

VOLONTÀ GENERALE E CONFLITTO EGEMONICO.

ROUSSEAU E GRAMSCI, TEORIE DELLA SOVRANITÀ A CONFRONTO

*Un'associazione normale concepisce se stessa
come aristocrazia, una élite, un'avanguardia,
cioè concepisce se stessa come legata da milioni di fili
a un dato raggruppamento sociale e per il suo tramite a tutta l'umanità.
Pertanto questa associazione non si pone come un qualche cosa di definitivo e di irrigidito,
ma come tendente ad allargarsi a tutto un raggruppamento sociale,
che anch'esso è concepito come tendente a unificare tutta l'umanità»*

(A. Gramsci, *Quaderni del carcere*)¹

Rifiutando ogni meccanicismo nel rapporto fra *struttura* economica e *sovrastruttura* politico-ideologica, Gramsci ritiene il comunismo attuabile non come Stato, ma come «società regolata». Per comprendere meglio tale definizione e le sue radici teoriche – che individueremo nel concetto gramsciano di «volontà collettiva nazionale-popolare» – richiameremo brevemente l'attenzione sul concetto di *volonté générale* sistematizzato nella riflessione politica di uno dei più significativi pensatori della tradizione politica moderna: Jean-Jacques Rousseau.

Ben poco s'è indagato in ambito filosofico sulla continuità della riflessione politica di Rousseau con quella di Gramsci. Tuttavia da circa un decennio, in particolare in America Latina, il tema sta suscitando l'interesse di significativi studiosi². Se

¹ Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 1975, *Quaderno* 6, § 79, p. 750. D'ora in poi indicheremo numero, paragrafo e pagina del *Quaderno* da cui si cita preceduti dalla lettera Q; [c.m] sta per [corsivo mio].

² Cfr. Carlos Nelson Coutinho, *Il pensiero politico di Gramsci*, Unicopli, Milano 2006, pp. 151-158 e la comunicazione presentata al Convegno internazionale su *Gramsci, la modernità e il Novecento*, promosso dalla Fondazione Istituto Gramsci di Roma a Cagliari, 15-18 aprile 1997. Coutinho affronta la problematica dell'*egemonia* in Gramsci a proposito del rapporto fra volontà *particolare* e volontà *generale* così si presenta in Rousseau e in Hegel e mostra predilezione per l'interazione consensuale intersoggettiva. Se per un verso si tratta di studi estremamente significativi e pionieristici nel merito, per l'altro tuttavia in essi l'*egemonia* pare svuotata del suo altro elemento caratteristico, la *coercizione*, privilegiando al contrario la conciliazione consensuale di interessi secondo il punto di vista qui astrattamente identitario della *volonté générale*. Questa viene in ultimo problematicamente identificata come fondamentalmente interna alla prospettiva contrattualista, ritenuta base o *presupposto soggettivo*

certamente evidente è la ricezione gramsciana della riflessione idealista tedesca – più volte da Gramsci esplicitamente testimoniata –, non altrettanto lo è la ricezione dei contributi del pensatore ginevrino, riscontrabili quasi unicamente in relazione agli scritti “pedagogici” di Gramsci. Tuttavia tale mancata *evidenza* della presenza di Rousseau nella *lettera* dei testi gramsciani non esclude affatto una riflessione sulla ricezione dello *spirito* della filosofia rousseauiana: mediata dalle suggestioni della filosofia idealistica e hegeliana in particolare della *Filosofia del Diritto*, con riferimento all’importanza qui assegnata al concetto di *volonté générale*.

Nonostante aspre critiche, Hegel interiorizza numerosi motivi del pensiero politico del ginevrino. 1) Per un verso difatti, Rousseau sembra rientrare a pieno titolo nella tradizione contrattualista, legando il proprio nome al principio della volontà soggettiva³. Rousseau – sostiene Hegel –, «ha colto la volontà *soltanto* [c.m.] nella forma determinata della volontà *singolare*» e ha perciò poi “frinteso” la dimensione universale della volontà sovrana. Egli infatti la ha ritenuta «non come il razionale in sé e per sé della volontà, ma solo come ciò che è *comune*, come il risultato cosciente dell’incontro fra le volontà dei singoli»⁴. Ma in tal modo ne risulta che «l’unione degli individui nello stato diviene un *contratto*, il quale ha quindi per base il loro arbitrio»⁵. 2) In realtà Hegel rileva in seconda battuta che fu lo stesso Rousseau a dissolvere *dall’interno*, più o meno consapevolmente, l’idea secondo cui la collettività risulta da una mera sommatoria d’interessi individuali, e dunque lo stesso paradigma contrattualista.

Per un verso, difatti, Rousseau riconosce in ciò che è *comune* la nascita della società moderna attraverso il divaricarsi fra base *materiale* del lavoro e *forme* del riconoscimento giuridico. Per Rousseau come per Hegel, in ultima istanza, non può esservi passaggio né *immediato* né astrattamente *mediato* (in entrambi i casi utilitaristico e arbitrario) fra individuo e Stato; ed altrettanto fra singoli governati, in

della volontà generale stessa. Infine cfr. in merito Rita Medici, *Giobbe e Prometeo. Filosofia e politica nel pensiero di Gramsci*, Alinea, Firenze 2000, cap. III.

³ Questa, secondo Hegel, non può certo bastare a garantire la razionalità dello Stato giacché essa consiste, considerata astrattamente, «nella compenetrantesi unità dell’universalità e della singolarità, e qui concretamente secondo il contenuto nell’unità della libertà oggettiva cioè dell’universale volontà sostanziale e della libertà soggettiva come di sapere individuale e della di lui volontà ricercante fini particolari», Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2001, nota al § 258, p. 197.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

balia di interessi parziali e dell'individualismo proprietario, e *volonté générale*⁶. Al contrario tale passaggio, mediato da un lungo e doloroso processo storico, è essenzialmente un *atto* pratico di una ragione collettiva al di là di interessi empirici. Per dirla con Rousseau: «subito al posto della persona singola di ogni contraente, quest'atto di associazione crea un *corpo morale e collettivo*, [...] che riceve da quest'atto stesso la sua unità, il suo *io comune*, la sua vita e la sua volontà»⁷.

Sorprende non poco l'assonanza semantica e concettuale con le affermazioni di Antonio Gramsci nei *Quaderni del carcere* in merito «*allo stato etico o di cultura*». Se per un verso Gramsci più volte riconosce esplicitamente il proprio debito nei confronti di Hegel in merito⁸, per l'altro diversamente dalla concezione hegeliana – «propria di un periodo in cui lo sviluppo in estensione della borghesia poteva apparire illimitato»⁹ e dunque l'eticità o universalità di essa poteva essere affermata nei termini: tutto il genere umano sarà borghese – Gramsci sostiene che unicamente a seguito del superamento della partizione della società in classi sarà possibile realizzare uno Stato compiutamente etico, corrispondente all'inveramento–superamento del suo concetto in «un organismo sociale unitario tecnico–morale»¹⁰.

⁶ «Perciò, se si elimina dal patto sociale ciò che non ne fa parte essenziale, si troverà che può ridursi in questi termini: “Ciascuno di noi mette in comune la sua persona ed ogni suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi tutti in corpo consideriamo ogni singolo membro come parte indivisibile del tutto”». Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, a cura di A. Burgio, Feltrinelli, Milano 2003, p. 80.

⁷ *Ibidem*. «*Corps morale et collectif*», scrive Rousseau [Id., *Œuvres complètes de J.-J. Rousseau*, Gallimard, Paris 1959-95. D'ora in poi OC]. Il corpo morale e collettivo o corpo politico, non è che una persona morale e dunque un essere di ragione.

⁸ È «ai maggiori scienziati della politica e del diritto» ed in particolare a Hegel che Gramsci fa risalire la consapevolezza di «quest'“immagine” di Stato senza Stato» ovvero di «Stato etico» [Q 6, 88, 764]. D'altra parte tale “immagine” nell'autore della *Filosofia del diritto* permane a livello di «pura utopia», giacché egli in ultimo prescinde dai colossali sconvolgimenti materiali che soli possono conferirle concretezza. Al contrario Gramsci, esponente della tradizione marxista, riflette sulla complessità della scissione apparentemente netta esistente fra Stato e società civile. Anzitutto egli distingue società *civile* e società *politica* unicamente in quanto attributi dello Stato: «lo Stato si presenta nel linguaggio e nella cultura delle epoche determinate, cioè come società civile e come società politica, come «autogoverno» e come «governo dei funzionari» [Q 8, 130, 1020]. Cfr. anche Q 7, 28, 876; Q 8, 142, 1028; Q 10, 7, 1245; Q 12, 1, 1518; *ivi*, 1527]. In tal senso se per un verso il comunismo opererà il graduale «riassorbimento della società politica nella società civile» [Q 5, 127, 662], per l'altro sottolinea che ciò non può avvenire se non prendendo atto del fatto che «la società civile [...] è anch'essa “Stato”, anzi è lo Stato stesso» [Q 26, 6, 2302] e dunque per la presa del potere da parte della classe proletaria il farsi società *politica* risulta passaggio obbligato. Di qui il contributo originale di Gramsci alla teoria dello Stato come «Stato allargato», cfr. Guido Liguori, *Stato e società civile da Marx a Gramsci*, in «Critica marxista», Edizioni Dedalo, Bari 2000, pp. 37-43.

⁹ Q 8, 179, 1049.

¹⁰ *Ivi*, 1050.

In Gramsci come in Hegel vediamo delinearsi il dramma di un'idea della politica che non rinuncia alla ricerca di forme adeguate della vita comune, dramma che in entrambi i casi si consuma dinanzi all'immagine di secoli segnati da violenze ed iniquità enormi e dall'inadeguatezza evidente dei rappresentanti della "ragione pubblica" a governare tali sconvolgimenti. Nella riflessione hegeliana trapassa l'esigenza egualmente propri della riflessione politica di Rousseau, che a sua volta ritroviamo in quella gramsciana: affermare le ragioni della *generalità*. Per tutti questi autori s'evidenzia una profonda fiducia nell'affidare in ultimo alla politica il compito di superare la *nature des choses*: quello che dai conservatori di ciascuna epoca veniva presentato come andamento *indifferemmente* armonico, veniva invece colto, secondo punti di vista e ragioni storicamente di volta in volta differenziate, nella sua dolorosa interruzione.

Sul banco degli imputati vi era una società umana che disumanizzava se stessa, un'umanità che poneva in atto una storia di violenza ed ingiustizie. D'altra parte tanto Rousseau, quanto Hegel e Gramsci si dimostrano pensatori profondamente consapevoli dell'impossibilità di prescindere da una tale *storia* e dunque della necessità d'affrontarne il portato, al fine di fornire elementi risolutivi delle diseguaglianze economiche e sociali, senza tuttavia scadere nel moralismo o nel cieco utopismo. Ciò ha implicato una scelta a favore di una certa concezione della *ragione*, una ragione profondamente *storica*, ponendo in atto il coraggioso tentativo – per dirla con le belle parole di Alberto Burgio – di *salvare la modernità da se stessa*¹¹.

In che modo dunque? Ci soffermiamo qui sul rapporto fra Gramsci e Rousseau. Possiamo dire che entrambi i filosofi colsero nella società borghese del loro tempo un residuo dello "stato di natura", una condizione di sopraffazione. E che d'altra parte il superamento di questa condizione di *preistoria* dell'umanità non è né per l'uno né per l'altro il venir meno di qualsivoglia norma giuridica. Al contrario, entrambi pongono un'esigenza di «regolamentazione» dell'anarchia dello stato di sopraffazione mediante una sua *Aufhebung* qualitativa: Rousseau sistematizza il primato sulla *volontà comune* – mera sommatoria di singoli voleri – della *volontà generale*, la quale non *si costituisce* nelle discussioni dell'assemblea, ma *le precede*, le fonda in certo modo. In tal modo si contrappone alla difesa feticista d'una autonomia individuale che rifugge l'analisi delle *condizioni sociali* di qualunque scelta. Con Rousseau viene posta all'ordine del giorno la questione d'una classe *particolare* che deve saper diventare classe *universale*, ovvero

¹¹ Alberto Burgio, Introduzione a Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, op. cit., pp. 12-15.

deve esser in grado di proporre una prospettiva politicamente e culturalmente maggiormente *razionale*, ovvero socialmente giusta e inclusiva, rispetto agli interessi immediati della classe di provenienza.

Rousseau emerge allora come pensatore politico incredibilmente moderno. Egli tenta di porre un nesso imprescindibile fra 1) condizioni etiche e 2) regole procedurali: più che la sua dimensione *quantitativa* è la correlazione all'*interesse comune* a *generalizzare* una volontà, a renderla *razionale* ed idonea a significare da «regle de justice»¹². D'altra parte un medesimo interessamento per la produttiva dialettica del rapporto fra *contenuto* e sua *rappresentazione* emerge nell'analisi del Risorgimento italiano compiuta da Gramsci, attraverso cui egli individua come esemplare la capacità dei "moderati" di armonizzare formalmente *direzione* e *dominio*, accattivandosi la totalità delle forze radicali potenzialmente antagoniste e conducendole senza colpo ferire dalla propria parte; di qui egli pensa la distinzione fra *rivoluzione passiva* e *restaurazione*¹³.

Ma a questo punto sopravviene un diversificarsi profondamente evidente nei due pensatori dei tentativi di soluzione proposti alla *Trennung*, alla lacerazione profonda fra individuale e collettivo di cui è preda l'uomo moderno, prodotto dell'appartenenza storica a differenti classi. Se per Rousseau risulta infine essenzialmente pacifico che «quanto agli associati, essi prendono collettivamente il nome di *popolo*; e in particolare si chiamano *cittadini* in quanto partecipi dell'autorità sovrana, e *sudditi* in quanto sottoposti alle leggi dello Stato»¹⁴, ciò non può dirsi assolutamente per Gramsci. Egli, difatti, non vede semplicemente un popolo indistinto negli associati, ma «l'esistenza di determinati gruppi sociali»¹⁵ e, per quel che concerne l'analisi del contesto italiano, egli individua nell'incapacità della componente del Partito d'Azione a divenire elemento dirigente durante il Risorgimento il suo mancato strutturarsi in forza centralizzatrice capace di creare una *volontà collettiva nazionale-popolare*. Scrive Gramsci nelle *Notarelle sul Machiavelli* che in Italia «mancò sempre, e non poteva costituirsi, una

¹² Rousseau al dato quantitativo (il calcolo dei suffragi) affianca un criterio qualitativo (riferito al merito delle deliberazioni). Scrive il ginevrino: «a rendere generale la volontà non è tanto il numero dei voti, quanto l'interesse comune che li unisce» [Rousseau, *Contrat...*, op. cit., II, IV, p. 102].

¹³ Un modello rivoluzionario passivo prevede una dialettica viva fra i termini della direzione e del dominio, mentre quello restaurativo classico privilegia il secondo aspetto, ovvero il momento della coercizione rispetto a quello del consenso. Cfr. C. N. Coutinho, *L'epoca neoliberale: rivoluzione passiva o controriforma?* in «Critica Marxista», Edizioni Dedalo, Bari 2007, pp. 21-26 e P. Voza, *Rivoluzione passiva*, in F. Frosini, G. Liguori (a cura di), *Le parole di Gramsci*, Carocci, Roma 2004, pp. 189-207.

¹⁴ Rousseau, *Contrat...*, op. cit., I, VI, p. 82.

¹⁵ Q 13, 1, 1559.

forza *giacobina* efficiente, la forza appunto che nelle altre nazioni ha suscitato e organizzato la volontà collettiva nazionale–popolare e ha fondato gli stati moderni»¹⁶. Quali i criteri indicativi d’una tale efficienza? Si tratterà anzitutto di definire «la volontà collettiva» e la *volontà politica* in generale nel senso moderno, la volontà come coscienza operosa della necessità storica, come protagonista di un reale e immediato dramma storico»¹⁷. In secondo luogo si tratterà di differenziare i diversi tempi storici: in passato più di oggi «si otteneva una volontà collettiva sotto l’impulso e la suggestione immediata di un “eroe”, di un uomo rappresentativo»¹⁸, ma questa volontà collettiva era dovuta a fattori *esteriori* «e si componeva e scomponeva continuamente»¹⁹. Certo, già in Machiavelli *Il principe* si rivela, secondo Gramsci, il mito pronto a cimentarsi con la costruzione d’una «ideologia politica che si presenta non come fredda utopia né come dottrinario raziocinio, ma come una creazione di *fantasia concreta* che opera su un popolo disperso e polverizzato per suscitare e organizzarne la volontà collettiva»²⁰. D’altra parte è innegabile che l’uomo *rappresentativo* svolga ancor oggi un ruolo significativo nella formazione dell’uomo-collettivo. Infine è chiaro che tali differenze riportano in ultimo ad una diversa organizzazione dei rapporti e delle forze di produzione: la funzione dell’uomo rappresentativo è oggi «inferiore di molto a quella del passato, tanto che esso può sparire senza che il cemento collettivo si disfaccia e la

¹⁶ *Ivi*, pp. 1559-60. In tal modo le masse popolari non hanno potuto partecipare attivamente ad un progetto di avanzamento storico integrale e complessivo. Sebbene il termine sia utilizzato anche in negativo da un giovane Gramsci ancora sotto l’influenza di Croce, *giacobinismo* nei *Quaderni* sta generalmente ad indicare anzitutto la comprensione del valore fondamentale dell’unità fra città e campagna, da cui sola può svolgersi una *volontà collettiva* forte e coerente ed in grado di creare nuova storia.

¹⁷ Q 8, 21, 952.

¹⁸ Q 7, 12, 862.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Q 13, 1, 1556. Forse le pagine più belle sono quelle dedicate da Gramsci alla formazione d’una volontà collettiva come concepita nel *Principe* di Machiavelli, «un libro “vivente”» in cui l’ideologia, «l’elemento dottrinale e razionale si impersona in un “condottiero” che presenta plasticamente e “antropomorficamente” il simbolo della “volontà collettiva”». In tal modo il processo per la formazione della «volontà collettiva» viene presentato non mediante una «pedantesca disquisizione di principii e di criterii di un metodo d’azione, ma come “doti e doveri” di una personalità concreta, che fa operare la fantasia artistica e suscita la passione». Tuttavia, «solo un’azione politico-storica immediata» può incarnarsi in un individuo concreto: la rapidità non può esser data che da un grande pericolo imminente «che crea fulmineamente l’arroventarsi delle passioni e del fanatismo e annulla il senso critico e l’ironia che possono distruggere il carattere “carismatico” del condottiero». Tale azione risulterà quasi sempre dunque di tipo restaurativo, riorganizzativo e difensivo, non creativo: qui si suppone che una “volontà collettiva” già esistente «si sia snervata e dispersa e occorra riconcentrarla e irrobustirla, e non già che una “volontà collettiva” sia da creare ex-novo e da indirizzare verso mete concrete sì, ma di una concretezza non ancora verificata dall’esperienza passata» [Q 8, 21, 952].

costruzione crolli»²¹. Ciò perché l'uomo-collettivo odierno, al contrario, si forma essenzialmente dal basso verso alto, «sulla base della posizione occupata dalla collettività nel mondo della produzione»²². La particolare forma di civiltà, di cultura e di moralità che i vecchi dirigenti intellettuali della società hanno rappresentato si decompone, i loro discorsi si riducono a “prediche”, «pura forma senza contenuto, larva senza spirito»²³. Di qui la loro disperazione alimenta le loro tendenze reazionarie e conservative: essi «gridano alla morte di ogni civiltà, di ogni cultura, di ogni moralità e domandano misure repressive allo Stato o» – si badi bene – «si costituiscono in gruppo di resistenza appartato dal processo storico reale, aumentando in tal modo la durata della crisi»²⁴. Si tratta peraltro di creare una nuova *Weltanschauung*: il mondo della produzione e del lavoro salariato divengono l'officina privilegiata entro cui la vita collettiva ed individuale deve esser organizzata per il “massimo rendimento” dell'apparato produttivo. Si tenta di fare credere che «lo sviluppo delle forze economiche sulle nuove basi e l'instaurazione progressiva della nuova struttura saneranno le contraddizioni che non possono mancare», dando vita in tal modo ad un nuovo «“conformismo” dal basso»²⁵.

É a questo punto che si rivela necessario abbandonare il democraticismo radicale rousseauiano e riprendere il portato produttivo tanto della riflessione idealista tedesca quanto della controriforma di quest'ultima avutasi in Italia. Se per un verso Gramsci, come d'altra parte Marx, ritiene che dalla rivoluzione socialista ci si possa attendere l'esaurirsi dell'«elemento Stato-coercizione»²⁶, per l'altro egli esplicita decisamente che tale processo di esaurimento si svilupperà «man mano che si affermano elementi sempre più cospicui di società regolata (o Stato etico o società civile)»²⁷. Ricordiamo, difatti, che nello Stato funzione precipua viene ad assumere un moderno Principe, non più inteso «come persona reale, un individuo concreto; può essere solo un organismo, un elemento sociale nel quale già abbia inizio il concretarsi di una volontà collettiva

²¹ Q 7, 12, 862.

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, 863.

²⁴ *Ibidem*. Decisamente hegel-marxista la precisazione successiva di Gramsci: «il tramonto di un modo di vivere e di pensare non può verificarsi senza crisi» [*Ibidem*].

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Q 6, 88, 764.

²⁷ *Ibidem*. Gramsci pensa di certo positivamente allo Stato socialista come organizzazione coercitiva giacché in tal modo «tutelerà lo sviluppo degli elementi di società regolata in continuo incremento» e pertanto ridurrà gradualmente gli interventi autoritari e coattivi. Egli pensa evidentemente allo Stato socialista anche perché sottolinea subito dopo: «né ciò può far pensare a un nuovo “liberalismo”, sebbene sia per essere l'inizio di un'era di libertà organica» [*Ivi*].

riconosciuta e affermata parzialmente nell'azione»²⁸. E d'altra parte, scrive ancora Gramsci, «la collettività «deve essere intesa come prodotto di una elaborazione di volontà e pensiero collettivo raggiunto attraverso lo sforzo individuale concreto, e non per un processo fatale estraneo ai singoli: quindi obbligo della disciplina interiore e non solo di quella esterna e meccanica»²⁹.

Ancora due considerazioni. La grandezza di Gramsci consiste proprio nell'aver rifiutato con chiara nettezza la semplicistica dicotomia liberale per cui lo Stato sarebbe sempre luogo di violenza e sopraffazione mentre la *società civile* luogo della libertà: sebbene difatti sul piano dello scambio non vi sia violenza, ma vengano i «diritti umani» e sebbene la violenza si celi prima dello scambio, nelle condizioni che lo rendono possibile ed in seguito nell'antro oscuro della produzione, i rapporti di dominio esistenti fra fabbrica capitalistica e lavoro salariato operano nell'ambito della società civile³⁰. Al contrario, l'organismo atto ad operare il fondamentale superamento della *volonté de tous* nella *volonté générale* si configura nello Stato come «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 totali»³¹. Ed è in tal senso che l'originalità del marxismo gramsciano si rivela nella sintesi felice di *idealismo* e *leninismo*³² – intesa anzitutto quale teoria forte della soggettività per un verso e della centralità del Partito e dello Stato per l'altro. Gramsci concepisce la necessità d'intender la filosofia come *filosofia della praxis*, unità d'elaborazione filosofica, comprensione storica del proprio mondo e valorizzazione dell'arena politica quale luogo del

²⁸ Q 13, 1, 1558. Più specificamente scrive Gramsci: «se si dovesse tradurre in linguaggio politico moderno la nozione di “Principe” [...] si dovrebbe fare una serie di distinzioni: “principe” potrebbe essere un capo di Stato, un capo di governo, ma anche un capo politico che vuole conquistare uno Stato o fondare un nuovo tipo di Stato; in questo senso “principe” potrebbe tradursi in lingua moderna “partito politico”», Q 5, 127, 662.

²⁹ Q 6, 79, 751.

³⁰ Si pensi ad esempio come negli USA, a cavallo della guerra di Secessione, era la società civile sudista ad imporre la schiavitù, ovvero il semiservaggio dei neri e a respingere come indebita intromissione qualsivoglia controllo dello Stato federale [Cfr. D. Losurdo, *Dai fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia*, La Città del Sole, Napoli 1997]. D'altra parte difficilmente una tesi sull'estinzione meccanicistica dello Stato può conciliarsi con la polemica di origine spaventiana (o comunque risorgimentale), che Gramsci nel paragrafo dedicato alla nozione di *società civile* sviluppa contro il cattolicesimo secondo il quale, rispetto alla Chiesa, lo Stato sarebbe una realtà «puramente storica o contingente», Q 6, 24, 704.

³¹ Q 8, 21, 951.

³² Cfr. Raul Mordenti, «Quaderni dal carcere» di Antonio Gramsci in AA. VV., *Letteratura italiana Einaudi. Le opere*, vol. IV.II, a cura di A. Asor Rosa, Einaudi, Torino 1996, pp. 42-49.

manifestarsi e del prodursi d'una volontà collettiva nazionale³³. In secondo luogo nel noto articolo *La Rivoluzione contro il Capitale*, steso da Gramsci subito dopo la Rivoluzione d'Ottobre, egli scrive in polemica con Kautsky che i bolscevichi

«non sono “marxisti”, ecco tutto; non hanno compilato sulle opere del Maestro una dottrina esteriore, di affermazioni dogmatiche e indiscutibili. Vivono il pensiero marxista, quello che non muore mai, che è la continuazione del pensiero idealistico italiano e tedesco. [...] E questo pensiero pone sempre come massimo fattore di storia non i fatti economici, bruti, ma l'uomo, ma le società degli uomini, degli uomini che si accostano fra di loro, si intendono fra di loro, sviluppano attraverso questi contatti (civiltà) *una volontà sociale, collettiva* [c.m.] [...]»³⁴.

La volontà collettiva che Gramsci ha in mente implica anzitutto un elemento *dinamico* del prodursi storico delle forme di vita sociale, che a sua volta rivela l'intento *pratico* che muove la sua riflessione. Ed è in primo luogo la rinvenuta miseria, culturale e filosofica, del socialismo liberale italiano a rivelarsi l'altra faccia d'una subalternità politica – d'una mancanza di parola, potremmo dire – che è anzitutto mancanza d'un discorso autonomo del marxismo e dunque incapace di dar senso all'agire politico delle organizzazioni proletarie³⁵.

É a partire da tali considerazioni che prende vita l'analisi della problematica dello Stato nella riflessione gramsciana, avente a fondamento per un verso 1) la questione del rapporto fra intellettuali e masse, per l'altro 2) una concezione di *filosofia della prassi* in cui emerge eclatantemente la peculiarità del marxismo gramsciano che ripensa la

³³ Di indubbio interesse e vitalità si dimostra il Gramsci di Togliatti in merito all'attenzione dedicata dal primo al rapporto fra rivoluzione e questione nazionale. Per riflettervi conviene prender le mosse dalla Rivoluzione d'Ottobre del 1917, atto di nascita politica dei due dirigenti comunisti: quest'ultima per un verso scoppia sull'onda della lotta contro la guerra provocata dalla crisi di sovrapproduzione in cui si vedono coinvolte le grandi potenze imperialiste e scoppia contro gli sciovinismi e gli angusti nazionalismi che l'avevano attizzata; per l'altro chiama alla lotta i popoli coloniali affinché si costituiscano in Stati nazionali indipendenti. Se il primo aspetto è dichiaratamente internazionalista ed universalista, il secondo pone in discussione l'"universalismo astratto" e cosmopolita che presiedeva all'espansione coloniale dell'Occidente. Non è difatti autentico un universalismo che non sa rispettare le peculiarità nazionali e che rifiuta di riconoscere il principio dell'autodeterminazione delle nazioni. É certamente qui il vigore filosofico-politico della visione della questione nazionale in Gramsci e Togliatti - nella cura da parte di Togliatti degli scritti di Gramsci [Palmiro Togliatti, *Scritti su Gramsci*, a cura di G. Liguori, Editori Riuniti, Roma 2001] Liguori ha ragione ad affermare una sostanziale continuità fra le due personalità.

³⁴ Comparso per la prima volta nell'edizione milanese dell'«Avanti!» il 24 novembre 1917 e successivamente ristampato dal «Grido del popolo» del 5 gennaio 1918, ora in A. Gramsci, *Scritti politici*, I, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 80-83.

³⁵ Cfr. R. Mordenti, op. cit., *ivi*. Il marxismo italiano di tradizione idealista – di cui Gramsci è fra i più significativi esponenti – pare corrispondere a tale esigenza: esso è per un verso eminentemente antipositivistico, così da poter esser adoperato di contro al determinismo ed all'evoluzionismo volgare della tradizione riformista; per l'altro al tempo stesso non esclude il momento della *praxis* e della trasformazione, e dunque può esser agevolmente ritradotto in termini d'azione politica operaia.

filosofia stessa come *filosofia-egemonia*. Gramsci, discutendo la nota *Tesi XI* di Marx su Feuerbach sostiene che questa «non può essere interpretata come un gesto di ripudio di ogni sorta di filosofia», ma come «l'energica affermazione di una unità tra teoria e pratica [...]. Se ne deduce anche» – prosegue il pensatore di Ales – «che il carattere della filosofia della praxis è specialmente quello di essere una concezione di massa, una cultura di massa e di massa che opera unitariamente, cioè che ha norme di condotta non solo universali in idea, ma “generalizzate” nella realtà sociale»³⁶. L'unità di teoria e pratica consente ora a Gramsci di delineare un apparato semantico innovativo per un progetto culturale e politico, maggiormente in grado d'intendere il mondo che lo circonda. La filosofia della prassi non è dunque da intendersi quale scienza che consenta di fare previsioni di carattere deterministico: il “pre-vedere” della ragione, per dir così, ha quale *condizione di possibilità* l'operare ed è esso stesso *insieme* atto pratico che implica la formazione e l'organizzazione d'una volontà collettiva, che tale *atto* contribuisce a formare e da cui nel contempo viene fondato³⁷.

In conclusione occorre fare qualche cenno alla trattazione gramsciana della formazione d'una *volontà collettiva nazionale popolare* a partire dall'ampliamento e complessificazione della funzione del diritto formale e del rapporto fra leggi e costumi. Qualsivoglia struttura statale, abbiamo detto, mira a regolare forme di convivenza ed a plasmare di sé ogni ambito della vita sociale. Per un verso si ha dunque lo Stato borghese che, essenzialmente attraverso il diritto formale, mira a rendere omogenea e salda la propria classe dirigente ed utilizza coercizione e consenso, permanentemente organizzati mediante le forze private della società civile, al fine di strutturare l'“opinione pubblica”. La sfera d'azione del diritto, dunque, non si limita all'ambito politico statale, ma tende progressivamente ad estendersi all'intera società, plasmando nella direzione dei ceti dirigenti la stessa *eticità* o *volontà generale*, per dirla con Rousseau. Ma in tal modo Gramsci opera un ampliamento del concetto di diritto, consentendogli di dar conto del suo operare indiretto mediante l'azione della società civile che, senza dover ricorrere a sanzioni ed obbligazioni penali, pur tuttavia incide sui modi d'agire e di pensare della collettività. E se l'insieme sociale trova progressivamente la propria rappresentazione in norme di condotta etica

³⁶ Q 10, 31, 1271.

³⁷ Gramsci dunque, nutrito di idealismo, aspira tuttavia a superare quest'ultimo *dall'interno* in un processo di negazione non *astratta*, ma *determinata*: egli vuol condurre alle estreme conseguenze quella proficua dialettica fra *filosofia* e *storia* che gli idealisti italiani avevano enunciato, ma dalla cui estensione coerente al rapporto fra *politica* e *storia* o «politica in atto» s'erano tuttavia ritratti, cfr. Q 10, 31, 1269-76.

«giuridicamente indifferenti»³⁸, ma storicamente determinate dall'intervento dello Stato sulla società, ciò significa che tale necessità non semplicemente fonda il portato progressivo dello Stato moderno borghese, ma il suo stesso superamento. È a partire da tali riflessioni che Gramsci, difatti, inizia a pensare al socialismo stesso quale «società regolata»³⁹: è infatti la classe borghese stessa che si autopone, nella fase progressiva del capitalismo, «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'»⁴⁰. Ed è partire da ciò che «lo Stato è concepito come superabile dalla "società regolata": in questa società il partito dominante non si confonde organicamente col governo, ma è strumento per il passaggio dalla società civile-politica alla "società regolata", in quanto assorbe in sé ambedue, per superarle (non per perpetuarne la contraddizione), ecc»⁴¹. E d'altra parte non può dimenticarsi che per Gramsci l'intero corso storico «è libertà in quanto è lotta tra libertà e autorità, tra rivoluzione e conservazione, lotta in cui la libertà e la rivoluzione continuamente prevalgono sull'autorità e la conservazione»⁴². Tale consapevolezza della storia come *storia della libertà* consente di riconoscere i momenti alti e bassi del *corso del mondo* sulla base dell'unità di misura offerta dalla capacità dell'uomo di dominare natura e caso. E tali potenzialità non devono esser solo astrattamente riconosciute, ma fatte proprie e realizzate storicamente mediante i mezzi necessari a render *concreta* l'*astratta* volontà: di qui l'esigenza d'organizzazione della classe in Partito⁴³.

Dinanzi alla pervasività degli apparati ideologici della classe dominante i dominati, per non venir annientati, devono dunque acquisire consapevolezza della propria identità: diversamente, le classi dirigenti troveranno la loro unificazione nello Stato e le classi subalterne resteranno una «frazione disgregata» della società civile⁴⁴. È, dunque, indispensabile «elevare intellettualmente sempre più vasti strati popolari, per dare personalità all'amorfo elemento di massa» e ciò significa «lavorare a suscitare *élites* di intellettuali di un tipo nuovo che sorgano direttamente dalla massa pur

³⁸ Ivi, Q 6, 98, 773.

³⁹ Cfr. Q 6, 12, 693; ivi, 65, 734; ivi, 82, 755; ivi, 88, 764 e Q 7, 33, 882.

⁴⁰ Q 8, 2, 937.

⁴¹ Q 6, 65, 734.

⁴² Q 10, 10, 1229.

⁴³ Cfr. Renato Caputo, *I diritti umani nei Quaderni del carcere* in via di pubblicazione negli atti del III Convegno della International Gramsci Society (IGS): *Antonio Gramsci, un sardo nel "mondo grande e terribile"*, Cagliari-Ghilarza-Ales, 3-6 maggio 2007.

⁴⁴ Q 3, 90, 372.

rimanendo a contatto con essa», *intellettuali organici*⁴⁵. Essendo «contraddittorio l'insieme dei rapporti sociali, non può non essere contraddittoria la coscienza»⁴⁶ dei singoli ed in particolare dei *subalterni*, fra i quali ancor più avanzato è lo stadio di disgregazione sociale per la mancanza d'un patrimonio storico d'iniziativa autonoma. Al fine di superare tale contraddizione del gruppo sociale e più ancora del singolo occorre sviluppare una coscienza storica collettiva, corrispondente al diverso grado di sviluppo storico e d'organizzazione socio-politica che si ha come fine. Tale necessità storica non si sviluppa *naturalmente*, ma è prodotto d'una riflessione *storica* e critica sull'*esistente* e di un'azione volta meticolosamente a razionalizzarlo. O si opera nel senso d'una *filosofia della prassi*, affinché l'area sociale soggetta allo sfruttamento capitalistico acquisisca consapevolezza di sé e divenga soggetto politico in senso proprio, o si rischia d'avallare derive plebiscitarie nelle quali, scrive Gramsci, «la massa è semplicemente di “manovra” e “viene occupata” con prediche morali, con pungoli sentimentali, con miti messianici di attesa di età favolose in cui tutte le contraddizioni e miserie presenti saranno automaticamente risolte e sanate»⁴⁷. E in ultimo, per dirla con Rousseau, occorre «spiegare attraverso quale sequenza di prodigi il forte abbia potuto risolversi a servire il debole, e il popolo a comprare una quiete meramente immaginaria a prezzo di una felicità effettiva»⁴⁸. È così emersa l'attualità di due grandi classici, che non smettono di parlarci. E con loro, rispondiamo, certo: i subalterni possono parlare; lo hanno fatto e lo continuano a fare con grande passione e determinazione, nonostante l'assordante silenzio dell'indifferenza che troppo spesso pare circondarli.

⁴⁵ Q 11, 12, 1392. Particolarmente ostica per le classi subalterne è la lotta per emanciparsi da elementi imposti dall'esterno da uno Stato e da un costume che non sono prodotto della loro autonoma elaborazione. Tale difficoltà non può essere superata, a parere di Gramsci, contrapponendo all'imposizione sociale e politica un'alternativa posta spontaneamente dalla coscienza dei subalterni, come ancora oggi tanto movimentismo tende a credere. La funzione pedagogica dello Stato – di pianificazione e accelerazione dei processi in atto, necessaria soprattutto nella fase di gestazione di un nuovo ordine sociale – è indispensabile nella transizione al socialismo. A differenza della borghesia il proletariato non ha in generale modo, prima di ascendere ad una vita statale autonoma, di forgiare una società civile funzionale al proprio progetto storico. Vi è dunque bisogno di una fase di vera e propria iniziazione alla vita statale che prevede un rafforzamento degli istituti dello Stato.

⁴⁶ Q 8, 153, 1032.

⁴⁷ Q 18, 37, 1940.

⁴⁸ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in OC, p. 132.

