

Egemonia e democrazia tra Stato e società civile

Giuseppe Prestipino

Nella nozione di «Stato integrale» Gramsci tocca forse il punto più alto della sua genialità teorica. Sarebbe quella, nel tempo stesso, la sua nozione più imprecisa e persino contraddittoria? In particolare, una certa imprecisione del concetto di società civile resta in Gramsci, ma soprattutto nei suoi interpreti o, più ancora, nell'uso attuale dell'espressione, benché non abbiano torto Simone Chambers e Jeffrey Kopstein nel sostenere, osservando soprattutto il nostro presente, che vi può essere una *bad civil society*: lo fa notare uno studioso dell'Università statale brasiliana di Campinas Alvaro Bianchi^[1]. Gramsci è chiarissimo soltanto quando, scrivendo dell'unità-distinzione tra Stato e società civile, precisa che la «società civile» non è la «società economica», ma è parte dello «Stato integrale», e che quest'ultimo non è riducibile al governo né, *a fortiori*, all'apparato coercitivo. Stato e società civile, tuttavia, emergono dalla società economica. Se così non fosse, avrebbe avuto ragione Bobbio nel primo Convegno gramsciano di Cagliari. E invece aveva torto. E' meno chiaro Gramsci quando accenna a un ordine futuro: sarà senza Stato? indebolirà lo Stato? darà vita a un'altra forma di Stato? produrrà la compiuta fusione tra Stato e società civile, eventualmente facendo riassorbire ogni funzione statale nella società civile? Sono queste altrettante tesi che sarebbe lecito attribuire a Gramsci da parte di suoi (non "disonesti") interpreti. Vi è infatti nei *Quaderni*, su tali argomenti, una certa ambiguità o forse un procedere leggermente contraddittorio nel passaggio dalla definizione di un termine alla definizione di un altro termine correlato o contiguo, per un ripensamento di fondo che non trova la sua formulazione pienamente adeguata. Perciò chi affronta lo studio di questo problema dovrebbe soprattutto cercare di allineare tutti i passi nei quali i *Quaderni* lo sollevano e poi chiedersi come sarebbe possibile, se non indicare un loro comune denominatore, almeno cogliere una loro linea di tendenza problematicamente sottintesa. Dal canto nostro, tenteremo di rintracciare indizi che presuppongano, nella città futura, il permanere e insieme inverarsi di quel pluralismo *egemonizzato* che possiamo considerare inseparabile dalla stessa eredità classica della democrazia. Ma, allora, se rivivrà e anzi si irrobustirà una tale democrazia, è possibile continuare a profetizzare un deperimento dello Stato che lo faccia, in un lontano futuro, scomparire fino a farne (come prevedeva Engels) un fossile o un "reperto archeologico"?

A mio parere, il concetto di una risoluzione finale dello Stato-governo nella società civile tende a modificarsi, in Gramsci, in parallelo con la sua revisione critica del marxismo tradizionale in quanto presupponeva, schematicamente, una diretta dipendenza delle sovrastrutture dalla struttura economico-sociale. Lo Stato-governo non è più il "comitato di affari" della classe dominante, come nella tradizione accolta anche dalla versione leniniana. Fermiamoci sulle terminologie. In Marx, lo Stato-governo (quello del suo tempo, almeno) è detto Stato politico o potere pubblico politico o potere politico (*politische Gewalt*), dove «politico», egli spiega, vuol dire di classe, ossia di *una* classe che, s'intende, è quella borghese-capitalistica.

Gramsci adopera invece l'espressione «società politica» per designare lo Stato in senso ristretto. Non credo sia stato sottolineato il significato implicito di tale espressione. Secondo me, essa implica che, se la società economica è conflittuale per il fronteggiarsi di due o più gruppi sociali, uno dei quali è dominante; se anche la società civile è il luogo di una «guerra di posizione» nella quale i subalterni contendono il primato ai dominanti, allora la stessa società politica è, almeno in Occidente, assimilabile a *una società*: nella quale prevarrebbe il comando di una forza, ma sarebbe più o meno presente, più o meno influente, l'altra forza o la pressione delle altre forze; nella quale vi sarebbe dunque una dialettica interna, distinta da quella che vedrebbe operare il partito nella società civile e i gruppi sociali nella società economica. Ogni Stato, anche se cesaristico, sarebbe in qualche misura *rappresentativo*? Rappresenterebbe, al livello superiore delle superstrutture, i dominanti e anche, nella loro subalternità, i dominati. Esso tenderebbe a educare i primi, ma anche i secondi, non soltanto a reprimerli con la forza. Anzi, la stessa repressione pretenderebbe di avere, tra i suoi fini, l'educazione (così come l'Inquisizione cattolica torturava i miscredenti perché si riconvertissero, ossia fossero "rieducati").

Si potrebbe ipotizzare che, da Marx, lo «Stato politico» fosse concepito come il divenir «classe per sé» della borghesia e il proletariato potesse prendere coscienza di sé come classe o divenisse «classe per sé» soprattutto nella lotta sociale. In Kautsky e più ancora in Lenin leggiamo che il divenir «classe per sé» del proletariato deriverebbe dall'esterno, da gruppi intellettuali, e prenderebbe forma nel partito politico di avanguardia. Da qui, però, il passo è breve che conduce allo stalinismo, come vedremo. Premettiamo, intanto, che per Marx, per Kautsky, per Lenin e anche per Stalin il proletariato, nel farsi «classe per sé», si candiderebbe alla funzione di «classe generale». L'antecedente filosofico del concetto è in Hegel, che aveva giudicato la burocrazia incarnazione dell'interesse generale *nello* Stato-governo. Lenin era pieno di ammirazione per Hegel, ma spostava dallo Stato al partito, dicevamo, il luogo dell'interesse generale. Stalin, tutt'altro che filo-hegeliano, si sarebbe riportato suo malgrado a un improbabile Hegel, identificando nel partito, senza distinzione di ruoli, lo Stato stesso e il suo comando.

Nel *Quaderno 6*, 150, 132 Gramsci ancora non mette in dubbio la concezione, propria delle classi produttive vuoi capitalistiche vuoi lavoratrici, secondo la quale lo Stato prenderebbe la sua forma da un dato sistema di produzione corrispondente.

Nella seconda stesura^[2], si corregge parzialmente, aggiungendo che la relazione tra i due piani non è schematizzabile in modo semplice (o semplicistico)^[3]. Nel riscrivere quella prima nota, egli è più manifestamente anti-economicista, anche perché considera più attentamente, ad esempio, come la formazione dello Stato italiano preceda la modernizzazione dell'economia italiana. Il giovane Gramsci, quello che nei consigli di fabbrica intravedeva anche il modello del futuro Stato come Stato operaio, era forse "idealista" e insieme un poco "economicista", o almeno non ancora decisamente anti-economicista, come sarà nella seconda stesura di alcune note dei *Quaderni*? Lo Stato non dà forma soltanto agli interessi della classe dominante. Il dover incorporare nella vita statale alcuni interessi dei gruppi subalterni, sia pure estrapolandoli dalla loro logica intrinseca, è secondo Gramsci tipico di ogni Stato, indipendentemente dal processo della rivoluzione passiva strettamente intesa. Di qui gli equilibri instabili che sono tali per il possibile mutare dei rapporti di forza. Ma egli, riflettendo soprattutto sul rapporto cultura-produzione negli Stati Uniti, ancor più che il ruolo dello Stato, privilegerà il ruolo moderno della

cultura: la modernizzazione sarà vista infatti come, innanzi tutto, razionalizzazione. Benché dissenta dalla teoria crociana dei distinti sotto altri aspetti essenziali, Gramsci sembra far propria l'idea dello stesso Croce secondo la quale l'unità e la distinzione sono correlative, ossia inseparabili^[4]. La concezione gramsciana dell'unità-distinzione, nello «Stato integrale», tra Stato in senso stretto e società civile (concezione «fluttuante» anche secondo Stuart Hall) si presta forse a due letture differenti. Secondo una prima lettura, sarebbero possibili il darsi di uno Stato in senso stretto in mancanza di società civile, ad esempio in «Oriente», e anche l'articolarsi dell'unità-distinzione tra Stato e società civile, ad esempio in «Occidente». Ma, se questa prima lettura fosse attendibile, sarebbe contraddetta l'insistita affermazione gramsciana del valore *metodico* e non *organico* da attribuirsi a quella distinzione: infatti, almeno in «Oriente», lo Stato in senso stretto (come apparato di governo o burocratico-coercitivo) potrebbe sussistere *in assenza* di società civile, ossia sussisterebbe "organicamente" *senza* la (inesistente) società civile. E' forse preferibile, allora, una seconda lettura: in «Oriente», lo Stato in senso stretto, pur contenendo *in nuce* la possibilità della società civile, non è ancora riuscito ad articolarsi nell'unità-distinzione tra Stato e società civile, ossia lo Stato si manifesta ancora, per così dire, come una nebulosa attraversata da relativa *indistinzione* tra Stato e società civile. Non intendo dire che la società civile è qualcosa che *si enuclea* soltanto a partire dallo Stato-governo. Ritengo invece che il formarsi della società civile nello Stato integrale presupponga gli sviluppi di una progrediente interazione tra Stato-governo e «società economica» (così chiamata da Gramsci) e che tale interazione possa condurre l'indistinzione, riconducibile allo Stato-governo in «Oriente», a farsi unità-distinzione metodica, come concepibile per l'«Occidente». Peraltro, che in Oriente non vi sia uno Stato *in assenza* di qualsiasi società civile lo dichiara lo stesso Gramsci quando scrive che in Oriente la società civile è «primordiale e gelatinosa».

La seconda lettura ci aiuta a trovare una risposta più soddisfacente agli anzidetti interrogativi sulla sorte futura dello Stato. Riprendiamo in mano i *Quaderni* e confrontiamo alcuni passi. Se ricorre il concetto di una «identità-distinzione tra società civile e società politica»^[5], perché «una chiara *enunciazione del concetto* di Stato» implica la «distinzione in esso tra società civile e società politica, tra dittatura ed egemonia, ecc.»^[6], Gramsci scrive persino che la «nella concreta vita storica società politica e società civile sono una stessa cosa»^[7]. Guido Liguori, in una delle voci che figureranno nel progettato *Dizionario gramsciano*, farà notare che le espressioni per le quali società civile e società politica «sono una stessa cosa» o «si identificano»^[8] e quelle per le quali «la società civile [...] è anch'essa "Stato", anzi è lo Stato stesso»^[9] sarebbero una forzatura espressiva per dare risalto al concetto dello Stato «nel significato integrale». Condivido l'opinione di Liguori. Resta il fatto che distinzione metodica e non organica è equivalente, o quasi, a distinzione concettuale e non reale. Dobbiamo precisare meglio. Per Gramsci, il reale è il *concreto* storico; ma la nostra piena comprensione teorico-analitica del concreto storico è una comprensione filosofica che invece *astrae*, ora unificando il diverso e ora diversificando una realtà storica indivisa, come Gramsci dichiara in un passo famoso. L'indiviso reale è detto da lui «organico», con metafora biologica che risale al suo apprendistato "vitalistico" giovanile, come ha bene argomentato anche Michele Ciliberto, e che denota la

coesione tra le parti di un insieme "vivente", ovvero inscindibile se non per "morte". Bergsonismo del giovane Gramsci? Certamente suggerito da Croce (dal concetto di filosofia come «momento metodologico» della *storiografia*) è invece il concetto gramsciano della filosofia come un'analitica metodo-logica della *storia*. La dialettica è metodo di quel conoscere filosofico-astratto, pur avendo il suo fondamento reale nel concreto storico. Ma, allora, la presunta estinzione della società politica presupporrebbe, paradossalmente, un (futuro) farsi reale, ovvero farsi storico-concreta, della distinzione concettuale, astrattamente logica o metodologico-filosofica, tra la società civile e la società politica?

Eppure, «ogni Stato è etico in quanto una delle sue funzioni più importanti è quella di elevare la grande massa della popolazione a un determinato livello culturale e morale»^[10]. Gramsci scrive persino che «il partito politico, per tutti i gruppi, è appunto il meccanismo che nella società civile compie la stessa funzione che compie lo Stato *in misura più vasta e più sinteticamente*, nella società politica»^[11]. Ma allora perché Gramsci, prefigurando una classe «che ponga se stessa come passibile di assimilare tutta la società»^[12], prefigura anche una società civile e, in essa, un partito chiamato a far diventare superfluo lo Stato, se lo Stato è inteso come quella «società politica» che compie «in misura più vasta», rispetto al partito, una funzione educativa? O invece diventa superfluo lo Stato che vorrebbe essere o presentarsi come *separato*? E quindi come prevalentemente *coercitivo*, non educativo? Egli infatti scrive: «l'elemento Stato-coercizione si può immaginare esaurirsi mano a mano che si affermano elementi sempre più cospicui di società regolata (o Stato etico o società civile)»^[13]. Forse possiamo interpretare l'ultimo testo come se, nella sua innegabile imprecisione, dicesse: lo Stato integrale tende a farsi «Stato etico», perché dello Stato in senso stretto tendono ad esaurirsi le funzioni coercitive, non quelle educative, sebbene lo Stato-governo tenda a condividere sempre più con la società civile gli stessi suoi compiti di educazione etica. Dal canto suo, la società economica sarà perciò una «società regolata» *eticamente* da un siffatto Stato integrale. Lo Stato integrale sarà capace dunque di trasferire «mano a mano» alla società civile funzioni già appartenenti allo Stato-governo^[14]. E diciamo che si tratta di "cessione" o di "trasferimento", da parte dello stesso Stato integrale, perché non convince chi ipotizza una "riappropriazione" effettuata dalla società civile soltanto, con metodi più o meno energici impiegati per "costringere" uno Stato soltanto resistente o refrattario.

Secondo Liguori, Gramsci si riferisce forse alla società sovietica o al leninismo canonico (ben più che ai propri convincimenti) quando scrive: «Su questa realtà che è in continuo movimento, non si può creare un diritto costituzionale, del tipo tradizionale, ma solo un sistema di principii che affermano come fine dello Stato la sua propria fine, il suo proprio sparire, cioè il riassorbimento della società politica nella società civile»^[15]. Sempre la transizione di tipo sovietico Gramsci ha in mente quando scrive: «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.». E, in Q 6, 88, 763, si riferisce molto probabilmente alla tradizionale dottrina marxista dello Stato, piuttosto che alla propria concezione: «dottrina dello Stato che concepisca questo come possibile

tendenzialmente di esaurimento e di risoluzione della società regolata». Interpreta il pensiero marxiano anche il seguente passo: «Marx inizia intellettualmente un'età storica che durerà probabilmente dei secoli, cioè fino alla sparizione della Società politica e all'avvento della Società regolata»^[16]. Ne è conferma il passo seguente: «quest' "immagine" di Stato senza Stato era presente ai maggiori scienziati della politica e del diritto in quanto si ponevano nel terreno della pura scienza (= pura utopia), in quanto basata sul presupposto che tutti gli uomini sono realmente uguali e quindi ugualmente ragionevoli e morali»^[17]. Anche il socialismo "puramente" scientifico avrebbe conservato alcunché di "utopico"? Infine, si deve osservare che, se (per la concezione gramsciana) nella società regolata, o nel comunismo, dovesse sopravvivere soltanto la società civile in una totale assenza della società politica o dello Stato in senso stretto, allora ci apparirebbe di nuovo contraddittoria e persino destituita di significato la premessa dalla quale Gramsci muove, come abbiamo detto inizialmente: la distinzione tra Stato e società civile è metodica, non organica o (sia pure per una "forzatura" pedagogica) Stato e società civile «sono una stessa cosa» e «si identificano».

Riepiloghiamo, dunque, con alcune varianti non casuali. Quando Gramsci in termini per lui insolitamente quasi sibillini afferma, come abbiamo trascritto sopra: «l'elemento Stato-coercizione si può immaginare esaurirsi mano a mano che si affermano elementi sempre più cospicui di società regolata (o Stato etico o società civile)», l'interpretazione meno arbitraria sembra quella che, andando oltre il significato letterale della frase, tiene ferma anche qui la distinzione metodica tra Stato etico, società civile e società regolata. Ne deriva che, durante la transizione al comunismo, non si dissolve lo Stato o si fa "Stato minimo" perché assediato dalla razionalità tecno-economica e dalla congiunta società di mercato, come vorrebbe il pensiero liberale. Durante la transizione al comunismo, invece, lo Stato integrale si trasforma, diremmo, anche per volontà propria: «l'elemento Stato-coercizione si può immaginare esaurirsi mano a mano», perché si afferma il livello etico superiore dello Stato, prevalendo nettamente sul suo livello inferiore e anteriore (ossia, sull'anzidetta funzione coercitiva). Da quel livello superiore lo Stato può regolare, ora, la società economica facendo leva, sempre più, sulla propria componente organica denominata società civile, a sua volta etico-politicamente depurata dai fattori economico-corporativi che, ieri, avevano potuto condizionarla come luogo di scontro tra fortezze e casematte presidiate da interessi contrapposti.

Sappiamo che, per potere raggiungere un tale ordine etico-politico e politico-sociale superiore, dopo una non breve transizione, è necessario confrontarsi con la parte avversa sul terreno della guerra di posizione ed è necessario rovesciare i diversificati processi di rivoluzione passiva, intesa come capacità della "tesi" conservatrice di farsi "sintesi" restauratrice incorporando, e insieme neutralizzando, l'"antitesi" innovatrice. E' possibile una sintesi tra opposti raggiunta, invece, a partire dal "negativo" dell'antitesi e che perciò "incorpori" alcune vestigia del modo capitalistico? Le parole-chiave per affrontare questo problema sono forse egemonia e democrazia. Per rovesciare la dialettica che indica una rivoluzione passiva, per rovesciarla in un processo che conduca, invece, alla «società regolata», si può percorrere una via democratica? La sintesi riformatrice (Gramsci lo fa intendere, forse, con parole sue) non può scaturire da una dittatura del proletariato o del suo partito, ma nel quadro di una lotta democratica. E' vero che sarebbe riduttiva una definizione della gramsciana società civile come sistema in ogni caso caratterizzato

dalle regole della competizione (democratica) tra partiti: nella società civile, per Gramsci, ci può essere competizione, o piuttosto lotta, senza “troppe” regole e anche al di fuori (se non in assenza) dei partiti. Ma, per esser fedeli allo spirito dei *Quaderni*, possiamo forse chiamare democrazia una forma evoluta di “lotta fra egemonie”, lotta che non dovrà cessare nel socialismo, se anche il socialismo sarà una cosa viva. La democrazia che voglia prolungarsi nel socialismo sarà un processo graduale. Ma a condizione che in ogni programma *parziale* di riforme si possa scorgere la possibilità di passaggi ulteriori orientati verso una prospettiva di trasformazione radicale, si possa cioè far prevalere, in questa o quella riforma, il senso dell’incompletezza rispetto a più radicali compiti ulteriori, di contro alla tendenza opposta a considerare la riforma come aggiustamento di quel che non funziona bene nel sistema vigente, per assicurarne la conservazione, per farlo diventare più forte o meno vulnerabile. Ancora una volta, si tratta di non cedere alle insidie di una, scoperta o strisciante, «rivoluzione passiva».

Il termine gramsciano «casamatta» è un po’ datato come metafora militaresca, ma conserva ancora un suo valore teorico-politico. Esso indica la necessità di conquistare posizioni, soprattutto nella società civile — ma anche nel governo —, che non significhino “occupare” il potere, che non siano un punto di arrivo, ma un punto di partenza, che abilitino ad esercitare un’egemonia politico-culturale e a iniziare un processo di riforme politico-sociali da considerarsi, dicevamo, *non concluso*. Ecco un tema da approfondire: dove sono le *nuove* fortezze e le *nuove* casematte che, conquistate oggi, potrebbero farci avanzare per gradi verso un modello di trasformazione radicale? Non vi può essere “trascendenza” senza cognizione (e proposizione) di una (conforme) *contingenza* da trascendere nel momento stesso in cui è effettuata, non soltanto dopo che sia stata effettuata. Giova stabilire una linea di continuità nella pur oggettiva discontinuità tra il processo reale e l’ideale utopico. Disegnare un progetto utopico è lecito, è anzi doveroso, ma a condizione di poter avanzare proposte concrete sulle decisioni immediate (sulle riforme parziali), anche su quelle apparentemente marginali, che possano lasciar intravedere, quasi per una loro trasparenza velata, la strada che porta all’utopia. Gramsci ci esorta a “occupare” spazi, nella società civile e nello Stato, o a “crearvi” nuovi spazi? Forse a trovare spazi per modificarli..

Non ultima, tra le “casematte” da conquistare, e soprattutto da modificare con una *riforma* progressiva, è per l’appunto la vita statuale-civile in quanto democratica. L’avversione alla democrazia è stata dichiarata sia da un pensiero e da regimi politici conservatori o programmaticamente liberticidi, sia da un pensiero e da movimenti emancipativi. Esempio del primo pensiero è il cammino intellettuale di Heidegger. Ne compie una ricostruzione nitida Nicolas Tertulian nel suo saggio su *Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger*^[18]. Dopo aver mostrato di condividere, nell’essenziale, la diagnosi di Lukács (l’esistenza inautentica denunciata da Heidegger sarebbe una «sublimazione filosofica» che attribuisce all’individuo umano in quanto tale l’alienazione e il feticismo specificamente ingenerati dal modo capitalistico), e dopo aver indicato in Heidegger, sin dal suo manoscritto del 1922 su Aristotele, dunque già prima che in *Sein und Zeit*, l’irrisione anti-illuministica e implicitamente anti-marxista di ogni idea di progresso, irrisione dalla quale scaturirebbe il rifiuto dell’edonismo borghese (fonte di livellamento, di mediocrità e di sradicamento), per contrapporgli invece il sentimento della «durezza e della pesantezza» inseparabili dall’esistenza, Tertulian spiega sulla base di quelle premesse la heideggeriana

«svalutazione ontologica dello “spazio pubblico”» e il conseguente «*fin de non-recevoir* opposé à la “democratie”», e anzi l'assonanza del suo anatema con quello scagliato «dalla destra conservatrice contro la democrazia come regno dell'irresponsabilità soggiacente alla tirannia di una maggioranza aritmetica»^[19]. Quanto basta per spiegare l'adesione al nazismo dapprima e poi, nel secondo Heidegger (*Lettera sull'umanesimo*), l'accusa rivolta alla metafisica occidentale, e alla tecnica sua progenie, di «oblio dell'essere», accusa accompagnata all'auspicio di un nuovo inizio (*der andere Anfang*).

La conversione del secondo Heidegger alla più intensa fiducia nella parola poetica, come via per il ritrovamento dell'essere e dell'autenticità, si iscrive pur sempre in una sorta di romanticismo anti-moderno o, come in Nietzsche, in una critica della modernità che guardi a un passato storico idealizzato e innalzato a modello. Trovare rifugio nella rivelatrice poesia è anche voler contrapporre una kantiana «finalità senza scopo» alla weberiana «razionalità secondo lo scopo». Non può essere sottovalutata, è ovvio, una siffatta pregiudiziale contro il progresso dei tempi nostri. Leopardi, benché in termini più “laici” e più lucidi, aveva peraltro anticipato i due autori summenzionati, con una sua comparazione tra gli antichi e i moderni in forma di rimpianto per la poesia dell'antico e di critica impietosa verso l'arido “vero” del moderno. Non può essere sottovalutato il riaffiorare di un “romanticismo ellenizzante”, anche nelle correnti conservatrici o reazionarie, perché la città antica e quella medioevale, ad esempio, avevano confortato tanto il dispiegarsi di una democrazia dialogica vissuta nella prossimità corporea dei deliberanti e centrata nell'*agorà* o nella “piazza grande”, quanto un armonico ambientarsi degli edifici urbani, in specie delle opere civili e religiose più solenni o anche sfarzose, in un contesto rurale non ancora oltraggiato o saccheggiato o brutalmente urbanizzato. Ma quelle civiltà avevano potuto dare il meglio di sé (questa è la sconvolgente contraddizione non percepita affatto come tale dal pensiero conservatore) perché la schiavitù o la servitù della gleba avevano favorito tanto le dimensioni ottimali della *civitas* deliberante, quanto l'ordinata compensazione tra centri urbani e tessuto agreste o tra cultura e natura. Ecco perché il pensiero tenacemente riformatore dovrà, ponendo fine al disordine tardo-moderno, trovare la soluzione a un problema in apparenza insolubile: come rinsaldare e sviluppare la democrazia senza perpetuare la scissione tra gli eletti e gli esclusi e come ritrovare la salubrità di una vita urbana rispettosa del suo spazio naturale-vitale: al limite, del suo “sovrano” spazio-*cosmo*. La soluzione, lo abbiamo detto, si chiama (in termini gramsciani) «società regolata», con la congiunta “economia regolata”, frutto di una «riforma intellettuale e morale» che conduca, in pari tempo, all'espandersi di una «società civile» relativamente autonoma nell'ambito dello «Stato integrale» e del restringersi, nello «Stato integrale», dei poteri coercitivi compresenti, con altri compiti, nello Stato-governo o Stato in senso stretto.

Conviene fermarsi ancora un istante sulla critica del riduzionismo aritmetico connaturato alla democrazia o al suo criterio basato sulle decisioni di una maggioranza: critica proveniente ora dal pensiero liberale di un Tocqueville, che paventa la tirannide dei molti, ora dal pensiero aristocratico-estetizzante di un Nietzsche o di un Heidegger, che ha in odio il livellamento e la spersonalizzazione. In effetti, se è vero che viviamo nell'epoca segnata dalla supremazia quasi incontrastata dell'intelletto astratto quantificante ogni cosa, non sorprende che anche la sfera politica sia concepita sotto il segno del numerabile e che anzi la stessa

opinione pubblica si orienti (o sia orientata) a preferire sistemi elettorali fortemente maggioritari in quanto più sicuramente decisionistici. Ma il vero problema è un altro. In campo economico e anche nel campo sociale è più agevole far valere, come razionalità secondo lo scopo, il criterio delle quantità. Nell'ambito politico-statuale, invece, quel metro o quell'unità di misura si scontrano con una categorizzazione etica che può essere occultata o soffocata, ma non interamente soppressa, perché il politico-statuale è per sua natura una forma della ragione orientata, diremo con Weber, «secondo il valore», ovvero è una fase della vita etica storicamente evolventesi: è una forma che già nella modernità tende a prendere il posto occupato in epoche premoderne dalla religione. Per una tale irriducibilità dell'agire politico-statuale alle regole, anche democratiche, della razionalità calcolante intenzionalmente minimizzatrice dei mezzi per massimizzare i risultati, per una tale irriducibilità non resta all'odierno tardo-capitalismo (dopo il fallimento degli esperimenti di Stato-macchina totalizzante e antidemocratico sotto parvenza di "Stato etico") che una sola strategia: minimizzare lo stesso politico-statuale e quindi minimizzare la stessa, apparentemente non più messa in mora, democrazia politica. Che una tale strategia si riveli fallimentare anch'essa, che possa ridar fiato a riapparizioni deformate di valori etico-religiosi premoderni, questo è un altro, ma non meno rilevante, discorso. Qui ci interessa trovare in quella anzidetta irriducibilità la spiegazione di un'anomalia: mentre l'economia razionalizzata capitalistamente obbedisce a una logica che, a suo modo, funziona (è efficiente quanto necessita o le conviene e che sia anche crudele non le importa affatto), la "macchina" burocratico-amministrativa dello Stato odierno, invece, ha smarrito le sue precedenti capacità autoregolatrici, attestate dalla tradizione absburgica ma anche dalle perversioni totalitaristiche del secolo scorso; è oggi precipitata nel caos e produce disordine anche secondo l'ottica dell'ultra-moderna scienza-capitale.

Sul versante opposto, l'avversione alla democrazia, per il suo presunto carattere "borghese", professata da teorici comunisti, o ad essi attribuita, è uno dei grandi capi d'accusa contro quei teorici. I maestri e i politici socialdemocratici avrebbero pensato e agito in tutt'altro modo. Quell'errore di gran parte dei movimenti comunisti è innegabile e il danno derivatone è sotto gli occhi di tutti. Ma la democrazia rappresentativa dell'oggi è in crisi più di quanto non fosse quella prefascista alla quale si riferiva l'avversione dei vecchi comunisti. Ed è in crisi, non in quanto "borghese", ma in quanto deliberatamente *svuotata* dai nuovi poteri tecnocratici legati al capitale finanziario e dai nuovi sistemi di propaganda mediatica o di persuasione occulta impiegati nei confronti delle grandi masse. Invece di accreditare la stucchevole dicotomia tra democrazia (di fatto, "dittatura") borghese e dittatura (nella sostanza, "democratica") proletaria, occorre dapprima intenderci sui soggetti (al plurale) della trasformazione. Non possiamo più proporre un criterio che privilegi le classi lavoratrici, anche se la loro primogenitura storica nelle moderne lotte di liberazione è indiscutibile e conserva tuttora un grande significato. Il Gramsci teorico delle "alleanze" forse non perviene ancora all'idea dei soggetti plurali, ma si pone su quella via. A tal proposito, possiamo forse rileggere alcuni dati storiografici che emergono dalle vicende di diversi paesi: della Francia, per esempio, o della stessa Italia. Nelle alleanze tra gruppi sociali operai e contadini coltivatori diretti (in Italia, anche mezzadri, coloni o piccoli affittuari), o nel loro divaricarsi gli uni dagli altri, i gruppi operai si sono mostrati più spesso diffidenti verso la democrazia rappresentativa e più propensi verso forme di democrazia diretta, laddove i contadini sono stati, vorrei dire, più naturalmente (o obiettivamente)

favorevoli alla democrazia rappresentativa, anche in ragione della loro distanza, culturale e non soltanto territoriale, dai centri decisionali e dalle competenze professionali considerate abilitanti all'esercizio della rappresentanza politica. Che l'adesione di ceti contadini alla democrazia delegata abbia non di rado assunto i caratteri degeneri della soggezione clientelare e, per quella via, abbia dato sostegno a movimenti più o meno retrivi (ad esempio, di cattolicesimo conservatore o di restaurazione legittimista), o che in paesi caratterizzati da ancor deboli, o assenti, tradizioni democratiche abbiano ceduto alle lusinghe di regimi involutivi e autoritari (dal secondo bonapartismo in poi), nei quali la sartriana «fraternità-terrore» si sia convertita in terrore *tout court*, ciò non invalida l'anzidetta difformità tendenziale tra operai e lavoratori dei campi, nei rispettivi atteggiamenti verso la democrazia diretta e verso quella rappresentativa^[20].

Il modo più efficace per intervenire sulla crisi della democrazia rappresentativa e per ridarle valore è probabilmente il ricorso complementare, ma non ausiliario o surrogatorio, a pratiche di democrazia diretta e di democrazia partecipata, a seconda dei luoghi o degli ambiti territoriali, categoriali, tematici ecc. nei quali l'una e/o l'altra siano fruttuosamente praticabili perché (ricordiamoci ancora di Gramsci) i «governati» si facciano anche «governanti» o perché un comune sentire e volere etico-politico possa liberare dalla loro tradizionale passività i gruppi già «subalterni». Quanto al rapporto di opposizione dialettica tra i subalterni e il loro antagonista, ritengo che abbia una valenza principalmente sociale. Infatti, Gramsci scrive «gruppi sociali subalterni»^[21]. Invece, è potenzialmente o attualmente politico il *movimento* dei subalterni. In quali proporzioni la democrazia diretta e quella partecipata debbano svilupparsi e porsi in relazione con una profondamente rinnovata democrazia rappresentativa non sarà deciso in anticipo da velleitarie ingegnerie istituzionali che prescindano dal vivo delle lotte e dall'ampiezza del movimento. D'altra parte, il profondo rinnovamento necessario anche per la democrazia rappresentativa non può avere inizio dopo la "distruzione" dei poteri pubblici esistenti, perché la politica — come la natura, secondo i classici — non ammette il "vuoto". La nostra storia ci ha insegnato qualcosa, al riguardo.

La democrazia diretta e/o la democrazia partecipata meritano di essere applicate e sviluppate al livello degli enti pubblici locali. Sono ancora auspicabili nei luoghi di lavoro, purché non si risolvano di fatto in una co-gestione con l'impresa: ad esempio, gli esperimenti di co-gestione ad opera delle socialdemocrazie nordiche non sono certo un modello che convenga imitare nella transizione socialista, perché ci sembrano piuttosto forme — sia pure più temperate — di «rivoluzione passiva». In tempi di globalizzazione e nell'intensificarsi dei flussi migratori, le pratiche di democrazia diretta e di democrazia partecipata favorirebbero anche la reciproca comprensione culturale e la collaborazione politica attiva tra cittadini diversi per origine, nazionalità, credenze ecc. Che domani tutti e tutte possano avere titolo come cittadini o cittadine del mondo è un'idea regolativa che può e deve guidarci anche nella fase attuale.

Nella tradizionale elaborazione teorico-politica di alcuni movimenti comunisti la democrazia diretta era concepita, essenzialmente, come un mezzo — avente nel contempo valore di scopo — capace di attuare la liberazione del lavoro dallo sfruttamento padronale e salariale. Il suo luogo di elezione era perciò la fabbrica. Nel mondo d'oggi, invece, diventa in parte obsoleto quell'approccio tradizionale. In primo luogo, non vi è più la vecchia "fabbrica", intesa come spazio delimitato nel

quale si radunino maestranze tendenzialmente livellate nei compiti, ma facilitate nella loro coesione affabulatoria, e pugnace, dalla prossimità fisica e dal diretto contatto personale. In secondo luogo, vi sono oggi una quantità crescente di attività economiche che, nella produzione e nel consumo dei prodotti, possono provocare danni globali che vanno dalla contaminazione dell'ambiente alla proliferazione degli armamenti e alla diseducazione delle masse soprattutto giovanili: dall'introduzione di falsi valori alla diffusione dei gusti peggiori. Le decisioni in merito non possono essere affidate soltanto agli addetti ai lavori, ma dovrebbero derivare da una responsabilità planetaria, e nondimeno radicalmente democratica anch'essa. In terzo luogo, l'esperienza passata ci dice che le forme consiliari ristrette nella fabbrica o nel singolo complesso industriale (nel singolo settore della produzione, dei servizi ecc.), anche se non necessariamente riproducono una qualche tendenza neocorporativa, certamente non favoriscono i compiti egemonici della parte rivoluzionaria su altri soggetti della società o della società civile.

E' questo uno dei motivi che spinsero Gramsci alla revisione critica del suo primo programma torinese, come chiarisce anche Carlos Nelson Coutinho nella sua monografia sul percorso politico del pensatore sardo^[22]. Gramsci risolse il problema con la sua teoria del «moderno Principe», richiamandosi al leninismo e accentuandone persino l'enfasi sul ruolo del partito. Ma non possiamo negare che anche la supremazia del partito ha causato il venir meno, più clamorosamente nel paese di Lenin, dell'egemonia rivoluzionaria. E non possiamo disconoscere la crisi che ha investito, in generale, tutti i partiti politici (anche quelli occidentali non comunisti o socialisti, in specie per la loro abnorme invadenza o per le loro collusioni illecite), contribuendo ai fenomeni attuali di spoliticizzazione e di involuzione antidemocratica. Alcune cause profonde di crisi sono comuni alle forme novecentesche sia dei partiti sia della democrazia rappresentativa: sono cause inerenti all'odierna globalizzazione, che da un lato ha fatto della politica un'appendice della tecnica (così pontifica anche il verbo dei vertici confindustriali nostrani^[23]), sottraendo poteri legislativi reali sui processi economico-sociali allo Stato-nazione e trasferendoli in organismi sovranazionali non soggetti a controlli democratici; dall'altro, ha introdotto complessità e differenziazione o frammentazione in un tessuto sociale non più polarizzato in classi contrapposte. Il duplice declino dello Stato-nazione e della società «bifronte» segna la crisi dei partiti e degli istituti democratici che a quelle due condizioni — verso l'alto e verso il basso — erano storicamente legati. Debilita i partiti anche la sempre più pervasiva (e, insieme, riduttiva) forma mass-mediatica dell'informazione e della comunicazione politica. Scrive Vattimo: «i risultati elettorali di rado smentiscono i sondaggi d'opinione, i quali del resto non misurano orientamenti «oggettivi» della società, ma trovano le risposte che essi stessi, i media, hanno contribuito a produrre»^[24]. Il potere dei media è superiore al potere politico in senso specifico e forse anche al potere dei redivivi fondamentalismi religiosi, che pure si giovano del tramonto al quale sembrano condannate la politica e le ideologie. E tuttavia anche la necessaria «riforma» della «forma partito», pur non potendo più ispirarsi alla concezione del «moderno Principe», è in obbligo di confrontarsi con Gramsci: con quel Gramsci «filosofo democratico» che colloca il partito nella società civile e che ci induce a identificare la democrazia con la, civile, «lotta tra egemonie».

- [1] Di Alvaro Bianchi si veda *Estado y sociedad civil en Gramsci*, in "Herramienta. Revista de debate y crítica marxista", Buenos Aires, n. 34, marzo 2007, pp. 111 e 113.
- [2] *Quaderno 10 II*, 61, 1359-1360.
- [3] Anche questa correzione è sottolineata da Alvaro Bianchi, *op. cit.*, pp. 107-108. Le formulazioni più esplicite sullo «Stato integrale» sono nei testi B del *Quaderno 6* scritto tra gli anni 1930 e 1932. Per l'unità-distinzione tra Stato e società civile lo stesso Gramsci si richiama a Hegel nel *Quaderno 6*, 24, 703. Bianchi cita il mio e altri saggi del volume *Le parole di Gramsci*, Carocci, Roma, 2004, in specie quello in cui Guido Liguori scrive persino che l'unità-distinzione tra società civile e Stato avviene, per così dire, «sotto l'egemonia dello Stato» (*Stato-società civile*, nel vol. cit., p. 208).
- [4] Cfr. Benedetto Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari, 1947, p. 49. Secondo A. Bianchi, non intendono bene quell'unità organica, Baker, Cohen e Arato; e anche Coutinho. Quest'ultimo vedrebbe (erroneamente) un rapporto inversamente proporzionale tra coercizione e consenso, mentre Gramsci, almeno riferendosi al regime parlamentare, ipotizza un loro «equilibrio» (A. Bianchi, *op. cit.*, pp. 117-119). L'autore sottolinea come il «nesso indissociabile» tra loro sarebbe evidente in Gramsci così come in Machiavelli e similmente in Guicciardini (ivi, p. 121). Anche il consenso, dunque, non può realizzarsi senza la coercizione. Al riguardo, non vi sono «dicotomie», per Gramsci (ivi, pp. 122-123). L'autore si spinge fino a rovesciare la stessa formula gramsciana in quella di una forza che sarebbe «corazzata dall'egemonia» (ivi, p. 119).
- [5] Q 8, 142, 1028.
- [6] Q 10 II, 7, 1245 ; il corsivo è mio.
- [7] Q 4, 38, 460.
- [8] Q 13, 18, 1590.
- [9] Q 26, 6, 2302.
- [10] Q 8, 179, 1049.
- [11] Q 12, 1, 1522; il corsivo è mio.
- [12] *Ibidem*.
- [13] Q 6, 88, 764.
- [14] Si può forse interpretare come una incerta anticipazione di un tale trasferimento la sperimentazione, voluta da Chavez in Venezuela, di *misiones* o di un volontariato attivo e costruttivo che «svuota» lo Stato di alcune sue funzioni? Cfr. Gianni Vattimo, *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*, Fazi Editore, Roma, 2007, p. 114.
- [15] Q 5, 127, 662.
- [16] Q 7, 33, 882.
- [17] Q 6, 88, 764.
- [18] In "Actuel Marx", n. 2, 2005.
- [19] Nicolas Tertulian, *op. cit.*, pp. 47-52.
- [20] Si vedano i due volumi curati da Attilio Esposto, AA. VV., *Democrazia e contadini in Italia nel XX secolo. Il ruolo dei contadini nella formazione dell'Italia contemporanea*, Robin Edizioni, Roma, 2006; in specie, la Prefazione di Piero Bevilacqua.
- [21] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1404.
- [22] Cfr. Carlos Nelson Coutinho, *Il pensiero politico di Gramsci*, Edizioni Unicopli, Milano, 2006, p. 36. E si veda, a p. 160 in nota, l'accenno al tentativo teorico compiuto dall'austromarxismo per conciliare democrazia di base e democrazia rappresentativa. Sul Gramsci teorico della politica, vedasi anche Guido Liguori, *Sentieri gramsciani*, Carocci editore, Roma, 2006.

[23] Le tecnocrazie imprenditoriali (che in Italia sono sempre state e sono tuttora capitalismo assistito dallo Stato) strepitano se alcuni politici osano proporre piccoli aumenti della tassazione sui capitali, in specie speculativi e si meravigliano che lo Stato, invece di modellarsi su una piccola impresa, abbia entrate e uscite uguali o superiori a quelle di tre o quattro grandi imprese: lo Stato impari dunque a imitare l'impresa, ma limiti le sue dimensioni a quelle di una piccola impresa. Quelle tecnocrazie sono in "buona fede": pensano e ragionano davvero così.

[24] Cfr. Gianni Vattimo, *Ecce comu*, cit., p. 47. E a p. 21, commentando il libro di Negri e Hardt, Vattimo osserva che «il potere dell'impero si identifica ormai totalmente con il sentimento e l'immaginario "spontaneo" di tutti».