

## **Figure intellettuali della rivoluzione**

### ***Antonio Gramsci: egemonia e rivoluzione***

Il politico italiano Antonio Gramsci (1891-1937) si presenta come di rara complessità e originalità rispetto all'elaborazione marxista del primo terzo del XX secolo. Non è un pensiero tuttavia monolitico, astratto, fermo a piagnistei o a moduli insondabili: è un pensiero che ha una vivacità e una fecondità così movimentate e anche personalmente sofferte, non solo nei periodi di prigionia fascista, da sembrare molto più avanzato della discussione del suo tempo. Mentre molti arretrano nell'emulazione di un modello sovietico, che peraltro non sempre conoscono adeguatamente, Gramsci ama osservare la storia della società italiana. Per colmo di sventura, l'unico passaggio sul quale il suo sguardo è debole riguarda proprio il fascismo. È storicamente documentato che al Congresso di Livorno del 1921, che sancisce la frattura tra socialisti e comunisti, pochissimi delegati mettano in evidenza il montare dello squadristo. Esso ha certo spesso una matrice sindacale, anarchica, rivoluzionaria, ma già la sua saldatura intorno a fenomeni di intolleranza dimostra che non si tratterà di un fenomeno vandalico o delinquenziale, bensì della prima strutturazione di quanto Benito Mussolini (1883-1945) e altri andavano dicendo dalla fine della Grande Guerra. Nel fascismo andava formandosi, cioè, una propaganda nazionalistica, una palese intolleranza alle classi dirigenti e alle istituzioni sorte dall'unificazione risorgimentale, una natura predatoria che ebbe il tacito consenso di una borghesia urbana ossequiente e intimorita, incapace di produrre opposizione di classe.

Molto singolarmente, importanti dirigenti del Partito Comunista Italiano videro nelle prime adunanze fasciste rivendicazioni compatibili al programma rivoluzionario, dimostrandosi disattenti nella lettura di sistema. I compagni in "camicia nera", i primi agitatori fascisti, molte volte venivano dalla sinistra massimalista, dai circoli futuristi, dalla clandestinità sindacale, ma la loro originaria provenienza, dai margini del movimento socialista ufficiale, non certifica affatto che avrebbero proseguito un percorso di rivoluzione. Non avevano lo sguardo di prospettiva: il fascismo delle origini crea movimento sociale e clamore proprio perché le sue promesse hanno una forza altisonante di distruzione dell'esistente che si mimetizza, senza esserlo, con la propaganda rivoluzionaria. Il fatto che il fascismo di governo goda nel primo spicchio degli anni Trenta di un consenso reale, solo in parte giustificabile con la reazione autoritaria dei suoi esponenti, dimostra proprio che, se natura rivoluzionaria v'era stata, era ormai alle spalle. In quel consenso il latifondo meridionale e i primi padroni e padroncini dell'impresa al Nord erano forze di reazione. Non volevano passare dallo Statuto liberale, regio, moderato, a una forma di liberalismo progressivo, di movimento, innovativo, europeo. Volevano semmai un quadro di disposizioni e poteri che assecondasse il mantenimento dei propri: una delle classi dirigenti più opportuniste nella storia europea. Solo negli anni di carcerazione Gramsci si rende conto dell'irreversibile non temporaneità della propaganda fascista: prima quella si era presentata nel quadro di una contorta somiglianza di famiglia con moti di ribellione, anche interni al movimento operaio organizzato, che avevano portato a sottodimensionarne i limiti e i meriti.

Gramsci è intellettuale, precoce, degli anni Dieci e Venti. Si rifiuta di fare il curatore fallimentare della legalità statutaria, nonostante sia sempre stato convinto che nel Risorgimento vi fossero dei motivi di modernizzazione che proprio i politici giunti al potere, in particolare la Destra storica, avevano poi nei fatti piegato a proprio utile. La questione risorgimentale, per quanto appaia destinataria di una memoria ora a senso unico e ora tendenziosa e brutalmente negativistica, era ed è cruciale: è proprio sull'interpretazione delle lotte politiche risorgimentali che si consuma lo strappo tra gli intellettuali fascisti e quelli antifascisti, nei rispettivi manifesti. I primi vedono quel sistema consunto e anche se in esso hanno avuto interessi e vantaggi cavalcano un malcontento acritico, quanto oggettivamente robusto. I secondi salvano l'esperienza risorgimentale, anzi elevandola a momento fondativo e, per quanto essi abbiano al proprio arco motivazioni che paiono più

convincenti degli omologhi vicini al prossimo regime, rischiano di farne un elogio cristallizzato e privo di critiche e ombre.

Gramsci sceglie un'altra strada; sceglie di darsi alla rivoluzione. Quella risorgimentale non è stata una rivoluzione, è stata un'iniziativa politica che ha avuto uno slancio, spiriti idealisti, momenti di battaglia e forme di rivendicazione avanzata: ha lavorato però sul piano della sovranità territoriale, non su quello della lotta di classe. La componente socialista repubblicana dal 1848 in poi non è riuscita a essere maggioritaria. I governi piemontesi hanno dato al Sud una prova di forza che è stata a tutti gli effetti una forma di espansione e di annessione, tanto violenta da mortificare gli aneliti genuinamente insurrezionali che parte della generazione mazziniana anche al Mezzogiorno aveva avuto.

È profonda l'attenzione gramsciana al Meridione, ne abbiamo perso i frammenti più coinvolgenti. Abbiamo usato gli scritti di Gramsci sul Sud Italia per farne un economista, un urbanista, un dirigente politico e certo la rivoluzione in Gramsci non è priva di istruzione e cultura e considerazioni dei motivi economici e urbanistici. C'è però, da molti inascoltata, in Gramsci una freschezza di vedute sul popolo meridionale che non ha eguali. Per paradossale possa apparire, il comunista Gramsci su alcuni aspetti anticipa l'elaborazione sulla religione e sulla religiosità che in modo più scettico e critico proporrà lo scrittore Leonardo Sciascia (1921-1989). Ci sono momenti di ritualità sincera e condivisa nella liturgia collettiva del Meridione: un popolo con una sua spiritualità che ha una apertura e una sostanza molto diverse dal perimetro dei partiti clericali e delle gerarchie di curia. Gramsci ritiene il Vaticano componente di reazione tanto sul piano dell'opinione pubblica quanto su quello dei ben più tangibili e immediati rapporti di potere nello Stato. Il ceto dei chierici gli sembra riflettere la stessa mentalità e gli stessi disvalori: gli spiriti religiosi gli paiono invece menti, pur in errore sul fronte della lotta, dotate di un'umanità completamente estranea ai loro pastori e precettori.

Certo è che per Gramsci la rivoluzione non è fatta solo di sentimenti, la rivoluzione è anche metodo e scienza, analisi e conseguenze, non solo buone intenzioni. Il Gramsci critico letterario è la più efficace prova di questa impostazione. Non si ritrova a proprio agio nel Futurismo: ne vede solo una piccola parabola, intuisce le crescenti simpatie fasciste di alcuni, non ne apprezza l'ostentata duttilità di strumenti e tecniche figurative. Ricordiamo, tuttavia, che Gramsci è un intellettuale europeo del suo tempo: la suggestione della tecnica e la centralità dell'industria gli appartengono. Solo che cambiano le prospettive. Nel Futurismo la tecnica è seduzione e in un certo senso sforzo e grandiosità; l'industria si declina soprattutto come impresa, tanto l'impresa individuale come ingegno e come gesto, la produzione e il volo, quanto l'impresa organizzata che si mette al servizio di un mondo in continuo movimento. Per Gramsci la soluzione è diversa: ad esserlo è esattamente la soluzione rivoluzionaria. L'industria è la fabbrica, la lotta dentro le fabbriche; in politica economica, fedele qui all'accezione leninista, è la fornitura di massa, è il risultato collettivo. La tecnica è strumento di liberazione. Si è persino detto in proposito che il rischio del primo Gramsci, l'agitatore dotato e secco della stampa socialista, fosse quello di lasciare il suo operaio da solo nella sepolcrale e vuota fabbrica occupata: tanto centrale quella lotta da negarsi gli altri fronti del conflitto. Il rischio è però meno presente nel secondo Gramsci, non solo perché di frequentare le fabbriche gli è ormai formalmente impedito, ma anche e soprattutto in ragione del progressivo approfondirsi di una visione che guarda rivoluzionariamente all'ordine sociale tutto.

È forse in ragione di ciò che il Gramsci critico letterario è sostanzialmente disfattista nei confronti del movimento della Scapigliatura milanese – gli ultimi romantici della fine del XIX secolo. È un'antipatia inevitabile, quasi genetica, nonostante non manchino in quegli ambienti spiriti affini alle nascenti lotte mutualiste, anarchiche, persino operaie. È Torino il centro delle fabbriche in lotta, non la Milano della finanza, del consumo di massa, dei trasporti, del capitale europeo organizzato, della periferia sottoproletaria. La Scapigliatura ha uno stile di vita decadente, almeno nei programmi letterari. Gramsci pratica e predica, predica e pratica, una grande sobrietà rivoluzionaria, fino all'asciuttezza. Gli Scapigliati, se difendono idee politiche, sono i reggitori di un arretramento,

gli epigoni dissoluti di una sconfitta. Il partito non può permetterselo: non andrà dietro alla licenziosità come strumento del conflitto, sarà il Principe di una nuova vittoria.

Forse la frequentazione con uno sguardo di più lungo raggio, inserito in un dibattito generale e continentale che gli fa vedere connessioni e prospettive dove altri sarebbero abituati a un metro comune, consente a Gramsci di implementare la sua visione rivoluzionaria con una nozione cruciale nella scienza politica progressista (e non solo) del XX secolo: l'egemonia culturale.

Esiste anche una critica da "sinistra" a questa nozione, che vede nell'egemonia culturale un modo argomentativamente raffinato per eludere il tema di un'organizzazione militare della rivoluzione. E secondo questa critica, in effetti, la debolezza di adesione intrinseca del più grande partito comunista d'Occidente alla scienza rivoluzionaria leninista costerà alla sua classe dirigente un permanente senso di doppiezza tra istituzione e conflitto, tra morale e prassi, tra riformismo nazionale e vocazione internazionale, tra socialismo e socialdemocrazia. È l'egemonia culturale in luogo della dittatura del proletariato che originerebbe tanto l'impostazione elettoralistica di Palmiro Togliatti (1893-1964) quanto l'eurocomunismo propugnato da Enrico Berlinguer (1922-1984). È innegabile esista nel comunismo partitico italiano un'irrisolta questione nel rapporto tra la violenza e la rivoluzione e anche tra la rivoluzione e la rappresentanza. Ci pare però che senza alcuna apologia, ma solo stando sul dato storico-sociale oltre che giuridico-istituzionale, quella diversità permanente fosse pesantemente infiltrata da circostanze di fatto. Al tempo della Rivoluzione russa, il comunismo italiano è minoritario: c'è un partito socialista in ascesa, ma non ha preso il potere ed è frammentato al proprio interno. Dopo la Repubblica, l'Italia nella cornice degli accordi internazionali è uno Stato nell'alleanza atlantica e comunque nelle forme interstatali delle organizzazioni occidentali. Alla fine degli anni Settanta e all'inizio degli anni Ottanta si esaurisce un lungo ciclo di lotte che ha visto nel Partito Comunista stesso una sorta di nemico giurato, pochi di quei critici accorgendosi però che i tempi di un processo rivoluzionario fossero se non estinti, certo assolutamente non proponibili secondo le prassi e le categorie introdotte decenni e decenni prima.

La specificità del contesto spesso partorisce la specificità dei suoi attori – il che non significa farli salvi da critiche e condanne nel caso di errori anche gravi compiuti.

L'egemonia culturale gramsciana peraltro è coraggiosa, non è affatto prodotto di parte e peggio di retroguardia. Si basa su un'analisi del sistema produttivo e istituzionale in Italia, in parte estesa nei movimenti progressisti e repubblicani agli altri Paesi di cultura latina sul Mediterraneo e in Sud America. L'egemonia è l'insieme di reti sociali che ha assicurato il consenso dei subalterni alle forze dominanti: l'abbattimento dello stato di cose presente non ha senso alcuno se non si coniuga innanzitutto come movimento controegemonico che riorganizza i temi e i rapporti dello scontro di classe. La cultura civile può essere fertile: non ha la stessa disgregazione e stringatezza di vedute che esisteva nella Russia pre-rivoluzionaria. Può esigere di farsi vettore per riforme intellettuali e morali della vita pubblica. Deve richiamare l'insorgenza e la forza costitutiva di una nuova sensibilità sociale: detta parole d'ordine che il partito, intellettuale collettivo al servizio delle masse, assicura alla società politica. L'egemonia culturale è essa stessa rivoluzione quando realizza questo contro-movimento di opposizione, risolvendolo in un vero e proprio mutamento di paradigma, in un cambio strutturale delle forme regolative e di esercizio del potere. In questo senso, la rivoluzione di Gramsci, se pure non può dirsi pacifica o già concepita per il superamento dei dettami marxisti, è un potente dispositivo di critica trasformativa dell'esistente: nell'atto di dispiegare l'egemonia culturale, modifica i programmi, gli interventi, le priorità, le istituzioni. È l'agente del partito operaio contro i gangli della dominazione capitalista: un orizzonte di tale ampiezza, ma non per questo irenico e privo di contatti con le dure lezioni dell'esperienza, da potersi dire oggi sotto molti aspetti ancora sostanzialmente inesplorato (nella dottrina giuridica, nella politica partitica, nei mezzi di informazione). L'egemonia culturale è, forse malinconicamente, una rivoluzione che ancora non c'è.

## *Prolessi italiana: Pasolini e la critica della rivoluzione*

C'è in Pier Paolo Pasolini (1922-1975) a cento anni dalla sua nascita, ancora un orizzonte chiaramente inesplorato, che molto servirebbe allo studio del diritto dal Novecento ad oggi. Da cineasta, per cominciare, si è imbattuto nella censura sugli spettacoli teatrali e cinematografici in modo assolutamente sovradimensionato rispetto alla qualità declinante di alcune produzioni del periodo, che riproponevano contenuti certamente più volgari ma con tecniche e sensi assolutamente più convenzionali del registro pasoliniano. Quella giurisprudenza è la storia di una lotta semantica, irrisolta, nella società italiana, consistente nella persistente tensione tra un modello altezzoso di esibito legalismo e la necessità-opportunità di interagire con linguaggi altri, con contenuti nuovi. C'è un Pasolini ignoto al diritto anche quale opinionista nelle terze pagine della grande stampa nazionale o sui rotocalchi delle trasmissioni televisive. Osservatore spesso umbratile delle dinamiche nazionali e internazionali, profondamente interessato al lato osceno del potere – quello però che per sua propria natura non si fa conoscere né regolamentare – e in grado di fornire letture non conformi rispetto a quelle preconfezionate delle più note agenzie del consenso sociale (editoria, partiti, televisioni).

Il lato pubblico di Pasolini era straordinariamente fecondo anche perché avvinto in una contraddizione che sapeva agire e manovrare con piglio e personalità: era l'osservatore di un mondo che contestava appartenendovi, senza aderirgli. C'era in Pasolini, inoltre, probabile retaggio di una formazione in cui il cristianesimo aveva avuto un ruolo, un immaginario e un'influenza, rielaborata ancora una volta anche in senso avversativo, una sorprendente freschezza di sguardo ai temi del diritto canonico. Lo scrittore intuisce nella Chiesa una divaricazione, se non già una frattura, che anzi la Chiesa degli anni Sessanta aveva provato a fronteggiare e ricomporre, tra la tradizione scritturale, che persino da regista reinterpreta incessantemente quasi fosse il tragico greco della psicanalisi, e quella ecclesiastica: formale, acuta, erudita, dotata di una metodologia profonda e selettiva, quanto rischio di un'algida esclusione delle soggettività non conformi. Rischio, peraltro, che l'autore, notoriamente omosessuale, per almeno alcuni frammenti della sua esperienza e produzione saggistiche, vicino ora al Partito Comunista e ora a quello Radicale, conosceva per diretta esperienza.

Il centro della critica rivoluzionaria di Pasolini, per quanto incrociasse sovente queste tematiche, consisteva piuttosto nella opportunistica relazione che vedeva tra il potere capitalistico e l'immaginario del consumismo. Riteneva in sostanza che il primo potesse subire modifiche, corruzioni, adattamenti, ma che il secondo costituisse ormai un humus talmente inestirpabile da avere creato la rete permanente dell'assuefazione alla mancanza di consapevolezza civile e di ricerca interiore. Per Pasolini i celebrati nuovi ingegneri dell'economia tecnologica americana e i guardiani della rivoluzione maoista, indefessi e spartani, privi di formazione eppure incredibilmente adattatisi a una burocrazia costituzionale, riposano nel medesimo orizzonte di senso, quello che l'autore stesso spesso definì rapporto sacrilego col passato. I giovani che a Ovest invocano la rivoluzione, ingrossando i movimenti extraparlamentari in Francia e in Italia, in Germania e per un certo tratto negli stessi Stati Uniti, si immolano a un valore tipicamente capitalistico, pur facendo cospicua e spesso verbosa professione di anticapitalismo: la distruzione inesauribile del vecchio in nome di un valore finto. Pasolini ebbe a dedicare una controversa poesia agli scontri di Valle Giulia tra poliziotti e studenti, uno degli episodi più veementi del Sessantotto romano. In quella poesia, vide nei poliziotti non sentinelle di un potere cruento, ma i figli del ceto proletario che cercavano sistemazione ed emancipazione, senza riuscire a salvarsi dalla loro fondamentale alienazione. Gli studenti apparivano a Pasolini i nuovi rampolli di una borghesia manierata, allineata, conformista, anche profondamente viziata, tutta cresciuta nel sentire del consumismo, dei suoi beni e dei suoi status.

Quella rilettura era insolitamente pregiudizievole per un osservatore che aveva fatto del valicare i pregiudizi l'istanza tipica del proprio impegno civile: non poteva in sostanza dirsi effettivamente fondata. Non già per le vere e mere osservazioni strutturali: era chiaro vi fossero nei corpi di

polizia, persino nei reparti, anche meno giovani e anche appartenenti a classi non svantaggiate. Ed era chiaro, tracciando il quadro dei soggetti che furono attenzionati dalle forze dell'ordine in quella e molte altre manifestazioni del tempo, che i giovani contestatori non fossero tutti i vitalistici eredi di professioni intellettuali molto remunerate, che vedevano nella rivoluzione una semplice ricreazione dai convenzionalismi di classe, una liberazione momentanea dagli obblighi e dalle livree dei capitani di industria. Il fraintendimento era a monte: era il credere che l'indisciplinata orda della contestazione fosse tutta, completamente e assolutamente tutta, non già proiettata alla rivoluzione ma fedele antagonista della rivoluzione medesima. Così non era e, se Pasolini non fosse prematuramente scomparso in circostanze mai del tutto chiarite, lo scrittore stesso se ne sarebbe plasticamente accorto nel decennio successivo.

Pier Paolo Pasolini avversava aspramente alcune parole d'ordine del periodo, dimostrando quanto la crociata contro lo sradicamento dei tempi rischiasse in sostanza di fargli perdere di vista alcuni obiettivi in luogo di altri. C'è nella concezione rivoluzionaria dell'A. piuttosto un intervento di grande lucidità sulla semantica dei cambiamenti civili, una considerazione acuta su come il potere abbia interesse a scegliere in primo luogo i propri oppositori (molto più che i propri scoperti sostenitori) in modo che un'opposizione mai possa agire da contropotere materiale. Si è scoperto nei decenni che ciò è a tutti gli effetti una applicazione di regole del marketing di scala alle istanze di trasformazione sociopolitica delle istituzioni giuridiche. La massima forza espansiva del capitalismo è stata quella di sapere riassorbire i canali della sua contestazione: la ribellione, scaduta dal piano etico, ben difendibile e definibile, a quello vagamente estetico, della riconoscibilità per segni e simboli di ciò che vuole apparire "ufficialmente" altro, diventa un oggetto acquistabile sul mercato delle idee.

Le due generazioni che parteciparono ad alcuni dei più rilevanti movimenti civili della storia repubblicana in Italia, nel '68 e nel '77, effettivamente introiettarono parole d'ordine che erano nate nelle nuove pratiche e nei nuovi stili di vita – l'extraparlamentarismo, il dissenso cattolico, il pacifismo, l'operaismo, poco dopo l'Autonomia operaia – ma che il capitalismo ebbe l'intelligenza di sussumere nei propri mezzi e anche nei propri scopi.

Quei movimenti, sotto la spinta di un inedito conflitto operaio che aveva guidato la trasformazione giuridica delle relazioni sindacali, avevano rivendicato il lavoro collettivo, la suddivisione per équipe, la ripartizione delle ore di lavoro per adeguare le mansioni alla vita e non il contrario. Irretendo al senso comune le istanze della rivoluzione e trasformando anche l'alternativa in un settore della contrattazione standardizzata, il capitalismo ne aveva fatto la chiave per una profonda personalizzazione del lavoro e della cultura di massa. Non più la ricchezza, talora esasperante, delle consuetudini preindustriali, mai davvero la forza antagonista dei movimenti rivoluzionari, la nuova divisione sociale del lavoro rendeva le masse, già indistinte per la politica, perfettamente fungibili sul piano dell'acquisto dei beni di consumo. Il lavoro sociale che portava alla produzione di quei beni non poteva che rifletterne in pieno la stortura.