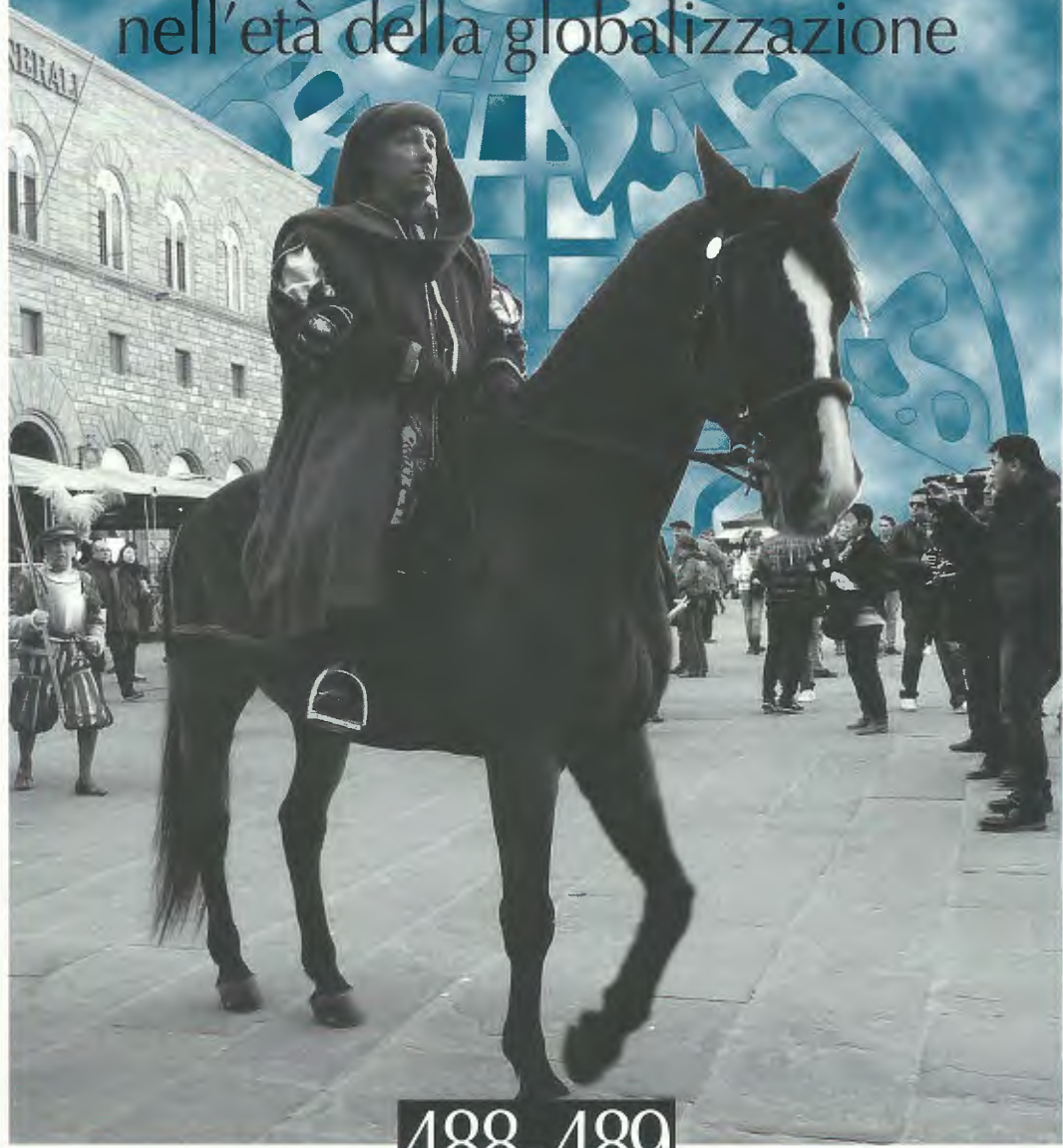


# TESTIMONIANZE

*Rivista fondata da Ernesto Balducci*

Ripensare *Il Principe*  
di Machiavelli  
nell'età della globalizzazione



488-489

# TESTIMONIANZE

SEMESTRALE - ANNO XXI  
MARZO-GIUGNO 2013 n. 2-3 - € 33,00

## **Direzione e Amministrazione:**

Via Giampaolo Orsini, 44  
50126 Firenze

Tel. e fax 055 688180

Cell. 335 5378224

Un numero separato: il prezzo di copertina.

Abbonamento annuo (6 numeri):  
€ 52,00.

Abbonamento per l'estero (annuo):  
€ 80,00.

Abbonamento sostenitore:  
€ 100,00.

Gli abbonamenti decorrono dal primo numero di ciascun anno.

Chi si abbona durante l'anno riceve i numeri arretrati.

Abbonamenti «Testimonianze»

Via Giampaolo Orsini, 44  
50126 Firenze

c.c.p. **18032508**

Partita IVA 00499650489.

E-mail: [infotestimonianze@gmail.com](mailto:infotestimonianze@gmail.com)

[www.testimonianze.org](http://www.testimonianze.org)

[www.testimonianzeonline.com](http://www.testimonianzeonline.com)

## **Direttore**

Severino Saccardi - responsabile

## **Direttore emerito**

Lodovico Grassi

## **Comitato di Redazione**

Maurizio Bassetti

Andrea Bigalli

Renzo Bonaiuti

Luisa Carparelli

Alessandro Checcucci

Davide De Grazia

Paola Del Pasqua

Pietro Leandro Di Giorgi

Franco Farina

Leonardo Ferri

Simona Giani

Andrea Giuntini

Mary Malucchi

Giulio Mannucci

Cristina Martelli

Miriana Meli (caporedattrice)

Roberto Mosi

Daniele Pasquini

Gherardo Pecchioni

Mauro Sbordonì

Simone Siliani

Francesco Stella

Pierluigi Tedeschi

Giacomo Trentanovi

Giuseppe Vettori

Stefano Zani

## **Consiglio di Redazione**

Giovanni Allegretti

Federigo Argentieri

Orlando Baroncelli

Pietro Bucciarelli

Matilde Callari Galli

Sergio Caruso

Andrea Ceccoli

Mauro Ceruti

Sergio Ciuffi

Bruno D'Avanzo

Giuliano Della Pergola

Fabio Dei

Valerio Del Nero

Filippo Gentiloni

Stefano Girola

Sergio Givone

Wlodek Goldkorn

Franco Graiff

Maurilio Guasco

Giuseppe Grazzini

Samia Kouider

Alfredo Jacopozzi

Massimo Livi Bacci

Claudia Mancina

Luigi Manconi

Predrag Matvejevic

Vittorio Mete

Lucio Niccolai

Pierluigi Onorato

Gabriele Parenti

Maurizio Pascucci

Pierangelo Pedani

Giannino Piana

Giulia Pruneti

Rodolfo Ragionieri

Paolo Ricca

Armido Rizzi

Giulia Rodano

Leonardo Roselli

Ermis Segatti

Maria Cristina Sermanni

Giuliana Serena

Gianni Spini

Federico Stuardini

Umberto Strano

Franco Tassan

Totò Tomassone

Enrico Turchetti

# HANNAH ARENDT, ANTONIO GRAMSCI E L'«UTOPISTA» MACHIAVELLI

di Fabio Dei

Tra le innumerevoli letture del *Principe* risaltano, in parallelo, quelle di Hannah Arendt e di Antonio Gramsci che, pur nella diversità delle loro impostazioni teoriche, hanno in comune la delineazione dell'immagine di un Machiavelli utopista e anticipatore dell'idea di «rivoluzione». Un pensatore connotato non tanto dalla tendenza al «realismo» politico che gli viene solitamente attribuita, quanto dall'idea della fondazione di un nuovo ordine il cui riferimento centrale, più che il Principe, sembra essere il popolo.

## **Sul *Principe* e sulle sue infinite interpretazioni**

La celebrazione del quinto centenario del *Principe* ha già visto, nei primi mesi del 2013, una pletera di commenti invadere riviste e *siti web*. Il culmine si raggiungerà – credo – nell'autunno, con una mostra sulla fortuna dell'opera organizzata dall'Istituto per l'Enciclopedia Italiana; e ancor più nel 2015, con l'annunciata pubblicazione da parte della stessa Treccani di una enciclopedia machiavelliana, vol-

ta a ripercorrere con sistematicità le infinite letture e interpretazioni del grande fiorentino che sono state proposte nel corso di cinque secoli.

Nei commenti prevalgono due principali preoccupazioni, o sarebbe meglio dire mosse retoriche. La prima è l'inevitabile richiamo all'attualità di Machiavelli. La seconda riguarda il tentativo di sottrarre *Il Principe* ai luoghi comuni del «machiavellismo» (il fine giustifica i mezzi, la mancanza di scrupoli del potere etc.). Giustissimo, certo; ma anche questi sono a

loro volta luoghi comuni ormai da secoli. Stavano entrambi, tanto per dire, in quei tre famosi versi foscoliani, che dipingono l'autore del *Principe* come «quel grande / che temprando lo scettro a' regnatori / gli allòr ne sfronda, ed alle genti svela / di che lagrime grondi e di che sangue».

Il fatto è che si è scritto così tanto su Machiavelli, e in così tante direzioni, che dire qualcosa di minimamente originale sembra impossibile. Sfogliando oggi le pagine del *Principe* si ha l'impressione di camminare su un campo seminato: ogni frase rimanda a interpretazioni più o meno celebri, ogni pensiero che la lettura suscita è stato certamente

già pensato da qualcun altro. Ciò significa che possiamo sì ragionare sulla sua attualità, ma solo mediatamente, tramite il filtro di altre letture e interpretazioni. Il filtro che qui propongo è quello di Hannah Arendt e Antonio Gramsci: due pensatori novecenteschi molto diversi l'una dall'altro, ma entrambi interessati a Machiavelli come grimaldello per comprendere lo spazio della politica e il suo rapporto con altre sfere della società e della vita umana. Anzi, ancora più specificamente: entrambi interessati a un aspetto di Machiavelli che contrasta radicalmente col suo presunto «realismo» politico, configurandolo invece come un utopista, un pensatore delle rivoluzioni, un teorico della fondazione di nuovi stati e istituzioni.



### Un padre spirituale del moderno concetto di rivoluzione

Arendt è esplicita nel considerare Machiavelli come il padre spirituale del moderno concetto di rivoluzione. «Pur non avendo mai usato la parola "rivoluzione", fu il primo a concepirne l'idea», scrive nel saggio *Sull'autorità*<sup>1</sup>. In fondo, se una cosa si può dire con certezza è che l'obiettivo ultimo del lavoro di Machiavelli era la costruzione di un nuovo ordine politico in Italia. Come nota lo stesso Gramsci, è il capitolo conclusivo a dare il tono all'intero libro: la «esortazione a pigliare la Italia e liberarla dalle mani de' barbari». Se tutti i 25 capitoli precedenti possono sembrare fatti di cinici consigli ad esclu-

sivo uso dei potenti e della conservazione del potere, l'esortazione finale spinge a rileggerli nell'ottica di un complessivo progetto di innovazione. Potremmo quasi dire un progetto di liberazione e redenzione, modellato sui grandi esempi storici ai quali Machiavelli costantemente torna: Mosé che libera gli Ebrei dalla schiavitù in Egitto, Ciro che libera i Persiani dalla oppressione dei Medi, Teseo che riunisce gli Ateniesi dispersi. «Volendo conoscere la virtù d'uno spirito italiano, era necessario che la Italia si riducessi nel termine che ell'è di presente, e che la fussi più stiava che li Ebrei, più serva ch'è Persi, più dispersa che li Ateniesi, senza capo, senza ordine; battuta, spogliata, lacerata corsa, et avessi sopportato d'ogni sorte ruina».

Per Hannah Arendt è appunto l'idea della fondazione di un nuovo ordine a dominare il pensiero di Machiavelli. Idea che quest'ultimo riprenderebbe dalla tradizione romana, trascurata invece dal pensiero politico precedente che si basava o sulla filosofia greca o sulla religiosità cristiana. «Machiavelli vide che tutta la storia e la mentalità romane erano imperniate sull'esperienza della fondazione, e credette nella possibilità di ripetere quell'esperienza nella creazione di un'Italia unificata, destinata a diventare, per la nazione italiana, la sacra pietra angolare di una struttura politica "eterna", come lo era stata per i popoli italici la fondazione della Città Eterna»<sup>2</sup>. È una struttura che Machiavelli designa con un termine nuovo, «Stato»; ed è per questo che egli «viene comunemente e a buon diritto considerato il padre del moderno stato nazionale e del concetto in esso vigente di "ragion di stato"». È in questo contesto che va letta la giustificazione della violenza per il conseguimento di un fine supremo, al fine cioè di «fondare nuove comunità politiche e riformare quelle corrotte»<sup>3</sup>.

Anche su questo punto, tuttavia (l'aspetto più scandaloso del «machiavellismo»), occorre una certa cautela. Arendt fa notare che nell'«affermare che all'uomo impegnato in un'attività politica "è necessario [...] imparare a potere essere non buono", Machiavelli non intendeva, beninteso, che questi dovesse imparare a essere cattivo»<sup>4</sup>. Si ricorderà che Machiavelli scrive quella celebre frase («imparare a potere essere non buono») all'inizio del capitolo 15, nel contesto di una discussione metodologica: quella in cui rivendica un approccio «effettuale» – volto cioè a cogliere la realtà effettiva delle cose più che i modelli normativi. «Ma, sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa [...] Colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare, impara più tosto la ruina che la preservazione sua: Perché un uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene rovini infiniti che non sono buoni. Onde è necessario imparare a potere essere non buono, et usarlo e non usarlo secondo la necessità». Qui Machiavelli difende un certo «realismo» contro l'idealismo, si potrebbe dire in termini moderni. Ma soprattutto – questa la tesi di Arendt – prende le distanze da una certa concezione della «bontà» e della morale. Anzi, secondo la studiosa, da due opposte ma complementari concezioni: quella greca (buono come «idoneo», «adatto a qualcosa») e quella cristiana (con il riferimento a un bene assoluto extramondano).

### **Perché il nostro libero arbitrio non sia spento**

Queste idee per Machiavelli si possono (e anzi si devono) applicare alla sfera del-

l'esistenza privata, ma non a quella pubblica, alla pratica del fondare e tenere uno Stato. Qui entra in gioco piuttosto la «virtù», la qualità umana più specificamente politica.

Virtù, commenta Arendt, «(...) è la reazione suscitata nell'uomo dal mondo, o meglio, dalla costellazione di fortuna nei cui termini il mondo si spalanca, si presenta e si offre a lui». Virtù e fortuna stanno in una relazione particolare – si implicano a vicenda, per così dire. Il capitolo 25 del *Principe* è dedicato appunto alla nozione di fortuna. Machiavelli riconosce che la storia ne è pervasa, e che è la fortuna in ultima istanza a decidere la sorte delle imprese umane. Si scaglia però al tempo stesso contro le posizioni fataliste di chi pensa di dover «lasciarsi governare dalla sorte». Al contrario, «(...) perché il nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso a noi». Così la piena di un fiume è sì improvvisa e inarrestabile, ma gli uomini possono tenerla sotto controllo con la costruzione di argini, canali etc. Allo stesso modo, la virtù e quella qualità complementare che Machiavelli chiama prudenza possono e devono opporsi alla fortuna, anche se questa avrà in fondo sempre l'ultima parola.

In definitiva, la lettura di Hannah Arendt cerca di sfatare il presunto cinismo di Machiavelli; anzi, commenta, «(...) pochi studiosi di teoria politica hanno avuto un disprezzo altrettanto veemente per i "modi che possono fare acquistare imperio, ma non gloria"» (il riferimento è al capitolo 8, in cui Machiavelli discute casi di principati acquisiti attraverso «qualche via scellerata e nefaria», come quello antico di Agatocle re di Siracusa e quello moderno di Oliverotto Farnese, giunti al potere attraverso l'inganno, la crudeltà e l'i-

umanità. Per quanto successo abbiamo avuto nella conquista del principato, questi personaggi non possono essere «infra li eccellentissimi uomini celebrati»). Non cinismo, dunque, ma tentativo di separare la sfera delle azioni pubbliche che riguardano lo Stato dalla morale cristiana – che riguarda la sfera privata e che comunque non è «effettuale», è cioè dichiarata ma non messa in atto. Morale sostenuta da una Chiesa che Machiavelli disprezzava perché corrotta e causa forse principale del decadimento politico dell'Italia. Si comprende così meglio il senso di quell'espressione – «buono» – che ricorre spesso nel *Principe*, e che ci è tanto familiare da rischiare di non storicizzarla. Il riferimento è a un codice morale che non è lo stesso della sfera politica: «perché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene rovinare infra tanti che non sono buoni». Qui si fa strada fra l'altro il riferimento a una natura umana oggettivamente cattiva, che obbligherebbe i governi alla violenza e alla «non bontà». Ricordiamo un altro dei passi più scandalosi: «Non può per tanto uno signore prudente, né debbe, osservare la fede, quando tale osservanzia li torni contro... E, se li uomini fussino tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono; ma perché sono tristi, e non la osservarebano a te, tu etiam non l'hai a osservare a loro» (cap. 18). E, di seguito: «(...) uno principe, e massime uno principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali li uomini sono tenuti buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione» (cap. 18).

Questo richiamo alla natura umana piace di meno ad Arendt (come pure a Gramsci, che lo accusa per questo di un difetto di storicismo – di una ipostasi naturalistica, si potrebbe dire nel linguaggio del

ventesimo secolo). Arendt è invece interessata alla critica del concetto di bontà; anche lei lo giudica incompatibile con la politica, radicato com'è nella morale cristiana e nella sua tendenziale antipatia per la vita pubblica. Infatti evoca Machiavelli in un passo cruciale di quella che è forse la sua opera maggiore, *La condizione umana*, proprio discutendo la fondamentale contraddizione fra la bontà della tradizione cristiana e la politica. «La bontà, quindi, come coerente modo di vita, non solo è impossibile nell'ambito della dimensione pubblica, ma ha una capacità distruttiva nei suoi confronti. Forse nessuno è stato più profondamente consapevole del carattere rovinoso della bontà di Machiavelli (...) Quando la bontà entra nella sfera pubblica non è più buona, ma corrotta nella sua sostanza e porterà la sua corruzione ovunque giungerà»<sup>5</sup>.

### Alla luce delle tragedie del Novecento

Veniamo dunque a Gramsci. Le sue *Note sulla Machiavelli*, stese tra il 1932 e il 1934, sono intese come preparatorie a un'opera dedicata al «Nuovo Principe», vale a dire il partito politico. Il partito (e Gramsci intende ovviamente quello comunista, anche se non può esplicitarlo nelle note carcerarie) gioca nella storia contemporanea lo stesso ruolo che Machiavelli attribuisce al Principe nell'Italia del suo tempo. In entrambi i casi si tratta di soggetti in grado di interpretare le istanze di diversi gruppi sociali (in particolare quelli popolari), trasformandole in azione politica volta a fondare nuove forme di Stato o di istituzioni sociali. Nel caso di Machiavelli, è la monarchia assoluta l'unica istituzione in grado di unificare e liberare l'Italia, superando la frammentazione dei poteri locali, la forza d'inerzia della Chiesa e promuovendo quella che

Gramsci chiama una «riforma intellettuale e morale». Nel contesto contemporaneo, per Gramsci, «(...) il moderno principe, il mito-principe non può essere una persona reale, un individuo concreto, può essere solo un organismo; un elemento di società complesso, nel quale già abbia inizio il concretarsi di una volontà collettiva riconosciuta e affermatasi parzialmente nell'azione. Questo organismo è già dato dallo sviluppo storico ed è il partito politico, la prima cellula in cui si riassumono dei germi di volontà collettiva che tendono a divenire universali e totali»<sup>6</sup>.

Equiparare i partiti rivoluzionari al Principe – dunque all'assolutismo e a una certa idea «machiavellica» per cui ogni mezzo è lecito per conseguire certi fini ideali – assume un senso assai sinistro alla luce delle tragedie del Novecento. Ma la riflessione di Gramsci sta a monte di tutto questo; anzi, secondo alcune interpretazioni, anticipa la critica all'involutione totalitaria dei partiti. I punti cruciali consistono per lui nel ruolo che il Principe-partito può avere nella formazione di una «volontà collettiva nazionale-popolare» e nello sviluppo di una «riforma intellettuale e morale»<sup>7</sup>. Entrambe le espressioni ricorrono spesso nei *Quaderni*, rappresentando i cardini della visione politica di Gramsci. Con la prima espressione egli intende la coesione delle masse popolari verso progetti di mutamento progressivo, come quelli che hanno caratterizzato le rivoluzioni borghesi e la costruzione di moderni stati-nazione. Il giacobinismo è l'esempio di un movimento che ha interpretato e catalizzato una simile volontà collettiva: in questo senso i giacobini sono stati una «incarnazione categorica» del Principe (anche Hannah Arendt, peraltro, accosta Machiavelli a Robespierre). Con «riforma intellettuale e morale» Gramsci intende il superamento del principio di autorità nelle «coscienze», vale a dire nel-

le rappresentazioni del mondo e nelle idee religiose. «Il Principe prende il posto, nelle coscienze, della divinità o dell'imperativo categorico, diventa la base di un laicismo moderno e di una completa laicizzazione di tutta la vita e di tutti i rapporti di costume»<sup>8</sup>. E anche qui risuona il distanziamento di Machiavelli dall'etica cristiana, su cui tanto insiste Arendt.

È noto che per Gramsci la storia italiana è segnata proprio dall'assenza o dal fallimento di questi due elementi – l'incapacità di costituire una coscienza nazional-popolare in grado a sua volta di innescare una riforma intellettuale e morale. In Machiavelli egli vede dunque la prima forma di consapevolezza di un problema storico che è ancora cruciale nel presente. È questo che lo spinge ad accostare lo spirito del *Principe* a quello della filosofia della *praxis*. E qui sta anche la novità interpretativa più rilevante nella lettura che Gramsci propone – che non è quella del Machiavelli ultraconservatore ma neppure quella romantica espressa dal citato verso di Foscolo o dalla convinzione di Rousseau che Machiavelli avrebbe finto di dare lezioni ai re per darne ai popoli<sup>9</sup>.

### L'educazione politica di «chi non sa»

Gramsci insiste sul fatto che *Il Principe* non è un trattato filosofico, l'esposizione di una qualche dottrina, ma un libro pratico, che vuole parlare a qualcuno per sortire degli effetti. Anzi, non a qualcuno ma a molti: non è infatti un libro segreto, ma una sorta di manifesto di partito, con stile da «uomo d'azione»<sup>10</sup>. A chi vuole dunque parlare Machiavelli? Non certo a «chi già sa», argomenta Gramsci, cioè a chi già detiene il potere e ne conosce le regole, ma a «chi non sa». «Si può supporre che il Machiavelli (...) intenda fare l'educazione politica di «chi non sa», educazio-

ne politica non negativa, di odiatori di tiranni, come parrebbe intendere il Foscolo, ma positiva, di chi deve riconoscere necessari determinati mezzi, anche se propri dei tiranni, perché vuole determinati fini». *Il Principe* si rivolgerebbe dunque, prosegue Gramsci, alla «(...) classe rivoluzionaria del tempo, il "popolo" e la "nazione" italiana, la democrazia cittadina che esprime dal suo seno i Savonarola e i Pier Soderini e non i Castruccio e i Valentino. Si può ritenere che il Machiavelli voglia persuadere queste forze della necessità di avere un "capo" (...) e di accettarlo con entusiasmo anche se le sue azioni possono essere o parere in contrasto con l'ideologia diffusa del tempo, la religione»<sup>11</sup>.

Bene: questo posizionamento politico si ripete oggi, afferma Gramsci, per la filosofia della *praxis*. Essa sviluppa una tecnica politica che può anche essere usata dai ceti dirigenti conservatori, ma che si rivolge essenzialmente a «chi non sa», a chi viene riconosciuto come «forza progressiva della storia». È questa concezione della politica che consente di «(...) spezzare l'unità basata sull'ideologia tradizionale, senza la cui rottura la forza nuova non potrebbe acquistare coscienza della propria personalità indipendente»<sup>12</sup>. Per questo il pensiero di Machiavelli, come la filosofia della *praxis*, ha un carattere essenzialmente rivoluzionario – il che spiega fra l'altro il diffuso antimachiavellismo che pervade il pensiero conservatore e in particolare quello della Chiesa, ansiosa di mantenere i ceti popolari «(...) nella convinzione che il Machiavelli è niente altro che un'apparizione diabolica»<sup>13</sup>.

Certo, dietro Machiavelli spuntano qui Hegel e Marx, e una visione progressista della filosofia della storia che sarebbe difficile attribuire – sia pure *in nuce* – al politico fiorentino. Tuttavia la lettura di Gramsci anticipa per molti aspetti quella di



Arendt, soprattutto nel sottolineare l'autonomia della sfera politica. «L'impostazione data dal Machiavelli alla questione della politica», afferma Gramsci, consiste nella «affermazione implicita nei suoi scritti che la politica è una attività autonoma che ha i suoi principii e leggi diversi da quelli della morale e della religione»; e aggiunge che tale proposizione «ha una grande portata filosofica perché implicitamente innova la concezione della morale e della religione, cioè innova tutta la concezione del mondo»<sup>14</sup>.

L'autonomia e il primato della politica sulla morale (e sulla religione) potrebbero rimandare al tema dei fini che giustificano i mezzi, alla legittimazione della violenza in nome di una certa idea dello sviluppo storico, insomma al peggior «machiavellismo». Ma non è certo così, per Gramsci non meno che per Arendt. La loro lettura parallela ci aiuta a capirlo. Per l'autrice de *La banalità del male*, la violenza non è uno strumento della politica, ma è per certi versi il suo opposto. Laddove il potere si esercita con mezzi politici non c'è violenza; dove c'è violenza, il potere è meno saldo e più labile e lo spazio della politica. La politica per lei è azione, ma l'azione politica rimanda a sua volta all'ordine del discorso: è linguaggio, conversazione razionale, discussione in un processo di decisione su problemi che riguardano il bene comune<sup>15</sup>. In questo senso essere «buoni» non è una categoria politica. Gramsci, da parte sua, non pone esplicitamente il problema dell'«imparare a potere essere non buono». Ma certo in tutti i *Quaderni* il problema della politica e del potere, o quello della «rivoluzione», non sfocia mai nell'idea di un uso strumentale della violenza per il conseguimento di una finalità ideale. Esattamente come Arendt, Gramsci non è un pacifista nel senso che intenderemmo oggi: ma la cornice delle sue riflessioni (e del-

la sua lettura di Machiavelli) è sempre quella dell'egemonia, cioè della costruzione – per il tramite di una riforma intellettuale e morale – di un articolato consenso attorno a obiettivi e strategie politiche.

## Due pensatori profondamente diversi

Va da sé che per molti altri versi Gramsci e Arendt sono pensatori profondamente diversi. Il loro modo di connettere politica, democrazia, soggettività e rapporti di forza non è decisamente lo stesso. Del resto, non sembra proprio che Arendt abbia letto o si sia interessata a Gramsci, forse accomunandolo criticamente – ma del tutto a torto – alle filosofie deterministiche della storia così diffuse nei movimenti marxisti<sup>16</sup>. La sua idea della democrazia plasmata sul modello ateniese classico è certamente lontana da quella di Gramsci. Per quanto riguarda in particolare il problema della violenza, non si trova in Arendt la riflessione sulla sua capacità di plasmare le coscienze subalterne - tema che si fa invece strada in Gramsci è che diventerà poi un aspetto cruciale del pensiero postcoloniale<sup>17</sup>.

Ma proprio queste differenze rendono più significativa la convergenza nella lettura del *Principe*, considerato da entrambi un'opera «pratica» e non filosofica, rivoluzionaria o utopistica piuttosto che cinicamente conservatrice, tutta volta a rivendicare un'autonomia dell'azione politica rispetto alle ideologie morali o religiose dell'epoca. È in questo nucleo che possiamo forse cercare ancora oggi un'«attualità» di Machiavelli? Per Arendt, egli è stato l'unico teorico post-classico ad aver fatto «lo sforzo straordinario di restituire alla politica la sua antica dignità». Questo anniversario del *Principe* può allora rappresentare una sfida a riscoprire il sen-

so della politica, in un'epoca di sua radicale crisi. Ricordandosi però di una distinzione cruciale che Gramsci propone proprio nelle note su Machiavelli: quella fra «grande» e «piccola» politica. «La grande politica comprende le questioni connesse con la fondazione di nuovi Stati, con la lotta per la distruzione, la difesa, la conservazione di determinate strutture organiche economico-sociali. La piccola politica le questioni parziali e quotidiane che si pongono nell'interno di una struttura già stabilita per le lotte di preminenza tra le diverse fazioni di una stessa classe politica»<sup>18</sup>. Gramsci fa anche osservare che una mossa della grande politica può consistere nel tentativo di escludere la grande politica stessa dalla vita dello stato, riducendo tutto a piccola politica. L'esempio che porta è quello di Giolitti, che faceva grande politica «abbassando il livello delle lotte interne», e creando così uno spazio in cui l'unica politica possibile era quella piccola. Non è una descrizione efficace del nostro rapporto attuale con la politica? Naturalmente non è più al solo livello dello Stato nazionale (di un Giolitti) che si definisce il rapporto tra grande e piccolo: sono i rapporti di forza globali a dirci costantemente che «non ci sono alternative» rispetto a tutti i principali problemi, e a ritagliare per la nostra vita po-

litica nazionale uno spazio ristretto, di politica «piccolissima», che ovviamente non interessa più di tanto la gente.

Da qui la crisi dei partiti, del «nuovo Principe», le cui condizioni sempre Gramsci analizza lucidamente come «crisi di egemonia della classe dirigente». «Non sempre essi [i partiti] sanno adattarsi ai nuovi compiti e alle nuove epoche, non sempre sanno svilupparsi secondo che si sviluppano i rapporti complessivi di forza (...) nel paese determinato o nel campo internazionale». Il rischio è qui il prevalere nei partiti della burocrazia rispetto alla «massa» e al gruppo sociale di riferimento. «La burocrazia – prosegue Gramsci – è la forza consuetudinaria e conservatrice più pericolosa; se essa finisce per costituire un corpo solidale, che sta a sé e si sente indipendente dalla massa, il partito finisce col diventare anacronistico, e nei momenti di crisi acuta viene svuotato del suo contenuto sociale e rimane come campato in aria»<sup>19</sup>.

Si possono riformare i partiti? Oppure oggi va cercato altrove il «Nuovo Principe», il soggetto in grado di restituire dignità alla politica, di interpretare una volontà collettiva e di promuovere una riforma intellettuale e morale? È a questo tipo di domanda che può spingerci, a cinquecento anni di distanza, il grido ancora forte di Machiavelli.

<sup>1</sup> H. Arendt, *Sull'autorità*, in H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 185.

<sup>2</sup> Ivi, p. 188.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ivi, p. 186.

<sup>5</sup> H. Arendt, *La condizione umana*, Bompiani, Milano 1991, p. 131.

<sup>6</sup> A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, vol. 3, p. 1558.

<sup>7</sup> Ivi, p. 1561.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ivi, p. 1617.

<sup>10</sup> Ivi, p. 1599.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 1600-01.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ivi, p. 1599.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> G. Kateb, *Political Action in The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, a cura di D. Villa, CUP, Cambridge 2000, p. 133.

<sup>16</sup> J. Buttigieg, *Prefazione*, in L. La Porta, *Antonio Gramsci e Hannah Arendt*, Aracne, Roma 2010, p. 12.

<sup>17</sup> F. Dei, *Corpo, potere, violenza*, in *Fanon post-coloniale. I Dannati della terra oggi*, a cura di M. Melino, Ombre Corte, Verona 2013, pp. 113-23.

<sup>18</sup> A. Gramsci, *Quaderni*, cit., pp. 1563-4.

<sup>19</sup> Ivi, p. 1604.