

FABRIZIO LOMONACO

**Per una logica delle scienze della cultura:  
Croce e Cassirer**

Al confronto Croce-Cassirer è stato dedicato, nel 2005, un ampio e documentato studio da Sarah Dessi Schmid che l'ha incentrato con acutezza sulle rispettive teorie del linguaggio, partendo dai diversi e comuni orizzonti culturali, dalle articolate reazioni ai temi della scienza nella cultura positivista italiana ed europea tra Otto e Novecento<sup>1</sup>. Non vale, perciò, rifare l'utile discorso già fatto ma argomentare sull'intervento di Croce dedicato al teorico della «logica delle scienze della cultura» e provare a illuminarne le conseguenze dal punto di vista della storiografia filosofica *dall'umanesimo all'illuminismo*, come recita il titolo di una nota raccolta di saggi dello studioso di Breslavia.

Quando il filosofo napoletano decise di intervenire *direttamente*, lo fece nelle pagine della sua «Critica» nel 1943, in un momento di forte depressione morale e di sincera inquietudine per le sorti dell'Italia e dell'Europa in guerra. Una lunga e articolata nota dedicava agli scritti cassireriani *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) che conteneva, a suo giudizio, teorie già espresse in studi precedenti, segnatamente in *Substanzbegriff und Funktionbegriff* (1910) e in *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1925)<sup>2</sup>. Ho scritto "direttamente" perché già nel 1911 la rivista aveva accolto una recensione di Guido De Ruggiero all'opera del 1910 che, a suo giudizio, autorizzava a collocare la filosofia dell'Autore nella schiera dei "naturalisti", impegnati a privilegiare la ricerca dei principi regolativi della fisica e della meccanica. E tutto ciò in accordo con l'indirizzo generale di quella «vera pleiade di *Erkenntniskritiker*» che erano al seguito di Cohen, uno dei maestri del pensatore recensito e che «solo la

---

<sup>1</sup> S. DESSI SCHMID, *Ernst Cassirer und Benedetto Croce. Die Wiederentdeckung des Geistes. Ein Vergleich ihrer Sprachtheorien*, Deutsche Übersetzung von R. Meisterfeld, mit einem Vorwort von J. Trabant, A. Francke Verlag, Tübingen und Basel 2005.

<sup>2</sup> B. CROCE, recensione a E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften* [1942], in «La Critica», 41 (1943), pp. 93-95, poi in ID., *Discorsi di varia filosofia*, vol. II, a cura di A. Penna e G. Giannini, Bibliopolis, Napoli 2011, cfr., ivi, la *Nota* di G. Sasso, pp. 575-576, 584.

generale miseria del pensiero tedesco contemporaneo eleva a qualche considerazione. Conosciutone uno, si conoscono tutti; perciò possiamo farci un'idea dell'intero indirizzo, esaminando l'opera del Cassirer sul concetto di sostanza e di funzione»<sup>3</sup>. De Ruggiero insisteva sul principio-base della «dottrina della scienza», fondata sulla centralità del numero «inteso come fondamento apriori dell'esperienza scientifica» cui corrispondeva l'«unità dell'esperienza» che era «l'unità della serie numerica in cui il pensiero la concepisce»<sup>4</sup>. Ma tale dottrina – nella «forma del procedimento [...] rigorosamente kantiana» – si rivelava nettamente inferiore al modello, giacché «non è il numero come tale che dà la regola della connessione del molteplice; ma il numero, in tanto dà la connessione del molteplice fenomenico, in quanto è costruito secondo la regola della categoria. Nella filosofia kantiana la determinazione procede dall'alto; qui dal basso. E le differenze che ne seguono sono enormi». A volerne indicare una di carattere filosofico si tratta della distinzione tra *categorie riflessive* e *categorie costitutive*, distinzione che il De Ruggiero riconosce «latente nella filosofia kantiana», adeguatamente teorizzata solo in Hegel. Questi ha incarnato il gran problema di una comprensione storica e sistematica della totalità della vita spirituale, propositosi quale teorico del vero «progresso dell'idea dalle forme dell'essere a quelle dell'essenza». Ha posto, cioè, l'esigenza di una «logica del concreto che porti davvero a compimento l'unificazione della natura e dello spirito, soltanto adombrata nella filosofia kantiana, e raggiunga nell'autocoscienza quell'identità piena nella differenza, che è il vero universale concreto»<sup>5</sup>.

Quanto il riferimento al pensatore di Stoccarda sia decisivo lo prova, altresì, il giudizio critico che lo stesso De Ruggiero formulerà su *La filosofia dell'Illuminismo* (1932). In una dettagliata recensione apparsa nella «Critica» del 1933 l'impegno filosofico del Cassirer è fatto risalire a Kant ma l'attività storiografica «si ricollega alle fonti romantiche dell' '800», osserva il De Ruggiero, preoccupato di riferire la «critica dei pregiudizi anti-illuministici del romanticismo» al significato di una «critica interna e non di una esterna contrapposizione: ciò che la rende molto più efficace».

---

<sup>3</sup> G. DE RUGGIERO, Recensione a E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* [1910], in «La Critica», IX (1911), pp. 289-290. Cfr. A. BUONO, *Note sulla prima ricezione di Cassirer in Italia. 1900-1950*, in «Studi filosofici» XIX (1996), pp. 117, 120.

<sup>4</sup> G. DE RUGGIERO, Recensione a E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cit., p. 291.

<sup>5</sup> Ivi, p. 293.

L'allievo della scuola di Marburgo ha solida preparazione scientifica e consapevolezza del «sentimento di una universale rivelazione religiosa», per intendere «i due elementi principali della sintesi storica dell' '800». Può aiutare a comprendere quanto quest'ultima sia debitrice del razionalismo illuministico che ha liberato dal dogmatismo e dai pregiudizi anti-scientifici. Ma riconosciuti questi pregi, il recensore non esita a mostrare i punti deboli di un'impostazione storiografica quando, insistendo sulle anticipazioni del pensiero dell'Ottocento nel secolo XVIII, tende a riabilitare il «Settecento invece che l'Illuminismo, anzi a spese dell'Illuminismo». Espressione di tale *defiance* storiografica è il mancato sostegno al soggetto della storia, soffocato «da una folla di particolari estranei». Il che non consente al recensore di condividere il modello di storia delle idee, la sua esigenza di indagare la «mentalità» del secolo dei Lumi, finanche quando di questa è privilegiato il contributo scientifico dell'enciclopedismo di D'Alembert contro il materialismo e il meccanicismo di Holbach e Lamettrie che, per De Ruggiero, hanno un «significato "individuale" di primaria importanza»<sup>6</sup>.

Non solo, lo sforzo kantiano di riportare la coscienza al centro del mondo è messo in crisi da Cassirer e dai suoi maestri che hanno ridotto il tutto a un «facile gioco di formule matematiche». Il che li avvicina al «naturalismo» che «costruisce», descrive e «non valuta», provocando un serio imbarazzo quando si cerca di conciliare due realtà eterogenee quali l'«individuo delle scienze naturali» e l'«individuo storico»<sup>7</sup>. Per De Ruggiero tutto ciò implica il riconoscimento dell'atteggiamento critico del pensiero filosofico di fronte alla scienza della natura. Nello «spirito» è quella verità che la scienza non dà ma *simboleggia* e che consente di teorizzare «tutto il sistema dell'esperienza scientifica», tornando all'«analitica kantiana, ma attraverso le verità più alte che la filosofia posteriore a Kant ha posto in sodo». Qui il recensore fa riferimento alla teoria crociana dello «pseudo-concetto», rappresentativo del momento critico-negativo, necessario per conquistare il «concetto dello spirito» che, nella «sua attività pratica [...], ci dà la chiave di volta per la soluzione di tutti i problemi della dottrina della scienza»<sup>8</sup>. In particolare si tratta di cogliere il passaggio dall'universalità astratta del concetto scientifico

---

<sup>6</sup> G. DE RUGGIERO, Recensione a E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung* [1937], in «La Critica», XXXI (1933), pp. 455, 456, 457.

<sup>7</sup> ID., Recensione a E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cit., p. 294.

<sup>8</sup> Ivi, p. 295.

all'universalità concreta dello spirito come «identità economica nelle differenze delle costruzioni scientifiche». Si svela, così, il limite di quel procedimento semplificativo della scienza che riduce i fenomeni ad espressioni matematiche, operando dal basso e negando ogni «efficacia teleologica dello spirito» per quel dualismo tra meccanismo e teleologia, componibile solo con «l'economicità come categoria, cioè come finalità immanente della costruzione scientifica». Il vero fondamento *a priori* dell'indagine scientifica è «l'economia dello spirito»<sup>9</sup>, opposta all'irrisolto “naturalismo” del Cohen e dei suoi seguaci che hanno identificato la logica della conoscenza pura quella della scienza matematica della natura.

In un saggio del 1913 su *La teoria della conoscenza e le questioni di confine della logica*, non citato né dal De Ruggiero né da Croce, il filosofo di Breslavia si sofferma sulla teoria della conoscenza di Hegel e la concezione «che egli ha del compito del puro pensiero “concettuale”», rielaborazione e alterazione dell'«idea kantiana della sintesi a priori» che è l'«unità di un postulato», raggiungibile solo «all'interno della scienza e in virtù del suo autonomo metodo». Quando la filosofia con Hegel ha fatto a meno di questa *mediazione* della scienza e ha richiesto l'«unità definitiva tra il particolare e l'universale», ha ritenuto di conseguire la «conclusione della visione filosofica e scientifica» e, cancellata la “cattiva infinità” kantiana, il punto di vista del *sapere assoluto* ha risolto il «carattere e il destino di tutta la conoscenza scientifica dell'esperienza». Qui importa notare come, a giudizio del Cassirer, tale esito si dia «in modo ancora più netto» in Croce, uno dei moderni rinnovatori del «sistema hegeliano», la cui filosofia è dominata dal contrasto tra il puro *concetto speculativo* e gli *pseudoconcetti* della scienza<sup>10</sup>. Coerentemente l'autore de *La logica come scienza del concetto puro* ha mantenuto separate scienza e filosofia a vantaggio dell'unico possibile nesso, quello tra la “filosofia” e la “storia” della scienza, prescindendo dal contenuto di quest'ultima e dalle sue *previsioni*. Rischioso è l'esito di una *filosofia* che, esemplata sul pensiero hegeliano, giunga a una teoria della *verità* della scienza molto vicina al moderno pragmatismo:

Solo una disciplina [...] è riconosciuta come adeguata espressione della realtà. Essa è la *storia* che [...] occupa per sé l'intero campo

---

<sup>9</sup> Ivi, pp. 295-296.

<sup>10</sup> E. CASSIRER, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik* [1913], tr. it in ID., *Conoscenza, concetto, cultura*, a cura di G. Raio, La Nuova Italia, Firenze 1998, pp. 34, 35, 36.

dello spirituale. L'*identità di filosofia e storia* costituisce perciò l'ultima parola della dottrina di Croce. [...] Il legame tra la filosofia e la matematica e la scienza della natura viene reciso: infatti, come potrebbe favorire il fine del filosofo, che è orientato all'intuizione del reale, se questi si riempie il cervello delle "astrazioni" del matematico, del fisico e del fisiologo! Se esiste un qualsiasi nesso tra la filosofia e queste discipline, esso non si fonda nel contenuto materiale delle loro dottrine, ma giace sulla condizione che anche esse possiedono una "storia", un determinato sviluppo storico [...] [che] non possiede più alcun "soggetto" autonomo [...] L'intera dottrina, sebbene proclami la *logica* come scienza fondamentale, si trasforma in un illimitato relativismo storico, [...] dal quale non viene più messa in risalto alcuna "consistenza" logico-oggettiva<sup>11</sup>.

In questo contrasto ha agito anche la più generale contrapposizione tra «idealismo critico» e «idealismo assoluto» che Cassirer, nel paragrafo conclusivo del capitolo su Hegel di *Erkenntnisproblem* del 1920, aveva fatto emergere, osservando che lo spirito nella filosofia dell'idealismo assoluto non è mai passato né futuro ma «momento attuale», per il quale vale sempre la possibilità che un particolare presente smentisca la sostanza immanente all'eterno presente. Tutto il divenire dell'idea si concentra in «un unico punto supremo» che fa perdere di «significato indipendente» a tutto «l'intero sviluppo precedente»<sup>12</sup>. Una tale *filosofia*, anche quando si relaziona ai fenomeni del tempo, al flusso e al riflusso della storia, è sempre insoddisfatta di questa campo di *azioni* e tende, perciò, ad elevarsi, a contemplare il regno della realtà *sub specie aeternitatis*. L'idealismo

---

<sup>11</sup> Ivi, pp. 37, 38, 39.

<sup>12</sup> ID., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* [1950], tr. it. di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1955, ed. VI, ivi 1971 (rist. ivi, 1978), pp. 463-464. Cfr. M. MARTIRANO, *Scienze della cultura e storiografia filosofica in Ernst Cassirer*, in «Archivio di storia della cultura», III (1990), pp. 411-413. Interessante è il confronto con il giudizio di Cohen sulle alternative Kant-Hegel nella cultura tedesca moderna: «Per l'ulteriore corso della filosofia tedesca una questione non solo di salute spirituale, ma addirittura la questione vitale per la veracità dello spirito tedesco è: o Kant o Hegel [...]. L'idealismo tedesco è l'idealismo di Kant» (H. COHEN, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, hrsg. von A. Görland und E. Cassirer, Akademie Verlag, Berlin 1928, p. 546 (cito da M. MAGGI, *Universalismo e mondo tedesco nella «Kulturphilosophie» di Ernst Cassirer*, introduzione a E. CASSIRER, *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. XXIX).

speculativo di Hegel si presenta come il processo mediante il quale questa metamorfosi spirituale del tempo si realizza, perché tempo e storia non sono altro che «l'auto-attualizzazione dell'Idea assoluta». E la filosofia, comprensiva di tutte queste fasi, non solo tiene insieme l'arte e la religione, ma le unifica in una visione spirituale unitaria, innalzandole, così, alla sfera del pensiero autoconsapevole. Per tutto ciò il filosofo di Stoccarda è convinto di aver realizzato l'autentica conciliazione di libertà e necessità. La via attraverso la quale lo spirito assoluto giunge a se stesso è una via necessaria; ma il punto di arrivo in cui questa via sbocca è l'assoluta autocoscienza, ossia l'assoluta libertà dello spirito. Nell'introduzione al volume primo della *Filosofia delle forme simboliche* è decisa la scelta teoretica di superare una *fenomenologia dello spirito* che «non fa che preparare alla logica il terreno e la via da percorrere» in cui «la molteplicità delle forme spirituali [...] in definitiva mette capo, per così dire, a una suprema vetta logica e in questo suo termine trova la sua compiuta "verità" e la sua essenza»<sup>13</sup>.

In un saggio della fine degli anni Trenta sulla «filosofia della cultura» ritorna il riferimento polemico a Hegel che è, insieme, profonda assunzione del suo valore speculativo per la storia della cultura occidentale moderna. L'attenzione critica si concentra sulla «filosofia della storia» in quanto «filosofia della libertà» coerente con l'«idealismo metafisico» e il relativo «sistema» per reggere quel processo di liberazione valido «solo per il soggetto infinito, assoluto, non per quello finito» il quale è «apparentemente l'autore delle sue azioni», ma è dominato, invece, dall'«astuzia della ragione», dal quel circolo ineludibile di *razionale e reale*, estraneo alla definizione kantiana di *idea quale compito infinito*:

Se dal significato hegeliano dell'idea – osserva Cassirer – si ritorna a quello kantiano, dall'idea come “potenza assoluta” si ritorna all'idea come “compito infinito”, si deve certamente rinunciare all'ottimismo speculativo della concezione hegeliana della storia. Ma, nello stesso tempo, si sfugge anche al pessimismo fatalistico con le sue profezie di tramonto e visioni di tramonto. L'agire ha nuovamente libera la strada per decidere in base alle proprie forze e alla propria responsabilità ed è consapevole che dalla natura di questa decisione dipende la direzione e il futuro della ricerca<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1925), tr. it. di E. Arnaud, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1961, p. 17.

<sup>14</sup> ID., *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie* [1939], tr. it. in ID., *Conoscenza, concetto, cultura*, cit., pp. 215, 223, 229.

L'idealismo critico si pone un compito diverso e più modesto rispetto a quello assoluto di Hegel; non pretende di comprendere il contenuto e la mèta della cultura per dare una deduzione logica dei singoli momenti e, insieme, una descrizione metafisica del piano universale del loro sviluppo. Né considera che i singoli stadi mediante i quali l'universo della cultura si costruisce siano frammenti sparsi, privi di un'effettiva unità. Quest'ultima non può essere spiegata in termini metafisici né definita alla luce di un sistema storico, naturalistico e fatalistico; e ciò perché non si tratta di un qualcosa di dato, ma di un'idea e di un ideale da intendere dinamicamente. Al centro è un diverso rapporto tra storia e filosofia in accordo alle prerogative dell'«idealismo critico» e di quella idea di *mondo comune* cui appartiene ogni coscienza individuale:

L'idealismo critico [...] non mira ad una formula universale che esprima la natura assoluta dello spirito e la sequenza necessaria dei suoi singoli fenomeni, e neppure pretende di predire e prescrivere il corso futuro della storia della cultura. La sua promessa e la sua speranza sono [...] molto più umili. Esso spera di giungere ad una sorta di grammatica e di sintassi dello spirito umano [...] e di farsi un'idea delle regole generali che le governano. Questo ci metterà forse in grado di comprendere meglio [...] quel mondo comune cui ogni coscienza individuale partecipa, e che ogni coscienza individuale deve ricostruire nella sua propria maniera e con i suoi propri sforzi<sup>15</sup>.

Non solo, l'«idealismo critico» trascende la sfera dei meri fatti che cerca di intendere, ordinandoli secondo regole generali. Queste, però, non si danno *a priori*, perché nascono dai *dati* delle scienze speciali: i *dati* della storia del linguaggio, della storia dell'arte, della storia della religione. Nutrimento di tale «idealismo» non sono i fenomeni storici presi in sé, ma la comprensione dei *modi* e delle funzioni fondamentali di pensare e concepire, di immaginare e rappresentare nel mito e nel linguaggio, nella politica e nella storia, nell'arte, nella religione e nella scienza. Il che spiega il nesso di teoria e storiografia nella ricostruzione di temi e problemi

---

<sup>15</sup> ID., *Critical Idealism as a Philosophy of Culture* [1936], in ID., *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945* [1979], tr. it. di G. Ferrara, a cura di D. Ph. Verene, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 98-99. Cfr. M. MARTIRANO, *Scienze della cultura e storiografia filosofica*, cit., p. 412 e nota.

intorno a nuclei determinati, impegnati a documentare lo sviluppo delle scienze della cultura stabilendone la “sistematica” formazione. Questo accade nell’opera storica dove il divenire dello spirito e la fondazione della cultura non sono ricercate nei fatti ma negli impulsi dinamici che li hanno formati in un lungo e articolato processo. Lo testimoniano i grandi affreschi storiografici pubblicati (tra il 1927 e il 1932) sul pensiero del Rinascimento, sulla scuola di Cambridge e sulla filosofia dell’illuminismo. In *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* (1927) l’intreccio di analisi teorica e pratica storiografica si esprime anche in specifici contributi offerti nel campo dell’arte e del mito (Prometeo), dei rapporti tra questi e la cultura religiosa e scientifica del tempo. Per Cassirer l’immagine dell’«uomo del Rinascimento» di Burckhardt non è empiricamente esprimibile, perché offre una nuova sintesi storica, il cui esito è un rapporto *ideale*: «È un *orientamento* unitario, non una *realtà* unitaria, che qui deve esprimersi. I diversi individui [...] lavorano a un *fine* comune, che sentiamo nuovo rispetto al Medioevo e in cui cogliamo lo specifico “significato” del Rinascimento. Ogni concetto puramente stilistico delle scienze culturali rimanda [...] a tali concetti di significato»<sup>16</sup>. L’opera del 1927, dedicata significativamente a «A. Warburg nel suo sessantesimo compleanno» e alla sua Biblioteca, punto di riferimento delle «ricerche concernenti la storia dello spirito e le scienze della cultura»<sup>17</sup>, si apre non a caso nel nome di Hegel, contestato per la «presupposizione» che la *filosofia* di un’epoca racchiuda «tutt’intero» il suo modo d’essere senza residui. È quanto testimonia la svolta culturale di fine Duecento e inizi Trecento, quando l’opposizione alla scolastica e alla dottrina scolastica non ha contenuto filosofico. Il nuovo si identifica con l’ideale culturale dell’“eloquenza” con quell’esteso sapere umanistico in cui la moderna alleanza di filologia e filosofia richiama la riflessione su Aristotele e le sue fonti, sul vero Aristotele riletto da Leonardo Bruni e Poliziano<sup>18</sup>. Non solo, ma la stessa unità di misura delle filosofie platonica e aristotelica non viene più a riferirsi alla sfera della filosofia “sistematica”. Entrano in campo delicatissime questioni religiose e dogmatiche che consentono di comprendere come l’accreditata opera storica del Burckhardt sulla cultura

---

<sup>16</sup> E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften* [1942], tr. it. di M. Maggi, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 68.

<sup>17</sup> ID., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* [1927], tr. it. di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze 1935, p. 7.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 9-10, 11.

del Rinascimento abbia potuto tenere fuori la sua “filosofia”, restando quella del secolo XIV assai intrisa di pensiero teologico e legata ai tre grandi temi di *Dio*, *libertà* e *immortalità*, centrali nel contrasto tra gli «alessandrini» e gli «averroisti», «nocciolo di tutte le speculazioni del gruppo platonico fiorentino»<sup>19</sup>. Ma anche i limiti dello storico dello «spirito della rinascenza» nel mantenere separate *teoria* e *prassi* così come nel distinguere l'«uomo medievale» da quello rinascimentale, contrastando con gli esiti della ricerca induttiva e storico-filologica, contribuiscono a un'innovativa lezione per la «storia della filosofia»:

Sebbene questa non possa mai rinunciare a tendere verso il generale e il generalissimo, purtuttavia non deve mai e poi mai dimenticare che la vera universalità può essere raggiunta solo penetrando fino in fondo nelle particolarità concrete, nelle più tenui sfumature del dettaglio storico. Quello che si richiede è l'universalità d'un punto di vista sistematico e di un sistematico orientamento, i quali però non coincidono affatto con la generalità, tutta “empirica”, dei concetti di genere, quali vengono usati per suddividere la storia in periodi o per comode delimitazioni delle sue singole epoche. Questo è lo scopo al quale tendono gli studi che seguono (che) vogliono piuttosto rimanere nell'ambito della *storia filosofica dei problemi* e cercano, su questo terreno, una risposta alla domanda: se ed in che misura il corso del pensiero nei secoli 15° e 16°, nonostante la molteplicità degli spunti ed a malgrado di tutte le divergenze nelle soluzioni dei problemi, costituisca un tutto unitario, chiuso in se stesso<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Ivi, pp. 12-13.

<sup>20</sup> Ivi, p. 16. Il tema ritorna nel saggio su *Some Remarks on the Question of the Renaissance* [1943; tr. it. in *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, a cura di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze 1967], dove si precisa che *medioevo* e *rinascimento* non sono strumenti per una rigida determinazione di età storiche, perché i fatti reali tra le due epoche si sovrappongono e si confondono tra tradizione e innovazione. Quello che conta per lo storico è documentare che «l'equilibrio tra alcune forze particolari [...] incomincia lentamente a modificarsi. [...] Lo storico delle idee non chiede innanzitutto quale sia la *sostanza* di alcune idee. Chiede quale sia la loro *funzione*. Ciò che va indagando [...] è meno il *contenuto* delle idee che la loro *dinamica*» (pp. 10, 11). Cfr. M. MARTIRANO, *Scienze della cultura e storiografia filosofica*, cit., p. 424 e nota.

Da qui la conclusione esemplata, a mio giudizio, su una prosa e un tono comuni allo Herder, un *autore* simbolo dell'illuminismo cassireriano e del suo «autosuperamento» per l'idea nuova di *totalità* nelle *Aggiunte* alla sua *Filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*:

Se ci riuscirà di mostrare questa unità, se ci riuscirà di ricondurre a centri sistematici determinati il groviglio dei problemi che la filosofia della rinascenza ci propone, allora la questione del rapporto in cui sta la produzione teoretica del rinascimento con le altre forze vitali [...] troverà da sé la soluzione. Ed il risultato sarà, che anche qui il lavoro del pensiero non si pone come qualcosa d'isolato e particolare di fronte al moto totale delle spirito e alle forze che lo muovono [...]. Esso non è solo una parte che si ricollega alle altre, ma è anzi quello che ci pone davanti la stessa totalità e l'esprime in forma concettuale-simbolica<sup>21</sup>.

Sui rapporti tra «l'individuale e l'universale» nella loro «determinazione positiva», raggiunta dalla storiografia del Cassirer, aveva espresso giudizi elogiativi Santino Caramella in una recensione pubblicata nella «Critica» del 1929. Qui veniva ricordato l'importante precedente crociano che, trattando di *Leonardo filosofo*, aveva già identificato nelle «relazioni fra microcosmo e macrocosmo il *leit-motiv* della filosofia del primo Rinascimento: come poi ha mostrato nello svolgimento della poetica e della storiografia e della politica, che si accompagna alla Controriforma, l'impostazione di problemi che, pensati a fondo, conducono alla pura immanenza». Un giudizio finale, quest'ultimo, che senza volerlo, sottolineava la disarmonia speculativa e storiografica tra i due autori (Croce e Cassirer), visto che l'acuto recensore doveva, infine, riconoscere l'impegno dello storico tedesco a riassumere «nella loro unità concettuale i

---

<sup>21</sup> E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, cit., pp. 16-17. «Ben grande dev'essere quella totalità dove già in ogni singolo elemento ritroviamo la totalità stessa; e dove, in ogni dettaglio, si vede sempre una tale unità indeterminata, piena di totalità. [...] E se un giorno raggiugessimo un punto di vista donde abbracciare con lo sguardo se non altro la nostra specie tutta, là dove conduce la catena dei popoli e dei continenti che si venne sviluppando dapprima tanto lentamente, si intrecciò in seguito, tra tanto strepito, attorno alle nazioni e doveva infine legare insieme con dolci, solidi vincoli queste stesse nazioni guidandole verso un'ignota mèta [...]?» (J. G. HERDER, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità* [1744], intr. e tr. it. di F. Venturi, Einaudi, Torino 1971<sup>2</sup>, pp. 123, 125).

molteplici interessi di questo periodo» contro le «soprastrutture sincretistiche» dei «“sistemi” del Quattro e del Cinquecento». Egli aveva svolto un’analisi originale che evitava l’errore di «attribuire un significato immediatamente speculativo e metafisico» ai momenti del gusto e dello spirito artistico, puntando sui temi della libertà e della necessità, della riforma dell’astrologia e della nuova interpretazione della natura con particolare riferimento al delicato e dibattuto mito di Prometeo negli scrittori del tempo<sup>22</sup>.

Nella “sistemazione” unitaria dei temi e dei problemi del tempo storico indagato si riconoscono il carattere e lo stile distintivi della storiografia cassireriana dedicata al secolo XVIII. Nella *Prefazione* a *La filosofia dell’Illuminismo* l’autore esplicita l’intenzione della sua ricostruzione, avvertendo che tra le precedenti opere storiche e «la presentazione della filosofia illuministica c’è un intimo nesso tanto nel fine oggettivo quanto nella fondamentale intenzione metodica. Come in quelle opere precedenti, anche qui si è tentato un metodo di esposizione della storia della filosofia che non vuole soltanto constatare e descrivere i risultati, ma render palesi invece le forze operanti che li hanno plasmati dal di dentro». Ed è necessaria una considerazione “sistematica” delle forme dello spirito non per depotenziare la comprensione storica ma per rifondarla, giungendo a una considerazione generale dell’oggetto che, al di là della mera descrizione fenomenologica, riesca a cogliere il nucleo stabile e universale comune a tutti i fenomeni dello stesso ambito spirituale<sup>23</sup>. Del secolo XVIII bisogna cogliere la forza spirituale attiva in tutti i problemi che vive e in quelli che ha ereditato. La mentalità nuova è riflesso della concezione stessa della filosofia che non è più *sostanza* distaccata dallo spirito, ma la forma-funzione unificante tutte le manifestazioni dello spirito nella natura e nella religione, nella politica e nella storia, nel diritto e nell’arte. In tale *funzione* la ragione punta ad assolvere anche all’altro più complesso compito di costruire una «vera totalità» nell’«ordinata successione dei singoli elementi» e delle forze a loro immanenti, così definendo il suo stesso concetto «non già di un essere, ma di un *fare*»<sup>24</sup>. A dare la tendenza

---

<sup>22</sup> S. CARAMELLA, Recensione a E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, cit., in «La Critica», 27 (1929), pp. 56, 57.

<sup>23</sup> E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), tr. it. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1973, rist. ivi, 1977<sup>2</sup>, pp. 8-9.

<sup>24</sup> Ivi, p. 32. Sul tema e per la relativa, aggiornata letteratura critica mi permetto di rinviare al mio *Ragione, storia e cultura ne La filosofia dell’Illuminismo*, in *Simbolo e cultura*.

fondamentale della filosofia illuministica non sono, infatti, rigide *dottrine*, astrattamente codificate, ma complessi tematici come fili «non visti» o solo apparentemente slegati tra loro. L'impegno dello storico-filosofo non si riduce, perciò, alla registrazione della «molteplicità e diversità delle forme»; si realizza nella ricognizione della «completa evoluzione di una forza formatrice uniforme e unitaria nella sua essenza». Questa è la ragione che il secolo XVIII, figlio di Kant, non considera come un «fisso contenuto di cognizioni, di principi, di verità, ma piuttosto come una *facoltà*, una forza che si può comprendere pienamente soltanto nel suo esercizio e nella sua esplicazione»<sup>25</sup>. Da questo punto di vista è sempre interessante il confronto critico con Hegel, espresso in tono meno *tranchant*. Al ripudio della definizione del secolo della ragione come «filosofia della riflessione» segue il riconoscimento di una «caratteristica autorettifica» dello storico della filosofia, il cui giudizio «non coincide perfettamente col verdetto che dell'illuminismo ebbe a formulare la sua metafisica. La "fenomenologia dello spirito" traccia un quadro dell'epoca illuministica diverso, più ricco e più profondo di quello che il Hegel suol disegnare con tendenze puramente polemiche»<sup>26</sup>.

È stato opportuno insistere sui contenuti della recensione del De Ruggiero e sulle sue osservazioni in sede di teoria e di storia della storiografia filosofica, perché da esse idealmente parte la riflessione del Croce sull'opera del Cassirer, non a caso riferita alla cultura tedesca di Otto-Novecento che tentò di sollevarsi sul positivismo e sul naturalismo ma senza allontanarsi dall'«ordinario dualismo» di *scienze della natura* e *scienze dello spirito*, entrambe considerate con difetto di «rigore scientifico». Tale dualismo aveva conosciuto la sua definizione più autorevole con la celebre distinzione tra scienze idiografiche e scienze nomotetiche ma senza nessun approfondimento delle diverse *forme* dello spirito. Non a caso Croce non esita a richiamare l'opera segnalata alle esperienze di Rickert e di

---

*Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, a cura di F. LOMONACO, F. Angeli, Milano 2012, pp. 17-40.

<sup>25</sup> E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, cit., pp. 21, 31. Sul Kant di Cassirer, filosofo dell'Illuminismo in quanto «patrono ideale» della nascente Repubblica di Weimar e della Costituzione repubblicana della nuova Germania ha scritto pagine assai acute M. FERRARI (*Cassirer, Kant e l'Aufklärung*, in *Il realismo della ragione. Kant dai Lumi alla filosofia contemporanea*, a cura di S. Poggi, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 181-208), ricostruendone le ragioni etico-politiche dell'impegno storiografico a partire dal discorso del 1928 su *L'idea della costituzione repubblicana* (ivi, p. 185 e sgg.).

<sup>26</sup> E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, cit., pp. 11-12.

Windelband, nonché all'«arida e matematizzante scuola di Marburg, e in ispecie del Cohen» e alla psicologia del Wundt cui si avvicina la *Filosofia delle forme simboliche*. Su quest'opera il fondatore de «La Critica» interviene, osservando che non deve meravigliare che sia considerata naturalisticamente nelle sue diverse «forme», concepite in termini di autonomia e, al più, di «analogia», mai nella loro «eterna genesi e svolgimento e dialettica»<sup>27</sup>. Quello che sfugge a tale giudizio è che la posizione cassireriana degli anni Quaranta ha preso le distanze da una logica di tipo formale in cui il concetto è frutto di astrazione di tutte le caratteristiche particolari dei singoli oggetti. Nella raccolta di saggi del 1942 si tratta di ridefinire l'oggetto della cultura e della sua unità che, come prodotto dell'attività spirituale, si trova alle nostre spalle, ponendo un limite difficile da superare in quanto «il processo *riflessivo* del comprendere ha un senso opposto a quello del processo *produttivo*»<sup>28</sup>. Nei suoi esiti moderni la logica è giunta alla consapevolezza del compito filosofico e della forma sistematica, orientandosi verso l'ambito delle scienze matematiche della natura. A tale sviluppo riduttivo si oppone l'esigenza di una sistemazione logica delle scienze dello spirito già con Vico partire dal citato «teorema» del *verum et factum convertuntur*, per cui «ogni essere comprende e coglie veramente solo ciò che egli stesso produce»<sup>29</sup>. Ma alla ricerca di una logica delle scienze della cultura non può bastare l'identificazione con una soluzione unicamente metodologica, ripetitiva della già teorizzata distinzione windelbandiana. In essa, infatti, nulla è detto circa i contenuti della conoscenza storica, cioè le varie forme dell'attività spirituale, sacrificate da una logica dell'astrazione e opposta a una concezione *trascendentale* di essa, l'unica che può fare del concetto un

---

<sup>27</sup> B. CROCE, Recensione a E. CASSIRER, cit., pp. 530, 531.

<sup>28</sup> E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., p. 79. Sulla diversa prospettiva antipositivistica comune alla *Logica* del Croce e del Cassirer si veda l'aggiornato contributo di S. DESSI SCHMID, *Der "reine Begriff" und die idealistische Philologie. Zu Cassirers und Croces Verständnis der Wissenschaft*, in *Traditionen der Entgrenzung. Beiträge zur romanistischen Wissenschaftsgeschichte*, hrsg von F. Estelmann, P. Krügel, O. Müller, P. Lang, Bern 2003, pp. 105-119.

<sup>29</sup> E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., p. 8. Cfr. H.J. SANDKÜHLER, *Linguaggio, segno, simbolo. L'anti-ontologia di Ernst Cassirer*, in «Rivista internazionale di filosofia e psicologia», I (2010) 1-2, p. 10. Su simbolo e storia in Vico e Cassirer rinvio alle acute pagine di G. CACCIATORE, *Cassirer interprete di Kant e altri saggi*, a cura di G. Gembillo, Armando Siciliano editore, Messina 2005, pp. 85-104; ID., *Il caleidoscopio della mente. Attività simbolica e mondo storico in Vico e in Cassirer*, in *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, cit., pp. 128-140.

vero strumento di comprensione dei differenti ambiti del sapere e della vita. La condizione trascendentale di possibilità delle scienze della cultura è condizione di comprensione “generale” e, insieme, storica, fondata sull’analisi del *divenire* (la storia delle forme simboliche), dell’*opera* (l’«ermeneutica»), della *forma* (la *filosofia delle forme simboliche*) e degli *atti* (la fenomenologia della coscienza simbolica). Al fondo è una teoria che cerca «la sua conclusione ultima, una conclusione che può anche presentarsi come un “punto che si allontana all’infinito”, a cui ci si può avvicinare solo asintoticamente»<sup>30</sup>. Cassirer si preoccupa di tenere tutte le forme della *Kultur*, concepita come un universo di creazioni oggettive dello spirito. Intende, perciò, mostrare un carattere di persistenza di tutte le manifestazioni culturali, definendo una continuità di carattere universale della *funzione* della forma, eppur conservando il limite noumenico kantiano nella «questione dell’*origine della funzione simbolica* non [...] risolubile con mezzi scientifici». Un limite, questo, che garantisce contro ogni assoluto idealistico e metafisico (Hegel) e rinnovata, avversata ontologia, per garantire la comprensione dell’umano dentro l’orizzonte storico della cultura, per giungere a «conoscere l’ ‘essenza’ dell’uomo solo guardando dentro la cultura e rispecchiato in essa, ma [...] [senza] girare lo specchio per vedere cosa c’è dietro»<sup>31</sup>. Questo è il limite sconosciuto alla filosofia di Hegel, «l’ultimo grande tentativo di abbracciare la totalità del sapere e organizzarla in base a una idea dominante»; tentativo irrisolto, perché la teorizzata riconciliazione di natura e idea è solo apparente e a prevalere è l’idea assoluta<sup>32</sup>.

L’interesse per una *logica delle scienze della cultura* è alimentato dal disegno di una «morfologia dello spirito», per definire lo spazio più esteso e costitutivo dell’antropologia nel significato di *filosofia della cultura* delineato nel *Saggio sull’uomo* (1944)<sup>33</sup>. Eppure, l’unità della riflessione teoretica cassireriana resta segnata da un’ambigua distinzione tra le forme

---

<sup>30</sup> E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., p. 90.

<sup>31</sup> Ivi, p. 95. Di una «metafisica senza ontologia» ha parlato A. D’ATRI (*Logica e Metafisica in Ernst Cassirer*, in *Simbolo e cultura. Ottant’anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, cit., pp. 237-257), partendo dalla *fenomenologia della conoscenza* e dell’ intimo nesso tra fenomeni di base e teoria della conoscenza a partire dal volume III della *Filosofia delle forme simboliche* (ivi, pp. 249 e sgg.).

<sup>32</sup> E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., p. 32.

<sup>33</sup> Cfr., anche per l’aggiornata letteratura critica sul tema, l’utile contributo di G. RAIÒ, *Introduzione a Cassirer*, Laterza, Roma-Bari 1991, spec. p. 153 e sgg.

di espressione e l'ambito dell'indagine scientifica che le riguarda<sup>34</sup>. La linguistica di Humboldt con il concetto di «forma interna» della lingua, la teoria dell'arte di Wölfflin e le ricerche storiche di Burckhardt invitano il teorico della *Begriffsbildung* a prendere posizione sul dibattuto problema della classificazione delle scienze. La differenza tra i concetti delle scienze naturali e quelli delle scienze della cultura non passa più tra nomoteticità e/o idiograficità ma tra l'indeterminatezza dei concetti di *forma* e di *stile* e la determinatezza di quelli fisico-sperimentali. I primi non sono concetti di valore nel senso di Rickert né concetti psicologici, perché hanno come unica funzione quella di «rendere possibile la rinascita, la “palinogenesi” della cultura stessa», facendo rivivere i simboli del passato. La differenza sta nei modi della generalizzazione che, in ambito scientifico, interviene a descrivere proprietà costanti; in quello culturale è indeterminata, esprimendo non l'unità o uniformità dell'accadere ma l'*unità di significato*<sup>35</sup>. Il compito della moderna filosofia della cultura sta nel tenere tutte le differenti forme e articolazioni del sapere nella possibile «costruzione di un “mondo comune”» che ha come centro unificatore l'agire umano ed eleva dalla conoscenza della natura alla vita nella comunità ideale degli uomini, realizzata dal *medium* della prassi nella cultura. Nella fondazione della logica delle *Kulturwissenschaften* la *filosofia della cultura* cerca di eludere «tanto la Scilla del naturalismo che la Cariddi della metafisica»<sup>36</sup>. Ispirate a un celebre motto di Goethe («In principio era l'azione»), le considerazioni cassireriane mostrano che le diverse forme della cultura si incontrano e si separano in un fare comune, al punto da definirsi come «i *media* specifici che l'uomo si crea per potersi, per loro tramite, separare dal mondo, e appunto in questa separazione congiungersi ancora più strettamente con

---

<sup>34</sup> B. BOLOGNINI (*La logica della cultura in Cassirer*, in «Giornale di Metafisica», III, 1981, pp. 161-176) ha rilevato la diversità di accenti teorici a proposito dei concetti di *forma* e di *simbolo*, entrambi presenti nella *Filosofia delle forme simboliche* e destinati a divaricare all'altezza delle riflessioni su *Linguaggio e mito* e sulla *Logica delle scienze della cultura* (ivi, pp. 162-165).

<sup>35</sup> E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., pp. 72, 39-40. Aggiornate indagini raccolgono le pagine dedicate a *Philosophy and Iconology* e *Theory of Figuration*, rispettivamente in «Cassirer Studies», I (2008), p. 59 e sgg. e, ivi, II (2009), p. 65 e sgg.; ivi IV (2011), p. 11 e sgg. Per il rapporto con Rickert rinvio al puntuale studio di E. MASSIMILLA, *I modi del “generale” in storia e il problema dell'oggettività nelle scienze della cultura: Cassirer vs. Rickert*, in *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, cit., pp. 141-159.

<sup>36</sup> E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., pp. 39, 46.

esso»<sup>37</sup>. Denunciato il carattere arcaico del naturalismo positivistico, si trattava di sostenere con la rivoluzione copernicana kantiana un criterio generale di unificazione del sapere, non tanto di *contenuti* ma di *significati*. In un saggio del 1936 su *L'idealismo critico come filosofia della cultura* alle diverse *forme* del pensiero non corrispondono particolari espressioni della mente umana orientate in una pluralità di direzioni divergenti. Prevale, malgrado le differenze, un'unità intrinseca che non può, però, essere concepita al modo della metafisica sistematica e indicata in termini di mera sostanzialità. Deve, invece, essere intesa in termini *funzionali* e definita «unità del pensiero simbolico» non astratta dalle sue varie manifestazioni in modalità di relazioni, operazioni e azioni<sup>38</sup>. Né valgono le relazioni causali (come mostra il fallito naturalismo di Taine) opposte alle intenzionali che sono la base di tutti i concetti culturali e della vita umana, senza però indulgere in orientamenti di tipo vitalistico e intuizionistico<sup>39</sup>. Coerente è, in proposito, l'opposizione a Simmel che parla di «tragedia della cultura», teorizzando un contrasto tra la vitalità soggettiva che crea valore e i valori stessi oggettivati e resi privi di vita in tale oggettivazione. Il rischio di tale diagnosi è di approdare a un misticismo cui è da opporre la polarità nel rapporto tra soggetti diversi, «mediato» dai prodotti della cultura che «è "dialettica", cioè drammatica», tra la vita soggettiva finita e i suoi contenuti «atemporalmente validi», affidati al continuo lavoro degli uomini, al loro agire spirituale e intersoggettivo che non è mai sicuro della mèta, eppure inarrestabile dentro le «epoche culturali» che lavorano al processo continuo di «mediazione» tra tradizione e innovazione, poco convinti del primato hegeliano dell'idea e del razionale nella storia universale<sup>40</sup>.

Tuttavia si presenta un nuovo problema, irriducibile ai temi e ai problemi delle scienze naturali, se «dalle singole opere e dai singoli individui» ci si rivolge «alle *forme* della cultura». In essa tutti i fenomeni sono circoscritti al mondo dell'«obiettività naturale» e, come ogni altro

---

<sup>37</sup> Ivi, pp. 46, 22.

<sup>38</sup> Sul tema e i limiti della prospettiva trascendentale nella ricerca dell'«unità fondamentale» si vedano le acute osservazioni di A. MASULLO, *La ricerca dell'«unità fondamentale» nella filosofia di Cassirer*, in «Il Pensiero», XIII (1968), p. 40 e sgg.

<sup>39</sup> E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., p. 79.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 102, 103, 97. Cfr. G. SIMMEL, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, in «Logos», II (1911-1912), pp. 1-25, tr. it. di D. Formaggio e L. Perucchi, in *Arte e civiltà*, Isedi, Milano 1976, pp. 83-109.

oggetto, possiedono una «collocazione nello spazio e nel tempo»<sup>41</sup>. La filosofia della cultura induce a riconoscere che ogni formazione è la «conoscenza dell'elemento "fisico"» e che «l'elemento ideale sussiste solo in quanto prende corpo materializzandosi in una qualche configurazione sensibile»<sup>42</sup>. Ma – ed è questo il problema – l'«elemento fisico», lungi dall'essere un contrassegno statico e fisso, determina la conformazione e le modalità di espressione dell'«elemento ideale», mostrandosi in una nuova *funzione*, orientata verso il mondo di cose e quello degli altri esistenti, secondo la modalità di *percezione di espressione*. La *filosofia delle forme simboliche* intende sostenere il valore delle strutture in cui si oggettiva, mantenendo il legame con la sfera della percezione, per comprendere le differenze della forma di rappresentazione, irriducibili a semplici mezzi fisici. A questi motivi è, allora, da riferire la riflessione cassireriana su ciò che è indicato col «nome 'cultura'», un insieme di espressioni spirituali che non implicano alcun passaggio da una *sostanza* ad un'altra ma un mutamento di *funzione* e di *significato*<sup>43</sup>.

In Croce, invece, l'universalità della creazione artistica è nella libera attività dello Spirito e non conosce statuti di oggettività dei suoi prodotti, irrilevanti dal punto di vista filosofico. Qui è il nucleo principale della polemica, incentrata proprio sull'ideale cassireriano delle strutture di oggettivazione delle esperienze culturali che Croce considera inadeguato alla filosofia autentica, quella dell'*universale* e non dell'*oggettività*, destinata a risolversi in una teoria della conoscenza nel mondo senza comprendere i momenti del *fare*, della *volizione* e dell'«economico». Perciò, a suo giudizio, l'autore tedesco è privo di una «logica della filosofia» e di una filosofia dello spirito in grado di distinguere e di unificare le *forme simboliche* in quanto filosofia «speculativa e non classificatoria e separante»<sup>44</sup>. Cassirer

---

<sup>41</sup> E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., p. 39. Sulla centralità della relazione temporale in questo contesto ha scritto pagine interessanti P. A. ROVATTI, *La struttura temporale in Cassirer*, in «Il Pensiero», XIII (1968), p. 127 e sgg.

<sup>42</sup> E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., p. 39. Su questo tema e con riferimento agli interessi antropologici si veda – anche per l'aggiornata letteratura critica – P. FAVUZZI, *L'ultimo Cassirer: il problema della "svolta", la fondazione umanistica e l'orizzonte antropologico della filosofia della cultura*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», n. s., 203 (2011), p. 25 e sgg.

<sup>43</sup> E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., pp. 39, 22.

<sup>44</sup> B. CROCE, Recensione a E. CASSIRER, cit., p. 531. Cfr. M. MARTIRANO, *Ernst Cassirer e il problema dell'oggettività nelle scienze della cultura*, in *Lo storicismo e la sua storia: temi*,

non penetra quelle forme, ponendo, così, il mito accanto al linguaggio e, per tali classificazioni empiriche, differenziando il linguaggio dall'arte. In ciò è il contrasto con Vossler che aveva accolto l'identificazione crociana di linguaggio e poesia, perché «il linguaggio [...] è forma intuitiva, musicale e poetica dello spirito, e che la poesia è la forma dell'espressione spirituale». Al filosofo di Breslavia manca un'analisi speculativa della poesia e dell'arte, perché pensa ai problemi filosofici con «generi» e «specie». Lo documenta la ripresa, sia pure con qualche riserva, della distinzione del Wölfflin tra «stile lineare» e «stile pittorico», dichiarandone l'incapacità di diventare «principi di giudizio»<sup>45</sup>. Coerentemente viene respinta la negazione crociana dei generi letterari e artistici, condividendo la negazione di essi come «regole del produrre artistico» e ammettendoli come astrattezze di tipo classificatorio a difesa della vera unità dell'arte, salvata dalle differenze annientate dalla teoria del Croce. L'arte è il momento risolutivo del rapporto significato-immagine, diversamente dall'identificazione procurata dal mito e dalla tensione introdotta dalla religione. Nell'arte il linguaggio raggiunge la perfetta espressione, mostrando come il movimento di sviluppo dello spirito (concepito, nella parte prima dell'opera del 1923, interno ad ogni forma simbolica) diventi un processo unico di cui le *forme simboliche* sono gradi o figure, non senza accrescere, però, «l'ambiguità tra carattere dialettico e carattere evolutivo di questo processo»<sup>46</sup> anche in relazione al passaggio finale da una *filosofia della cultura* a una *fenomenologia della conoscenza*, dall'analisi delle forme simboliche a quella delle differenti funzioni dello spirito<sup>47</sup>.

Se l'universalità della creazione artistica deriva per Croce dalla libera attività dello spirito, per Cassirer rimane fondamentale la struttura

---

*problemi e prospettive*, a cura di G. Cacciatore, G. Cantillo e G. Lissa, Guerini e Associati, Milano 1997, spec. pp. 404-407.

<sup>45</sup> B. CROCE, Recensione a E. CASSIRER, cit., pp. 532, 533. Il riferimento è a E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1925), cit., vol. I, pp. 140-143.

<sup>46</sup> Così A. POMA nel fondamentale studio su *Origine e primi sviluppi della Filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, in «Filosofia», XXVIII (1977), p. 406.

<sup>47</sup> Sul tema è ancora utile l'ampio e acuto lavoro di A. POMA, *Il mito nella Filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, ivi, XXXI (1980) II, pp.187-236, III, pp. 491-544, IV, pp. 669-744, spec. ivi, p. 516 e sgg., 712 e sgg. Sulla polemica con Croce circa il linguaggio si veda l'aggiornato contributo di S. DESSI SCHMID, *Ernst Cassirer's and Benedetto Croce's Theories of Language in comparison*, in *History of Linguistics 2008*. Selected papers from the eleventh International Conference on the History of the Language Sciences (Potsdam, 28 August-2 September 2008), edited by G. Hassler, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2011, pp. 341-358.

oggettiva del mondo culturale che assicura l'esistenza e la comunicabilità dei linguaggi. Insomma, al condiviso rifiuto della gerarchizzazione assiologica dei «generi artistici» corrisponde il rifiuto dell'identificazione crociana di intuizione ed espressione, dell'estetica nell'espressione «pura»:

In tal modo, non solo viene privilegiato il lato “soggettivo” rispetto a quello “oggettivo”, ma quest'ultimo viene quasi degradato a momento indifferente del primo. [...] Croce respinge la teoria dei generi non solo in quanto essa ponga dei concetti normativi (cosa che sarebbe del tutto giustificata) ma anche in quanto voglia fissare determinati contenuti e concetti stilistici. E perciò per lui tutte le differenze nella *forma* della rappresentazione vanno cancellate o mutate in mere differenze dei mezzi “fisici” di espressione»<sup>48</sup>.

Dietro tali riserve critiche c'è ancora l'insoddisfazione per la proposta di Hegel e la definizione del concetto quale «concetto logico e metafisico» che induce a comprendere l'«intera sostanza culturale» nei tre momenti dello «spirito soggettivo, oggettivo e assoluto»<sup>49</sup>.

Né di Croce è accettabile la «concezione della liricità dell'arte», contestata per non risalire al «genere prossimo», al «generico esprimersi» per cui la liricità è qualcosa di nettamente diverso dal mero parlare, mentre per Croce «l'intera lirica altro non sarebbe che espressione linguistica, l'intero linguaggio lirica». E qui il nume tutelare di Cassirer resta Goethe, il poeta che aiuta a riconoscere quel genere di «idealità», considerato che nel «transeunte si lascia intravedere l'eterno», quell'idealità sostenuta dall'arte in generale nella riuscita convergenza e reciprocità di *individuale* e *oggettività* con «la più forte e intensa pienezza vitale»<sup>50</sup>. Il che Croce respinge, sostenendo che la *liricità* non è il cosiddetto *lirismo* ed avvertendo che questo è il sintomo della tipica mentalità professorale tedesca, disinteressata a quanto accade fuori di sé e, perciò, non priva di «angustie nazionalistiche». È, questa, la conclusiva e penetrante annotazione critica del Croce sulla «stranezza del caso» che rende lo studioso tedesco profugo e perseguitato per accusa di antinazionalismo. Amaro e non solo caustico il giudizio finale dai notevoli risvolti etico-politici:

---

<sup>48</sup> E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., p. 113.

<sup>49</sup> Ivi, p. 35.

<sup>50</sup> Ivi, pp. 29, 30.

Il carro della storia passa pesante e crudelmente schiaccia gl'incolpevoli; tuttavia anche in questi suoi lavori, fatti nell'esilio, egli non ha acquistato il senso vivo della storia e l'intelligenza del suo problema, o meglio, dei suoi problemi, intimamente ripugnanti a ogni «scientificismo». Personalmente a me duole rispondere di lontano al dialogo che di lontano egli ha iniziato con me, giacché dalla lontana Svezia, donde l'autore è partito per l'America, mi è pervenuta la sua nuova pubblicazione. Ma la vita degli studi geme ora, dappertutto, dolorosamente rotta e dispersa<sup>51</sup>.

#### Abstract

This paper is dedicated to the comparison between the theories of Ernst Cassirer and Benedetto Croce about *The Logik of Humanities* and others Cassirer's *Essais* on the «Philosophy of Culture». The first part presents the concrete passages of mutual criticism on language and its relations with art and in relation to the interpretation of the modern history of philosophy between *Humanism and Enlightenment*. Brief final remarks recapitulate their radically different ways of understanding idealism with respect to the spiritual activity of man in the history.

Keywords: Croce, Cassirer, Philosophy of Culture, Enlightenment.

---

<sup>51</sup> B. CROCE, Recensione a E. CASSIRER, cit., pp. 533, 534.