

Il volume raccoglie alcuni testi di Croce e di Gramsci che tentano di definire il moderno concetto di “politico”. Testi che mettono in evidenza il percorso intellettuale di Croce da una iniziale critica dei partiti al riconoscimento della loro funzione storica, e che mostrano un Gramsci attento alla definizione di una strategia politica orientata al superamento della opposizione tra dirigenti e diretti, tra sapienti e umili.

Adelina Bisignani insegna Storia delle dottrine politiche presso l’Università degli Studi di Bari Aldo Moro.
 Per la nostra casa editrice ha già pubblicato il volume: *Per Norberto Bobbio* (2019).

ISBN 979-12-5965-094-8

9 791259 650948

€ 16,00

A. BISIGNANI Benedetto Croce – Antonio Gramsci



Antologia di testi a cura di
 Adelina Bisignani

**BENEDETTO CROCE –
 ANTONIO GRAMSCI**
Sul concetto di politico



CACUCCI  EDITORE
 BARI

COLLANA DI TESTI E STUDI SUL
“PENSIERO POLITICO MODERNO E CONTEMPORANEO”

— 4 —

**BENEDETTO CROCE –
ANTONIO GRAMSCI**
Sul concetto di politico

Antologia di testi a cura di

ADELINA BISIGNANI

CACUCCI  EDITORE
BARI

COLLANA DI TESTI E STUDI SUL
“PENSIERO POLITICO MODERNO E CONTEMPORANEO”

Direttore della collana

Claudio Palazzolo (Università degli Studi di Pisa)

Comitato scientifico

Adelina Bisignani (Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”)

Gabriele Carletti (Università degli Studi di Teramo)

Robertino Ghiringhelli (Università Cattolica del “Sacro Cuore” di Milano)

Guido Liguori (Università degli Studi della Calabria)

I volumi pubblicati in questa Collana sono sottoposti a referaggio anonimo, con la sola eccezione di quelli caratterizzati dalla particolare autorevolezza scientifica o dalla specifica competenza dell’Autore nell’argomento trattato.

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

© 2022 Cacucci Editore – Bari

Via Nicolai, 39 – 70122 Bari – Tel. 080/5214220

<http://www.cacuccieditore.it> e-mail: info@cacucci.it

Ai sensi della legge sui diritti d’Autore e del codice civile è vietata la riproduzione di questo libro o di parte di esso con qualsiasi mezzo, elettronico, meccanico, per mezzo di fotocopie, microfilms, registrazioni o altro, senza il consenso dell’autore e dell’editore.

INDICE

Introduzione: *il concetto di politico tra Croce e Gramsci* di Adelina Bisignani 9

PARTE PRIMA

BENEDETTO CROCE

Nota bio-bibliografica 999

TESTI

Da Cultura e vita morale

1. Due conversazioni: I. La «mentalità massonica» (novembre 1910);
II. La morte del socialismo (gennaio 1911) 999
2. Il partito come giudizio e come pregiudizio (marzo 1912) 999

Da Frammenti di etica (1922)

- Lo stato etico 999

Da Elementi di politica (1925)

1. Il senso politico 999
2. Lo Stato e l'etica 999
3. I partiti politici 999
4. Machiavelli e Vico. La politica e l'etica 999
5. Contrasti di ideali politici dopo il 1870 999

Da La storia come pensiero e come azione (1938)

1. La storiografia etico-politica e i fatti economici 999
2. I partiti politici e il loro carattere storico 999

Da Scritti e discorsi politici (1943-1947)

1. La libertà italiana nella libertà del mondo. Discorso al primo Congresso dei partiti uniti nei Comitati di liberazione, tenuto in Bari il 28 gennaio 1944 999
2. Il disegno di una nuova Costituzione dello Stato italiano. Discorso all'Assemblea Costituente nella tornata dell'11 marzo 1947 999

PARTE SECONDA
ANTONIO GRAMSCI

Nota bio-bibliografica	999
------------------------	-----

TESTI
Dai Quaderni del carcere

– [Analisi dei rapporti di forza]	999
– [Guerra manovrata e guerra di posizione]	999
– [Il concetto di rivoluzione passiva]	999
– [Alcuni aspetti teorici e pratici dell' «economismo»]	999
– [La fase economico-corporativa dello Stato moderno]	999
– [Machiavelli e la formazione dello Stato moderno]	999
– [Per una critica della filosofia politica di Croce]	999

Introduzione:

il concetto di politico tra Croce e Gramsci

1. Nel saggio *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, pubblicato nel maggio del 1896, esponendo la teoria marxista della storia, Croce osserva che «la storia non è un processo dell'Idea, ossia di una trascendente realtà nazionale, sibbene un sistema di forze»¹. Croce sa bene che l'Idea di cui parla Hegel non ha alcunché di trascendente, ma è la stessa realtà immanente in cui operano gli uomini. La tesi su cui egli vuole insistere, utilizzando il marxismo, è che la storia è storia dei rapporti di forza e, per questa via, ci introduce a una definizione del politico come lo spazio in cui si confrontano diversi disegni strategici per la realizzazione di una unità nazionale. E l'analisi critica del marxismo, che egli viene svolgendo nei saggi raccolti in *Materialismo storico ed economia marxistica*, ha come obiettivo fondamentale quello di ridurre il marxismo ad espressione di un interesse particolare. Il successivo riconoscimento di Marx come il «Machiavelli del proletariato»² ha questo preciso significato: fare del marxismo l'espressione teorica di un movimento, pienamente legittimato a organizzare e a dare voce a interessi particolari presenti nella società civile, ma che non può ambire a governare l'intera società, proprio perché si auto-rappresenta come coscienza del proletariato e non guarda, come invece faceva Machiavelli, all'interesse e all'unità della *res publica*. L'obiettivo di Croce è, dunque, quello di fissare l'orizzonte teorico-politico entro cui includere e subordinare il movimento operaio. La stessa critica della teoria del valore, che verrà sviluppando, serviva a questo: fissare i limiti del movimento operaio e indebolirlo teoricamente, pur riconoscendogli una piena e legittima appartenenza alla tradizione politica della modernità.

Questa visione del politico come spazio di un conflitto tra opposti interessi e opposte visioni e, nello stesso tempo, come luogo della ricerca di una sintesi

¹ B. Croce, *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari 1973 (1^a ed.: Sandron, Palermo 1900), p. 5.

² Ivi, p. 104. Per una attenta discussione della critica crociana di Marx cfr. C. Tuozzolo, *Marx possibile. Benedetto Croce teorico marxista (1896-1897)*, Franco Angeli, Milano 2008. Per una interpretazione della concezione crociana del politico restano fondamentali i saggi di Eugenio Garin contenuti in *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974. Un utile strumento di lavoro è M. Musté, *Croce*, Carocci, Roma 2009. Ma sono da tener presenti anche i contributi di F. Frosini, *Gramsci e la filosofia*, Carocci, Roma 2003; G. Desiderio, *Vita intellettuale e affettiva di Benedetto Croce*, liberilibri, Macerata 2014; e S. Cingari, *Dietro l'autonarrazione*, Mimesis, Milano-Udine 2019.

sistemica accompagna costantemente la ricerca teorica crociana. E si può dire che la sua critica del marxismo si muove già nell'ottica di un liberalismo che vuole costruire una società industriale in grado di integrare i ceti subalterni. Egli riconosce le istanze del socialismo ma le colloca e limita entro la sfera dell'economico (o dell'utile) e questa, a sua volta, viene compresa e limitata entro il divenire delle figure dello Spirito e, quindi, superata dalla dimensione etica. Croce disegna, così, quella *distinzione* tra economia ed etica, tra utile-individuale e universale, che gli consente di fare dell' «etico-politico» quello spazio entro cui la conflittualità può essere governata e, quindi, ricondotta entro il movimento delle figure dello Spirito.

L'obiettivo principale che la distinzione tra economia ed etica vuole realizzare è, dunque, quello di impedire che gli interessi particolari possano imporre il proprio comando sull'intero sistema sociale. Tuttavia, pur conservando lo schema duale della tradizione liberale che distingue tra società civile e Stato, Croce non fa coincidere l'etica con lo Stato. Egli sa bene che la conflittualità attraversa anche lo Stato. Se, infatti, nella tradizione liberale e nella stessa filosofia kantiana si presuppone l'esistenza di individui razionali che contraggono un patto che porta all'instaurarsi di una società civile, dove è superata e tolta quella *insocievolzza* che è propria dello stato di natura, Croce, pur conservando la distinzione tra società civile e società politica, sa che non può affidare alla *sola* sfera statale il compito di assicurare una effettiva neutralizzazione dei conflitti. Sa che non v'è alcun tranquillo passaggio dallo stato di natura alla società civile e che la stessa sfera del politico è, ormai, condizionata da interessi particolaristici e attraversata da conflitti durissimi. Spetta, allora, alla sfera dell'eticità (distinta dalla politica) ritrovare le forme della conciliazione sociale. La polemica che egli verrà sviluppando sia contro il partito politico, in quanto portatore di interessi particolari, sia contro l'attualismo gentiliano, che non sa distinguere tra eticità e Stato, nasce da questa necessità di trovare forme di neutralizzazione del conflitto che trascendano anche la sfera del politico. Ed è attraverso il confronto teorico con il marxismo che in Croce matura la consapevolezza che la società moderna non è più leggibile solo attraverso l'antitesi tra «stato di natura» e «società civile», dal momento che anche quest'ultima, lungi dal costituire il momento della pacificazione sociale, è attraversata da conflitti e contraddizioni.

La percezione di questo complessificarsi del rapporto tra società civile e Stato, tra vita sociale e forme politiche; la percezione che le stesse forme politico-istituzionali non siano automaticamente garanti dell'unità e dello spirito collettivo di una nazione rende sospettoso il Croce sulle effettive possibilità di sintesi politica che i partiti possono produrre. C'è sicuramente, in Croce, un «pregiudizio» nei confronti dei partiti, perché egli ribadisce con forza che, al di là degli indirizzi strategici di ogni singolo schieramento, l'azione politica deve sempre – in ogni

partito – mirare a conservare l'unità della Nazione. Perciò, nel saggio su *Il partito come giudizio e come pregiudizio* può affermare: «La vera azione politica richiede sempre un trarsi fuori dai partiti per affissare, sopra di essi, unicamente la salute della patria; e questo trarsi fuori dal partito è il solo modo di dar vita a un nuovo partito o di tenere in sana vita quelli esistenti»³.

Sarebbe, però, errato ridurre la posizione di Croce intorno ai partiti a quel solo articolo, perché già in un articolo dell'anno precedente (*Fede e programmi*⁴), egli aveva denunciato la confusione che si compie nell'identificare la Fede (l'insieme di ideali che fonda e nutre l'iniziativa dei partiti) e i programmi, che scandiscono la loro azione quotidiana. I partiti, a suo avviso, dovevano fondarsi su un sistema di ideali in grado di promuovere una società di uomini liberi. Essi, invece, nella loro attività politica contingente, erano scaduti in un volgare *concretismo* e avevano rinunciato a disegnare un futuro in cui tutta la comunità nazionale poteva riconoscersi. E, in verità, nell'articolo su *Il partito come giudizio e come pregiudizio* ciò che più interessava a Croce era sottolineare l'indebolirsi della coscienza morale nazionale e il contrarsi dell'azione dei partiti in un'attività volta alla sola difesa di interessi particolaristici. I partiti venivano accusati di distruggere l'unità nazionale. In questo Croce si mostrava coerente con quanto aveva già affermato in un saggio del 1907: *Di un carattere della più recente letteratura italiana*⁵, dove, analizzando la letteratura italiana tra fine '800 e inizi del '900, aveva contrapposto la fase carducciana a quella dannunziana e aveva osservato che la maggior parte della letteratura di questa seconda fase si mostrava come una «fabbrica del vuoto»: una letteratura stilisticamente ambiziosa ma vuota di concetti. Nella letteratura dannunziana egli coglieva l'indebolirsi dei valori liberali, affermatosi con il Risorgimento, il declinare della compattezza ideale dello Stato-Nazione e, in definitiva, il delinearsi di una crisi di civiltà: crisi di quella civiltà moderna che, appunto, si era strutturata attraverso gli Stati nazionali⁶. Croce intravedeva la minaccia del prevalere dell'utile-particolare sull'eticità e sullo spirito pubblico.

³ B. Croce, *Il partito come giudizio e come pregiudizio*, in Id., *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari 1955³, p. 197. Il saggio fu pubblicato sull'«Unità» di Salvemini il 6 aprile del 1912 e poi in *Cultura e vita morale*. Su Gentile si veda anche *Fissazione filosofica* (1925), in *Cultura e vita morale*, cit., pp. 298-299.

⁴ In B. Croce, *Cultura e vita morale*, cit., pp. 161-170.

⁵ In B. Croce, *La letteratura della nuova Italia*, vol. IV, Laterza, Bari 1964⁷ (prima edizione 1915), pp. 194-212.

⁶ Sui caratteri della crisi culturale tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento cfr. L. Mangoni, *Gli intellettuali alla prova dell'Italia unita*, in Id., *Civiltà della crisi*, Viella, Roma 2013, pp. 3-71.

Questa prospettiva teorica non condivideva il realismo politico che era proprio di altri pensatori a lui contemporanei e che accettavano come uno svolgimento proprio e intrinseco all'azione politica il suo piegarsi alle dinamiche contingenti dominate dai particolarismi. A Croce mancava quel realismo politico che era proprio di un Michels o di un Mosca. Mancava quel realismo che consentiva a Michels di analizzare e di giustificare le ragioni del carattere elitario dei partiti e del loro progressivo svuotarsi degli ideali nazionali e liberali; del loro ripiegarsi in una dimensione burocratica e autoritaria, sino alla identificazione del partito con il Capo⁷. E mancava quel realismo che consentiva a Mosca di affermare che la democrazia è quel sistema in cui gli eletti *si fanno scegliere* dai propri elettori⁸.

In verità, nelle posizioni di Mosca e di Michels si registrava il fallimento di una democrazia liberale che tendeva a restringere al solo voto elettorale la partecipazione politica delle masse industriali. Essi erano consapevoli del declinare del sistema liberale; ne individuavano la «malattia» nella scarsa capacità di rappresentare le dinamiche sociali e immaginavano che fosse possibile contenere tale declino attraverso la formazione di classi dirigenti culturalmente più preparate nel governo della nascente società di massa.

Un atteggiamento non dissimile si ritrova anche nella *Prolusione* (del 1909) di Santi Romano su *Lo Stato moderno e la sua crisi*. Qui il giurista siciliano, dopo aver reso omaggio alla tradizione liberale nella figura del Savigny, evidenziava la necessità di oltrepassare quella tradizione e di inventare un nuovo tipo di rappresentanza, non più solo politico-parlamentare ma “corporatista”: una rappresentanza che, a suo avviso, poteva assicurare la partecipazione costante, quotidiana, di tutti gli strati sociali alla vita politica⁹.

⁷ Su Michels si vedano: Ettore A. Albertoni, Introduzione a R. Michels, *Potere e oligarchie. Antologia (1900-1910)*, Giuffrè, Milano 1989, e F. Tuccari, *Capi. Élités, masse. Saggi si storia del pensiero politico*, Laterza, Bari 2002.

⁸ Negli *Elementi di scienza politica* Mosca scrive: «Quando si dice che gli elettori *scelgono* il loro deputato, si usa una locuzione impropria; la verità è che il deputato *si fa scegliere* dagli elettori e, se questa frase sembrasse in qualche caso troppo rigida e severa, potremmo temperarla dicendo che i suoi amici *lo fanno scegliere*» (*Elementi di scienza politica*, con prefazione di B. Croce, Bari Laterza 1947⁴, p. 205). La prima edizione degli *Elementi* è del 1896. Una seconda edizione notevolmente ampliata è del 1923. Su Gaetano Mosca si vedano gli scritti di N. Bobbio in *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Bari 1969, e la introduzione di G. Sola a G. Mosca, *Scritti politici*, 2 voll., Utet, Torino 1982.

⁹ Nella *Prolusione* Santi Romano affermava: «Il nucleo di verità più indiscutibile che anima le moderne tendenze al sistema corporativo sta nel rilievo molto semplice che i rapporti sociali che direttamente interessano il diritto pubblico non si esauriscono in quelli che hanno per termini l'individuo, da una parte, lo Stato e le comunità territoriali minori, dall'altra. [...] La distinzione in classi della società è, del resto, un fenomeno che solo in periodi transitori può attenuarsi, senza che comunque venga mai meno. [...] Le esigen-

La convinzione di ritrovarsi in una crisi della rappresentanza politica è rintracciabile anche in un autore, assai vicino a Benedetto Croce, come Renato Serra, il quale nello scritto del 1912 *Partenza di un gruppo di soldati per la Libia* scrive: «Il fallimento della democrazia, che io mi sento d'intorno, ancora vago, in questi paesi di disciplina e di tradizione, ma pur visibile [...] il fallimento della democrazia non è un semplice cambiar di vento sul mare che non cambia: è una esperienza, che resta nella realtà, come il travaglio nella terra. Questa gente che non vuol più saperne di umanitarismo, di internazionalismo, di solidarietà, di tutti i feticci materiali e meschini dell'ultima generazione, non ha già superato la crisi coll'intelligenza; ma non si può dire neanche che obbedisca solo alla moda. Obbedisce alla storia, in cui nulla si perde»¹⁰.

Già nel primo quindicennio del '900 era, dunque, diffusa la consapevolezza della crisi (o del fallimento) della democrazia (liberale) ed era diffusa la convinzione che fosse necessario ripensare le forme della vita politica *oltrepassando* i tradizionali meccanismi istituzionali (partiti, rappresentanza parlamentare). Si trattava di ritrovare le forme di rappresentanza in grado di riunificare la Nazione e di indirizzarne i comportamenti. Per questo Croce criticava le strategie partitiche che rischiavano di frantumare l'unità nazionale e al «realismo politico» opponeva la necessità e la possibilità di lavorare per un interesse comune.

Apparentemente legato al vecchio sistema liberale, Croce immaginava che fosse possibile imbrigliare e convogliare gli interessi corporativi (compresi quelli espressi dal movimento operaio) nella formazione di una volontà comune, così come lo spirito liberale era riuscito a unificare e a convogliare le diverse anime del Risorgimento italiano nella comune lotta per l'indipendenza nazionale. Prospettiva questa che risulterà chiara nella sua *Storia d'Italia*, dove le diversità tra gli orientamenti politici presenti nei primi decenni dell'Italia unita saranno, se non taciuti, stemperati¹¹.

ze economiche della società moderna hanno potuto così far rinascere una distribuzione e un'organizzazione dei singoli, che prima aveva caratteri e finalità diverse, ma che è in sostanza una fase nuova di un'antica e perenne esigenza sociale. Da questo punto di vista, il sistema corporativo, considerato nel suo svolgimento normale e non nelle sue degenerazioni, appare naturale, può servire a mitigare le dannose conseguenze dell'eccessivo individualismo, fonte di contrasti e di lotte, a sviluppare il sentimento di solidarietà fra i singoli, e il sentimento di reciproco rispetto fra i diversi gruppi di individui, contribuendo così ad una più completa e compatta organizzazione sociale.» (S. Romano, *Lo Stato moderno e la sua crisi*, in Id., *Lo Stato moderno e la sua crisi. Saggi di diritto costituzionale*, Giuffrè Editore, Milano, 1969, pp. 18-19).

¹⁰ R. Serra, *Partenza di un gruppo di soldati per la Libia*, in Id., *Scritti letterari morali e politici*, a cura di M. Isnenghi, Einaudi, Torino 1974, pp. 282-283.

¹¹ È significativo ciò che Croce scrive della politica di Crispi (verso il quale non è certo

Dunque, per Croce, l'azione politica non è circoscrivibile nell'ambito del sistema dei partiti e delle assemblee elettive, ma, al contrario, deve saper «trarsi fuori dai partiti» e deve guardare allo svolgimento complessivo dell'opinione pubblica (imbrigliarla, orientarla, guidarla). Perciò, il compito che i partiti devono saper assolvere è quello di impedire il prevalere degli interessi di una sola parte sociale e, anzi, devono contribuire alla formazione di una comune opinione civile, ad una «sintesi politica». Non la crescente conflittualità fra le parti sociali, ma la ricerca di una comunità di intenti che consenta la comune crescita civile, questo è, per Croce, il fine della politica. Per queste ragioni egli può fissare una continuità tra Machiavelli e Vico e sottolineare che il segretario fiorentino era portatore di una più alta eticità civile¹². E, se è pur vero che nella *Storia dell'età barocca*¹³, riprendendo l'immagine che di Machiavelli avevano i teorici della Ragion di Stato, può prendere in considerazione l'idea che il Machiavelli sia stato il progenitore del «realismo politico», tuttavia egli sa bene quanto quell'immagine (assai artificiosa) differisse dalla reale figura dell'autore de *Il Principe* e dei *Discorsi*, come, peraltro, ha mostrato la più recente letteratura¹⁴.

Si comprende, allora, perché già agli inizi del secolo Croce si interrogò sul problema di dove, di volta in volta, si collochi il «vero Stato» (cioè, la forza portatrice dell'interesse comune)¹⁵ e respinga, invece, l'idea dello «Stato etico»,

tenero), ricordandone il motto sulla «monarchia che ci ha uniti e la repubblica che ci dividerebbe» [*Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Laterza, Bari 1973 (1^a ed. 1928), p. 35 e segg.].

¹² Cfr. B. Croce, *Etica e politica*, Laterza, Bari 1973 (1^a ed. 1931), pp. 204-209. Per l'interpretazione crociana di Machiavelli cfr. M. Montanari, *Croce e Gentile interpreti di Machiavelli*, in L. M. Bassani e C. Vivanti (a cura di), *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo*, Giuffrè, Milano 2006.

¹³ Cfr. B. Croce, *Storia dell'età barocca* (1929), Laterza Bari 1967⁵, pp. 77-79.

¹⁴ Mi limito a ricordare i seguenti volumi: A. Asor Rosa, *Machiavelli e l'Italia. Resoconto di una disfatta*, Einaudi, Torino 2019; M. Ciliberto, *Niccolò Machiavelli. Ragione e pazzia*, Laterza, Bari 2019; C. Ginzburg, *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Adelphi, Milano 2018; G. Inglese, *Per Machiavelli. L'arte dello stato, la cognizione delle storie*, Carocci, Roma 2006; G. Sasso, *Su Machiavelli. Ultimi scritti*, Carocci, Roma 2019.

¹⁵ Nel saggio del 1908 su *Il risveglio filosofico e la cultura italiana* Croce scrive: «Il punto è di cercare nel mondo effettivo dove sia davvero, in un determinato momento storico, il vero Stato; dove sia davvero la forza storica. Giacché se lo Stato è l'eticità concreta, non è detto che questa s'incarni sempre nel governo, nel sovrano, nei ministri, nella Camera o piuttosto in coloro che non partecipano direttamente al governo, negli avversari e nemici di un particolare Stato, nei rivoluzionari» (in *Cultura e vita morale*, cit., pp. 24-25). Si tratta, cioè, di individuare, di volta in volta, chi è il portatore dell'interesse generale. Tali erano, infatti, i rivoluzionari nel Risorgimento italiano (cfr. *Storia d'Italia*, cit., cap. I).

che, a suo avviso, si limita a predicare un'*etica governativa* e a legittimare ed assolutizzare l'attività delle forze che stanno al governo. Interrogarsi sul luogo del «vero Stato» significa, infatti, interrogarsi sui principi costitutivi di una comunità politica; sulle forme e i valori che istituiscono una civiltà e fissano i termini di una egemonia politica e culturale che la unificano e compattano. In questo senso, pur essendo lo Stato una figura interna alla sfera dell'utile-economico, esso, da un lato, si pone come proprio fine la ricomposizione degli interessi individuali, e, da un altro lato, allude ad una dimensione etica che lo trascende.

Croce vuole ricondurre gli interessi particolari entro un quadro etico-politico che ne costituisce, insieme, il presupposto e il limite invalicabile: una *determinazione etico-storica* che «tiene a freno» i particolarismi e li obbliga a condividere valori e finalità storiche. Ma non ritiene che questa *determinazione* possa essere costituita dallo Stato, perché anch'esso, coincidendo di fatto con il governo, è (non diversamente dai partiti) una figura parziale; esso è solo un momento del movimento complessivo delle forme dello Spirito. Croce respinge, perciò, l'idea di un'*etica governativa*: lo Stato come identità di Forza e Morale, come lo era la Chiesa nell'età medievale. E, contro l'idealismo gentiliano, nega che lo Stato possa essere il luogo privilegiato della ricomposizione della conflittualità sociale e che, quindi, possa realizzarsi una identificazione tra Stato ed eticità. «Lo Stato etico – egli osserva – [...] non tollera né sopra né accanto a sé altre forme di associazione, che tutte debbono essergli sottoposte, ovvero sono da esso negate e annullate». Senonché, esso è «forma elementare e angusta della vita pratica, dalla quale la vita morale esce fuori da ogni banda e trabocca, spargendosi in rivoli copiosi e fecondi; così fecondi da disfare e rifare in perpetuo la vita politica stessa e gli Stati, ossia costringerli a rinnovarsi conforme alle esigenze che essa pone»¹⁶. L'eticità, dunque, *oltrepassa*, limita e condiziona la sfera dello Stato.

Ma, se è così, se l'eticità non può essere assicurata dalla potenza giuridico-militare dello Stato, da dove trae la «Forza» per orientare i comportamenti sociali e neutralizzare i conflitti?

Croce risponde a questo interrogativo mostrandosi convinto della possibilità di individuare un ruolo della cultura come potenza unificatrice della Nazione. «Ogni partito – egli sostiene – sviluppa una ideologia o teoria, o piuttosto pseudo teoria, che gli serve non altro fine che a suscitare la parvenza di avere a sé alleate la Verità, la Ragione, la Filosofia e la Storia, deità che avrebbero disertato il campo avversario. Ma la Filosofia e la Scienza, e le altre dèe ora nominate, stanno imparzialmente per tutti i partiti, o, per meglio dire, non stanno per nessuno,

¹⁶ B. Croce, *Etica e politica*, cit., pp.186 e 188.

rivolte come sono, non ad assistere l'uno contro l'altro, ma a comprenderli e a intenderli tutti»¹⁷.

Sono, dunque, la Filosofia e la Scienza a disegnare quello spazio entro cui diviene possibile riconoscere tutte le istanze politiche e sociali e giungere ad un loro riconoscimento e a una loro mediazione. La definizione e l'ordinamento dell'interesse collettivo possono avvenire solo attraverso un'azione culturale. È il *dominio-sapere*, per usare una espressione di matrice hegeliana¹⁸, a definire le forme di organizzazione della società e a sviluppare quelle potenze etiche che sovra-determinano, organizzano e unificano gli interessi particolari presenti nella società civile.

2. La posizione di Croce sul partito politico come «pregiudizio» va, dunque, valutata in rapporto a ciò che egli riteneva dovesse essere l'obiettivo cui l'azione politica doveva mirare. Ai partiti egli chiedeva di collaborare a frenare e ridurre le passioni private e di favorire la formazione di uno spirito collettivo. La loro funzione non poteva limitarsi all'organizzazione e alla rappresentanza di interessi privati. Senonché, occorre subito aggiungere che Croce non riusciva a individuare la via per colmare la distanza esistente tra questa immagine ideale di un sistema di partiti, la cui azione politica deve essere volta a costruire una identità nazionale, e l'azione che i partiti – come egli stesso rilevava – venivano svolgendo nella realtà politica contingente. Nella sua riflessione resta uno iato – e questo è il suo vero limite – tra l'ideale e il reale, tra il principio teorico e la contingenza politica.

Il discorso crociano si preciserà negli anni del fascismo. Nella *Storia d'Europa*, seguendo il Weber di *Parlamento e governo*, non esiterà a criticare l'anti-partitismo di Bismarck¹⁹. E nella *Storia come pensiero e come azione* affermerà che lo spirito liberale richiede l'esistenza di *tutti* i partiti. I partiti, scrive Croce, «sempre che abbiano virtù e consistenza morale, cioè volontà del bene comune, e non si riducano a fazioni e a bande, sono anch'essi tutti, nel loro intrinseco liberali. In effetto, lo spirito liberale li accetta tutti, li vuole, li richiede, li invoca, e lamenta la loro assenza o la loro scarsa efficienza; e sente mancare o piuttosto scemare la sua propria libertà quando quella varietà e quei contrasti scemano e

¹⁷ B. Croce, *Elementi di politica* (1925), in Id., *Etica e politica*, cit., p. 193.

¹⁸ L'espressione è usata da B. de Giovanni in *Hegel e il tempo storico della società borghese*, De Donato, Bari 1970.

¹⁹ Cfr. B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimo nono* (1932), Laterza, Bari 1961, p. 291 e segg...

vengono meno o tendono ad adeguarsi nell'inerzia dell'acrisia, del docile assenso e dell'indifferenza »²⁰.

Da qui la necessità di pensare il Partito liberale come un «partito di centro» e di effettuare, sul piano culturale, un «recupero di Tocqueville»²¹: un Tocqueville pensato come esponente di un liberalismo in grado di «tenere a freno» gli stessi movimenti popolari e di formare una classe dirigente fedele sostenitrice del «principio liberale»²². E in che cosa consista questo «principio liberale», lo dirà in maniera netta alla seduta dell'Assemblea Costituente dell'11 marzo 1947, affermando che l'opera, che la Costituente deve realizzare, è «dare al popolo italiano un complesso di norme giuridiche che garantis[cano] a tutti i cittadini, di qualsiasi opinione politica, categoria economica e condizione sociale, la sicurezza del diritto e l'esercizio della libertà»²³.

3. Una volta affermata la necessità che l'agire politico oltrepassi la parzialità degli interessi individuali e delle singole classi sociali, Croce si preoccupa di negare che questa mediazione (o «unità del molteplice»), che l'etico-politico ha il dovere di realizzare, possa essere attribuito alla volontà di un solo e determinato «soggetto morale», ovvero: alla borghesia. Egli, cioè, si preoccupa di mostrare che quei valori (di unità nazionale, di libertà e, persino, di partecipazione politica) non sono legati agli interessi di una determinata classe sociale ma sono il portato dell'intero corso della modernità che ha coinvolto tutte le classi (incluso il movimento operaio). Così, nelle pagine dedicate a *Di un equivoco concetto storico: la borghesia*, contenute in *Elementi di politica*²⁴ può negare che il concetto di borghesia costituisca un concetto storiografico adeguato all'interpretazione del mondo moderno e può polemizzare con quegli studiosi (come Sombart e Groethuysen) che quel concetto hanno usato per interpretare l'intera modernità. «Il

²⁰ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (1938), Laterza, Bari 1973, p. 208.

²¹ Cfr. B. Croce, *Liberalismo e democrazia* (1943), in Id., *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, vol. I, Laterza, Bari 1973², pp. 115-119. Sulla ripresa di Tocqueville da parte di Croce cfr. C. Carini, *Benedetto Croce e il partito politico*, Olschki, Firenze 1975, cap. VII: «Il recupero di Tocqueville».

²² Cfr. B. Croce, *Movimento liberale e partiti politici* (lo scritto è datato 10 febbraio 1943), ora in Id., *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, vol. I, cit., pp. 85-88.

²³ B. Croce, *Il disegno di una nuova Costituzione dello Stato italiano*, discorso all'Assemblea Costituente pronunciato nella seduta dell'11 marzo 1947, in Id., *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, cit., vol. II, p. 367. Ma si veda anche: *La libertà italiana nella libertà del mondo*, discorso ai CLN riunitisi a Bari il 28 gennaio 1944, pubblicato nel primo volume degli *Scritti e discorsi politici*, cit., pp. 49-58.

²⁴ Cfr. *Etica e politica*, cit., pp. 268-283.

concetto storico di “borghese” e “borghesia” – egli afferma –, al quale si riferisce la mia critica e la mia negazione, è quello in cui per “borghese” e per “borghesia” si suole intendere una personalità spirituale intera, e, correlativamente, un’epoca storica, in cui tale formazione spirituale domini o predomini. Qui non si tratta più né di soggetto giuridico né di soggetto economico, né di un’empirica distinzione sociale, ma di *soggetto morale*»²⁵. E può concludere il suo discorso, affermando che è errato identificare la «classe borghese» (o, ancora peggio, la «classe dei capitalisti») con quel «ceto medio» che è il reale ceto *mediatore* degli interessi economici: il «rappresentante della mediazione nelle lotte utilitarie ed economiche»²⁶. «Cosicché – conclude – il “ceto medio”, di cui si parla, è una “classe non classe”, simile a quel ceto generale, a quell’*allgemeine Stand*, al quale lo Hegel riconosceva come cerchia dell’attività che gli spettava, come suo proprio affare, gli “interessi generali”, *die allgemeine Interessen*»²⁷.

Per questa via Croce nega che i valori e i sistemi politici affermatasi con l’età moderna siano corrispondenti agli interessi di una determinata classe sociale. Entro la storia della modernità egli colloca sia la borghesia che il proletariato e a entrambe queste classi – anche se con diversa rilevanza – egli attribuisce il merito di aver contribuito alla formazione del mondo moderno. I valori affermatasi in età moderna e la stessa «religione della libertà» non sono riferiti ad alcuna classe sociale determinata o a un determinato soggetto morale. Ma solo al divenire storico che è opera dello Spirito, il quale giunge al suo compimento al di là delle intenzionalità individuali. E il suo compimento è nella religione della libertà, che è l’autentico principio costitutivo ed unificante della civiltà europea. La storia dell’Europa moderna coincide con la storia della libertà e non con la storia del capitalismo. Ed è la religione della libertà a muovere il processo storico e a spingere il genere umano verso una riconciliazione con se stesso. al di là di quello stesso «spirito del capitalismo» che da alcuni studiosi, come Sombart e Groethuysen, viene posto alle origini del mondo moderno.

4. È qui che interviene la critica gramsciana a svelare i limiti della posizione di Croce. Agli occhi del pensatore sardo la visione crociana della storia moderna come storia della libertà finisce con l’occultare l’egemonia politico-culturale realizzata dalla borghesia. E, pur riconoscendo il valore della moderna «religione della libertà», Gramsci ne denuncia la *parzialità* e rivendica la necessità di promuoverne una sua *ri-forma*, di suscitare una «eresia della religione della libertà».

²⁵ Ivi, p. 269

²⁶ Ivi, p. 282.

²⁷ Ibidem.

Croce e Gramsci convergono sull'idea che la politica debba assumersi il compito di costruire uno spirito collettivo nazionale. Essa non può risolversi nel puro esercizio della Forza, ma deve costruire una identità culturale fondata sulla definizione di una tradizione storica e sull'identificazione di valori condivisi. Il fine dell'agire politico è, perciò, la costruzione di una egemonia culturale, di un sentire comune che contenga e limiti le passioni individuali. Tuttavia, Gramsci diverge da Croce nella concezione del rapporto tra dirigenti e diretti, tra il ceto che dovrebbe elaborare e rappresentare i valori e gli interessi generali e i ceti che devono limitarsi a operare secondo quei valori. Ma mentre Croce resta fedele allo schema liberale tradizionale intorno alla insuperabilità e immodificabilità di quel rapporto, il pensatore sardo ritiene che quel rapporto debba essere in continua evoluzione e debba, tendenzialmente, essere superato. «Nel formare i dirigenti – scrive Gramsci – è fondamentale la premessa: si vuole che ci siano sempre governati e governanti oppure si vogliono creare le condizioni in cui la necessità dell'esistenza di questa divisione sparisca? Cioè si parte dalla premessa della perpetua divisione del genere umano o si crede che essa sia solo un fatto storico, rispondente a certe condizioni?»²⁸.

Il presupposto di questo tendenziale superamento della separazione tra dirigenti e diretti è l'instaurarsi di un rapporto dialettico tra umili e sapienti che consenta una crescita complessiva delle facoltà di auto-governo dei ceti subalterni²⁹. È su questo terreno della «riforma intellettuale e morale» che si colloca Gramsci, quando analizza il rapporto che Croce stabilisce tra etica e politica e fissa nella «religione della libertà» il principio costitutivo della civiltà europea. Alla visione crociana Gramsci oppone l'idea che quella «religione» è propria di una élite che ha identificato Libertà e Patria ma che non si preoccupa di coinvolgere tutti gli strati sociali. «Per il Croce – osserva Gramsci – è religione ogni concezione del mondo che si presenti come una morale. Ma è avvenuto questo per la “libertà”? Essa è stata religione per un piccolo numero di intellettuali; nelle masse si è presentata come elemento costitutivo di una combinazione o lega ideologica, di cui era parte costitutiva prevalente la vecchia religione cattolica e di cui altro elemento importante, se non decisivo dal punto di vista laico, fu quello di “patria”»³⁰.

²⁸ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 1755 [= Q. 15, § 4].

²⁹ Per un'analisi della concezione gramsciana della democrazia si vedano: M. Montanari, Introduzione a A. Gramsci, *Pensare la democrazia. Antologia dai «Quaderni del carcere»*, Einaudi, Torino 1997, e G. Vacca, *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Einaudi, Torino 2017.

³⁰ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1230 [= Q. 10, I, § 10].

E Gramsci insiste sul carattere elitario della religione della libertà anche in una lettera a Tania. «Se tutta la storia – egli dice – è storia della libertà, ossia dello spirito che crea se stesso [...], perché la storia europea del secolo XIX sarebbe essa sola storia della libertà? Non sarà dunque storia della libertà in senso filosofico, ma dell'autocoscienza di questa libertà e della diffusione di questa autocoscienza sotto forma di una religione negli strati intellettuali e di una superstizione negli strati popolari che si sentono uniti a quegli intellettuali, che sentono di partecipare a un blocco politico di cui quegli intellettuali sono i portabandiera e i sacerdoti»³¹.

In questo modo Gramsci riconosce che Croce si muove sul terreno della modernità³² e, potremmo aggiungere, riconosce il legame della filosofia crociana con il Risorgimento, con il movimento storico che aveva condotto alla formazione dello Stato unitario e, quindi, all'ingresso dell'Italia nella storia dei moderni Stati nazionali. Tuttavia individua anche i limiti della «religione della libertà» nel suo essere la religione solo di alcuni determinati gruppi sociali e nel suo coniugarsi solo con l'idea di Patria. E ad essa oppone una «eresia» che, pur restando fermamente radicata nello stesso terreno della «religione della libertà», nonché dei valori della modernità (immanentismo, razionalismo, ecc.), renda possibile l'accesso dei ceti subalterni alle funzioni di governo.

Una simile impostazione comporta la critica della concezione crociana della «politica come passione», ovvero la critica della politica come attività delegata ai soli capi-partito e comporta, altresì, la riaffermazione della politica come attività che attraversa i meccanismi profondi della società. «Il Croce – osserva ancora Gramsci – riduce l'atto politico all'attività dei singoli “capipartito” che per soddisfare la loro passione si costruiscono, nei partiti, gli strumenti adatti al trionfo [...] Ma anche ciò spiega nulla. Si tratta di questo: i partiti sono sempre esistiti, permanentemente, anche se con altre forme e altri nomi»³³.

Gramsci, dunque, ritiene che i partiti siano strumenti indispensabili per la crescita culturale dei ceti subalterni. Solo i partiti (e, in particolare, il partito dei ceti subalterni) sono in grado di promuovere quella «riforma intellettuale e

³¹ A. Gramsci, Lettera a Tatiana del 9 maggio 1932, in A. Gramsci – T. Schucht, *Lettere 1926-1935*, a cura di A. Natoli e C. Daniele, Einaudi, Torino 1997, p. 1001.

³² Nella lettera a Tatiana Schucht del 6 giugno 1932 Gramsci scrive: «Religione della libertà significa semplicemente fede nella civiltà moderna, che non ha bisogno di trascendenze e rivelazioni ma contiene in se stessa la propria razionalità e la propria origine. È quindi una formula antimistica e, se vuoi, antireligiosa. Per il Croce ogni concezione del mondo, ogni filosofia, in quanto diventa una norma di vita, una morale, è “religione”» (A. Gramsci – T. Schucht, *Lettere*, cit., p. 1022).

³³ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1309 [= Q. 10, II, § 41]

morale» in grado di trasformare i ceti subalterni e di ridurre la contrapposizione tra dirigenti e diretti.. Egli, tuttavia, non pensa alla realizzazione di forme di *democrazia diretta*, ma ad una strategia di riunificazione politica dei diversi segmenti e tipologie del lavoro, dal livello più raffinato della ricerca scientifica al più umile lavoro manuale. E, in questa prospettiva, appare decisivo il concetto di «lavoro come insieme», che Gramsci utilizza per indicare il diverso ruolo che il lavoro svolge secondo che gestore dell'economia sia la proprietà privata o il lavoro stesso³⁴.

È solo questa ricomposizione del lavoro che può impedire che si sviluppi una *rivoluzione passiva* (ovvero: una trasformazione della società diretta dalle vecchie classi dirigenti che, però, ha come *fine ultimo* la riproduzione della separazione-contrapposizione tra dirigenti e diretti³⁵). È questa ricomposizione a privare le vecchie classi dirigenti della facoltà di piegare le scienze e le tecniche ai propri interessi particolari. Da qui discende la concezione della storia come «storia degli intellettuali». Una concezione che sottolinea il carattere decisivo che, nel mondo moderno, assume l'organizzazione dei saperi e affida alla filosofia della prassi il compito di pensare i tempi e le forme della unificazione del lavoro manuale con il lavoro intellettuale. E da qui discende anche la sua concezione dello Stato non più come dominio di una classe determinata, ma come forma istituzionale che si organizza secondo le funzioni produttive delle classi³⁶.

³⁴ «Quando gestore dell'economia – scrive Gramsci – è la proprietà, l'accento cade sull'“insieme” del lavoro socialmente necessario, come sintesi scientifica e matematica, perché praticamente si vuole che il lavoro diventi consapevole del suo insieme, del fatto che è specialmente un “insieme” e che come “insieme” determina il processo fondamentale del movimento economico [...] Ma quando il lavoro è diventato esso stesso gestore dell'economia, anch'esso dovrà, per il suo essere cambiato fundamentalmente di posizione, preoccuparsi delle utilità particolari e delle comparazioni fra queste utilità per trarne iniziative di movimento progressivo» (*Quaderni del carcere*, cit., p. 1262 [= Q. 10, II, § 23]).

³⁵ Sul concetto di «rivoluzione passiva» si veda il cap. II del già ricordato volume di Vacca.

³⁶ Nella lettera a Tatiana del 7 settembre 1931 Gramsci scrive: «io estendo molto la nozione di intellettuale e non mi limito alla nozione corrente che si riferisce ai grandi intellettuali. Questo studio porta anche a certe determinazioni del concetto di Stato che di solito è inteso come Società politica (o dittatura o apparato coercitivo per conformare la massa popolare secondo il tipo di produzione o l'economia di un momento dato) e non come un equilibrio della Società politica con la Società civile (o egemonia di un gruppo sociale sull'intera società nazionale esercitata attraverso le organizzazioni così dette private, come la chiesa, i sindacati, le scuole, ecc.) e appunto nella società civile specialmente operano gli intellettuali (Ben. Croce, per es., è una specie di papa laico ed è uno strumento efficacissimo di egemonia anche se volta per volta possa trovarsi in contrasto con questo o quel governo ecc.)» (A. Gramsci – T. Schucht, *Lettere*, cit., p. 791).

Questa concezione della storia e della politica porta Gramsci ad individuare il ruolo centrale che nel mondo moderno assume l'organizzazione dei saperi. Il compito che egli affida alla filosofia della prassi non è, perciò, quello di pensare l'agire umano come una generica attività rivoluzionaria o come la potenza spirituale in grado di sovvertire continuamente l'esistente (come immaginano l'attualismo gentiliano o il futurismo), ma come quella filosofia che riflette sui tempi e le forme della riunificazione del lavoro manuale con il lavoro intellettuale.

È questa la via che Gramsci immagina possa condurre realmente ad un superamento degli interessi particolari e alla definizione di un nuovo «senso comune». È solo questo progetto di ricomposizione di «umili» e «sapienti» che, a suo avviso, può consentire il superamento dell'agire economico-politico (conflittuale e legato ai particolarismi) in un agire etico-politico. Ed è la realizzazione di questo obiettivo che giustifica e motiva il ruolo che il «moderno Principe» (il partito) deve assolvere. Questa organizzazione politica, osserva Gramsci, «concepisce se stessa come legata da milioni di fili a un dato raggruppamento sociale e per il suo tramite a tutta l'umanità. Per tanto questa associazione non si pone come qualche cosa di definitivo e irrigidito, ma come tendente ad allargarsi a tutto un raggruppamento sociale, che anch'esso è concepito come tendente a unificare tutta l'umanità. Tutti questi rapporti danno carattere [tendenzialmente] universale all'etica di gruppo che dev'essere concepita come capace di diventare norma di condotta di tutta l'umanità. *La politica è concepita come un processo che sboccherà nella morale*, cioè come tendente a sboccare in una forma di convivenza in cui politica e quindi morale saranno superate entrambe»³⁷. Concepire la politica come un processo che *deve* sboccare nell'etica è, dunque, possibile, se si immagina come possibile la formazione di un soggetto che si lega con milioni di fili al processo di unificazione del genere umano.

È in questa prospettiva teorica che acquista il suo pieno significato la nota su «Hegel e l'associazionismo», in cui si analizza «la dottrina di Hegel sui partiti e le associazioni come trama “privata” dello Stato»³⁸. Qui Gramsci, muovendo dalla distinzione tra società civile e Stato, mostra come i partiti costituiscano

³⁷ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 750 [= Q.6, § 79]. Corsivo mio.

³⁸ Ivi, pp. 56 [= Q. 1, § 47]. La dottrina di Hegel, prosegue Gramsci, «derivò storicamente dalle esperienze politiche della Rivoluzione francese e doveva servire a dare una maggiore concretezza al costituzionalismo. Governo con il consenso dei governati, ma col consenso organizzato, non generico e vago quale si afferma nell'istante delle elezioni: lo Stato ha e domanda il consenso, ma anche “educa” questo consenso con le associazioni politiche e sindacali che però sono organismi privati, lasciati all'iniziativa privata della classe dirigente. Hegel, in un certo senso, supera già, così, il puro costituzionalismo e teorizza lo Stato parlamentare col suo regime dei partiti» (Ibidem).

una forma di articolazione della prima. Essi costituiscono quella «trama privata» che forma il consenso e struttura la società civile. Gramsci si allontana così da ogni visione *privatistica* dello Stato e, in particolare, dalla identificazione tra partito e Stato che, invece, era stata teorizzata da Lenin. Questi nello scritto *I compiti immediati del potere sovietico* (1918)³⁹, in maniera più esplicita che altrove, aveva affermato che spettava al partito amministrare lo Stato. Per Gramsci, invece, il partito doveva essere consapevole del suo essere *parte* della società, pur avendone una visione totale. Insomma, il partito è *parte totale ma non totalizzante*⁴⁰.

Ma, come è noto, al di là di Hegel, è la riflessione sulla figura machiavelliana del Principe che consente a Gramsci di precisare i termini della sua riflessione sul partito politico⁴¹. «Il carattere fondamentale del *Principe* – egli scrive – è quello di non essere una trattazione sistematica ma un libro “vivente”, in cui l’ideologia politica e la scienza politica si fondono nella forma drammatica del “mito”»⁴². Per queste ragioni, l’opera di Machiavelli è vista come un «manifesto politico» che indica un preciso obiettivo da realizzare. E tale obiettivo è qualcosa di più di un «programma» da far valere nell’immediata contingenza politica. È questa l’idea di un «Principato nuovo» o, detto in termini moderni, di un sistema di istituzioni e di leggi in grado di regolamentare la vita civile secondo principi democraticamente definiti e universalmente condivisi.

La natura del Principe machiavelliano consiste, dunque, secondo Gramsci, nella volontà di ordinare un nuovo sistema di leggi e di istituzioni. Esso ha un *fine ultimo* da realizzare che non può piegarsi alla contingenza politica e, anzi, interviene in tale contingenza per *ri-formarla*, per darle nuova forma. Ciò che, secondo Gramsci, Machiavelli indica con il termine «Fortuna» è, infatti, la situazione obiettiva che ci sta di fronte ed è su questa situazione che il Partito/Principe è chiamato ad intervenire, esercitando la propria «Virtù». Gramsci può, così, af-

³⁹ Cfr. N. Lenin, *I compiti immediati del potere sovietico*, in Id., *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1967, vol. 27, pp. 211-248. Scritto nel maggio-aprile 1918, questo intervento di Lenin fu pubblicato sulla «Pravda» del 28 aprile 1918.

⁴⁰ Per una ricostruzione storica del concetto di partito come “parte totale” cfr. M. Gregorio, *Parte totale. Le dottrine costituzionali del partito politico in Italia tra Otto e Novecento*, Giuffrè, Milano 2013.

⁴¹ Tema su cui è opportuno segnalare l’importante saggio di Guido Liguori *Machiavelli politico e rivoluzionario nei «Quaderni» di Antonio Gramsci*, in «Filosofia politica», n. 1/2019, pp. 153-170.

⁴² A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1555 [= Q. 13, § 1].

fermare che «se si dovesse tradurre in linguaggio politico moderno la nozione di “Principe” [...] [essa] potrebbe tradursi in lingua moderna “partito politico”»⁴³.

La prospettiva teorica gramsciana tende, così, a mettere in evidenza due fondamentali funzioni assolve dai partiti politici in età moderna. La prima è quella di strutturare la società civile. Essi, cioè, costituiscono i primi elementi di formazione di un nuovo *nomos*. È l'esistenza dei partiti a sottrarre un determinato territorio a quella dimensione «barbarica» in cui prevale la Violenza e non la legge, perché è attraverso di essi che si costruisce quella «trama privata» (quel sistema di associazioni), che struttura la società civile e contribuisce a mediare i diversi interessi in conflitto e a definire le regole e le leggi che fanno di un popolo diviso una Nazione. In questo senso, agli occhi di Gramsci, Machiavelli è senz'altro una figura di transizione tra un mondo «barbarico», dominato dall'esercizio della Violenza, e il mondo moderno, in cui l'instaurarsi di un nuovo Principato consente la neutralizzazione di ogni forma di conflittualità violenta⁴⁴.

Il secondo aspetto messo in rilievo da Gramsci è che compito del partito è la costruzione di un «Principato nuovo» in grado di regolamentare la vita dei cittadini attraverso la loro partecipazione politica e l'organizzazione del consenso. Il partito, cioè, deve assumersi il compito di suscitare una continua *democratizzazione della democrazia* (per usare una espressione di Balibar⁴⁵). Tale compito è, per Gramsci, un *dovere morale*. E, perciò, egli può concludere la sua riflessione, affermando che il moderno 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»⁴⁶.

Riuscire a saldare élites e masse, questo era il programma teorico-politico che Gramsci si proponeva di realizzare. E lo strumento per la realizzazione di questo programma è individuato nel partito politico, il quale deve indirizzare la propria azione quotidiana secondo l'«imperativo categorico» della *democratizzazione della democrazia*. Tale democratizzazione si può riassumere nell'idea di una crescita delle capacità di governo dei ceti subalterni. L'unità di sapienti e umili richiesta da Gramsci si concretizza nell'assunzione da parte dei partiti di un compito educativo fondamentale: diffondere la conoscenza delle tecniche di governo per consentire a tutti di divenire *cittadini* consapevoli delle circostanze che portano alle decisioni politiche.

⁴³ Ivi, pp. 661-662 [= Q. 5, § 127].

⁴⁴ Un progetto questo che si compirà solo con la fine delle guerre di religione e che troverà nel *Leviatano* di Hobbes la sua più lucida teorizzazione.

⁴⁵ Cfr. il cap. VIII («Democratizzare la democrazia») del volume di É. Balibar, *Cittadinanza*, tr. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

⁴⁶ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1561 [= Q. 13, § 1].

Nel ripensare il rapporto tra sapienti e umili Gramsci instaurava, così, una discontinuità di non poco conto con Croce. La separazione tra prospettive ideali e contingenza politica, che il filosofo napoletano aveva conservato, segnalava una contrapposizione tra élites e masse, tra sapienti e umili. Questa contrapposizione era, per Gramsci, il principale limite delle democrazie liberali. Limite da superare attraverso la costruzione di «un blocco storico intellettuale-morale che renda politicamente possibile un progresso intellettuale di massa e non solo di scarsi gruppi intellettuali»⁴⁷.

Adelina BISIGNANI

⁴⁷ Ivi, p. 1385 [= *Q. 11*, § 12]

PARTE PRIMA

BENEDETTO CROCE

Nota biografica

Benedetto Croce nasce a Pescasseroli (L'Aquila) il 25 febbraio 1866. Trasferitosi a Napoli con la famiglia, prende la licenza liceale nel luglio 1883 presso il liceo Genovesi. Alla fine di questo stesso mese è in villeggiatura a Casamicciola (Ischia) insieme ai genitori e alla sorella. Il paese viene colpito da un terribile terremoto. I genitori e la sorella muoiono sotto le macerie. Lui rimane a lungo sepolto, con braccia e gambe fratturate. Lo zio Silvio Spaventa diviene il suo tutore e, insieme al fratello Alfonso, si trasferisce a Roma in casa dello zio.

A Roma si iscrive al corso di laurea in Giurisprudenza presso l'Università "La Sapienza", ma non conseguirà mai la laurea. In casa dello zio conosce Antonio Labriola e inizia a frequentarne le lezioni di Filosofia morale.

Nel 1886 si trasferisce a Napoli dove frequenta la Società di Storia Patria. Conosce Michelangelo Schipa, Giustino Fortunato, Francesco Saverio Nitti, Francesco Torraca. Nel marzo del 1893 legge all'Accademia pontaniana la sua memoria su *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, che costituisce la prima delineazione della sua filosofia.

Nella primavera del 1895 legge il saggio di Antonio Labriola *In memoria del "Manifesto dei comunisti"* che lo spinge a occuparsi di economia politica e della filosofia di Karl Marx, sottraendolo agli studi eruditi condotti fino ad allora. Nel maggio del 1896 legge, sempre presso l'Accademia pontaniana, il saggio *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, al quale seguiranno altri saggi poi pubblicati nel volume *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900). Questi studi lo portano a collaborare alla rivista di Georges Sorel, il "Devenir social", e lo collocano tra i "revisori del marxismo".

Nel 1902, presso l'editore Sandron, viene pubblicata la sua *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. Il 20 gennaio 1903 viene pubblicato il primo numero della sua rivista "La Critica". La rivista bimestrale apparirà puntualmente il giorno 20 di ogni mese dispari sino al 1944, quando sarà sostituita dai "Quaderni della Critica", che avranno cadenza quadrimestrale e cesseranno la loro pubblicazione nel 1951.

Nel 1905 pubblica i *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*.

A partire dal 1906 la casa editrice Laterza inizia a pubblicare "La Critica" e tutte le sue opere. In questo stesso anno pubblica *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*.

Nel 1908 viene pubblicata la terza edizione dell'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. Nel 1909 usciranno la *Filosofia e della pratica* e la nuova edizione della *Logica come scienza del concetto puro*. Queste tre opere, con il volume *Teoria e storia della storiografia*, che apparirà nel 1915 presso l'editore

Mohr di Tubinga e poi in italiano nel 1917 presso l'editore Laterza, compongono la sua *Filosofia dello Spirito*.

Nel 1911 pubblica il volume su *La filosofia di Giambattista Vico*.

Il 25 settembre del 1913 muore Angelina Zampanelli, che era stata la sua compagna. Il 7 marzo 1914 sposa Adele Rossi.

Allo scoppio della Prima guerra mondiale, nel 1914, si schiera con i non-interventisti. Dal giugno 1920 all'aprile del 1921 è ministro della Pubblica Istruzione del governo Giolitti.

Nel 1922 di fronte all'ascesa del fascismo al potere assume una posizione ambigua, ritenendo che il fascismo fosse l'unica forza politica in grado di respingere il comunismo e di assicurare un ritorno al sistema politico liberale. Ma dopo il delitto Matteotti, nel giugno 1924, assume una posizione decisamente antifascista e nell'aprile del 1925 scrive il *Manifesto degli intellettuali antifascisti*.

Negli anni del regime fascista pubblica le sue principali opere storiografiche (la *Storia del Regno di Napoli* nel 1925, la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* nel 1928, la *Storia dell'età barocca in Italia* nel 1929, e la *Storia d'Europa nel secolo decimonono* nel 1932) e alcuni volumi di carattere teorico-politico (*Etica e politica* nel 1931, *La storia come pensiero e come azione* nel 1938, *Il carattere della filosofia moderna* nel 1941) che contribuiscono ad arricchire in maniera considerevole il suo sistema filosofico.

Caduto il fascismo, il 28 gennaio 1944 all'assemblea dei partiti riuniti nei Comitati di Liberazione Nazionale, tenutasi a Bari, pronuncia il discorso su *La libertà italiana nella libertà del mondo*. Dal 18 giugno al 28 luglio del 1944 fa parte del secondo governo Bonomi. Nel giugno del 1946 viene proclamato membro dell'Assemblea Costituente e nel 1948 viene nominato "senatore di diritto" per la prima legislatura della Repubblica.

Muore il 20 novembre 1952.

Bibliografia

Qui, fornisco l'elenco delle principali opere crociane di carattere filosofico e storico, indicando tra parentesi la loro prima edizione:

Materialismo storico ed economia marxistica (Sandron, Milano 1900);

Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale (Sandron, Milano 1902);

Logica come scienza del concetto puro (1^a edizione con il titolo *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, in "Atti dell'Accademia Pontanina", Napoli 1905. Terza edizione revisionata: Laterza, Bari 1909);

Filosofia della pratica (Laterza, Bari, 1909);

La filosofia di Giambattista Vico (Laterza, Bari 1911);

Saggio sullo Hegel (Laterza, Bari 1913);

Cultura e vita morale, (Laterza, Bari 1914);

Teoria e storia della storiografia (Mohr, Tubinga 1915; Laterza, Bari 1917);

Primi saggi (Laterza, Bari 1918);

Storia del Regno di Napoli (Laterza, Bari 1925);

Storia d'Italia dal 1871 al 1915 (Laterza, Bari 1928);

Storia dell'età barocca in Italia (Laterza, Bari 1929);

Etica e politica (Laterza, Bari 1931);

Storia d'Europa nel secolo decimonono (Laterza, Bari 1932);

Ultimi saggi (Laterza, Bari 1935);

La storia come pensiero e come azione (Laterza, Bari 1938);

Il carattere della filosofia moderna (Laterza, Bari 1941);

Discorsi di varia filosofia (Laterza, Bari 1945);

Filosofia e storiografia (Laterza, Bari 1949);

Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici (Laterza, Bari 1952);

Scritti e discorsi politici. 1943-1947 (Laterza, Bari 1963).

La casa editrice Bibliopolis (Napoli) ha iniziato nel 1981 la pubblicazione

dell'edizione nazionale di tutte le opere di Croce. Ogni volume contiene, oltre a una introduzione di carattere storico-filosofico, le indicazioni relative alle varianti esistenti tra le diverse edizioni dei testi.

Tra i moltissimi studi su Croce ci limitiamo a segnalare:

Abbate M., *La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana*, Einaudi, Torino 1955;

Antoni C., *Commento a Croce*, Neri Pozza, Venezia 1955;

Bonetti P., *Introduzione a Croce*, Laterza, Bari 2005;

Carini C., *Benedetto Croce e il partito politico*, Olschki, Firenze 1975;

Cacciatore G., *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005;

Chabod F., *Croce storico*, in Id., *Lezioni di metodo storico*, Laterza, Bari 1973;

Chielli A., *La volizione dell'ideale*, Pensa Multimedia, Lecce 2008;

Cingari S., *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, 2 voll., Rubbettino, Soveria Mannelli 2003;

Id., *Dietro l'autonarrazione*, Mimesis, Milano-Udine 2019;

De Giovanni B., *Libertà e vitalità. Benedetto Croce e la crisi della coscienza europea*, il Mulino, Bologna 2018;

Cotroneo G., *Questioni crociane e post-crociane*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994;

Desiderio G., *Vita intellettuale e affettiva di Benedetto Croce*, Liberilibri, Macerata 2014;

Galasso G., *Croce, Gramsci e altri storici*, il Saggiatore, Milano 1978;

Id., *Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Bari 2002;

Garin E., *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari 1975;

Id., *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974;

Montanari M., *Saggio sulla filosofia politica di Benedetto Croce*, Franco Angeli, Milano 1987;

Mustè M., *Croce*, Carocci, Roma 2009;

Nicolini F., *Benedetto Croce*, UTET, Torino 1962;

Sasso G., *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975;

Id., *Per invigilare me stesso*, il Mulino, Bologna 1989;

Id., *Filosofia e idealismo. Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1994;

Tessitore F., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. III, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 1997;

Tuozzolo C., *Marx possibile. Benedetto Croce teorico marxista (1896-1897)*, Franco Angeli, Milano 2008.

COLLANA DI TESTI E STUDI SUL
“PENSIERO POLITICO MODERNO E CONTEMPORANEO”

diretta da
Claudio Palazzolo

1. Adelina BISIGNANI (a cura di), *Pensatori politici del Novecento*, 2018.
2. Adelina BISIGNANI, *Per Norberto Bobbio*, 2019.
3. Fabio DI GIANNATALE (a cura di), *Religione e politica nel lungo Ottocento. Nuovi scenari interpretativi*, 2019.
4. Adelina BISIGNANI (a cura di), *Benedetto Croce – Antonio Gramsci. Sul concetto di politico*, 2022.