione e della discussione (anche se la può includere e prevedere): la funzione dell'esercizio del «potere esecutivo», e porta insomma dentro di sé, quasi inevitabilmente, la possibilità e la garanzia della subordinazione violenta.

Fatte queste due precisazioni, possiamo riproporre la domanda: se il *consensus universonum* in ambito romano-imperiale (altro discorso andrebbe fatto per quello repubblicano)⁵ non debba necessariamente, date le premesse, assumere una forma che sconfinava nell'acquiescenza, quella cioè che Gramsci chiama del «consenso passivo e indiretto» (GRAMSCI

⁵ Mi riferisco naturalmente all'idea machiavelliana dei tumulti e dell'assorbimento degli «stranieri» come chiave della «potenza» e della «libertà» di Roma, e della conseguente opposizione tra la «forma repubblica» e la «forma impero», quest'ultimo essendo caratterizzato da un residuo di potenza in via di dissipazione e dall'assenza di libertà (*Discorsi*, I, 4).

1975, p. 1771). Detto in altro modo: se ai Melii viene detto, senza troppe circonlocuzioni né il minimo imbarazzo, che il *krátos* del più forte ha il diritto di schiacciare il più debole, qualora questi non accetti la supremazia di fatto del primo, ciò nonostante i Melii possono appellarsi, per loro difesa, a quelle stesse premesse sbandierate dagli Ateniesi (un po' al modo degli abitanti delle Antille dinnanzi ai rivoluzionari francesi, con un simile contrasto tra universalismo dei principi e loro realizzazione particolaristica). Ma nell'ambito del potere imperiale romano il *princeps*, pur con tutte le limitazioni autoimposte da Cesare in avanti, è comunque il rappresentante di un potere senza alternative nel tempo e nello spazio. Chi non intenda sottostare a tale potere, è costretto a inventarsi uno spazio di pensabilità del tutto esterno a esso, uno spazio ben rappresentato dal messianismo degli ebrei in rivolta. Si tratta insomma di opporre a Roma qualcosa di "totalmente altro", ché in ogni altro caso si ricadrebbe dentro l'inesorabilità del suo "potere".

Questo tipo di approccio si venne definendo con chiarezza in un periodo successivo al II secolo, a cominciare dalla *Constitutio Antoniniana* di Caracalla del 212, che riconobbe tutti gli abitanti dell'impero come cittadini romani. Da questo momento, con un territorio in cui non vi era più alcuna differenza (statutaria) tra province, ma solo (funzionale) tra città e campagne, si affermò il principio, sancito anche formalmente all'inizio del IV secolo con l'*Edictum Diocletiani* (313), per cui il regime imperiale era pensato come l'organizzazione della

«convivenza umana sull'orbe intero, restituito alla pace grazie alla estinzione delle genti barbare che ne aveva fatto campo delle loro scorrerie. In quanto si pretende ecumenica, una organizzazione di tal genere esclude l'esistenza di altre entità dello stesso tipo, e riduce pertanto gli antagonisti a nemici interni, ribelli all'ordine nel quale sono potenzialmente inseriti e al quale vanno ricondotti con la forza delle armi» (GRELLE 2008, p. 69).

In questo spazio non vi erano più differenze interne, e il potere perdeva il suo carattere propriamente "politico" di risultante contingente di una lotta per la definizione del significato dello spazio pubblico (come era accaduto nella Grecia delle *póleis*, nella Roma repubblicana e infine nei primi due secoli del principato), facendosi istanza di moderazione connaturata e indispensabile alla garanzia della giustizia, in uno spazio

che era concepito come identico al genere umano unificato (cfr. GRELLE 2008, p. 71). Ne risulta che su questo terreno difficilmente risultano pensabili le dinamiche di parità tra stranieri che erano alla base dell'egemonia tra le città greche, e lo stesso scambio tra sicurezza e consenso slitta sempre di più verso un'obbedienza *dovuta* perché priva di qualsiasi alternativa praticabile o anche solo immaginabile.

Dovremmo pertanto distinguere anche all'interno del mondo romano, come in quello greco. Lì, un'egemonia imperialistica e una democratica (COSPITO 2021, p. 19); qui, (almeno?) due forme di egemonia: una che potremmo definire “passiva e indiretta” e l'altra, che appare caratterizzabile come l'ultima soglia della logica egemonica, perché la relazione tra chi comanda e chi obbedisce è stata espulsa dalla sfera politica e trasformata in una relazione amministrativa retta dalla giustizia: una relazione nella quale la disobbedienza è senz'altro immorale.

4. Queste quattro esperienze egemoniche possono essere distinte in base a vari criteri: in relazione allo spazio (aperto per i Greci, chiuso per i Romani), alla politica (con gradi decrescenti da Atene alla Roma del IV sec. d.C.), all'idea di potere del *démos/populus*, al nesso tra consenso e sicurezza, ecc. In questo modo intendo suggerire che l'egemonia, più ancora che rapporto di prevalenza e di guida, si caratterizza in base a differenti forme di organizzazione della società e del potere, che rendono quel rapporto possibile in modi sempre determinati, specifici. Per intenderci, il consenso di cui godeva il potere romano nelle province durante i primi due secoli della nostra era, senza alcun dubbio, legato alla garanzia della pace e di una vita sociale accettabile, e pertanto si configurava come uno “scambio” in cui l'offerta di “sicurezza” svolgeva il ruolo preponderante. Si può dunque parlare, anche in questo caso come in quello delle *póleis* greche, di un «un nesso tra un agente egemone ed elementi subalterni» (COSPITO 2021, p. 11)? Direi di sì; ma a condizione, come si è già detto, di porre in luce *specialmente* ciò che distingue le due situazioni. Altrimenti si corre il rischio di ravvisare la presenza di “egemonia” in ogni circostanza in cui il potere non sia strettamente chiuso, gerarchico, violento e terroristico: in cui insomma ci sia un qualche margine di

“negoziiazione” e di “scambio” (come quello, appunto, tra sicurezza e consenso).

Ho fatto cenno qui sopra alla progressiva spoliticizzazione del rapporto di obbedienza. Si potrebbe aggiungere a questo proposito un’ulteriore osservazione, relativa alla differenza tra lo statuto della politica nel mondo greco e in quello romano. Nel libro si mostra come in questo secondo caso la religione, anzi proprio la teologia svolga un ruolo importantissimo (COSPITO 2021, pp. 36-40). Il *princeps* è rappresentante della divinità, il suo potere proviene da questa investitura divina. Dunque, la sua prevalenza egemonica e anche la prevalenza egemonica del potere di Roma sui popoli soggetti si appoggia su questo nodo teologico-politico. Nulla di tutto ciò in Grecia, dove la politica, cioè l’arte di governare e discutere pubblicamente, è indipendente da implicazioni teologico-religiose. Anzi esiste proprio perché se ne è faticosamente (e certo, mai del tutto) separato.

La differenza non è secondaria: essa investe direttamente la questione della politica e del suo rapporto con lo *spazio*. La teologia stoica, fondamentalmente unitaria e universalistica, esclude l’esistenza di uno spazio esterno, mentre l’egemonia greca nasce proprio per “venire a capo” di questo spazio fratturato. Per un verso tutti greci, ma realmente divisi e indipendenti; per un altro, tante nazioni, ma tutte soggette a un unico potere sovrano.

Per concludere su questo punto, mi domando se la rinascita della *parola* – in Germania e Italia – non abbia principalmente a che vedere con la potente suggestione rappresentata dalla *situazione greca* nella sua inconfondibile specificità di una nazione divisa in molti Stati, e pertanto di uno spazio insieme unitario e frammentato; di una funzione di guida, insomma, che avrebbe potuto e dovuto proporsi agli “altri” come un elemento interno e familiare e non come un’istanza sovrainposta con le sole armi. Ciò presuppone, è vero, un’idea di nazionalità sconosciuta, in quella forma, al mondo antico; e un’idea di spazio politico realmente aperto verso l’esterno, cioè non già “totalizzato” e compiuto: insomma, suppone un’idea di politica come arte del produrre corpi politici nuovi. Ed è altrettanto vero che solamente la Grecia, e non certo Roma (neanche quella repubblicana) poteva fornire il termine di ispirazione per un discorso di quel genere, per lo meno a quel livello di astrazione e con quegli

obbiettivi. Tuttavia qualche secolo prima, tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo, nell'Italia sconvolta dalle guerre ma in cui esisteva una qualche forma di coscienza nazionale (diversa da quella post-settecentesca, ma ad essa senza dubbio prodromica: cfr. GILBERT 1954, CHABOD 1957), Machiavelli aveva stretto nel medesimo nesso la fondazione di un nuovo ordine politico con la rigenerazione politica su scala non meramente cittadina ma nazionale. Ed è interessante notare che l'istanza di riattivazione della vita politica nel mondo moderno viene collocata da Machiavelli (COSPITO 2021, pp. 51-52) precisamente in un orizzonte che, in quanto è posteriore alla fine dell'Impero romano, è per ciò stesso capace di tornare a porre in equazione libertà e policentrismo (cioè pluralità di Stati e nazioni), equazione che prima la Repubblica romana col suo espandersi, e quindi l'Impero distruggendo la Repubblica avevano annihilato per molti secoli (cfr. FROSINI 2020a, pp. 173-77).

5. Le considerazioni precedenti possono essere lette come una premessa a un possibile ragionamento sulle *condizioni dell'egemonia*, con ciò intendendo la sua *storicità*. Il problema potrebbe forse essere formulato in prima istanza distinguendo nettamente tra (ci stiamo limitando sempre all'Europa) egemonia come “regime” dominante di funzionamento della politica ed egemonia come “esperienza” più o meno puntuale e sporadica. Si potrebbe ragionare sull'egemonia come Marx nella *Einleitung* del 1857 ragiona del modo di produzione capitalistico in quanto “regime” dominante di produzione e quindi di riproduzione e di funzionamento delle relazioni sociali. Nel mondo antico si possono individuare delle esperienze isolate di funzionamento di categorie tipiche del modo di produzione capitalistico – il denaro, il capitale finanziario, il mercato ecc. – ma è solamente a partire dal XVIII secolo che esse si organizzano in modo coerente. A tale proposito rinvio al testo di Baldacci in questo *dos sier*, le cui osservazioni mi sembrano molto pertinenti allo scopo di impostare un ragionamento su – come egli si esprime – «le condizioni d'uso del termine “egemonia”» (si potrebbe aggiungere e precisare, dal punto di vista del discorso che qui si tenta di fare: *del termine e del concetto* di egemonia).

Ma se tutto ciò ha un senso, diventa importante distinguere, sia nel caso delle esperienze egemoniche, sia in quello del regime egemonico, tra diverse manifestazioni e forme dell'egemonia. Della diversità nell'ambito delle esperienze egemoniche si è già detto. Ma un discorso simile, anche se non identico, va fatto anche per il "regime" egemonico. Intanto, perché tale regime si caratterizza – in ciò l'analogia con il modo di produzione capitalistico appare particolarmente calzante – per una lunga storia, che prende le mosse dalla crisi della società feudale e si afferma solamente dopo la Rivoluzione francese. A grandi linee, si può dire che l'egemonia come regime è una tendenza inscritta, per Gramsci, nella "struttura fondamentale" della civiltà *moderna*, cioè della civiltà che si annuncia per la prima volta con i comuni medievali (cfr. a questo proposito la messa a punto ammirevole di DOUET 2021, pp. 211-47). Da quel momento – con numerose deviazioni, interruzioni, retrocessioni – si può ravvisare la tendenza a *regolare egemonicamente* le relazioni di potere nella società, cioè a pensare il potere politico in modo da non presupporre una forma *già data* delle relazioni sociali, come è invece tipico nella struttura castale della società feudale. La comparsa del "borghese" in Europa porta con sé come conseguenza, per il potere, una nuova necessità: quella di "inventare" un nuovo modo di regolazione dei rapporti di forza, che non presupponga una forma già consolidata e legittimata dalla tradizione. In una parola, la formazione della "società civile" come qualcosa di riconoscibile oltre la famiglia e lo Stato, e naturalmente oltre gli "ordini" tradizionali, rende possibile e necessario lo sviluppo del regime egemonico.

Questi sono tutti concetti che hanno una storia: il borghese, la società civile e naturalmente lo Stato moderno. Storie che, come è ben noto, non coincidono tra loro, per cui lungo diversi secoli si hanno borghesia e Stato ma non si ha società civile, la cui formazione è molto più lenta. Sono problemi che Gramsci ha ben presenti e che affronta mettendo a tema l'idea di uno sviluppo della borghesia in Europa (non in Italia) mercè le forme del «potere indiretto» nel seno degli Stati assoluti (GRAMSCI 1975, p. 569) e, accanto a ciò, dell'assolutismo stesso come frutto della lotta tra borghesia unita «al popolo minuto e ai contadini (entro certi limiti, s'intende)» e le «classi feudali» (ivi, p. 647). Quando, nel Quaderno 13, in una variante di seconda stesura, scrive:

«Col Bodin si tende a sviluppare la monarchia assoluta: il Terzo Stato è talmente cosciente della sua forza e della sua dignità, conosce così bene che la fortuna della Monarchia assoluta è legata alla propria fortuna e al proprio sviluppo, che *pone delle condizioni per il suo consenso*, presenta delle esigenze, tende a limitare l'assolutismo» (ivi, p. 1574),

Gramsci ha già messo a fuoco un nesso storico tra Terzo Stato e monarchia assoluta francese, che proietta dinamicamente la borghesia verso la costruzione di un massiccio edificio che, nel suo complesso, è il regime egemonico pienamente dispiegato. Leggiamo ancora in un'altra variante di seconda stesura, stavolta nel Quaderno 12:

«La Francia dà un tipo compiuto di sviluppo armonico di tutte le energie nazionali e specialmente delle categorie intellettuali; quando nel 1789 un nuovo raggruppamento sociale affiora politicamente alla storia, esso è completamente attrezzato per tutte le sue funzioni sociali e perciò lotta per il dominio totale della nazione, senza venire a compromessi essenziali con le vecchie classi, ma invece subordinandole ai propri fini. Le prime cellule intellettuali del nuovo tipo nascono con le prime cellule economiche: la stessa organizzazione ecclesiastica ne è influenzata (gallicanismo, lotte molto precoci tra Chiesa e Stato). Questa massiccia costruzione intellettuale spiega la funzione della cultura francese nei secoli XVIII e XIX, funzione di irradiazione internazionale e cosmopolita e di espansione a carattere imperialistico ed egemonico in modo organico, quindi ben diversa da quella italiana, a carattere immigratorio personale e disgregato, che non refluisce sulla base nazionale per potenziarla ma invece concorre a rendere impossibile il costituirsi di una salda base nazionale» (ivi, pp. 1524-25).

(Si noti l'uso del termine «cellule», che conferma la lettura che ho tentato di proporre in queste pagine).

In secondo luogo, le distinzioni vanno fatte anche *dentro* il regime egemonico, perché l'egemonia, anche quando si generalizza, non è sempre la stessa. Ovviamente pensiamo all'alternativa tra egemonia borghese e proletaria, ma entro la stessa egemonia borghese pienamente dispiegata, dal 1789 in avanti, si possono e si debbono riconoscere diverse varianti (FROSINI 2015, 2016, 2020b). Tutto ciò dipende, ancora una volta, dalle "situazioni", cioè dal modo in cui si equilibrano di volta in volta i "rapporti di forze". Ma una differenza fondamentale, tra le esperienze egemoniche e i regimi egemonici c'è, e sta nel diverso ruolo rivestito dall'egemonia. Nel primo caso si tratta di sporadiche apparizioni entro un

“ambiente” estraneo, nel secondo, al contrario, si ha un regime di funzionamento in presenza di deviazioni e impedimenti secondari. Tuttavia, in entrambi i casi ciò che conta non è, come ben dice Cospito, la presenza o meno del termine, ma il significato che il termine o i suoi “sostituti” assumono nella “situazione”. In questo senso, si potrebbe pensare a una tipologia di queste situazioni, costruita in base ai criteri differenziali che sono venute elencando (attività/passività, potere diretto/indiretto, pubblico/privato, politica/amministrazione, ecc.), come una sorta di “grammatica” dell’egemonia, capace di orientarci in una fenomenologia che altrimenti rischia di rimanere eccessivamente fluida.

Riferimenti bibliografici

ANDERSON, PERRY, 2017

The H Word. The Peripeteia of Hegemony, Verso, London-New York.

ANDREATTA, FILIPPO, 2015

Potere militare e arte della guerra, vol. I: *Dalla polis allo Stato assoluto*, Fondazione Bruno Kessler Press, Trento.

BONANATE, LUIGI, 1993

Egemonia. Relazioni internazionali, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, vol. III, pp. 470-77.

BONGIOVANNI, BRUNO, 1993

Egemonia, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, vol. III, pp. 461-70.

CHABOD, FEDERICO, 1957

Alcune questioni di terminologia: Stato, nazione, patria nel linguaggio del Cinquecento (1957), in ID., *L’idea di nazione*, a cura di A. Saitta ed E. Sestan, Laterza, Bari, 1961, pp. 141-86.

COSPITO, GIUSEPPE, 2021

Egemonia. Da Omero ai Gender Studies, il Mulino, Bologna.

DOUET, YOHANN, 2021

L’Histoire et la question de la modernité chez Antonio Gramsci, Garnier, Paris.

FROSINI, FABIO, 2015

Hégémonie : une approche génétique, «Actuel Marx», 2015/1, n. 57, p. 27-42.

Id., 2016

De la mobilisation au contrôle : les formes de l'hégémonie dans les «Cahiers de prison» de Gramsci, “Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines”, 128, 2, pp. 1-15 (URL:<http://mefrim.revues.org/2918>; DOI : 10.4000/mefrim.2918).

Id., 2020A

«*Uno esempio domestico e moderno*»: *Machiavelli, Firenze e l'idea di contemporaneità*, in *Al di là del Repubblicanesimo. Modernità politica e origini dello Stato*, a cura di G. Cappelli, Unior Press, Napoli, pp. 165-88.

Id., 2020B

Egemonia borghese ed egemonia proletaria nei Quaderni del carcere: una proposta di ri-considerazione, in *Un nuovo Gramsci. Biografia, temi, interpretazioni*, a cura di G. Francioni e F. Giasi, Viella, Roma, pp. 279-300.

GILBERT, FELIX, 1954

L'idea di nazionalismo nel «Principe» (1954), in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, trad. it. di A. De Caprariis e G. Gozzi, il Mulino, Bologna 1977, pp. 209-22.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

Quaderni del carcere, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino.

GRELLE, FRANCESCO, 2008

La forma dell'Impero, in *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani*, dir. da A. Momigliano e A. Schiavone, Einaudi, Torino, vol. XVIII, pp. 69-82.

VIVANTI, CORRADO, 1978

Egemonia/dittatura, in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino, vol. V, pp. 260-301.