

DANIELA COLI

Croce e la storia tra arte e scienza

Negli ultimi sessant'anni la riflessione sulla filosofia di Croce è rimasta spesso bloccata nel nostro Paese dalle discussioni tra crociani e anticrociani per motivi relativi al ruolo avuto dal filosofo napoletano nella cultura, nella storia e nella politica italiana. Così, chi era ed è interessato alla filosofia di Croce, o ad alcuni suoi aspetti, si è trovato e si trova continuamente a difenderlo dalla critica più grave nel nostro Paese, quella di essere provinciale. E, conseguentemente, a dimostrare che Croce era in contatto con la filosofia e cultura contemporanea, anzi traduceva in italiano problematiche europee. Seguendo questa logica, si finisce però per perdere di vista l'originalità di Croce e le ragioni per le quali merita di essere conosciuto. In genere, quando si discute la filosofia di Heidegger in Germania o negli Stati Uniti non ci si pone il problema se Heidegger era in contatto con Bertrand Russell, se affrontava tematiche simili o aveva affinità teoretiche e politiche con il filosofo di Cambridge. Non si registrano preoccupazioni in Germania e in Gran Bretagna per la reciproca indifferenza dei due filosofi, consapevoli che appartengono a due tradizioni filosofiche completamente diverse della filosofia occidentale. Per i filosofi analitici Heidegger è il rappresentante della insensatezza metafisica e dell'oscurantismo filosofico, per gli ammiratori di Heidegger, invece, Russell è il simbolo della superficialità filosofica e politica, aderente a una metafisica tanto naïve quanto inconsapevole. In ogni paese esistono tradizioni filosofiche diverse e, quando si considera insufficiente una tradizione filosofica, non si ricorre all'accusa di provincialismo per iniziarne una nuova. In Gran Bretagna, negli anni Sessanta, Quentin Skinner, ritenendo insufficiente la filosofia analitica per comprendere Thomas Hobbes, il fondatore del pensiero politico inglese, lanciò lo slogan «more history, and less philosophy», senza accusare di provincialismo Russell e Wittgenstein. Skinner attivò nella cultura anglosassone una versione inglese dello storicismo: per evitare sospetti di collusioni e deviazioni continentali, ricorse alla filosofia del linguaggio di John Austin, invitando a studiare più i contesti storici dei testi degli autori classici per capirne le teorie, poiché per lo studioso di Cambridge è quasi impossibile

stabilire cosa passa davvero per la testa a un filosofo quando scrive. In Gran Bretagna hanno continuato tranquillamente a coesistere filosofi analitici e filosofi skinneriani. Né la storiografia britannica si è mai divisa su Hobbes, come quella italiana su Vico, per l'anticartesiano del filosofo di Malmesbury.

Va notato che lo stesso Croce esordì affermando di volere "sprovvincializzare" la cultura italiana e rimetterla in contatto con quella dell'Europa moderna, senza contare la teoria spaventiana della circolazione dello Spirito europeo ripresa da Gentile per giustificare il silenzio filosofico italiano dopo Vico. E' chiaro che, per una serie di ragioni storiche e politiche, la cultura filosofica italiana si è sentita inadeguata rispetto a quanto accadeva fuori d'Italia e questo è un aspetto inerente all'identità italiana che andrebbe esplorato in altra sede. Rimane comunque il problema di liberare Croce, le cui opere furono sempre recensite dal «Times Literary Supplement», dal modello interpretativo per il quale le sue teorie sono significative soltanto in quanto affini a quelle della contemporanea filosofia europea e recuperarne l'originalità e problematicità.

A questo proposito, sarebbe opportuno liberarsi anche dalla mitologia della coerenza di un sistema filosofico o del pensiero di un autore, come indica Quentin Skinner¹. Benedetto Croce non è stato solo un filosofo, ma anche un grande pedagogo nazionale, sempre attivo nella vita pubblica italiana e in grado di intervenire su ogni problema, e nella sua filosofia si riflettono anche le posizioni politiche di periodi drammatici della nostra storia, come l'ingresso dell'Italia nella prima guerra mondiale, l'opposizione al fascismo, la seconda guerra mondiale. Appartenente alla prima generazione dell'Italia unita e alla *élite* che l'aveva fondata, considerava un dovere partecipare alla costruzione dello stato nazionale e prendere posizione. Come osservò Antonio Gramsci, l'aspetto più importante della filosofia di Croce, e anche del suo vasto successo, risiede nella adesione della sua filosofia alla vita, nella consapevolezza che la filosofia deve risolvere i problemi della vita reale e per questo la storia è «la pietra di paragone delle filosofie»². Per Gramsci, la storia è, per questo motivo, uno dei principali problemi teoretici di Croce, insieme a

¹Cfr. J. TULLY (ed.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Polity Press, Cambridge 1988.

²B. CROCE, *La pietra di paragone delle filosofie* (1908), in ID., *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari 1955, pp.62-65, qui p. 62.

quelli della politica e dell'etica. Seguendo l'indicazione di Gramsci, potremmo addirittura affermare che la storia diventa per Croce la principale forma di sapere attraverso la quale è possibile comprendere la «razionalità» della realtà e giudicare la validità della nuova disposizione del sapere costituitasi nel XIX secolo. Croce è l'unico filosofo europeo che, nel primo Novecento, non solo capisce come la storia sia diventata una delle nuove forme di sapere emerse dal XIX secolo, insieme all'economia politica e alla biologia, ma, di più, considera la storia la pietra di paragone dei vari saperi, dall'economia alla biologia. Abbiamo il Croce che ininterrottamente riflette sulla storia, scrive libri di storia, interviene in politica, e il Croce che nel primo decennio del XX secolo scopre l'utile, l'economia, come «categoria» dello «Spirito», il Croce che medita sull'etica e il Croce che valuta la biologia, fino al Croce che riflette sul «vitale» e sulla nozione di «civiltà», e tutto questo sempre attraverso la griglia della storia. Se la storia è la pietra di paragone delle filosofie, «la costruzione storica sarà sempre la grande pietra di paragone delle filosofie»³. Se la validità di una filosofia si misura dalla capacità di non rimanere staccata dai problemi e dai fatti, ma di spiegarli, dare loro una soluzione, di comprendere «la realtà concreta e viva», «la realtà storica» o la realtà del tempo e dello spazio nel quale si trova a vivere il filosofo, una filosofia incapace di affrontare il problema del passato e della «costruzione storica», è inutile, viene meno alla propria funzione. Per Croce il passato è importante, non solo perché il presente è immerso nel passato, ma perché nel pensiero moderno il presente si definisce continuamente in rapporto al passato, alla storia, e l'uomo non riesce a pensarsi e definirsi se non all'interno della sua storicità.

La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte del 1893 è il primo intervento teorico di Croce e l'obiettivo è stabilire in primo luogo che la storia non è filosofia della storia, una forma di pensiero su cui il filosofo manifesta riserve che si concretizzeranno poco dopo in un netto rifiuto, ma è narrazione. Croce va oltre molti filosofi del XIX e del XX secolo, attratti dall'idea della fine della storia e di un suo rovesciamento, dall'utopia della caduta del tempo. Pur essendo un ammiratore di Hegel, come autore di una grande sintesi filosofica, la cui crisi ha prodotto una serie di scienze specialistiche in conflitto tra di esse, incapaci di una sintesi del reale, Croce ritiene necessario seppellire cristianamente la metafisica hegeliana, che

³ Ivi, p. 65.

riemerge continuamente come il corpo dell'ammiraglio Caracciolo che, impiccato e gettato in mare, ricompariva continuamente nel Golfo di Napoli⁴. La filosofia della storia hegeliana, per Croce, non solo nega l'autonomia della storia, come aveva negato l'autonomia dell'arte, ma è cattiva filosofia, perché considerando privi di valore tutti i fatti che non rappresentano il movimento dello Spirito, ovvero la storia dello Stato, Hegel finisce per gettare via la storia, non capendo il mondo della vita, come affermò in *Ciò che è vivo e ciò che è morto di Hegel* nel 1907. L'errore di Hegel per Croce è simile all'errore attribuito in *Between Past and Future* da Hannah Arendt a Karl Marx, il quale era convinto che pensare la storia fosse fare la storia. Ne *La storia come pensiero e come azione* del 1938 Croce scrive: «la “filosofia della storia” fu effetto di un'impotenza mentale, o , per dirla con una frase vichiana, di una “inopia della mente”, al pari del mito»⁵.

Nel 1893 Croce comprende – come osserverà molti decenni più tardi Foucault in *Les Mots et les choses* – che l'uomo moderno non riesce a pensarsi se non all'interno della storia: la rivoluzione francese farà *tabula rasa*, convinta di iniziare una nuova età, eliminerà il calendario gregoriano e ricomincerà a datare il tempo dalla rivoluzione, ma non riuscirà a rappresentarsi se non ricorrendo al passato, all'antichità romana, come mostrano i quadri di Jacques Louis David, giacobino amico di Marat e Robespierre, dove i romani sono dipinti in scene drammatiche, imperiosi, inflessibili, rigorosi. La rivoluzione francese, apparsa al mondo in toga romana, è ben rappresentata dai quadri di David, che per Croce sono un'opera storica⁶, hanno valore storiografico, perché ci rivelano come la rivoluzione francese si autorappresentava e quanto si rispecchiasse nella Roma repubblicana.

La storia non è scienza, afferma Croce nel 1893 con Schopenhauer e Lazarus, perché alla scienza interessa la legge che si ripete in ogni singolo fatto, non il fatto in se stesso. È arte, perché, come la letteratura, ricostruisce e descrive un carattere, un evento o una serie di eventi passati, come Alessandro Manzoni ricostruisce e descrive don Abbondio. Il parroco dei *Promessi Sposi* è una costruzione letteraria, ma Manzoni descrive un

⁴ B. CROCE, *Siamo noi hegeliani?* (1904), in *Cultura e vita morale*, cit., pp.43-52, qui p.50.

⁵ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1978, p.26.

⁶ Cfr. B. CROCE, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, Laterza, Bari 1951, p.25.

carattere, un tipo umano esistente nella realtà. Croce sgombra anche il campo dall'idea che la storia possa dirci come effettivamente sono andate le cose, perché «la verità dovrebbe scriverla Dio»⁷: esistono molte pagine di storia perfetta, ma non un'opera storiografica perfetta. Croce preannuncia la teoria della storia come storia contemporanea, osservando che anche un'opera d'arte, come i quadri di Jacques Louis David, possono essere considerati lavoro storiografico. Ne *La storia come pensiero e come azione*, Croce spiega il concetto della storia come storia contemporanea:

se in me non è, sia pure dormiente, il sentimento della carità cristiana o della salvezza per la fede o dell'onore cavalleresco o del radicalismo giacobino o della riverenza per vecchia tradizione, invano mi passeranno sotto gli occhi le pagine dei Vangeli e delle epistole paoline, e dell'epopea carolingia, e dei discorsi che si tenevano alla Convenzione nazionale, e delle liriche, dei drammi e romanzi che espressero l'ottocentesca nostalgia per il medio evo. L'uomo è un microcosmo, non in senso naturalistico, ma in senso storico, compendio della storia universale⁸.

Croce, tuttavia, si pone ne *La storia come pensiero e come azione* il problema di come l'uomo possa liberarsi dal passato, uscirne, liberarsi dalla storia. Con Goethe dichiara che l'unico modo di liberarsi dal passato è conoscerlo. Nel 1935 Croce scrive *Vite di avventure di fede e di passione*, un libro considerato il suo capolavoro storico da Federico Chabod, che reputava la *Storia d'Italia* e la *Storia d'Europa* documenti di grandi battaglie ideologiche e non opere storiche⁹. *Vite di avventure di fede e di passioni* è un insieme di microstorie, come le definiremmo oggi, attraverso le quali Croce affronta grandi problemi storici. Particolarmente significativa è la storia di Galeazzo Caracciolo, marchese di Vico, proveniente da una nobile famiglia cattolica legata alla corte spagnola e all'imperatore Carlo V, che aderisce alla Riforma, la cui esistenza costituisce un viaggio all'interno della Riforma. Anche a Napoli giunge il vento della Riforma e Galeazzo Caracciolo rimane fulminato da una predica di un prete agostiniano. Galeazzo è sposato alla nobildonna Vittoria Carafa, che ama e da cui è riamato con tenerezza e passione. Ha sei figli, quattro maschi e due femmine.

⁷ Ivi, p.39

⁸ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 12-13.

⁹ F. CHABOD, *Croce storico*, «Rivista Storica italiana», LXIV (1952), pp. 473-530.

Galeazzo godeva le gioie dell'amore e della famiglia, la stabilità ben fondata dell'economia paterna e delle dovizie personali venutegli dalla madre, la sicurezza e la felicità del presente e le liete prospettive dell'avvenire, stimato e ben voluto dall'imperatore e da tutta quella corte per la serietà del suo carattere e la compitezza del gentiluomo; carezzato e festeggiato in Napoli come uno dei più belli ornamenti di questa società ancora piena degli spiriti del Rinascimento e insieme della cavalleria, ancora elegante e vivace, quale era nei tempi dell'unione con la Spagna, tra spagnuoli che si italianizzavano e italiani che partecipavano alle grandi imprese della nuova potenza mondiale¹⁰.

Galeazzo, uomo integro e morale, è attratto dall'idea che non vi siano intermediari tra lui e Dio e l'unica autorità sia la coscienza morale. Diversamente dagli altri simpatizzanti napoletani della Riforma, che speravano in una ristrutturazione della Chiesa di Roma, Galeazzo è deciso a rompere, perché considera idolatria le cerimonie e i sacramenti cattolici e decide di lasciare Napoli e l'Italia. Decisione dolorosissima, perché amava la moglie e i figli, ma, all'improvviso, partì da Napoli senz'avvertire alcuno del suo disegno e per vivere secondo il Vangelo fuggì a Ginevra, la città di Calvino. La censura e l'oppressione di Ginevra non era minore di quella esercitata a Napoli dalla Chiesa di Roma, e così per Croce è arcaica e feroce la dottrina calvinista della predestinazione, che divide gli uomini in eletti e reprobati per volontà divina, ma quella mitologia per il filosofo napoletano è estremamente realistica, perché la stessa storia distrugge individui e popoli, mentre ne innalza altri, favorendo una nuova mentalità, forgiando nuovi caratteri e facendo scorgere nella prosperità del proprio lavoro un segno della grazia divina, dando impulso al commercio, all'industria, alla cultura, alla politica. L'arrivo di Galeazzo Caracciolo a Ginevra fu considerato un grande successo: un noto barone napoletano, caro all'imperatore, cattolico da generazioni che abbandona famiglia e ricchezza per seguire la vera religione. Nonostante la stima, l'ammirazione e l'affetto della città di Calvino, Galeazzo è lacerato dall'amore per la moglie Vittoria, che non lo segue a Ginevra e da cui è costretto a divorziare per rimanere fedele alla nuova religione. Galeazzo e Vittoria sono descritti da Croce come un uomo e una donna che si amano con tenerezza e passione, ostaggio di due chiese in guerra. Pur essendo ammirato, stimato e ben voluto da tutta l'alta società ginevrina, e dopo

¹⁰ B. CROCE, *Vite di avventure di fede e di passione*, Adelphi, Milano 1989, p. 207.

essersi risposato con una vedova, convinta sostenitrice della religione riformata, Galeazzo s'intristisce a poco a poco, invecchia senza nuovi figli, e muore, mentre la sua famiglia finirà per estinguersi e la magnifica dimora dei marchesi di Vico, spogliata delle bellezze, andrà in rovina e diventerà nell'immaginario popolare un luogo sinistro, ritenuto addirittura abitato da fantasmi.

Attraverso la storia di Galeazzo Caracciolo marchese di Vico, Croce affronta da grande storico l'impatto della Riforma su Napoli e Ginevra. La Napoli da cui parte Galeazzo è una città che partecipa alle grandi imprese di una nuova potenza mondiale, la Spagna di Carlo V; la Ginevra in cui arriva il marchese di Vico in pochi decenni ha cambiato identità. Da città cattolica, piena di reliquie di ogni tipo, ma anche allegra e festaiola, è diventata una città senza monasteri, senza sesso, immagini sacre, le reliquie gettate nel Rodano, proibiti i giochi di fortuna, ristretti i giorni festivi, le case ispezionate, è diventata una città austera dopo essere stata riconquistata da Calvino: una repubblica rigorosa e teocratica, nella quale potere civile e religioso coincidono. Il «calvinista Rousseau», come lo definisce Croce, avrà un ruolo importante nella filosofia politica europea: Ginevra è per Maurice Cranston, in *Jean Jacques: the early life and work of Jean Jacques Rousseau*, il modello politico di Rousseau, educato dal padre a considerare Ginevra come una repubblica degna dell'antica Roma.

Uno dei primi effetti della Riforma, nei paesi in cui si affermò, fu “la riunione delle due teste dell'aquila”, parafrasando Rousseau, nella sola persona del sovrano, detentore del potere politico e religioso, sovrano per diritto divino, con un potere assoluto, contro il quale si ribellerà il parlamento inglese nel '600 con la guerra civile e la gloriosa rivoluzione del 1688, per la quale il re giurò fedeltà al parlamento nel 1689 e rimase capo della Chiesa d'Inghilterra. Con il *Leviatano* Hobbes riuscì a riunire le due teste dell'aquila e per questo sarà poi lodato dal «calvinista» Rousseau nel *Contratto sociale*.

Fra tutti gli autori cristiani il filosofo Hobbes, è il solo che abbia penetrato esattamente il male e il suo rimedio, e che abbia osato proporre di riunire le due teste dell'aquila e di ricondurre tutto all'unità politica senza cui non ci sarà mai un governo, né uno Stato ben costruito, ma ha dovuto rendersi conto che lo spirito dominatore del cristianesimo era incompatibile con il

suo sistema e che l'interesse del prete sarebbe stato sempre più forte di quello dello Stato¹¹.

Per Rousseau,

il cristianesimo è una religione tutta spirituale, dominata unicamente dalle cose del cielo; la patria del cristiano non è di questo mondo. Egli fa il suo dovere, è vero, ma lo fa con profonda indifferenza per l'esito buono o cattivo dei suoi sforzi. Purché non abbia nulla da rimproverarsi, poco gli importa che tutto vada bene o male quaggiù. Se lo Stato è fiorente, osa appena godere della felicità pubblica, temendo di inorgogliersi della gloria del proprio paese; se lo Stato decade benedice la mano di Dio che grava sul suo popolo¹².

Per Rousseau vi sono solo due possibilità: lo Stato teocratico dove il capo religioso è anche sovrano, come Mosè per gli ebrei e Maometto per i musulmani, o lo Stato, come in Inghilterra e Russia, dove il re sono a capo della chiesa nazionale, riprendendo la tradizione romana dell'imperatore che nomina i vescovi¹³.

Com'è noto, Croce paragonò le guerre del Novecento alle guerre religiose del Seicento. È chiaro che per Croce queste guerre furono lotte politiche, sociali, guerre tra stati nazionali, ma è anche indubbio che per lui la fine dell'unità religiosa e politica europea corrispondano per l'Europa, come per Arendt di *Between Past and Future*, a un lungo ciclo di guerre e rivoluzioni, accompagnato anche da grandi progressi scientifici ed economici, che si conclude, però, con l'avvento del totalitarismo e con la catastrofe della seconda guerra mondiale, da cui l'Europa uscirà sfinita e che nel 1946 farà pensare al filosofo napoletano addirittura alla fine della civiltà. Ne *La storia come pensiero e come azione*, Croce si sofferma su Burckhardt, il quale «finì per sorridere della filosofia stessa, alla quale negava ogni efficacia nel mondo, dove i suoi universali facevano assai meschina figura al confronto delle individualità e della personalità. Tutt'al più, la lasciava addetta a una vano lavoro di Sisifo, a rischiarare il grande "enigma della vita"»¹⁴. Le pagine su Burckhardt riprendono la recensione

¹¹ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, in E. e M. Garin (a cura di), *Scritti Politici*, Laterza, Bari 1971, vol. 2, pp. 198-199.

¹² Ivi, p. 199.

¹³ Cfr. Ivi, p.195-197.

¹⁴ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 89.

di Croce sulla *Critica* del 1937 al libro di Karl Löwith, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, pubblicato a Lucerna nel 1936. Per Croce, Burckhardt non si era ritirato nell'antichità e nel Rinascimento per inclinazione tipica da placido studioso, desideroso di tranquillità, ma per la sofferenza per le rivoluzioni che dal 1830 investirono l'Europa e anche la sua Basilea, dove assisté a un'insurrezione particolarmente dolorosa per la tradizione della città e del cantone. Per Croce «l'orrore e l'avversione avevano reso straordinariamente acuto l'occhio del Burckhardt»¹⁵, visto quasi come un profeta. Per Burchkardt, dopo la rivoluzione francese, l'Europa

si sarebbe sbalottata [...] fra i due termini tra cui corse quella, il radicalismo rivoluzionario e il cesarismo; avrebbe sempre più centralizzato lo stato, dato impronta economica a tutta la società, portato ad altezza vertiginosa il debito pubblico, alimentato militarismo, nazionalismo, guerre tra i popoli, sacrificato finezza del costume, religione, scienza, calunniato sconciamente la cultura come l'alleata del capitalismo; finché il secondo dei due termini, il cesarismo avrebbe ottenuto la vittoria. Allora un nuovo assolutismo sorgerebbe, non più quello delle vecchie monarchie dal cuore troppo tenero e umano, ma di duri uomini militareschi che tutto agguaglierebbero, ma non già democraticamente, come si era sognato, ma nella servitù¹⁶.

Il totalitarismo, che Croce sta vivendo e contro cui sta combattendo, è per lui, come per Burckhardt, uno dei risultati del più grande evento politico della modernità, quello della rivoluzione francese, nei confronti del quale fu sempre critico. Anche Niebuhr fu sconvolto dalla rivoluzione del luglio 1830 e fu angosciato dall'idea che l'Europa potesse entrare come Roma nell'epoca della decadenza. Nel '38, Croce, pur considerando Burckhardt acuto e profetico, lo reputa, come Niebuhr, pessimista. Nel '46 si pone invece il problema della fine della civiltà. Dopo la fine della prima guerra mondiale aveva considerato una sciocchezza il libro di Spengler sul *Tramonto dell'Occidente*. Nel '46 si chiese con Spengler se la civiltà europea, una tradizione nella quale identificava la civiltà umana, fosse giunta al termine. *La fine della civiltà* è una tappa importante nella filosofia di Croce, perché la vitalità, una categoria che era sempre stata presente nella sua filosofia, diventa centrale. Fin dalla *Filosofia della Pratica*, la vitalità si

¹⁵ Ivi, p. 91.

¹⁶ Ivi, p. 90.

presenta come una categoria ambivalente, la radice del bene e del male, della vita e della morte, della barbarie e della civiltà. L'idea che la civiltà, come un fiore che nasce sulle dure rocce, possa essere strappato e ucciso da un nembo avverso, introduce un'incrinatura nella certezza della «razionalità» del reale e di poterlo conoscere. Ne *La storia come pensiero e come azione* aveva scritto:

la vitalità non è la civiltà e la moralità, ma, senza di essa, alla civiltà e alla moralità mancherebbe la premessa necessaria, la materia vitale da plasmare e indirizzare moralmente e civilmente; sicché alla storia etico-politica verrebbe meno il suo proprio oggetto. E la vitalità ha, coi suoi bisogni, le sue ragioni, che la ragione morale non conosce. Donde l'apparenza di recondito e misterioso nei suoi processi, l'inaspettato, lo sconvolgente e travolgente delle sue manifestazioni, e il suo imporsi come una forza che vale per sé, fuori del bene e del male morale¹⁷.

Nella filosofia di Croce è sempre stata presente la tensione tra la speranza di poter addomesticare la vitalità, trasformarla in forza che concorre alla civiltà, e l'angoscia che possa, appunto, come un nembo, distruggere il fiore nato sulle dure rocce. Di fronte al pensiero della fine della civiltà, diversamente da Heidegger, Croce non ricorre alla tecnica per spiegarla, ma alla vitalità, perché sa che tante grandi civiltà antiche sono scomparse, di esse sono rimasti pochi frammenti e quei frammenti suscitano ancora il desiderio di esse. Croce sa che l'irrazionale è «l'ombra che il razionale stesso proietta, la faccia negativa della sua realtà, intelligibile e rappresentabile solo in quanto si rappresenta e s'intende questa»¹⁸. Per questo, in Croce, il destino di una civiltà è affidato, in definitiva, come in Machiavelli, alla fortuna o al caso. L'originalità e la grandezza di Croce sta nel non rifugiarsi nelle soluzioni rassicuranti, come fa Heidegger, che in definitiva teorizza la tecnica come Anticristo. Per Croce, invece, l'Anticristo è una tendenza che è in noi, non è mai estraneo a noi, anche quando lo detestiamo e lo combattiamo con tutte le nostre forze. Croce è un filosofo forte, perché ha la capacità di non accontentarsi delle soluzioni rassicuranti. Nel 1912 aveva concluso che l'antinomia tra politica e morale è irrisolvibile sul piano morale: «sul terreno dell'antinomia il problema è insolubile: o si è sbattuti da una banda all'altra, o si rimane accasciati nel

¹⁷ Ivi, p.151.

¹⁸ Ivi, p.149.

mezzo contemplando tristemente il destino dell'uomo, condannato all'impurità e all'immoralità. Non fa d'uopo che la vera immoralità è questa coscienza impotente, questa accettazione sfiduciata di ciò che si giudica male. Meglio assai lo sbattimento dall'uno all'altro principio opposto che, se non altro, ha del tragico»¹⁹. Durante la seconda guerra mondiale, il 4 ottobre 1943, Croce scrisse nel suo diario: «stanotte mi sono svegliato poco dopo le tre e non ho potuto ripigliare sonno. Sono stato a rimuginare la guerra, il diritto internazionale e altri concetti affini, cercando sotto la stretta della terribile passione di questi giorni la parte da condannare moralmente, ma la conclusione è stata che la guerra non si giudica né moralmente, né giuridicamente, e che quando c'è la guerra, non c'è altra possibilità, né altro dovere che cercare di vincerla»²⁰. Croce sa che l'Anticristo è una tendenza che è in noi, che per lo stato o per la patria, come scrisse nel *Saggio sullo Hegel* del 1913, si potrà anche, come diceva Machiavelli, vendere l'anima al diavolo, che la guerra non è giuridicamente, né moralmente giudicabile, ma non è sacrificabile la moralità²¹, per la quale si è coscienti dell'Anticristo che è in noi. È una posizione estremamente complessa, tipica della civiltà a cui Croce nel 1946 sente di appartenere e di cui teme la fine, ma che, nei fatti, era entrata in crisi dalla fine della prima guerra mondiale, quando era apparsa sulla scena mondiale una nuova potenza che aveva modificato la concezione giuridica europea della guerra e aveva reintrodotta il concetto medievale di «bellum justum», una concezione della guerra che si è gradualmente trasformata fino a diventare addirittura «guerra umanitaria». Il Croce antiwilsoniano che nel 1922 chiedeva «quale Stato, di grazia, nella guerra ora chiusa ha serbato la propria 'dignità' nel senso etico della parola?»²² è oggi, per alcuni aspetti, estremamente attuale.

Nel 1893, quando esordì con *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, Croce intendeva prendere posizione contro il positivismo e l'evoluzionismo. Per la polemica contro il positivismo, Croce è stato considerato in Italia nel secondo Novecento un nemico della scienza. In

¹⁹ B. CROCE, *Contro l'astrattismo e il materialismo politici* (1912), in *Cultura e vita morale*, cit., pp. 182-190, qui p. 183.

²⁰ B. CROCE, *Quando l'Italia era tagliata in due*, «Quaderni della Critica», (novembre 1946) 6, p. 120.

²¹ B. CROCE, *Saggio sullo Hegel. Seguito da altri scritti*, Laterza, Bari 1913, p. 161.

²² B. CROCE, *L'antierocità degli Stati*, in *Frammenti di etica*, Laterza, Bari 1922, pp. 151-152.

realtà, Croce è su posizioni simili a quelle di Mach, teorico dell'empiriocriticismo che influenzò il circolo di Vienna e il neopositivismo logico. Il Croce Erode delle scienze, nasce anche dal fatto che Lenin definì la filosofia della scienza di Mach reazionaria, e nel secondo dopoguerra per i marxisti italiani Lenin era un punto di riferimento indiscutibile. Purtroppo i critici di Croce sono spesso disinformati. Giulio Giorello sulla rivista online «Reset» del 19 novembre 2012 trova inaccettabile ciò che Croce dice di Darwin, però il filosofo della scienza allievo di Geymonat ignora completamente la critica al darwinismo di Noam Chomsky, il padre della linguistica moderna. In un libro famosissimo come *Language and Mind*, pubblicato negli Stati Uniti nel 1968 e tradotto in Italia nel 2010, risultato delle lezioni tenute a un vasto pubblico di studenti negli anni Sessanta a Berkeley, Chomsky si oppone al comportamentismo e al darwinismo. Chomsky si oppone alla teoria del linguaggio del comportamentismo americano, per il quale la mente è una *black box*, una scatola nera, del cui funzionamento non si sa niente. Per il comportamentismo, che dominò la cultura americana nella prima metà del XX secolo ed entrò in crisi negli anni Sessanta, non ha alcuna importanza conoscere come è strutturata e come funziona la mente, perché il comportamento umano è determinato dall'ambiente, da stimoli esterni. John Watson, caposcuola del comportamentismo, influenzato anche dallo psicologo russo Pavlov, riteneva che i bambini nascessero senza intelligenza, istinti o altre caratteristiche e che fosse soltanto l'esperienza, l'ambiente, a determinarne la formazione mentale e psicologica. Per Watson, il linguaggio viene acquisito per condizionamento: un bambino sente associare un nome a un oggetto e finisce per ricordare la stessa risposta evocata dall'oggetto. Watson non si pone ovviamente il problema di come il bambino possa memorizzare e questo era il punto debole del comportamentismo: non teneva conto della memorizzazione dei vocaboli, non si poneva il problema della memoria, una funzione che non ci deriva dall'ambiente. Ognuno di noi quando impara una lingua straniera, sa quanto sia necessaria la memoria: non basta ascoltare, occorre memorizzare e pensare in una lingua straniera per poterla parlare. Negli anni Sessanta, a Berkeley, Chomsky si oppone alla teoria del linguaggio comportamentista rifacendosi a Cartesio e assume la teoria cartesiana della mente per contrapporsi al comportamentismo e anche a filosofi come Nelson Goodman e Hilary Putnam, rigettando la possibilità di comparare le intelligenze artificiali al cervello umano, tematica discussa negli Stati

Uniti negli anni Cinquanta e connessa agli studi del matematico e logico britannico Alan Turing. Il linguaggio, per Chomsky, come per Cartesio, è una caratteristica innata ed esclusiva della mente umana e senza di esso non potremmo pensare. Quindi per Chomsky, come per Cartesio, linguaggio e pensiero sono inseparabili e senza di essi non saremmo ciò che siamo. Il linguaggio non è per Cartesio uno strumento necessario soltanto per comunicare e informare, ma per pensare e creare. Cartesio nel *Discorso sul Metodo* afferma che il linguaggio è ciò che differenzia gli uomini dagli animali, perché non c'è alcun animale capace di linguaggio autonomo. E ciò non dipende dagli organi, perché le gazze e i pappagalli possono pronunciare parole come noi, però non possono parlare come noi. Questi animali non possono pensare e parlare come facciamo noi, non hanno la caratteristica della creatività, mentre i sordomuti, pur non potendo udire e parlare, sono in grado di inventare un sistema di segni per farsi intendere anche da chi è non è sordomuto e conosce il loro linguaggio. L'uomo è quindi capace di creare un linguaggio di segni da sostituire al linguaggio umano, con lo stesso significato del linguaggio, pur non usando le parole e non udendo. Per Cartesio, perfino l'uomo più ottuso è in grado di parlare e pensare. Per lui, è possibile prevedere un automa, una macchina, come le nostre segreterie telefoniche o i registratori capaci di parlare, ma queste macchine, come i pappagalli e le gazze, saranno solo capaci di ripetere: saranno dunque prive di creatività. Con Cartesio, Chomsky mina Darwin: se avesse formulato questa teoria in un'università italiana negli anni Sessanta, sarebbe stato considerato reazionario e antiscientifico, mentre negli Stati Uniti è stato preso molto sul serio. Chomsky ha una concezione cartesiana della mente, perché crede alle idee innate. Com'è noto, per Cartesio è Dio che pone nella nostra mente le idee innate. Cartesio non è particolarmente religioso, si dubita sulla sua reale fede religiosa, individua la sede dell'anima nella ghiandola pineale o ipofisi. Il ricorso a Dio è interpretato in vari modi, ma possiamo dire che Cartesio viveva nel Seicento, e non poteva riferirsi alla genetica, come avrebbe potuto fare oggi, perché è stata inventata nell'Ottocento. Cartesio non aveva altra soluzione, non aveva altre parole, se non rifarsi a Dio, per definire innati ciò che oggi sarebbero definiti caratteri «genetici». Noi viviamo in contesto culturale e simbolico diverso da quello di Cartesio e quando usiamo il termine genetico non facciamo riferimento a Dio. Nello stesso tempo, non va ignorato che quando noi facciamo riferimento a un insieme di teorie di numeri e segni che non esistono nel mondo fisico, noi alludiamo a una

realità metafisica, oltre la fisica. Thomas Hobbes, agnostico e antipapista, sostiene al pari di Cartesio la teoria del linguaggio come caratteristica esclusivamente umana, per la quale soltanto gli uomini possono pensare e creare un mondo artificiale, che non si trova in natura, quale è appunto quello in cui viviamo. Per Hobbes la memoria, la base del potere cognitivo umano, a cui è associata l'immaginazione, è innata. La teoria politica di Hobbes e la sua critica ad Aristotele si fonda sulla tesi che gli uomini non sono api e formiche, quindi non sono naturalmente sociali, e sono dotati di linguaggio, un'arma più potente dei denti e degli artigli degli animali, perché con il linguaggio ci si può ingannare. Chomsky non riprende la teoria delle idee innate di Cartesio, perché crede in Dio, ma perché gli interessa affermare che il linguaggio e il pensiero sono caratteristiche esclusivamente umane, replicando, così, anche a filosofi come Nelson Goodman e Hilary Putnam. Goodman aveva definito la teoria delle idee innate ripugnante e incomprensibile, rifacendosi a Locke, ma Chomsky ha buon gioco nel dimostrare come la teoria della mente di Locke come *tabula rasa*, una mente nella quale non ci sarebbe niente se non le impronte lasciate dalla percezione, sia estremamente semplice e minimalistica. Ha anche buon gioco a dimostrare con Konrad Lorenz, che reinterpreta l'apriorismo kantiano e ha una concezione critica dell'evoluzione darwiniana, come l'adattamento a priori al mondo delle varie specie, senza il quale non potrebbe attuarsi l'evoluzione postulata da Darwin, non sia dato dall'esperienza, così come la pinna del pesce non "deriva" dall'esperienza dell'acqua. Se la pinna del pesce non fosse data a priori, non sarebbe possibile alcuna sua evoluzione attraverso l'esperienza dell'acqua. L'apriori delle pinne del pesce è comprensibile per Chomsky quanto l'idea di strutture mentali e percettive innate, esistenti prima di qualsiasi relazione con l'esperienza della realtà del mondo esterno.

Conoscendo teorie come quelle di Chomsky, il padre della linguistica moderna, o come quelle di Lorenz, il fondatore dell'etologia, non si comprende perché un filosofo della scienza come Giorello condanni l'ironia con cui Croce parlava di Darwin, che sviluppò la sua teoria sulla base di quella dell'ereditarietà dei caratteri del monaco agostiniano Gregor Mendel. Croce era principalmente un filosofo, conosceva Cartesio e Kant, e non si comprende perché non potesse ritenere che la mente non fosse una black box ed esistessero strutture mentali e percettive innate o genetiche e non potesse ironizzare su Darwin. Gli attuali conflitti tra neuroscienze e psicologia evidenziano che niente è mai definitivo in scienza:

È chiaro che è un po' difficile pensare la psiche freudiana senza cervello. È ormai data per scontata la distinzione tra linguaggio, considerato una competenza genetica, e lingua (come sistema storico) ed è possibile immaginare i neuroscienziati simili agli ingegneri e gli psicologi agli architetti. La ricerca è comunque ampiamente aperta. È auspicabile che se Croce è stato considerato responsabile di non aver divulgato Freud, senza porsi il problema che a nessun filosofo è stato mai richiesto di fare opera di divulgazione, adesso non si imputi a lui anche il ritardo delle neuroscienze in Italia.

In realtà, mentre la filosofia si ripiegava su stessa, come tutti i grandi filosofi, Benedetto Croce comprese come una filosofia incapace di affrontare i problemi della realtà concreta e storica fosse inutile e per questo, un po' come il giovane Cartesio, si lasciò alle spalle le discussioni filosofiche delle scuole del suo tempo, e iniziò un proprio percorso autonomo. Per vivere tranquillo e non avere guai, Cartesio decise di non occuparsi di politica, Croce invece prese posizione su questioni politiche decisive in un periodo particolarmente caldo della storia della penisola e scrisse pure una *Storia d'Italia* e *d'Europa*. Era difficile non suscitasse discussioni e polemiche di ogni tipo mentre era vivo e dopo la morte. Il Croce critico di Marx, quello del periodo giolittiano, della prima guerra mondiale, del fascismo e dell'antifascismo ha acceso interminabili dibattiti tutti italiani. Esiste però un altro Croce, quello delle *Vite di avventure di fede e di passione*, quello che individua nella storia la nuova forma di sapere emersa dal XIX secolo e attraverso questa griglia verifica teorie filosofiche, politiche e morali, fino a pensare la fine della civiltà. Questo Croce meno noto è ancora da esplorare.

Abstract

At the beginning of the 20th century, many years before Michel Foucault, Croce understands the epistemological break of the 19th century and the new role of history in knowledge. In 1983 he established that history is art and not science, refusing philosophy of history. Later he identified history with philosophy and theorized that all history is contemporary history. History is for Croce the touchstone of the value of any philosophy and through history he verified his new philosophical categories: the useful and the vital. At the end of his life, when he

meditated on the end of the civilization, the vital became central in his philosophy and incorporated all other categories.

Keywords: Croce, Foucault, History, Philosophy of History.