

Bollettino Filosofico

XXVIII (2013)

Croce tra passato e futuro



Bollettino Filosofico

XXVIII (2013)

Croce tra passato e futuro

Pubblicata da:
FedOAPress - Università di Napoli "Federico II" Piazza Bellini 59-60
80136 Napoli
Realizzata con Open Journal System
ISSN: 1593 -7178
E-ISSN 2035 - 2670

BOLLETTINO FILOSOFICO

Editorial Board

Director

Pio COLONNELLO

Editors' Committee

John ABBARNO (University of Buffalo – New York) · Mauricio BEUCHOT
PUENTE (IIFL-UNAM – México) · Franco BIASUTTI (Università di Padova)
· Horacio CERUTTI GULDBERG (CIALC-UNAM – México) · Enrique
DUSSEL (UNAM – México) · Raúl FORNET BETANCOURT (Bremen
Universität) · Carlo GENTILI (Università di Bologna) · Sergio GIVONE
(Università di Firenze) · Enrica LISCIANI PETRINI (Università di Salerno) ·
Eugenio MAZZARELLA (Università di Napoli “Federico II”) · David ROBERTS
(University of Georgia - USA)

Consulting Editors

Roberto BONDÌ (Università della Calabria) · Romeo BUFALO (Università
della Calabria) · Fortunato M. CACCIATORE (Università della Calabria) ·
Felice CIMATTI (Università della Calabria) · Ines CRISPINI (Università della
Calabria) · Claudia STANCATI (Università della Calabria) · Silvia
VIZZARDELLI (Università della Calabria)

Managing Editors

Vincenzo BOCHICCHIO (Managing Editor in Chief)
Stefano SANTASILIA (Secretary)
Giuseppe BORNINO
Luca LUPO
Fabrizio PALOMBI
Marco RISADELLI
Emilio SERGIO

Indice

- 1 *Premessa*
Pio Colonnello
- 5 Paolo Bonetti
Croce e il cristianesimo
- 22 Romeo Bufalo
Galvano della Volpe e l'estetica di Benedetto Croce
- 48 Giuseppe Cacciatore
Oltre l'idealismo. Lo storicismo in forma negativa
- 59 Giuseppe Cantillo
«Leggere Dante “da solo a solo”». Note in margine a La poesia di Dante
- 73 Salvatore Cingari
Croce e la post-modernità
- 82 Daniela Coli
Croce e la storia tra arte e scienza
- 98 Pio Colonnello
Per una rilettura di Croce tra passato e presente. Croce e la crisi del secondo dopoguerra
- 112 Domenico Conte
Benedetto Croce, la Germania e Thomas Mann a partire dalle Pagine sulla guerra (1919)
- 126 Girolamo Cotroneo
Croce e la rivoluzione
- 143 Maria Della Volpe
Filosofia, Religione, Storia: la trinità crociana
- 158 Giuseppe Gembillo
Croce e la filosofia della complessità

- 167 Giuseppe Giordano
Filosofia dell'economia e scienza dell'economia. Intorno ad alcune pagine crociane di
Filosofia della pratica
- 183 Giovanni Invitto
Su Croce, Bergson e Pirandello. A proposito della fenomenologia del comico
- 198 Fabrizio Lomonaco
Per una logica delle scienze della cultura: Croce e Cassirer
- 218 Edoardo Massimilla
Lo statuto logico delle scienze storiche della cultura. Weber, Rickert e il "primo" Croce
- 237 Aniello Montano
Croce. Oltre la metafisica della "mente". La filosofia come "storicismo assoluto"
- 253 Myra E. Moss
Benedetto Croce, Historian-Philosopher: Is History Autobiography?
- 268 Ernesto Paolozzi
Benedetto Croce e la rivalutazione della complessità della scienza
- 283 Rosalia Peluso
La disputa sul barocco e altri motivi crociani in Benjamin
- 302 David Roberts
Recent Crocean Encounters Outside Italy
- 321 Emilia Scarcella
Croce e Machiavelli. Forme e percorsi di una continuità
- 337 Fulvio Tessitore
Tra idealismo e storicismo
- 347 Aldo Trione
Tra passato e presente
- 356 Renata Viti Cavaliere
L'"esistenza" nel pensiero di Croce

Premessa

Il presente volume non intende essere affatto celebrativo o commemorativo della figura di Benedetto Croce, prendendo spunto dal sessantesimo anniversario della sua scomparsa. Egli stesso non amava le occasioni celebrative e detestava gli anniversari, cui opponeva l'impegno quotidiano nel lavoro.

Siamo certamente lontani dalla temperie culturale degli anni sessanta e settanta, quando ancora prevalevano alcuni vecchi stereotipi e pregiudizi verso la filosofia di Croce: epigono dell'hegelismo, rappresentante della vecchia tradizione retorica italiana, facile solutore di "enigmi" filosofici, olimpico osservatore dei drammi della storia, nemico delle scienze e della cultura scientifica, fautore di conservatorismo culturale e politico... Tra la fine degli anni settanta e i primi anni ottanta, a poco a poco, apparvero invecchiate le antiche polemiche e si riprese a parlare di un "ritorno di Croce" nella cultura italiana, senza avvertire più la necessità - come aveva asserito, alcuni decenni prima, Gianfranco Contini - di «riuscire post-crociani senza essere anticrociani»¹. Certo non a caso, tra gli inizi e la fine degli anni ottanta, apparvero volumi dal titolo *Ritorno a Croce*² o dal titolo *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*³.

Resta poi da chiedersi se si possa parlare effettivamente di un "ritorno di Croce" negli ultimi due decenni. In realtà, una "moda" crociana non c'è e non c'è stata recentemente, per di più non poteva esserci. A riguardo ha perfettamente ragione Paolo Bonetti, quando ha osservato nella sua *Introduzione a Croce* per i tipi della Laterza: «Comunque lo si voglia giudicare, Croce è un pensatore moralmente troppo severo per diventare oggetto di moda. Ma è proprio questa "severità" (che non ha nulla a che vedere con il moralismo dei retori, da lui sempre detestato) a rendere paradossalmente possibile una nuova presenza di Croce, per tutti coloro,

¹ G. CONTINI, *L'influenza culturale di Benedetto Croce*, Ricciardi, Napoli 1967, p. 7.

² Cfr. *Ritorno a Croce*, a cura di M. Fabris ("Atti" del Convegno di Studio "Benedetto Croce", Bari, 30 nov. - 10 dic. 1982), Lacaita, Manduria 1984.

³ Il libro apparve a cura di Raffaello Franchini, Giancarlo Lunati e Fulvio Tessitore, per i tipi della Rusconi, Milano 1990.

almeno, che si ostinano, in ogni campo del sapere, a pensare i problemi nella loro specificità e determinatezza storica»⁴.

Sta di fatto che, nell'ultimo trentennio, si sono riprese a stampare per i tipi della casa editrice Adelphi, a cura di Giuseppe Galasso, alcune tra le più importanti opere crociane, ed è stato pubblicato un numero cospicuo di volumi nella *Edizione Nazionale delle opere di Benedetto Croce*, curata dall'editore Bibliopolis di Napoli⁵.

Infine, convegni e altre iniziative scientifiche e culturali hanno cominciato a riproporre in certa misura il filosofo e temi legati al suo pensiero, in Italia⁶ e all'estero. Si pensi agli studi stranieri degli ultimi due o tre decenni, ad opera di D.D. Roberts⁷, C. Boulay⁸, R. Zimmer⁹, K. Acham¹⁰, R. Bellamy¹¹, R. Wellek¹², K. E. Lönne¹³, M. Moss¹⁴, J. Kelemen¹⁵, M. Kaposi¹⁶, solo per citarne alcuni.

⁴ Cfr. P. BONETTI, *Introduzione a Croce*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 235.

⁵ Il piano dell'edizione comprende il "Corpus" disegnato dall'autore, vale a dire la raccolta delle Opere, conforme all'impianto voluto dallo stesso Croce, scritti sparsamente editi, saggi, articoli, recensioni, note, varietà, non inclusi dal Croce nella raccolta delle Opere, le traduzioni, i *Taccuini di lavoro*, i *Carteggi*, la bibliografia degli scritti completi di Croce e su Croce, ed ancora un Indice analitico-sistematico.

⁶ Si pensi al volume *Croce filosofo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003 a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo e R. Viti Cavaliere, che raccoglie le relazioni presentate al Convegno Internazionale di Studi svoltosi tra Napoli e Messina, in occasione del cinquantenario della morte del filosofo. Cfr. anche, tra altri importanti volumi italiani degli ultimi anni: G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Roma-Bari 2002. La prima edizione del libro è uscita per i tipi del Saggiatore, Milano 1990. Nell'edizione laterziana vi è una lunga postfazione su *Croce e il suo pensiero. Interpretazioni a confronto*, pp. 515-558; M. MAGGI, *La filosofia di Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1998. L'edizione del 1998 è largamente modificata e ampliata rispetto alla precedente edizione per i tipi della casa editrice Ponte alle Grazie, Firenze 1989; G. SASSO, *Filosofia e idealismo*, Bibliopolis, Napoli 1994. Cfr., dello stesso autore, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975.

⁷ Cfr. D. D. ROBERTS, *Una nuova interpretazione del pensiero di Croce. Lo storicismo crociano e il pensiero contemporaneo*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Verona 1995; ID., *Nothing but History. Reconstruction and Extremity after Metaphysics*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1995; in particolare, cap. 5, *Croce: History as Thought and Action*, pp. 81-110.

⁸ Cfr. C. BOULAY, *Croce et l'Europe*, in «Rivista di Studi Crociani», II, 1982, pp. 117-130; III, 1982, pp. 255-271.

⁹ Cfr. R. ZIMMER, *Einheit und Entwicklung in Benedetto Croces Ästhetik. Der Intuitionbegriff und seine Modifikationen*, Lang, Frankfurt a. M.-Bern-New York 1985.

¹⁰ Cfr. K. ACHAM, *L'idea crociana di storia. Per una ricerca sugli scritti redatti da Croce prima della seconda guerra mondiale*, in *Croce filosofo*, tomo I, cit., pp. 5-19.

Se in alcuni paesi stranieri, come negli Stati Uniti d'America, si è progressivamente risvegliato l'interesse per la figura e l'opera di Benedetto Croce, in Italia, d'altro canto, al lento declino di alcune mode esterofile è via via corrisposta una rinnovata attenzione per la tradizione filosofica del nostro Paese.

Sarebbe certamente un compito arduo tracciare una panoramica, sia pure generalissima, delle alterne fortune del crocianesimo negli ultimi decenni: ciò implicherebbe approfondite escursioni nei diversi ambiti di storia delle idee, di storia della cultura, della storiografia filosofica, della tradizione storicistica e di quella idealistica e delle loro reciproche implicazioni teoretiche. Ma non è tale l'intento di questa breve nota introduttiva. L'invito rivolto a studiosi italiani e stranieri a ripensare in maniera critica e problematica importanti temi della riflessione crociana ha avuto piuttosto lo scopo di considerare una possibile riattualizzazione di un pensiero che, come tutti i classici, non è solo consegnato al passato, ma ha ancora qualcosa da dire per il tempo a venire; da qui il titolo del presente numero monografico della rivista: "Croce tra passato e futuro".

Non pochi studiosi, di diversa formazione ed orientamento, hanno risposto prontamente a tale invito: da Paolo Bonetti a Romeo Bufalo, a Giuseppe Cacciatore, a Giuseppe Cantillo, a Salvatore Cingari, a Daniela Coli, a Domenico Conte, a Girolamo Cotroneo, a Maria Della Volpe, a Giuseppe Gembillo, a Giuseppe Giordano, a Giovanni Invitto, a Fabrizio Lomonaco, a Eduardo Massimilla, a Aniello Montano, a Myra Moss, a Ernesto Paolozzi, a Rosalia Peluso, a David Roberts, a Emilia Scarcella, a Fulvio Tessitore, a Aldo Trione, a Renata Viti Cavaliere.

La loro attenzione critica si è concentrata maggiormente sui temi fondamentali del pensiero crociano, proposti nell'iniziale *Call for papers*:

¹¹ Cfr. R. BELLAMY, *Between economic and ethical liberalism: Benedetto Croce and the dilemmas of liberal politics*, in «History of the human sciences», II, 1991, pp. 175-195.

¹² Cfr. R. WELLEK, *A History of modern criticism*, vol. 8, *French, Italian and Spanish criticism (1990-1950)*, New Haven, London 1992, pp. 187-223; tr. it. *Storia della critica moderna*, VIII, *Francia, Italia e Spagna 1900-1950*, il Mulino, Bologna 1996, pp. 259-309.

¹³ Cfr. K. E. LÖNNE, *Sui contatti di Croce col mondo culturale tedesco*, in *Croce filosofo*, tomo II, pp. 475-485.

¹⁴ Cfr. M. E. MOSS, *Benedetto Croce reconsidered. Truth and Error in Theory of Art, Literature and History*, University Press of New England, Hannover and London 1987.

¹⁵ Cfr. J. KELEMEN, *Idealismo e storicismo nell'opera di Benedetto Croce*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995.

¹⁶ Cfr. M. KAPOSÍ, *Intuición és Költészet. Benedetto Croce Esztétikája*, Budapest 1994.

dalla teoria della storia alla problematica etica, a quella estetica, al rapporto tra filosofia e scienza e scienze della cultura, alla questione della “religiosità”, al tema dell'esistenza, ai rapporti di Croce con lo storicismo tedesco, a confronti e paralleli con pensatori italiani e stranieri.

Va segnalato che in non pochi contributi presenti nel volume, un'attenzione particolare è rivolta - oltre che alle tematiche centrali del crocianesimo - ad alcune questioni che nel passato erano rimaste oscure da un cono d'ombra, perché ritenuti “minori” rispetto a questioni legate allo storicismo e all'idealismo proto-novecentesco: mi riferisco, in particolare, ai temi dell' “ultimo Croce”: la questione della “vitalità”, il ripensamento del rapporto tra esistenza e storia, l'interesse per quelle problematiche legate a una “religiosità” vissuta e sofferta, e così via.

Nel licenziare il volume alla stampa, desidero ringraziare tutti i colleghi italiani e stranieri che hanno contribuito al presente numero del “Bollettino Filosofico”, nonché i componenti della redazione della rivista per il lavoro di editing generosamente profuso.

Pio Colonnello

PAOLO BONETTI

Croce e il cristianesimo

Dialogo su Dio in un carteggio

In anni recenti, quando c'è stata una ripresa di interesse per la vita religiosa nelle sue varie forme e manifestazioni, a cominciare da quelle legate al cristianesimo e al cattolicesimo romano, puntualmente si è ripresentata la discussione sul cristianesimo di Croce, non solo a livello di semplificazione e magari falsificazione giornalistica, ma anche su un piano assai più serio e scientificamente elevato¹. Sul rapporto fra Croce e la religione (quella cristiana in modo particolare, dal momento che il filosofo si è spesso occupato in sede storica della varia fenomenologia del cristianesimo) gli studiosi più accreditati, seppure con varie accentuazioni, sono concordi nel sostenere che il Dio di cui Croce sovente parla (e che è, poi, lo Spirito nell'unità e distinzione delle sue forme) non può essere confuso con il Dio cristiano, un Dio-persona, che si è incarnato in un singolo uomo, Gesù, morto, secondo il racconto evangelico, per espiare il peccato originale dell'umanità e poi risorto per sedere alla destra del Padre nel giorno del giudizio finale. Per quanto Croce si riveli simpatetico con l'etica cristiana, non c'è nella sua filosofia (in nessun momento della sua riflessione) l'anima-sostanza della tradizione teologica, con la connessa immortalità individuale; non c'è, perché immortali per lui possono essere soltanto le

¹ Fra i contributi dell'ultimo decennio che meritano di essere ricordati, c'è l'importante libro di A. DI MAURO, *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, Franco Angeli, Milano 2001, che ripercorre l'intero arco del pensiero crociano non solo in materia religiosa; e poi ancora il saggio di A. SAVORELLI, *La religione di Croce*, inserito nel volume collettaneo *La riscoperta del "sacro" tra le due guerre mondiali*, a cura di S. Barbera, C. Grottanelli e A. Savorelli, pp. 33-46, Le Lettere, Firenze 2005; fondamentale per le questioni che pone sul rapporto fra la struttura logica della filosofia crociana, in cui non c'è posto per la religione come categoria dello spirito, e la forte presenza della religione sul piano della fenomenologia storica, è il saggio di G. SASSO, *Perché Croce scrisse il "Perché non possiamo non dirci cristiani"*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XXII, (2006/2007), pp. 363-423. Ma sono sempre da tenere presenti A. CARACCILO, *L'estetica e la religione di Benedetto Croce*, Tilgher, Genova 1988 e G. SASSO, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Il Mulino, Bologna 1989.

opere, generate incessantemente dalla potenza dello Spirito, mentre necessariamente mortali sono coloro che le compiono in un intreccio di volontà in cui si annullano, sul piano del giudizio storico, meriti e demeriti individuali. E non c'è neppure, nel pensiero crociano, l'attesa escatologica della fine della storia, non c'è la speranza nell'avvento di un qualche paradiso superumano. Non c'è, quindi, possibilità di una redenzione definitiva dal male e dal dolore, ma c'è il concetto, in qualche modo cristiano, di una vita che deve sempre svolgersi in unità con Dio, vale a dire con la potenza infinita dello Spirito che opera in ciascuno di noi senza però alcuna trascendenza; c'è, però, l'idea di una redenzione parziale e provvisoria dal male che è coincidente con lo stesso ritmo dialettico delle categorie che costituiscono lo Spirito e che, proprio per questo, non può essere mai conclusiva, perché il negativo è altrettanto necessario alla vita spirituale del positivo, è l'ombra incancellabile da cui si esce, di volta in volta, per riconquistare la luce, in un processo che non può avere fine.

Il Croce della vecchiaia non smentisce e non contraddice quello della giovinezza: sebbene la struttura sistematica del suo pensiero sia entrata drammaticamente in crisi a partire dai tragici eventi della seconda guerra mondiale (ma c'erano già stati significativi smottamenti fra le due guerre, di fronte all'avvento dei totalitarismi e della società di massa), egli non ha mai rinnegato il suo rigoroso immanentismo, non ha mai cercato rifugio e conforto in una qualche trascendenza. A questo proposito non riserva sorprese il carteggio tenuto con un'amica, la marchesa Maria Curtopassi, fra il 1941 e il 1952 e pubblicato solo qualche anno fa². Alcune illazioni che si sono fatte, al momento della pubblicazione, su una presunta "conversione" di Croce sono del tutto infondate, anche perché il filosofo napoletano fu certamente cristiano, per delicata sensibilità morale dovuta probabilmente all'educazione materna, se con questa parola s'intende la vicinanza a un certo ethos, ma fu sempre radicalmente non cristiano, se si guarda invece, come pur si deve, alla sostanza profonda e all'impianto categoriale della sua filosofia. In una lettera alla Curtopassi del 3 gennaio 1942 (siamo proprio all'inizio dell'anno in cui scriverà il famoso e controverso *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*), egli adopera parole che fanno ben capire che cosa intendesse per spirito cristiano: «c'è un fondo di fede umana in ciò che è superiore e solo ha valore, che io ho ritrovato talvolta nelle persone più da me diverse di concetti e di opere, e pel quale

² B. CROCE, M. CURTOPASSI, *Dialogo su Dio*, a cura di G. Russo, Archinto, Milano 2007.

mi sono sentito congiunto intimamente con un prete o con un materialista, assai più che non con altri che con me consentiva nelle idee e nell'azione pratica. Forse questo intimo e profondo consenso, questo fluido impalpabile, è ciò che Ella chiama, e che anche a me piace chiamare, cristianesimo»³. Ma, in una successiva lettera del 30 agosto, ribadiva di essere «tutto pensiero e azione», senza fughe mistiche nell'ineffabile, in «qualcosa di poetico e amoroso»; eppure si dichiarava (come dirà anche nel saggio coevo) «profondamente convinto e persuaso che il pensiero e la civiltà moderna sono cristiani, prosecuzione dell'impulso dato da Gesù e da Paolo». E svelava all'amica credente il fondo di quell'angoscia che lo induceva a trovare nell'etica cristiana dell'amore universale l'unico possibile rimedio alla grave crisi morale che il mondo stava attraversando: «del resto, non sente Ella che in questa terribile guerra mondiale ciò che è in contrasto è una concezione ancora cristiana della vita con un'altra che vorrebbe risalire all'età precristiana, e anzi preellenica e preorientale, e riattaccare quella anteriore alla civiltà, la barbarica violenza dell'orda? *Portae Inferi non prevalebunt*. Spero bene»⁴. In una lettera del 29 aprile 1943 nega che Dio possa essere concepito come persona, ma questo non significa sminuirlo, ma piuttosto accrescerlo, «concependolo ben *più che persona, creatore di tutte le persone*»⁵. Separare Dio dall'uomo non è possibile – come ribadisce in una lettera dell'ottobre 1948⁶ – e la teologia, il cui insegnamento si vorrebbe reintrodurre nelle università italiane, gli pare «vietata dal Decalogo che vuole che il nome di Dio non sia pronunciato invano. E invano si pronuncia quando lo si prende in astratto e lo si separa dall'uomo». Infine, è la stessa speranza cristiana in una futura condizione paradisiaca che viene radicalmente negata in una lettera del 1 febbraio 1949, proprio per quel concetto dell'unità inscindibile della vita nel bene e nel male che è la convinzione finale della filosofia crociana, ma che è presente, seppure con toni meno drammatici, in ogni altra fase del suo pensiero: «L'obiezione al concetto di *paradiso* è che in esso è soppresso il travaglio del dolore, senza di cui non si dà vita, che a ogni istante è superamento di dolore e di morte. La vita *immortale* esprime invece un concetto vero, ossia che c'è una parte di noi, l'*opera* nostra, che si stacca da noi e vive nelle nuove opere che i viventi creeranno col sudore della fronte,

³ Ivi, pp. 38-39.

⁴ Ivi, pp. 54-55.

⁵ Ivi, p. 77.

⁶ Ivi, pp. 121-122.

ossia col dolore»⁷. In questa etica dell'opera, che vive ed è feconda al di là degli «errori e peccati dell'individuo», sta la differenza del cristianesimo di Croce non solo dalla teologia e dai dogmi delle chiese cristiane, ma anche dagli atteggiamenti di coloro che vedono nella religione cristiana un semplice strumento di salvezza individuale. La salvezza dal dolore e dalla morte si può conseguire soltanto rinunciando alla speranza egoistica della immortalità individuale, per congiungersi, alla maniera di Goethe, il poeta più amato da Croce, con l'Uno-Tutto, concepito dal filosofo non misticamente o poeticamente, ma come lo Spirito che coincide con la storia del mondo e vive e opera nell'unità razionale delle sue distinzioni.

Come aveva ben visto E. Garin⁸, lo storicismo di Croce, il suo continuo richiamo all'esperienza, poggiano però su una "metafisica" dell'immanenza, che è l'intelaiatura solida e razionale del suo pensiero, difesa fino all'ultimo, anche quando la stessa esperienza storica ha proiettato sul "sistema" crociano l'ombra di una crisi non più contenibile e comprensibile entro i termini della filosofia dello Spirito.

L'immortalità dell'anima e la polemica contro il modernismo

Il problema dell'immortalità dell'anima è ben presente in Croce anche negli anni della costruzione del "sistema", ma è presente come una questione ormai superata dalla più affinata coscienza critica moderna e che torna ancora ad affacciarsi, ma più come una esigenza del sentimento che come un tema filosofico ben definito e, come tale, risolvibile. Si possono vedere, in proposito, alcune recensioni a libri pubblicati nella seconda metà dell'Ottocento o nei primi anni del nuovo secolo⁹, in cui il filosofo si mostra quasi spazientito di fronte alla persistenza di una questione mal posta e la cui apparente soluzione è molto spesso trovata con un appello al sentimento, ma «questo rinvio al sentimento – afferma Croce – vale, tutt'al più, a spiegare come la fede nell'immortalità dell'anima si riaffacci spesso in quei goditori o *viveurs*, che sono sulla china della vita, nella malinconia della prossima vecchiaia, o in coloro che si trovano terribilmente straziati per la perdita di una persona cara»¹⁰. La negazione

⁷ Ivi, pp. 124-125.

⁸ E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari 1959, *passim*.

⁹ Si vedano in *Conversazioni critiche*, serie prima, raccolte sotto il titolo «Problemi religiosi», Laterza, Bari 1950, pp. 327-347.

¹⁰ Ivi, p. 329.

del concetto monadistico dell'individuo che è tale «solo in quanto è lo spirito universale nella sua concretezza», il rifiuto della «vecchia e grossolana idea dell'immortalità», lo inducono a una polemica aspra contro pensatori come Renan e Bergson, che cercano in qualche modo di recuperare quell'idea con escogitazioni che finiscono col mettere in luce il cedimento, più o meno consapevole, al sentimento e l'abbandono di ogni speculazione razionale¹¹.

Ma il vero problema di fronte a cui si trovarono di fronte, nei primi anni del secolo, i fautori della rinascita dell'idealismo, che costituiva per essi un'autentica rivoluzione intellettuale e morale, era la nascita di un movimento di rinnovamento all'interno stesso di quella Chiesa cattolica che veniva da essi considerata ormai spiritualmente esaurita e culturalmente del tutto sterile. A Croce e Gentile il modernismo apparve come un tentativo ambiguo e mal riuscito di far uscire la religione dall'ambito del mito per approdare a quello della critica storica e filosofica, senza per questo intaccare il patrimonio della fede. Una rivoluzione che si fermava a metà strada, senza arrivare a quel superamento/inveramento della religione nella filosofia che era stato, invece, il cammino percorso dalla coscienza moderna, culminato nel pensiero idealista di Hegel e dei suoi più recenti seguaci italiani. Il modernismo si presentava, invece, come un protestantesimo in ritardo, senza che ci fossero più le condizioni storiche e ideali che avevano resa necessaria la riforma protestante. Nel recensire il libro di A. Harnack, *L'essenza del Cristianesimo*, uscito in traduzione italiana nel 1903, Croce affermava duramente che anche il protestantesimo apparteneva ormai al passato e s'interponeva «come un fanciullo fastidioso tra un adulto, il pensiero moderno, e un vecchio ancora robusto, il cattolicesimo»: il consiglio che dava era quello di «togliere i fanciulli di tra le gambe dei lottatori»¹².

Nella polemica antimodernista e nella paradossale difesa delle ragioni del cattolicesimo, Croce entrò in modo marginale, lasciando la parte principale al suo collaboratore Gentile¹³, ma il suo rifiuto di riconoscere all'"eresia modernista" una effettiva rilevanza filosofica fu altrettanto aspro; nella «Rivista di Roma» del 25 maggio 1907 parlò dei modernisti come di «veri e propri (anche se degni di rispetto) ritardatari», che non

¹¹ Ivi, pp. 337-338.

¹² Ivi, p. 345.

¹³ Si veda, in proposito, G. GENTILE, *Il Modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*, Sansoni, Firenze 1962; in particolare, "Il Modernismo e l'enciclica *Pascendi*", pp. 41-75.

apportavano «niente di nuovo al già acquisito patrimonio della scienza e della coscienza umana», dal momento che si travagliavano in una crisi religiosa e morale, già vissuta, con ben altra rilevanza storica, dalla coscienza europea nel periodo compreso fra la riforma luterana e calvinista e la filosofia dell'idealismo tedesco. Al più il movimento poteva avere un qualche interesse sul piano sociale, ma era forse prematuro dare un giudizio sul suo effettivo radicamento nella società italiana¹⁴. Nel «Giornale d'Italia» dell'ottobre dello stesso anno, l'ambiguità teologica e filosofica dei modernisti veniva denunciata con parole ancora più dure: «Liberissimi i modernisti di trasformare i dommi secondo le loro nuove idee. Anch'io uso di questa libertà; e ho trasformato per mio conto e a mio modo il domma della trinità e quello dell'incarnazione, e molti altri ancora, scoprendo sotto i simboli il nocciolo filosofico e mettendolo in forma razionale. Soltanto, che io ho coscienza di essere, facendo ciò, fuori della Chiesa cattolica, anzi fuori di ogni chiesa, laddove i modernisti si ostinano a professarsi, non solo religiosi, ma cattolici». Erano costoro «anime inerti», irretiti in un dissidio interiore dal quale non sapevano o non volevano uscire, mentre le uniche soluzioni plausibili erano quelle o di «ricongiungersi, ritardatari, alle schiere dei pensatori non confessionali; o, dopo essersi dibattuti per qualche tempo in vani conati, ricadere nel cattolicesimo tradizionale»¹⁵.

In realtà, quella fra modernisti e idealisti era una guerra di religione e, come tale, non poteva trovare soluzioni compromissorie. Era anche una guerra per l'egemonia culturale fra una religione antica che cercava, in taluni suoi esponenti, di rinnovarsi alla luce della cultura e del pensiero scientifico moderni, e una filosofia che voleva liberare la cultura italiana dagli ultimi residui del positivismo per dare al paese una nuova coscienza di sé anche in campo morale e politico. Sono gli anni in cui Croce fonda la «Critica» e pubblica l'*Estetica* seguita dagli altri volumi della *Filosofia dello Spirito* attraverso cui si inaugura davvero, fra polemiche anche feroci, una nuova stagione non solo della filosofia ma dell'intera cultura italiana, e sono anche gli anni in cui appaiono scritti significativi delle ambizioni egemoniche del neoidealismo e dei suoi corifei, gli anni in cui Gentile scrive il saggio su *La rinascita dell'idealismo* (1903) e Croce quello *Per la rinascita dell'idealismo* (1908). Il filosofo napoletano rivendica apertamente il carattere «religioso» di questa rinascita, senza timore – egli scrive – di

¹⁴ B. CROCE, *Pagine sparse*, vol. I, *Letteratura e cultura*, Laterza, Bari 1960, pp. 383-384.

¹⁵ Ivi, pp. 385-386.

essere «ridicoleggiati pastori protestanti in cerca di adepti nell'Europa latina». Il difetto del positivismo è stato quello di aver lasciato insoddisfatto il bisogno religioso dell'uomo, ma la religione nasce da una incompressibile esigenza di «orientamento circa la realtà e la vita» e tutto il mondo contemporaneo «è di nuovo alla ricerca di una religione». Due vie si aprono, allora, per la soddisfazione di questa necessità: quella di un ritorno alle vecchie fedi, alla chiesa o alla sinagoga, ma «su questa via è il suicidio mentale», o quella della verità «da conquistare con la forza del pensiero, con la volontà del vero, col metodo speculativo proprio della filosofia, diverso dal metodo empirico e positivistico onde si classificano i fatti singoli»¹⁶. Se la collocazione della religione era assai incerta nel quadro categoriale del sistema crociano, oscillando perpetuamente fra il teoretico e il pratico, quando Croce parla della “fede” e della sua capacità di promuovere e orientare la vita individuale e sociale, prevale nettamente la sua identificazione con il principio morale che deve regolare ogni nostra azione, sicché «non c'è bisogno di questa o quella religione positiva per elevare lo spirito a Dio, per credere alla Provvidenza, per sentirsi sorretti e guidati, per pregare nell'intimo cuore ritraendone sollievo, per attingere forza nel culto dei nostri santi e dei nostri morti»¹⁷.

La Provvidenza e la Grazia

Nel *Contributo alla critica di me stesso* – scritto alla vigilia dell'entrata in guerra dell'Italia e in cui Croce tentava un bilancio della sua vita e della sua opera, presago che stava per aprirsi (si era, anzi, già aperto) un periodo drammatico della storia del mondo, in cui tutte le certezze sarebbero state messe in discussione – egli ricordava l'educazione cristiana e cattolica della sua fanciullezza e della sua adolescenza e il colloquio con la madre che lo aveva chiamato in disparte per pregarlo di non frequentare le lezioni universitarie dello zio Bertrando Spaventa, già prete cattolico e poi fautore, in Italia, di una ripresa dell'idealismo hegeliano. Croce bambino era stato messo dai genitori, come alunno interno, in un collegio cattolico «senza superstizioni e senza fanatismi», che continuò poi, da liceale, a frequentare come esterno, senza porsi il problema del significato delle pratiche religiose a cui era stato educato, finché il direttore del collegio, «pio sacerdote e dotto teologo», impartendo agli alunni alcune lezioni di

¹⁶ B. CROCE, *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Laterza, Bari 1956, pp. 34-36.

¹⁷ Id., *Fede e programmi* (1911), in *Cultura*, cit., p. 167

filosofia per rafforzarli nella fede, non suscitò in lui nuovi problemi e conseguenti dubbi: fu questa la sua prima crisi “religiosa” (la seconda dovette affrontarla quando, attorno ai trent’anni, visse l’entusiasmo e poi il distacco dalla “fede” marxista), che gli procurò «molta tristezza e vive ansie», finché non si rese conto di essere ormai fuori da ogni credenza religiosa¹⁸. In un “frammento di etica” dello stesso 1915, *Religione e serenità*, Croce negava che la religione potesse dare quella serenità che la filosofia non è in grado di dare, dal momento che le manifestazioni della gioia e del dolore sono simili in credenti e non credenti; d’altra parte, la fede non appartiene soltanto alle religioni positive, ma «ogni pensiero, pensato che sia, si fa fede» e costituisce la premessa del nostro operare¹⁹. In un “frammento” del 1917, il filosofo ribadisce che la religione è una *philosophia inferior*, ancora avvolta nelle vesti del mito. Ma la critica che la filosofia compie della religione, distruggendo “idoli” cari al nostro cuore, non significa abbandono dei concetti che si celano dietro quegli idoli: la critica spoglia le immagini religiose del loro carattere trascendente e mitologico e le «trasfigura in idee limpide e serene, fonte di gioia serena»²⁰.

Questo è un punto sostanziale nel rapporto fra Croce e il cristianesimo, poiché egli riprende esplicitamente termini e figure della tradizione teologica cristiana per adoperarli come metafore del suo pensiero, a cominciare da parole, come Provvidenza e Grazia, che certamente erano penetrate profondamente nel suo animo attraverso l’educazione materna e quella dei suoi primi maestri, parole cariche di una verità filosofica che doveva acquistare coscienza di sé e che egli avrebbe trasposte nella struttura stessa categoriale della sua riflessione filosofica. Ma, certamente, Croce non le poteva accettare nel loro significato ingenuo, nella loro pretesa di promettere all’uomo una “beatitudine” extramondana, una condizione nella quale possa venir meno quella dialettica storica che impedisce agli uomini di adagiarsi in una condizione paradisiaca²¹. Negli anni Venti, i temi intimamente connessi della Grazia e della Provvidenza, dell’individuo e dell’opera diventano dominanti nella riflessione crociana e accompagnano o precedono di poco la scrittura delle grandi opere storiche, in cui la sua filosofia, intesa come metodologia della storiografia, doveva

¹⁸B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, in *Etica e politica*, Laterza, Bari 1981, pp. 317-320.

¹⁹ ID., *Religione e serenità*, in *Etica*, cit., pp. 20-21.

²⁰ ID., *Gli idoli*, ivi, pp. 107-109.

²¹ ID., *La beatitudine (1918)*, ivi, pp. 162-163

fare le sue maggiori prove. L'individuo, così vivo e presente nella storiografia crociana, con i suoi conflitti e i suoi tormenti nel ritmo alterno delle vittorie e delle sconfitte, è però, in sede filosofica, dichiarato una «istituzione» che lo Spirito forma e trasforma: ecco allora che appare in primo piano il concetto teologico di Grazia, ma rifiutato nel suo distaccare l'uomo da Dio, il Tutto dall'individuo, poiché ciascuno di noi sente «la propria identità col Tutto» e, nei momenti di incertezza e di sofferenza, invoca quella Grazia che è la forza spirituale che gli è concessa dalla Provvidenza, ossia dallo Spirito universale che opera in lui e attraverso di lui²². Nel concetto mitico-teologico di Provvidenza c'è «un nocciolo affatto reale e critico», anche se può sembrare che esso dia luogo a un dualismo irriducibile fra l'individuo e la sua responsabilità morale da un lato e una superiore necessità storica dall'altro; ma, per Croce, questo dualismo, inaccettabile all'interno del suo rigoroso immanentismo, sta solo nelle immagini adoperate, mentre, nella realtà, è solo «la dialettica dello spirito nella varietà delle sue forme», l'alternarsi del momento teoretico in cui la storia si pensa come necessità e di quello pratico-morale in cui si vive, invece, come libertà e responsabilità della coscienza²³.

Le volizioni di ciascun individuo s'intrecciano con quelle di ogni altro e le opere a cui ciascuno di noi pensa di aver dato vita non sono mai il frutto della nostra empirica e transeunte individualità, neppure quelle dell'artista o dell'uomo di pensiero, ma sempre nascono dal concorso di innumerevoli individui, nei quali agisce la medesima forza spirituale che ci consente di fare solo ciò che le particolari condizioni storico-esistenziali in cui ci troviamo ci permettono concretamente di realizzare; se i fatui pensano di poter agire al di fuori di queste condizioni, progettando opere velleitarie e inattuabili, l'uomo responsabile sa che gli sarà possibile compiere soltanto quelle opere che la Provvidenza, ossia il corso storico in cui egli è inserito, consente effettivamente di portare a termine, mentre, per l'energia che lo deve sorreggere nell'opera, egli invoca la Grazia, consapevole che c'è in lui, immanente e non trascendente, una forza spirituale che gli permette di andare oltre gli stretti confini della sua empiricità²⁴. In un "frammento" del

²² B. CROCE, *L'individuo, la Grazia e la Provvidenza* (1920), ivi, pp.92-94.

²³ ID., *La Provvidenza* (1920), ivi, pp.94-96.

²⁴ ID., *L'individuo e l'opera* (1925), ivi, pp.98-99. Ma si veda anche l'importante saggio del 1929, *Problemi di etica*, I. *La grazia e il libero arbitrio*, in *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1963, in cui Croce cerca di risolvere il dissidio fra necessità storica e libertà del volere, distinguendo ancora fra conoscenza storica in cui l'individuo scompare nel giudizio che

1922 sulla “religiosità”, il rapporto fra la “metafisica” immanentista di Croce e la tradizione religiosa è esplicitamente rivendicato: «il filosofo, nel negare la religione, la nega in quanto forma mitologica, ma non già in quanto fede e religiosità». La sua fede o religiosità non precede la riflessione filosofica, ma nasce dal tronco stesso della filosofia e «dà all'uomo la coscienza della sua unità col Tutto, che è la prima e vera realtà». Ma questa fede filosofica aveva pur bisogno di ricorrere alle immagini del vecchio linguaggio teologico, a conferma di un legame che, nel pensiero di Croce, non è mai stato interamente reciso, anche se il filosofo si è sempre proposto, contro ogni ritorno alla trascendenza, di «collocare Dio nel cuore dell'uomo», convinto che, seppure «la vecchia mitologia ha ancora, di tempo in tempo, i suoi gagliardi ritorni», e continua a farsi sentire una polemica aridamente irreligiosa, «l'uomo otterrà ancora una volta il suo Dio, il Dio che gli è adeguato. Perché senza religiosità, senza poesia, senza eroismo, senza coscienza dell'universale, senza armonia, senza sentire aristocratico, nessuna società vivrebbe, e l'umana società vuol vivere, non foss'altro per questo, che essa non può morire»²⁵.

La rivoluzione cristiana

Questa fiducia crociana nella capacità dell'età moderna di trovare il Dio ad essa adeguato non poteva non essere scossa, negli anni Trenta, dall'avanzata dei totalitarismi nella società europea. A questa avanzata e ai dubbi che essa insinuava il filosofo reagì vigorosamente con quella “religione della libertà” che ha nella *Storia d'Europa* il suo monumento. Ma anche l'affermazione apodittica che la conclude, che la libertà ha per sé l'eterno, rischiava di dimostrarsi vana se questo principio non fosse penetrato in una cerchia più vasta di quella rappresentata dalle vecchie *élites* liberali. La congiunzione di libertà e cristianesimo poteva dare alla crociana religione della libertà quella risonanza emotiva che il suo carattere filosofico non poteva avere per le menti ed i cuori dei più. Ma la Chiesa cattolica di quegli anni non poteva certamente compiere questo ricongiungimento, intenta com'era a cercare accordi con i regimi politici

deve essere dato sulla qualità dell'opera, e vita attiva e pratica in cui, egli dice, «mi ritrovo individuo e fornito di libero arbitrio, e responsabile, e capace di meriti, e condannabile per demeriti, e attaccato alla mia individualità e alla vita» (p. 299).

²⁵ B. CROCE, *Religiosità*, in *Etica*, cit., pp. 165-168.

autoritari e totalitari. La voce di Croce, nel 1929, era stata l'unica a levarsi in Senato contro la firma del Concordato e un Mussolini trionfante l'aveva definito «un imboscato della storia». Il filosofo non si faceva illusioni sulla partecipazione della chiesa di Roma alla lotta per la libertà, di una organizzazione guidata dall'ideale di «un ordine trascendente di verità, di regola morale e pratica, e di congiunto governo dall'alto e dal cielo, esercitato in terra da un pastore e rappresentato da una chiesa»; anche le molte conversioni al cattolicesimo di quegli anni non erano segno di un rinnovato vigore spirituale ma nascevano dal «bisogno, nel tumulto delle idee e dei sentimenti cozzanti e cangevoli, di una verità fissa e di una regola imposta»: manifestavano, insomma, «una sfiducia e una rinuncia, una debolezza e un puerile spavento innanzi al concetto dell'assolutezza e relatività insieme di ogni verità e all'esigenza della continuità critica e autocritica onde la verità si accresce e si rinnova insieme con la vita che cresce e si rinnova»²⁶.

Un più autentico legame con la tradizione liberale Croce lo scorgeva, invece, nella riforma protestante e, in particolare, in quella calvinista, nonostante talune apparenze in contrario; era pur vero che l'oppressione esercitata dalla chiesa di Ginevra non era stata minore di quella attuata dalla chiesa di Roma, con intolleranza e persecuzioni di eretici, a cui si aggiungeva il «feroce arcaismo» della dottrina della predestinazione, ma la differenza stava in questo, che l'oppressione cattolica «era rivolta a serbare immobile il passato, e perciò mortificava le menti e gli animi, adusava al servilismo e alle transazioni, non creava forze nuove per l'avvenire», mentre quella di Calvino «favorì un nuovo abito morale, temprò i caratteri, spronò all'operosità come all'adempimento della missione assegnata da Dio a ciascun uomo nella sua particolare professione»²⁷. La stessa dottrina della predestinazione, pur così gravata da «scorie mitologiche e teologiche», precorreva «qualcosa di più importante e di più comprensivo, che è il principio della libera gara per l'elezione e la prevalenza del migliore, e perciò dell'eguaglianza dinanzi alla legge, ma non della eguaglianza materiale dei singoli, la quale condurrebbe alla stasi e all'arresto della storia umana. Al calvinismo e al suo concetto della predestinazione si deve quanto di austero è trapassato nel liberalismo, quanto esso ritiene di nemico al volgo e di aristocratico, di doloroso e di fiducioso insieme, di

²⁶ B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimo nono*, Adelphi, Milano 1991, pp. 429-430.

²⁷ ID., *Galeazzo Caracciolo marchese di Vico* (1933), in *Vite di avventure di fede e di passione*, Adelphi, Milano 1989, p. 229

umile e di ardito»²⁸.

L'inizio della guerra mondiale e la grande e tragica lotta che allora s'ingaggiò fra la tradizione cristiano-umanistica dell'Europa e le nuove religioni barbariche della razza e del sangue spinsero Croce verso una rimeditazione dell'eredità cristiana meno aristocratica di quel che non fosse l'apologia del rigorismo morale calvinista. Certamente permanevano in lui il rifiuto del legalismo cattolico (della morale gesuitica, in particolare) e il sentimento severo di una morale che si manifesta, attraverso la fede, nella concretezza delle opere, come aveva scritto nel saggio sul marchese di Vico, ma c'era anche la rivalutazione dell'etica cristiana dell'amore universale che toglie via non solo ogni barriera di razza, ma anche di condizione sociale e di cultura. Il liberale Croce, da sempre diffidente nei confronti della democrazia e dell'egualitarismo sociale, si apriva ad una visione più comprensiva dei bisogni e dei drammi della comune umanità. Non ingannino, in questo periodo, le condanne "filosofiche" del socialismo liberale e del liberalsocialismo e, più tardi, quella politica dell'azionismo, poiché il liberalismo crociano degli anni di guerra e del secondo dopoguerra arriverà a definirsi "radicale" e a identificarsi con il laburismo e il socialismo democratico²⁹. Ci sono tre scritti, fra il 1939 e il 1942, in cui emerge chiaramente il carattere non aristocratico della morale evangelica, la sua capacità di parlare ad ogni uomo, superando le barriere sociali del mondo antico e diventando, in questo modo, la matrice ideale di tutte le rivoluzioni successive, comprese quelle più lontane o addirittura avverse al suo carattere religioso.

In un breve scritto del 1939³⁰, il filosofo insiste sul carattere non intellettualistico dell'etica cristiana, in questo così diversa dall'etica classica: nel racconto evangelico «non si elaborano teorie, ma si crea la vita stessa, la nuova vita cristiana», poiché Gesù, Paolo e gli altri «non erano indagatori, definitori e dimostratori di concetti etici, ma creatori di ethos, di costume morale»; essi promossero, con la loro predicazione non dottrina, «un processo interiore, un modo di sentire, un approfondimento della coscienza morale», mentre «si fa per essa più viva e

²⁸ Ivi, p.230.

²⁹ Mi permetto, a questo proposito, di ricordare il mio saggio *Liberalismo e socialismo riformista nell'ultimo Croce*, in AA.VV., *Socialismo liberale liberalismo sociale*, Forni, Bologna 1981, pp. 86-89.

³⁰ B. CROCE, *Un episodio dei Vangeli. Gesù e l'adultera*, in *Poesia antica e moderna*, Laterza, Bari 1966, pp. 118-124.

più presente la colpevolezza e impurità che è in ogni uomo, anche nei più puri e più volenterosi di bene, del rimordimento che ognuno ha motivo di provare di sé, del pericolo che ognuno di continuo vede a sé vicino»³¹. Nel 1940, un altro saggio proseguiva questo discorso sulla rivoluzione morale cristiana³², prendendo lo spunto da un piccolo libro uscito nel 1542, *Trattato utilissimo del beneficio di Cristo crocifisso verso i cristiani*, che ebbe grandissima diffusione, ma fu ben presto condannato dalla Chiesa, nonostante, dice Croce, non facesse che riprendere le affermazioni di Paolo: secondo il *Beneficio*, infatti, le opere che l'uomo compie per la salvezza non debbono essere concepite in modo utilitario, quasi un mercanteggiamento con Dio, ma buone e santificanti esse sono soltanto se si svolgono in sintonia con la fede³³. La Chiesa cattolica – osserva Croce – non poteva accettare questa tesi, perché essa faceva valere «l'intimità e la forza della coscienza morale, di contro all'esteriorità e alla aridità della legge e del comando». In questo richiamo al primato della coscienza, c'era, sotto veste mitica (Cristo figlio di Dio, morto per liberare l'umanità dal peccato originale) una profonda verità filosofica che aveva avuto bisogno, per essere compresa da ogni uomo, di «consimili accompagnamenti, che prestano alle dottrine sostegno e forza e agevolezza nel loro accostarsi al mondo degli umani affetti»³⁴.

Infine, nel 1942, nel periodo più buio della guerra, quando le sorti della civiltà europea sembravano davvero volgere verso l'annientamento di una tradizione millenaria, Croce scriveva quel *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, di cui si è già fatto cenno e che venne accolto dal mondo cattolico e laico, con poche eccezioni, senza comprenderne davvero il significato e da taluni addirittura accusato di essere un semplice e opportunistico documento politico scritto per ottenere l'appoggio della Chiesa cattolica nella lotta futura contro il comunismo ateo. In realtà, il motivo fondamentale dello scritto era la rivendicazione – fondamentale in quel particolare momento storico in cui una mitologia precristiana e barbarica sembrava dover prevalere e travolgere la stessa religione della libertà, ultima e più compiuta manifestazione dell'ethos cristiano – della rivoluzione morale compiuta dal messaggio evangelico, una rivoluzione che

³¹ Ivi, p. 121.

³² B. CROCE, *Il "Beneficio di Cristo"*, in *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, Laterza, Bari 1958, vol. I, pp. 211-228.

³³ Ivi, p. 214.

³⁴ Ivi, pp. 217-218.

Croce arrivava a definire la più grande e radicale nella storia dell'umanità, perché aveva operato «nel centro dell'anima», in modo tale da apportare «una nuova qualità spirituale, che fin allora era mancata all'umanità»³⁵. Certo, questa affermazione di una radicale novità del cristianesimo in campo morale, contrastava con la successiva affermazione che esso «non fu un miracolo che irruppe nel corso della storia e vi si inserì come forza trascendente e straniera», perché, al contrario di quello che pensava Hegel, la storia non è «un processo lungo il quale lo spirito acquisti l'una dopo l'altra le parti costitutive di sé stesso, le sue categorie»³⁶; ma resta il problema, rilevato da qualche interprete³⁷, che se la categoria morale è sempre identica a se stessa nella pienezza della sintesi dialettica in cui il positivo sormonta e vince necessariamente il negativo, non si comprende, tanto per fare un esempio, come l'etica socratica (non quella semplicemente teorizzata, ma quella da lui concretamente vissuta) possa essere detta inferiore a quella cristiana. Ma a Croce interessava soprattutto, in questa apologia del cristianesimo, sottolineare come la sua etica universale dell'amore avesse fecondato di sé l'intera storia della civiltà europea, che coincideva poi, per il filosofo, con la civiltà *tout court*, sicché poteva affermare che «il Dio cristiano è ancora il nostro, e le nostre affinate filosofie lo chiamano lo Spirito, che sempre ci supera e sempre è noi stessi»: oltre la «logica astratta e intellettualistica», c'era una logica che ben poteva dirsi «divina», «intendendola nel senso cristiano come quella alla quale l'uomo di continuo si eleva, e che, di continuo congiungendolo a Dio, lo fa veramente uomo»³⁸.

Il cristianesimo e la fine della civiltà

L'immane tragedia della guerra segnata da crudeltà inaudite e dallo sterminio di milioni di persone a cui era stata negata, con varie ma sempre abbiette motivazioni, la comune dignità umana, scosse profondamente anche la metafisica immanentista che sorreggeva e in qualche modo negava

³⁵ B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, in *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1945, vol. I, pp. 11-12.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Si veda, in argomento, il saggio di G. Sasso, citato nella prima nota, sui motivi che indussero Croce a comporre uno scritto in cui emergono, peraltro, le difficoltà inerenti al suo storicismo, con il passaggio dal piano logico extratemporale in cui si pongono le categorie dello Spirito a quello della fenomenologia storica.

³⁸ B. CROCE, *Perché non possiamo*, cit., p. 23.

lo storicismo di Croce. La categoria del vitale, a cui fino all'ultimo aveva cercato di attribuire la medesima positività che spettava alle altre categorie, rivelava adesso il suo volto ambiguo, oscillante fra l'energia che deve necessariamente sorreggere tutte le opere dell'uomo e l'impeto distruttivo con la quale essa, di volta in volta, si sottrae a quella logica "divina" con cui il filosofo aveva indicato l'armoniosa attività dello Spirito. Nel saggio del 1946 su *La fine della civiltà*, la vitalità assumeva il volto rinascimentale della capricciosa Fortuna con cui la Virtù era chiamata a combattere in una lotta dall'esito incerto, dal momento che «la vita organica non aspetta il nostro permesso per affermarsi e farsi valere; pretendere che il corpo ubbidisca alle leggi della morale varrebbe tanto quanto pretendere che la morale ubbidisca alle leggi del corpo»³⁹. Ma affermare questo significava dire che l'ordine armonioso del "circolo" era irrimediabilmente spezzato: anche se la Virtù, ossia la categoria morale, risorgeva perpetuamente nella sua forza infinita, la vitalità/Fortuna poteva sempre, di tempo in tempo, corroderla e vincerla. Era infranta la visione antropocentrica del cosmo a cui l'umanesimo cristiano era profondamente legato e si era rivelata del tutto irrealistica «l'illusione che la civiltà umana sia la forma a cui tende e in cui si esalta l'universo, e che la natura le faccia da piedistallo»⁴⁰. Non solo motivi leopardiani, come è stato opportunamente detto, si erano insinuati nel pensiero di Croce, ma perfino il poco amato Darwin, con la sua teoria dell'evoluzione priva di ogni teleologia, sembrava essere penetrato nella fino ad allora compatta costruzione crociana.

Non c'era rassegnazione nella consapevolezza del filosofo che la civiltà può morire, ma c'era piuttosto l'invito a combattere fino all'ultimo, *pro aris et focis*, quale che potesse essere l'esito della battaglia. Tuttavia, come scrisse in un altro saggio dello stesso 1946, *L'Anticristo che è in noi*⁴¹, c'era qualcosa, nel mondo contemporaneo, che non era semplicemente «l'umana peccaminosità», ma la tendenza, sempre in agguato nella nostra anima, a disconoscere e ad irridere quei valori che stanno a fondamento della civiltà. L'ombra mitologica del peccato originale si trasferiva dalle pagine della Bibbia nel cuore stesso della contemporaneità, segnandola con il marchio di una decadenza che poteva apparire irredimibile. Non era così per Croce, dal momento che l'Anticristo, che trovava la sua maggiore espressione nella fascinazione totalitaria, poteva ancora essere vinto dalla

³⁹ B. CROCE, *La fine della civiltà*, in *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, p. 307.

⁴⁰ Ivi, p. 311

⁴¹ B. CROCE, *L'Anticristo che è in noi*, in *Filosofia*, cit., pp. 313-319.

virtù morale, senza però che questa vittoria potesse mai essere definitiva. Ma, indubbiamente, nell'immanentismo crociano si era introdotta una sorta di "male radicale", per usare l'espressione kantiana, di gusto perverso e maligno di violare la legge morale o, addirittura, di disconoscerne la presenza. Si riaffacciava così in molti, anche fra gli amici e i collaboratori di Croce, la tentazione del dualismo e della trascendenza, ma già, subito dopo la fine della guerra, il filosofo aveva ribadito di non potersi unire a loro e di volere restare fedele alla virtù che «immane». E, per chiarire meglio il significato della sua religione e del suo cristianesimo, aveva anche aggiunto parole inequivocabili: «Può darsi che in questa virtù si possegga un Dio che ci dirige e che ci comanda, un Dio che s'invoca dal fondo del cuore intensamente e che è più soccorrevole all'uomo del Dio e dell'idea trascendente»⁴².

In uno scritto del 1950 Croce parlò apertamente del *peccato originale* e dell'impossibilità per l'uomo di vincere definitivamente e radicalmente il male: «Può l'uomo vincere questi e quei mali particolari in sé stesso, ma non potrà mai vincere il male. Coloro che si propongono questo fine, entrano in un processo di follia perché vorrebbero vivere contro la legge della vita. E questa dell'unità della vita nel bene e nel male è il vero peccato originale, che non ha redenzione per sangue che si versi dagli dei o dai figliuoli di Dio, almeno nella vita che noi conosciamo e che sola possiamo concepire»⁴³. Nel *Soliloquio* del febbraio 1951, dopo che la malattia lo aveva colpito gravemente lasciandogli però intatta la mente, egli scriveva parole di virile e sobria religiosità, nelle quali era del tutto assente ogni calcolo utilitaristico ed eudemonistico, come sovente accade nei seguaci delle religioni della trascendenza: da costoro, l'ultimo tempo della vita che precede la morte è inteso «come necessario raccoglimento della nostra anima in Dio», ma, in verità, «con Dio siamo e dobbiamo essere a contatto in tutta la vita, e niente di straordinario ora accade che c'imponga una pratica inconsueta»⁴⁴.

⁴² B. CROCE, *Agli amici che cercano il "trascendente"*, in *Etica*, cit., p. 384

⁴³ ID., *Il peccato originale*, in *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1967, pp. 147-148.

⁴⁴ ID., *Soliloquio*, in *Terze pagine sparse*, Laterza, Bari 1955, pp. 119-120.

Abstract

Dialogue on God in a correspondence – The immortality of the soul and the controversy against the Modernism – The Providence and the Grace – The Christian Revolution – The Christianity and the crisis of the Civilization.

Keywords: Croce, God, Christian Revolution, Civilization.

Galvano Della Volpe e l'estetica di Benedetto Croce

§1. In un'intervista apparsa sull'*Avanti!* del 25 febbraio del 1966 (dunque, due anni prima della sua scomparsa) Galvano della Volpe così si esprimeva su Benedetto Croce:

Personalmente mi è accaduto, in questi tempi di eclettismo ideologico, da un lato, e di curiosità inquietante per i mass-media dall'altro, di pensare con una certa nostalgia a Croce, pur avendo occupato un quarto di secolo e più a dissentire dalla sua estetica in particolare. Alcune cose me lo fanno ricordare, oggi, con un senso di gratitudine che non credo tardivo, e sento il dovere di dirlo. Innanzitutto la dignità e la fedeltà tenacissime con cui ha rappresentato, da noi, la grande corrente di pensiero moderno cui si deve la scoperta del *problema* dell'autonomia dell'arte: l'estetica idealistica e romantica che comincia con la *Critica del giudizio* di Kant. In secondo luogo, e di conseguenza, la sua difesa ad oltranza della *forma* artistica: difesa che è certo concepibile in modi diversi dal suo, ma che, se si guarda a quanto accade oggi nel campo dell'arte e della riflessione sull'arte, resta un esempio moralmente confortante di fede nell'arte, e di gusto estetico.¹

Questa dichiarazione è molto importante. Non solo perché ha il pregio di riassumere, in poche, densissime righe, il significato dell'estetica crociana (rivalutazione dell'autonomia dell'estetico e centralità della *forma* nell'opera d'arte), ma anche, e soprattutto, perché costituisce un bilancio complessivo in cui emergono prevalentemente i pregi dell'estetica crociana, più che i difetti, sui quali si era prevalentemente esercitata la critica dell'avolpiana. Ed infatti, i difetti, su cui, come Della Volpe stesso ci ricorda, egli aveva insistito per più di un quarto di secolo, vengono, nel clima eclettico e superficiale degli anni in cui l'intervista appare, attenuati fino quasi a scomparire. Mentre i pregi sono sottolineati in forme e con accenti che il lettore del filosofo romagnolo difficilmente troverebbe nei

¹ G. DELLA VOLPE, *Opere*, a cura di I. Ambrogio, Editori Riuniti, Roma 1973, vol. VI, p. 481. La dichiarazione è riportata anche da Leonardo Lattarulo all'inizio di un suo interessante saggio sul rapporto tra Della Volpe e l'estetica crociana compreso nel volume *Estetica e tradizione. Saggi su Croce e Gentile*, Vecchiarelli, Roma 2001, pp. 63 sgg.

suoi scritti di estetica (la difesa crociana della “forma” artistica, è «un esempio moralmente confortante di fede nell’arte e di gusto estetico», di contro al pressapochismo ed alla superficialità dei tempi).

Queste considerazioni, che risultano paradossali se confrontate con le aspre polemiche anticrociane di cui sono disseminati gli scritti di estetica di Della Volpe, e delle quali sono forse il *leitmotiv* più evidente, ci hanno indotti a ripercorrere le tappe principali del rapporto tra due delle prospettive estetiche più interessanti della storia culturale recente del nostro paese. Crediamo che riesaminare oggi le ragioni dell’una e dell’altra prospettiva, venuto meno il clima ingenerosamente anticrociano che caratterizzò le discussioni estetiche dell’immediato Dopoguerra, possa essere di qualche utilità per una più esatta decifrazione storica e per una più approfondita intelligenza critica di entrambe.

§2. Le critiche mosse da Della Volpe all’estetica crociana sono, come si è detto, una costante della sua riflessione, e si sviluppano, come ricordava lo stesso filosofo nell’intervista all’*Avanti!* da cui abbiamo preso le mosse, in un arco di tempo molto ampio, che va, grosso modo, dal 1936, anno di pubblicazione dei *Fondamenti di una teoria dell’espressione*², al 1960, anno in cui compare la prima edizione della *Critica del gusto*³. I *Fondamenti* furono pubblicati a Bologna nel giugno del 1936, presso le edizioni della rivista *Meridiani*⁴. Il libro era avvolto in una fascetta pubblicitaria sulla quale era scritto: «Anti-Croce». Ma la sostanza del libro giustificava questa dichiarazione? Dall’esordio non si direbbe. Della Volpe parte, anzi, da una tematica tipicamente crociana, ossia da una decisa rivalutazione dell’intuizione e del *sentimento*, che, dopo Kant e la parentesi romantica, era rimasta poco più che una vaga esigenza. «Ci appare incontestabile – scriveva infatti Della Volpe – che la *ragione*, l’universale, sia venuta vieppiù, dopo Kant, annullando il *sentimento*, il particolare»⁵. Come si può vedere,

² G. DELLA VOLPE, *Opere*, cit., vol. III, pp. 9-53.

³ G. DELLA VOLPE, *Opere*, cit., vol. VI, pp. 11-263.

⁴ Come ci informa Ignazio Ambrogio nelle ricche note che corredano l’edizione delle *Opere* dellavolpiane (I. AMBROGIO, in G. DELLA VOLPE, *Opere*, cit., vol. III, p. 379).

⁵ G. DELLA VOLPE, *Fondamenti di una filosofia dell’espressione*, in ID., *Opere*, cit., vol. III, p. 13. Il che dovrebbe far riflettere molti critici di Della Volpe che, avendo sott’occhio solo la *Critica del gusto* (e nemmeno tutta l’opera, ma solo alcuni suoi passaggi) hanno parlato (spesso a sproposito) di intellettualismo e gnoseologismo della sua estetica materialistica. Che egli abbia sostenuto a spada tratta il valore razionale-gnoseologico dell’opera d’arte, è un fatto innegabile. Altrettanto innegabile è però che della Volpe faceva dipendere tale

qui non c'è il "razionalista" Della Volpe che si contrappone all'intuizionista-sentimentalista Croce. Al contrario, la preoccupazione che si fa strada fin dalle prime battute del libro è che il concreto sensibile si dissolva, come succede esemplarmente in Hegel, in astratte e generiche determinazioni logiche.

La questione lasciata aperta dall'idealismo postkantiano è, in sostanza, per della Volpe, se il sentimento (il sensibile) debba necessariamente confluire nel processo categoriale oppure trovi altri luoghi di espressione positiva; se l'intuizione debba sempre concludersi (annullandosi) nel concetto oppure si diano delle esperienze in cui le *ragioni del sensibile* si facciano *sentire*, ed il sentimento si *afferma* nella sua puntuale discretezza sensibile, invece di *negarsi*. Il sentimento, l'intuizione non è mai pura irrazionalità (alogicità), ma sempre *concretizzazione di una forma*.

Prendiamo, ad esempio, dice Della Volpe, l'*esperienza artistica*, che è uno dei modi in cui si esprime la vita dello spirito. Ebbene, ogni espressione artistica è sintesi di immagine e idea. Non è solo pura immagine di vita in atto, come vuole Croce, ma è una costruzione percettiva-immaginativa che incorpora anche un momento categoriale. Sia l'esperienza logica che quella estetica sono sintesi espressive, unione di immagine (o sentimento) e idea. Solo che, mentre nella sintesi espressiva *categoriale* l'immagine è *indifferente*, retrocede, per così dire, sullo sfondo, può essere sostituita da un'altra che svolga lo stesso compito (quello di far apparire l'idea o universale), e si è in presenza di un'espressione *negativa* del sentimento, nella sintesi artistica, invece, l'immagine-sentimento non è più indifferente e idealmente sostituibile da qualunque altra come nel giudizio logico, ma assume il ruolo di *immagine unica*, insostituibile, in quanto *espressione positiva del sentimento*.

Cosa intenda Della Volpe con questa doppia teoria dell'immagine (negativa e positiva; indifferente e unica), lo si capisce dall'analisi che egli fa del verso leopardiano «dolce e chiara è la notte e senza vento». Questo verso può essere percepito anche come semplice osservazione meteorologica, oltre che come espressione poetica. Il che significa che le parole del verso possiamo *intenderle* nel loro più comune significato di constatazione della temperatura oppure possiamo *gustarle* e *sentirle* nella loro qualità di immagini "uniche". Ora, quando percepiamo le parole del verso come informazioni meteorologiche, i loro contenuti sensibili-

valore conoscitivo dalla particolare fisionomia assunta dal sensibile-sentimentale all'interno delle forme artistiche.

immaginativi ed intuitivi non scompaiano affatto. Accade solo che, «per la mente di chi pensa nella guisa suddetta la notte “leopardiana”, *tutte le immagini si equivalgono*, purché esse rientrino nello *schema meteorologico* che solo lo interessa»⁶. In tal caso, egli potrà anche disfare o alterare il tessuto verbale del testo poetico leopardiano, tradurlo in altre immagini, ecc. Se però vogliamo *gustare* le parole di quel verso invece di *intenderle*, allora constateremo che quelle parole hanno una funzione espressiva specifica, diversa da quella conoscitiva. Per gustarle, infatti, quelle parole dobbiamo assumerle nel loro aspetto intuitivo (noetico) e non concettuale (dianoetico). Qui gli aspetti intuitivi-immaginativi fanno strettamente corpo con le parole, dalle quali non possono essere dissociate se le si vuole gustare e non solo intendere.

Il senso del discorso dell'avolpiano è abbastanza chiaro. Gustare ed intendere sono strettamente interconnessi, non si escludono alla stregua di due mondi separati. Il gustare implica l'intendere e viceversa. Dove sta la differenza? Nel fatto che, nell'esperienza artistica, l'immagine non è più indifferente, sostituibile, ecc., ma *necessaria*, unica. Una necessità che, evidentemente, non è di tipo *logico* ma *estetico*, coincidendo con la sua *unicità* di immagine⁷. La riprova della legittimità di questo “ordine necessario”, come lo chiamerebbe Aldo Trione⁸, che la poesia, e l'arte in genere, realizza rispetto al linguaggio comune, scientifico, storico, ecc., sta nel fatto che se alteriamo, anche in minima parte, il tessuto verbale del testo poetico, un qualche significato ed un qualche sentimento rimangono certamente, ma *quel* sentimento e *quel* significato ci abbandonano irrimediabilmente. Da qui la conclusione dell'avolpiano secondo cui l'arte è immagine unica e necessaria, cioè: *idea intuitiva*, e non pura intuizione.

Contrariamente a Croce, dunque, della Volpe pensa che immagine e idea coesistano sia nella sintesi estetica (che è sempre estetico-logica), che in quella logica (che è sempre logico-estetica). Non è possibile, dice della Volpe, parlare di alogicità dell'arte e, al tempo stesso di *forma* di essa, essendo la forma sinonimo di coerenza significativa, universalità, cioè logicità. Sostenere che l'arte è idea intuitiva vuol dire insomma, per della Volpe, che essa è *espressione positiva* del sentimento. Non è, come pretende Croce, un rappresentare (immaginare) senza affermazione e negazione, cioè senza giudizio («mero rappresentare commosso», come dice Croce).

⁶ Ivi, p. 28.

⁷ Ivi, p. 29.

⁸ A. TRIONE, *L'ordine necessario*, Il melangolo, Genova 2001.

Essa è invece *affermazione sensibile*, riconoscimento di una funzione positiva ed ineliminabile svolta dal momento estetico delle nostre esperienze, come aveva esplicitamente sostenuto Alexander Baumgarten fondando l'estetica moderna.

§3. Più che un anti-Croce, allora, il libro del 1936 rappresenta una revisione, per quanto ampia e profonda, dell'estetica crociana, della quale viene condiviso l'assunto di fondo (il carattere autonomo ed intuitivo dell'esperienza artistica) anche se se ne criticano fortemente gli esiti mistici, "ineffabili" derivanti dal mancato riconoscimento della presenza del pensiero nell'arte (è contraddittorio, sosteneva Della Volpe, parlare, come fa Croce, di alogicità dell'arte e, al tempo stesso, di *forma* di essa).

Un quadro sensibilmente diverso, relativamente al rapporto Della Volpe-Croce, ci è offerto invece dalla seconda opera che dovremo brevemente prendere in considerazione, e cioè dalla *Crisi dell'estetica romantica*, del 1941⁹. Il quadro è diverso perché qui il problema non è più quello di una "positività" del sensibile, del sentimento, dell'immagine, cioè dell'*estetico* (il quale non si lascia assorbire e *annullare* pacificamente nella generalità del *logos*, ma quasi lo trascina e lo incorpora a sé in quella particolare sfera dell'esperienza che è il cosiddetto "mondo dell'arte"). Il problema affrontato in quest'opera da Della Volpe è quello del recupero della funzione positiva svolta dall'*intelletto* nell'arte. E' a partire da queste pagine che incomincia la battaglia antiromantica ed anticrociana che caratterizzerà la successiva riflessione estetica dell'avolpiana.

Della Volpe imputa al romanticismo estetico di aver messo al bando l'intelletto dall'opera d'arte, la quale sarebbe sì esperienza di verità, ma di una verità *assoluta*, raggiunta misticamente senza la mediazione dell'intelletto. Esempio, di questa linea di pensiero, l'estetica di Croce, che parte col piede giusto, sotto l'influsso della *Critica del giudizio* di Kant (rivalutazione della singolarità del sentimento), ma poi si perde per strada, finendo con la dottrina della totalità-cosmicità dell'arte. Cioè con una concezione romantica del bello che riproduce l'errore più grossolano dell'estetica hegeliana (in cui l'estetico "sfuma" in determinazioni generali-generiche) e perde, assieme all'iniziale singolarità del bello, «ogni possibilità di giustificazione del mondo della storia, della vita, fallendo infine proprio l'obiettivo più importante: e cioè il superamento del vallo

⁹ G. DELLA VOLPE, *Opere*, cit., vol. III, pp. 57-134.

apertosi, fin dal punto di partenza della ricerca crociana, fra intuizione e pensiero, fra arte e vita»¹⁰.

Richiamandosi all'Aristotele "empirista" (che intravede per primo la natura adiale, incontraddittoria dell'estetico come fondamento empirico del giudizio) ed alla *Deduzione trascendentale* ed all'*Analitica del giudizio di gusto* kantiane, Della Volpe sostiene che c'è una sensibilità specificamente distinta dalla logicità, e tuttavia partecipe della forma, non riducibile a puro irrazionale. Si tratta di quella *intuizione formale* (di cui parla Kant nel § 26 della *Critica della ragion pura*) che, pur non essendo concetto, è tuttavia una unità sintetica o appercettiva; e di quel sentimento "disinteressato", e nondimeno universale, su cui Kant si sofferma nei §§ 6 e sgg. della *Critica del giudizio*. Su questa base, della Volpe formula una istanza critica generale più o meno così riassumibile: qualunque nostro *concepire* ha un carattere necessariamente *determinato* (e noi continuamente concepiamo, anche quando riteniamo, con Croce, di "vivere" la sensazione come puri "spiriti contemplatori"). Ora, questa determinatezza, non arriva certo dal cielo, ma proviene dalla terra, dal mondo sensibile. Essa cioè fa strettamente corpo con quell'*intuire* o *sentire* in cui consiste la cosiddetta *puntualità lirica* propria dell'esperienza artistica, ma che è presente in ogni esperienza in genere. Altrimenti tale determinatezza resterebbe un mistero, giacché il puro logico, o pensabile non può chiudersi, per così dire, e delimitarsi da sé nella concretezza delle varie forme espressive¹¹.

Sta tutta qui, per Della Volpe, la differenza, non di poco conto, tra un *intuizionismo critico* ed uno *romantico*: nell'incapacità, di quest'ultimo, di «pervenire all'intuizione come forma, ossia alla *formalità* come *formalità* dell'estetico»¹². Da qui il non senso di un possesso "ineffabile" della verità inteso come "intuizione cosmica" (Croce) o "pura durata" (Bergson).

§4. Della Volpe riprenderà i motivi della polemica anticrociana (ed antiromantica), sviluppandoli in modi più circostanziati, nel saggio d'apertura del *Verosimile filmico ed altri scritti di estetica* intitolato *I limiti del gusto crociano*¹³. Qui egli prende in esame l'*Aesthetica in nuce*, e, in particolare, la distinzione ivi teorizzata tra una *tecnica esteriore* (intesa come

¹⁰ Ivi, p. 64.

¹¹ Ivi, pp. 96-97.

¹² Ivi, p. 95.

¹³ G. DELLA VOLPE, *Il verosimile filmico ed altri scritti di estetica*, in ID., *Opere*, cit., vol. V, pp. 11.101. Il saggio su Croce si trova alle pp. 15-22.

fissazione dell'intuizione in un "oggetto" che, dice Croce, si potrebbe definire materiale per metafora¹⁴, e che rientra nella sfera "pratica", in quanto serve per il ricordo e per la comunicazione), ed una *tecnica interiore*, che coincide con la formazione dell'intuizione-espressione¹⁵, ossia con lo stesso lavoro artistico (inteso come "disciplina", legame con la tradizione, ecc.). Ma se l'intuizione-espressione, obietta della Volpe, è un fatto esclusivamente estetico, come può contenere comunicazione e ricordo che sono fatti esclusivamente pratici? Coesistono in modo estrinseco, alla maniera di due forme rigidamente e reciprocamente estranee? E quanto alla tecnica interiore, cos'è quella disciplina che, in quanto sinonimo del lavoro artistico, assicura il legame con la tradizione storica? Ce lo mostra la "caratterizzazione della poesia" con cui il critico-fruitori rivive il processo artistico.

Caratterizzare una poesia significa, per Croce, determinarne il contenuto in una formula, cioè in una classe logica, in un concetto. È evidente, pertanto, che, per quanto la formula si avvicini alla poesia, non potrà mai coincidere con essa. Fra le due rimane sempre una distanza abissale. Anche la tecnica interiore, dunque, resta confinata in un ambito filologico e storico-rievocativo, ma non incide in alcun modo sulla costituzione del tessuto artistico. È questa radicale svalutazione della tecnica che dà alla teoria crociana dell'intuizione-espressione un significato sostanzialmente mistico e "romantico". Quella di Croce è infatti un'estetica «di schietto *tipo romantico* e *misticizzante*, e però *nemica della tecnica*: perché nemica — come ogni mistica — dell'*intelletto*, ossia del *discorso* quale carattere *razionale* intrinseco e positivo anche dell'*arte*»¹⁶.

In questa esaltazione dell'intuizione cosmica, metastorica che è l'esperienza dell'arte si consuma la sua storicità e socialità. E si consuma in favore di un *uno puro* che si raggiungerebbe *immediatamente* con una specie di raptus mistico-estetico molto simile all'estasi religiosa. Ma l'estasi, come già aveva rilevato Agostino contro i neoplatonici, è "cosa dei sensi"; dunque, appartiene al contingente e non consente di attingere nulla di eterno.

¹⁴ «La comunicazione — scrive Croce — concerne il fissamento dell'intuizione-espressione in un oggetto che diremo materiale o fisico per metafora, quantunque non si tratti effettivamente neanche in questa parte di materiale e di fisico, ma di opera spirituale». B. CROCE, *Aesthetica in nuce*, Adelphi, Milano 2007, p. 213.

¹⁵ Ivi, p. 215.

¹⁶ G. DELLA VOLPE, *I limiti del gusto crociano*, cit., p. 18.

Una fondazione scientifica, materialistica, dell'estetica, concludeva pertanto della Volpe, non può che prendere le distanze sia da questa unilaterale istanza *romantica* del bello come liricità-soggettività soltanto, che da quella *classicistico-razionalistica* (altrettanto unilaterale) che considera la bellezza esclusivamente come verità-oggettività; e prospettava l'autonomia positiva dell'estetico come sintesi di quelle istanze (razionalistiche-classicistiche e sentimentali-romantiche) che, prese singolarmente, rivelano tutta la loro fragilità teorica ed ermeneutica.

Nella *Critica del gusto*, di sei anni posteriore, Croce diventa il campione del romanticismo mistico-estetico ed il bersaglio costante delle critiche dell'avolpiane. E le caute aperture ed i riconoscimenti, che pure erano presenti fin dal volume del 1936, nonostante fosse reclamizzato dall'editore come "anti-Croce", sono scomparse dall'orizzonte polemico del Della Volpe marxista. A dare il tono della portata radicalmente anticrociana che caratterizza la più importante opera di estetica dell'avolpiana, sarà sufficiente riportare l'apertura del primo capitolo della *Critica del gusto*, che fa quasi da premessa teorica generale a tutto il volume. Ed in cui, anche se il nome di Croce non compare, è a lui che pensa il lettore che abbia una qualche dimestichezza con gli scritti dell'avolpiani di estetica. Scrive dunque Della Volpe:

L'ostacolo più grave che l'Estetica e la critica letteraria [...] trovano ancora oggi sulla loro strada è il termine "immagine" o "immaginazione", tuttora carico dell'eredità romantica e del misticismo estetico che le è proprio, per cui, pur essendo l'immagine poetica intesa come simbolo o veicolo di verità, si sottintende che ciò non è dovuto affatto alla compresenza organica, o comunque efficiente, dell'intelletto o discorso o di idee (che restano il grande nemico della poesia): e tuttavia si insiste sulla "veracità" della "immagine", quindi sulla sua cosmicità o universalità e valore conoscitivo ("intuitivo" si dice).¹⁷

§5. Torneremo più avanti su alcuni nodi teorici rilevanti della *Critica del gusto* in ordine al rapporto con Croce. Nel frattempo, concediamoci un intermezzo crociano in modo da saggiare, su alcuni testi di Croce, la plausibilità delle critiche dell'avolpiane.

La prima questione da affrontare riguarda la natura dell'intuizione. È davvero, per Croce, un'esperienza "mistica", come sostiene Della Volpe?

¹⁷ G. DELLA VOLPE, *Critica del gusto*, in *Id.*, *Opere*, cit., vol. VI, p. 15.

Ossia, una di quelle esperienze che bruciano il particolare sensibile nel fuoco di un'immedesimazione estatica sovrarazionale? A leggere l'esordio dell'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* non si direbbe. L'arte, vi sostiene Croce, è conoscenza. Solo che è conoscenza intuitiva e non logica. Conoscenza dell'individuale tramite la fantasia, mentre la logica è conoscenza dell'universale tramite l'intelletto. La prima produce immagini, la seconda concetti. Esempi di conoscenze intuitive-immaginative sono quelle (dirette e concrete) che si hanno nella vita di tutti i giorni¹⁸. Certo, l'impressione è che immagini e concetti si attestino su due campi radicalmente contrapposti (mentre il fatto che siano entrambi conoscenze dovrebbe pure far emergere un qualche tratto comune). Però che l'arte non sia affatto una cosa dell'altro mondo è attestato dal fatto che di conoscenze intuitive (dello stesso tipo di quelle artistiche) è intessuta, come si è visto, la nostra vita quotidiana. Semmai, è proprio su questo aspetto, che non consente di stabilire un criterio rigoroso di distinzione tra intuizione comune ed intuizione artistica, che si appuntano le critiche di della Volpe (frattura incolmabile tra arte e vita) e di altri critici, soprattutto stranieri. Come, a suo tempo, ha ricordato Armando Plebe¹⁹, già a ridosso della pubblicazione dell'*Estetica* crociana, un autore come Johannes Volkelt notava come Croce «non solo avesse relegato la distinzione tra intuizione artistica e intuizione non artistica nel regno del quantitativo, escludendola quindi dall'ambito della filosofia, ma fosse stato *rasch fertig mit dieser Frage*. E questo è forse proprio il punto più vulnerabile della dottrina crociana»²⁰. Se infatti ogni esperienza intuitiva è estetica, allora non c'è alcun bisogno di una estetica *filosofica*. Il criterio per l'individuazione del fatto artistico è empirico e non filosofico. D'altra parte è lo stesso Croce che sembra avallare questa interpretazione quando sostiene che i limiti delle espressioni-intuizioni artistiche rispetto a «quelle che volgarmente si dicono non-arte, sono empirici: è impossibile definirli». Perciò, «tutta la differenza è quantitativa, e, come tale, indifferente alla filosofia, *scientia qualitatum*»²¹. E l'inglese Rupert Brooke, in un saggio sugli elisabettiani del 1916, rimproverava a Croce di aver confuso l'estetico come fenomeno gnoseologico con l'estetico come fenomeno

¹⁸ B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari 1958, pp. 2-3.

¹⁹ A. PLEBE, *Processo all'estetica*, La Nuova Italia, Firenze 1965.

²⁰ Ivi, p. 18.

²¹ B. CROCE, *Estetica*, cit., pp. 16-17.

artistico. Mentre Guido Calogero, in *Estetica, Semantica, Istorica* (ma siamo già nel 1947), sostiene che non c'è alcuna possibilità che possa intendere (e dunque gustare) la poesia chi ritiene che essa sia presente in ogni momento della giornata²².

Resta, comunque, la decisa rivalutazione crociana della conoscenza intuitiva, la quale, egli dice, non ha bisogno di alcun padrone. Non deve appoggiarsi a qualcuno (ai concetti?); non deve chiedere in prestito gli occhi di altri, «perché ne ha in fronte di suoi propri e validissimi»²³. Ecco, forse Croce dà troppo per scontata l'esistenza di questi occhi intuitivi, mentre avrebbe fatto bene a soffermarsi ad indicarci ed a farci sapere come sono fatti e come funzionano (anche perché Kant ci aveva detto che le intuizioni di occhi non ne hanno affatto, e se li devono far prestare dall'intelletto).

È però nel *Breviario di estetica* che troviamo diversi spunti interessanti di discussione. Intanto perché, come dice lo stesso Croce²⁴, in esso sono condensati i concetti più interessanti dei suoi scritti di estetica precedenti; e poi perché su alcuni aspetti non secondari della sua teoria estetica, egli ritorna chiarendo, precisando e, dove è il caso, correggendo.

§6. Un tema ripreso nelle lezioni che compongono il volume (precisamente nella prima, intitolata *Che cos'è l'arte?*), è quello relativo al carattere alogico dell'arte, in relazione al quale Croce apporta chiarimenti significativi. Dall'*Estetica* emergeva in modo netto il contrasto irriducibile tra intuizione e concetto, estetica e logica. E questa radicale cesura faceva dire a Della Volpe, come si ricorderà, che è contraddittorio parlare, a proposito dell'arte, di alogicità e, al tempo stesso, di una sua formalità (rinviando la forma sempre ad un *eidos*, ad un che di intelligibile). Croce si accorge, evidentemente, della difficoltà e chiarisce cosa sia una intuizione come forma. Un mondo di mere immagini, egli dice, prive di valore filosofico, storico, religioso, morale, ecc., che senso ha? Cosa sono le pure immagini? Un fantasticare a vuoto. L'arte non può essere puro passatempo,

²² A. PLEBE, *Processo*, cit., p. 20.

²³ B. CROCE, *Estetica*, cit., p. 4.

²⁴ Croce esprime nell'*Avvertenza* al volume il senso di compiacimento che lo pervase a lavoro ultimato «perché mi parve che in esso avessi non solo condensato i concetti più importanti dei miei volumi anteriori sul medesimo argomento, ma anche esposti con migliore nesso e maggiore perspicuità che non nella mia *Estetica*, vecchia ormai di dodici anni». B. CROCE, *Breviario di estetica*, Adelphi, Milano 2007, p. 11.

gioco edonistico, ecc. Il problema è – prosegue Croce – che l'intuizione in cui risiede l'arte non può consistere in un semplice immaginare. L'intuizione è produzione di un'immagine *coerente*. Le *molteplici* immagini devono trovare il loro centro *unitario* fondendosi in un'immagine complessa. Ma la *coerenza* ed il processo di *unificazione* delle *molteplici* immagini, non segnala la presenza della sfera intellettuale in quella immaginativa-intuitiva? Croce non lo dice esplicitamente, ma il chiarimento introdotto nel *Breviario* a proposito del carattere non-logico dell'arte va proprio in questa direzione. Direzione che si precisa subito dopo, quando Croce si chiede quale sia il principio vitale che anima un'intuizione rendendola artistica (dunque, non tutte le intuizioni sono artistiche). La risposta alla domanda viene da un esame del rapporto-contrasto tra romanticismo e classicismo.

Il romantico, scrive Croce, chiede all'arte effusione spontanea degli affetti e delle passioni, e si accontenta di immagini «vaporose, torbide e indeterminate». Il classico, invece, ama l'animo pacato, la precisione delle figure, la ponderazione, l'equilibrio, la chiarezza; «tende alla rappresentazione, mentre il romantico tende al sentimento»²⁵. Entrambi sono parziali e unilaterali, anche se contengono ciascuno aspetti positivi. Ma le grandi opere ed i grandi artisti non sono né classici, né romantici. Sono l'una e l'altra cosa, sentimento e rappresentazione²⁶. Ciò che, in altri termini, dà unità e coerenza all'intuizione è il sentimento. «Non l'idea, ma il sentimento conferisce all'arte la leggerezza del simbolo»²⁷. Ciò che ammiriamo in un'opera d'arte – prosegue Croce – è la perfetta forma fantastica che vi assume uno stato d'animo. È tale stato d'animo che dà unità e compattezza all'opera d'arte. Cos'è infatti che ci dispiace in un'opera d'arte? Il contrasto non unificato di più stati d'animo, il loro miscuglio, a volte unificato arbitrariamente e meccanicamente dall'autore. Le immagini a volte ci deludono perché non le vediamo generate da uno stato d'animo, ossia da un motivo generatore unificante e si succedono senza la giusta *intonazione*. Cos'è, infatti, la figura di un quadro staccata dal suo fondo e messa sopra un altro; o il personaggio di un romanzo fuori dalla sua relazione con gli altri personaggi? Nella radicalizzazione delle posizioni assunte dal classicismo e dal romanticismo, l'arte rimane sempre negata: «sia l'arte che rimane astratto sentimento e non si fa mai

²⁵ Ivi, p. 43.

²⁶ Ivi, p. 44.

²⁷ Ivi, p. 45.

contemplazione e travolge gli animi», sia l'arte che, con la chiarezza superficiale, la parola precisa, cerca di compensare la mancanza di ragione estetica, vale a dire la mancanza di sentimento²⁸. E più avanti, discutendo di alcuni pregiudizi intorno all'arte, Croce nega risolutamente che si possa dare una forma staccata dal contenuto e viceversa. Non è possibile dire che un dramma sia bello nella forma ma sbagliato nel contenuto; o che una poesia sia nobile nel concetto, ma brutta nei versi²⁹. Queste storture di giudizio sorgono sulla base di concezioni edonistiche, moralistiche, concettualistiche dell'arte. Così come dire che essa consista nel rapporto di un contenuto *bello* con una forma anch'essa *bella* significa dare come presupposto ciò che è da dimostrare. Contenuto e forma devono sì distinguersi nell'arte, ma non possono essere qualificati separatamente come artistici. Artistica è solo la loro concreta relazione. L'arte, dice Croce, è una vera e propria sintesi a priori estetica di sentimento e immagine. I quali, al di fuori di quella sintesi, non esistono per lo spirito artistico. Potranno, per esempio, esistere per lo spirito pratico, in cui esso ama, odia, desidera, ecc., ma non in quello estetico. L'arte infatti non è «passionalità tumultuante, ma anelito verso la formazione e la contemplazione»³⁰. Ogni contenuto è contenuto *formato*, ed ogni forma è riempita da un contenuto. Il sentimento è sempre sentimento *figurato*, e la figura è sempre una figura *sentita*. Quando si dice «estetica della forma», conclude Croce, lo si fa in omaggio a De Sanctis, il quale, con il termine «forma» volle contrapporsi ad ogni contenutismo e formalismo astratti. L'intuizione formale che è il sentimento non è, per Croce, un contenuto come un altro; è l'universo *sub specie intuitionis*, così come il concetto è l'universo *sub specie cogitationis*, ecc. Ecco perché della Volpe, alla fine della sua vita, vedrà in Croce un campione della *forma*; ossia lo strenuo difensore della concezione dell'arte come forma.

Le immagini da sole sono un vuoto fantasticare, caoticità priva di senso, un contenuto informe. L'intuizione di cui qui parla Croce è invece un'attività che, mentre inventa-costruisce un'immagine, ne mette in opera anche una trama di senso, un principio di coerenza. Che non è, però, un concetto che si aggiunga dall'esterno, ma un motivo unificante che deriva dalla stessa composizione narrativa-immaginativa, come aveva ben colto

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, p. 51.

³⁰ *Ivi*, p. 54.

Aristotele nella *Poetica*³¹. E che è oggetto di un “pensare noetico” non riflessivo, come avrebbe detto Ernesto Grassi³².

Interessante è poi, in queste pagine, l'introduzione del concetto di *stato d'animo*, cui Croce affida il compito di operare la *giusta intonazione* fra le immagini che si succedono tra loro. Intonazione è termine squisitamente kantiano (la *Stimmung* con cui l'animo, il *Geist* accorda le diverse tonalità che lo attraversano) e si avvicina molto a quella specie di *unità sentimentale* che sembra caratterizzare l'intuizione formale di cui parla Croce. Il quale, dunque, prospetta un'idea dell'arte come sintesi di classico e romantico, chiarezza formale ed effusività sentimentale; qualcosa, insomma, di non molto distante dalla proposta estetica tracciata da Della Volpe alla fine della *Crisi dell'estetica romantica*.

Dove invece le cose, sostanzialmente, non cambiano (o cambiano veramente poco) è a proposito della tecnica. Nelle pagine in cui torna ad occuparsi del rapporto tra intuizione ed espressione, il discorso si allarga e coinvolge la relazione tra interno ed esterno, arte e tecnica.

Interno ed esterno, intuizione ed espressione sono, per Croce, indistinguibili. E questo, nel caso dell'arte, è sicuramente vero; nel senso che forma e contenuto non sono dei “dati”, non sono realtà già definite che, a un certo punto, vengono messe in relazione da qualcuno. Il processo di elaborazione formale è, per l'appunto, una *processualità*, una *messa in forma* di un certo materiale (intuitivo) che, via via, assume, in base alle sue specifiche peculiarità materiali-sensibili, certe configurazioni formali e non altre, fino ad assestarsi nel risultato artistico definitivo. In un saggio contenuto nel *Verosimile filmico*³³, intitolato *Gramsci e l'estetica crociana*, Della Volpe utilizza, in funzione anticrociana, certe interessanti annotazioni gramsciane relative al rapporto tra forma e contenuto nell'arte.

³¹ Cfr. ARISTOTELE, *Poetica*, 1452a 18-22, in cui si dice che la necessità (l'unitarietà, la coerenza) di cui deve essere munita l'opera tragica, deve scaturire dalla stessa *sys thesis ton pragmaton*, dalla stessa composizione dei fatti tragici. E' chiaro che si tratta di una universalità o necessità *non logica*, ma *estetica*.

³² Cfr. E. GRASSI, *Filosofare noetico non metafisico*, Congedo, Galatina 1991, in cui si sostiene che il pensiero noetico è il pensiero non razionale e non discorsivo con cui si coglie «ciò che più palesemente ci si manifesta (*alethesteron*)» (p. 18). E ciò che si manifesta in modo eminente, ciò che brilla di luce propria è la forma poetica (artistica), come, in maniera eminente, la messa in scena dell'esperienza tragica originaria dell'uomo. E' per questo, secondo Grassi, che «il sapere umano razionale non si radica in argomenti logici, ma in un'esperienza drammatica», p. 20.

³³ G. DELLA VOLPE, *Il verosimile filmico*, cit., pp. 52-53.

Il fatto che contenuto e forma siano la stessa cosa, come pretende Croce, scriveva Gramsci, non significa che non li si possa distinguere. «L'opera d'arte è un processo» in cui «i cambiamenti di contenuto sono anche cambiamenti di forma [...]». Quando si dice che il contenuto precede la forma si vuol dire semplicemente che, nell'elaborazione, i tentativi successivi vengono presentati col nome di contenuto, niente altro. Il primo contenuto che non soddisfaceva era anche forma e, in realtà, quando si è raggiunta la "forma" soddisfacente, anche il contenuto è cambiato»³⁴. Anche per Gramsci, come si vede, contenuto e forma sono inscindibili, ma le ragioni di questa inscindibilità sono, come per Della Volpe, eminentemente *tecniche*, mentre l'indistinguibilità di cui parla Croce sembra essere di tipo *metafisico*. «Se si tolgono a una poesia – egli scrive – il suo metro, il suo ritmo e le sue parole, non rimane, come alcuni opinano, di là da tutto ciò, il pensiero poetico: non rimane nulla»³⁵. Che vuol dire che non rimane nulla? Anche se in modo caotico e informe, anche se sotto l'aspetto di materiale empirico inanalizzato, qualcosa certamente rimane. Altrimenti l'arte assomiglia più ad un gioco di prestigio che ad un'esperienza intuitiva. Se le cose stessero come dice Croce, allora vorrebbe dire che ci sono aspetti dell'attività dello spirito che, per ragioni a noi inaccessibili, possono essere espressi solo da certe forme e non da altre; e se vengono meno quelle forme scompaiono anche quei contenuti. In realtà, quello che scompare è quella particolare forma artistica, ma non qualsiasi forma.

Qui si delinea chiaramente l'idea crociana della tecnica come praticità e, dunque, come qualcosa di artisticamente inessenziale. Il processo di elaborazione tecnica di un'opera non svolge, infatti, alcun ruolo nella produzione dell'opera d'arte, la quale è già tutta intera presente nel momento lirico-intuitivo che coincide con quello contemplativo-formale. La forma nasce, insomma, già bell'e fatta assieme al contenuto. Dalla concezione (che Croce giustamente critica) dell'arte come associazione estrinseca e meccanica di un contenuto ed una forma già dati, si passa così all'estremo opposto di una prospettiva che vede nell'esperienza artistica una sorta di cortocircuito che genera istantaneamente un *contenuto formato* o una *forma ripiena*, proprio come le macchinette poste nei corridoi dei nostri uffici sfornano merendine e cornetti già incartati nel cellophane.

³⁴ A. GRAMSCI, *Contenuto e forma*, in G. MANACORDA (a cura di), *Marxismo e letteratura*, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 98.

³⁵ B. CROCE, *Breviario*, cit., p. 58.

I problemi tecnici sono intesi da Croce come difficoltà da risolvere, non come una dimensione del fare artistico che incide sul tessuto compositivo e, dunque, sulla forma complessiva dell'opera (come accadrà in Della Volpe). L'artista è, certo, uomo intero, non scomponibile come un puzzle. Dunque, egli è anche uomo pratico che interviene sull'uomo artista per non disperdere il risultato delle sue intuizioni, ed al fine da rendere possibile la riproduzione delle sue immagini. Ma è chiaro che i due mondi (arte e tecnica) restano separati. Qui Croce sembra giungere alla paradossale conclusione (rispetto alle sue premesse) secondo cui uno può essere un grande artista e, ad un tempo, un cattivo tecnico. Ma non si era detto che il grande artista non ha bisogno del tecnico? Naturalmente, Croce non è uno sprovveduto, e riduce qui la tecnica al suo aspetto tecnicistico (un poeta che corregga male le bozze dei suoi versi; un pittore che adoperi colori che si alterano rapidamente; un architetto che usi male i materiali di costruzione, ecc.). Questa concezione caricaturale della tecnica consentiva a Croce di ribadire che gli aspetti tecnici servono solo per fissare il ricordo delle nostre intuizioni. È lontana, insomma, da Croce l'idea greca della tecnica come *poiesis*, ossia, fondamentalmente, come un modo della verità, secondo l'interpretazione datane da Heidegger³⁶. Per trovare una parziale riabilitazione della tecnica, bisogna rivolgersi al saggio del 1917 intitolato *Il carattere di totalità dell'espressione artistica*³⁷. Qui Croce, ritornando sul rapporto tra contenuto sentimentale e forma artistica, sostiene il carattere universale di quest'ultima. Universalità e forma artistica sono una cosa sola, perché «il ritmo, il metro, le rispondenze e le rime, le metafore che si abbracciano con le cose metaforizzate, gli accordi di colori e di toni, le simmetrie, le armonie, tutti questi procedimenti, che i retori hanno il torto di studiare in modo astratto e di rendere in tal guisa estrinseci, accidentali e falsi, sono altrettanti sinonimi della forma artistica che, individualizzando, armonizza l'individualità con l'universalità»³⁸. Se l'artisticità in quanto universalità è strettamente legata ad aspetti come la rima, il ritmo, gli accordi di toni e di colori, ecc., allora non si può dire più che la tecnica sia solo fissazione di momenti lirici per il ricordo e la comunicazione, ma essa entra nella costituzione stessa dell'opera, nel

³⁶ Segnatamente in M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, in ID., *Vorträge und Aufsätze*, Günter Neske, Pfullingen 1954 (trad. it. M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in ID., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976-80, p. 10).

³⁷ B. CROCE, *Breviario*, cit., pp. 149-167.

³⁸ Ivi, p. 155.

cuore della *poiesis*.

Ma questo riconoscimento indiretto della dimensione tecnico-compositiva dell'opera d'arte veniva del tutto assorbito nella concezione totalizzante-unitaria dell'arte, che è forse il nocciolo più consistente e persistente dell'estetica crociana. Su un punto, infatti, Croce non ha mai avuto ripensamenti: sul carattere di unità-indistinzione dell'arte, e dunque della bellezza. Il brutto può avere diverse forme. Il bello no. È sempre immutabilmente identico, sia che si tratti di una poesia o di un quadro o di un brano musicale o di un'opera architettonica. Non solo non esistono le diverse specie all'interno di un genere (ad es., la commedia, la tragedia, ecc., all'interno del genere "arte drammatica"), ma non esistono nemmeno i diversi generi artistici, le diverse arti. L'arte è sempre e solamente una. E quando, come ha ricordato Paolo D'Angelo³⁹, nel primo capitolo del libro su *La poesia* del 1936, Croce riconoscerà l'esistenza di due "arti della parola", e cioè quella letteraria *accanto* a quella poetica, e quindi teorizzerà per quest'ultima una mescolanza di intelletto e sentimento, col conseguente recupero della dimensione retorica, un critico acuto come Alfredo Gargiulo dirà che *La poesia* rappresenta la bancarotta dell'estetica crociana.

§7. Giunti alla fine di questo breve percorso, in cui sono stati toccati solo alcuni dei numerosi e complessi nodi teorici di cui le due estetiche in questione sono disseminate, cerchiamo di abbozzare anche noi un bilancio (che non può che essere provvisorio, per le ragioni appena accennate). Tre ci sembrano gli aspetti filosoficamente più rilevanti emersi dal confronto: a) quello relativo alla natura dell'arte come, ad un tempo, *intuizione* e *forma*; b) quello concernente il carattere *romantico* dell'estetica crociana; ed infine c) quello legato al significato della *tecnica artistica*, ed al connesso problema della diversità delle arti.

Quanto al primo punto, Della Volpe, pur riconoscendo a Croce la salvaguardia dell'*estetico* (come singolarità del bello) e la sua autonomia, gli rimprovera però il misconoscimento del valore intellettuale dell'opera d'arte, stigmatizzando il carattere contraddittorio di una teoria che parla di formalità e, contemporaneamente, di alogicità dell'arte. Alla contrapposizione frontale tra estetico e logico, della Volpe oppone una *filosofia dell'espressione*, cioè una filosofia dell'esperienza intesa come

³⁹ P. D'ANGELO, *L'estetica italiana del Novecento. Dal neoidealismo ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 54-58.

concepimento *estetico* o *empirico*, “dialogo dell’idea col sentimento”, in virtù del quale quest’ultimo, affermandosi *positivamente*, costringe, per così dire, l’idea a determinarsi anch’essa e ad entrare così nella concretezza e nella contingenza del mondo storico-empirico, la cui caoticità (ed irrazionalità) si trasforma così in sensatezza (ed intelligibilità).

E tuttavia, la complessità e problematicità del pensiero estetico crociano non si lasciano facilmente costringere dentro formule definitive. Come abbiamo già visto, Croce riconosce una interna coerenza alle immagini artistiche; scrive che l’arte può muovere in noi masse di ricordi, esperienze, pensieri. Dunque l’arte ci fa pensare. E questo accade in virtù dell’idea, dell’uno, che, ci sembra di capire, non interviene in un secondo momento, ma nasce insieme all’immagine.

§8. In questi ultimi paragrafi tratteremo, rispettivamente, la questione del *romanticismo* estetico di Croce, e quella della *tecnica* artistica, perché diversi e consistenti sono i fili che le stringono in un unico problema. È lo stesso della Volpe a istituire esplicitamente una contrapposizione polemica, antitetica tra romanticismo estetico e tecnica artistica nella presentazione *Al lettore della Crisi dell’estetica romantica*.

L’estetica romantica, scriveva dunque Della Volpe, «si può riassumere, in parole povere, nella convinzione che l’arte o bellezza contenga, nelle sue “figure”, la verità e la realtà “assoluta”: che, insomma, l’arte sia cotale ascesa (“intuitiva”) all’“universale” che consumi e abolisca il particolare, l’empirico, il “volgare”; onde lo stesso realismo, inteso come lo intendono il romanticismo e il decadentismo suo erede, vuol sempre essere una sorta di “surrealismo” o realismo “superiore”, “magico”, ecc.»⁴⁰. Della Volpe stigmatizzava subito l’anacronismo e l’improponibilità di una tale concezione estetica (che abolisce l’empirico, il particolare), in un’epoca caratterizzata dal trionfo della tecnica. In tale epoca, prosegue il filosofo romagnolo, «non ci può esser più molto posto, praticamente, per tendenze romantiche, nemmeno artistiche (si pensi, ad es. all’arte *documento* e cioè *praticità* che è il cinema, la prima rivoluzione del nostro tempo forse)»⁴¹ (sia detto fra parentesi: solo cinque anni prima Walter Benjamin aveva scritto il celebre saggio sulla riproducibilità tecnica dell’opera d’arte, segnatamente sul carattere di rottura rivoluzionaria rappresentato proprio dal cinema e dalla fotografia).

⁴⁰ G. DELLA VOLPE, *Crisi dell’estetica romantica*, cit., p. 59.

⁴¹ *Ibidem*.

Il caso del cinema (e dell'esteticità del film) è esemplare, perché ci mette sotto gli occhi quella che per Della Volpe è la moderna inimicizia fra romanticismo e tecnica, misticismo spiritualistico e intellettualità artistica. La forza rivoluzionaria del cinema si manifesta infatti, secondo Della Volpe, proprio «nel provocare e nell'accelerare la crisi delle concezioni estetiche tradizionali, umanistiche e romantiche»⁴², perché sono esse ad ignorare la portata estetica del film, la sua natura storico-documentale, ritenendo erroneamente di risolverla (di «consumarla» e di «abolirla», come scrive Della Volpe) nelle proprie tesi spiritualistiche ed intuizionistiche.

Anche qui però occorre operare delle distinzioni, perché la posizione di Croce nei confronti del Romanticismo in genere, e del romanticismo estetico in particolare, è abbastanza complessa.

Come ha ricordato Paolo D'Angelo⁴³, le poche volte in cui, nel nostro Paese, capitava di discutere della teoria crociana dell'arte, tra gli anni '60 e '70 del secolo scorso, l'accusa di romanticismo lanciata nei confronti di quell'estetica era diventata un luogo comune. Esemplare, per D'Angelo, è proprio il caso di Galvano Della Volpe, che, da strenuo sostenitore dell'imprescindibilità degli aspetti tecnico-formali dell'opera d'arte, considerava "romantica" l'estetica crociana proprio perché in essa la dimensione tecnica (e cioè le ragioni della finitezza e determinatezza empirica) veniva annullata in una teoria dell'ineffabilità e dell'assoluta creatività senza regole che coincideva, sostanzialmente, con una semplice "effusione sentimentale"⁴⁴.

Ma davvero l'estetica crociana, sviluppatasi lungo quasi un cinquantennio, è tutta qualificabile come "romantica"? D'Angelo ipotizza una sorta di dissociazione in Croce tra l'uomo di gusto ed il critico raffinato da una parte, e il teorico e filosofo dell'arte dall'altra. Per cui egli muoverebbe contro l'arte romantica con armi romantiche. L'opera d'arte compiuta, perfettamente riuscita è infatti "classica"; è l'opera non riuscita, imperfetta, ad essere "romantica". Inoltre, per Croce, un conto era il Romanticismo filosofico, che per lui coincideva con gli aspetti progressivi della modernità, un altro era l'estetica romantica in senso stretto. Per esempio, il fatto che Croce abbia espresso apprezzamento ed ammirazione

⁴² G. DELLA VOLPE, *Cinema e "mondo spirituale"*, «Bianco e nero», 9 (1941) (ora in ID., *Opere*, cit., vol. III, p. 397).

⁴³ P. D'ANGELO, *Croce e l'estetica romantica*, in R. BRUNO (a cura di), *Per Croce. Estetica, etica, storia*, E.S.I., Napoli 1995.

⁴⁴ Ivi, p. 153.

per le teorie estetiche di Schleiermacher, non è affatto una prova ulteriore del carattere romantico della sua estetica, perché in realtà quel pensiero estetico ha poco o nulla a che vedere con una tipica “estetica romantica”. E tuttavia, è innegabile, prosegue D’Angelo, che la chiusura antiromantica della prima *Estetica* si apra ed accolga diversi motivi romantici già nel saggio del 1908 su *L’intuizione e il carattere lirico dell’arte*⁴⁵. Il pensiero di un autore, come il mondo in cui viviamo, è bello perché vario. L’importante è che non sia avariato!

Ma, al di là dei romantici citati o con cui Croce esplicitamente o implicitamente si misura, possiamo dire che la sua estetica sia, *tout-court* romantica? Se considerassimo solo certi motivi, anche centrali, di essa, come il carattere eversivo di ogni norma e regola connesso all’intuizione-espressione, o l’eliminazione dei generi artistici e di tutto l’impianto tecnico-retorico dalla sostanza dell’opera d’arte, o l’identificazione di genio e gusto, o l’esaltazione dell’individualità-originalità-unicità dell’opera, ecc., potremmo senz’altro sostenerlo. Ma questi, spiega D’Angelo, non sono motivi sufficienti. Il vero discrimine teorico per stabilire il carattere romantico dell’estetica crociana consiste nel tipo di soluzione che in essa viene riservata al rapporto tra *arte* e *verità*, tra poesia e filosofia. Ogniquale volta viene asserita l’equazione *arte=verità*, dice D’Angelo, siamo di fronte ad un’estetica romantica. Perché in questo caso l’arte conterrebbe una verità più vera di quella scientifico-filosofica, i cui residui mondani, le cui scorie, come diceva Della Volpe, verrebbero “bruciati” nel “fuoco” soprarazionale dell’intuizione mistica, ecc. Ma l’estetica crociana si sottrae a questo esito fatale. Naturalmente, Della Volpe ha ragione nel caratterizzare l’estetica romantica come annullamento del particolare-sensibile e sua vanificazione nel momento dell’entusiasmo, però sbaglia, secondo D’Angelo, a far rientrare in questa estetica anche quella crociana. La quale, su questo decisivo terreno (del rapporto *arte-verità*), non solo non è romantica, ma addirittura antiromantica. I romantici (da Novalis a Schelling) teorizzavano una sostanziale identità tra arte e verità, poesia e filosofia; Croce le terrà sempre ben distinte. I romantici pensavano che l’arte fosse la forma suprema della conoscenza; Croce riteneva che essa ne fosse la condizione, riconducendo l’estetica alle sue matrici kantiane, settecentesche⁴⁶.

⁴⁵ Ivi, pp. 176-77.

⁴⁶ Ivi, pp. 94-95.

§9. È però sul significato filosofico-estetico della tecnica artistica, e sul conseguente problema teorico della diversità dei generi artistici, che vorremmo da ultimo soffermarci prima di chiudere queste note. Perché è in relazione a questi temi che Della Volpe gioca la sua partita decisiva col “romanticismo estetico” crociano. Il nesso strettissimo che già si delinea, come abbiamo visto, nella *Crisi dell'estetica romantica* tra la critica del misticismo estetico (di cui Croce sarebbe il più coerente prosecutore) e la forte rivalutazione della tecnica artistica è uno dei motivi intorno a cui si sviluppa anche la *Critica del gusto*.

Un'estetica storico-materialistica, infatti, quale è quella che Della Volpe si accinge a presentare al lettore, e che nasce con l'intento di operare una restituzione *integrale* dell'opera d'arte, non può non prendere in considerazione, proprio in nome di quella integralità, sia gli aspetti gnoseologici generali di essa (per cui si può parlare di “discorso poetico” così come si parla di “discorso scientifico”), che i «suoi aspetti gnoseologici speciali e tecnici»⁴⁷. Ora, gli aspetti tecnici che l'estetica crociana e quella romantica hanno trascurato riguardano, prevalentemente, la strumentazione semantica (o “tecnico-semantica”, come Della Volpe ripeterà spesso nel corso dell'opera), cioè la portata gnoseologica dei mezzi espressivi in vista della realizzazione artistica.

Della Volpe è pienamente convinto, al pari di Croce, che l'arte sia, essenzialmente, forma. Però è anche convinto, al contrario di Croce, che le forme artistiche non si diano già bell'e fatte, ma siano “storicamente quintessenziate” (come spesso amerà dire); che siano, cioè, il risultato di un più o meno lungo processo di elaborazione poetica al cui interno un ruolo decisivo è svolto dalla specifica *natura linguistica* del materiale di volta in volta impiegato. Questo discorso andava non solo nella direzione di un riconoscimento della storicità delle forme artistiche (e per cui egli parlerà di un «linguaggio storico-tecnico» di Dante che condiziona la poesia della *Commedia* in modi diversi da quelli con cui il linguaggio storico-tecnico di Goethe influenzerà la poesia del *Faust*, ecc.); ma si incaricava anche di mostrare, contro Croce, l'insostenibilità dell'unicità-totalità dell'arte, con la connessa negazione delle diverse arti in quanto negazione di qualunque funzione svolta dalla dimensione tecnico-compositiva. Della Volpe, infatti, ritiene che mezzi espressivi diversi diano vita a forme artistiche diverse; perché ciò che può essere efficacemente (cioè:

⁴⁷ G. DELLA VOLPE, *Critica del gusto*, in *Id.*, *Opere*, cit., vol. VI, p. 11.

artisticamente) espresso con parole di una lingua sarà artisticamente diverso da ciò che può essere espresso da linee e colori o da suoni ed accordi armonici, ecc. E se il risultato artistico conseguito in un certo genere (per esempio in poesia) è intraducibile in un altro (per esempio in pittura), ciò non avviene per misteriose ragioni “metafisico-astratte”, ma per ragioni tecniche (più precisamente: tecnico-semantiche), come avevano limpidamente intravisto a metà del Settecento Diderot e Lessing. Quest’ultimo, in particolare, nel *Laocoonte*, aveva sostenuto, contro Winckelmann, che le ragioni per cui il Laocoonte del blocco scultoreo dei Musei vaticani non urla fino al cielo, così come fa il Laocoonte poetico-letterario di Virgilio (il quale “*clamores horrendos ad sidera tollit*”), sono ragioni estetiche e non morali. E le ragioni per cui lo scultore non ha potuto “tradurre” nella sua arte le urla al cielo del suo equivalente poetico, sono ragioni tecniche, legate, cioè, al condizionamento esercitato dal mezzo espressivo sulla forma artistica. Un uomo che urla in poesia non lo vediamo (né lo sentiamo), in una statua sì; ed un uomo con la bocca orribilmente spalancata non ci piace sul piano artistico, non su quello morale.

Che qui Della Volpe segni dei punti a suo favore contro la svalutazione crociana della tecnica e la riduzione della diversità (empirico-tecnica) delle arti all’unicità dell’Arte, è fuori discussione. Il problema è però che questa sua foga antiromantica ed anticrociana (che è anticrociana *in quanto* antiromantica) lo porta, specie nella *Critica del gusto*, ad alcune prese di posizione non coerenti con le sue stesse premesse teoriche.

Il modo in cui il filosofo romagnolo discute il tema della traducibilità della poesia, e quello, strettamente connesso, del rapporto tra suono e significato nel verso poetico, è esemplare in proposito. Della Volpe affronta il problema nei paragrafi finali del secondo capitolo della *Critica del gusto*⁴⁸, dopo aver introdotto (e collaudato su una campionatura molto ampia di testi poetici) la fondamentale categoria linguistico-estetica di *polisenso*, che è una originale estensione ed applicazione, al campo poetico-letterario, del principio saussuriano dell’*arbitrarietà del segno*⁴⁹.

Schematicamente, il polisenso rappresenta per Della Volpe la «chiave semantica della poesia», ciò che ci consente di giustificarne la specifica natura (che è *tecnico-semantica*, cioè sperimentalmente ed empiricamente accertabile e non misticamente ineffabile). Esso infatti spiega la poeticità

⁴⁸Ivi, pp. 117-125 in part.

⁴⁹ Ivi, pp. 81-89 e 98-107.

del linguaggio come un “di più” di senso che il discorso poetico realizza, su un piano contestuale-organico, rispetto al valore “onnitestuale” del linguaggio comune⁵⁰. Su queste premesse di carattere linguistico-estetico, Della Volpe si oppone ad ogni «riduzione contaminatrice della poesia sotto il segno della musica, che domina la critica e il gusto», a partire dalla poetica di un Bembo a quella di un Verlaine a quella dei vari Brooks e Warren⁵¹. Le ragioni linguistiche di questa netta opposizione nei confronti della riduzione della poesia sotto il segno della musicalità sono indicate da Della Volpe «nella dimostrazione saussuriana e tutta moderna dell'*arbitrarietà del legame del significante o elemento fonetico col significato*»⁵².

Qui è abbastanza chiaro con chi ce l'abbia Della Volpe: con la linguistica romantica, riproposta in chiave moderna da Croce⁵³, che esalta il momento soggettivo-creativo della *parola* e tace sul momento storico-sociale della *lingua* come sistema formale-normativo di segni. La conclusione dell'avvolpiana su questo punto è che la cosiddetta “melodia” del verso, il “ritmo” poetico, ecc., applicate ad un fenomeno linguistico-verbale quale la poesia, non sono altro che misure foniche, «una sorta di *significante ausiliario*»⁵⁴. Ed è altrettanto chiaro il senso di questo attacco alle concezioni “edonistiche” della poesia e dell'arte in genere: l'esigenza di salvaguardare la sostanza intellettuale-gnoseologica dell'opera d'arte, la sua storicità ed umanità contro la sua dissipazione sensualistica, presente nelle estetiche postromantiche e decadenti. Nel fare questo, però, Della Volpe radicalizza la sua posizione giungendo a proporre, come sua giustificazione teorica, una versione semplificata e riduttiva del principio teorico

⁵⁰ Mentre il discorso scientifico è il luogo semantico dell'univoco (un solo senso per ciascun termine), il quale è semanticamente eteronomo (e non autonomo come quello poetico) in quanto dipende da tanti altri testi-contesti discorsivi che lo hanno preceduto nella storia di quella determinata scienza. Il discorso poetico è invece *semanticamente autonomo* e contestuale-organico perché la pluralità di sensi che esso realizza non è incorporabile da quel testo, ma con esso fa strettamente corpo.

⁵¹ G. DELLA VOLPE, *Critica del gusto*, cit., p. 117.

⁵² Ivi, p. 119.

⁵³ «La lacuna grave della linguistica romantica e idealistica, *lacuna finora inavvertita dall'estetica tradizionale* (da Croce a Nicolai Hartmann e Richards etc.), ma denunciata apertamente dalla linguistica modernissima, da de Saussure in poi, è la riduzione, ben unilaterale e astratta (nel significato peggiore del termine), del fatto, tanto complesso quanto fondamentale, del linguaggio naturale ad uno solo dei suoi elementi, la *parola* o atto soggettivo del parlante, trascurando nientemeno che la *lingua* come istituto reale, storico-sociale», cfr. ivi, pp. 80-81.

⁵⁴ Ivi, p. 122.

dell'arbitrarietà del segno, a cui pure aveva dedicato pagine molto pertinenti all'inizio del capitolo di cui stiamo parlando. Nel paragrafo dedicato alla traducibilità della poesia⁵⁵, infatti, Della Volpe, richiamandosi a Goethe (il quale dichiarava di apprezzare massimamente ciò che resta di un poeta quando sia tradotto in prosa, ossia il "puro perfetto contenuto" e non la "speciosa superficie" che lo riveste), sostiene che, essendo la poesia *pensiero poetico*, semplicemente rivestito dalla "speciosa superficie" goethiana, il compito del traduttore consiste nel riportare, nella lingua in cui si traduce, il pensiero espresso nella lingua da cui si traduce. Gli aspetti metrici, ritmici, fonico-acustici, ecc., formano quella che Della Volpe chiama la "scorza fonica" del linguaggio poetico, e dunque rientrano nella sfera «del *significante*, arbitrario e accidentale e quindi mutevole da un sistema semantico a un altro»⁵⁶. Quello che conta, anche in poesia, è il pensiero (il fine), rispetto a cui la lingua è un mezzo che un grande scrittore deve dominare al punto da non rimanerne imprigionato, in modo da rendere possibile la trasponibilità di esso pensiero poetico polisemico in un'altra lingua. «Il che è in ultima analisi agevolato – concludeva Della Volpe – dalla *arbitrarietà* e quindi *indifferenza* del segno linguistico rispetto al significato»⁵⁷.

Quello che qui non funziona, come non hanno mancato di rilevare i critici più attenti di Della Volpe⁵⁸, è la radicale svalutazione del *significante* quale componente strutturale del segno linguistico a favore di una considerazione esclusiva del *significato* come fattore decisivo circa la poeticità del linguaggio. Per sostenere questa posizione (che egli definisce antiromantica), Della Volpe non solo opera, come ha rilevato Renato Barilli, una svalutazione dei fattori empirico-sensibili della poesia (tutto ciò che attiene al "suono") ma propone, come hanno osservato Emilio Garroni e Massimo Modica, una *lectio faciliior* del principio dell'arbitrarietà del segno linguistico. Una lettura convenzionalistica, presaussuriana, secondo la quale al *significato* (al pensiero), già dato da qualche parte, verrebbe assegnato un *significante* (anch'esso già formato). Per Saussure, invece,

⁵⁵ Ivi, pp. 123-125.

⁵⁶ Ivi, p. 124.

⁵⁷ Ivi, p. 137.

⁵⁸ Ci limitiamo qui a segnalare i rilievi mossi su questo punto a Della Volpe da E. GARRONI, *La crisi semantica delle arti*, Ed. Officina, Roma 1964, pp. 263-287; R. BARRILI, *Per un'estetica mondana*, Il mulino, Bologna 1964, pp. 367-380; M. MODICA, *L'estetica di Della Volpe*, Ed. Officina, Roma 1978.

l'arbitrarietà investe *radicalmente* la costituzione del segno linguistico. Esso è cioè arbitrario *radicitus*, vale a dire dalle fondamenta, come ha osservato Tullio De Mauro⁵⁹. È chiaro pertanto che arbitrari saranno anche i processi con cui una comunità di parlanti ritaglia e seleziona i tratti pertinenti *sia* sul piano fonico-acustico *che* su quello semantico, ossia sul piano dei significanti oltre che su quello dei significati.

Ora, Della Volpe aveva ben colto il significato del principio saussuriano quando, nel §12 del capitolo linguistico della *Critica del gusto*, aveva sostenuto la reciprocità funzionale di lingua e parola, momento individuale, soggettivo e momento collettivo, storico-sociale del linguaggio umano, la loro inscindibilità; o quando criticava la concezione convenzionalistica del linguaggio, che vede la lingua come una nomenclatura, come una lista di termini corrispondente ad altrettante cose, ecc.; o ancora, quando sostiene che il processo di arbitrarietà investe il segno nella sua globalità⁶⁰. Non solo. Ma a questa lettura sostanzialmente corretta dell'arbitrarietà sono riconducibili anche le importanti considerazioni teorico-estetiche contenute nel terzo ed ultimo capitolo della *Critica del gusto* intitolato *Laocoonte 1960*, dedicato, come si evince già dal titolo, al problema della diversità dei generi artistici. Qui Della Volpe sostiene, contro la negazione crociana delle arti, la legittimità della loro pluralità e diversità. E tale diversità è sostenuta sulla base di un rapporto dialettico pensiero-linguaggio, al cui interno il pensiero non preesiste alle sue concrete manifestazioni empiriche (come sembrava di capire nei paragrafi finali del secondo capitolo), ma viene *diversamente* modellato e plasmato dalla *diversa* materia che ha il compito di esprimerlo. Questo comporta «una radicale emendatio dell'abito mentale idealistico di credere di poggiar meglio sulla realtà con l'attenersi a fini o valori o forme "puri" di ogni mezzo o strumentalità o tecnica»⁶¹. Ed implica abituarsi a considerare nella giusta misura l'incidenza gnoseologica dei mezzi semantici con cui opera ciascuna arte. Un'incidenza *artisticamente* diversa in base alla diversità empirico-tecnica dei materiali adoperati. Per cui l'artisticità, e dunque la bellezza che si può ottenere con linee e colori sarà diversa da quella raggiungibile con immagini verbali o immagini cinematografiche montate dinamicamente o con suoni e rapporti fra suoni ecc. Insomma, le

⁵⁹ T. DE MAURO, Note a F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, a cura di T. De Mauro, Laterza, Bari 1968, nota n. 135, p. 412.

⁶⁰ G. DELLA VOLPE, *Critica del gusto*, cit., pp. 83-84.

⁶¹ Ivi, p. 139.

differenze specifiche fra le arti dipendono dai «loro corrispettivi moduli semantici»⁶². Il presupposto filosofico di tutto questo è una concezione dinamica, differenziale, non naturalistica del pensiero. Il quale non si ritrova, sempre identico a sé, dietro o sotto la coltre di quella goethiana “speciosa superficie”, la quale sarebbe del tutto indifferente alla configurazione del pensiero stesso, ma muta col mutare della strumentazione con cui entra in rapporto. Come sosteneva John Dewey in *Arte come esperienza*, è sbagliato ritenere che, ad esempio, un pittore non pensi mentre sta dando alcune pennellate al suo quadro⁶³. Solo che pensa *pittoricamente*, così come il poeta pensa *poeticamente*, il regista *cinematograficamente*, ecc. Perché la strumentazione semiotica della pittura, della poesia, del cinema, condizionano con i rispettivi moduli, il pensiero che deve, di volta in volta, esprimersi. Questi moduli sono pertanto niente affatto indifferenti rispetto ad un pensiero (ad un significato) già definito, ma contribuiscono a delinearlo, costituendone il (tanto disprezzato) *significante*, ossia l’ineliminabile corporeità sensibile che Della Volpe si è sempre sforzato di salvaguardare contro ogni sua negazione.

Quelle posizioni di debolezza teorica segnalate sopra sono allora da addebitare ad una sorta di caduta estremistica, ad un eccesso antiromantico (ed anticrociano) un po’ ingeneroso e solo parzialmente giustificato in relazione alla netta pregiudiziale, che Croce mantenne sempre, nei confronti della tecnica. La motivazione positiva di fondo, invece, va ricercata dove l’ha individuata Emilio Garroni, a cui cediamo volentieri la parola per chiudere queste note. Discutendo delle diverse soluzioni teoriche prospettate, relativamente al nesso tra suono e significato poetico, da Della Volpe, Brandi e Jakobson⁶⁴, Garroni riconduceva la disinvoltata liquidazione dell’avvolpiana degli aspetti “fonici” e, generalmente, “musicali” della poesia, al rifiuto di «ogni “intuizionismo”, vero o presunto, come dimostra la sua costante polemica anticrociana e antilukacciana, e [di] ogni “irrazionalismo”, nel doppio senso di “ineffabilismo” e di “musicalismo”»⁶⁵.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ J. DEWEY, *Arte come esperienza*, tr. it. Di C. Maltese, nuova ed. con un saggio introduttivo di A. Granese, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 55.

⁶⁴ E. GARRONI, *Poesia, significato, metro*. Galvano Della Volpe, Cesare Brandi, Roman Jakobson, in ID., *L’arte e l’altro dall’arte*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 164-174. Su territori contigui si sviluppano anche le interessantissime riflessioni di P. MONTANI, *La condizione poetica del linguaggio*. Jakobson, Croce, in ID., *Estetica ed ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 59-80.

⁶⁵ *Ivi*, p. 171.

Da questo punto di vista, la preoccupazione fondamentale di Della Volpe era quella di «mostrare come nello stesso tempo possa essere tenuta ferma e l'*autonomia* della poesia, senza di cui non c'è affatto poesia, e la sua *intellettualità e storicità*, senza di cui la poesia si riduce a un gioco di rappresentazioni insignificante»⁶⁶.

Abstract

Comparison between Croce and Della Volpe aesthetical positions – Galvano Della Volpe's *Critica del gusto* – Aesthetic by a materialistic point of view – Galvano Della Volpe's reflection on Croce's aesthetic position.

Keywords: Croce, Della Volpe, Aesthetic, Materialism.

⁶⁶ Ivi, p. 173.

Oltre l'idealismo. Lo storicismo in forma negativa.

Ha scritto un autorevole collega tedesco, Fritjhof Rodi¹, che la definizione di “classico” per un autore diviene paradossalmente credibile proprio quando la sua opera e il suo pensiero marcano, per così dire, una distanza così grande dalle opinioni dominanti e dai valori effimeri dell'epoca da mostrarsi, proprio per questo, attuali. Insomma, la classicità di un filosofo, di un poeta, di uno scrittore è data dalla capacità di parlare non solo al tempo suo, non solo nel momento del successo, ma anche ogni qual volta si è di fronte a un mutamento radicale di idee e di sensibilità culturali. E un grande intellettuale e poeta italiano, Edoardo Sanguineti, disse una volta che «i classici nascono con la filologia, e sono condizionati dalla filologia. Dove non si ha filologia, non si ha classico, propriamente. E la filologia si converte sempre, vichianamente, in filosofia. E' filosofia della storia, E' storia, in assoluto, precisamente»².

Entrambe le citazioni possono certamente essere adeguate a ripensare, ancora oggi, la figura di Benedetto Croce. La conferma è venuta, in occasione del sessantesimo anniversario della morte, dagli interventi delle maggiori autorità dello Stato (a partire dall'esemplare discorso tenuto a Napoli da Giorgio Napolitano), dagli articoli della stampa, dai convegni organizzati per celebrare l'evento. E' in questo clima – ma avverto subito che il libro non ha nulla del cosiddetto *istant book* - che si colloca il volume di Fulvio Tessitore, uno dei maggiori e più noti studiosi degli storicismi europei e di Croce in modo particolare. Il libro è una vera e propria summa delle pagine (quasi settecento) che a Croce ha dedicato, lungo quasi cinquant'anni di ininterrotta operosità, l'ex Rettore della “Federico II”. Esse si incentrano intorno ai nuclei tematici più significativi della sterminata opera crociana: la crucialità del nesso filosofia-storia; l'analisi della storiografia filosofica crociana con particolare attenzione alla

¹ Cfr. F. RODI, *Un classico umano. Per un approccio a Schiller*, «Archivio di Storia della cultura», XXIV (2011), p. 31.

² Cfr. E. SANGUINETI, *Classici e no*, in I. DIONIGI (a cura di), *Di fronte ai classici. A colloquio con i Greci e i Latini*, Bur Rizzoli, Milano 2002, p. 213.

dimensione dell'etico-politico; il rapporto di Croce con la filosofia, la letteratura e la cultura tedesche.

Il titolo del volume – come spiega lo stesso Tessitore – fa da rispettoso contraltare ad una diversa e famosa interpretazione del filosofo abruzzese, quella affidata al classico volume di Gennaro Sasso *La ricerca della dialettica*³. Contro il convincimento di quest'ultimo, Tessitore pensa – senza peraltro negare lo sforzo teoretico crociano volto alla fondazione di una rigorosa logica e dialettica sia pur riformata dell'idealismo – che si possa sostenere che quella di Croce sia stata una filosofia storicistica, contrassegnata però da una forte impronta realistica (il mai dimenticato e mai ripudiato realismo del suo vero maestro Francesco De Sanctis, e non è certo un caso che proprio con un saggio su *La lezione di De Sanctis*⁴ si apra il volume) e non da una visione finalistica e astrattamente progressiva come quella di talune filosofie della storia. Infatti, se c'è un elemento di continuità nel pensiero crociano è quello della mai dismessa critica della filosofia della storia – come attesta il lungo saggio del 2007 su *Il rifiuto della filosofia della storia*⁵ - e della sua fondazione logica e metodologica (che, si ricordi, fu uno dei primi sintomi della diversa visione che dell'idealismo avevano Croce e Gentile). Scrive Tessitore: «Intendo sostenere che nel lungo percorso filosofico di Croce sussiste sempre, dall'origine alla fine, un'acuta tensione tra realismo e idealismo, che egli cercò sempre di superare (...) ricercando, specie dopo l'incontro con Gentile, la composizione idealistica dei suoi pensieri con l'affannosa, talvolta per fino angosciata 'ricerca della dialettica', che doveva servire a garantire l'unità e la distinzione fondate in autonoma relazione, senza correre il rischio di dissolverle nell'assoluto monismo attuale stico, addirittura definito mistico»⁶.

Si trattava certo non di un realismo ingenuo o piattamente materialistico, ma di una adesione consapevole ad una forma di filosofia che diventava sempre più difficile e contraddittorio mantenere dentro un coerente sistema idealistico. Tanto questo è vero se si pensa che proprio la ricerca del «momento della particolarità» doveva segnare uno dei punti di rottura con la filosofia di Gentile. Si profilava l'ormai maturo convincimento che la filosofia da scienza di cause prime dovesse

³ Cfr. G. SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975.

⁴ Cfr. F. TESSITORE, *La ricerca dello storicismo*, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 3-41. D'ora innanzi si userà la sigla RDS.

⁵ RDS, pp. 55-95.

⁶ RDS, p. XI.

trasformarsi in fondazione logica e metodologica dei saperi positivi particolari, che era, com'è ben noto, il percorso che aveva indicato in Germania Wilhelm Dilthey⁷. Tuttavia neanche questo tentativo di pacificazione di particolare e generale, questa unità idealistica di storia e filosofia nel complesso sistema della filosofia dello spirito, dovevano reggere dinanzi al riproporsi dell'istanza realistica nell'idea della filosofia come metodologia della storiografia. Qui vorrei avanzare – a testimonianza di un libero confronto e di una interpretazione autonoma e talvolta differente – una diversa valutazione dell'articolazione dei tempi della filosofia crociana, nel senso che sarei meno radicale di Tessitore quando egli vede ancora una volta infrangersi – proprio nel libro che viene considerato di svolta, mi riferisco alla *Storia come pensiero e come azione* – il tentativo di affidare alla storiografia la possibile idea della storia come connessione di pensiero e azione (che Tessitore accosta ancora all'ideal-reale desanctisiano) sullo scoglio della ricerca di un nuovo principio di identità affidato all'istanza ontologica della realtà come storia e nient'altro che storia, che io mi permetto di leggere, invece, come consapevole tentativo di riformare la classica formula dello storicismo assoluto (sul tema Tessitore torna anche nel saggio del 2010 su *Lo storicismo in forma negativa*⁸). L'espressione “nient'altro che storia” non può essere, a mio avviso, intesa nel senso del riduzionismo prassistico e deterministico dell'agire storico nella vita dell'uomo, e neanche in quello dell'assimilazione della storia a un “assoluto” apriori dello spirito. Si trattava piuttosto di dare centralità alla realtà storica nell'intero tragitto dell'esperienza umana e alla plausibilità di una ormai definita ipotesi di integrale storicizzazione dell'azione umana nel mondo.

La radicalità della posizione di Tessitore è tale da indurlo a pensare che solo con l'emergere prepotente della questione del vitale Croce abbandonasse la ricerca della dialettica. E ciò non certo – come pure taluni critici hanno pensato – per rifugiarsi in una dimensione pre o para esistenzialistica, ma, al contrario, per affermare in modo definitivo che la

⁷ Mi permetto di rinviare ad alcuni miei recenti contributi: *Dilthey tra universalismo e relativismo*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», VII Serie, VIII (2012), fasc. II, pp. 427-444; *Das Wesen der Philosophie. Die Bestimmung des philosophischen Wissens zwischen Geschichtsstrukturen und Lebenszusammenhängen*, in G. D'ANNA-H. JOHACH-E.S. NELSON (a cura di), *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2013, pp. 53-71.

⁸ Cfr. RDS, pp. 207-239.

dialettica non è discorso di logica ma di «alta etica». Mi pare comunque importante sottolineare che si tratta di un antico tracciato interpretativo che Tessitore, sin dal saggio del 1970 su *L'incidenza di Hegel*⁹, aveva mostrato di voler imboccare, quando individuava i nodi ermeneutici che Croce tentava di sciogliere rispetto alla lezione hegeliana: da un lato la riforma della dialettica e la formulazione del nesso dei distinti e, dall'altro, il ripensamento della razionalità del reale sul piano non più logico ma etico. Sta qui io credo uno degli aspetti certamente più originali dell'interpretazione che di Croce propone Tessitore; aspetto che è legato al kantismo latente che in un modo o nell'altro percorre l'intera opera crociana e che forse sarebbe il caso di indagare in maniera attentamente monografica. La svolta verso l'alta etica è fatta in nome di un Kant «non più ortodossamente e trascendentalmente rivolto alla fondazione dell'apriori, ma antropologicamente interessato a rispondere alla domanda “che cos'è uomo”», il che permetteva la «trasformazione del filosofare in discorso degli esistenti e sugli esistenti, anziché dell'Essere e sull'Essere. Insomma il Kant del giudizio riflettente e non del giudizio determinante. Vale a dire la “ricerca dello storicismo”». ¹⁰

Ma il tema della vita, insieme con quello della storia, rappresenta un elemento ricorrente nella lettura crociana di Tessitore. E' certo significativa traccia, se posso dir così, di una interpretazione eterodossa di Croce, l'aver insistito con forza su un poco seguito percorso ermeneutico quale è quello del rapporto tra poesia e vita. Tessitore si riferisce al libro sulla poesia del 1936, ma anche al saggio del 1941 su *Uso e abuso del concetto di simbolo nel giudizio della poesia*¹¹. Sia nel libro che nel saggio compare una riflessione – che mette in discussione stanchi e ripetitivi moduli interpretativi sulla cosiddetta filosofia sistematica e idealistica di Croce - su espressione poetica e malinconia, dove quest'ultimo sentimento non è altro che la trama del palpitare della vita. D'altronde, anche la poesia, specialmente la poesia, insieme alla filosofia e alla storia, non può non conoscere – aveva detto Croce – se non il vivente e non il morto. «La poesia è certo congiungimento del “particolare con l'universale,

⁹ Cfr. Ivi, pp. 97-161.

¹⁰ Cfr. RDS, p. XII.

¹¹ Cfr. B. CROCE, *Letture di poeti e riflessioni sulla teoria e critica della poesia*, Laterza, Bari 1950, pp. 20 e ss.

dell'individuo col cosmo", ma lo è solo in quanto "muove dalla realtà esistente" ed è perciò "un fatto storico"¹².

Lo stesso problema doveva emergere negli anni di preparazione e di scrittura delle grandi opere storiche. Per Tessitore, e io condivido questa accentuazione interpretativa, si trattava di un ripensamento dello stesso sistema, lentamente curvatosi verso «l'esigenza realistica di comprendere l'esperienza esistenziale, la tragedia della vita» che era anche – come è facile capire – un motivo di critica verso Gentile, giacché contrapponeva al misticismo dell'unità assoluta dell'attualismo l'unità intesa come unità di parti distinte. Nell'esaminare, ancora una volta, un'opera, per così dire di frontiera – *Vite di avventure di fede e di passione*¹³ – Tessitore ritrova la centralità del motivo della vita, un motivo certamente più storicistico che idealistico¹⁴.

Si trattava dei prolegomeni ad una più matura e diversa visione della storia affidata al libro del 1938¹⁵, nel quale con ormai consapevole scelta teorica il rapporto tra storicità e bisogni della vita pratica è chiaramente delineato, dove con bisogni della vita pratica altro non s'intende se non l'esigenza – di vichiana memoria – di mantenere ed accrescere l'equilibrio della vita civile e della società umana. Ma proprio il problema della storia e il rifiuto di ogni visione aprioristica di essa, affidata alle filosofie della storia tanto di stampo spiritualistico e attualistico quanto di stampo positivistico e materialistico, doveva accompagnare Croce verso l'analisi della tragica e drammatica crisi della civiltà europea. «Posto di fronte all'angosciante possibilità della *crisi della civiltà*, senza più remore e defaticanti esercizi dialettici, Croce affidò, infatti la "gloria di Dio" (una volta assegnata hegelianamente al perenne superamento delle forme storiche nello sviluppo della storia come teodicea) alla 'gloria dell'uomo' nella perenne tragica lotta che è la sua vita»¹⁶.

Restava comunque irrisolto – e Tessitore ne discute a più riprese nel libro – il problema della definizione di un principio di unità che fosse in grado di garantire la distinzione e l'autonomia delle parti. È in effetti il grande tema dell'unità di storia e filosofia enunciato nella postilla alla

¹² Cfr. RDS, p.37. Le citazioni sono tratte da B. Croce, *La poesia* (1936), Laterza, Bari 1953⁵, p. 83.

¹³ Laterza, Bari 1953³, pp. VII e ss.

¹⁴ Cfr. RDS, p. 77.

¹⁵ Mi riferisco ovviamente a *La storia come pensiero e come azione*.

¹⁶ Cfr. RDS, p. 94.

Logica del 1909 e riproposto in modo sistematico in *Teoria e storia della storiografia*. Esso accompagnava la ricerca di una soluzione metodologicamente e teoreticamente adeguata al problema - che non abbandonerà mai Croce sia nei momenti apparentemente risolutivi della filosofia dello spirito sia nelle fasi ultime di riflessione sulla vitalità - della pensabilità del principio di esistenza e della possibilità stessa della sua espressione. Si riproponeva in tal modo la vecchia questione, perché - come scrive Tessitore - «si trattava di capire fino in fondo se l'unità garantisse la pensabilità delle distinzioni, che era la pensabilità dell'evento come varietà e novità dell'accadere dentro e non fuori la trascendentalità del giudizio»¹⁷.

Uno dei motivi di maggiore originalità storica e teorica del volume di Tessitore si può ritrovare nella sua rigorosa ricostruzione di uno dei plessi centrali del pensiero di Croce, quando ci aiuta a meglio comprendere, liberandolo dalle formule semplificatrici e scolastiche, il principio della filosofia come metodologia della storiografia. Proprio nel libro apparentemente più idealistico e "gentiliano" di Croce, come ama spesso ripetere Tessitore e cioè *Teoria e storia della storiografia*, appare una delle più radicali ripulse della filosofia intesa come scienza generale di cause prime, capace di risolvere, insieme al mistero dell'universo, le aporie del mondo fenomenico. Croce dichiara con forte convincimento che non esiste nessuna filosofia definitiva e nessun problema fondamentale della filosofia, ma si danno, piuttosto, sistemazioni sempre nuove e proprio perché la filosofia non è altro che il momento metodologico della storiografia. «Ciò significa rivoluzionare l'idea di filosofia e l'idea di storia insieme con tutta la cultura che si esprimeva nella vecchia idea della storia generale e delle storie speciali alla prima sottomesse»¹⁸. Per questo Croce può sostenere il primato della filosofia come storia che trova il suo fondamento proprio nella realtà come storia, con ciò dichiarando la crisi e la morte della sola storia filosofica, per non parlare della filosofia generale o della metafisica.

E tuttavia Tessitore rileva come neanche la soluzione metodologica e gnoseologica di *Teoria e storia della storiografia* poteva soddisfare l'incessante ricerca crociana dell'eticità della storia. Nel libro del 1938 - scrive Tessitore - «la teoria della storia, proprio ripercorrendo i temi di *Teoria e storia della storiografia* (dalla contemporaneità della storia alla storia universale, dalla negazione della filosofia della storia all'idea della filosofia

¹⁷ Ivi, p. 185.

¹⁸ Ivi, p. 201.

come metodologia della storia), rompe la risoluzione gnoseologica e si alimentò della funzione pratica, nel senso e nella direzione dell'eticità della scienza storica, consacrata dalla tesi della storiografia come liberazione della storia, che apre Croce alle problematiche assai storicistiche delle ultime riflessioni, centrate, non a caso, sul ripensamento dell' "autore della dialettica", rintracciato non più nel Pensiero ma nell'utile, nel mondo dell'utilità cruda e verde, ossia le vichiane *anfractuosa vitae*¹⁹.

Il punto di maggiore novità storiografica e di più intensa concentrazione teorica della ricerca di Tessitore viene raggiunto, a mio avviso, nel saggio del 2010 su *Lo storicismo in forma negativa*. Qui egli dà mostra non soltanto della sua approfondita conoscenza dei testi crociani, rintracciando con puntualità i luoghi dove ricorre la parola e il concetto di storicismo (specialmente nelle quattro grandi opere della filosofia dello spirito), ma osserva quanto, rispetto a quelle ricorrenze, muti lo scenario teorico, segnato, in modo particolare, dalla memoria oxoniense del 1930 intitolata, con palese riferimento a Gentile e alle versioni profetiche e mistiche della storia, *Antistoricismo*²⁰. È qui e nelle successive opere che prende corpo ciò che Tessitore definisce storicismo in negativo di Croce, significativamente impegnato, negli anni cruciali della crisi europea, a misurarsi con il problema della vitalità. L'antistoricismo, allora, e ciò a testimonianza di come ormai abbia sempre più spazio l'etica e l'etico-politico nella filosofia crociana, è il frutto di quel generale sentimento di decadenza che percorre l'Europa di quegli anni: decadenza filosofica che colpisce l'originaria idea di storicismo, tanto da indurre Croce, nelle edizioni successive del saggio del 1930 a sostituirlo con la parola *storicità* – vero punto di incontro tra passato e avvenire, ma anche e soprattutto, per usare l'espressione crociana, garanzia di serietà verso il nuovo. Croce qualche anno prima aveva chiaramente definito – in un passo poco noto dai *Punti di orientamento della filosofia moderna* – la sua idea di filosofia. «Io non ho detto – sono parole di Croce – che la filosofia scopra e determini le categorie, sebbene che le sue indagini sono circa le categorie, ossia fondono e risolvono sempre nuovi problemi che il crescere della vita, e la necessità di operare e

¹⁹ Ivi, p. 205.

²⁰ Il saggio si legge in B. CROCE, *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1948², pp. 255 e ss. Discuto questo testo nel mio *Croce: l'idea di Europa tra crisi e trasformazione*, in G. CACCIATORE, *Filosofia pratica e filosofia civile in Benedetto Croce*, presentazione di F. Tessitore, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 131-158.

di giudicare fatti sempre nuovi pongono senza cessa allo spirito»²¹. Vi sono per Croce due concezioni che, più delle altre, esprimono quanto di più lontano ed estraneo possa manifestarsi frispetto allo spirito della modernità: la metafisica e la filosofia sistematica o definitiva. E negare queste forme equivale, per Croce, a negare ogni visione trascendente ed ogni teologia che voglia presentarsi come filosofia la loro negazione, argomenta Croce, è la negazione stessa di una visione trascendente del mondo come anche di ogni filosofia concepita come teologia. Ma «se la filosofia – scrive Croce – non fornisce né una cognizione del trascendente né una verità definitiva, è chiaro che essa non può essere se non esperienza, immanente come l'esperienza, in perpetuo accrescimento e divenire come l'esperienza»²².

Era questo un modo – come osserva ancora Tessitore – di reagire filosoficamente agli effetti laceranti della crisi. Egli seppe essere contemporaneo, nell'opera e nella sua biografia esemplare, seppe gettare il suo sguardo dentro il bene e il meglio della cultura del suo tempo, ma seppe anche esercitare la sua critica verso il male e l'obbrobrio del suo tempo. Si trattava anche di una decadenza etica che Croce associava alla crisi dell'idea liberale sottoposta ai duri attacchi dei fascismi e razzismi trionfanti. Ora, dinanzi a tutto questo, diveniva sempre più necessario riconfermare un'idea di filosofia come “filosofia dell'esperienza storica”, come dispositivo, per un verso, scientifico-disciplinare e, per l'altro, come sempre vigile attenzione alla vita del proprio tempo. Sono questi cruciali ripensamenti della sua stessa filosofia che consentono a Croce di inserirsi a pieno titolo in quel generale movimento della cultura europea (penso a Thomas Mann e all'ultimo Husserl, a Erich Auerbach e a Ortega, per citarne solo alcuni) teso a ritrovare i valori dell'umanesimo in una declinazione non certo retorica e passatista, ma profondamente attiva nell'elaborazione di una filosofia e di una letteratura e di una storia, in particolare, morale. In quest'ultima veniva traducendosi, come osserva Tessitore, «la storia etico-politica, fino a farne una laica storia religiosa rivolta ai valori assoluti dell'umano, minacciato dalla sua stessa specifica, concretissima, storica umanità, pencolante e più che pencolante verso la barbara disumanità d'una natura aspra, non domata, non domabile, avviata

²¹ B. CROCE, *Punti di orientamento della filosofia moderna*, indirizzo inviato al VI Congresso internazionale di filosofia, svoltosi a Cambridge Mass., nel settembre del 1926, raccolto in *Id.*, *Ultimi Saggi*, Laterza, Bari 1948², pp. 213-221.

²² *Ivi*, p. 215.

ad inghiottire, spietatamente, i fiori gentili della nobiltà dello spirito»²³. È indubbiamente significativo il fatto che tanto Thomas Mann quanto Croce lamentano – specialmente nel breve ma intenso carteggio tra i due - l'oblio della storia, ma senza che questo comporti la critica demolitrice dello storicismo, a meno che esso non sia – come Mann scrive in una lettera a Croce del novembre del 1930²⁴ - «principio che indebolisce la vita». Ma Mann, con felice intuizione, afferma che lo storicismo di Croce mira a riempire il senso storico di quei contenuti di civiltà e cultura che rappresentano il mondo della *Bildung*, i valori dell'Europa civile.

Questa ispirazione umanistica e universalistica (nel senso dell'universalismo dell'umano) non contraddice la costante negazione operata da Croce della Storia universale che, all'inizio degli anni '40, si arricchisce delle riflessioni affidate alle pagine della *Differenza dello storicismo hegeliano dallo storicismo nuovo* e di *Contro la "storia universale" e i falsi universali. Encomio dell'individualità*²⁵. Ancora una volta la questione filosofica di fondo tocca la trasfigurazione etica della dialettica: il "nuovo storicismo" doveva concentrarsi sull'intelligenza della vita vissuta che non poteva essere più racchiusa nelle categorie aprioristiche dell'assoluto e doveva invece dar vita a una *Bildung* storica di un umanesimo fondato sempre più sull'agire morale.

Sono tanti e importanti gli autori letti, studiati e oggettivati nelle opere di Fulvio Tessitore: da Vico a Cuoco e De Sanctis, da Schleiermacher a Humboldt, da Dilthey a Meinecke, da Troeltsch a Weber e potrei continuare. Ma il vero costante confronto avviene con Croce – testimoniato da queste 700 pagine (che non sono tutte quelle dedicate a lui) – con il tentativo di entrare dentro l'irrisolta tensione tra idealismo e storicismo che rimaneva e rimane problema storico-filosofico, ma anche banco di prova di una coraggiosa rivisitazione e radicale riformulazione di tante classiche categorie del pensiero: dall'identità al relazionismo, dalle nuove individualità alla consapevolezza della globalizzazione, dalla riconduzione della filosofia ai saperi particolari alla riattualizzazione di una prospettiva storicistica, purché resti antiontologica e antiessenzialistica. E si è trattato sempre di un rapporto conflittuale e per questo capace di stare

²³ Cfr. RDS, p. 224.

²⁴ Cfr. B. CROCE-T. MANN, *Lettere. 1930-1936*, a cura di R. Diana, Pagano, Napoli 1991, pp. 3 e ss.

²⁵ I saggi sono raccolti in B. CROCE, *Discorsi di varia filosofia*, voll. 2, a cura di A. Penna e G. Giannini, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2011.

ben lontano dalle cortigiane agiografie così come dalle pregiudiziali demolizioni ideologiche. Ed è stato da sempre così come testimonia l'ultima consapevolmente dubbiosa pagina del saggio già innanzi citato del 1970 su *L'incidenza di Hegel*. «Così anche allo storicismo assoluto, di cui pur va riconosciuta la profonda problematicità, l'ansiosa insoddisfazione per la sua stessa essenza e struttura insuperabilmente idealistica, potrebbe applicarsi la constatazione che il più intelligente e spregiudicato lettore di Hegel dell'Ottocento italiano opponeva al prestigioso maestro dell'idealismo: "Hegel, inchiodando in sistema ed alzando nel suo il passato, sopprime il futuro". Ma allora ben legittima è la domanda inquietante: idealismo o storicismo?»²⁶.

Mi sono, come si è visto, soffermato soltanto su alcuni dei ricchi materiali che offre l'enorme giacimento dell'opera crociana, così rigorosamente, problematicamente e, perché no, amorosamente scandagliato da Tessitore. In particolar modo ho preferito soffermarmi, in modo particolare, su alcuni snodi teorici e filosofici. Ma il volume contiene saggi importanti di storiografia filosofica ed etico-politica (le pagine su *Il significato del Rinascimento*, quelle su *Religione e modernità* – che tra l'altro riportano alla sua giusta dimensione etica e filosofica il grande tema dell'interpretazione crociana del cristianesimo –; *La Spagna nell'età del Rinascimento*, *L'esemplarità della storia locale*; ancora le pagine sulla *Morale d'Italia* e sul *Modello di Storia d'Italia*), la sezione dedicata alla *Germania che abbiamo amata* (con saggi dedicati all'interpretazione crociana di Humboldt e Schleiermacher, di Ranke, di Dilthey, Weber, Troeltsch, Meinecke), e infine con un'ultima nutrita sezione di *Note in margine* (tra cui, in modo particolare, segnalo quella su *Croce e la storia della cultura*, sulla presunta conversione di Croce, sulle interpretazioni crociane di Bausola e Sasso) e di *Frammenti* (tra cui un commosso ricordo di Alda Croce, alla quale peraltro è dedicato il volume).

La mia lettura delle pagine crociane di Tessitore – come sanno coloro (pochi o tanti poco importa) che conoscono la genesi e gli sviluppi dello storicismo nuovo della scuola napoletana – è un palese esempio del classico detto *de te fabula narratur*. Croce è stato, almeno per me, il terreno di confronto, di incontro e talvolta anche di felice distinzione e argomentato dissenso con il pensiero e l'opera di Fulvio Tessitore. Così è stato quando

²⁶ Cfr. RDS, p. 161. La citazione è da F. DE SANCTIS, lettera a Vittorio Imbriani del 2 luglio 1860, in *Epistolario 1859-1860*, a cura di G. Talamo, Einaudi, Torino, 1965, p. 209.

da giovane accentuavo un anticrocianesimo filtrato, da un lato, dalla cultura marxista e gramsciana e, dall'altro, dalle linee di fondo del *Historismus* di Dilthey. Così è stato ancora quando tra gli anni '80 e '90 ripensavo autocriticamente le grandi narrazioni filosofiche e ideologiche e per farlo utilizzavo una personale rilettura dell'etico-politico crociano e del liberalismo come metapolitica. E, ancora, così è stato quando, nel trapasso di secolo, le mie ricerche sull'individualità e l'identità, sull'immaginazione e la fantasia, sull'etica pratica e i nuovi saperi dell'umano, trovavano non pochi spunti nella filosofia crociana della pratica e nelle riflessioni sulla vita e sul vitale. Ed infine i miei ultimi interessi volti a ripensare e a ridefinire alcune delle fondanti categorie filosofiche della modernità, attraverso una personale riflessione sull'interculturalità e sulla plausibilità di un nuovo concetto di universalismo, hanno avuto alcuni aspetti centrali della filosofia di Croce: la ricerca del nesso tra universale e particolare, l'idea storicistica dell'individualità, il primato della distinzione sull'identità preconcepita e presupposta, l'idea della filosofia come ricerca perenne di sistemazioni sempre cangianti e non di sistemi fissi ed immutabili. Non saprei dire quanti e quali di questi percorsi io li abbia fatti con Croce o con Tossatore. Probabilmente li ho avuti entrambi a mia guida e ancora oggi, a quasi settant'anni, mi chiedo, attendendo con trepidazione la risposta, cosa pensano e cosa penseranno i miei maestri, assenti e presenti, delle mie ricerche e dei miei orientamenti filosofici. Infine, Tossatore si interroga, e io con lui, sul perché la cultura italiana ritorni periodicamente su Croce. Le risposte sono molte, talvolta convincenti talora meno. Ma certo è che questo ritorno può anche voler esprimere l'esigenza di fare i propri conti, di tracciare bilanci, di formulare sempre nuove domande, senza smarrire il profondo significato che Croce dava all'opera della storia: perpetua creazione di nuova vita e formazione di equilibri sempre nuovi.

Abstract

Fulvio Tossatore's point of view on Croce's philosophy of history – comparison between Fulvio Tossatore and Gennaro Sasso on Croce's historicism – Croce and the negative historicism – Croce and the Crisis.

Keywords: Croce, Fulvio Tossatore, Gennaro Sasso, Negative Historicism.

GIUSEPPE CANTILLO

«Leggere Dante “da solo a solo”».
Note in margine a *La poesia di Dante*

1. *Preliminari sull'estetica crociana.*

Nel suo esemplare saggio sul rapporto di Croce con De Sanctis (*La lezione di De Sanctis*) Fulvio Tessitore riporta opportunamente un passo tratto dalla “memoria” letta da Croce nel 1912 all'Accademia Pontaniana, *Per la storia del pensiero di Francesco De Sanctis*, che può valere come un chiarimento programmatico sul suo pensiero estetico: «Si tratterà – scrive Croce – di correggere il De Sanctis col De Sanctis, cioè di sviluppare meglio i suoi stessi pensieri. E, se mi si consente di accennare per un istante all'opera mia, vorrei dire che questo per l'appunto io ho tentato: 1) col delineare una idea di storia letteraria, nella quale sia possibile il più completo rispetto dell'individualità degli artisti [...]; 2) col proporre e mettere in atto, rigorosamente e scrupolosamente [...], una critica d'arte affatto libera da ogni interferenza di giudizi circa il valore logico o morale dell'astratto contenuto [...]; 3) infine (e questo mi attribuisco a maggior merito, posto che merito sia), col fare valere praticamente e formulare teoricamente, e dedurre filosoficamente il carattere lirico dell'arte, interpretando l'alquanto vago concetto desantisiano della “forma” come intuizione pura e questa a sua volta, come intuizione lirica»¹. A De Sanctis Croce riconosceva il merito di aver proposto una riforma dell'estetica hegeliana che si esprimeva «nel raccomandare con più viva insistenza lo studio della storia e dei fatti; nell'avversione per la vita contemplativa, e nella rivendicazione delle forze sentimentali e volitive contro l'esclusivo dominio delle concettuali; nella sempre maggiore importanza data alla realtà nel suo rapporto con l'idealità; nell'attenzione che gli sembrava meritasse la crisi naturalistica del pensiero e della società moderna»². Ma non si trattava tanto di un antihegelismo, quanto di una capacità critica di

¹ Cfr. F. TESSITORE, *La lezione di De Sanctis*, in ID., *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 6-7. Con il titolo *Vestigi di estetica hegeliana nella critica del De Sanctis*, in B. CROCE, *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1927³, p. 393.

² B. CROCE, *De Sanctis e Hegel*, in ID., *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 375.

distinguere gli aspetti vitali del pensiero hegeliano da quelli astratti e scolastici. Di recuperare le idee fondamentali del “divenire” e dell’ “esistere”³, così come di recuperare dalla concezione hegeliana dell’arte – che considera il bello come rappresentazione sensibile dell’idea, dando eguale valore al concetto e alla rappresentazione – per sottolineare però il primato estetico della rappresentazione, della forma-figura in cui il concetto è «come calato e dimenticato»⁴. E questo è un passaggio verso una concezione estetica che metta in rilievo «il carattere sentimentale e lirico dell’arte», che, secondo Croce, restava «nascosto» in Hegel, ma non veniva neppure in primo piano in De Sanctis. Quest’ultimo però nella pratica della critica letteraria in più occasioni, «si avvicinava inconsapevolmente all’unità di lirica e di rappresentazione», al concetto di “intuizione lirica”, che qui Croce chiarisce presentando la «rappresentazione artistica come concretamento fantastico del sentimento», oggettivazione del sentimento nell’immagine fantastica. A questa concezione De Sanctis – afferma Croce – si avvicinava quando «notava, non pur una volta, che “gli artisti sono grandi maghi, che rendono gli oggetti leggieri come ombre, e se li appropriano, e li fanno creature della propria immaginazione e della loro impressione”»⁵, e si può dire che questa citazione è più che un avvicinarsi alla concezione crociana, ne è, piuttosto, una mirabile illustrazione⁶.

In questa riflessione del 1912 che è un riepilogo di quanto già fatto e insieme un programma, la teoria estetica sembra inclinare verso un’accentuazione del momento sentimentale e lirico, verso l’affettività e la sua espressione, lasciando più nell’ombra il momento della visione, il lato più propriamente teoretico della conoscenza estetica. Viceversa è più netta la posizione originaria dell’*Estetica* nel prendere l’avvio da una riflessione di

³ Ivi, p. 377.

⁴ B. CROCE, *Vestigi di estetica hegeliana*, cit., p.393.

⁵ *Ibid.*

⁶ Nel *Breviario di estetica*, rifacendo rapidamente un excursus dell’“avanzare storico dell’estetica verso la formulazione della teoria dell’arte come intuizione, Croce, dopo aver ricordato Aristotele, Vico, Baumgarten, Kant e il romanticismo, conclude richiamando «la critica inaugurata da Francesco de Sanctis, che contro ogni utilitarismo, moralismo e concettualismo fece valere l’arte come pura *forma* (per adoperare il vocabolo da lui adoperato), ossia come pura intuizione» (B. CROCE, *Breviario di estetica*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1924³, pp. 28-29). Per una ricostruzione degli sviluppi della teoria estetica e per il significato che ha l’estetica nell’insieme del pensiero crociano si veda l’ottimo saggio di M. MAGGI, *La fondazione estetica della conoscenza nella filosofia di Croce*, «Annali del Dipartimento di Filosofia» (Nuova serie, Firenze University Press), XII (2006), pp.145-172.

teoria della conoscenza. Vi leggiamo infatti: «la conoscenza ha due forme: è o conoscenza intuitiva o conoscenza logica; conoscenza per la fantasia o conoscenza per l'intelletto; conoscenza dell'individuale o conoscenza dell'universale; delle cose singole ovvero delle loro relazioni; è insomma, o produttrice d'immagini o produttrice di concetti»⁷. Si può dire, a prima vista, che vi sia un'evidente prossimità all'esordio della *Critica della ragione pura*. Per Kant la conoscenza ha a che fare con intuizioni e concetti; e il modo originario con il quale la conoscenza si riferisce agli oggetti è l'intuizione: «Attraverso l'intelletto – scrive Kant – [...] gli oggetti vengono *pensati*, e da esso sorgono i *concetti*. Ogni pensiero, tuttavia, mediante certi contrassegni deve riferirsi in ultimo – sia direttamente (*directe*), sia indirettamente (*indirecte*) – a intuizioni»⁸.

Anche per Croce l'intelletto non produce la sua conoscenza, senza il riferimento alla conoscenza intuitiva. Non vi sono concetti, senza intuizioni. Ma la concezione dell'intuizione in Croce è diversa da quella che ha Kant. Mentre per Kant l'intuizione è vincolata essenzialmente alla sensibilità, per Croce questo vincolo non c'è. Per Kant anche le intuizioni pure, lo spazio e il tempo, in quanto forme delle intuizioni, sono sempre riferite al contenuto fornito dalla sensibilità. Viceversa Croce distingue l'intuizione dalla percezione. Mentre quest'ultima è «la conoscenza della realtà accaduta, l'apprensione di qualcosa come reale», l'intuizione è più

⁷ B. CROCE, *Estetica. Come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902, 1941), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 2005², p. 3. Ed è da tener presente la definizione, certo volutamente semplificata dell'arte nel *Breviario di estetica*: «L'arte è visione o intuizione. L'artista produce un'immagine o fantasma; e colui che gusta l'arte volge l'occhio al punto che l'artista gli ha additato, guarda per lo spiraglio che colui gli ha aperto e riproduce in sé quell'immagine» (ID., *Breviario di estetica*, cit., pp.15-16). La trattazione del *Breviario* è importante soprattutto per la *pars destruens*, vale a dire per la negazione di tutte le teorie che, a giudizio di Croce, non colgono l'autentica natura dell'arte e della poesia e soprattutto non ne colgono l'autonomia. E importante è anche la precisazione posta alla fine del primo capitolo secondo cui «l'intuizione artistica è [...] sempre intuizione *lirica*», dove l'aggettivo *lirica* sta ad indicare «l'intuizione verace, che [in quanto «nesso d'immagini»] costituisce organismo e, come organismo, ha il suo principio vitale, che è l'organismo stesso», distinguendola dalla «falsa intuizione che è coacervo d'immagini, messo insieme per gioco o per calcolo o per altro fine pratico, e il cui nesso, essendo pratico, si dimostra, considerato sotto l'aspetto estetico, non già organico ma meccanico» (ivi, pp.38-39). Questo carattere dell'organicità, della dinamica intero-parti, si ritroverà ancora nella formulazione dell'arte come intuizione nella più tarda trattazione, del 1936, *La Poesia*.

⁸ I. KANT, *Critica della ragione pura*, trad. it. a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1957, p. 75.

estesa dell'apprensione di qualcosa di reale, l'intuizione è anche immagine, cioè apprensione di qualcosa di non presente come realtà, ma presente come possibilità, come ricordo, come qualcosa di fantasticato, di sognato.⁹ La conoscenza intuitiva comprende quindi in sé la percezione, la conoscenza dei dati della sensazione, delle cose reali, ma non si identifica con essa, si estende alla conoscenza degli oggetti ideali, semplicemente possibili, degli oggetti non più reali o non ancora reali. Ritorniamo, ora, alle coppie di elementi presenti nella definizione delle forme della conoscenza. Da un lato come sinonimi troviamo: conoscenza intuitiva, conoscenza per la fantasia (dove il per può significare tramite la fantasia o anche adeguata alla fantasia), conoscenza dell'individuale, conoscenza delle cose singole, conoscenza produttrice di immagini. L'oggetto della conoscenza è qui un ente – reale o ideale – individuale, una cosa singola: non un concetto, che sarebbe generale, universale, ma una rappresentazione determinata, individuata o anche un'immagine, con un unico termine: l'intuizione. Dal lato soggettivo, della funzione della coscienza, sono all'opera l'intuizione (come intuire, atto dell'intuire, dell'apprendere il dato reale o ideale che sia), l'immaginazione, la fantasia. Dall'altro lato come sinonimi troviamo: conoscenza logica; conoscenza per l'intelletto (tramite l'intelletto o adeguata all'intelletto); conoscenza dell'universale (o del generale); conoscenza delle relazioni tra le cose singole; conoscenza produttrice di concetti. Qui, la funzione della coscienza all'opera è il pensiero (ragione, intelletto); l'oggetto della conoscenza logica o intellettuale è il concetto, sia come concetto logico, determinazione interna del pensiero, sia come concetto che pone in relazione le intuizioni, le singole cose, reali o ideali che siano: in ogni caso un che di universale, di generale, nel duplice senso della universale validità e della estensione universale, generale. Risolvendo le sinonimie, si può dire che l'intuizione, la fantasia e i suoi prodotti, le immagini, hanno a che fare con l'individuale, mentre l'intelletto e i suoi prodotti, i concetti, hanno a che fare con l'universale, con il generale. Ed è, a questo riguardo, importante la definizione della conoscenza dell'universale o del generale come conoscenza delle relazioni tra le cose singole; si avanza, cioè, l'idea del concetto come relazione, connessione, anche unificazione, di una molteplicità di intuizioni. Scrive Croce: «che cosa è la conoscenza per concetti? E' conoscenza di relazioni di cose, e le cose sono intuizioni»¹⁰.

⁹ B. CROCE, *Estetica*, cit., p. 6.

¹⁰ Ivi, p. 29.

E'importante, perché di qui scaturisce che mentre la conoscenza intuitiva può stare senza la conoscenza intellettuale, quest'ultima non può stare senza la conoscenza intuitiva; scaturisce cioè la tesi dell'indipendenza dell'intuizione dai concetti, della conoscenza intuitiva da quella intellettuale. Le intuizioni costituiscono, quindi, lo strato originario della vita spirituale a cui «la distinzione tra realtà e non realtà è estranea», sicché si può dire che «l'intuizione è l'unità indifferenziata della percezione del reale e della semplice immagine del possibile»¹¹. La peculiarità della posizione di Croce, che apre la strada alla sua identificazione dell'arte con l'intuizione, sta proprio nell'allargare l'intuizione al di là dall'esser posto di una cosa nello spazio e nel tempo. Quel che è l'oggetto intenzionato dalla coscienza nella intuizione non è il riferirsi di una cosa allo spazio e al tempo, ma il suo significato individuale, la sua fisionomia individuale, la sua determinatezza. «Ciò che s'intuisce, in un'opera d'arte, non è spazio o tempo, ma carattere o fisionomia individuale»¹². Quest'affermazione si può applicare anche a oggetti che non sono opere d'arte. Per esempio a fatti storici o a stati della coscienza, a fatti psicologici, a relazioni intersoggettive, che sono altrettanto individuali. L'intuizione viene concepita come una funzione o categoria *caratterizzante*: «categoria o funzione, che dà la conoscenza delle cose nella loro fisionomia individuale».¹³ Ma cos'è che dà la fisionomia individuale all'atto dell'intuire che come tale è formale, è la forma del raccogliersi e dell'apprendere immediato? Il carattere individualizzante è dato dalla materia che determina la forma concreta, l'atto spirituale concreto: «[la materia] è un di fuori che ci assalta e ci trasporta, [la forma] è un di dentro che tende ad abbracciare quel di fuori e a farlo suo. La materia, investita e trionfata dalla forma, dà luogo alla forma concreta. E' la materia, è il contenuto quel che differenzia una nostra intuizione da un'altra: la forma è costante, l'attività spirituale; la materia è mutevole, e senza di essa l'attività spirituale non uscirebbe dalla sua astrattezza per diventare attività concreta e reale, questo o quel contenuto spirituale, questa o quella intuizione determinata»¹⁴. Qui materia è da intendersi non solo come i dati della sensazione, della percezione sensibile, ma più in generale come contenuto, materia sia reale, empirica, che ideale, immaginata, fantasticata. L'intuizione è un atto di apprensione, ma al

¹¹ Ivi, p. 6.

¹² Ivi, p. 7.

¹³ Ivi, p. 8.

¹⁴ Ivi, p. 9.

tempo stesso è il risultato di una elaborazione di sensazioni e, soprattutto, è un atto di oggettivazione, di espressione: «ogni vera intuizione o rappresentazione è, insieme, espressione». L'intuire, quindi, non è soltanto un vedere, ma insieme è un fare, un produrre, un portar-fuori, nell'aperto del mondo l'elaborazione interiore: «Lo spirito non intuisce se non facendo, formando, esprimendo». Non c'è prima un conoscere intuitivo e poi una espressione, una oggettivazione di ciò che si è intuito, ma vedere e fare, intuire ed esprimere sono una cosa sola, sicché Croce ammonisce: «Chi separa intuizione da espressione, non riesce mai più a congiungerle».¹⁵

Con il termine espressione Croce intende sostanzialmente riferirsi al linguaggio, anzi ai linguaggi, non solo a quello verbale, ma a tutte le forme di manifestazione, di espressione, di comunicazione: il linguaggio dei suoni, il linguaggio dei colori, il linguaggio dei gesti, il linguaggio del corpo. Con l'ampliarsi del termine espressione all'intero orizzonte della rivelatività, della manifestatività che è propria dello spirito, il territorio dell'arte, che è essenzialmente intuizione-espressione viene a coincidere con la totalità della vita spirituale, di cui costituisce la forma originaria, la distinzione originaria. L'estetica, in senso proprio è la scienza dell'arte¹⁶, ma in senso ampio è la conoscenza intuitiva in tutte le sue modalità. Perché tra l'intuizione della vita quotidiana e l'intuizione artistica non c'è una differenza qualitativa, intensiva, ma solo una differenza quantitativa, estensiva, empirica. L'intuizione artistica implica una più ricca e complessa elaborazione: «l'intuizione di un semplicissimo canto popolare d'amore, che dica lo stesso, o poco più, di una dichiarazione di amore quale esce a ogni momento dalle labbra di migliaia di uomini ordinari, può essere intensivamente perfetta nella sua povera semplicità, benché, estensivamente, tanto più ristretta della complessa intuizione di un canto amoroso di Giacomo Leopardi»¹⁷. L'artisticità dell'intuizione ha a che fare quindi con il formare, il dar forma: «l'atto estetico è [...] forma e nient'altro che forma»¹⁸. Croce scarta la separazione di forma e contenuto, e rigetta sia la tesi che fa consistere l'atto estetico nel contenuto sia la tesi che la forma si aggiunga al contenuto come un ornamento o comunque un elemento estrinseco. Per Croce il contenuto nasce con la forma, è il

¹⁵ Ivi, p. 12.

¹⁶ Ivi, p. 19.

¹⁷ Ivi, p. 18.

¹⁸ Ivi, p. 21.

prodotto della forma, dell'intuizione-espressione che elabora la materia, le impressioni, l'emozionalità. Molto acutamente egli sostiene che la materia è contenuto dell'atto intuitivo, elaborato e formato dall'atto intuitivo, ma proprio perciò non è il contenuto dell'arte, perché il contenuto dell'arte è la forma stessa concreta, l'attività spirituale oggettivata, l'intuizione-espressione. «Nell'atto estetico, l'attività espressiva non si aggiunge al fatto delle impressioni, ma queste vengono da essa elaborate e formate»¹⁹. Si comprende lo sforzo di Croce di ricondurre interamente il contenuto alla forma, per cui l'atto estetico è nient'altro che la forma concreta, che è anche contenuto. Il che non significa annullare una qualche distanza tra la materia e la forma, tra la materia dell'intuizione e l'intuizione come forma, in quanto non si può evitare di far riferimento al processo spirituale che fa diventare la materia, il contenuto – le impressioni, le emozioni, le sensazioni etc. – materia elaborata, formata, contenuto formato. In effetti, il contenuto di per sé è una “x” che può essere trasformato in forma, ma appunto finché non è stato formato, elaborato, non è passato da impressione a espressione, non ha nessuna qualità determinabile, è semplicemente una “x”. Questo vuol dire anche che qualsiasi contenuto, qualsiasi materia, può diventare l'ingrediente della forma concreta che è l'intuizione artistica: non vi sono contenuti che hanno in se stessi la qualità estetica, contenuti di per sé destinati ad essere contenuti esteticamente formati, ma è la forma dell'intuizione-espressione che li fa essere contenuti estetici viventi dentro la forma concreta che è l'opera d'arte. In questa forma dell'intuizione, del fatto estetico, dell'arte rientra anche il fatto storico, sicché non è giustificato ricorrere a una terza forma di conoscenza, alla forma teoretica della storicità. Nella storia l'elemento caratterizzante è l'intuizione dell'individuale; «il questo qui, l'*individuum omnimode determinatum*, è il dominio di essa, com'è il dominio dell'arte», per cui si può affermare che «la storia si riduce [...] sotto il concetto generale dell'arte»²⁰. Si può quindi ribadire che «intuizione e concetto esauriscono

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Ivi, p. 35. Quest'affermazione che riprende la tesi già svolta nella memoria pontaniana del 1893 (*La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*) e che sembra logicamente inoppugnabile se è vero che la storia è conoscenza dell'individuale e la forma originaria della conoscenza dell'individuale è l'intuizione artistica entra, per così dire, in fibrillazione con le affermazioni della *Logica* del 1909 in cui la storia è riportata alla filosofia e con l'elaborazione dell'opera del 1915 *Teoria e storia della storiografia*, in cui la filosofia viene pensata come metodologia della storia. Su questa complessa problematica rinvio senz'altro al magistrale saggio di F. TESSITORE, *Dalla «Contemporaneità della storia» alla*

completamente [lo spirito conoscitivo] e «nel passare dall'una all'altro e nel ripassare dal secondo alla prima, s'aggira tutta la vita teoretica dell'uomo»²¹. Il che significa che nella fluente continuità della vita spirituale, nel suo "divenire", «il rapporto tra conoscenza intuitiva o espressione e conoscenza intellettuale o concetto, tra arte e scienza, tra poesia e prosa, non si può significare altrimenti se non dicendo ch'è quello di un doppio grado. Il primo grado è l'espressione, il secondo il concetto: l'uno può stare senza l'altro, ma il secondo non può stare senza il primo. Vi è poesia senza prosa, ma non prosa senza poesia. L'espressione poetica è infatti la prima affermazione dell'attività umana. Vichianamente, la poesia è "la lingua materna del genere umano"; i primi uomini "furono da natura sublimi poeti"»²². L'arte e in primo luogo la poesia si conferma come una forma del conoscere, una forma teoretica autonoma rispetto alla conoscenza intellettuale, tanto quella delle scienze naturali e più in generale dei saperi positivi, quanto quella della filosofia.

2. Sulla poesia di Dante

Una peculiare applicazione della estremamente moderna idea crociana dell'autonomia dell'arte, che ad essa viene dal suo essere intuizione pura, lirica, quindi essenzialmente forma, si sperimenta nella rivendicazione dell'autonomia della poesia rispetto alle varie forme di espressioni della vita spirituale²³ e di conoscenze intellettive. Questa autonomia della poesia

«Filosofia come metodologia della storia», in ID., *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, cit., pp. 163-206, e al volume di P. COLONNELLO, *Storia, esistenza, libertà. Rileggendo Croce*, Armando, Roma 2009, pp. 13-35 e pp. 63-75.

²¹ Ivi, pp. 34-35.

²² Ivi, p. 34.

²³ Nella prima parte de *La Poesia* (la cui stesura termina nel settembre del 1935), Croce, abbandonando l'originaria sostanziale identificazione di poesia ed espressione, distingue l'espressione sentimentale o immediata, l'espressione poetica, l'espressione prosastica, l'espressione oratoria, e accanto a queste, come una sorta di camera di compensazione tra le forme poetiche e quelle non poetiche introduce l'espressione letteraria, che ha a che fare con l'eloquenza, con lo stile, con la civiltà, e si dispiega nei domini della letteratura del «lirismo ([...] non della "lirica")», delle effusioni, delle confessioni, della letteratura oratoria (esortazioni, discorsi parlamentari, arringhe, poemi e romanzi storici, celebrativi etc.; della letteratura di intrattenimento o amena (cfr. B. CROCE, *La Poesia*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1994, pp. 15-58). Si tratta di una innovazione significativa su cui richiama opportunamente l'attenzione Giuseppe Galasso (*Nota del curatore*, pp. 384-85; ma si rinvia all'intera nota per il confronto tra le posizioni del libro del 1936 e l'*Estetica* e gli

emerge in modo particolarmente chiaro nella *Introduzione a La Poesia di Dante*²⁴, tramite la distinzione tra poesia e non poesia, tra le parti poetiche e l'elemento strutturale della *Divina Commedia*, vale a dire le parti informative, le parti storiche, filosofiche, politiche, o anche rispetto a quelle parti in cui il sentimento, l'emozionale, non si è lasciato trasfigurare nella forma poetica²⁵. Altrettanto essa emerge nella distinzione tra allegoria e poesia. A questo riguardo Croce si riferisce in un primo caso a luoghi in cui l'allegoria è estrinseca alla poesia o addirittura viene cercata dagli interpreti, e per così dire, viene sovrapposta ad essa. Ne è illustrazione netta, perfino eccessivamente brusca nei toni, quanto Croce dice a proposito di Beatrice «negli ultimi canti del *Purgatorio* e nel *Paradiso*, la quale sarà allegoricamente tutto ciò che Dante avrà voluto o gli interpreti avranno *farneticato* (la Teologia, la Rivelazione, l'intelligenza attiva e via dicendo), ma, quale che sia in quest'arbitrio d'imposizione di nomi, *in poesia è semplicemente una donna già amata e ora felice e gloriosa e pur benigna e soccorrevole all'antico amatore*»²⁶. E lo stesso vale per Matelda, di cui si sono egualmente proposte una serie di interpretazioni che ne fanno il simbolo della "Vita attiva" o della "Grazia", o anche della "Natura umana perfetta", o del "Misticismo pratico", o della "Conciliazione della Chiesa con l'Impero", e inoltre si sono proposte una serie di identificazioni storiche: «la contessa Matilde di Canossa, una santa Matilde di Hackenborn, una beghina Matilde di Magdeburgo, la beata Matilde madre dell'imperatore Ottone I, santa Maria Maddalena, un'amica di Beatrice del tempo della *Vita Nova*». Ma, afferma Croce, nel contesto poetico essa è soltanto quello che il poeta ci fa vedere «nelle immagini» e ci fa rivivere «nel sentimento», vale a dire «una giovine donna, la quale, nella frescura

altri scritti precedenti sull'estetica e sulla poesia). Per quanto riguarda l'espressione poetica, val la pena riassumere quanto Croce scrive in questo paragrafo paradigmatico ad essa dedicato (pp. 20-23). L'espressione poetica trasfigura il sentimento, è «una teòresi, un conoscere», un atto d'intuizione che «riannoda il particolare all'universale», il finito all'infinito, e supera l'angustia del contrasto tra le parti nell'armonia dell'intero. Una caratterizzazione che rispetto agli scritti dei primi decenni del secolo, sembra puntare maggiormente sull'«impronta di universalità e di totalità» e sulla «raggiunta serenità».

²⁴ B. CROCE, *La poesia di Dante* (1920), quarta ed. riveduta, Gius. Laterza & Figli, Bari 1940, pp. 9-32.

²⁵ Ne *La poesia* Croce chiarisce che «la poesia è distinta dal sentimento», che certamente «è la sua necessaria materia», che essa «trasfigura», rendendola da «materia informe», materia «formata», cioè forma, figura, immagine, espressione. Cfr. B. CROCE, *La poesia*, cit., pp. 18-19.

²⁶ B. CROCE, *La poesia di Dante*, p. 22 (cors. miei).

del mattino, in un boschetto, “si già cantando e scegliendo fior da fiore”: *figura infinitamente più ricca (in poesia) di quella che si pretenderebbe arricchire ed annullare con uno di quegli scarabocchi di secondi sensi e di allusioni storiche*»²⁷. Commentando l’incontro con Matelda Croce esprime in modo esemplare questa percezione del valore poetico delle terzine dedicatele: «E qui accetteremo semplicemente quella ventina di terzine su Matelda come una delle molte – ma delle più belle – espressioni della vaghezza che trae l’uomo a comporre in immaginazione paesaggi incantevoli, animati da incantevoli figure femminili»²⁸. E osserva ancora che questa figura di una giovane donna che va raccogliendo fiori era ricorrente nella poesia provenzale e italiana; «Dante ripiglia il comune motivo e lo svolge, con gran diletto, in una nuova forma di squisita perfezione, in cui il fascino della gioventù, della bellezza, dell’amore e del riso si esalta in ogni immagine», e conviene completare i riferimenti che Croce riporta in parentesi, per condividere meglio il suo giudizio sulla poeticità di queste terzine:

Una donna soletta che si già/ cantando e scegliendo fior da fiore/
ond’era pinta tutta la sua via.

Tosto che fu là dove l’erbe sono/ bagnate già dall’onde del bel fiume,/ di levar li occhi suoi mi fece dono;/ non credo che splendesse tanto lume/ sotto le ciglia a Venere, trafitta/ dal figlio fuor di tutto suo costume./ Ella ridea dall’altra riva dritta,/ trattando più color con le sue mani,/ che l’alta terra senza seme gitta [...].

Cantando come donna innamorata, / continuò col fin di sue parole:/ *Beati quorum tecta sunt peccata* !/ E come ninfe che si givan sole per le salvatiche ombre , disiando/, qual di veder , qual di fuggir lo sole,/ allor si mosse contra il fiume, andando/ su per la riva; e io pari di lei,/ picciol passo con picciol passo seguitando.²⁹

La seconda parte del canto XXIX – ma, è da ritenersi, anche parte del XXVIII – si possono ascrivere alla “non poesia”, perché, scrive Croce, «Matelda compie ufficio d’informazione [...] e poi è chiamata ad altri gravi uffici, più o meno allegorici, che non hanno nulla da vedere con la

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ivi*, p. 27.

²⁹ *Purg.* XXVIII, 40-42 , 61-69 e XXIX,1-9 (DANTE ALIGHIERI, *La divina commedia*, testo critico della Società Dantesca Italiana, Hoepli, Milano 1949¹⁴).

ispirazione poetica ond'ella fu generata e apparve la prima volta»³⁰. Un secondo caso del rapporto con l'allegoria è invece indicato da Croce in quei luoghi, non solo della *Commedia*, in cui l'allegoria è intrinseca alla poesia in modo tale però che finisce per annullarla, «ponendo un complesso d'immagini discordanti, poeticamente frigide e mute, e che perciò non sono vere immagini ma semplici segni». Un terzo caso infine è quello in cui l'allegoria viene trasfigurata «compiutamente in immagini», cioè, in effetti, tende a scomparire come allegoria³¹. E' questo il caso di quanto egli afferma delle scene degli ultimi canti del *Purgatorio*, a partire dall'apparizione sul carro di «una donna velata di bianco, cinta d'oliva, in manto verde e veste color fiamma», cioè Beatrice³². In queste ultime scene – osserva Croce – pur essendo le immagini segni e mezzi per colpire «l'immaginazione [e] fermare l'attenzione perché la mente accolga un insegnamento o un ammonimento» – quel che predomina «è il sentire del poeta, che vede svolgersi dinanzi agli occhi alcune delle tante immagini, gravide di misterioso significato, a cui la letteratura biblica e cristiana e l'arte sacra avevano adusato gli spiriti. Donde la particolare poesia che si sente e si gode in questa parte del poema, la quale si sottrae alla frigidità dell'allegorismo, perché non serve all'allegoria, ma la presuppone e se ne serve»³³. Il senso delle importanti riflessioni sull'allegoria è la delimitazione dell'interpretazione estetica, o anche storico-estetica, rispetto alle interpretazioni che Croce definisce «allotrie», che inseguono «gli allegoristi, gli storicisti, gli aneddotisti, i congetturasti», in generale i «filologi» e i «commentatori», quando esasperano la loro opera. Di fronte a questi eccessi è giusto l'ammonimento di «leggere Dante, gettati via i commenti, “da solo a solo”» – il che non significa fare a meno dei commenti quando si attengono ai «soli dati giovevoli alla interpretazione storico-estetica» – ma appunto mantenersi liberi per «metter[si] in immediata relazione con la sua poesia»³⁴ e riuscire a cogliere, anche al di là

³⁰ B. CROCE, *La poesia di Dante*, cit., pp. 127-128.

³¹ Ivi, p. 21.

³² Ivi, p. 128. Cfr. *Purg.*, XXX,28-33: «così dentro una nuvola di fiori/che dalle mani angeliche saliva e ricadeva in giù dentro e di fori,/ sovra candido vel cinta d'uliva/ donna m'apparve, sotto verde manto/ vestita di color di fiamma viva».

³³ B. CROCE, *La poesia di Dante*, cit., pp. 129-130.

³⁴ Ivi, p. 26. Viene da pensare a Jorge Luis Borges, che nei *Nove saggi danteschi*, che raccolgono articoli scritti negli anni quaranta, enuncia un modo di leggere Dante in una condizione di “innocenza”, senza mediazioni, ma sentendosi in intimità con il poeta (trad. it. a cura di T. Scarano, Adelphi, Milano 2001).

della complessa strutturazione e della ricchezza sovrabbondante di informazioni, di ragionamenti, di saperi particolari, di un'opera a molti strati qual'è la *Divina Commedia*, «lo spirito della poesia di Dante». Per coglierlo, è necessario, secondo Croce, non solo evitare di accentuare l'elemento didascalico, pedagogico, la visione della poesia di Dante come poesia teologica, filosofica, dottrinarica, che la renderebbe più vicina alla letteratura che non alla poesia vera e propria, ma, superata questa più antica tendenza, evitare anche tanto una sopravvalutazione dell'elemento ideale, spirituale, metafisico, come nel caso della critica idealistica, quanto una sopravvalutazione dell'elemento passionale, puramente sentimentale, come nel caso della critica romantica, dalla quale, poi, sviluppando l'elemento realistico, derivata l'interpretazione "veristica": «la tendenza a concepire l'arte come riproduzione della realtà, di una realtà anch'essa arbitrariamente delimitata, grossa, tangibile, rumorosa, gridante»³⁵. Alla critica idealistica e a quella romantica si deve contrapporre una critica che sia fondata sul «concetto dell'arte come lirica, intuizione lirica», per cui l'arte «non ritrae cose ma sentimenti, o, piuttosto, sui sentimenti crea le sue alte fantasie»³⁶. Per essa la *materia* è «il pratico sentire» che viene trasfigurato dalla *forma*, che è l'*intuizione*, il vedere teoretico che crea l'*immagine*. L'intuizione lirica, la «liricità», spiega Croce non è l'indice di un genere letterario accanto ad altri, ma è «la poesia stessa, e anzi ogni opera d'arte, pittorica, plastica, architettonica, musicale o altrimenti che si chiami»³⁷. Un esempio evidente di questa concezione poetica è dato dall'interpretazione che Croce dà dell'episodio di Francesca e Paolo: «nelle terzine consacrate alla pietà dei due cognati, al tragico amore di Francesca da Polenta e Paolo Malatesta, si ha la prima grande e compiuta poesia di Dante». Dalla suggestiva descrizione di Croce emerge l'essenza della poesia, la fascinazione che viene dall'intuizione-espressione della commozione profondamente umana che si effonde dalla «tragedia dell'amore-passione», che «è il significato poetico dell'episodio di Francesca», il disvelamento dell'essenza lirica della poesia³⁸.

Più difficile la distinzione di poesia e non poesia, di poesia e allegoria, nella terza cantica, dove un ampio spazio è dato alla poesia didascalica e alla poesia oratoria. Nel *Paradiso* è come abbreviata la distanza tra il senso

³⁵ Cfr. B. CROCE, *La poesia di Dante*, cit., pp. 28-30.

³⁶ Ivi, p. 31.

³⁷ Ivi, pp. 31-32.

³⁸ Cfr. ivi, pp. 77-79.

letterale e poetico delle immagini e il loro significato dottrinale; essi tendono a compenetrarsi. Con una finissima analisi, Croce osserva: «Il concetto della gioia paradisiaca restringe il poeta a pochissimi, e anzi a quasi un ordine solo d'immagini, riduce la sua tavolozza a un solo colore, che egli non può differenziare se non nel grado, nel meno e nel più»³⁹. Quel che si prova e si vede avvicinandosi a Dio è ineffabile, la fantasia non lo «ridice», se non inclinando verso una visione intellettuale, verso l'astrattezza concettuale. In effetti quella gioia che fa tutt'uno con la luce del Paradiso non si lascia rappresentare e neppure pensare, perché «non si pensa e non si rappresenta se non la gioia concreta, che nasce dal dolore ed è venata di dolore e torna al dolore; la luce che è insieme ombra, e combatte con l'ombra, e la vince e n'è in parte vinta»⁴⁰. La poesia del *Paradiso* si afferma, perciò, lottando contro un limite costitutivo che è dato dal «contrasto tra l'infinito dell'intenzione e il finito della rappresentazione»⁴¹. Perciò, afferma Croce, si fermano nella nostra mente «alcune particolari visioni di bellezza e di lietezza, i paesaggi fantastici o i lembi di paesaggi fantastici che pur ci sono» e ci danno «quel senso di vitalità» che ora, nello scenario del *Paradiso*, «gioisce [...] in quel che di più fresco e gentile e soave possono i sensi umani bramare, e passa in perpetuo da estremo piacere a estremo piacere»⁴². E ad esemplificare tali sensazioni e immagini poetiche Croce in parte riassume e in parte riporta tre splendide terzine del XXX Canto in cui a me pare, seguendo l'indicazione crociana, che veramente si fonde il vivido ricordo del terreno paesaggio e del movimento della vita delle persone con l'immagine fantastica di una perfetta natura celeste abitata dalle anime infiammate dall'amore divino:

E vidi lume in forma di rivera/ fluvido di fulgore, intra due
rive/dipinte di mirabil primavera.

Di tal fiumana uscian faville vive,/ e d'ogni parte si mettien ne'
fiori,/quasi rubin che oro circunscrive.

Poi, come inebriate dalli odori,/ riprofondavan sè nel miro gurge;/e
s'una intrava, un'altra n'uscìa fori.⁴³

Alla fine del lungo confronto con la poesia di Dante attraversando tutte

³⁹ Ivi, p. 141.

⁴⁰ Ivi, p. 142.

⁴¹ Ivi, p. 143.

⁴² Ivi, pp. 143-144.

⁴³ *Par.*, XXX, 61-66.

e tre le cantiche – «da solo a solo» e portandosi però come criterio l'idea della poesia e più in generale dell'arte come «intuizione lirica» – Croce propone una delineazione sintetica dello «spirito poetico di Dante», del suo «ethos e pathos», ch'egli indica «in brevi e semplici parole» in «un sentimento del mondo, fondato sopra una ferma fede e un sicuro giudizio, e animato da una robusta volontà»⁴⁴.

La consapevolezza della ineffabilità dell'esperienza mistica, a cui la poesia può solo, con le sue immagini, alludere col linguaggio delle «cifre», la comprensione degli affetti umani e la capacità di giudicare tra il bene e il male costituiscono la salda «inquadratura intellettuale e morale» in cui si immette però il dinamismo di un vivace e inquieto «sentimento del mondo»: «il più vario e complesso sentimento, di uno spirito che ha tutto osservato e sperimentato e meditato», che conosce valori e disvalori delle cose e delle azioni umane, «per aver vissuto quegli affetti in sé medesimo, nella vita pratica e nel vivo simpatizzare e immaginare»⁴⁵.

Abstract (*«Leggere Dante “da solo a solo”». Notes At The Margin of La Poesia di Dante*)

The aim of this essay is to retrace the aesthetics of Benedetto Croce, starting from his volume on the poetry of Dante, and to discuss its fundamental coordinates: the autonomy of the art, the relation between poetry and not-poetry, between poetry and allegory, between intuition and perception, between intuition and expression, etc. It's furthermore remarkable the critical comparison between the aesthetics of Croce and the aesthetics of Kant and De Sanctis.

Keywords: Croce, Dante, Poetry, Aesthetic.

⁴⁴ B. CROCE, *La poesia di Dante*, cit., p. 161.

⁴⁵ Ivi, p. 162.

Croce e la post-modernità

Croce muore nel novembre del 1952, dunque è cronologicamente al di qua dell'epoca che in genere si definisce post-moderna. Tuttavia la tesi che sosterrò è che lo studioso, nel difendere la civiltà moderna e, nel contempo, sottoponendo a critica alcuni aspetti del modernismo e delle avanguardie, avesse presentito alcuni aspetti del modello culturale che si sarebbe poi dispiegato nel secondo Novecento. Il suo atteggiamento non si limitava ad essere critico, ma cercava di riproporre un paradigma di modernità che potesse rispondere alle esigenze più avanzate della stessa: che tenesse conto, cioè, della sua progressiva "liquefazione"¹, senza che però venissero a perdersi i contrafforti solidi a cui egli vedeva ancorata la possibilità della civiltà.

Autori diversamente aperti verso i nuovi processi come Jean-Francois Lyotard² e Fredric Jameson³ o studiosi come David Harvey⁴, e Terry Eagleton⁵, che hanno messo in evidenza, in essi, gli aspetti critici, hanno variamente lumeggiato come con la post-modernità si assista ad una perdita di centralità del "soggetto" umano. Il soggetto individuale è cioè visto come un prodotto delle strutture economiche e linguistiche, franto nelle infinite pulsioni pre-razionali. Non è più possibile far riferimento neppure ad un'idea di "uomo" identificato in un modello di "natura", a seguito del tramonto dei paradigmi scientifici newtoniano-galileiani, così come declina ogni idea universalistica di "cultura". Con la perdita della funzione direttiva

¹ Z. BAUMAN, *Modernità liquida* (ed. or. 2000), Laterza, Roma-Bari 2002. Per Bauman la "post-modernità" non si pone in un rapporto di frattura con la "modernità". "Moderno" e "postmoderno" si pongono infatti in una relazione di continuità nel senso di un'enfaticizzazione dei processi emancipativi che finiscono per sgretolare i pilastri solidi su cui si basava la modernizzazione: soggettività individuale, famiglia, stato etc.

² J.-F. LYOTARD, *La condizione post-moderna: rapporto sul sapere* (ed. or. 1979), Feltrinelli, Milano 1981.

³ F. JAMESON, *Postmodernismo, ovvero la logica del tardo capitalismo* (ed. or. 1984), Fazi editore, Roma 2007.

⁴ D. HARVEY, *La crisi della modernità* (ed. or. 1989), Il saggiatore, Milano 1990.

⁵ T. EAGLETON, *Le illusioni del postmodernismo* (ed. or. 1996), Editori riuniti, Roma 1998.

dell'umanesimo, la cultura alta viene così assorbita progressivamente dall'industria culturale. Legato a questo processo di mercatizzazione-mercificazione si afferma un'erosione della memoria e del senso della storia. Lo spazio prende il sopravvento sul tempo⁶, in un processo che dilaga allorché dal fordismo si passa al post-fordismo, da un capitalismo produttivo ad uno basato sui consumi.

Da un lato, quindi, tramontano le "grandi narrazioni", ovvero le storie che spiegano il senso della storia e della vita, come il cristianesimo, la fenomenologia dello spirito, la lotta di classe, il nazionalismo⁷; dall'altro si assiste ad un processo quasi inverso per cui tutto diventa "narrazione": ma, potremmo dire, "piccola narrazione". Si perdono, cioè, gli architravi razionali del discorso e prevale, nella storiografia e nell'analisi sociale, la mera riproduzione impressionistica dell'esistente. La microstoria, anziché essere motivo di approfondimento analitico delle grandi questioni collettive, diventa autoreferenza localistica.

Anche in letteratura o nel cinema prevale ormai una rappresentazione di "superficie". Non c'è approfondimento morale e psicologico perché tale dimensione è "umana troppo umana". Non c'è più distinzione fra "interno" ed "esterno", tra vita e forme⁸. L'estenuazione della razionalità narrativistica, porta al prevalere della *fiction* e, come diceva Guy Debord⁹ ad un "falso generalizzato" nel modo di costruire l'opinione pubblica e la soggettività individuale e collettiva.

L'osservazione di queste tendenze culturali porta autori come Eagleton¹⁰ o Naomi Klein¹¹ a vedere lo sviluppo dei paradigmi post-moderni come funzionale all'attuale egemonia neo-liberistica, dato che essi delegittimano ogni idea "forte" di politica, e quindi ogni possibilità di proporre istituzioni volte a governare il mercato. Jameson ritiene invece

⁶ D. HARVEY, *La crisi della modernità*, cit., pp. 245-276.

⁷ Cfr. J.-F. LYOTARD, *La condizione post-moderna: rapporto sul sapere*, cit., pp. 5-8, 52-69.

⁸ Su questi temi, un altro anticipatore dell'analisi della "liquefazione del moderno" è G. SIMMEL, *Il conflitto della civiltà moderna* (ed. or. 1912), SE, Milano 2008.

⁹ G. DEBORD, *La società dello spettacolo* (ed. or. 1967), Baldini & Castoldi, Milano 2001, pp. 75-86. Ma cfr. anche *Commentari alla società dello spettacolo* (ed. or. 1988), ivi, pp. 214-223.

¹⁰ T. EAGLETON, *Le illusioni del postmodernismo*, cit., pp. 11-31.

¹¹ N. KLEIN, *No Logo. Economia globale e nuova contestazione* (ed. or. 2000), Rizzoli, Milano 2010, pp. 133-141.

che la realtà post-moderna¹², priva di centro, debba essere trasvalutata in un sistema che ritrovi la propria giustizia e razionalità ma senza tornare indietro, un po' come Marx stesso vedeva il rapporto fra socialismo e civiltà borghese; o anche come Walter Benjamin, che vedeva la nascente massificazione della cultura come la base da capovolgere per una sua democratizzazione¹³.

Ora, cosa c'entra Croce con tutto ciò? Innanzitutto teniamo conto che la sua lezione si afferma a cavallo dei due secoli, una fase abbastanza affine a quella odierna: si assisteva infatti ad un'analoga accelerazione dei processi di "globalizzazione", non solo per lo sfondamento imperialistico dei confini delle nazioni e per l'apertura dei mercati, ma anche per la contrazione spazio-temporale determinata dalle scoperte tecnologiche e dall'avvento della società di massa. Ecco che già allora diventa stringente il problema della crisi del soggetto moderno. Per Croce, come per i post-moderni, non c'è distinzione fra "soggetto" e "oggetto", "interno" ed "esterno", "essenza" e "apparenza", "profondo" e "superficie". Inutile cercare la propria autenticità, che non esiste. L'identità personale, infatti, afferisce alla sfera pratica: nessuna fondazione veritativa, perciò, per il soggetto. E tuttavia il soggetto stesso riprendeva, nel filosofo dei distinti, verità e realtà nella sua dimensione "pratico-vitale". La critica mossa a Pirandello era infatti basata sul fatto che la negazione della "praticità" dell'identità individuale finiva per destituire di senso la stessa¹⁴. Il modernismo pirandelliano aveva cioè esito nel post-umanesimo. Per Croce era invece possibile mantenere l'idea di *Humanitas* nella sfera pratico-vitale, come patrimonio "morale" capace di universalizzare gli utili particolari, sebbene poi la logica dialettica frantumava lo pseudoconcetto dell'identità personale come le altre astrazioni. Possiamo quindi dire che su questo piano Croce pre-sente nel pirandellismo il declino della centralità del soggetto umano, l'estremo esito bekettiano delle "maschere nude", ma, allo stesso tempo, si fa carico del problema assumendo nella categoria del pratico-vitale la sfera dell'identità personale.

Per certi versi il "declino dell'affetto", la prevalente nota "euforica", il

¹² F. JAMESON, *Postmodernismo, ovvero la logica del tardo capitalismo*, cit., pp. 86-94.

¹³ W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della riproducibilità tecnica* (ed. or. 1936), Einaudi, Torino 2000.

¹⁴ Su questo tema cfr. S. CINGARI, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 127-145.

primato della “superficie”, che Jameson¹⁵ attribuisce all’arte post-moderna, si può ritrovare in certa visione crociana di un’arte come forma-espressione, significante-significato che assorba ogni immediatismo sentimentalistico¹⁶. Con la sua teoria della forma, Croce intendeva in effetti inverare tutto il movimento dell’arte-per-l’arte che in qualche misura, nel suo estetismo, anticipa il primato post-moderno del significante sul significato¹⁷. La differenza con quel movimento, che si apriva nel corso del Novecento sempre più profonda, si determinava tuttavia perché, nella “forma”, Croce vede rifrangersi tutto il patrimonio pratico-morale che, nell’estetismo come nel post-moderno, sembra tendenzialmente dissolto. Ecco infatti che prende un senso ulteriore la sua diffidenza per le tendenze della critica ad affrontare i testi solo sul piano stilistico, alla ricerca di tipologie in cui si andava a perdere l’impronta individuale dell’artista¹⁸ e in cui l’astrazione prendeva spazio a quello che lui riteneva essere il vero contenuto poetico. Il pericolo era infatti la marginalizzazione delle problematiche psicologico-sentimentali legate alla soggettività individuale, che invece erano al centro della *paideia* borghese ottocentesca, e del genere del romanzo almeno fino agli ultimi decenni del secolo. Allo stesso modo, in storiografia, Croce criticava gli approcci, diciamo, pre-strutturalistici, perché temeva che si affermasse una concezione della storia in cui si dissolvesse il ruolo della creatività umana¹⁹. Nelle storiografie tendenti al “quadro” egli temeva anche l’evaporazione contemplativa, l’aneddotismo impressionistico come esito della distruzione della ragione²⁰.

¹⁵ Cfr. F. JAMESON, *Postmodernismo, ovvero la logica del tardo capitalismo*, cit., pp. 25-34.

¹⁶ Tale posizione era già chiara in B. CROCE, *Francesco de Sanctis e i suoi critici recenti*, «Atti dell’Accademia Pontaniana» (1898), memoria n. 7, p. 11.

¹⁷ Cfr. C. RUSSEL, *Da Rimbaud ai post-moderni* (ed. or. 1985), Einaudi, Torino 1989, p. 333.

¹⁸ Anche questa posizione emerge molto presto in Croce. Si pensi ad esempio al giudizio sull’opera di Adolfo Venturi: B. CROCE, *Ancora del libro del Venturi*, in «Napoli nobilissima», IX (1900), pp. 13-14; ID., *Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale*, Sandron, Milano 1902, pp. 504-509.

¹⁹ Si vedano ad esempio le riserve espresse su Burkhardt in B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* (ed. or. 1938), Laterza, Bari 1966, p. 63. O gli accenni a Levi-Strauss in B. CROCE, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1952, pp. 177n. e 185 n.

²⁰ Molte sono le affinità fra i giudizi di Croce sull’irrazionalismo e quelli di György Lukács in *La distruzione della ragione* del 1953 (Einaudi, Torino 1974), sulla base di una comune matrice hegeliana. Su ciò S. CINGARI, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, cit., pp. 379-383.

Il linguaggio per Croce produce la realtà (in tal senso vanno anche rilevati precisi parallelismi con Wittgenstein): di qui la sua auroralità rispetto alle altre forme dello spirito (pur nel circolo in cui esse sono sempre più pensate dal filosofo nel corso della sua evoluzione speculativa). Ciò ha fatto sì che certo narrativismo storiografico assumesse Croce fra i suoi modelli. Si pensi ad esempio ad Heidem White²¹. Per certi versi, forse, anche l'operazione di riportare in circolo Croce nella cultura italiana, a fine anni Ottanta, con la casa editrice Adelphi, come fosse un classico da leggere e da gustare esteticamente più che da valutare dal punto di vista teorico o storiografico, va in questa direzione e nella direzione di tempi che si inoltravano, appunto, nella post-modernità. In realtà, anche riguardo alla storia come narrazione, se Croce afferma l'esigenza nietzscheana di rivelare la soggettività di ogni dato empirico e di distruggere ogni astrazione moralistica; tuttavia, allo stesso tempo, rifiuta l'esito post-nietzscheano di un'interpretazione che sia slegata dai fatti, dalle *res gestae*, che non potevano identificarsi completamente, come in Gentile, con le *Historiae rerum gestarum*. Non a caso per Croce l'attualismo finiva nell'irrazionalismo o, anche, nel "futurismo"²². La *Storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*²³ del 1893, rispondeva all'esigenza epocale di scardinare le astrattezze positivistiche, ma fu presto problematizzata dall'edificazione di un sistema del sapere in cui la stessa logica filosofica è inscindibile dal racconto storico.

Croce del resto rifiuta i "ritorni al passato". La storia è sempre "contemporanea" nel senso che il passato aiuta il presente ma non lo risucchia, anzi dimenticare può rendere vulnerabili all'oppressione. È interessante che Jameson parli, per i tempi correnti, di una mancanza di stile che, ad esempio in architettura, spinge a ricercare i registri antichi in una sorta di *pastiche*²⁴. Infatti anche Croce, nella *Storia d'Europa*, a proposito del romanticismo, ma pensando certo anche al primo novecento, stigmatizzava la regressione al culto dei castelli e delle cattedrali medioevali per compensare la perdita di centro morale.

²¹ H. WHITE, *Retorica e storica* (ed. or. 1973), Guida, Napoli 1978, pp. 151-218. Su Croce e White cfr. R. DAMI, *I tropi della storia*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 79-86; e S. CINGARI, *La storia: arte o scienza?*, in «I viaggi di Erodoto» 27 (1995), pp. 30-32.

²² B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1914* (ed. or. 1928), Laterza, Bari 1978, pp. 254-255 e pp. 335-336.

²³ B. CROCE, *Primi saggi*, Laterza, Bari, 1919, pp. 1-41.

²⁴ F. JAMESON, *Postmodernismo, ovvero la logica del tardo capitalismo*, cit., pp. 35-39.

Insomma, Croce esordisce nel Novecento con una mossa filosofica che pone il circolo dello spirito come sorgente dalla fonte estetica, ma poi sente l'esigenza di distinguersi dall'estetismo, che è fenomeno che, come bene vede Benjamin, ha a che fare con l'estetizzazione della politica²⁵, ma anche dell'esperienza morale. Gabriele D'Annunzio diventa ad esempio, per Croce, il simbolo del nuovo carattere prodotto dalla frattura delle percezioni spazio-temporali. Zygmunt Bauman ha parlato dell'uomo della società globale come di un "collezionista di piaceri" e di un "cercatore di sensazioni". Il suo corpo è uno "strumento di piacere"²⁶. Allo stesso modo per Croce, un secolo prima, D'Annunzio è il prototipo del "dilettante" voluttuoso e crudele²⁷. Lo stesso anno – il 1903 – Simmel, in *La metropoli e la vita dello spirito*, descriveva il processo per cui il sovraccarico di stimoli attiva nell'uomo contemporaneo meccanismi difensivi all'origine del carattere *blasé*²⁸. Ed Emma Giammattei ha opportunamente accostato la lettura crociana di D'Annunzio alla visione debordiana della società dello spettacolo²⁹. In fondo lo stesso "falso generalizzato" può essere visto come il frutto sistematico di quell'insincerità narcisistica decadente³⁰ a cui Croce allude nel *Di un carattere della più recente letteratura italiana* del 1907³¹. Siamo di fronte, cioè, ad una continua produzione di sogni proposti sul mercato. D'Annunzio fu del resto un precoce autore di pubblicità oltre che di testi per il cinema. La critica crociana all'irrazionalismo estetizzante e mitizzante è anche, per certi versi, una denuncia della nascente imagologia, che presto si politicizza nei sistemi totalitari, ma che, in epoche più avanzate, si può anche incarnare in un potere disseminato nella

²⁵ W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della riproducibilità tecnica*, cit.

²⁶ Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza* (ed. or. 1999), Il Mulino, Bologna 1999, pp. 111, 113, 116, 122 e ID., *Dentro la globalizzazione* (ed. or. 1998), Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 93 e 105.

²⁷ B. CROCE, *Gabriele D'Annunzio* (ed. or. 1903), «La critica», 2 (1904), p. 7

²⁸ G. SIMMEL, *La metropoli e la vita dello spirito* (ed. or. 1903), Armando Editore, Roma 1996.

²⁹ E. GIAMMATTEI, *Credito e discredito della letteratura. Da un secolo all'altro*, «L'acropoli», 1 (2000), p. 41.

³⁰ Per la soggettività narcisistica come correlato psicologico delle forme sociali post-moderne, cfr. R. SENNET, *Il declino dell'uomo pubblico* (1977), Bompiani, Milano 1982.

³¹ B. CROCE, *Letteratura della nuova Italia* (prima ed. 1915), Laterza, Bari 1954, vol. VI, p. 205.

biopolitica delle società “aperte”³². Croce non rilevò quest’ultimo problema, ma anche per lui, come per Bauman, il problema dell’uomo contemporaneo è l’assorbimento dell’etica nell’estetica.

Che l’estetizzazione della cultura si potesse identificare anche con la sua commercializzazione, è del resto affermato da Croce nella *Storia d’Italia*, in cui, sempre a proposito di D’Annunzio, parlava di una letteratura non solo «sensuale, chiassosa, pomposa», ma anche “industrializzata”³³. E già nel saggio del 1903 sul poeta abruzzese, riportava il decadentismo all’affermarsi della “borghesia industriale”, che aveva distrutto la «fratellanza ideale dei popoli» in una «gara di cupidigie». Si risente qui l’influsso del socialismo e del marxismo, ma, subito dopo, questi stessi movimenti venivano rinviati allo stesso limite economicistico. Ancora, nel saggio *Luigi Pirandello* del 1935, lo studioso riportava il parere di Henry Ford, che sosteneva come il drammaturgo siciliano potesse diventare un vero “affare”³⁴.

Di fronte a quello che – non senza rilevanti cadute nel giudizio estetico – vedeva come un annegamento progressivo della cultura nel *midcult*³⁵, preludente, negli anni successivi, allo sprofondamento dell’alta cultura nella cultura di massa pura e semplice, Croce cosa opponeva? Sostanzialmente tutta la sua storiografia dall’avvento del fascismo in poi è mirata all’idea di riportare l’“etico-politico” nella funzione direttiva che sembrava minacciata da un dilagare della forma “utile-economica” ed “estetica”. Le forme irrequiete dello spirito, l’estetica e la prassi utilitaria, erano state da lui stesso enfatizzate a inizio secolo. Anche a ciò si deve l’iniziale attenzione per lo sturmerismo anti-giolittiano, che nel volgere di pochi anni diventa aperta critica e contrapposizione³⁶. Nella recente pubblicazione del carteggio con Papini, è possibile rilevare come un punto dirimente fra i due studiosi fosse proprio la diversa posizione sull’idea del “gioco”³⁷. Se Papini spiegava come la formula ludica fosse volta non a

³² Di recente si torna su questo tema in G. BORRELLI – A. ARIENZO, *Emergenze democratiche. Ragion di stato, governance, gouvernementalité*, Giannini, Napoli 2011, pp. 68-70.

³³ B. CROCE, *Storia d’Italia*, cit., p. 272.

³⁴ B. CROCE, *Letteratura della nuova Italia*, cit., vol. VI, p. 376.

³⁵ Si vedano del resto gli espliciti riferimenti a Croce in D. MACDONALD, *Masscult e Midcult* (ed. or. 1960), Edizioni e/o, Roma 1997, pp. 47-48.

³⁶ Su ciò S. CINGARI, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, cit., pp. 141-167.

³⁷ B. CROCE – G. PAPINI, *Carteggio 1902-1914*, a cura di M. Panetta, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 2012, pp. 39-41 e 59-60.

distaccarsi dalla realtà, ma a riuscire a sostenerla, a viverla realmente, Croce temeva che in tal modo prevalesse un'etica soggettivistica, in cui esistono solo gli individui e scompare la società: e, individuando una sorta di sindrome narcisistica, rilevava come con l'arbitrio del soggetto, perdendosi la connessione con la realtà oggettiva, si sarebbe perso anche il soggetto stesso³⁸. Ecco che negli anni successivi la *logica* e la *morale* interverranno a contenere le urgenze di liberazione artistica e utilitaria del Croce primo-novecentesco.

Di qui, dall'avvento del fascismo in poi, la sua enfattizzazione del tema della classe dirigente, intesa come ceto politico ma, più ancora, in senso largo, come classe intellettuale³⁹. Il problema di Croce è proprio questo, e cioè l'idea che si potesse sviluppare una modernizzazione senza massificazione, oscillando (in linea con tutto il retaggio moderato ottocentesco) fra il mantenimento di una gerarchia "liberale" fra élite e base sociale ed un graduale elevamento di quest'ultima. Oggi, a globalizzazione avanzata, vediamo come il potere direttivo delle élite intellettuali e politiche è del tutto eroso rispetto a quello delle oligarchie economiche e industrial-culturali. Walter Benjamin, non a caso, fu un estimatore di Croce, spesso citato nel libro sul dramma barocco⁴⁰. Ma, rispetto allo studioso italiano, Benjamin pensava possibile solo un'altra alternativa al fascismo e cioè la transvalutazione della quantità in qualità, in una società futura in qualche modo affine a quella prefigurata da Antonio Gramsci. Croce, invece, pur avendo compreso come la modernità andasse liquefacendosi e, a inizio secolo, cercando di dare una teoria del mondo che tenesse conto di questo processo, per arginare la deriva "decadente", cercò un ancoraggio alle istituzioni tradizionali, che lui riteneva avessero valore "pratico". E infatti finiva per distinguere, nella *Storia d'Europa*, fra un romanticismo "teoretico", per lui positivo, e uno "pratico", origine di tutte le derive decadenti⁴¹. Per fare solo un esempio, la sua critica della centralizzazione romantica e post-romantica della "passione" nelle relazioni di coppia, è certo anticipatrice della visione di un critico del post-moderno

³⁸ S. CINGARI, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, cit., pp. 167-183.

³⁹ Su questo tema cfr. S. CINGARI, *Il problema del ceto dirigente nell'opera di Benedetto Croce*, «Storia e politica» IV (2012) 1, pp. 32-58.

⁴⁰ W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco* (1928), Einaudi, Torino 1975, pp. 21-23.

⁴¹ B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (prima ed. 1932), Laterza, Bari 1948, pp. 43-58.

come Bauman, che vede l'“uomo flessibile” di Richard Sennet ⁴² riproiettarsi su rapporti amorosi che sono sostanzialmente *fiction* consumistiche⁴³. E tuttavia poi Croce finisce per abbandonare le posizioni avanzate giovanili, che l'avevano fatto guardare con attenzione al teatro scandinavo (in cui emergeva l'altro polo della modernità criticato da Bauman sul piano delle relazioni affettive: la routinizzazione per motivi utilitari), per criticare Ibsen e la sua ricerca di emancipazione individuale rispetto alle norme sociali consolidate⁴⁴.

Abstract

Croce and post-modernism – Croce and Philosophy of History – Biopolitic and the end of History – Croce and the relation between Subject and Object – Croce, modernization and massification.

Keywords: Croce, Post-Modernism, Philosophy of History, Massification.

⁴² R. SENNET, *L'uomo flessibile* (ed. or. 1998), Feltrinelli, Milano 1999.

⁴³ Cfr. Z. BAUMAN, *Le sfide dell'etica* (ed. or. 1993), Feltrinelli, Milano 1996, pp. 98-114; ID., *Amore liquido. Sulla fragilità dei rapporti affettivi* (ed. or. 2003), Roma-Bari, Laterza 2006.

⁴⁴ Su ciò S. CINGARI, *Alle origini del pensiero “civile” di Benedetto Croce. Modernismo e conservazione nei primi vent'anni dell'opera (1882-1902)*, Editoriale scientifica, Napoli 2002, pp. 474-486.

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'anticartesanesimo 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.

² B. 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 reprobì 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 sballottata [...] 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 scondiciamente 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 reintrodotto 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.

PIO COLONNELLO

**Per una rilettura di Croce tra passato e presente.
Croce e la crisi del secondo dopoguerra.**

A fronte dell'inquieta scena storico-politica del nostro tempo, pervasa da stridenti contraddizioni e dall'esplosione di inedite tensioni sociali, la rilettura dei classici del pensiero, segnatamente di quegli autori che hanno inciso con la loro azione sulla storia politica del proprio Paese, giova non solo per la comprensione del passato, ma anche per formulare quel giudizio storico-prospettico che illumina gli avvenimenti del presente¹.

Rileggere Croce, approfondirne oggi il pensiero significa, pertanto, ricostruire e rivalutare non solo la sua estetica o la sua teoria storiografica, ma anche il ruolo svolto da Croce nella politica nazionale, soprattutto negli anni cruciali della seconda guerra mondiale e dell'immediato dopoguerra, sottolineando nel contempo il nesso tra la concreta azione politica e i principi ispiratori della sua filosofia.

Anzitutto, è necessario fare riferimento all'orizzonte teorico in cui si inquadrano le stesse riflessioni crociane di quel tempo. Negli anni precedenti il secondo conflitto mondiale, al concetto della politica distinta e autonoma rispetto alla morale, era subentrata l'idea della politica che prepara alla vita morale, al punto che la politica stessa appare, per dirla con parole crociane, come «strumento e forma di vita morale». Questa nuova formulazione teorica – che ha il suo punto focale nella rivendicazione del primato dell'etica, come testimoniano alcuni saggi, tra i quali il celebre *Stato e Chiesa in senso ideale e loro perpetua lotta nella storia*, poi raccolto in *Etica e politica*² – non poteva non tradursi in un nuovo atteggiamento storiografico, che non ha per oggetto solo lo Stato, ma anche la vita fuori di esso, in aperto dissenso con l'idea dell'integrale politicizzazione, voluta dal fascismo, della vita degli individui e della società, totalmente assorbita nella vita dello Stato. Di qui la rivendicazione crociana che oggetto della

¹ In tal senso cfr. R. FRANCHINI, *Teoria della previsione*, Giannini, Napoli 1972, in particolare il cap. I, *Dal giudizio storico al giudizio prospettico* (pp. 1-10) e la conclusione, *Dal giudizio prospettico alla teoria della previsione* (pp. 161-167).

² B. CROCE, *Etica e politica*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1994, pp. 394-400.

storiografia non possono essere solo «il governo dello Stato e l'espansione dello Stato, ma anche [...] la formazione degli istituti morali nel più largo senso, compresi gli istituti religiosi e le sette rivoluzionarie, compresi i sentimenti e i costumi e le fantasie e i miti di tendenze e contenuto pratico»³. Per questo ci sembra adatta, continuava il filosofo, la denominazione della storiografia come “etico-politica”.

In verità, a partire dal tempo della dittatura fascista fino agli anni della tarda maturità, la filosofia assume in Croce sempre più l'aspetto di un «esercizio etico del filosofare»: con gli scritti di etica e di politica e con le grandi opere storiografiche, Croce appare sempre più orientato verso l'«etica della politica», l'«etica dell'arte» e, ovviamente, l'«etica della filosofia» – più che verso la filosofia dell'arte, della politica e dell'etica, come era avvenuto nel primo tempo della sua riflessione sistematica. In altri termini, il nuovo modo di filosofare appare particolarmente attento alle condizioni etiche che rendono possibili tanto la filosofia, quanto l'attività artistica e politica. Se già in un primo scritto, il frammento di etica intitolato *Verità e moralità*⁴ è dato riscontrare il corso della seconda navigazione del pensiero crociano, laddove il filosofo osserva che si deve dichiarare impossibile «che una filosofia vera si congiunga a una pratica cattiva o che una filosofia falsa si congiunga a una pratica buona»⁵, in realtà è con un saggio del 1926, *Filosofia come vita morale e vita morale come filosofia*⁶, che il nuovo atteggiamento etico-teoretico crociano si precisa e si definisce. Anzi questo saggio, che sottolinea la reciproca implicanza del vero e del bene e mostra, nel contempo, l'approfondirsi e l'inasprirsi del giudizio critico sul secolo XIX, che sboccherà poi nella *Storia d'Europa*, potrebbe essere assunto addirittura come una pietra miliare che segna la zona di confine tra il primo e il secondo tempo della riflessione di Croce.

Riguardo a questi temi, è altresì opportuno rileggere alcuni saggi di rilevante interesse, scritti tra il 1945 e il 1946, come *La fine della civiltà* o

³ B. CROCE, *Storia economico-politica e storia etico-politica*, in ID., *Etica e politica*, cit., p. 325.

⁴ B. CROCE, *Verità e moralità*, in ID., *Etica e politica*, cit., pp. 51-56.

⁵ Ivi, p. 53.

⁶ B. CROCE, *Filosofia come vita morale e vita morale come filosofia*, in ID., *Ultimi saggi*, a cura di M. Pontesilli, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 211-218. Cfr., a questo riguardo, F. FOCHER, *Logica e politica in B. Croce*, Franco Angeli, Milano 1987, pp. 23-40.

*L'Anticristo che è in noi*⁷, saggi nei quali è affermata una visione piuttosto “drammatica” dell’esistenza, che si sottrae al facile *topos* dell’ottimismo idealistico o del provvidenzialismo storicistico⁸. A Croce sembrava che non fosse in gioco solo il crollo di determinati valori elaborati dalla nostra civiltà – con la conseguente “angoscia” per «la fine delle cose belle e dei monumenti del vero e dei forti e savi ordinamenti e costumi di vita» – ma fossero in un coma mortale anche le idee direttrici di quei valori, cioè la teoria del progresso e la fiducia nella potenza della ragione. Insomma, a suo parere non era in questione il crollo di una determinata forma di civiltà, né la sostituzione di una civiltà con un’altra, come era avvenuto in altri momenti di trapasso e di crisi storica – si pensi, anzitutto, alla decadenza e alla fine della civiltà greco-romana, cui era succeduta quella cristiana. Piuttosto, gli sembrava si verificasse il crollo di ogni civiltà, di ogni forma di vivere civile, con il conseguente predominio della barbarie. Ancora una volta, Croce dichiarava di ragionare su questi argomenti per meditare la logica della storia e il ruolo che in essa svolge massimamente la forza morale.

In realtà, già sul finire degli anni Venti e nei primi anni Trenta, come accennavo all’inizio, l’acquisizione di nuovi modelli teorici e storiografici, in particolare del concetto di storiografia “etico-politica”, e la conseguente riflessione sulla crisi del proprio tempo, sul fascismo come «morbo violento», come squilibrio della sanità della vita, conducono progressivamente il filosofo a porre in relazione la malattia e la decadenza con il disordine della vita organica e con la crisi della libertà. Certo, non a caso, il lessico medico-biologico diventa abbastanza frequente nel discorso crociano: termini come “circolazione”, “sangue”, “organismo”, “cervello”, “linfa”, “sanità”, “malattia” ricorrono non di rado nelle analisi teoriche, storiografiche, e finanche critico-letterarie, di Croce⁹.

⁷ B. CROCE, *La fine della civiltà e L'anticristo che è in noi*, in ID., *Filosofia e storiografia*, a cura di S. Maschietti, Bibliopolis, Napoli 2005, rispettivamente alle pagine 283-291 e 292-298.

⁸ Per questa tematica risultano parimenti importanti altri scritti “minori” e discorsi dello stesso periodo, come il *Discorso dell'11.3.1947 all'Assemblea Costituente*, ora in B. CROCE, *Discorsi parlamentari*, a cura di M. Maggi, Il mulino, Bologna 2002, pp. 183-188.

⁹ Cfr. G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Roma-Bari 2002. La prima edizione del libro è uscita per i tipi del Saggiatore, Milano 1990. Nell’edizione laterziana vi è una lunga postfazione su *Croce e il suo pensiero. Interpretazioni a confronto*: «Il giudizio sulla vita politica del periodo fascista è intessuto di questi predicati: è un giudizio secondo il criterio della libertà che è sanità spirituale. E il fascismo come malattia (“morbo violento”)

La metafora organicistica, applicata in generale alla vita dello spirito, diviene poi nel corso degli anni Trenta un paradigma esemplare per interpretare lo specifico ambito etico-politico. Nel saggio *Il concetto di decadenza* ritorna, ancora una volta, la metafora organicistico-biologica applicata alla vita dello spirito:

Domandare se il mondo sia retto o no dalla legge del progresso, e se la decadenza finale lo aspetti, o la decadenza interrompa i suoi progressi, è altrettanto ingenuo, quanto sarebbe domandare se la realtà sia vita o morte o vada verso la morte, o sia di volta in volta distrutta dalla morte, quando si sa che, in ogni attimo, la vita è vita e morte, e non sarebbe vita se non fosse morte. Ma altrettanto, sebbene diversamente ingenuo, sarebbe da questa proposizione filosofica ricavare la conseguenza che non abbia senso di discorrere, come pur si fa, di “epoche di progresso” e di “epoche di decadenza”, di “fatti di progresso” e di “fatti di decadenza” [...]; né, per essere la malattia momento eterno della sanità e *vita ipsa morbus*, non c'è più da parlare di sanità e di malattia, e da discernere i malati dai sani¹⁰.

Resta allora da individuare la terapia idonea, corrispondente a questa acuta diagnosi. Se ci fermassimo allo stereotipo dell'ottimismo storicistico

è un disordine di tutta la vita spirituale e i semi di questo disordine sono il disquilibrio, la deformità, la goffaggine, la insincerità. La crisi del tempo, che è la crisi aperta dal fascismo, è crisi spirituale; crisi della libertà è il “venir meno ‘dell’internò convincimento, della fede, dell’entusiasmo’ che sono l’anima (la salute) dell’azione, del comportamento umano”. Perciò “la politica, come azione e istituzione, che non nasca in qualche modo dalla vita morale o, peggio, la impedisca, lavora sul vuoto” (p. 395). Cfr. pure G. CACCIATORE, *Croce e il suo tempo nel carteggio con Prezolini*, «Nord e Sud», n. s. XXXIX (1992) 3, pp. 43-59; M. CILIBERTO, *Malattia/sanità. Momenti della filosofia di Croce fra le due guerre*, in ID., *Figure in chiaroscuro. Filosofia e storiografia nel Novecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001, pp. 243-284.

¹⁰ B. CROCE, *Il concetto di decadenza*, in ID., *Orientamenti. Piccoli saggi di filosofia politica*, Gilardi e Noto, Milano 1934, p. 81. La metafora si rivela, peraltro, particolarmente idonea per descrivere dall'interno la stessa attività filosofica: «Dunque, quello che si chiama una filosofia malsana o immorale non può essere se non malsania o immoralità, che, non paga di restare nel campo pratico, si versa anche nella sfera teoretica, assume sembianze di filosofia ed è in effetto odiosa o falsa filosofia; e anche per questa parte la filosofia si dimostra bensì immeritevole della lode di aver generato direttamente buone azioni sociali e politiche, ma anche incolpevole del biasimo di averle generate cattive» (B. CROCE, *Filosofia e azione politica e morale*, in ID., *Conversazioni critiche*, serie quinta, Laterza, Bari 1939, p. 260). Infine, il paradigma della malattia e della sanità ritorna finanche nell'esercizio della critica letteraria. A questo riguardo, cfr. G. CONTINI, *L'influenza culturale di Benedetto Croce*, Ricciardi, Napoli 1967, p. 26.

in Croce, potremmo dire che la salute/salvezza è interna al sistema: tutto, alla fine, è giustificato e redento; i problemi, in quanto tali, risolti, ogni antinomia dissolta. Non che l'immagine dell'ottimismo e della conseguente serenità crociana sia totalmente falsa, ovvero l'immagine ormai desueta dell'«olimpico celebratore di una marcia trionfale dello spirito», come si è espresso Giuseppe Galasso¹¹; solo che quell'equilibrio, presente anche nella sua prosa umanistica dalla sintassi elegantemente arricchita da una dignità "oratoria", ad un tempo equilibrio di stile ed equilibrio morale, germinava da un dialogo spesso drammatico con se stesso e con la propria epoca.

Dell'attività etico-politica svolta dal filosofo napoletano negli anni dell'immediato secondo dopoguerra sono già noti i resoconti e documenti riuniti nei due volumi laterziani degli *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, pubblicati nel 1963, e ora disponibili nell'edizione nazionale di Bibliopolis¹². Le note di diario relative a quel periodo, pubblicate col titolo *Quando l'Italia era tagliata in due... (settembre 1943-giugno 1944). Estratto di un diario* nei «Quaderni della "Critica"» del 1946-47, si possono ora leggere nei volumi dei *Taccuini di lavoro*¹³. A questi scritti si è aggiunta recentemente una nuova pubblicazione, *Dall'«Italia tagliata in due» all'Assemblea costituente*¹⁴: si tratta di una raccolta di documenti (lettere di Croce e dei suoi collaboratori, scambi con vecchie e nuove personalità politiche, appunti, comunicati delle autorità militari di occupazione, relazioni con alti esponenti delle potenze vincitrici) che fanno da complemento e da sfondo per ricostruire il panorama complessivo dell'azione di Croce negli anni dal 1943 al 1947. Soprattutto i *Taccuini di lavoro* – che rappresentano una sorta di autobiografia intellettuale in stile diaristico e insieme un dettagliato resoconto di importanti avvenimenti storici e politici dal 1906 al 1949 – meritano particolare attenzione, in quanto sono poco studiati, se non dagli addetti ai lavori. Pertanto, ritengo opportuno riportare, per esteso, alcuni brani di singolare interesse.

Nell'illustrare l'importanza e le finalità dell'impegno crociano nella crisi nazionale, occorre prendere l'avvio dalla corrispondenza intercorsa

¹¹ G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., pp. 127 sgg. e pp. 515 sgg.

¹² B. CROCE, *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, a cura di A. Carella, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1993.

¹³ B. CROCE, *Taccuini di lavoro*, 6 voll., Arte tipografica, Napoli 1987-1992.

¹⁴ B. CROCE, *Dall'«Italia tagliata in due» all'Assemblea costituente. Documenti e testimonianze dai carteggi di Benedetto Croce*, a cura di M. Griffo, il Mulino, Bologna 1998.

tra Albert Einstein e Benedetto Croce. Nel giugno del 1944, da Princeton, Albert Einstein scriveva a Benedetto Croce: «Se l'antico Platone potesse in qualche guisa vedere quel che ora accade, si sentirebbe come in casa sua, perché, dopo lungo corso di secoli, vedrebbe ciò che di rado aveva visto, che si viene adempiendo in certo modo il suo sogno di un governo retto da filosofi; ma vedrebbe altresì, e ciò con maggiore orgoglio che soddisfazione, che la sua idea del circolo delle forme di governo è sempre in atto»¹⁵. Ma sapientemente Croce faceva cadere le suggestioni platoniche richiamate nelle lettera di Einstein, di una repubblica governata dai filosofi:

Quanto alla filosofia, essa non è severa filosofia se non conosce, con l'ufficio suo, il suo limite, che è nell'apportare all'elevamento dell'umanità la chiarezza dei concetti, la luce del vero. È un'azione mentale, che apre la via, ma non si arroga di sostituirsi all'azione pratica e morale, che essa può soltanto sollecitare. In questa seconda sfera a noi, modesti filosofi, spetta d'imitare un altro filosofo antico: Socrate che filosofo ma combatté da oplita a Potidea, e Dante, che poetò, ma combatté a Campaldino; e, poiché non tutti e non sempre possono compiere questa forma straordinaria di azione, partecipare alla quotidiana, e più aspra e più complessa guerra, che è la politica¹⁶.

E che Croce sia intervenuto energicamente nelle vicende politiche degli anni cruciali seguiti alla caduta del fascismo, non c'è alcun dubbio. In una nota dei suoi *Taccuini di lavoro*, datata 7 febbraio 1944, leggiamo:

La sera è venuto lo Sforza a parlarmi: 1) dei suoi colloqui col generale Macfarlane e della prossima restituzione dell'Italia meridionale al governo del re, il che nelle condizioni presenti potrebbe apportarci diminuzione della libertà di stampa e di riunione; 2) della disposizione favorevole del detto generale ai nostri concetti sulla necessità dell'abdicazione del re e come ci convenga richiamare la sua attenzione sui metodi e le persone a cui il governo del re ricorre (ora, lo Sforza mi dice, è comparso a Napoli anche Ricciotti Garibaldi, colui che, per conto del Mussolini, avrebbe istigato a formare bande di volontari per la Spagna e poi le avrebbe denunciate al governo francese). Anche lo Sforza pensa quello che né lui né io diciamo: che il re ha da sua parte forze armate e l'appoggio del

¹⁵ B. CROCE, *Due lettere. Einstein a Croce-Croce a Einstein*, in ID., *Scritti e discorsi politici*, vol. II, cit., pp. 80 sg.

¹⁶ Ivi, pp. 82 sg.

Churchill o anche del Roosevelt, e noi manchiamo di forze di questa sorte. Ma io dico: – Vedremo chi vincerà, se il re coi suoi generali e ammiragli e i suoi occasionali alleati esteri, o noi con la dirittura della nostra richiesta e la logica della nostra azione¹⁷.

Rileggiamo, intanto, tra le pagine poco conosciute dei suoi *Taccuini* una del 22 febbraio del 1944: «Nelle prime ore del pomeriggio è venuto il De Nicola insieme col Morelli e mi ha informato [...] del suo colloquio col re a Ravello. Egli ha trovato il re, contrariamente alle voci che sono state diffuse forse ad arte, tutt'altro che disposto ad abdicare». All'osservazione del De Nicola che la mancata abdicazione avrebbe portato la stessa monarchia alla rovina, Vittorio Emanuele risponde dapprima con un risoluto diniego, ma poi chiede al suo interlocutore quale potrebbe essere una soluzione alternativa. De Nicola, annota Croce, «ha risposto francamente: – Ritirarsi, lasciando una luogotenenza fino al tempo in cui il popolo italiano potrà decidere della forma dello Stato. – Il re non contesta questo diritto del popolo e la necessità che esso lo eserciti. Ma la resistenza del re è risorta nel trattare della luogotenenza, che sarebbe affidata al figlio»¹⁸. In una nota del 2 aprile dello stesso anno, leggiamo ancora:

Avevo appena terminato un breve saggio sull'estetica del Winckelmann, che è venuto il Morelli a informarmi di un improvviso cambiamento di scena politica, perché un comunista italiano, giunto dalla Russia, che ha il nome convenzionale di Ercoli, ma è un Togliatti, ha convocato i comunisti, ha esortato essi e gli altri partiti a collaborare col governo Badoglio, saltando la questione dell'abdicazione del re, per intendere unicamente alla guerra contro i tedeschi e ha dichiarato che i comunisti avrebbero senz'altro collaborato. È certamente un abile colpo dalla Repubblica dei Soviet vibrato agli Anglo-americani¹⁹.

In seguito a diversi colloqui con il generale Badoglio, disposto a formare un nuovo governo, Croce osservava che non poteva certamente sottrarsi alle responsabilità politiche, pur accettando di entrare nella compagine governativa solamente come ministro senza portafoglio.

¹⁷ B. CROCE, *Taccuini di lavoro (1944-1945)*, vol. V, cit., pp. 23-24.

¹⁸ Ivi, p. 32.

¹⁹ Ivi, pp. 53 sg.

Nondimeno, riflettere sulla concreta azione politica svolta da Croce comporta tornare a riflettere, ancora una volta, sul giudizio che il filosofo ha dato del fascismo come «superfetazione morbosa» nella storia d'Italia:

Il fascismo e il nazismo furono un fatto e un morbo intellettuale e morale, non già classistico ma di sentimento, d'immaginazione e di volontà genericamente umana, una crisi nata dalla smarrita fede non solo nel razionale liberalismo ma anche nel marxismo, che era a suo modo razionale sebbene materialistico, il quale fallì nella promessa attuazione di una libera società di eguali e dié luogo a regimi di assolutismo e di privilegiato classismo burocratico²⁰.

In ogni caso, la riflessione sul fascismo come «malattia morale», come parentesi all'interno della storia dell'Italia liberale – tesi espressa da Croce nel periodico “The New York Times” il 28 novembre 1943²¹, ripresa nel gennaio del 1944 a Bari, al primo Congresso dei CLN e ancora in altri luoghi della sua produzione filosofica, nonché nel prosieguo della sua attività politica – non comportava affatto un'implicita “giustificazione” dello stesso movimento fascista. Si pensi al discorso tenuto dal filosofo in Senato nella seduta del 27 settembre 1945, dopo la lunga parentesi di silenzio parlamentare – l'ultimo intervento nell'allora Senato del Regno era infatti del 24 maggio 1929. Nel rispondere alle osservazioni del Presidente del Consiglio Ferruccio Parri, che aveva dichiarato che la democrazia in Italia era appena agli inizi, non potendosi definire democratici i regimi che avevano preceduto il fascismo, Croce controbatte che «l'Italia, dal 1860 al 1922, è stata uno dei Paesi più democratici del mondo e che il suo svolgimento fu una non interrotta e spesso accelerata ascesa nella democrazia»²². «“Democrazia”, senza dubbio, “liberale”, come ogni verace democrazia, perché il liberalismo senza democrazia langue privo di materia e di stimolo, la democrazia a sua volta, senza l'osservanza del sistema e del metodo liberale, si perverte e si corrompe e apre la via alle dittature e ai dispotismi»²³.

²⁰ B. CROCE, *Scritti e discorsi politici*, vol. II, cit., p. 48.

²¹ Articolo pubblicato in italiano col titolo *Il fascismo come pericolo mondiale*, in B. CROCE, *Scritti e discorsi politici*, vol. II, cit., pp. 15-23.

²² Cfr. B. CROCE, *Discorsi parlamentari*, cit., p. 179.

²³ Ivi, p. 180.

Peraltro, la stessa definizione del fascismo come «parentesi», ben lungi da ridursi a espedienti di oratoria difensiva, in realtà trova il suo significato all'interno di una precisa visione d'insieme. E se per un verso è vero che la concezione liberale, secondo le stesse parole di Croce, «in quanto giudizio storico [...] considera le sospensioni di libertà e i periodi reazionari come malattie e crisi di crescita, come incidenti e mezzi della stessa vita eterna della libertà», per altro verso, certo non a caso il discorso sul fascismo veniva spostato dall'insufficiente visuale di una separata storia particolare alla considerazione delle radici della crisi europea. Così, il richiamo alla continuità della tradizione civile romana e italiana non è fine a se stesso, perché l'ansia per il destino dell'Italia viene a congiungersi con il timore di una *finis Europae* che metta in pericolo le sorti stesse della nostra civiltà:

Noi, nel tenace fondo del nostro animo, siamo ancora nell'attesa che risorga un mondo simile a quello prima della guerra del 1914, di pace, di lavoro, di collaborazione nazionale e internazionale, sebbene noi dobbiamo prevedere non il risorgere di quel mondo, la sua ripresa e miglioramento, ma una sequela a perdita di vista di scotimenti e rivolgimenti e rovine per rivoluzioni e per guerre, che prenderanno un mezzo secolo, se non più, potranno anche non raggiungere qualcosa di positivo, ma condurre alla *finis Europae*²⁴.

Riguardo a queste peculiari riflessioni crociane, va osservato che non si tratta solo di un "riaggiustamento" rispetto alle precedenti posizioni, bensì di un vero e proprio mutamento di prospettiva in Croce. Si trattava infatti di confermare il valore di una lunga storia civile nel momento più fosco della vita di un popolo. Ad un tempo, la stessa continuità della civiltà europea veniva rivendicata, al di là della crisi apertasi all'indomani della prima guerra mondiale. Come ha osservato Michele Maggi: «Si conferma, insieme con la sua funzionalità politica immediata, la prospettiva di giudizio storico che sta dietro la definizione del fascismo come parentesi, cioè come traviamiento e cedimento che interrompe la tradizione di umanità di una lunga storia civile, non fenomeno nazionale ma manifestazione virulenta di una crisi di natura e portata europea, di "una

²⁴ B. CROCE, *Taccuini di lavoro (1944-1945)*, vol. V, cit., p. 41.

malattia che si accese nelle vene di tutta Europa in conseguenza della prima guerra mondiale”²⁵.

In difetto di una classe dirigente politica pari alla necessità del momento, Croce è chiamato, per così dire, ad una funzione di «supplenza»; il maturo filosofo, nello sperimentare le mancanze dell'antica classe politica e i limiti degli uomini che ne sopravvivevano, come Ivanoe Bonomi e Carlo Sforza, esprimeva conseguentemente un giudizio severo e disincantato nei confronti degli esponenti della vecchia *lobby* politica liberale. Nondimeno, il filosofo rivolgeva la sua attenzione spregiudicata anche agli altri partiti e agli uomini del nuovo ceto politico, non lesinando, accanto agli atteggiamenti critici, riconoscimenti e apprezzamenti. Così, se da una parte instaurava un rapporto di stima e d'intesa con Alcide De Gasperi, d'altra parte restava guardingo verso settori del partito della democrazia cristiana (dai clerical-conservatori ai portatori di tendenze di “sinistra”), che non sentiva liberali. Eppure, tale intransigenza sul terreno dei principi non toglieva l'intesa con persone del partito cattolico, né alleanze con quel partito in specifiche battaglie politiche.

Inoltre, se con il partito socialista, o almeno con alcuni suoi esponenti, come Sandro Pertini, o Giuseppe Saragat²⁶, sembravano delinearsi, fino a un certo momento, prospettive di accordi politici e si intravedevano spazi per intese e alleanze, si inasprivano invece i rapporti con i comunisti. A questo proposito, non si può non ricordare la dichiarazione letta da Croce nella riunione del Consiglio dei Ministri, in Salerno, il 22 giugno 1944, nella quale egli manifestava di essere “dolentissimo” per un articolo pubblicato nel primo numero della rivista “Rinascita” (15.06.1944) da Palmiro Togliatti – peraltro ministro senza portafoglio accanto allo stesso Croce, nel secondo governo Badoglio. Togliatti accusava il filosofo di avere istituito con il fascismo «una aperta collaborazione», contro il marxismo e

²⁵ M. MAGGI, *L'Italia che non muore. La politica di Croce nella crisi nazionale*, Bibliopolis, Napoli 2001, p. 16.

²⁶ Per i rapporti di Croce con i socialisti e con il socialismo, cfr., in particolare, *Taccuini di lavoro (1944-1945)*, vol. V, cit., pp. 294-298 e la nota del 30 aprile 1946, in *Taccuini di lavoro (1946-1949)*, vol. VI, pp. 31 sg., dove Croce rileva qualche affinità con alcuni esponenti socialisti, ma esprime alcune riserve nei confronti di Pietro Nenni: «La sera è venuto il Lucifero col Morelli e abbiamo parlato del proclama che il luogotenente prepara per l'assunzione della corona, essendo imminente l'abdicazione del re. Pare che il ritardo ne sia dovuto alla momentanea assenza del De Gasperi dall'Italia, il che importa che l'abdicazione troverebbe al posto del presidente il vicepresidente Nenni, che potrebbe non comportarsi con la dovuta prudenza».

il comunismo, non mancando di «arrischiare ogni tanto una timida frecciolina contro il regime»²⁷. È un giudizio, questo, che avrebbe pesato come un macigno, ancora per molto tempo, riguardo alla presunta “tiepidezza” del filosofo nei confronti del fascismo!

Più in generale, l'azione politica di Croce è comunque mossa, in quegli anni, dalla consapevolezza che le origini ctonie della crisi etico-politica, che ha interessato l'Europa, erano rimaste attive anche dopo la conclusione della guerra, tanto da restare vivo l'avvertimento di un pericolo che avrebbe minato, alla fine, la stessa continuità storica della nostra civiltà. Ciò che conta, però, era la comprensione della natura di questa crisi, che ha segnato tutta la vicenda del Novecento: la difesa della civiltà e il promovimento della libertà non possono essere ricondotti, in definitiva, nei termini di un conflitto tra sistemi economici e modelli politici, ma si attuano su un livello più elevato. Su questo piano in ultima istanza si deciderà della partita, secondo l'espressione crociana, tra «le due principali correnti che si contrastano nel mondo, la liberale e l'autoritario-totalitaria», quali che siano le alterne vicissitudini e le modalità storiche di composizione dei dissidi.

In questa visione, l'Italia ideale è l'Italia realmente duratura e profonda, «la patria che non muore», alla quale si può guardare oltre le alternanze delle forme di governo: «A me importa dell'Italia e della libertà e non della monarchia», scriveva Croce nell'aprile del 1945.

Vero è che Croce, oltre a mirare a precise posizioni politiche, come la difesa della causa dell'Italia sulla scena internazionale o l'esigenza di un'emancipazione politica dell'Italia nel contesto di un assetto europeo da ricostruire, si preoccupava di difendere una dimensione spirituale. È il momento che Croce stesso chiama dell'*etico-politico*, o della civiltà, come ha osservato Michele Maggi: «quella continua mediazione degli equilibri vitali in cui culmina ciò che per lui è, sulla base di una tradizione classica, filosofia. E la rivendicazione, punto su punto, dell'interesse nazionale è insieme la messa in guardia contro una perdita di coscienza, contro i

²⁷ Cfr. la documentazione sulla polemica suscitata da Palmiro Togliatti contro Croce in «La libertà», 10.08.1944. Cfr. pure gli articoli pubblicati successivamente da Togliatti in «Rinascita», col titolo *Antonio Gramsci e Don Benedetto e Monotonia e vacuità dell'anticomunismo crociano*, rispettivamente nel n. 6 del 1947 e nei nn. 8-9 del 1949. La dichiarazione letta da Croce in Salerno il 22.06.1944 si può leggere nei *Taccuini di lavoro (1944-1945)*, vol. V, cit., pp. 126-128.

pericoli di uno smarrimento che alle devastazioni della guerra aggiungerebbe una catastrofe culturale»²⁸.

Non si dimentichi che a fare da sfondo all'impegno pratico di Croce nella vita politica e, insieme, alle sue riflessioni sulla crisi conseguente all'ascesa e alla caduta del "morbo" totalitaristico, era intervenuta, in quegli anni, un mutato assetto dello stesso sistema teoretico crociano, una "riforma", per così dire, che veniva a riorganizzare la tetrade dei distinti, ricomponendola in triade, grazie all'elevazione della moralità a legge suprema e divina della vita dello spirito, somma garante del circolo spirituale, radice e fine dell'attività dei distinti, dunque non più categoria a sé stante, ma principio comune e ultimo della vita. Tuttavia, se all'inizio ho richiamato la "svolta" degli anni Venti, inaugurata dal maturato convincimento che la politica si configuri come «strumento e forma di vita morale», come testimonia il citato saggio *Filosofia come vita morale e vita morale come filosofia*, ora, negli anni Quaranta, Croce inaugurava una terza navigazione del suo pensiero, centrata sul tema della vitalità e sul ruolo che essa, come forza primigenia e animale, svolge nell'ambito delle attività umane. La vitalità, nell'esercitare la sua funzione dinamica, si presenta, di volta in volta, come una «terribile forza, per sé affatto amorale», che è «gioia e dolore», «epopea e tragedia», «riso e pianto»²⁹, senso e passione, tanto da dovere essere controllata e "domata" dalla moralità; sicché la vitalità, da una parte in quanto materia «cruda e verde, selvatica e intatta»³⁰, a guisa di un'alterazione patologica, mette in "crisi" il circolo spirituale e perciò deve essere a sua volta "trasfigurata", d'altra parte, proprio nell'eccitare le forze attive dello spirito a superare il non-essere e la passività, pone le condizioni di risoluzione della crisi e delle antinomie. Ispiratrice di operosità e di progresso e, nel contempo, impulso da tenere a freno; farmaco e, al tempo stesso, veleno; antidoto al male e morbo essa stessa³¹.

²⁸ M. MAGGI, *L'Italia che non muore*, cit., p. 192.

²⁹ B. CROCE, *Intorno alla categoria della vitalità*, in ID., *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, Bibliopolis, Napoli 1998, p. 144.

³⁰ Ivi, p. 43.

³¹ Non è possibile approfondire, in questa sede, una tematica tanto vasta e complessa. Per questo rimando ai saggi: B. CROCE, *Vitalità ed esistenzialismo*, in ID., *Discorsi di varia filosofia*, vol. II, a cura di G. Giannini, Bibliopolis, Napoli 2011, pp. 565 sg.; ID., *Del nesso tra la vitalità e la dialettica*, in ID., *Indagini su Hegel*, cit., pp. 34-38; ID., *Delle categorie dello spirito e della Dialettica*, in ID., *Indagini su Hegel*, cit., pp. 29-34; ID., *Sulla teoria della distinzione e delle quattro categorie spirituali*, in ID., *Filosofia e storiografia*, cit., pp. 21-31. Cfr.

È il riconoscimento, da parte del teorico della «religione della libertà» – come egli stesso osservava nel saggio *La fine della civiltà* – che non è dato trovare obiezione alcuna all'erompere della forza vitale e che è vano sperare di arginare il precipitare di eventi che comportano lacerazioni e fratture nella continuità storica; anzi, egli sosteneva l'utilità di accettare «la forza della vita animale (utilitaria, edonistica, economica), senza cui alla vita altamente spirituale e morale verrebbe meno così la materia sua come il suo strumento: forza che comprende tutti i bisogni e tutte le passioni e tutte le azioni indirizzate al piacere e al benessere [...]. Proporsi, nell'anelito al puro, al vero, al bello, di spezzare il circolo per impedire una volta il ricorso di queste forze contrarie, varrebbe annullare bontà, verità, bellezza, che hanno la loro genesi e il loro ufficio solo in quel circolo e in quel ricorso; ed è un proposito che sfuma in vacue e contraddittorie sentenze, quando non sia un semplice sfogo di dolore e di furore, a cui conviene indulgere talvolta»³².

La conclusione è che spetta all'individuo, mosso dalla “tellurica” energia vitale, sollevarsi dalla propria condizione naturale alle oggettivazioni della vita dello spirito; di conseguenza, la scelta che egli compie è sempre “critica”, perché come comporta la trasformazione della barbarie in progresso, così può comportare che il progresso si muti in una nuova e più

anche G. CALABRÒ, *Il concetto di vitalità e la “filosofia ultima” di Croce*, «De Homine», III (1964), pp. 237-272; A. JANNAZZO, *Vitalità e storia nel pensiero crociano*, «Rivista di Studi Crociani», VII (1970), pp. 287-301; M. CIARDO, *Il vitale e la dialettica dei distinti*, «Lo Spettatore italiano», VI (1953), pp. 166-168; L. MOSSINI, *Dall'utile al vitale*, «il Mulino», IX (1960) 4, pp. 177-186; R. FRANCHINI, *Croce, filosofo della distinzione*, in ID., *Interpretazioni da Bruno a Jaspers*, Giannini, Napoli 1975, pp. 283-285; ID., *La doppia scoperta dell'utile*, in ID., *Esperienza dello storicismo*, cit., pp. 112-120; ID., *L'esistenza nel pensiero di Croce*, in ID., *Metafisica e storia*, cit., pp. 135-155; A. PARENTE, *Il nuovo concetto della Vitalità*, in ID., *Croce per lumi sparsi. Pensieri e ricordi*, La nuova Italia, Firenze 1975, pp. 132-161; A. BRUNO, *Economia ed etica nello svolgimento del pensiero crociano*, Tiranna, Siracusa 1958, pp. 274-294; G. A. ROGGERONE, *Croce e la fondazione del concetto di libertà*, Marzorati, Milano 1966; G. SASSO, *Benedetto Croce: la ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975; R. VITI CAVALIERE, *Il giudizio e la regola*, Loffredo, Napoli 1997, pp. 93-105; ID., *Storia e umanità. Note e discussioni crociane*, Loffredo, Napoli 2006; G. CACCIATORE, *Il concetto di vita in Croce*, «Criterio» IX (1991) 3-4, pp. 165-201, ora in M. CILIBERTO (a cura di), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Editori Riuniti, Roma 1989, pp. 145-180; P. COLONNELLO, *Croce, l'individuo e la “crisi” della civiltà*, in ID., *Storia, esistenza, libertà. Rileggendo Croce*, Armando, Roma 2009, pp. 51-62.

³² B. CROCE, *Agli amici che cercano il “trascendente”*, in ID., *Etica e politica*, Laterza, Bari 1956, p. 453. Cito dall'edizione laterziana, in quanto il saggio in questione non compare nell'edizione dell'Adelphi.

raffinata forma di barbarie, la quale a sua volta sfocerà in nuovi ed imprevisi esiti. Queste riflessioni possono costituire un monito soprattutto nel tempo presente, nel pieno di avvenimenti così inaspettatamente inquietanti.

Abstract

Reading Benedetto Croce today, delving deeper into his thought, means retracing and reevaluating not only his aesthetics or his historiographical theory, but also the role that Croce played in national politics, especially during the crucial years of World War II and the immediate postwar period, while emphasizing, at the same time, the link between the concrete political action and the principles of his philosophy.

Keywords: Croce, World War II, Political Action, Crisis.

**Benedetto Croce, la Germania e Thomas Mann a
partire dalle *Pagine sulla guerra* (1919)**

§1. Nel lungo, complesso e tormentato rapporto di Croce con la Germania, le *Pagine sulla guerra* del 1919 costituiscono una tappa di particolare rilievo¹. Non solo una «infalzata di postille», dunque, come il filosofo napoletano pur ebbe a definirle², ma molto di più: una vera e propria interpretazione storica e spirituale della situazione d'Italia e d'Europa negli anni del primo conflitto mondiale, con la Germania a giocarvi un ruolo cruciale e – quanto segue va nettamente rilevato – in grandissima parte positivo. Poiché questi sono – come del resto ben noto – gli anni del Croce «germanofilo» e «triplicista», e dunque non ancora gli anni del Croce che, a partire da una determinata congiuntura storica, deciderà di allontanarsi dalla Germania che pur si era «amata».

Anche se è praticamente da subito, che taluni giudizi crociani sulle *Pagine sulla guerra* appaiono distanzianti, sollecitando l'osservatore a coglierne gli aspetti problematici e passibili di riassetamenti e reinterpretazioni. Per avallare quanto appena accennato, potrebbe già bastare il rimando alla breve nota a Castellano, datata 5 dicembre 1918, che si legge a guisa di introduzione alla prima edizione del 1919, con la raccomandazione all'amico di raccoglierle, quelle postille scritte originariamente per la «Critica», «tutte» e «integralmente», poiché, aggiungeva Croce, «io non provo il bisogno di velare cosa alcuna di quanto scrissi di volta in volta», non piacendo «in nessun caso le pubblicazioni mutilate e raccontate post factum». Che era senz'altro proposito commendevole, tanto più se paragonato alle abbondanti mutilazioni inferte a opere coeve da sedicenti «mutilati di guerra». E tuttavia la distanza già si avvertiva, e, insieme con questa, le prime difficoltà nel rapporto con posizioni che già gli sviluppi del primissimo dopoguerra rendevano, se non obsolete, per l'appunto problematiche.

¹ B. CROCE, *Pagine sulla guerra*, raccolte da G. CASTELLANO, Ricciardi, Napoli 1919.

² Ivi, p. 81.

E la distanza si approfondiva nettamente nell'*Avvertenza* alla riedizione del 1929, quella arricchita dalla nuova *Appendice* in cui spiccava la famosa recensione al *Tramonto dell'Occidente* di Spengler³. Un' *Avvertenza* in cui veniva definito tuttora attuale «il motivo principale» di quelle pagine, ovvero «la difesa del comune patrimonio» dei popoli europei (il che era, in realtà, un anacronismo presentificante), ma ormai «antiquata» la polemica contro la concezione «astratta» e «tribunalizia» della politica e la difesa «del principio di forza e di potenza» (che, però, a guardar le cose da vicino, aveva percorso e caratterizzato, e proprio nel segno della Germania, tutta l'opera in discussione).

E poi sarebbe venuta la famosa introduzione alla terza edizione del 1950, quella col titolo ormai necessariamente mutato⁴, per evitare il «facile equivoco» ingenerabile dal fatto che le guerre di cui si potevano scrivere le pagine erano ormai, purtroppo, due. Dove, però, non era più il tempo delle rettifiche personali, perché lo sguardo era ormai costretto a misurare ben altre distanze, ovvero quelle separanti il «grado di civiltà» della vecchia Europa monarchica dilaniatasi nel primo conflitto mondiale, allora in qualche modo, malgrado tutto, mantenutosi, da quello, inabissato e imbestiato, della seconda guerra, caratterizzata, giusta la fosca profezia di Jacob Burckhardt, dalla presenza dei «dittatori», levatisi dappertutto nel mondo, e delle «moltitudini da loro asservite e maneggiate»⁵.

Per un conoscitore di Croce, ovvero per un lettore consapevole del faticoso percorso che aveva condotto l'ormai anziano filosofo fin dentro i recessi più oscuri del tempo della «vitalità», dove stavano in agguato fine della civiltà e Anticristi, leggere o rileggere, nel 1950, quelle pagine scritte trent'anni prima, poteva risultare come un esercizio straniante. E tanto più straniante se quelle antiche pagine fossero state lette, come andava certamente fatto, con l'occhio attento al ruolo in esse svolto dalla Germania. Perché chi fosse stato esperto degli svolgimenti e anche delle rotture del pensiero crociano, avrebbe certamente riportato alla mente lo scritto del '36 sulla *Germania che abbiamo amata*: uno scritto di congedo, preceduto dalle tante, aspre pagine che alla Germania erano state dedicate nella *Storia d'Italia* (1928) e nella *Storia d'Europa* (1932; qui, però, con dedica a Thomas Mann, ultimo rappresentante di una Germania che ancora si poteva amare). Ma non solo, perché il pensiero di un lettore esperto di

³ B. CROCE, *Pagine sulla guerra*, Laterza, Bari 1929.

⁴ B. CROCE, *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Laterza, Bari 1950.

⁵ Ivi, p. 5.

Croce sarebbe corso anche oltre, a scritti e testimonianze successivi e ancora più radicali, come quelli riuniti nel volumetto assai significativamente intitolato al *Dissidio spirituale della Germania con l'Europa* (1944), culminanti nella terribile accusa di *disumanità* rivolta ai tedeschi: «disumanità è qui la parola che sovrasta le altre»⁶. Ma altrettanto, se non più terribili, erano le parole scolpite nella lapide dettata in memoria dei martiri di Caiazzo (ventitré contadini meridionali trucidati per rappresaglia dalle truppe germaniche), dove i tedeschi vengono indicati come «l'atroce presente nemico dell'umanità»⁷.

Nelle *Pagine sulla guerra*, però, i tedeschi non erano apparsi come disumani, al contrario. «Nessuno mai si era avveduto, prima della guerra, che i tedeschi fossero barbari e crudeli», affermava qui infatti Croce⁸, chiarendo che il loro maggior difetto non starebbe per nulla nella «barbarie», pur assai propagandata dalle potenze dell'Intesa, ma, tutt'al più, nella «pedanteria», ovvero nell'osservazione pedantesca, e per questo meccanica, degli ordini e dei regolamenti⁹, e ricordando quanto il problema delle supposte «atrocità» commesse in guerra fosse problema difficile, esposto ai rischi di ricostruzioni tendenziose, e sempre di nuovo ritornante, con applicazione ai popoli più diversi, italiani, beninteso, non esclusi, visto che nel contesto di queste argomentazioni egli ricordava anche le accuse di «atrocità» mosse «al tempo della campagna libica»¹⁰.

Del resto, non è certo il problema delle atrocità belliche a dare il tono, nelle *Pagine sulla guerra*, ai giudizi crociani sulla Germania. Molto più importante di questo aspetto è, per il filosofo napoletano, il ruolo di esempio e la funzione di orientamento che, anche al di là delle alleanze politiche e degli schieramenti militari, la Germania esercitava a livello culturale e scientifico da un lato, sul piano etico-politico dall'altro. Dal primo punto di vista, culturale e scientifico, si trattava per Croce di ribadire la giustezza e la vitalità di tutta una tradizione filosofica di matrice idealistico-hegeliana, che, ben prima della guerra, aveva sancito, tra Germania e Italia, un'alleanza non politico-militare, bensì spirituale:

⁶ B. CROCE, *I doveri e il dovere*, in *Il dissidio spirituale della Germania con l'Europa*, Laterza, Bari 1944, pp. 53-60.

⁷ Cfr. B. CROCE, *Un'epigrafe*, che si legge alla fine del *Dissidio spirituale della Germania con l'Europa*, su pagina non numerata.

⁸ B. CROCE, *Germanofilia. Intervista*, in *Pagine sulla guerra*, cit., pp. 63-69, qui p. 67. Questa e le citazioni che seguono sono tratte tutte dall'edizione del 1919.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ivi*, p. 66.

ma io sono un modesto discendente e prosecutore di quella scuola napoletana, che si formò prima del 1848 e che ebbe a suoi capi Francesco de Sanctis e Bertrando Spaventa, la quale procurò di affiatte il pensiero e gli studi italiani con la scienza germanica. Quella scuola ha dato frutti assai importanti, e, per mia parte, non saprei rinunziarvi¹¹.

Nelle *Pagine sulla guerra* Croce insiste però anche sulla sua «profonda ammirazione» per la «virtù politica ed etica della Germania»¹². Ed è in realtà proprio a partire da questo piano, che, nel testo in discussione, si sviluppano una serie di argomentazioni, fra loro strettamente connesse, che sottolineano del tutto positivamente la centralità dell'esperienza tedesca, frutto prezioso dell'avvento di un'avanzata mentalità realistica e storica, in cui Croce può ampiamente riconoscersi. Sarà infatti proprio questa mentalità – storica e moderna insieme, e moderna proprio perché storica – a imporre il proprio sigillo non solo sul presente ma anche sul futuro, che le appartiene. A meno di non voler passatisticamente abdicare – ma questa sarebbe, nella prospettiva di Croce, una grave sconfitta – alle seduzioni dell'ideologia illuministica, cosmopolitica, democratica, umanitaristica, in ultima analisi massonica.

La Germania appare così, al Croce delle *Pagine sulla guerra*, come il luogo in cui, più e meglio che altrove, avrebbe preso corpo «il nuovo concetto della vita», che è quello della vita come «lotta continua»¹³, al quale solo malamente e debolmente può invece contrapporsi «il concetto latino della vita politica e storica», che è poi «l'ideale della giustizia e fratellanza e pace universale»¹⁴. Ma – così continua l'argomentazione crociana – le qualificazioni di «germanico» e di «latino» non vanno rigidamente materializzate, e magari etnicizzate, poiché, più correttamente, esse vanno interpretate come delle utili simbolizzazioni. Ideale «latino» e «germanico» della vita vanno quindi considerati come

due forme o stadi o epoche di vita mentale e spirituale, come sappiamo quanto in lunghi anni di lavoro siamo venuti approfondendo i problemi della storia. Due epoche: la prima delle quali (il cosiddetto ideale latino) è

¹¹ Ivi, p. 64.

¹² B. CROCE, *Cultura tedesca e politica italiana*, in *Pagine sulla guerra*, cit., p. 14.

¹³ B. CROCE, *Il nuovo concetto della vita*, in *Pagine sulla guerra*, cit., pp. 124-129, qui pag. 124.

¹⁴ *Ibid.*

ancora l'epoca teologica, col miraggio del paradiso in cielo, come presso i cattolici, o del paradiso in terra, come presso i giacobini e democratici d'ogni colore, e cronologicamente si designa ora come medioevo ora come secolo decimottavo; e l'altra invece (il cosiddetto ideale germanico) è l'epoca veramente umana, in cui il paradiso è negato in cielo e in terra, e la vera città di Dio o della Ragione è la storia stessa. A servizio della prima sta ancora la scolastica, il giusnaturalismo, l'intellettualismo, la filosofia insomma che si esaurì nell'estremo cartesianismo e nell'enciclopedismo; a servizio della seconda, la dialettica, lo storicismo, l'idealismo, la filosofia che in Germania fu iniziata da Kant e in Italia da Rosmini e Gioberti; e se (come tutti dicono a parole e non sempre riconoscono poi nel fatto) il pensiero governa il mondo, non è chiaro che la forma di vita spirituale, che è retta da un pensiero superiore, è superiore in tutto a quella che s'informa a un pensiero inferiore?¹⁵.

Il che potrebbe anche essere interpretato – visto che l'analisi crociana privilegia i fronti spirituali rispetto a quelli della guerra guerreggiata – come vittoria dello storicismo sull'illuminismo. Anche se le vittorie spirituali non restano confinate al mondo dello spirito:

tanta è la mia fede nell'eccellenza dell'ideale storico (lasciatemelo chiamare col suo vero nome e non con la sua metafora etnica), dell'ideale storico e combattente della vita, che io sono persuaso che, in questa guerra, le nazioni latine e l'alleata e democratizzata Inghilterra, anziché rafforzare il loro ideale democratico o paradisiaco, lo vanno via via distruggendo per rafforzare se stesse, e, a guerra finita, si troveranno assai cangiate spiritualmente, assai meno democratiche e fantastiche di quanto erano e credono di poter restare, assai più 'militaristiche', ossia più guerriere, che da lungo tempo non erano¹⁶.

E allora bisogna pensare la politica nella sua autonomia, ovvero l'«autonomia della politica»¹⁷, come Croce afferma testualmente, con linguaggio assai moderno, e poi, ancora, lo Stato come potenza e anche il diritto come forza, senza nessuna disponibilità a scambiare tutto ciò «con la frivola teoria progressistica e illuministica e umanitaria del secolo

¹⁵ Ivi, p. 125.

¹⁶ Ivi, p. 127.

¹⁷ B. CROCE, *I limiti della dottrina dello Stato come potenza*, in *Pagine sulla guerra*, cit., pp. 102-105, qui p. 102.

decimottavo»¹⁸, di cui si fa attualmente patrocinatrice la massoneria, che è infatti – così si legge – «il più gran serbatoio della mentalità settecentesca»¹⁹.

Ma questa congiunzione fra mentalità illuministica e massoneria può stringersi solo perché gli affiliati all'ultima sono «uomini di mezzana cultura»²⁰, e cioè «maestri di scuola primaria, diplomati di scuola tecnica, laureati farmacisti», cui si aggiungono nel migliore dei casi gli «specialisti», ovverosia «medici, avvocati, ingegneri, militari»²¹, gente individualmente anche valorosa, ma incapace di svolgere la propria umanità, in quanto priva della necessaria «consapevolezza filosofica e storica»²², che purtroppo non potrà essere fornita dall'università, visto che «gli insegnanti universitari sono quello che sono»²³, per cui bisognerà puntare sulla «scuola classica, la sola veramente umanistica e formativa»²⁴.

Quanto si è appena richiamato dà – pur nei suoi toni aspramente polemici, che sono, beninteso, una caratteristica di fondo di Benedetto Croce, personalità tutt'altro che «olimpica» – un senso della compattezza e della circolarità del discorso del filosofo napoletano, per il quale le *Pagine sulla guerra* rappresentarono in certo qual modo il banco di prova per vagliare la propria filosofia alla luce dell'esperienza estrema del conflitto mondiale. Il che voleva anche dire riflettere su Italia, Germania e Europa dentro la guerra, coi rischi ma anche le possibilità a ciò connessi.

Per l'Italia, già l'atteggiamento neutralistico degli inizi è indizio delle preoccupazioni di Croce riguardo alla tenuta complessiva – militare, economica, etica – del Paese (e torna alla mente la cruciale e sempre attuale domanda di Giustino Fortunato su «quanto vale moralmente l'Italia?»). Da cui il rifiuto crociano della guerra come avventura e fuga in avanti, come ricerca di una soluzione fortunosa ai problemi, antichi e nuovi, dello Stato, che andavano invece risolti strutturalmente. Quale sarebbe «la conseguenza del colpo fortunato», si chiede dunque Croce, riflettendo

¹⁸ B. CROCE, *Filosofia e guerra*, in *Pagine sulla guerra*, cit., pp. 53-59, qui p. 55.

¹⁹ B. CROCE, *Contro il secolo decimottavo*, in *Pagine sulla guerra*, cit., pp. 105-107, qui p. 106.

²⁰ B. CROCE, *La storicità e la perpetuità della ideologia massonica*, in *Pagine sulla guerra*, cit., pp. 260-266, qui p. 263.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ B. CROCE, *Riforme nel pensiero e nella cultura*, in *Pagine sulla guerra*, cit., pp. 271-274, qui p. 272.

²⁴ *Ivi*, p. 273.

sull'eventualità, da non escludersi, di una vittoria sostanzialmente casuale. «Che noi italiani» – questa la risposta, pur essa oggi ancora attuale – «sempre più ci adageremo nella nostra abitudine d'inerzia e d'indisciplina, fidando poco in noi stessi nella vita quotidiana e ordinaria, e contando nei momenti straordinari sui miracoli dell'entusiasmo, della genialità, delle parole alate e, insomma, sulla Fortuna»²⁵.

Alla fine, però, la grande prova della storia fu superata, e dentro percorsi non solo militarmente, ma anche eticamente produttivi. «La vittoria è venuta, piena, sfolgorante, e, quel ch'è meglio, meritata», scrive Croce da Viù, in Piemonte, il 5 novembre del 1918²⁶. Invitando però a contenere gli entusiasmi, perché la vittoria, pur grande, non doveva celare i problemi rimasti: «far festa perché? La nostra Italia esce da questa guerra come da una grave e mortale malattia, con piaghe aperte, con debolezze pericolose nella sua carne»²⁷. E poi v'era chi la guerra aveva perduta, tra cui proprio la Germania, ancora amata:

e grandi imperi che avevano per secoli adunate e disciplinate le genti di gran parte dell'Europa, e indirizzate al lavoro del pensiero e della civiltà, al progresso umano, sono caduti; grandi imperi ricchi di memorie e di glorie; e ogni animo gentile non può non essere compreso di riverenza dinanzi all'adempirsi inesorabile del destino storico, che infrange e dissipa gli Stati come gli individui per creare nuove forme di vita²⁸.

Parlare di «destino storico» significa contemplare, molto dall'alto, scenari dominati da una forza necessaristica e sostanzialmente imperscrutabile, e perciò non determinati esclusivamente dalla dialettica degli interessi umani. Ne discendeva la critica alla «ideologia del torto e della ragione», cioè alla questione della responsabilità della guerra, che, dati i presupposti della sua riflessione, Croce considerava come una questione mal posta e dunque da rifiutarsi, poiché «la giustizia non la esercita mai un popolo sull'altro, ma sopra tutti i popoli Dio, o quel Dio che è la Storia»²⁹. Era un'altezza, dalla quale il filosofo napoletano poteva quindi riflettere sulla guerra e sui suoi esiti, non già dentro la stretta cornice delle spiegazioni causalistiche e prammatistiche, bensì slargando la visione alle dimensioni della razionalità,

²⁵ B. CROCE, *Le fortune immeritate*, in *Pagine sulla guerra*, cit., pp. 16-21, qui p. 19.

²⁶ B. CROCE, *La vittoria*, in *Pagine sulla guerra*, cit., pp. 293-296, qui p. 293.

²⁷ Ivi, p. 295.

²⁸ Ivi, p. 296.

²⁹ B. CROCE, *Lo Stato come potenza*, in *Pagine sulla guerra*, cit., pp. 77-81, qui p. 81.

della necessità e finanche della provvidenzialità della storia, umana e più che umana, perché spirituale.

Ma lo Spirito andava ammalandosi, e la struttura idealistico-storicistica del pensiero crociano si sarebbe presto rivelata inadeguata al demonismo della storia novecentesca. «Usciremo dalla guerra con un sentimento più alto, più grave, più tragico della vita e dei suoi doveri; e distruggeremo nelle sue fiamme molte miserie della nostra politica degli ultimi decenni»³⁰: ben presto quest'interpretazione palinogenetica del conflitto – che, beninteso, non fu solo di Croce, e che comunque costituisce una testimonianza preziosa della crisi psicologica europea – non sarebbe stata più sostenibile. Né della prima guerra mondiale si sarebbe più potuto parlare come della «religiosa ecatombe alla quale la vecchia Europa si è offerta fidente»³¹. Né, ancora, si sarebbe più potuto dire – come Croce pur disse nel gennaio del 1919 – che «tutti, vincitori e vinti, respiriamo certamente una vita spirituale superiore a quella di prima della guerra»³². Perché ben presto alle illusioni ottiche – «ma non vedete i segni di una disposizione più conciliante degli animi, in tutte le parti del mondo?»³³ – si sarebbe dovuto rispondere figgendo gli occhi nell'aspro territorio della «vitalità».

§2. È molto importante per il nostro discorso che, sempre nel 1919, anno della prima edizione delle *Pagine sulla guerra*, Croce pubblichi una recensione (la prima italiana) delle *Betrachtungen eines Unpolitischen* di Thomas Mann, appena uscite in Germania. L'episodio è ovviamente molto significativo per l'analisi del rapporto fra i due grandi esponenti della «nobiltà dello spirito», un rapporto a cui va anche ascritto un significato simbolico, espresso plasticamente nella dedica della *Storia d'Europa* allo scrittore tedesco, già rapidamente richiamata³⁴. Ma esso appare di tutto rilievo anche nella prospettiva qui al centro della nostra attenzione, volta a

³⁰ B. CROCE, *Germanofilia*, cit., p. 69.

³¹ B. CROCE, *Contro il secolo decimottavo*, cit., p. 107.

³² B. CROCE, *La "Società delle nazioni". Intervista*, in *Pagine sulla guerra*, cit., pp. 296-302, qui p. 299.

³³ *Ibid.*

³⁴ Cfr. D. CONTE, *Nobiltà dello spirito sull'abisso: Benedetto Croce e Thomas Mann*, «Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli», *Seduta inaugurale dell'anno accademico 2011*, Giannini, Napoli 2011, pp. 31-48.

ricostruire il rapporto di Croce con la Germania negli anni della prima guerra mondiale e del primissimo dopoguerra.

«Sono pagine scritte durante la guerra dal celebre romanziere, autore di *Buddenbrooks*»: così Croce comincia la sua recensione³⁵. Aggiungendo subito dopo un'osservazione importante, quella secondo cui tali pagine sarebbero state «scritte “a forza”, per non poter fare altrimenti, com'è accaduto anche a qualcun altro in questi anni»³⁶. E si tratta qui, con tutta evidenza, di un palese riferimento autobiografico, particolarmente prezioso per quanto si intende ancora dire, avendo proprio Croce, Croce in persona, tracciato così una chiara linea di congiunzione tra le sue *Pagine sulla guerra* e le *Considerazioni* manniane.

La recensione crociana mette in primo piano perlomeno due questioni che legano i testi in discussione. Da un lato, la violentissima polemica di Mann contro d'Annunzio e l'Italia che plaude al d'Annunzio, che Croce condivide. E non è inopportuno a questo punto ricordare che nelle *Pagine sulla guerra* si legge anche uno scritto su *D'Annunzio e Carducci*, rappresentanti, per Croce, di due contrapposte maniere di manifestare l'idea della grandezza d'Italia, in Carducci basata su di un solido «nucleo storico-civile» che nulla concederebbe al «coraggio da avventuriero» e alla «ferocia da barbaro» cantati invece dal d'Annunzio, al fondo dei quali starebbe «l'istinto della belva o del predatore»³⁷. Dall'altro, l'originale ripresa crociana della dicotomia manniana fra *Kultur* e *Zivilisation*, che, com'è noto, percorre come un filo rosso tutto l'ordito estremamente frastagliato e complesso delle *Betrachtungen*, e che, anche qui, Croce mostra di condividere («finissime osservazioni»³⁸), pur suggerendo di applicarla non al contrasto fra Germania e paesi latini, Francia in testa, bensì all'«umana ed eterna opposizione tra aristocrazia e volgo»³⁹. E anche qui può risultare non del tutto inutile ricordare che, nelle *Pagine sulla guerra*, si legge una breve nota su *Cultura e civiltà* che non è lontana da certe teorizzazioni manniane, richiamandovi Croce la «barbarie generosa» giacente al fondo della «civiltà»⁴⁰. Il che fa pensare a un luogo famoso dei

³⁵ B. CROCE, *Le considerazioni di un non-politico*, in *Pagine sparse*, seconda ediz. riveduta dall'Autore, vol. II, Laterza, Bari 1960, pp. 185-187.

³⁶ Ivi, p. 185.

³⁷ B. CROCE, *D'Annunzio e Carducci*, in *Pagine sulla guerra*, cit., pp. 49-53.

³⁸ B. CROCE, *Le considerazioni di un non-politico*, cit., p. 185.

³⁹ Ivi, p. 187.

⁴⁰ B. CROCE, *Cultura e civiltà*, in *Pagine sulla guerra*, pp. 59-61.

“famigerati” *Pensieri di guerra* del 1914 – uno dei testi, insieme con quello su *Federico e la grande coalizione*, che stanno alle origini delle *Considerazioni* – quello dove Mann aveva legato insieme «cultura» e «barbarie», parlando quindi della «cultura» come «primitività stilizzata»⁴¹.

Certo, in sede di ricostruzione critica non si può non osservare che, stringendo fra le *Pagine sulla guerra* e le *Considerazioni di un impolitico* un legame molto forte, Croce avesse teso a porre in rilievo gli elementi che oggettivamente avvicinavano le due opere e i loro autori, mettendo nel contempo la sordina agli altri elementi che, altrettanto oggettivamente, li allontanavano. E si pensa qui innanzitutto al forte radicamento di Mann nel romanticismo e nel decadentismo: un radicamento che, in buona sostanza, continuò a caratterizzarne, perlomeno in parte, la fisionomia anche negli anni delle svolte repubblicane, democratiche e umanitarie, ma che proprio al tempo delle *Considerazioni* appariva evidentissimo, e tale da non poter sfuggire a un osservatore come Croce, che, per di più, di romanticismo e decadentismo fu sempre nemico irriducibile. Il fascino della «seduzione della morte», del tutto estraneo alla personalità virile di Croce, percorre, ad esempio, larga parte delle *Considerazioni* (si leggano, a titolo puramente esemplificativo, le pagine partecipatissime sul *Palestrina* di Pfitzner). E, giusto per rimarcare un altro, non secondario elemento di distanza, si faccia caso alle contrapposte operazioni compiute dai nostri autori su Claudel e Barrès, in un caso (quello di Mann) innalzati a simboli di una “vera” Francia più vicina alla propria sensibilità antipolitica e anticivilizzatrice, nell’altro (quello di Croce) abbassati, insieme col Rimbaud, a rappresentanti di una mentalità morbosa e patologica. E si colga il senso “politico” dell’inclusione di queste analisi nelle *Pagine sulla guerra*: a dimostrare come la propaganda d’Oltralpe, volta a presentare la Francia come paese della ragione e della sanità, lasciasse capziosamente in ombra aspetti inquietanti dell’anima di quella nazione⁴².

Né, discutendosi di differenze, si può dimenticare la sprezzante polemica antitaliana che spicca in vari punti del volume manniano, colpendo non solo d’Annunzio e il dannunzianesimo (qui si annidavano peraltro anche rancori di carattere familiare: l’antica ammirazione per lo scrittore abruzzese del fratello Heinrich, estasiato dai «soffitti

⁴¹ TH. MANN, *Pensieri di guerra* (1914), in ID., *Scritti storici e politici*, Mondadori, Milano 1957, pp. 33-52, qui p. 35.

⁴² Cfr. B. CROCE, *Intermezzo letterario – Scrittori di prima della guerra*, in *Pagine sulla guerra*, cit., pp. 186-208.

rinascimentali»), bensì l'intera cultura politica (da Beccaria a Mazzini) di un paese tutto di «spaghettoni dello spirito», e non all'altezza della prova suprema, come dimostrerebbe la disfatta di Caporetto: «qualcuno, per caso, *non* sapeva che quel paese, andando al serio, non sarebbe stato all'altezza di questa guerra? Che balsamo, le notizie di questi giorni! Che senso di liberazione, di riscatto, di conforto produce la 'forza', l'azione limpida e maestosa delle armi»⁴³.

Detto questo, bisogna però anche aggiungere che Croce aveva ragione a proporre quell'avvicinamento. Perché i due libri, pur così diversi, già a partire dalla loro strutturazione (le brevi postille dell'uno, gli infiniti capitoli dell'altro, tormentosi e tormentanti per il povero lettore non meno che per l'illustre autore), sono tuttavia, per taluni aspetti, assai simili. E qui si intende soprattutto quell'insieme assai complesso di elementi che scaturiscono dalla comune polemica antilluministica, sfociando poi in una comune atmosfera, quasi si vorrebbe dire in un'aria di famiglia, che è quella di un conservatorismo di non facile definizione, aspro, liberale e storico al tempo stesso. La definizione di «polemica antilluministica» va però precisata, essendo comprensiva, certo, anche della polemica contro l'illuminismo *stricto sensu*, ma venendo a essere in realtà caratterizzata soprattutto dall'avversione alle precipitazioni novecentesche dell'illuminismo, ovvero dall'ostilità verso dinamiche neo- e postilluministiche. Si tratta, insomma, della comune polemica verso ciò che Croce chiamò «astrattismo» e Thomas Mann «civilizzazione», e che fu polemica contro l'eguaglianza, la fratellanza (ma non la libertà), la democrazia, il cosmopolitismo e l'internazionalismo, la giustizia intesa in senso formalistico, l'umanitarismo. Contro tutto ciò, sia Croce sia Mann si eressero a paladini di un atteggiamento spirituale che sottolineava la centralità della potenza (soprattutto nei rapporti fra gli Stati), la forza della storia, le individualità storiche (singole e collettive), fino a sboccare (parrà strano: anche e forse soprattutto in Mann) in posizioni da etica storicistica. A essere in gioco era il raggiungimento di una postazione, dalla quale pensare il problema della libertà senza eguaglianza, che fu centrale per Croce e Mann all'altezza della prima guerra mondiale (dopo le cose cambiarono). E a ciò si collegava strettamente la sfida di un mondo concepito come storia e storicità, dunque come concretezza, pluralità, effettualità.

⁴³ TH. MANN, *Considerazioni di un impolitico* (1918), a cura di M. MARIANELLI e I. INGENMEY, Adelphi, Milano 1997, p. 527.

§3. «Prima della guerra avevo incominciato a scrivere un breve romanzo, una specie di storia pedagogica, in cui un giovane, capitato a soggiornare in un ambiente moralmente insidioso, era posto in mezzo a due buffe personalità di educatori: da una parte un letterato italiano, umanista, retore e progressista, dall'altra un mistico un po' equivoco, reazionario e avvocato dell'antiragione»⁴⁴.

La frase citata sta nel capitolo «Della virtù» delle *Considerazioni*, quello che porta splendidamente in epigrafe le parole dalla *Morte di Danton* di Büchner: «i giacobini hanno dichiarato che la virtù è all'ordine del giorno». Il «breve romanzo interrotto» cui si accenna, sarà ripreso dopo la guerra e diventerà lunghissimo: lo *Zauberberg*. Fra le *Considerazioni di un impolitico* e la *Montagna incantata* (ormai *magica*) esistono nessi assai stretti, di cui Thomas Mann fu il primo a essere ben consapevole, come testimoniano, tra l'altro, le parole cariche di sottintesi pronunciate dinanzi agli studenti dell'università di Princeton: «“Que diable allait il faire dans cette galère?” Risposta: “La montagna incantata”»⁴⁵.

Il «letterato italiano, umanista, retore e progressista» è, ovviamente, Lodovico Settembrini, una delle creazioni più celebri dell'universo letterario manniano. La cui figura può trovare spazio anche all'interno della nostra ricostruzione. Questo, però, non tanto perché – come ben si sa – tra Croce e Mann si venne a parlare, ancorché rapidamente, di Settembrini, e dei supposti legami (in realtà del tutto inesistenti) fra il Settembrini letterario e quello storico, Luigi, del quale il filosofo napoletano inviò alla scrittore tedesco le *Ricordanze della mia vita*. Ma, piuttosto, perché sull'illuminista Settembrini, che gira l'interruttore della luce per rischiarare la stanza abbuiata di Hans Castorp, precipitano molti degli elementi che caratterizzano la polemica antilluministica di Mann e anche di Croce.

Certo, la *Montagna magica* è del 1924: due anni dopo la svolta repubblicana di Mann e sei dopo le *Considerazioni di un impolitico*. Ed è anche per questo, oltre che, evidentemente, per motivi tutti interni ai tracciati della creatività artistica, che la figura dell'italiano, ancorché fortemente stilizzata, non è però tratteggiata unilateralmente come, invece,

⁴⁴ TH. MANN, *Considerazioni di un impolitico*, cit., p. 426.

⁴⁵ TH. MANN, *Introduzione alla “Montagna incantata” per gli studenti dell'Università di Princeton* (1939), in *Id.*, *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. LANDOLFI, Mondadori, Milano 1997, pp. 1506-1521, qui p. 1512.

quella a lui comunque imparentata del «letterato della civilizzazione» nelle *Betrachtungen*. E, così, la fisionomia di Settembrini appare complessa, a tutto tondo anche perché carica di qualità umane che gli portano la simpatia e l'amicizia di Castorp, il «cercatore», che dal punto di vista ideologico avrebbe più di un motivo per inclinare dalla parte dell'avversario, Naphta, l'altro pedagogo a caccia di anime giovani.

Tuttavia, su Settembrini si scaricano tutti i *topoi* della polemica antilluministica manniana, che sono anche quelli della polemica crociana. Sicché lo si può considerare come una straordinaria personificazione letteraria dei contenuti che si è cercato di illustrare nelle pagine precedenti. Settembrini è infatti un rappresentante della ragione (e in un punto delizioso del romanzo suona la «cornetta della ragione» per mettere in guardia Castorp dai pericoli del suo comportamento irragionevole). È poi un fautore della letteratura contro la musica, poiché solo la parola gli appare pedagogicamente affidabile, mentre la musica, nel suo spalancare, senza le necessarie mediazioni, le regioni del cuore, della sentimentalità, dell'emotività, sarebbe «politicamente sospetta». Ed è un sostenitore enfatico della *civilizzazione*, che, in una pagina famosa, saluta sollevando la piccola mano destra «come per un brindisi»⁴⁶. Ancora, Settembrini è massone, un massone politico disprezzante l'impoliticità, come il lettore apprende in quella pagina, dove il grande scrittore lubecchese si diverte a mettergli sulle labbra parole che conducono proprio lui stesso, Mann, sul banco degli imputati:

inutile malizia, ingegnere! Noi ci riconosciamo nella politica apertamente e senza riserve. Non ci curiamo affatto della idiosincrasia che certi sciocchi – stanno tutti nel suo Paese, ingegnere, quasi da nessun'altra parte – collegano a questa parola e a questo termine. L'amico dell'uomo non può ammettere distinzione alcuna tra politica e non politica. Non esiste la non politica. Tutto è politica⁴⁷.

Infine – ma qui il piano del discorso smette di essere quello della polemica antilluministica, pur continuando a essere quello della vicinanza tra Croce e Mann – Settembrini è convinto che ai giovani non resti altra scelta che quella di combattere la guerra schierandosi per le rispettive comunità

⁴⁶ TH. MANN, *La montagna magica* (1924), trad. it. di R. COLORNI, a cura e con introduzione di L. CRESCENZI, Mondadori, Milano 2010, p. 233.

⁴⁷ TH. MANN, *La montagna magica*, cit., p. 761.

nazionali. «Combatti da valoroso, là dove sono i tuoi legami di sangue! Oggi nessuno può fare più di così»⁴⁸. Queste le parole rivolte dall'illuminista italiano al «*Sorgenkind* della vita» (la definizione era proprio di Settembrini) all'atto della poco illuministica resa dei conti, nel momento del commiato, che è quello dello scoppio della prima guerra mondiale.

È strano: sono parole che avrebbero potuto essere di Croce. Hans Castorp, il «sette volte dormiente» risvegliato dal sonno settennale da «potenze elementari esterne», ovvero dal «colpo di tuono che tutti sappiamo», era stato infatti arruolato così fra quelle «guarnigioni e sentinelle poste qua è là dallo Spirito del mondo» di cui ci parlano proprio le *Pagine sulla guerra*⁴⁹. Che ammoniscono inoltre a non deluderlo, questo Spirito del mondo, abbandonando, magari per ragioni cosmopolitiche, «i posti che ci ha affidati», perché un comportamento siffatto, lungi dall'essere commendevole, non rappresenterebbe al suo cospetto nient'altro che «un omaggio astratto e inerte, a lui non gradito»⁵⁰.

E il giovane patrizio amburghese, l'*enfant gâté* che trovava disdicevole non trovare a tavola l'acqua di rose dopo aver gustato aragoste, non lo deluse, lo Spirito del mondo, arruolandosi, lui così poco militaresco, come volontario. Per essere poi precipitato, senza molte parole, ma cantando il *Lindenbaum* schubertiano, nel vortice infernale della «sagra mondiale della morte».

Abstract

Croce and the Germany – Croce and Thomas Mann – Europe and the Second World War – Croce and the *Pagine sulla guerra* – Croce and the XX century.

Keywords: Croce, Thomas Mann, War, Germany.

⁴⁸ Ivi, p. 1064.

⁴⁹ B. CROCE, *Contro l'astrattismo e il materialismo politico*, in *Pagine sulla guerra*, cit., pp. 22-30, qui p. 27.

⁵⁰ *Ibid.*

Croce e la rivoluzione

§1. Nel 1793, quando la Rivoluzione Francese era ancora in pieno svolgimento, ma già molti intellettuali europei che pure nel 1789 avevano manifestato verso di essa tutta la loro simpatia, ne prendevano sempre più le distanze, appariva in Germania il saggio di un giovane scrittore, Johann Gottlieb Fichte, destinato a diventare uno dei maggiori filosofi europei, che nelle intenzioni dell'autore doveva contribuire a far giudicare correttamente la Rivoluzione Francese. E per raggiungere questo scopo, andava oltre i fatti contingenti, ponendo alcune domande sulla "rivoluzione", per così dire, in sé, sulla sua natura, sulla sua essenza e soprattutto sulla sua legittimità. Scriveva:

«quando si deve valutare una rivoluzione, si possono porre soltanto due domande, l'una sulla *legittimità*, l'altra sulla *saggezza* di essa. Riguardo alla prima questione si può domandare in generale: "ha un popolo in linea di massima il diritto di mutare di sua iniziativa la propria costituzione politica?" oppure più in particolare: "ha esso il diritto di farlo in un certo determinato modo, valendosi di certe persone, con certi mezzi e secondo certi principi?" La seconda questione equivale a dire: "i mezzi prescelti, pel raggiungimento dello scopo che ci si prefigge sono i più appropriati?" Questione, che a volerla porre secondo equità, deve suonare così: "erano quelli i mezzi migliori *nelle circostanze date*?"»¹

Se – per assurdo – qualcuno avesse posto queste domande a Benedetto Croce, il filosofo napoletano avrebbe risposto – in coerenza con i suoi assunti teoretici fondamentali, con le sue teorie sulla storia, con le sue ricerche concrete² – che ogni rivoluzione è diversa da tutte le altre, sia per quel che riguarda la sua legittimità che per le sue motivazioni e i suoi esiti; ed è per questo che non si incontra nella sua opera un particolare discorso sulla "rivoluzione" come categoria interpretativa della storia. Chi conosce

¹ J. G. FICHTE, *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione Francese*, in *Sulla Rivoluzione francese – Sulla libertà di pensiero*, a cura di V.E. Alfieri, Laterza, Bari 1966, p. 54.

² Si veda, F. CHABOD, *Croce storico*, in *Lezioni di metodo storico*, a cura di L. Firpo, Laterza, Bari 1969, pp. 179-253; G. GALASSO, *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1969, pp. 9-93; R. FRANCHINI, *La teoria della storia di Benedetto Croce*, a cura di R. Viti Cavaliere, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.

soltanto le idee generali di Croce sulla storia, sarebbe indotto d'istinto a vedere in lui il nemico di un evento – le rivoluzioni, appunto – che turbano l'andamento della storia, la sua necessità, il suo lento divenire. Invece, nonostante la sua dura e continua polemica nei confronti del radicalismo democratico o giacobino moderno, nel cui seno l'idea di rivoluzione era pure nata e mantenuta in vita, Croce non giudica mai una rivoluzione come un evento esecrabile, perché tutte costitutive, parti integranti, del moto della storia; e mostra una particolare severità nei confronti del marxismo, non per il suo presentarsi come movimento rivoluzionario, quanto invece per il fine che quella rivoluzione perseguiva. Scriveva:

soggetto della storia è il positivo e non il negativo: e il nocciolo del comunismo, nella sua idea ultima e direttrice, nel principio a cui dà fede, non è positività di un'azione o di un'istituzione, ma un conato nel vuoto, il quale, nella sua più nuda espressione si risolve nel concepire l'ideale della vita come pace senza contrasti e senza gara, e pertanto con eguali sentimenti e concetti ed eguali e soddisfatti bisogni in tutti i componenti di una società, condizione che toglie radicalmente la necessità e possibilità stessa delle lotte degli uni contro gli altri, delle vittorie e delle sconfitte degli uni sopra o sotto gli altri, e la necessità stessa dell'ordinamento statale³.

Per darsi ragione delle idee e dei giudizi di Croce intorno alla rivoluzione, che è, come nel caso appena incontrato, sempre giudizio intorno ai suoi metodi e soprattutto ai suoi esiti, occorre quindi accostarsi alle sue opere storiche, dove su ognuna delle rivoluzioni delle quali parla offre un giudizio valutativo mirato e specifico. Ma prima di procedere lungo questa direzione, ritengo opportuno ricordare una sua breve nota apparsa per la prima volta nel 1944, dal titolo *Libertà e rivoluzione*, che può senz'altro fare da guida per una migliore intelligenza dei giudizi storici di Croce sulle rivoluzioni europee a partire dal 1789, anche se la nota in questione risale all'ultimo periodo della vita di Croce, che è quello in cui

³ Aggiungeva tuttavia: «Ogni errore teorico ha certamente qualche stimolo o motivo pratico, che in questo caso si ritrova agevolmente nell'affanno e nel dolore del lottare, dai quali si procaccia di saltar fuori col fantasticare e vagheggiare una vita senza lotta, cioè una vita senza vita». *Per la storia del comunismo in quanto realtà politica*, in *Discorsi di varia filosofia*, a cura di A. Perna e G. Giannini, nota al testo G. Sasso, Bibliopolis, 2 voll., Napoli 2011, vol. I, p.270.

fu maggiormente coinvolto nell'attività politica, della quale i suoi scritti, appunto "politici", fortemente risentono, tenendolo talora lontano dal rigore scientifico che presentano tutte le sue altre pagine.

Veniamo dunque a questa breve nota, che inizia non soltanto riconoscendo esplicitamente la "legittimità" della rivoluzione, ma addirittura considerandola come una manifestazione di libertà, un contributo al suo cammino. La libertà, infatti, scriveva Croce,

«non solo non esclude le rivoluzioni, ma le contiene in sé, ed è una perpetua rivoluzione, che cangia di continuo, in misura maggiore o minore, gli assetti, i diritti, gli ordinamenti statali vigenti. La stabilità sociale e politica copre, sotto la calma apparente della superficie che l'occhio vede, il movimento che la mente scopre e penetra. E quando il ritmo consueto del processo par che s'intensifichi e si acceleri, viene sulle labbra addirittura la parola "rivoluzione" e si parla di rivoluzioni "legali" o rivoluzioni "pacifiche"»⁴.

Naturalmente, proseguiva, non va dimenticato che spesso si parla di rivoluzione "illegale" o "violenta", ma, a ben guardare, «non si trova modo di segnare tra le due una logica distinzione»; questo perché «ogni modificazione di legalità, di diritto, di stato è una pressione che si esercita da una o più volontà su una o più volontà, e questa pressione può essere dolce o aspra, fatta con le buone o con le cattive». Ne viene che «la vera distinzione e contrapposizione è da porre tra le proprie e le improprie rivoluzioni, tra le legittime e illegittime rotture di legalità, che talora sono chiamate rivoluzioni, o così vantate da coloro che le fanno»⁵.

Appare qui quello che, come vedremo, era il giudizio "politico" sulle singole rivoluzioni, un giudizio che aveva già accompagnato Croce ogni qualvolta aveva dovuto affrontare questo argomento, dire di questa o quella rivoluzione: «se le rivoluzioni», scriveva, «sono lo svolgimento stesso e il perpetuo progresso della libertà, esse sono sempre sostanzialmente liberali, e rivoluzione non può essere ciò che si frappone a quel fine, a quel progresso, che lo vuole tirare indietro, lo intralcia, lo ritarda»⁶. Ma Croce non poteva trascurare che accanto a queste, alle rivoluzioni "liberali", sono apparse sulla scena della storia molte "pretese rivoluzioni", che «si dicono, secondo i casi "reazioni" o "anarchie", o "delirî e follie e imbestialenti", o in altri simili modi», che, aggiungeva con evidente riferimento alle rivoluzioni comuniste e nazifasciste, «si sono

⁴ *Libertà e rivoluzione*, in *Discorsi di varia filosofia*, cit., vol. II, p.443.

⁵ Cit., II, pp. 443-444.

⁶ Cit., II, p.444.

vedute in tutti i tempi e che tutti abbiamo riveduto ai nostri giorni». Ma queste «non sono per niun conto rivoluzioni, perché non appartengono alla vita positiva della libertà», anche se, aggiungeva per non correre il rischio che il giudizio morale prevalesse su quello storico, questo «non significa che non appartengano alla storia, e non abbiano storica efficacia, ma a quel modo che le malattie l'hanno nella vita fisiologica e che non perciò le identifica con la sanità»⁷.

§2. Queste ultime parole rivelano uno dei più importanti canoni metodologici tra quelli proposti da Croce, quella “positività della storia”, che avrò ancora occasione e motivo di ricordare. Comunque sia, a questo punto mi sembra giunto il momento di riprendere il discorso precedente, in quanto, come allora dicevo, il giudizio di Croce sulla rivoluzione – o, meglio, *sulle* rivoluzioni – si incontra soprattutto nelle sue opere storiche: e non è un giudizio univoco. Vorrei iniziare dalla Rivoluzione Napoletana del 1799, che aveva dato vita, a dire di Croce, a una vera e propria “Repubblica dei “filosofi”⁸, e sulla quale ha scritto pagine appassionate, commuovendosi quasi, – nonostante in altro contesto abbia scritto che «“giacobino” designa l’atteggiamento pratico, che, muovendo da un astratto ideale, ricorre all’imposizione e alla violenza per attuarlo; onde “giacobini” son chiamati non solo gli estremi democratici, ma tutti coloro, anche estremi conservatori e aristocratici, che esercitano simile imposizione e violenza, per solito poco duratura e poco feconda»⁹ –; commovendosi quasi, dicevo, di fronte a quei «giacobini napoletani, [che] uniti coi loro fratelli di tutta Italia, trapiantarono in Italia l’ideale della

⁷ *Op. e loc. cit.* Croce concludeva il suo discorso osservando che con lo sviluppo del liberalismo era nata «la speranza che le rivoluzioni di carattere brusco e violento, accompagnato da sangue e da rovine, non trovassero più la condizione che le faceva prorompere, o [...] che le “rivoluzioni” sarebbero state man mano sostituite dalle “evoluzioni” svolgimenti. Se questa speranza generosa è fallita», scriveva nelle ultime righe, radicalizzando il suo storicismo, «la dottrina, che non ne avrebbe avuto il merito se si fosse avverata, non ha neppure la colpa del fallimento. Il che non toglie che la stessa speranza, purgata di quanto aveva di utopico, fatta rinuncia all’assolutezza del suo ideale, deve rimanere nell’anima degli uomini di buona volontà e indirizzare e vigilare la loro azione», cit., II, p.445.

⁸ *La giovinezza rivoluzionaria di un moderato (Giuseppe Poiero)*, in *Una famiglia di patrioti*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 2010, p.12.

⁹ *Politica “in nuce”, I, Il senso politico*, in *Etica e politica*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1994, p.262.

libertà secondo i tempi nuovi, come governo della classe colta e capace»¹⁰. Del tutto opposto a quello sulla rivoluzione napoletana, ad esempio, il giudizio su un'altra rivoluzione, quella di Parigi del 1870, che liquidava in poche righe, osservando che la "terza repubblica", come suo primo atto, «dové abbattere anzitutto l'insurrezione della *Commune* di Parigi, convulsione di gente vinta ed armata e non rassegnata, in cui riaffiorarono assurde idee federalistiche e sobollirono tendenze di repubblica sociale»¹¹.

Ma non è questo il solo caso in cui Croce segnala le profonde differenze, sia sul piano politico che su quello etico, che intercorrono tra le varie rivoluzioni, intorno a molte delle quali, anche se si manifestarono in forme violente, pronuncia un giudizio assolutamente positivo, in coerenza con l'idea, espressa negli anni Venti del Novecento, secondo cui «chiunque abbia riverenza al vero non oserà mai porsi assolutamente, ossia unilateralmente, conservatore, ma nemmeno allo stesso modo riformatore e rivoluzionario; e si affermerà l'uno e l'altro insieme, che è senza dubbio un'affermazione complessa e difficile, ma soltanto perché la vita è cosa complessa e difficile»¹².

Proprio a motivo di questa convinzione, osservando la storia europea, Croce, a proposito della Rivoluzione Francese e di quelle del 1848, scriveva che:

¹⁰ *Storia del Regno di Napoli*, Laterza, Bari 1958, p. 238. E poco prima: «Pure altra via, in verità, non si offriva alla classe intellettuale di Napoli, di fronte alla rivoluzione di Francia, se non quella che essa effettivamente seguì. Gli "illuministi" del monarcato assoluto dovevano rinnovarsi, come nel fatto si rinnovarono, in giacobini», cit., pp.235-236. Uno dei testi in cui la simpatia di Croce verso i "rivoluzionari", i "giacobini" napoletani appare in maniera inequivocabile, è il già ricordato saggio, *La giovinezza rivoluzionaria di un moderato* (Giuseppe Poiero), dove l'«ardore rivoluzionario giacobino» del protagonista, crollata la Repubblica nella cui costruzione aveva avuto parte notevole, lasciò il posto al momento "moderato" della sua visione politica (*Una famiglia di patrioti*, cit. p.33). Si veda pure, *La tradizione moderata nel Mezzogiorno d'Italia* (Giuseppe e Carlo Poiero), in op. cit., pp.34 sgg.

¹¹ *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1932, p. 266. Un giudizio altrettanto duro, definitivo e senza attenuanti, lo pronunciava sulla rivoluzione fascista del primo Novecento, della quale condannava «quella risolutezza a scendere in piazza, a imporre il proprio sentire, a turare la bocca ai dissidenti, a non temere tumulti e parapiglia, in quella sete del nuovo, in quell'ardore a rompere ogni tradizione, in quella esaltazione della giovinezza, che fu propria del futurismo». *Partiti politici e interpretazioni storiche*, in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, a cura di M. A. Frangipani, Bibliopolis, Napoli 1993, p.258.

¹² *Frammenti di Etica*, XLII, *Istituzioni razionali e istituzioni irrazionale*, in *Etica e politica*, cit., p.220.

quali che fossero le insufficienze e le debolezze e gli errori che si commisero, l'umanità visse allora uno di quei rari momenti nei quali la lieta fiducia di se stessa e del suo avvenire tutta la riempie, e, ampliandosi nella purezza di questa gioia, essa si fa buona e generosa, e vede attorno a sé fratelli, e ama. Così fu all'aprirsi della rivoluzione del 1789, che scosse e inebriò i cuori in ogni parte del mondo; così, e ancor più, nel '48, quando duri ostacoli, contro i quali si era cozzato invano da oltre mezzo secolo, parvero disfarsi d'incanto come le mura di Gerico al suono delle trombe¹³.

Comunque sia, la fedeltà al suo dettato metodologico – la ricerca individualizzante – non impediva a Croce – lo abbiamo già visto – di discutere talora della rivoluzione come tale, sarebbe a dire sulla sua opportunità, sempre tuttavia ricorrendo a qualche riferimento storico. Verso la metà degli anni Quaranta del Novecento, in una nota dal titolo *L'esempio della Russia*, Croce, di là delle ragioni contingenti che gliela dettavano, affrontava la questione della “esportabilità” delle rivoluzioni, della quale diceva:

a chi osserva che una rivoluzione accaduta in un paese straniero e sorta nelle circostanze particolari di quel paese, può bene avere una imitazione universale come fu della Rivoluzione Francese, si deve controsservare che appunto la Rivoluzione Francese attesta il contrario perché essa ebbe efficacia più o meno larga e più o meno rapida in ogni parte del mondo, ma modificandosi grandemente, sicché non fu più radicale e giacobina, e meno ancora fu egitaria come nella cospirazione degli eguali tentata dal Babeuf, non ripugnò alle forme monarchiche anzi le accettò e ricercò, e, insomma, da astratta costruzione razionalistica divenne storico liberalismo¹⁴.

Sempre negli anni del secondo dopoguerra, affrontava il problema collocandolo nel contesto di un discorso sulla “violenza”. In un articolo apparso sul “Risorgimento liberale” il 10 giugno del 1945, l'anno

¹³ Cit., p.169.

¹⁴ E proseguiva: «già nello stesso 1799, nell'esperienza della rivoluzione della repubblica napoletana, il nostro Vincenzo Cuoco, ammoniva dell'errore del tentato trasferimento di una rivoluzione nata con presupposti economici, politici, intellettuali francesi in un paese per tanta parte diverso quale era l'Italia meridionale». *L'esempio della Russia*, in *Scritti e discorsi politici*, a cura di A. Carella, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1993, vol. II, p. 179.

successivo, quindi, alla nota *Libertà e rivoluzione* poc' anzi discussa, sosteneva che:

le maggiori, le più profonde rivoluzioni l'umanità le ha compiute e le compie senza violenza, con le lotte consuete di cui s'intesse la vita umana, quasi per naturale svolgimento; laddove la violenza e i "Terrori", che sono state di alcune ma non di ogni rivoluzione, segnano una loro imperfezione, tanto che misero capo a più o meno gravi reazioni e dittature e tirannie e assolutismi, e ripigliarono poi il corso progressivo con la forza bensì ma non più con la violenza¹⁵.

E per questa ragione, guardando al presente, si rivolgeva polemicamente ai comunisti italiani che volevano «compiere un rivoluzione; e una rivoluzione non si fa se non con distruzioni e versando fiumi di sangue, anche d'incolpevoli, senza guardare a ciò, ma solo all'effetto finale»¹⁶. Un'idea peraltro, aveva scritto già agli inizi del secolo, che era stata rifiutata dallo stesso Marx, il "socialista" «che intese come anche ciò che si chiama rivoluzione, per diventare cosa politica ed effettuale, debba fondarsi sulla storia, armandosi di forza o potenza (mentale, culturale, etica, economica) e non già confidare nei sermoni moralistici e nelle ideologie e ciarle illuministiche»¹⁷.

§3. Come avremo modo di vedere, Croce terrà sempre lontano Marx, verso le cui idee manifesta grande rispetto, dai sedicenti marxisti, nei cui confronti, soprattutto nel secondo dopoguerra, si esprimerà spesso in

¹⁵ *Forza e violenza*, in *Scritti e discorsi politici*, cit., II, p. 160. E proseguiva: «così l'Inghilterra, oltrepassate e la dittatura di Cromwell e la restaurazione degli Stuart, compì la sua grande e durevole rivoluzione; così la Francia, di poi l'assolutismo napoleonico e dopo una malsicura carta costituzionale, si liberò veramente dall'assolutismo monarchico e dalla incerta libertà, con le giornate di luglio. Anche l'Italia liquidò un gran numero di stati e staterelli, e perfino lo stato del Papa, si unificò con una costituzione liberale, senza distruzioni, vendette e stragi, chiamando senz'altro a partecipare alla vita pubblica i vinti avversari di un tempo».

¹⁶ E poco più oltre: «Le violenze di cui la storia narra sono certamente parte inseparabile del moto storico accaduto, e da rammentare e spiegare e rendere intelligibili alla pari di ogni altra sua parte, ma non perciò esse possono mai ascendere a regola morale, a regola del da fare. La moralità primeggia sul fatto storico che essa comanda di pensare e narrare nella sua piena oggettiva verità, e che accetta unicamente in quanto così lo comprende», cit., pp.160-161.

¹⁷ *Materialismo storico ed economia marxistica*, (pref. 3ª ed. 1917), a cura di M. Rascaglia e S. Zoppi Garampi, nota al testo P. Craveri, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 2001, vol. I, p.14.

maniera assai severa. Non a caso Antonio Jannazzo ha scritto che «Croce mostra [...] di avere la coscienza delle differenze tra il socialismo moderno e quello giacobino-illuministico o quello utopistico»¹⁸; ma va da sé che la cultura e la visione politica del marxismo europeo, o, almeno larga parte di esso, non seguì questa strada, ma mantenne sempre viva e presente la prospettiva rivoluzionaria, fino a realizzare nel primo Novecento la più grande, la più violenta, la più dura rivoluzione dell'età moderna. Tuttavia Croce su «questa» rivoluzione ha dato nelle pagine finali della sua *Storia d'Europa* questo articolato giudizio:

il comunismo che si vuol dire essere ormai disceso nei fatti e attuatosi in Russia, non si è punto attuato in quanto comunismo, ma [...] come una forma di autocratismo, che ha tolto al popolo russo anche quel non molto respiro mentale e di libertà, che pur possedeva o si procacciava sotto il precedente autocratismo czaristico.

Ma aggiungeva:

con che non si vuol detrarre nulla né alla necessità nella quale si sono trovati di prendere quella via e non altra; né alla grandiosità del lavoro che, in quelle condizioni, hanno intrapreso e condotto innanzi, procurando di rendere fruttifere le ricche forze produttive di quella terra, e al vario insegnamento che dalla loro varia opera si può trarre; né all'entusiasmo mistico, e sia pure di un misticismo materialistico, che li anima e che solo può farlo reggere all'immane pondo che si sono messo sulle braccia e dar loro il coraggio di calpestare, come fanno, religione e speculazione e poesia, tutto quanto riveriamo come sacro, tutto quanto amiamo come gentile¹⁹.

Nonostante le riserve subito dopo opposte al comunismo sovietico²⁰, questa sorta di «assoluzione» di quel regime, qui proposta da Croce – il

¹⁸ A. JANNAZZO, *Croce e il comunismo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1982, cit., p.15.

¹⁹ *Storia d'Europa nel secolo decimono*, cit., pp. 354-355.

²⁰ «Ma si vuol ribadire con ciò», proseguiva, «che essi, per ora, hanno bensì assertoriamente negato con le parole e con atti di violenza e metodi di compressione, ma non hanno risoluto, né in quel modo potranno mai risolvere, il problema fondamentale dell'umana convivenza che è quello della libertà, nella quale solamente l'umana società fiorisce e dà frutti, la sola ragione della vita dell'uomo sulla terra, e senza la quale la vita non meriterebbe di essere vissuta», cit., p.355.

quale avrebbe più volte ripreso l'argomento, come ad esempio nel 1942, dove la "colpa" del comunismo era quella di avere raggiunto il potere attraverso la rivoluzione, che lascia sempre dietro di sé molti aspetti indesiderati²¹ — non può non sorprendere: ma di là di questo giudizio, appare qui l'idea della "rivoluzione" come *extrema ratio*, anche se la sua attenzione era diretta soprattutto verso l'evoluzione politica del marxismo, o comunque del socialismo ottocentesco. Lo vediamo in molte delle sue pagine, soprattutto in quelle della *Storia d'Italia*, dove, ad esempio, manifestava la sua simpatia nei confronti di quel «socialismo [che] andava superando l'ingenua età delle cospirazioni e delle rivolte, e si diffondeva, come difesa e rivendicazione di diritti economici, tra gli operai col crescere dell'industria e il formarsi di centri operai»;²² e dove ancora diceva che nella vita politica della nazione, «il metodo liberale aveva solennemente sconfitto quello socialistico e indirettamente ridato autorità ai socialisti temperati», la cui azione «positiva e liberale» consisteva soprattutto

nel contenere i fanatici e gli impulsivi, che erano accanto a loro o contro di loro nel partito stesso e che, richiamandosi ai puri principî del marxismo, non ammettevano altra tattica che quella rivoluzionaria, cioè, per dire la cosa nei propri termini, rimanevano schietti socialisti e non si erano com'essi, convertiti all'effettivo liberalismo: intellettuali la più parte, che avevano rinfrescato il loro marxismo nel sindacalismo del Sorel [...] con la teoria della scissione recisa tra proletari e mondo politico, l'elogio della salutare violenza e il mito dello sciopero generale²³.

Di là di tutto questo, ciò che di veramente importante si incontra nel discorso di Croce sul marxismo è la presenza di una parola che nella visione crociana della storia ha un ruolo, starei per dire, decisivo, quanto, come del resto abbiamo visto, positivo: la parola "forza" radicalmente distinta dalla "violenza". Nella già ricordata "Prefazione" del 1917 alla terza edizione dei suoi studi sul marxismo, Croce scriveva: «nella concezione

²¹ «L'aspettazione della rivoluzione, convertita in uno stato d'animo ordinario e normale, venne preparando quel che è in parecchi paesi avvenuto poi, e che in nessun luogo è stato lo stabilimento del proletariato e del comunismo, ma solo il disfaccimento degli ordinamenti e dei governi liberali per governi di autorità». *Per la storia del comunismo in quanto realtà politica*, in *Discorsi di varia filosofia*, cit., vol. I, p. 276.

²² *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, a cura di G. Talamo con la collaborazione di A. Scotti, Bibliopolis, Napoli 2004, p. 79.

²³ Cit., pp. 218-219.

politica [...] il marxismo mi riportava alle migliori tradizioni della scienza politica italiana, mercé la ferma asserzione del principio della forza, della lotta, della potenza, e la satirica e caustica opposizione alle insipidezze giusnaturalistiche, antistoriche e democratiche, ai cosiddetti ideali dell'89»²⁴.

Un concetto che avrebbe ripreso nel secondo dopoguerra, precisamente nel 1945, senza tuttavia chiamare in causa il marxismo: «dove mai», scriveva allora,

l'uomo può fare a meno della forza? Neppure nella poesia e nella scienza, perché egli difenderà sempre, con tutte le sue forze, la bellezza e la verità che mette al mondo, e che gli sono infinitamente care. Egli ha voce per parlare e gridare e raccogliere soccorsi e minacciare e intimidire, e altri moti corporei può fare, e non se ne sta, e tutto se stesso pone a servizio del suo ideale [...] La differenza tra l'uomo morale e quello non morale, cioè meramente utilitario, non è già che questo adoperi la forza ed esso no, ma che l'uno l'adopera a suo utile privato e l'altro a servizio del bene²⁵.

Il rifiuto qui opposto alla violenza rivoluzionaria — una violenza che talora poteva anche avere le sue ragioni — non comportava una sorta di cultura della resa, un'esaltazione della pazienza della storia, il rifiuto della lotta politica da parte di chi professava idee liberali: invitava invece coloro che quelle idee professavano a

non cadere nell'eccesso opposto, che è di rimanere affascinati dal sommo pregio della libera discussione e deliberazione, e dall'osservanza della legalità che ne forma il presidio, dimenticando che tutto in ultima analisi, poggia sulla forza, e che la legalità stessa è voluta dalla forza come un suo strumento, e che perciò alla produttrice dello strumento è sempre aperto il ricorso ed essa sola è la suprema istanza²⁶.

²⁴ *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., vol. I, p.13. Ha scritto Raffaello Franchini che alle «prime meditazioni crociane sulla storia», mancava «lo stimolo del reale, la nozione di quella che un giorno egli chiamerà la "durezza della politica", ossia della storia come rapporto di forze. L'occasione, la grande occasione culturale che gli dette modo di penetrare gli *arcana imperii*, fu l'incontro col materialismo storico». *La teoria della storia di Benedetto Croce*, cit., p.49.

²⁵ *Libertà e forza*, in *Scritti e discorsi politici*, cit., vol. II, pp. 155-156.

²⁶ Cit., p.161.

E questo, questa immagine della violenza rivoluzionaria come “suprema istanza”, lo portava a concludere che «le violenze di cui la storia narra sono certamente parte inseparabile del moto storico accaduto, e da rammentare e spiegare e rendere intelligibili al pari di ogni altra sua parte, ma non perciò esse possono mai ascendere a regola morale, a regola del da fare»²⁷.

§4. Come è noto, uno dei criteri metodologici fondamentali del pensiero di Croce era quella “positività” della storia che introduceva, discutendo dei concetti di “bene” e di “male” e del giudizio storico intorno ad essi, sostenendo che «la soluzione giusta è quella del progresso inteso non come passaggio dal male al bene, quasi da uno stato all’altro, ma come passaggio dal bene al meglio, in cui il male è il bene stesso visto alla luce del meglio»²⁸. Da qui la celebre conclusione secondo cui «la storia non è mai *giustiziera*, ma sempre *giustificatrice*; e giustiziera non potrebbe farsi se non facendosi ingiusta, ossia confondendo il pensiero con la vita, e assumendo come giudizio del pensiero le attrazioni e repulsioni del sentimento»²⁹.

Si tratta, come dicevo, di un canone metodologico, ma nel concreto della ricerca storica, Croce talora si muove diversamente, come nel caso degli studi sulla Rivoluzione Napoletana – precedenti comunque l’elaborazione di quel canone, che risale al secondo decennio del Novecento – dove, oltre alla presenza di un fattore emotivo che traspare da molte delle sue pagine, si incontrano proposizioni come questa: «è appena necessario ricordare che ogni fatto storico può essere oggetto di una doppia misurazione, o doppio criterio: l’ovvio criterio morale, e quello propriamente storico. Il primo si fonda sui principî elementari del giudizio etico, il secondo sulle persuasioni e convincimenti intorno ai fini

²⁷ Cit., p.160.

²⁸ *Teoria e storia della storiografia*, a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri, nota al testo di F. Tessoro, voll.2, Bibliopolis, Napoli 2007, vol. I, p. 72. Poco più oltre scriveva: «se il coso storico non è trapasso dal male al bene, né vicenda di beni e di mali, ma trapasso dal bene al meglio; se la storia deve spiegare e non condannare; essa pronuncerà soltanto giudizi positivi e comporrà catene di beni, salde e strette così da riuscire impossibile introdurvi un piccolo anello di male o interporvi spazi vuoti, che, in quanto vuoti non rappresenterebbero beni ma mali. Un fatto che sembri meramente cattivo, un’epoca che sembri di mera decadenza, non può essere altro che un fatto non storico, vale a dire non ancora storicamente elaborato, non penetrato dal pensiero, e rimasto preda del sentimento e dell’immaginazione», cit., p. 74.

²⁹ Cit., p.75.

della storia e al corso del progresso». E proseguiva scrivendo queste parole, dove chiaramente la passione prevaleva sul giudizio storico:

la condanna della reazione borbonica del Novantanove è una delle più fiere condanne morali, che abbia pronunziate la storia. Sì, certo, le nostre simpatie personali sono per quei vinti contro quei vincitori: sono per i precursori dell'Italia nuova contro i conservatori dell'antica: sono pel fiore dell'intelligenza meridionale contro l'espressione massima dell'oscurantismo internazionale³⁰.

Ma non era soltanto la passione a dettare a Croce queste parole sulla Rivoluzione Napoletana; ritrovava infatti in essa uno dei suoi canoni che definirei più etici che metodologici, sarebbe l'idea – ha scritto Antonio Jannazzo – che anche, come Croce sosteneva, spesso il vinto «quando sia animato da prospettive etiche riesce ad operare più avanti nel tempo»³¹. Ma non era soltanto questo principio aureo, a fargli sentire una forte adesione alla Rivoluzione Napoletana, quanto invece perché ritrovava in essa l'ideale avvio di quel processo che avrebbe portato all'Unità d'Italia. Dopo avere detto, o ripetuto, che «nella storia, è grandissima quella che potrebbe dirsi l'efficacia dell'esperimento non riuscito, specie quando vi si

³⁰ *La rivoluzione napoletana del 1799. Biografie- Racconti- Ricerche*, a cura di C. Cassani, voll.2, Bibliopolis, Napoli 1998, vol. I, pp.13-14. Poco dopo tuttavia, attenuava per così dire, questo giudizio radicale scrivendo: «Le lotte tra sovrani e sudditi, o tra le varie classi di un popolo, debbono paragonarsi e avere e proprie guerre e battaglie, in cui il vincitore cerca di rendere inoffensivo il vinto. / Ma, in queste repressioni civili, come nelle guerre e nelle battaglie, c'è un'illusione (e sia pure un pretesto), che rende o realmente scusabile e rispettabile, o formalmente incensurabile, chi combatte e vince, chi opprime o uccide: l'illusione, o la finzione, di operare pel bene generale, per un alto dovere, per la volontà del cielo. / Questa credenza o questa pretesa ha la sua logica, e non può conciliarsi con la violazione delle regole e elementari della giustizia e della pietà. [...] Altrimenti l'illusione è squarciata, la finzione è svelata, il vincitore diventa un assassino, la guerra un delitto comune», cit., vol. I, pp. 14-15.

³¹ E aggiungeva che nella *Prefazione* del 1896 a *La rivoluzione napoletana del 1799*, «Croce rivelava [...] un'attenzione notevole alle condizioni di fatto, alle articolazioni del mondo della necessità, al nesso tra vincitori e vinti in relazione al giudizio storico e alla prospettiva etica e alla filosofia della volontà in cui la lotta diventa laboriosa gestazione di equilibri futuri nell'ambito di una determinazione pratica che lascia aperta una dislocazione diversa delle forze in campo». A. JANNAZZO, *Croce e il comunismo*, cit., p.16.

aggiunga la consacrazione di un'eroica caduta»³²; dopo questa premessa, dunque, Croce così scriveva:

e quale tentativo fallito ebbe più feconde conseguenze della Repubblica napoletana del Novantanove? Essa valse a creare una tradizione rivoluzionaria e l'educazione dell'esempio nell'Italia meridionale. [...] Essa mettendo a nudo le condizioni reali del paese fece sorgere il bisogno di un movimento rivoluzionario fondato sull'unione delle classi colte di tutte le parti d'Italia, e gittò il primo germe dell'unità italiana. [...] Essa, finalmente, dette ai liberali italiani moderni i primi rudimenti della saggezza politica, insegnando a diffidare delle parole dei governi stranieri, quando non ci è modo di renderle serie col convertirle in interessi di vantaggi e di sicurezza. Così, per effetto del sacrificio e delle illusioni dei patrioti, la repubblica del Novantanove, che per se stessa non sarebbe stato altro che un aneddoto, assurse a dignità di avvenimento storico. E ad essa si rivolge ora lo sguardo, quasi a cercarvi le origini sacre della nuova Italia³³.

§5. A questo punto nasce inevitabilmente una domanda: come mai Croce che amava così poco la Rivoluzione Francese³⁴, giudicava poi così favorevolmente quella rivoluzione napoletana che discendeva direttamente da essa, dalla cultura illuministica? Si possono dare due risposte: una che riguarda la cultura napoletana, il fatto, cioè, che l'illuminismo napoletano

³² Cit., p.11. In altra occasione, sempre, ovviamente, a proposito della Rivoluzione Napoletana, scriveva: «le superficiali teorie di quei patrioti, la loro candida credenza nella nazione redentrice [...] i loro errori di calcolo, la fanciullaggine di certi loro atti, i tentennamenti e le debolezze di alcuni tra loro, tutti questi aspetti negativi, sui quali si suole troppo insistere, sono un nulla a paragone dell'opera effettiva che con la loro fede veramente generosa essi compierono. *Storia del Regno di Napoli*, Laterza, Bari 1958, pp. 238-239.

³³ *La rivoluzione napoletana del 1799*, cit., vol. I, pp.11-12. Cfr., *L'idea dell'unità d'Italia*, in *op. cit.*, vol. II, pp. 337-349.

³⁴ Nella *Storia d'Europa*, ad esempio, scriveva: «il ribrezzo per la rivoluzione, che si sentì allora e che percorre tutto intero il secolo decimonono, il quale pur doveva fare tante rivoluzioni, era, in realtà, il disprezzo per la rivoluzione democratica e giacobina, con le sue convulsioni spasmodiche e sanguinarie, con gli sterili suoi conati di attuare l'inattuabile, e col conseguente accasciamento sotto il dispotismo, che abbassa gl'intelletti e abbatte le volontà». E ancora: «il terrore del Terrore passò tra i fondamentali sentimenti sociali; e indarno taluni presero le difese di quel metodo, ragionandolo come necessario, che solo aveva assicurato i benefici della Rivoluzione francese e solo poteva assicurare quelli delle nuove che si preparavano; perché altri e più critici ingegni furono pronti a scoprire e a dimostrare il sofisma dell'argomentazione». *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, cit., p.37.

si era nutrito più che del razionalismo cartesiano, dello “storicismo” di Giambattista Vico: e questo aveva di molto attenuato quell’astrattezza che Croce vedeva come carattere dominante dell’illuminismo francese³⁵. L’altra è invece di natura storica, e Croce la proponeva con queste parole:

«come poi sarebbe stato possibile che gli uomini della classe intellettuale di Napoli non salutassero con giubilo di consenso e di speranze gli avvenimenti della rivoluzione francese, che apparivano come il mirabile prodotto delle idee di cui essi stessi erano nutriti, di quelle idee portate alle loro ultime e perfette conseguenze? Certo, la critica politica e storica ha dimostrato il semplicismo di molte teorie politiche e filosofiche che allora fecero scuola, e che mossero ad atti di distruzione e di terrore, e a forgiare nuovi ordinamenti privi di sostanza».

E subito dopo:

ma, se i principî di quella rivoluzione fossero stati nient’altro che un mucchio di errori dottrinali, non avrebbero avuto vigore pratico in Francia, e molto meno in altri paesi e in questa Italia meridionale. Agli errori andava unita la verità e l’urgente bisogno di liberarsi di vincoli e scorie del passato e di aprire il varco a forze giovani; e gli errori stessi non potevano essere vinti se non come si vincono sempre gli errori, con l’attuarli e col viverli, spingendoli all’estremo³⁶.

Riappare qui quel canone metodologico cui ho già fatto riferimento, quella “positività della storia” per la quale «non ci son o fatti buoni o fatti cattivi, ma fatti sempre buoni quando siano intesi nel loro intimo e nella loro concretezza»;³⁷ e i “fatti” cui soprattutto si riferiva, la Rivoluzione Francese avevano trasceso i loro fini immediati e avevano provocato un momento importante della cultura e della storia europee: «Ma che nel suo intrinseco quel pensiero fosse progressivo, e altresì rivoluzionario», scriveva,

veniva inconsapevolmente confessato dal parallelismo in cui il Fichte, lo Hegel e altri collocarono le due rivoluzioni, quella politica dei francesi e, contemporanea, quella mentale dei tedeschi: parallelismo che, non potendo restare tale, logicamente menava alla conseguenza, non veduta o scansata o taciuta, che, come dal razionalismo astratto era nata la rivoluzione giacobina, così dal nuovo e concreto razionalismo o idealismo

³⁵ Mi permetto di rinviare al mio, *Croce e l’illuminismo*, Giannini, Napoli 1970.

³⁶ *Storia del Regno di Napoli*, cit., p.234.

³⁷ *Teoria e storia della storiografia*, cit., p.75.

un'altra, di altro spirito e di altro ritmo, doveva nascere, e forse era già in atto»³⁸.

Da questo nuovo moto culturale e politico sarebbero nate le rivoluzioni liberali che attraversarono tutto il secolo decimonono e nei confronti delle quali Croce ha pronunciato tutta una serie di giudizi positivi, questa volta liberi da quella passionalità con cui, sul finire di quel secolo, guardava la Rivoluzione Napoletana. Il liberalismo, che adesso faceva la sua “prova storica”, non si proponeva certo, come avevano ritenuto la cultura e la prassi illuministiche, di «ricostruire il mondo su principii di pura o astratta ragione; ma sempre e soltanto di riformare o sostituire istituzioni nelle quali l'interesse dei singoli e l'interesse dell'universale si [erano] scissi e il secondo [cercava] nuovi rappresentanti e nuovi veicoli»³⁹; e per raggiungere questo obiettivo, non esitò, quando necessario, a ricorrere alla rivoluzione; e ne fece più di una⁴⁰. Ma queste ebbero un carattere del tutto diverso dalle precedenti, o almeno dell'ultima in ordine di tempo, la Rivoluzione Francese, perché, scriveva Croce, le rivoluzioni liberali non erano affetto «vogliose del carnefice e dei plotoni d'esecuzione», bensì «miti di loro natura e tendenti a conciliarsi gli avversari», come si vide:

in quelle del '48, come nelle altre che le precressero e seguirono. Studenti, intellettuali, borghesi, artigiani ne furono gli esecutori; e dappertutto esse s'iniziarono e compirono tra acclamazioni, getti di fiori, festeggiamenti, deliri di giubilo, abbracci per le strade di gente che fino allora non si conosceva, e tra armamenti di cittadini a guardie nazionali e parate di questa nuova forza e levate di volontari, e il prorompere di una stampa di giornali, fogli ed affissi in istile commosso, sublime [...]; e orazioni sulle pubbliche piazze, e adunate e circoli, dove similmente l'eloquenza scorreva a fiumi, e le proposte e i diversi avvisi erano fociosamente e appassionatamente dibattuti e applauditi⁴¹.

³⁸ *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, cit., vol. I, p.90.

³⁹ *Istituzioni razionali e istituzioni irrazionali*, in *Etica e politica*, cit. pp.219-220.

⁴⁰ «Nel significato che ritiene nel comune discorso e nelle immagini che risveglia, questa data, “il 1848”, sta a segnare in primo luogo il complesso delle rivoluzioni liberali-nazionali, che allora scoppiarono in Italia, Germania, Austria, Ungheria: rivoluzioni che ebbero certamente forte impulso e nuovo alimento dalla rivoluzione di Parigi del febbraio – onde la monarchia degli Orléans fu rovesciata e proclamata la Repubblica, - ma delle quali non sarebbe esatto, né in senso cronologico, riportare senz'altro a quella l'origine e il nascimento». *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, cit., p 167.

⁴¹ Cit., pp. 169-170.

Forse questa immagine è più idilliaca del dovuto. Comunque sia, tra i tanti moti che agitarono l'Europa nella prima metà dell'Ottocento, Croce, assumeva come esempio di rivoluzione liberale le famose «giornate di luglio» – quelle in cui il popolo di Parigi costrinse Carlo X alla fuga e all'abbandono del Regno – le quali segnano:

il momento in cui la lotta, che con vario ritmo e varie forme durava da anni, tra il liberalismo e l'assolutismo, pervenne a un conflitto armato, nel quale le due parti opposte asserirono rispettivamente lo stesso carattere che già era apparso nel corso precedente, e, in quell'atto stesso, e attraverso il conflitto, l'una accrebbe l'energia che possedeva, e l'altra scemò e smarrì la sua, e fu sconfitta⁴².

Una sconfitta, proseguiva, che coinvolse:

moralmente tutto l'assolutismo europeo e, per contrario, al liberalismo europeo, che si dibatteva o fremeva represso, venne un esempio di come si affronti nei casi estremi l'avversario, una prova che a quel modo è dato vincere, un aiuto nel fatto stesso che una grande potenza era assurta a pienezza di libertà, una fiducia di prossimi rivolgimenti⁴³.

Il suo assetto liberale l'Europa lo raggiunse quindi attraverso una serie di rivoluzioni, di sommovimenti politici, di cui, nonostante la dura critica di Antonio Gramsci, Croce riconosceva l'importanza e la necessità⁴⁴. Il Novecento, invece, non vide più rivoluzioni come “feste di popolo”, ma

⁴² Cit., p. 105.

⁴³ *Op. e loc. cit.*

⁴⁴ «È a caso o per una ragione tendenziosa», scriveva Gramsci a proposito della *Storia d'Europa* e della *Storia d'Italia*, «che il Croce inizia le sue narrazioni dal 1815 e dal 1871?, cioè prescinde dal momento della lotta, dal momento in cui si elaborano e radunano e schierano molte forze in contrasto? Il momento in cui un sistema politico si dissolve e un altro si elabora nel fuoco e col ferro? In cui un sistema di rapporti sociali si sconnette e decade e un altro sistema sorge e si afferma? E invece assume placidamente come storia il momento dell'espansione culturale o etico politico?». E proseguiva che la *Storia d'Europa* «non è che un frammento di storia, l'aspetto “passivo” della grande rivoluzione che si iniziò in Francia nel 1789, traboccò nel resto d'Europa con le armate repubblicane e napoleoniche dando una potente spallata ai vecchi regimi, e determinandone non il crollo immediato come in Francia, ma la corrosione “riformistica” che durò fino al 1870». *Quaderni del carcere*, ed. critica a cura di V. Gerratana, 4 voll., Einaudi, Torino 1975, vol. II, p. 1227.

rivoluzioni violente, tragiche, sia nel loro svolgimento che, forse soprattutto, nel loro esito, le quali tutte confermarono la distinzione crociana tra le rivoluzioni liberali e le “altre”.

Abstract

“Revolution” is, certainly, for Croce, neither a “strong” historiographic category, nor a decisive historical canon of interpretation. It is, however, not even a simple empiric data, a phenomenon that Croce, even though not exalting it, could undervalue. This leads to the fact that in his works there is no true and proper analysis of the phenomenon of revolution, but a historical evaluation of the European revolutions, starting with the French revolution: a highly diversified evaluation as revealed by the diverse appraisals, dictated by his ethical and political vision and by his evaluation of the results of the French revolution of 1789, the neapolitan one of 1799, the “liberal” revolutions of 1830 and of 1848, as well as the Sovietic revolution. All this is, obviously, “guided” by the famous concept of “the positivism of history”, which did not consent him to reject, as a foreign body to history, a revolutionary event.

Keywords: Croce, Historicism, European Revolution, History.

MARIA DELLA VOLPE

Filosofia, Religione, Storia: la trinità crociana

a Manuel

§ I. Ernesto de Martino “contra” Benedetto Croce

In note pagine del 1957¹, Ernesto de Martino, mettendo in guardia i suoi lettori da un uso improprio del termine «religione»², esemplifica sulla filosofia crociana e sull’uso, abusato, che il filosofo ne fa nella sua *Storia d’Europa*³, definita, da ultimo, come l’esempio «più illustre» di quanti, ingenerando fraintendimenti dannosi per gli studi storici, confondono la religione con qualsivoglia «impegno etico»⁴. Dimentica del nesso mitico-rituale, incurante della sua potenza destoricante, silente sulla sua ierogenesi, essa, allora, altro non sarebbe se non una «concezione essenzialmente laica del mondo e della vita»⁵. Che è giudizio, questo, di non poco conto se riferito a chi, come Croce, ha identificato la filosofia non solo con la storia ma anche con la religione.

¹ E. DE MARTINO, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, «Studi e Materiali di Storia delle religioni», XXVIII (1957) 1, ora in ID., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Introduzione e cura di M. MASSENZIO, Argo, Lecce 1995, pp. 75-96.

² Sul problema della religione in de Martino e sul rapporto di questi con Benedetto Croce, si veda: G. GALASSO, *Ernesto De Martino*, in ID., *Croce Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1969, pp. 373-486; ID., *La funzione storica del magismo: problemi e orizzonti del primo De Martino*, «Rivista storica italiana», CIX (1997), pp. 483-517; G. SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975, pp. 496-505; ID., *Ernesto De Martino. Fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001; D. CONTE, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 132-140.

³ B. CROCE, *Storia d’Europa nel secolo decimonono* (1932), Laterza, Bari 1981. Si citerà sempre da questa edizione. Tuttavia va segnalato che della *Storia d’Europa* è disponibile anche l’edizione curata da G. GALASSO per i tipi di Adelphi (Milano 1991). Sull’idea crociana di «religione della libertà» ci soffermeremo nel prosieguo del nostro discorso.

⁴ E. DE MARTINO, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, cit., p. 84.

⁵ *Ibid.*

Sotto questo riguardo le parole dell'antropologo napoletano fungono per l'interprete da cartina di tornasole in cui si riflette, seppur con diverso segno, non solo un giudizio che da più parti è stato riferito alla filosofia crociana, ma, anche una questione che, se elusa o mal intesa, mutila e cela il senso dell'intera opera di Croce. Perché in essa la religione, sotto l'egida dei tempi e degli eventi, da filigrana diviene, come cercheranno di mostrare le pagine che seguono, figura di primo piano, capace di definire quanto prima nel sistema era sfocato e malfermo.

Ma allora, che cos'è il seme di Giove per il filosofo napoletano? e la storia che d'esso porta il segno e il passo?

§ II. *L'unità di religione, filosofia e storia*

Il problema della religione⁶ involge e travolge tutta quanta la riflessione crociana. In essa echi di ascendenza religiosa ritornano con toni sempre crescenti, con coloriture di volta in volta più intense. Sotto questo riguardo, allora, è cosa tutt'altro che peregrina seguire l'evoluzione del concetto crociano di religione, destinato, come s'è detto, ad avere gran successo: da vuoto involucro, esso diviene fondamento della filosofia. Ma allora, quali sono le tappe di tale processo?

Già nell'*Estetica* del 1902, in un luogo cruciale del suo discorso, Croce avverte il bisogno di fare i conti con la religione. Dopo aver delineato i momenti fondamentali della sua Filosofia dello spirito, nel capitolo VIII, intitolato *Esclusione di altre forme spirituali*, il filosofo napoletano, in pagine chiare e stringenti, ragionando intorno alla possibilità, che per lui è impossibilità, di teorizzare altre forme dello Spirito oltre all'*Estetica*, alla *Logica*, all'*Utile* e alla *Morale*, definisce la religione - di contro a quanti vi rintracciavano una forma dello Spirito - una conoscenza *imperfetta e inferiore*, che, distrutta dal progresso delle conoscenze umane, viene superata e inverte dalla filosofia. Religione e Filosofia qui, benché siano entrambe forme di conoscenza, non si spartiscono ancora il regno del Vero, che come

⁶ In merito al complesso problema della religione nell'ambito della riflessione crociana, analizzato non di rado sulla scorta di pregiudizi ideologici o confessionali, si veda A. CARACCILO, *L'estetica e la religione di Benedetto Croce*, Tilgher, Genova 1988³; A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978 e dello stesso autore *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè Editore, Milano 1970; A. DI MAURO, *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, Franco Angeli, Milano 2002. Mi sia consentito di rimandare al mio, *La vera storia dell'umanità. Benedetto Croce e la religione dei tempi nuovi*, Le Càriti, Firenze 2010.

tale appartiene solamente alla Filosofia, la quale: «[...] toglie ogni ragion d'essere alla religione, perché le si sostituisce. Quale scienza dello spirito, essa guarda alla religione come a un fenomeno, a un fatto storico e transitorio, a uno stato psichico superabile»⁷.

Alla religione, dunque, potremmo dire, non spetta l'eterno. Essa non è una forma dello Spirito, ovvero non è un elemento costitutivo, essenziale o strutturale della storia umana, ma appartiene ad una sua specifica fase, ormai superata, tanto che chi in essa si attarda fa rivivere spoglie vuote prive di vita.

L'idea della religione come stadio psichico superabile, come gradino inferiore della filosofia è ripresa e confermata nella recensione del 1903 all'*Essenza del cristianesimo* di Harnack⁸ e nel saggio intitolato *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*⁹ del 1908. Che è l'anno, però, in cui Croce, come registrano i *Taccuini*, vive un «periodo tra filosofia e neurastenia»¹⁰, tormentato da una «fissazione metafisica»¹¹, travagliato da «dubbi filosofico-religiosi»¹². Legge S. Agostino¹³, S. Anselmo¹⁴, giungendo, dopo un lungo e faticoso travaglio della mente, a una rinnovata idea di religione, che trova una delle sue prime espressioni, se non la prima, nel saggio del 1908, che porta il titolo, significativo e per certi versi sorprendente, *Per la rinascita dell'Idealismo*¹⁵. Qui, in poco più di cinque pagine scritte in occasione della pubblicazione del libro di Jakob Schmidt *Zur Wiedergeburt des Idealismus*, Croce, attraverso un ragionamento complesso che si dipana in più rivoli, definisce la «vera indole» del nuovo idealismo. Esso, precisa il filosofo napoletano, ha carattere teoretico, e, tuttavia, aggiunge polemicamente, che meglio si comprenderebbero le sue ragioni se in Italia fosse lecito «pronunciare» la parola «religione» senza essere «ridicolareggiati». Il nuovo

⁷ B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902), a cura di G. GALASSO, Adelphi, Milano 1990, pp. 81-82.

⁸ B. CROCE, recensione ad A. HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, «La Critica», vol. I (1903), pp. 149-151.

⁹ B. CROCE, *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*, «La Critica», VI (1908), pp. 11-31. Poi ripubblicato in ID., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici* (1926), a cura di M. A. FRANGIPANI, Bibliopolis, Napoli 1993, pp. 11-33.

¹⁰ B. CROCE, *Taccuini di lavoro* (7 agosto 1908), 5 voll., Arte Tipografica, Napoli 1987, qui vol. I, p. 119.

¹¹ *Ibidem.*, (5 agosto 1908).

¹² *Ivi* (22 agosto 1908), p. 121.

¹³ *Ivi* (15 luglio 1908), p. 116.

¹⁴ *Ivi* (5 agosto 1908), p. 119.

¹⁵ B. CROCE, *Per la rinascita dell'idealismo* (1908), in *Cultura e vita morale*, cit., pp. 33-40.

idealismo, infatti, come la religione: «[...] nasce dal bisogno di orientamento circa la realtà e la vita, dal bisogno di un concetto della vita e della realtà. Senza religione, ossia senza questo orientamento, non si vive, o si vive con animo diviso e perplesso, infelicamente. Certo meglio quella religione che coincide con la verità filosofica, che una religione mitologica, ma meglio una qualsiasi religione mitologica che nessuna religione»¹⁶.

Siamo ormai lontani dalla tesi del 1902. Alla religione Croce attribuisce ora carattere esistenziale, vitale. Essa non è più *philosophia inferior*, ma è la filosofia a essere *vera religio*. Religione e filosofia, dunque, vengono identificate: entrambe partecipano al vero. Anzi, a voler esser precisi, la filosofia vi partecipa solo in quanto religione, che nega la trascendenza e ogni forma di credenza. Tuttavia, qui, non si può non segnalare che nella *Filosofia della pratica*, pubblicata negli stessi anni dei saggi di cui ci stiamo occupando, Croce, presentando ai suoi lettori la teoria dell'accadimento - con la quale, com'è noto, sostiene che la storia non è degli individui ma del Tutto; ovvero di Dio¹⁷ - confuta il principio immanentistico della sua filosofia, inserendo così nel cuore pulsante del suo sistema un granello di trascendenza, che negli anni avvenire, cristallizzandosi, diventerà la dura roccia che sorreggerà l'umanità minacciata dagli artigli prima belluini poi metallici delle *furie*.

Ma non precorriamo oltremodo i tempi e ritorniamo al nostro tempo. A quando il "granello" era solo un puntino sommerso dalla calma e azzurra distesa dello Spirito. E allora converrà soffermarci sulle pagine del 1911, *Fede e programmi*¹⁸, perché complementari alle precedenti del 1908. In esse, infatti, il filosofo napoletano ripropone il sinolo di religione e filosofia, introducendo, però, elementi di novità. L'Italia, osserva qui Croce, vive un periodo di crisi, che solamente i meno accorti possono pensare di risolvere attraverso programmi ampi, fragorosi, enfatici: essi, storditi dal "che fare", non s'avvedono che senza la scintilla della fede il fare resta muto, disperato, frenesia inconcludente, spasimo vuoto generante disorientamento, tristezza e scoramento. La storia, infatti, da quando è storia, chiarisce qui Croce con

¹⁶ Ivi, pp. 34-35.

¹⁷ B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economica ed Etica* (1909), Laterza, Bari 1963⁸, p.53. Il presente volume è disponibile anche nell'edizione critica curata per Bibliopolis nel 1996 da MAURIZIO TARANTINO. Sulla questione dell'accadimento si veda in particolar modo il monumentale e prezioso volume di Sasso, in cui proprio l'analisi della questione dell'accadimento ha un ruolo di prim'ordine, G. SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975.

¹⁸ B. CROCE, *Fede e programmi* (1911), in *Cultura e vita morale*, cit., pp. 157-166.

fare nuovo, è «lotta tra fede e miscredenza», sicché l'Italia se vuole risalire la china della «decadenza» deve riconoscere i nuovi nemici, le nuove tendenze distruttive che la insidiano. Esse hanno radici nella sua vecchia storia, tuttavia, precisa il filosofo napoletano, sono state accresciute dalla ideologia delle lotte sociali del secolo decimonono. L'economizzazione di tutto il mondo ha, infatti, generato un «atomismo sociale» in cui la «buona individualità» ha ora ceduto il passo alla «cattiva individualità».

Dunque, di contro all'individualismo e al materialismo che sviliscono lo Spirito, è necessaria una rinnovata fede che è religione. Se è vero, infatti, che la «fede morale» è presente in tutti gli uomini, è altrettanto vero, però, che essa presuppone una religione, ovvero: «[...] un' assicurazione contro i danni di questa vita, presa sui fondi di un'altra. La religione o filosofia (con la quale la religione fa tutt'uno) non è questa o quella particolare religione o filosofia; ma è la concezione filosofica o religiosa delle cose, ossia delle cose sotto specie d'eterno»¹⁹.

La religione, allora, è sì filosofia, ma anche fede. Essa è la possibilità di vedere gli uomini e gli eventi non nella loro rappresentazione caduca ma nella loro forma eterna. Solo così, infatti, la storia apparirà quale essa è, scontro tra fede e miscredenza, cui prestano l'opera loro uomini spirituali e uomini materiali. Che è poi la diretta conseguenza delle conquiste teoretiche del pensiero crociano che, se nel 1908, e con maggiore consapevolezza nel 1911, era giunto alla identificazione tra religione e filosofia, nel 1909, invece, consegue l'unità di filosofia e storia²⁰. Sicché non desta meraviglia se, d'ora innanzi, la religione involge tutta quanta la riflessione crociana sulla storia. Ma i segni, le escrescenze, le bruntiture che segnano, prepotenti, il volto della prima rinverdiscono, invece, quello della seconda. La storia, infatti, rifrangendosi contro la dura roccia degli eventi, assume spesse nervature religiose, che scalfiscono e infiacchiscono la sua

¹⁹ Ivi, p. 163.

²⁰ Nelle pagine della *Postilla* inserita nell'edizione del 1909 della *Logica*, come è noto, Croce chiarisce il percorso teorico da lui compiuto dal 1893, spiegando come gli ultimi esiti della sua riflessione siano uno svolgimento e un perfezionamento della tesi sostenuta nella *Storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*. Già negli ultimi anni del XIX secolo, egli, infatti si opponeva alla risoluzione della storia nell'ambito delle scienze naturali e negava che la storicità fosse una terza forma dello Spirito; tuttavia soltanto ora raggiunge, come egli stesso scrive, una più chiara concezione della filosofia, che gli appare non più sciolta dai vincoli della storia, non più astratta, ma concreta: filosofia e storia gli si presentano come la «medesima cosa» (B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, 1909, Laterza, Bari 1964⁹, pp. 210-211). Il grassetto è nostro.

facies filosofica, mentre irrobustiscono quella mitica. Essa, dunque, diverrà, nelle pagine crociane, il proscenio su cui si inscena lo scontro, titanico, tra forze cosmiche: cielo e terra, luce e tenebre, Dio e diavolo. Tuttavia, per la fede che la sorregge, le prime – prima o poi, ma mai troppo tardi – avranno sempre la meglio sulle seconde. Che è quanto si evince a partire dagli scritti bellici.

§ III. *Il volto rasserenante di Dio*

La prima guerra mondiale solleva impudicamente il velo dalle oscure nudità dell'esistenza e costringe Croce, e con lui un'intera generazione, a confrontarsi con le forze irrazionali della vita, con il «ghigno di ferocia»²¹ dei nuovi «Attila»²² e «Alboino»²³.

Forze oscure, telluriche; istinti, passioni, necessità storica percorrono, infatti, le pagine crociane del periodo bellico e post-bellico, in cui è facile rinvenire non solo l'eco della lezione hegeliana, ma anche quella del seneciano *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*.

Tuttavia, se questo è vero, è pur vero che a partire dalla prima guerra mondiale – e il discorso fin qui fatto gli rende ragione - l'utilizzo di una terminologia religiosa e l'introduzione di elementi di carattere religioso nella riflessione crociana è sempre più accentuato, tanto che il filosofo napoletano definisce la guerra come «azion[e] divin[a]»²⁴, «religiosa ecatombe»²⁵, che trae fuori dall'ombra uomini e giovani consapevoli dell'eterno²⁶. Ma non solo. L'idea della storia come di «un divino mistero»²⁷, l'insistenza sulla necessità di «considerare la vita della società

²¹ B. CROCE, *Contro l'astrattismo e il materialismo politici* (1912), in ID., *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra* (1919), Riccardo Ricciardi Editore, Napoli 1965*, pp. 29-37, qui p. 36.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ B. CROCE a K. VOSSLER, lettera del 22. 07. 1919, in ID., *Carteggio Croce-Vossler, 1899-1949* (1951), a c. di E. CUTINELLI RENDINA, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 209-211, qui p. 210.

²⁵ B. CROCE, *Sullo stesso argomento. Lo Stato come potenza* (1916), in *L'Italia dal 1914 al 1918*, pp. 101-111, p. 110.

²⁶ Cfr. B. CROCE, *Per un giovane medico e poeta caduto in guerra* (1915), in *L'Italia dal 1914 al 1918*, cit., pp. 143-150, qui p. 143.

²⁷ B. CROCE ad E. MARRONI, lettera del 17. 11. 1919, in *Epistolario I. Scelta di lettere curate dall'autore 1914-1935*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1967, p. 38.

umana come un problema morale o “religioso”²⁸; il ricorso alla «Provvidenza»²⁹, l’ansia di creare in Italia una «nuova coscienza religiosa»³⁰, la drammatica esigenza della nascita della «vera e moderna forma di religiosità»³¹, sono le istanze prime che animano alcune delle lettere che il filosofo napoletano scrive ad amici e conoscenti negli anni del primo conflitto mondiale e in quelli a esso successivi. Qui per quanto egli sia costretto a confrontarsi con le forze irrazionali della vita, con l’«animalità degli Stati», con la natura ferina dell’uomo; sebbene, amaramente, deve ammettere che il male non sia solo nelle cose o negli altri, ma «in noi»³², in ognuno di noi, tuttavia, la storia, la sua storia, che pur vacilla, non si smarrisce. Perché sorretta dall’idea religiosa secondo cui gli individui, i popoli, l’umanità devono sì sottostare alla ferrea legge della necessità, ma essa non è una forza cieca, né inquieta l’uomo, sebbene possieda il rasserenante volto della Provvidenza e lo sguardo salvifico di Dio. Sicché, non si va lontano dal vero, se si dice che è il carattere, la “natura” eminentemente religiosa della storia che le consente di non soccombere ai venti avversi. Che però, se della prima non hanno ragione, infrangono – o inverano, a seconda dei punti di vista – l’unità della Filosofia dello Spirito.

Le macerie della prima guerra mondiale, infatti, diventano il punto a partire dal quale Croce ripensa e risolve la sua filosofia nella teoria della storia etico-politica, che, unificando due categorie dello Spirito, infrange, definitivamente, gli argini del sistema e annienta l’idea secondo cui ogni storia è sempre speciale e particolare³³. Senza qui provare a volerne ricostruire la genesi, sulla quale si sono ampiamente soffermati alcuni tra i maggiori interpreti di Croce³⁴, vogliamo invece considerarla in relazione al

²⁸ B. CROCE, *Intervista con L. WATERFIELD*, «Observer», maggio 1927, in *Epistolario I*, cit., pp. 135-139, qui p. 139.

²⁹ B. CROCE a G. FERRERO, lettera del 16. 11. 1926, in *Epistolario I*, cit., p. 134.

³⁰ B. CROCE a M. ASCOLI, lettera del 31. 12. 1917, in *Epistolario I*, cit., pp. 21-22, qui p. 21.

³¹ B. CROCE ad H. WILDON CARR, lettera del 12. 02. 1918, in *Epistolario I*, cit., pp. 25-26, qui p. 26.

³² B. CROCE, *L’innocenza e la malizia* (1917), in *Etica e politica* (1931), a cura di G. GALASSO, Adelphi, Milano 1994, pp. 166-171, qui p. 166.

³³ B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia* (1917), a cura e con una nota di G. GALASSO, Adelphi, Milano 2001, p. 156. Il volume del 1917 è disponibile anche nell’edizione critica curata per Bibliopolis, nel 2007, da EDOARDO MASSIMILLA e TEODORO TAGLIAFERRI, con una nota al testo di FULVIO TESSITORE.

³⁴ Cfr. G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit. pp. 535-559; G. CACCIATORE, *Storia etico-politica e storia della cultura*, in *Id. Filosofia pratica e filosofia civile*

nostro discorso. Sicché è utile chiedersi: in che termini la storia etico-politica mette a nudo le istanze religiose che prima venivano nominate a mezza voce?

Nel 1924, in un celebre scritto intitolato *Storia economico-politica e storia etico-politica*³⁵, Croce definisce la storia etico-politica come «storia morale», «storia senz'altro», «storia per eccellenza», «vera storia dell'umanità». Ma qui non s'arresta. Essa, scrive il filosofo napoletano, obbedisce a: «ciò che sta nel fondo dell'affermazione o richiesta più volte manifestata: che **la vera storia dell'umanità sia storia religiosa**»³⁶.

La vera storia così non è solo o semplicemente storia «morale», ma anche e soprattutto storia «religiosa». E, in quanto tale, ha le sue «guerre» e le sue «paci». I suoi «protagonisti» e i suoi «eroi», che non sono quelli delle altre storie: «Gesù di Nazareth» e «Paolo di Tarso», «Lutero» e «Mazzini» in essa risaltano più di un «Augusto» e di un «Tiberio», di uno «Shakespeare» e di un «Rosmini»³⁷.

Senza più infingimenti la storia, allora, si rivela quale essa è: storia sacra; storia divina. E la religione, ora più che prima, è intesa come «innalzamento all'Eterno»³⁸; essa penetra e compenetra tutta quanta la vita. Senza di lei, infatti, le scienze positive languirebbero, inaridirebbero³⁹; le lotte politiche e sociali non avrebbero impulso né alimento; la «verità», la «bellezza», le opere del «pensiero» e della «fantasia» abbandonerebbero la terra⁴⁰. Da qui, allora, la speranza che è «certezza assoluta», «ferma fiducia», «fede», che il corso delle cose sia sempre «razionale» e «provvidenziale».

Sotto questo riguardo, allora, diventa necessario comprendere che significato ha nella *logica* del discorso crociano il ricorso alla «Provvidenza».

nel pensiero di Benedetto Croce, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 109-129; D. CONTE, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 31-43; G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, il Saggiatore, Milano 1990, pp. 246-255; F. TESSITORE, *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, con una *Nota bibliografica* di M. DELLA VOLPE, il Mulino, Napoli-Bologna 2012.

³⁵ B. CROCE, *Storia economico-politica e storia etico-politica*, «La Critica», XXII (1924), pp. 334-341. Questo saggio è stato poi ripubblicato, tra l'altro, in *Etica e politica* (1931), cit., pp. 318-330. Per il prosieguo si citerà da questa edizione.

³⁶ *Ibidem*. Il grassetto è nostro.

³⁷ B. CROCE, *La storia tra le storie: la storia etico-politica* (1926), in *Teoria e storia della storiografia*, cit., pp. 372-373., qui p. 374.

³⁸ B. CROCE, *L'intellettualità* (1921), in *Etica e politica*, cit., pp. 226-229, qui p. 228.

³⁹ *Ivi*, p. 228.

⁴⁰ *Ivi*, p. 227.

In note pagine del 1920, che recano il titolo *L'individuo, la Grazia e la Provvidenza*⁴¹, Croce scrive:

«[...] ogni individuo sente che l'opera sua è un'opera a lui commessa, che la forza sua gli viene prestata; e, nei momenti nei quali par quasi che la sua vita sia sospesa o inaridita, invoca e aspetta che l'Eterno Padre, il Tutto, rifluisca in lui, lo rianimi, lo spinga a un segno: e prega, invoca e aspetta la Grazia. [...] L'immaginazione può ben sognare una o altra opera a libito; senonché la scelta effettiva non è cosa di noi, ma della Provvidenza, che ci consente di fare questo o quello, questo e non quello; così come il farlo felicemente non ci è dato se non nella misura che ce ne sarà concessa la Grazia»⁴².

È questa una bella immagine di un'autentica anima religiosa. Parrebbe qui, che, in modo manzoniano, Benedetto Croce rivolga lo sguardo al Dio Padre che è nei cieli. Pur tuttavia basta poco per capire che l'atmosfera è d'altro segno. «Dio», «Grazia», «Provvidenza», scrive Croce, sono solamente «metafore» che, solo se non intese retamente, comportano «dualismo» e «trascendenza»⁴³. Non si tratta, qui, dunque, di forze estranee, ma «dell'eterno respiro»⁴⁴ di un'unica forza. Croce non vuole riproporre il vecchio dualismo, ma l'eterna «dialettica dello spirito nella varietà ed unità delle sue forme»⁴⁵.

Ma solo di metafore si tratta in realtà? «Dio», «Grazia», «Provvidenza» sono dunque solo parole, formule, immagini che la filosofia conserva come semplice «blasone di nobiltà»⁴⁶? chi fa la storia? chi la guida? chi la orienta?

Alessandro, Cesare, Napoleone furono artefici delle loro imprese? e Platone, Dante, Michelangelo furono autori delle loro opere sublimi? Né gli uni, né gli altri lo furono, scrive Croce in un saggio del 1925 intitolato *L'individuo e l'opera*⁴⁷. Le gesta dei «grandi uomini di pratica e di politica», si

⁴¹ B. CROCE, *L'individuo, la Grazia e la Provvidenza*, «La Critica», XVIII (1920), pp. 123-127. Per il prosieguo si citerà da questa edizione. Lo stesso saggio, però, è stato riproposto da Croce in *Etica e politica*, cit., pp. 132-135.

⁴² Ivi, p. 124.

⁴³ Ivi, p. 126.

⁴⁴ Ivi, p. 124.

⁴⁵ Ivi, p. 126.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ B. CROCE, *L'individuo e l'opera* (1925), in *Etica e politica*, cit., pp. 140-144.

legge in queste brevi ma dense pagine, non appartengono punto a loro: essi non diressero gli eventi, ma furono «diretti»⁴⁸, non «autori», ma «collaboratori», «strumenti di una forza superiore»⁴⁹. Analogamente si dirà delle opere del pensiero e dell'arte: esse non appartengono all'individuo di cui portano il nome, bensì «al corso delle cose, allo spirito universale»⁵⁰.

È vero dunque che per Croce, oltre questa terra, non esiste altro Cielo né Inferno⁵¹. Ma è altrettanto vero che non è l'uomo, e neanche gli uomini o l'umanità, a fare la storia, a cambiarla, a indirizzarla: siamo sempre irrimediabilmente sopraffatti da una forza «superiore», divina, nei confronti della quale se nulla possiamo, tuttavia nulla dobbiamo da lei temere. Perché la Provvidenza guida e governa il mondo. È questa incrollabile fede, allora, che permette a Croce di non cedere allo sconforto e di concepire la storia, anche quando la realtà sembrava contraddirlo, come indiscusso progresso: «il mondo va sempre innanzi»⁵², il male non è mai fine a se stesso, è sempre un mezzo di cui la Provvidenza si serve per elevarci a un bene maggiore. E proprio questa fede rappresenta l'anima, la forza motrice della tetralogia storica del filosofo napoletano. Tuttavia è nel libro del '32 – quello oggetto della critica demartiniana, da cui il nostro discorso ha preso le mosse – che essa assume, esplicitamente, al rango di religione formata e retta da un Dio trascendente.

§ IV. «La potenza del Suo braccio»

Negli anni in cui «tutto sembrava [...] andare bene al Fascismo»⁵³, e tutto gli Dei concedevano ai figli di Anteo, in ogni parte del mondo si avvertiva solamente «vuoto», «disorientamento», «mancanza di gioia»⁵⁴.

⁴⁸ Ivi, p. 140.

⁴⁹ Ivi, p. 141.

⁵⁰ Ivi, p. 142.

⁵¹ Cfr. B. CROCE, *Di là della vita* (1922), in *Etica e politica*, cit., pp. 102-104.

⁵² B. CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia. Pensiero - Poesia e letteratura – Vita morale* (1929), a cura di G. GALASSO, Adelphi, Milano 1993, p. 74.

⁵³ W. MATURI, *Gli studi di storia Moderna e Contemporanea*, in in AA.VV., *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana 1896-1946. Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo ottantesimo compleanno*, a cura di C. ANTONI e R. MATTIOLI, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1960, pp. 211-285, qui p. 266.

⁵⁴ B. CROCE, *Intervista con una giornalista americana*, 12. 06. 1930, in *Epistolario I*, cit., pp. 156-162, qui p. 158.

Sicché «solo una fede, una fede agostiniana nella città di Dio» poteva far tener duro. E il libro di questa fede fu la *Storia d'Europa*⁵⁵.

Senza più veli, esitazioni, timori, la Ragione, ora, cede il passo alla Fede. Ancora una volta l'una però, non è di contro all'altra, ma gli occhi della seconda riescono a vedere al di là del punto in cui i primi si arrestano. Ma allora: quali sembianze, forme, movenze, la fede imprime nel libro consacrato alla *religione della libertà*?

In uno dei primi capitoli della *Storia d'Europa*, Croce scrive:

«le forze spirituali [...], solo esse sono di tal qualità da porgere il filo conduttore per la storia europea in questo secolo; per la storia della sua anima religiosa e morale che informa e regge e corregge e trasforma le azioni pratiche che si chiamano politiche, militari, amministrative, diplomatiche, agricole, industriali, commerciali, e, insomma, variamente indirizzate alle particolari utilità, e perciò da lei dipendenti. Certamente, codeste aspirazioni pratiche si possono anche prendere a considerare ciascuna per sé nel loro ufficio utilitario ed economico, mettendo ciascuna di esse al centro del racconto e facendone il principale soggetto, e si avranno allora, come di fatto si hanno, storie per militari, per diplomatici, per amministratori dello Stato, per agricoltori, per industriali, e via discorrendo; ma non quella storia, o quella prospettiva storica, che propriamente interessa l'uomo di sopra della sua particolare professione, l'uomo come uomo, nella sua vita più alta e intera.

E questa, a ogni modo è storia»⁵⁶.

Con maggiore forza che non in occasioni precedenti, Croce definisce qui la storia, la sua *Storia*, quella che di lì a poco andrà a narrare, non più come una storia particolare, ma come la storia. Che è sì storia etico-politica, ma nel senso di una storia che è sempre più storia «dell'anima religiosa e morale». Storia non di uomini, di popoli o di civiltà ma di «forze spirituali» che si affrontano e si combattono: «progresso» e «conservazione», «fede» e «miscredenza», «cielo» e «terra», «Dio» e «diavolo».

⁵⁵ W. MATURI, *Gli studi di storia Moderna e Contemporanea*, cit., p. 266.

⁵⁶ B. CROCE, *Storia d'Europa*, cit., p. 52.

Molto ci sarebbe da dire sulla complessa struttura del libro del '32, sulla sua lunga genesi, sui molteplici rivoli scavati dalla scrittura crociana; tuttavia qui è necessario seguirne il filo declinandolo alla luce del discorso finora fatto. Sotto questo riguardo, allora, va detto che la narrazione crociana prende le mosse dalla fine dell'avventura napoleonica. Ovvero da quegli anni in cui «in tutti i popoli si accendevano speranze e si levavano richieste d'indipendenza e di libertà»⁵⁷. Ovunque, allora, la «parola «libertà»»⁵⁸ veniva pronunciata con «accento commosso»⁵⁹. Invocata già da greci, romani, cristiani; desiderata al tempo dei comuni, dei regni, delle province e delle città, era ora, però, rivestita di una nuova aura. La differenza tra l'idea moderna di libertà e quella degli antichi consisteva, infatti, nel fatto che si era ormai giunti a un nuovo concetto di umanità⁶⁰. La distanza tra «cielo» e «terra», il dissidio tra «Dio» e «mondo» era ormai stato composto: Dio era stato riportato nel mondo⁶¹. «Ragione» e «storia» allora non erano più, come nel Settecento, l'una di contro all'altra, sicché «l'uomo non si vedeva più schiacciato dalla storia»⁶², che non appariva più «deserta di spiritualità e abbandonata a forze cieche»⁶³. All'ideale liberale Croce conferisce così il titolo di «religione», che, «nata e non fatta»⁶⁴, raccoglieva in sé e al contempo tutte le superava, le esperienze del paganesimo, del cristianesimo, del cattolicesimo, del calvinismo: essa era «purificazione, approfondimento e potenziamento della vita religiosa dell'umanità»⁶⁵. La libertà infatti, è qui l'unico ideale che alle «continue oscillazioni», nei «frequenti squilibri», rappresenti per l'umana società un punto fermo: l'unico, scrive Croce parafrasando il poeta, cui spetti l'«eterno»⁶⁶. Sicché essa è la sola ragione di vita dell'uomo sulla terra, tanto che, senza di lei la vita non meriterebbe d'esser vissuta.

Nondimeno alla religione della nuova era si opponevano religioni «rivali e nemiche»: la «Chiesa di Roma»⁶⁷, «diretta e logica negazione

⁵⁷ Ivi, p. 7.

⁵⁸ Ivi, p. 8.

⁵⁹ Ivi, p. 9.

⁶⁰ Ivi, p. 10.

⁶¹ Cfr. ivi, p. 11.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Ivi, p. 12.

⁶⁴ Ivi, p. 20.

⁶⁵ Ivi, p. 21.

⁶⁶ Ivi, p. 313.

⁶⁷ Ivi, p. 22.

dell'idea liberale»⁶⁸, «tutrice di forme invecchiate e morte, d'incultura, d'ignoranza, di superstizione, di oppressione spirituale»⁶⁹, che indirizzava gli uomini a una vita oltremondana alla quale la mondana è solamente preparazione⁷⁰; il «monarcato assoluto»⁷¹, che concepiva i re come pastori e i popoli come «greggi da menare al pascolo»; «l'ideale democratico»⁷² dinanzi al quale gli individui sono tenuti in conto come «centri di forze» e non come persone; e da ultimo «il comunismo»⁷³, incapace di generare una società autonoma. Tuttavia «le mura di Gerico al suono delle trombe» «parvero disfarsi come d'incanto»⁷⁴, il «sole di luglio» disperse le «dense» e «scuri nuvole»⁷⁵ che offuscavano l'orizzonte politico d'Europa. Tra apparenti fallimenti e molteplici esperimenti suonò, alla fine, «l'ora» tanto attesa. L'assolutismo crollò in tutta l'Europa e nel 1871 l'acquisto della «città eterna» fu il definitivo atto con cui si strapparono le «radici» del potere temporale della Chiesa⁷⁶. Allora: «[...] risuonava dappertutto il grido della palingenesi, del "secol rinnova": quasi saluto augurale a quella "terza età" dello Spirito, che nel secolo dodicesimo Gioacchino da Fiore

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ivi*, p. 23.

⁷⁰ Le parole che Croce riserva alla Chiesa nella *Storia d'Europa* sono, se paragonate ad altre di medesimo argomento, tra le più dure e feroci. Il che, però, si può comprendere se si tiene presente che seguono il concordato tra il Governo di Mussolini e la Chiesa cattolica. Su ciò appunta nei suoi *Taccuini*: «grave tristezza per l'annunziata conciliazione e concordato col Papa» (B. CROCE, *Taccuini*, 11.02.1929, cit., p. 118). Cfr. anche il discorso pronunciato nella tornata del 24 maggio 1929 (B. CROCE, *Discorsi parlamentari*, Bardi Editori, Roma 1966, pp. 167-175), in cui Croce, si oppose ai disegni di legge riguardanti il Concordato tra la Santa Sede e l'Italia fascista. Non desta meraviglia, allora, che la *Storia d'Europa* sia stato il primo volume crociano messo all'Indice. Dopo la condanna del libro del '32, anche la *Filosofia della pratica*, la *Logica*, l'*Estetica*, l'*Etica e politica*, la *Teoria e storia della storiografia*, la *Storia d'Italia*, e con loro, poi, tutte le altre opere crociane, furono sottoposte al vaglio dell'autorità ecclesiastica che, alla fine, concluse la sua indagine con l'iscrizione, nel 1934, nell'Indice dei libri proibiti dell'*Opera omnia* di Benedetto Croce. A tal riguardo si veda il volume di G. VERUCCI, *Idealisti all'Indice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Laterza, Roma-Bari 2006.

⁷¹ B. CROCE, *Storia d'Europa*, cit., p. 27.

⁷² *Ivi*, p. 31.

⁷³ *Ivi*, p. 34.

⁷⁴ *Ivi*, 149.

⁷⁵ *Ivi*, p. 93.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 200.

aveva profetata, e ora si schiudeva dinanzi all'umana società che l'aveva preparata e aspettata»⁷⁷.

La storia, allora, rivela la sua dimensione cosmico-universale, il suo andamento epocale, il suo sfondo escatologico. Essa è retta, sorretta e fatta dalla libertà. Che è religione, sostenuta e mossa dal braccio potente della fede. Solamente tramite essa le umane genti hanno la certezza, assoluta, che, nelle traversie della vita, nel dramma della storia, la luce, alla fine, avrà sempre la meglio sulle tenebre.

Il libro del '32, infatti, non è solo o semplicemente un'apologia del liberalismo. L'intera narrazione crociana si muove su di un duplice sentiero in cui luci e ombre si alternano, si incontrano fino a confondersi, al punto tale che l'una non è più distinguibile dall'altra. Croce, infatti, individua nei medesimi anni in cui il liberalismo fiorì, l'insinuarsi e l'attecchire, nella vita europea, di un morbo rovinoso: il «romanticismo»⁷⁸. Che è «perversione dell'amore per la libertà», «culto del diavolo», celebrazione di una messa nera»⁷⁹; «angelo indemoniato»⁸⁰. Potente e prepotente «nerbo avverso» che rischia di strappare e far morire la civiltà.

Tuttavia, per quanto le *furie* si abbattano sulla terra, il pensiero, la morale, l'azione, l'arte, serbate nel petto di *chi per lei vita rifiuta*, continueranno a vivere e a progredire. Sicché la *Storia d'Europa*, non si chiude con un canto di morte, ma con un inno alla vita. Dopo il *tempo del deserto* arriverà il *tempo di pianure fertili*: l'acqua ritornerà a irrigare la terra.

§ V. Conclusioni

Che ogni cosa esistente sia destinata a trasformarsi, cioè a morire, è cosa quanto mai vera, ma ancor più vero è per Croce che lo Spirito che ha generato le cose che muoiono, esso non muore mai. Ermetico è il mondo, non lo Spirito che lo governa e lo fa. Esso è l'«individuo veramente reale»⁸¹, l'«universale» non «astratto»⁸² «eternamente individuantesi»⁸³. È

⁷⁷ Ivi, p. 21.

⁷⁸ Croce, com'è noto, distingue nelle pagine della *Storia d'Europa*, il romanticismo «teoretico» da quello «pratico», «sentimentale», «morale». Il primo, egli scrive, è la rivolta contro «l'accademismo letterario» e «l'intellettualismo filosofico» (B. CROCE, *Storia d'Europa*, cit., p. 41), il secondo, invece, appartiene a tutt'altra sfera, ed «è stato sempre oggetto di riprovazione etica».

⁷⁹ Ivi, p. 300.

⁸⁰ Ivi, p. 301.

⁸¹ Ivi, p. 109.

«natura», «Ragione», «Provvidenza». È soffio divino che anima, penetra e compenetra tutta quanta la realtà, in cui non si risolve e trova compimento. È «storia», perché «ciò che si arricchisce nel corso della storia è la storia stessa, la spiritualità»⁸⁴. È «un'isola eterna»⁸⁵ in cui si rivelano le «profondità senza fondo delle origini». È «umanità», «l'umanità comune agli uomini, anzi all'universo tutto, che tutto, nelle sue più riposte fibre è umanità, cioè spiritualità»⁸⁶.

La storia, allora, intesa come *storia dell'umanità*, è «conoscenza dell'eterno presente»⁸⁷. E proprio il presente, questa volta inteso in termini temporali, non *sub specie aeternitatis*, con le sue impellenti, inquietanti e non di rado drammatiche domande, squarcia il velo del tempo e rivela all'uomo l'Eterno. Che è sì nell'uomo, eppure è sopra l'uomo; è sì nel mondo, eppure trascende il mondo; è sì storia, ma è anche più che storia. È Dio, quel Dio «che a tutti è Giove»: da Lui discende la Provvidenza; da Lui trabocca la Grazia; Lui l'uomo prega e invoca.

La religione della libertà, dunque, non è solamente e semplicemente l'espressione di un «impegno etico». Essa ha istituti e vessilli. Profeti, santi e martiri. Altari e memoriali.

È, in senso alto, *religio*. Ovvero unione col Tutto.

Tutto, però, che non tutto agguaglia.

Abstract

Starting from Ernesto de Martino's criticism to the Crocean religion of freedom, the Author analysing Benedetto Croce's writings completely reverses his Judgement, and shows how the great Neapolitan master's philosophy, far from being a “ non-ideological conception of world and life,” or an “ ethical commitment, “ increasingly showed profound closeness to religious themes till he merged and mingled with them.

Keywords: Croce, De Martino, Historicism, Religion.

⁸² Ivi, p. 116.

⁸³ Ivi, p. 109.

⁸⁴ Ivi, p. 100.

⁸⁵ B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 45.

⁸⁶ Ivi, p. 109.

⁸⁷ B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 68.

Croce e la filosofia della complessità

La denominazione di una filosofia secondo un paradigma ad essa successivo appare di norma azzardato e richiede, quantomeno, qualche precisazione preliminare. È doveroso, quindi, che cominci con qualche chiarimento. So benissimo, ovviamente, che Croce “non sapeva” di essere un filosofo della complessità, ma tutto ciò che lui ha detto deve essere inquadrato, malgrado ciò, nell’orizzonte di senso configurato da Prigogine, Maturana, Morin, Lovelock e Mandelbrot¹. Questi pensatori, così diversi tra di loro, hanno contribuito in maniera determinante a definire i pilastri teorici su cui idealmente la Complessità si fonda; pilastri che finiscono per coincidere in pieno, come cercherò di mostrare rapidamente, con il nucleo teorico del pensiero di Croce e con molteplici punti fermi da lui rigorosamente teorizzati e, di fatto, anticipati. Tra di essi, per esempio, la ridicolizzazione della riduzione della Natura a entità statica; l’analisi critica della riduzione degli oggetti reali al loro mero aspetto quantitativo, tipica della scienza classica e della sua filosofia; la polemica nei confronti dell’idea che ogni entità sia comprensibile solo se isolata dal suo contesto; e così via.

Per la verità, in passato mi è già accaduto di istituire un confronto tra Croce e i teorici della complessità², ma vale la pena ritornare sull’argomento perché ancora oggi, in ambito filosofico, non è di moda né il confronto che intendo delineare né un’analisi specifica della teoria della complessità. Quest’ultima, infatti, è emersa in primo luogo dalla chimica e dalla biologia, si è estesa poi alla sociologia, alla psicologia e alla pedagogia ma stenta ad essere assimilata dai filosofi di professione perché essi, fin da Talete, hanno certo constatato che il Reale è complicato ma hanno pensato che il modo più comodo per comprenderlo fosse quello di ridurlo ai suoi elementi semplici, come Cartesio ha ragionato con chiarezza insuperata. Potremmo dire, dunque, che per costituzione e progressivo

¹ Cfr. G. GEMBILLO, *Da Einstein a Mandelbrot. La filosofia degli scienziati contemporanei*, Le Lettere, Firenze 2009.

² Cfr. G. GEMBILLO, *Benedetto Croce filosofo della complessità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; ID., *Croce and the theorists of complexity*, “Rivista di Studi Italiani”, Toronto, Canada, a. XX, n. 2, dic. 2002, pp. 137-161.

consolidamento la filosofia ha rappresentato, per buona parte, una tendenza del tutto opposta rispetto alla prospettiva della complessità. Come corollario, la ricerca degli elementi semplici coincide con l'idea di stabilità e di immodificabilità degli oggetti che è stata vista come la loro caratteristica essenziale, sia nella veste di elementi semplici, sia nella loro aggregazione più eclatante definita, appunto, "Natura oggettiva". Su questo presupposto non provato larga parte della cultura occidentale ha edificato la propria prospettiva ontologica e gnoseologica.

La concezione della complessità è emersa quando, a un certo punto dell'evoluzione della scienza, l'immagine statica della Natura è apparsa ingiustificata e insoddisfacente. Quando, cioè, si è scoperto che la cosiddetta materia è temporale e storica a tutti i suoi livelli. Emblematica, a questo proposito, la svolta impressa al concetto di Natura da Ilya Prigogine, in uno dei testi più importanti del Novecento, scritto in collaborazione con Isabelle Stengers. In esso gli autori hanno sferrato un attacco durissimo, simile e ancor più radicale rispetto a quello di Croce, alla pretesa della scienza classica di separare nettamente uomo e Natura indicando nella misura quantitativa "oggettiva" l'unica via per conoscere. Come hanno scritto espressamente, questo atteggiamento ha prodotto una natura-robot, risultato di una "sceneggiatura" operata indebitamente dai vari scienziati classici. Questo ha spinto Prigogine e la Stengers a dichiarare che tutto ciò che la scienza classica tocca "si dissecca e muore". Tutto l'esistente è privato delle sue qualità ed è delineato come un enorme mondo di ghiaccio, dove l'energia calore viene messa espressamente tra parentesi con l'ermetica giustificazione secondo cui la scienza classica si occupa solo di processi "adiabatici". L'immagine del mondo che ne è derivata appare a Prigogine e alla Stengers "desolante", frutto di una "manipolazione" fin troppo disinvolta. Essi riconoscono, tra coloro che hanno anticipato i tempi denunciando questa situazione, il grande fisico Ernst Mach³. Ebbene, com'è noto, è proprio a Mach che Croce si è esplicitamente riferito quanto ha criticato aspramente l'idea di conoscenza della scienza classica. La sue analisi del riduzionismo e del meccanicismo sono strettamente collegate alle sue riflessioni e appaiono in sorprendente sintonia con quelle di Prigogine e della Stengers. Essi, per esempio, hanno scritto in proposito che il cosiddetto dialogo instaurato con la natura dagli scienziati classici non ha consistenza teoretica ma

³ Cfr. E. MACH, *La meccanica esposta nel suo sviluppo storico-critico*, a cura di A. D'Elia, Boringhieri, Torino 1977.

operativa, finalizzata alla mera trasformazione. A loro parere, «il dialogo sperimentale con la natura, che la scienza moderna ha scoperto, non suppone un'osservazione passiva, ma una *pratica*. Si tratta di manipolare, di 'fare una sceneggiatura' della realtà fisica, per conferirle un'approssimazione ottimale nei confronti della descrizione teorica»⁴.

Il riferimento polemico è chiaramente a quel processo di astrazione così duramente criticato da Croce, e che essi condividono in pieno, nel senso che anche per loro «si tratta di preparare il fenomeno studiato, di purificarlo, di isolarlo fino a che esso assomigli a una *situazione ideale*, fisicamente irrealizzabile, ma intelligibile per eccellenza, dal momento che incarna l'ipotesi teorica che guida la manipolazione»⁵. Questa sorta di violenza perpetrata nei confronti della Natura è variamente denunciata da Croce con grande scandalo di molti suoi contemporanei, di fatto «a rivelato all'uomo una natura passiva e morta, una natura che si comporta come un automa, che, una volta programmato, segue eternamente le regole scritte sul suo programma. In questo senso il dialogo con la natura ha isolato l'uomo dalla natura, piuttosto di metterlo a più stretto con essa»⁶. Il risultato di tutto ciò ha portato alla conseguenza per la quale «divenne ineludibile il fatto che un mondo decifrato con successo in questo modo fosse in effetti un mondo svilito: si rivelava essere un semplice automa»⁷.

La svolta positiva in tale situazione è avvenuta quando è accaduto l'imprevedibile; quando la temporalità ha fatto irruzione nella scienza demolendo fin dalle fondamenta "il mondo di carta" dei fisici classici. Il conseguente rivolgimento è stato radicale perché «il tempo non è penetrato soltanto nella biologia, nella geologia, nella scienza delle società e delle culture, ma nei due livelli da cui era stato più tradizionalmente escluso, a favore di una legge eterna: nel livello microscopico fondamentale e nel livello cosmico globale. Non soltanto la vita, ma anche

⁴ I. PRIGOGINE – I. STENGERS, *La nuova alleanza*, a cura di P.D. Napolitani, Einaudi, Torino 1993, p. 41. Su ciò cfr. G. Gambillo, *La "apologia della storia" di Ilya Prigogine*, in «Atti Acc. Pel.», 1996, ora in ID., *Neostoricismo complesso*, ESI, Napoli 1999; G. GEMBILLO – G. GIORDANO – F. STRAMANDINO, *Ilya Prigogine scienziato e filosofo*, Siciliano, Messina 2004; G. GIORDANO, *La filosofia di Ilya Prigogine*, Siciliano, Messina 2005. I riferimenti alle pagine di Croce sull'argomento sono davvero innumerevoli e sono sparse in tutte le sue opere teoriche.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi.*, p. 8.

⁷ *Ivi.*, p. 4.

l'insieme dell'Universo ha una storia – e questa è stata una scoperta con risonanze culturali profonde»⁸. L'ovvia conclusione, che Croce da parte sua ha tante volte ribadito e che nelle pagine di Prigogine e della Stengers ha trovato definitiva consacrazione, va nella direzione del riconoscimento per cui «si può affermare che oggi la fisica non nega più il tempo, né la sua direzione. Essa riconosce il tempo irreversibile delle evoluzioni verso l'equilibrio, il tempo ritmico di strutture il cui pulsare si nutre dei flussi che le attraversano, il tempo biforcante delle evoluzioni per instabilità e amplificazioni di fluttuazioni, e perfino il tempo microscopico che abbiamo introdotto nell'ultimo capitolo, che manifesta l'instabilità dinamica a livello microscopico»⁹.

A complessificare la situazione rendendola strutturalmente inadatta alla semplificazione tentata per più di tre secoli giunge la constatazione per la quale i fenomeni sono tutti caratterizzati da un intreccio di tempi e di diverse velocità che danno vita a risultati articolati e intricati. Infatti si deve necessariamente constatare che «ogni essere complesso è costituito da una pluralità di tempi, ognuno dei quali è legato agli altri con articolazioni sottili e multiple. La scoperta della molteplicità del tempo non è avvenuta come un'improvvisa "rivelazione". Gli scienziati hanno semplicemente smesso di negare ciò che, per così dire, *tutti sapevano*. È per questo che la storia della scienza, della scienza che negava il tempo, fu anche una storia di tensioni culturali»¹⁰.

La situazione è stata ben rappresentata dall'immagine della "freccia del tempo" che Eddington ha efficacemente utilizzato nel 1928 è che ci ha reso edotti del fatto che l'irreversibilità costituisce l'essenza dei fenomeni naturali che nascono crescono e muoiono senza possibilità di ritorno più o meno "eterno"¹¹. Considerato ciò, «questa freccia del tempo costituisce dunque il concetto primitivo che precede ogni interrogazione scientifica. Non si dà, né è concepibile, alcuna esplorazione dell'ambiente, alcuna descrizione fisica, sia che essa riguardi fenomeni reversibili o irreversibili,

⁸ I. PRIGOGINE – I. STENGERS, *La nuova alleanza*, cit., p. 214. Cfr. G. GEMBITTO, *Da Heisenberg a Prigogine: indeterminazione, complementarità, complessità*, in AA.VV., *La filosofia e la sfida della complessità*, Euroma, Roma, 1994; ID., *Ilya Prigogine e la storizzazione della natura*, in *Da Einstein a Mandelbrot*, cit., pp. 201-246.

⁹ Ivi, p. 274. Cfr. G. GEMBITTO, *Croce e Prigogine. Relazioni e convergenze possibili*, in AA.VV., *la tradizione critica della filosofia*, Loffredo, Napoli 1994.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. A.S. EDDINGTON, *La natura del mondo fisico*, a cura di Cortese De Bosis e L. Gianella, rev. di M. Mamiani, Laterza, Bari 1987, p. 67.

senza un'attività orientata nel tempo: la stessa definizione di uno strumento di misura, o la preparazione di un esperimento, ha bisogno di una distinzione tra "prima" e "dopo", ed è perché noi conosciamo l'irreversibilità del divenire che noi possiamo riconoscere il movimento reversibile, il cambiamento semplice riconducibile ad un'equivalenza reversibile tra causa ed effetto»¹².

Il capovolgimento in senso storicistico e complesso è davvero totale al punto che si deve registrare il dato per cui «stiamo assistendo all'emergere di una scienza che non si limita più a studiare situazioni semplificate, idealizzate, ma che ci mette di fronte alla complessità del mondo reale: una scienza che consente alla creatività umana di vivere se stessa come l'espressione singolare di un carattere fondamentale che è comune a tutti i livelli della natura»¹³.

Questi pochi riferimenti, che costituiscono però l'ossatura teoretica del capolavoro dei due studiosi sono sufficienti a farci capire che la sintonia tra il pensiero anticipatore di Croce e i nuovi approcci "complessi" al reale è sorprendente. A conferma si può ricordare, per esempio, che Croce, a proposito della Natura manipolata dagli scienziati, aveva scritto che tutto ciò non ci può né sorprendere né incantare, perché «il pensiero moderno sa ormai come l'uomo si foggia per suo uso il fantoccio o *mannequin* di una natura immobile, esterna, meccanica; né gli è più lecito ricadere nell'equivoco e credere puerilmente che quello schema sia un ente o una realtà concreta»¹⁴. Già dal 1905, del resto, egli era convinto che nel linguaggio scientifico classico "la 'natura' coincide con quell'atto spirituale dell'uomo" consistente in una sorta di astrazione con la quale egli «distrugge l'individualità e la universalità del reale e *crea la natura*, cioè naturalizza la realtà»¹⁵. La natura, allora, lascia cadere la maschera posticcia ad essa sovrapposta dagli scienziati "galileiani", si rivela in tutta la sua storicità ed organicità e rende così "viva" ogni sua parte. Ne viene fuori un "mondo di relazioni" costituito non più da oggetti, ma da eventi. In questo contesto, l'oggetto classico non trova più posto; non "si trova" nel doppio

¹² Ivi, p. 276.

¹³ I. PRIGOGINE, *La fine delle certezze*, trad. di L. Sosio, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 16.

¹⁴ B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 169.

¹⁵ B. CROCE, *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro*, ora in ID., *La prima forma della estetica e della Logica*, a cura di A. Attisani, Principato, Messina 1926, p. 196. Su ciò rimando a G. GEMBILO, *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce*, Giannini, Napoli 1984.

senso che non starebbe a proprio agio e che non viene “trovato” da nessuno. Ovvero, come diceva Hegel, con questo atto la Sostanza è diventata Soggetto¹⁶. O, meglio, l’infinità di esistenti che noi consideriamo entità statiche si sono rivelati per quello che effettivamente sono: eventi storici in perpetua “sistemazione”. Così, dunque, dall’idea di oggetto statico siamo passati alla constatazione di un organismo che cresce e si sviluppa nel tempo. Allora si deve riconoscere, con Edgar Morin, che «questo universo che nasce, nasce sotto forma di Evento, e si genera sotto forma di catena di eventi. L’Evento, scomunicato tre volte dalla scienza classica (poiché nello stesso tempo singolare, aleatorio e concreto), ritorna dalla porta d’entrata cosmica, dato che il mondo nasce sotto forma di evento»¹⁷.

Esso si manifesta come qualcosa di articolato in sistema e suggerisce, innanzitutto, che tale sistema ha come caratteristica fondamentale quella di essere *più e meno della somma delle sue parti*. È più, perché dall’interazione tra le parti emergono delle novità che non erano presenti nelle parti stesse prese singolarmente; in tale contesto, «si possono chiamare emergenze le qualità o proprietà di un sistema che presentano un carattere di novità rispetto alle qualità o proprietà delle componenti considerate isolatamente o disposte in maniera differente in un altro tipo di sistema»¹⁸. Ma è anche meno della somma delle parti, perché pone dei vincoli alle potenzialità delle parti stesse: «Il sistema è a un tempo più, meno, qualcosa di diverso della somma delle parti. Le parti stesse sono meno, in certi casi più, in ogni modo diverse da ciò che erano o sarebbero esternamente al sistema»¹⁹.

Croce, anticipando queste considerazioni, aveva proclamato che «un tutto è tutto solamente perché e in quanto ha parti, anzi è parti; un organismo è tale perché ha, ed è, organi e funzioni; un’unità è pensabile solamente in quanto ha in sé distinzioni ed è l’unità delle distinzioni»²⁰.

¹⁶ Cfr. G.W. F. HEGEL, *Prefazione*, trad. di D. Donato, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006

¹⁷ Ivi, p. 99. Su ciò cfr. E. MORIN (a cura di), *Teorie dell’evento*, Milano, Bompiani 1974. Cfr. A. Anselmo, *Edgar Morin e gli scienziati contemporanei*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

¹⁸ Ivi, p. 121

¹⁹ Ivi, p. 130

²⁰ B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1964, p. 49. Per gli sviluppi contemporanei di questa visione cfr. ora E. MORIN, *Il metodo 1. La Natura della Natura*, trad. di G. Bocchi e A. Serra, Cortina, Milano 2001, pp. 119 e ss.; ID., *La sfida della complessità. La défi de la complexité*, a cura di G. Gembillo e A. Anselmo, Le Lettere, Firenze 2011.

Tutto il suo pensiero è imperniato attorno a questo concetto di unità-distinzione che nella versione di Edgar Morin è diventato, con qualche inevitabile variazione, *unitas-multiplex*²¹. Croce ha polemizzato con tutti coloro che hanno impoverito la varietà del Reale pretendendo di ridurlo a un solo aspetto fondamentale quale, per esempio, la dimensione logica, quella estetica, quella economica, quella etico-religiosa, e così via. Contro ognuno di questi astratti monismi ha esercitato una carica ironica che, unita a un rigore argomentativo fuori dal comune, ha posto gli interlocutori di fronte alla non facile scelta o di combattere con le sue armi o di abbandonare il campo. I più hanno preferito questa seconda soluzione lasciando sempre più sullo sfondo della cultura italiana le sue molteplici riflessioni. Il risultato, a mio parere, non è stato esaltante perché in questo modo non siamo riusciti a consolidare una nostra tradizione, tant'è che andiamo ancora all'inseguimento di tendenze che, proprio perché non sono nostre, ci restano sempre in qualche modo estranee e finiscono per diventare effimere. Intendo dire che non riusciamo a dialogare a livello internazionale partendo da una nostra posizione consolidata, ma prendendo a prestito quella che di volta in volta e a seconda dei gusti ci sembra più "attuale". Questo atteggiamento è talmente degenerato che, inevitabilmente si è burocratizzato nella forma della cosiddetta "internalizzazione": basta che un nostro studioso pubblichi su una qualunque rivista straniera o paghi un traduttore per pubblicare la propria opera in altra lingua che diventa studioso "aperto alla internazionalizzazione". Il sospetto che non sia questa la via l'aveva anche Benedetto Croce che ironizzava nei confronti di coloro che affermavano con malcelato orgoglio che i loro lavori erano "noti in Germania". Ma, a parte questa digressione "sociologica", oggi il pluralismo storico e sistematico di Croce appare in perfetta sintonia con la parte migliore della scienza e dell'epistemologia contemporanee che, oltre ad avere storicizzato la natura, hanno posto nuovamente al centro dello sforzo conoscitivo il soggetto e la sua ineliminabile attività teorica. Colui che conosce non è più il fotografo che deve registrare la realtà così com'è ma, come voleva Croce

²¹ Cfr. E. MORIN, *Il metodo 1. La natura della natura*, cit. Su cui A. ANSELMO, *Edgar Morin dalla sociologia all'epistemologia*, Guida, Napoli 2006. Cfr. anche il numero doppio di "Complessità" 2011, Sicania, Messina 2012, interamente dedicato all'analisi del pensiero di Morin.

e come ribadisce Humberto Maturana²², è il costruttore di una serie di livelli di realtà che sono il frutto della cultura, delle preferenze e delle capacità cognitive di colui che si sforza di “conoscere il mondo”. Il mito positivistico dei fatti da riprodurre o da raccontare così come sono è crollato per sempre. La speranza di “isolare i problemi” per meglio risolverli, è andata in fumo. Ciò che resta è la consapevolezza che ognuno di noi è parte in causa in tutto ciò che fa e si muove in un ambiente circostante che lo condiziona e che ne è, a sua volta, condizionato. Questa convinzione, che costituisce oggi il tratto distintivo dell’approccio complesso alla realtà, è profondamente e totalmente crociano; di quel pensatore che ha sancito che «la realtà è storia e nient’altro che storia», e che ha aggiunto che la natura ha una storia «senza storia da noi scritta»²³.

La rivincita di Croce si è concretizzata anche a livello di descrizione matematica della natura. Oggi la struttura di essa non corrisponde a un’invisibile ossatura che rispecchierebbe la geometria euclidea ma si manifesta apertamente davanti ai nostri occhi nelle forme iterative dei frattali che raffigurano, realizzando una perfetta corrispondenza tra forma e materia, le forme delle coste marine, quelle delle nubi, degli alberi, delle piante e di ortaggi come i cavolfiori²⁴. Questo riconoscimento ha sancito la definitiva connotazione astratta della matematica classica, che Croce ha avuto il torto di denunciare in anticipo sui tempi e in un contesto in cui il dogma matematico-galileiano appare ancora più forte e consolidato di qualsiasi dogma religioso.

Alla luce di quanto fin qui detto, ritengo che chi oggi voglia comprendere fino in fondo le “ragioni della complessità” e seguire il cammino che porta ad essa deve soffermarsi anche sulla tappa rappresentata da Benedetto Croce. Se lo farà, vi ritroverà la rivalutazione della circolarità a fronte della meccanica linearità; il concetto di imprevedibilità degli eventi e quello di emergenza del nuovo; l’idea che le nostre azioni non sono da noi controllabili non perché un *deus ex machina* le governa dall’esterno, ma perché si intersecano con le azioni degli altri e ne vengono da esse modificate nello stesso momento in cui esse stesse modificano quelle. Ne viene fuori un quadro sistematico che non

²² Cfr. H. MATURANA, *Autocoscienza e realtà*, trad. di L. Formenti, Cortina, Milano 1993.

²³ Cfr. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1966.

²⁴ Cfr. B. MANDELROT, *Gli oggetti frattali. Forma, caso e dimensione*, trad. di R. Pignone, Einaudi, Torino 1987.

rappresenta una cornice statica e definita una volta per tutte, ma una struttura a rete i cui nodi si ramificano all'esterno ma subiscono anche modifiche più o meno sostanziali nei loro punti di incrocio.

Partire da Croce significa, allora, munirsi di tutta quella variegata “strumentazione” che consente di navigare con una certa cognizione di causa nel grande mare della complessità che si connota strutturalmente per la sua incertezza e per la disponibilità a farsi parzialmente dirigere nella direzione auspicata dagli agenti, che nella migliore delle ipotesi si dispiega certo a zig zag, ma che conduce non troppo lontano dalla meta prescelta. E di più non si può certo pretendere.

Abstract

Croce's conception of knowledge, ever since its first formulations, went against the theory that had dominated at least in the last three hundred years and was based on the physico-mathematical, quantitative, generalizing and abstracting method. These are the points of identity between Croce and the theorists of complexity and between absolute historicism and complex historicism. Croce therefore is a “philosophical stage” in the history of complexity.

Keywords: Croce, Knowledge, Complexity, Historicism.

GIUSEPPE GIORDANO

Filosofia dell'economia e scienza dell'economia.
Intorno ad alcune pagine crociane di
Filosofia della pratica

Il problema dell'economia diventa centrale nella riflessione crociana con la scoperta, alla fine dell'Ottocento, da parte del filosofo napoletano della categoria dell'*utile*. Nel giro di un decennio, Croce risolve la questione proponendo, nelle pagine di *Filosofia della pratica*, la distinzione definitiva tra la filosofia dell'economia e la scienza dell'economia. Scopo di questo saggio è proprio mettere in luce tale risultato, mostrando, rapidamente, il percorso che ha porta Croce a esso. Questo significa, preliminarmente, mettere a fuoco le caratteristiche peculiari della scienza economica moderna, come cioè essa si configura e presenta al momento in cui Croce comincia le sue speculazioni.

L'economia acquisisce una dimensione scientifica autonoma soltanto nella modernità avanzata, che presenta le condizioni perché tale disciplina possa connotarsi in maniera specifica. È infatti soltanto con la modernità che si “liberano” i bisogni, che si passa dalla dimensione contemplativa, tipicamente medievale, a quella attiva, del fare, tipica dell'era moderna¹; è in quest'epoca che viene superata la condanna della “mondanità” e possono appunto nascere “scienze mondane” come l'economia, ma anche l'estetica (intesa come studio della bellezza per la bellezza)²; è in questo momento che si può cominciare a pensare a una realizzazione “terrena” della propria felicità³.

La scienza economica nasce su una base filosofico-antropologica, se

¹ Sul “primato del fare” si può vedere anche di Croce il primo capitolo della prima parte di *Filosofia e storiografia* [1948], a cura di S. Maschietti, Bibliopolis, Napoli 2005.

² Cfr. B. CROCE, *Le due scienze mondane: l'Estetica e l'Economica* [1931], in ID., *Filosofia. Poesia. Storia*, pagine tratte da tutte le opere a cura dell'Autore [1951], introduzione e apparati di G. Galasso, Adelphi, Milano 1996, pp. 874-889.

³ Su questo tema si veda C. LASCH, *Il paradiso in Terra. Il progresso e la sua critica* [1991], trad. di C. Oliva, Feltrinelli, Milano 1992.

non etica; su una certa idea di uomo che proviene dalla filosofia: l'idea hobbesiana dell'*homo homini lupus*⁴. A questo fondamento antropologico si affianca subito anche la pretesa di costituirsi come scienza sul modello del paradigma scientifico egemone, quello galileiano-newtoniano⁵. Se è vero, infatti, che Adam Smith (e prima di lui, estremizzando i termini della questione, Bernard Mandeville)⁶ fonda la scienza economica sull'egoismo, sul desiderio di guadagno di ognuno⁷, è anche corretto sostenere che «Smith riteneva che il modello newtoniano fosse il prototipo del metodo scientifico e che l'economia avrebbe dovuto imitarlo»⁸. Ed è per questa ragione che, se il padre della scienza economica moderna scrive il suo *opus maius*, *La ricchezza delle nazioni*⁹, in

⁴ Su ciò si veda, tra gli altri, G. COTRONEO, *Etica ed economia. Tre conversazioni*, Armando Siciliano, Messina 2006, dove (a p. 62) si può leggere: «La concezione di Hobbes ci mostra quale fosse lo sfondo della cultura inglese quando in essa prendevano corpo certe soluzioni e si affacciavano teorie innovative in campo economico: teorie sostenute, quindi, dall'immagine di un uomo egoista per natura, che mira soprattutto o, meglio, soltanto, al proprio interesse».

⁵ Cotroneo riassume tutto ciò in questi termini: «dobbiamo rilevare la presenza di due componenti nella formazione della scienza economica che condizionano con uguale rilevanza il suo sviluppo. Accanto a quella componente di cui ho detto all'inizio, al fatto, cioè, che la scienza economica nasce dalle indagini filosofiche sulla natura dell'uomo, e che non è traducibile in termini "formali", se n'è avuta un'altra impegnata a fare di essa una scienza "rigorosa", con l'esattezza dimostrativa e predittiva delle scienze fisico-matematiche» (ivi, p. 20).

⁶ Cfr. B. MANDEVILLE, *La favola delle api, ovvero, vizi privati, pubblici benefici con un saggio sulla carità e un'indagine sulla natura della società* [1724], a cura di T. Magri [1987], trad. di T. Magri e M.E. Scribano, Laterza, Roma-Bari 1997³. Mandeville era sostenitore della tesi che fosse il vizio, il desiderio smodato, a mettere in moto l'economia.

⁷ Smith replicava proprio al Mandeville dello *slogan* "vizi privati, pubblici benefici" che non il vizio, ma "soltanto" il desiderio di guadagno è il motore dell'economia. In *Teoria dei sentimenti morali*, scriveva così: «Il grande errore del libro di Mandeville è quello di rappresentare ogni passione come completamente viziosa quando lo sia in qualche suo grado e direzione. Così egli tratta come vanità ogni cosa che abbia qualche riferimento a quelli che sono o dovrebbero essere i sentimenti degli altri, e per mezzo di questo sofisma arriva alla sua conclusione preferita, secondo la quale i vizi privati sono beni pubblici» (A. SMITH, *Teoria dei sentimenti morali* [1759; 1790⁶], introduzione e note di E. Lecaldano, trad. di S. Di Pietro [1995], Rizzoli, Milano 2001², p. 589).

⁸ D.A. REDMAN, *Economics and the Philosophy of Science*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993, p. 98.

⁹ Cfr. A. SMITH, *La ricchezza delle nazioni* [1776], a cura di A. e T. Biagiotti, nota biografica a cura di A. Pellanda [1975], UTET, Torino 2001.

un contesto di natura filosofica (ma anche etica¹⁰), è altrettanto vero, però, che sin dall'inizio l'economia nasce come disciplina che vuole farsi scientifica nel senso della scienza fisico-matematica.

Questo aspetto è ben presto visibile in quello che può essere definito un vero e proprio processo di “matematizzazione” dell'economia¹¹. Anche sull'onda del Positivismo, la nuova disciplina cerca garanzia delle proprie acquisizioni conoscitive sulla base dei valori epistemologici imposti dalla Rivoluzione scientifica e dai suoi sviluppi. Certezza, definitività, precisione, universalità, capacità di previsione, divengono tutti valori di un'economia che vuole essere scienza. Ma tali valori sono perseguibili soltanto se si giunge a un linguaggio inequivoco, se si ritiene la realtà stabile, se i fatti economici sono, appunto, “fatti” suscettibili di essere trattati attraverso la matematica. In un percorso – nemmeno troppo lento – da Smith alla seconda metà dell'Ottocento sembra che il sogno di un'economia scientifica si realizzi. La scuola Neoclassica, lo stesso Marx, Vilfredo Pareto, sono tutti portatori di una visione “scientificizzata” dell'economia, fondata su presupposti astratti, come, ad esempio, l'idea di un *homo oeconomicus* capace di massimizzare i profitti e minimizzare le perdite¹².

È proprio in questi anni che Croce inizia la sua attività di filosofo. Se è vero che i suoi primi interessi sono la storia, l'arte, la critica

¹⁰ Per Smith, l'opera fondamentale era infatti *Teoria dei sentimenti morali*; e Smith, prima di avere la cattedra di Economia politica (istituita per lui per la prima volta), aveva ricoperto quella di Filosofia morale. Ciò mostra che l'economia moderna non poteva che nascere nel contesto dell'etica. Cfr. G. COTRONEO, *Etica ed economia*, cit., p. 29. Su questi temi mi permetto di rinviare anche a G. GIORDANO, *Economia, etica, complessità. Mutamenti della ragione economica*, Le Lettere, Firenze 2008.

¹¹ Prendo a prestito il termine “matematizzazione” da Edmund Husserl, che lo utilizza per inquadrare l'operazione compiuta da Galilei nei riguardi del mondo naturale conosciuto scientificamente. Cfr. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* [1959], prefazione di E. Paci, trad. di E. Filippini [1961], il Saggiatore, Milano 2002.

¹² Sulla concretezza dell'*homo oeconomicus* ironizzava il matematico e filosofo Jules Henri Poincaré in una lettera (datata 1 ottobre 1901) indirizzata all'economista Leon Walras. Scriveva Poincaré: «Voi considerate gli uomini come infinitamente egoisti e infinitamente lungimiranti. La prima ipotesi può essere accettata in prima approssimazione, ma la seconda necessiterebbe forse di alcune riserve» (citata in B. INGRAO – G. ISRAEL, *La mano invisibile. L'equilibrio economico nella storia della scienza* [1987], Laterza, Roma-Bari 2006, p. xi).

letteraria¹³, è anche vero che è ai problemi dell'economia che dedicherà, nel quinquennio di fine Ottocento, molte delle sue energie. Sono infatti questi gli anni in cui il filosofo scoprirà l'*utile* come categoria autonoma dello spirito, sono gli anni in cui «l'utile è sottratto, in coerenza con l'intera filosofia crociana, ad una dimensione puramente naturalistica e viene immesso, a pieno titolo, nel circolo della vita spirituale»¹⁴; e l'*utile* è un concetto (se non *il* concetto) centrale della scienza economica.

Come è noto, la scoperta dell'utile passa per lo studio di Marx¹⁵; ma la serietà di Croce lo porta a confrontarsi con l'economia in generale; e proprio in quest'ambito si apre un confronto che porterà alle pagine di *Filosofia della pratica* di cui parlerò in seguito.

L'economia che Croce si trova davanti nel quinquennio finale dell'Ottocento è una disciplina molto avanzata, che ha visto susseguirsi scuole diverse e importanti (ad esempio la scuola Neoclassica e il marginalismo). Tutti gli approcci economici hanno in comune l'"ansia" della scientificizzazione per via matematica; e tutti gli approcci pretendono di giungere a *leggi* dell'economia che abbiano la stessa validità delle leggi scientifiche "classiche". Soltanto su queste basi l'economia ritiene di potere spiegare definitivamente i comportamenti e le scelte umane sulla base delle sue scoperte, così da potere fare previsioni attendibili.

Agli occhi di un filosofo come Croce, nemico di ogni riduzionismo¹⁶,

¹³ Cfr. B. CROCE, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* [1893], a cura di G. Gembillo, Perna, Messina 1994 ; e ID., *La critica letteraria. Questioni teoriche* [1894], Loescher, Torino 1896².

¹⁴ P. BONETTI, *L'etica di Croce*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 17.

¹⁵ I saggi crociani del confronto con il pensiero di Marx – confronto stimolato da Antonio Labriola – vennero subito raccolti da Croce in volume. Si veda, infatti, B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica* [1900; 1944⁷], a cura di M. Rascaglia e S. Zoppi Garampi, Bibliopolis, Napoli 2001. Per quel che riguarda la "scoperta dell'utile" e la formazione del sistema crociano quadripartito, rinvio, all'interno della molto vasta bibliografia sull'argomento, a G. PEZZINO, *L'economico e l'etico-utile nella formulazione crociana dei distinti (1893-1908)*, ETS, Pisa 1983 e, dello stesso autore, a *La fondazione dell'etica in Benedetto Croce*, C.U.E.C.M., Catania 2008.

¹⁶ La filosofia di Croce si configura come una battaglia contro ogni riduzione della vita spirituale a un solo principio essenziale, sia la ragione alla Hegel, sia l'intuizione alla Bergson, sia l'atto alla Gentile, sia l'economia alla Marx. Croce, come osservava già un suo antico studioso, Aldo Mautino, non può accettare l'astrattezza isolante dell'*homo*

già al tempo dei saggi di *Materialismo storico ed economia marxistica*, è chiara la percezione del rischio di riduzione a mera quantità che l'economia pura corre, indossando vesti puramente matematiche¹⁷, e questo in quanto «il calcolo non è scienza, perché non dà le ragioni delle cose»¹⁸.

Le parole appena citate appartengono a una discussione con Vilfredo Pareto, esponente di spicco della scienza economica (e sociologica) di quegli anni. E dal momento che gli studiosi seri cercano un interlocutore, è evidente che Croce trovasse in Pareto il portavoce dei problemi che voleva discutere.

Senza pretendere di fare una ricostruzione puntuale del confronto fra due grandi protagonisti della cultura italiana dell'inizio Novecento¹⁹, è possibile, però, vedere le ragioni di opposizione del filosofo all'economista, propedeutiche alla distinzione tra filosofia dell'economia e scienza dell'economia, come saranno presentate in *Filosofia della pratica*²⁰.

Pareto è per Croce il rappresentante della più recente scienza economica “matematizzata”, convinto com'è che bisogna restare strenuamente sul piano dei fatti economici, che vanno considerati “fatti” come i veri e propri fatti fisici. Questo atteggiamento – tipico di una temperie culturale, quella positivista, che presumeva di potere entrare

oeconomicus e lo pone accanto all'uomo morale, al logico, a quello dell'intuizione. Cfr. A. MAUTINO, *La formazione della teoria politica di Benedetto Croce*, seconda edizione, Einaudi, Torino 1941, p. 49. Per quel che concerne l'opposizione di Croce ai riduzionismi monistici, si possono vedere le considerazioni svolte in G. GEMBILLO, *Croce filosofo della complessità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 11-41.

¹⁷ Cfr. A. MAUTINO, *La formazione della teoria politica di Benedetto Croce*, cit., pp. 44-45.

¹⁸ B. CROCE, *Sul principio economico. Due lettere al prof. V. Pareto* [1900], in ID., *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 234.

¹⁹ Per una disamina ampia del dibattito Croce-Pareto, rinvio a G. BUSINO, *Sociologia e storia*, Guida, Napoli 1975, in particolare al capitolo intitolato “I fondamenti dell'economia e della sociologia nelle polemiche tra il Pareto e Croce”, pp. 332-369; e a P. SILVESTRI, *Economia, diritto e politica nella filosofia di Croce. Tra finzioni, istituzioni e libertà*, Giappichelli, Torino 2012, specialmente il cap. I, “In principio era l'utile-economico. Il dibattito con Pareto”, pp. 55-95.

²⁰ Una ricostruzione ancora valida della questione dei rapporti fra filosofia dell'economia e scienza economica, con osservazioni che ne fanno vedere lo svilupparsi dai saggi marxiani di Croce alle opere sistematiche, si può leggere in A. MAUTINO, *La formazione della teoria politica di Benedetto Croce*, cit., pp. 41-62.

in contatto diretto con la realtà – è individuato da Croce come il vero e proprio presupposto metafisico di Pareto²¹; un presupposto assunto inconsapevolmente da parte di chi è convinto, ingenuamente, che la scienza vera abbia a che fare direttamente con la realtà²².

Esisterebbero, per Pareto, dei fenomeni economici che vanno indagati secondo il classico procedere analitico-scompositivo del metodo galileiano-cartesiano²³, ritagliandoli e isolandoli, cioè, in una espressione, astraendoli dal contesto reale. Croce è radicale nel criticare questa posizione, che perde la piena concretezza della realtà economica a vantaggio di “ritagli” appunto astratti²⁴; ove per Pareto, invece, «l'Economia pura adopera gli stessi procedimenti della Meccanica razionale, ed ha con questa scienza parecchi punti di

²¹ Rivolgendosi direttamente all'economista, Croce scriveva: «Pure, il vostro latente presupposto metafisico è: che i fatti dell'attività dell'uomo siano della stessa natura dei fatti fisici; che per gli uni come per gli altri noi non possiamo se non osservare regolarità e dedurre da codeste regolarità conseguenze, senza penetrarne mai l'intima natura; che questi fatti siano tutti egualmente fenomeni (il che vuol dire che presupporrebbero un noumeno, che ci sfugge e del quale sarebbero manifestazioni)» (B. CROCE, *Sul principio economico. Due lettere al prof. V. Pareto*, cit., pp. 234-235).

²² Osserva Silvestri: «Il vero problema è che Pareto non si accorge che la sua impostazione ricalca una delle tante forme di scientismo, dal quale si può uscire solo riconoscendo che la scienza stessa, come già notava Weber, si fonda su un “Beruf”, una vocazione, una passione, una fede» (P. SILVESTRI, *Economia, diritto e politica nella filosofia di Croce. Tra finzione, istituzioni e libertà*, cit., p. 87). Per il riferimento weberiano si veda M. WEBER, *La scienza come professione* [1919], introduzione, traduzione, note e apparati di P. Volontà, Rusconi, Milano 1997.

²³ Il riferimento testuale è alla seconda delle regole di Cartesio, quella dell'analisi scompositiva. Cfr. R. DESCARTES, *Discorso sul metodo* [1637], trad. di M. Garin [1986], introduzione di T. Gregory [1988], Laterza, Roma-Bari 2004, p. 25.

²⁴ Seguiamo il lungo ragionamento critico di Croce: «Voi parlate di ritagliare da un fenomeno concreto una fetta, e studiare questa soltanto; ed io vi domando: come farete a ritagliare quella fetta? Giacché si tratta in questo caso non di un pezzo di pane o di cacio in cui possiamo introdurre materialmente il coltello, ma di una serie di rappresentazioni, che abbiamo nella nostra coscienza, nelle quali non possiamo far penetrare se non la luce del nostro intelletto analizzatore. Voi dovrete, dunque, per tagliar la fetta, compiere un'analisi logica; ossia far prima ciò che vi proponete far dopo. Il vostro “tagliar la fetta” è già un risolvere la questione del *quid*, nel quale consiste il fatto economico. Voi presupponete un criterio per distinguere ciò che assumete come oggetto della vostra esposizione e ciò che lasciate in disparte. Ma il criterio, o il concetto direttivo, non può esservi dato se non dalla natura stessa della cosa, e dovrà a questa conformarsi» (B. CROCE, *Sul principio economico. Due lettere al prof. V. Pareto*, cit., pp. 232-233).

contatto»²⁵. Una somiglianza simile si giustifica sulla base del fatto che il criterio di scientificità dell'economia deve essere, come per la scienza, la misurabilità²⁶.

Croce ha ben chiaro ciò che a Pareto non sembra affatto chiaro; e cioè che l'economia non può liberarsi dalla dimensione umanistica²⁷, che implica non soltanto l'aspetto quantitativo, ma, soprattutto, quello qualitativo. Il che significa che il "fatto economico" non è meccanico, come dimostra la sua non neutralità. Scriveva Croce: «Volete la prova più semplice e lampante della natura non-meccanica del principio economico? Considerate, di grazia, che nel fatto economico si nota un carattere che ripugna affatto a quello meccanico. Al fatto economico sono applicabili parole che suonano approvazione o disapprovazione. L'uomo si conduce economicamente bene o male, con vantaggio o con danno, con convenienza o senza convenienza: si conduce insomma, economicamente o anti economicamente. Il fatto economico è, perciò, fatto di valutazione (positiva o negativa); laddove il fatto meccanico è concepito come mero fatto bruto, a cui non si possono attribuire aggettivi di lode o di biasimo se non per metafora»²⁸.

²⁵ Citato in *ivi*, p. 223. Per un'idea diretta della visione economica di Pareto, rinvio a V. PARETO, *Corso di Economia politica* [1896-1897], a cura di G. Palomba, nota biografica e nota bibliografica a cura di G. Busino, UTET, Torino 1987, e a ID., *Manuale di economia politica* [1906], a cura di A. Montesano, A. Zanni, L. Bruni, Università Bocconi, Milano 2006.

²⁶ Croce, calandosi nei panni dell'economista, ne ripercorre il ragionamento: «Ciò che non è meccanico, non è misurabile; e i valori economici, invece, si misurano, e, se finora non si è ritrovata l'unità di misura, sta in linea di fatto che noi distinguiamo molto bene valori più grandi e valori più piccoli, massimi e minimi, e formiamo scale di valori. Il che basta per istabilire la misurabilità, e, di conseguenza, l'intrinseca natura meccanica del fatto economico. Ecco l'uomo economico, che ha dinanzi una serie di possibili azioni, *a, b, c, d, e, f, ...*; le quali hanno per lui valore decrescente, indicato dai numeri 10, 9, 8, 7, 6 ... Appunto perché egli misura i valori, si risolve per l'azione *a = 10*, e non per *c = 8*, o per *e = 6*» (B. CROCE, *Sul principio economico. Due lettere al prof. V. Pareto*, cit., p. 224).

²⁷ Ha rimarcato Girolamo Cotroneo che «a emanciparsi del tutto dalla dimensione umanistica, non riescono se non le discipline che hanno a che fare soltanto con se stesse, come la logica e la matematica. Tutte le altre riguardano oggetti naturali e fenomeni fisici, oppure gli uomini e le loro azioni: e poiché in un caso come nell'altro hanno il proprio "oggetto" fuori di sé, come entità reale, è impossibile possano descrivere attraverso formule ultime e definitive il loro sapere» (G. COTRONEO, *Etica ed economia. Tre conversazioni*, cit., p. 20).

²⁸ B. CROCE, *Sul principio economico. Due lettere al prof. V. Pareto*, cit., pp. 223-224.

Croce sta qui annunciando – tesi che costituirà la base della distinzione tra Filosofia dell'economia e Scienza dell'economia in *Filosofia della pratica* – la convinzione che «l'Economia non conosce cose e oggetti fisici, sibbene azioni»²⁹. Questo significa «concepire il fatto economico come atto dell'uomo: ossia come pertinente all'attività umana»³⁰. Più precisamente, «il fatto economico è l'attività pratica dell'uomo in quanto si consideri di per sé, indipendentemente da ogni determinazione morale o immorale»³¹.

La polemica con Pareto permette a Croce di entrare in possesso di tutti gli elementi utili per costruire il suo sistema filosofico. Di fronte a un'economia dai tratti inequivocabilmente scienziati gli appare necessario distinguere la riflessione filosofica sull'economia dall'economia con pretese appunto di scienza³². Siamo alla prima tappa sulla strada della distinzione tra metodo delle scienze e metodo della filosofia³³; ma siamo anche al riconoscimento della sfera economico-utilitaria come sfera di attività spirituale dell'uomo³⁴, siamo cioè all'individuazione del quarto elemento delle forme spirituali – l'utile, posto accanto al vero, al bello e al buono – che andranno, di lì a poco, a costituire il famoso circolo dei distinti³⁵.

È all'inizio del secolo che, con la grande *Estetica*, Croce si presenta con un visione sistematica, che reca con sé la convinzione di un ruolo

²⁹ Ivi, p. 225.

³⁰ Ivi, p. 226.

³¹ Ivi, p. 231.

³² Cfr. G. BUSINO, *Sociologia e storia*, cit., p. 355.

³³ Cfr. G. GEMBILLO, *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce. Genesi di una distinzione*, Giannini, Napoli 1984, in particolare pp. 75-79.

³⁴ Osserva Mautino che «il fatto economico si risolveva in una attività *spirituale umana*, cioè dell'uomo in quanto uomo, non in quanto organismo animale e fisico» (A. MAUTINO, *La formazione della teoria politica di Benedetto Croce*, cit., p. 53); e questo perché il fatto economico è attività.

³⁵ Sulla teoria della distinzione e la circolarità delle forme spirituali, si può vedere – oltre i “canonici” volumi della filosofia dello spirito di Croce: *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* [1902], a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1990; *Logica come scienza del concetto puro* [1909], Laterza, Roma-Bari 1981; *Filosofia della pratica. Economica ed etica* [1909], a cura di M. Tarantino, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996 – per una valutazione-presentazione complessiva da parte dello stesso filosofo cfr. B. CROCE, *Filosofia e storiografia*, cit., in particolare i capp. I,II e I,III, dai titoli, rispettivamente, di “Sulla teoria della distinzione e delle quattro categorie spirituali” e di “Carattere e significato della nuova filosofia dello spirito”.

fondamentale della filosofia. Scrive il filosofo nel 1902: «La scienza, la vera scienza, che non è intuizione ma concetto, non individualità ma universalità, non può essere se non scienza dello spirito, ossia di ciò che la realtà ha di universale: Filosofia»³⁶.

Sulla base di una simile convinzione, possiamo andare ad affrontare la differenza tra filosofia e scienza dell'economia, come articolatamente espressa in *Filosofia della pratica*. È questa l'opera che chiude il sistema crociano³⁷. Dopo l' *Estetica*, nella quale Croce ha proclamato l'identità di intuizione ed espressione, dopo la *Logica*, in cui ha individuato la necessità dell'unione del momento intuitivo con l'universale concettuale, con *Filosofia della pratica* il filosofo costruisce il parallelo dal versante dell'azione a quanto già fatto per la conoscenza. Anche nell'analisi dell'attività pratica si giunge a un'importante identificazione, quella di volizione e azione; anche in questo campo dell'attività spirituale si mette in luce la polarità di un agire a fini individuali e un agire a fini universali, in cui il primo tipo ha la sua autonomia, ma il secondo vive in unione con l'agire utilitario, non morale³⁸. E proprio con *Filosofia della pratica* viene sancita la circolarità della vita spirituale³⁹.

³⁶ B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, cit., p. 39.

³⁷ Il vero completamento, però, lo si avrà soltanto con il libro sulla storia del 1917. Cfr. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia* [1917], a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 2001. L'opera del '17 segna la chiusura del sistema, ma anche l'inizio della nuova fase speculativa di Croce, fase segnata dall'esplicitarsi del liberalismo del filosofo in simbiosi con la costruzione delle sue grandi opere storiografiche, senza che le tematiche filosofiche vengano per ciò trascurate (come dimostra un libro come quello del 1938, *La storia come pensiero e come azione*, a cura di M. Conforti, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2002). Si veda comunque anche G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Roma-Bari 2002.

³⁸ È palese che queste poche righe non possono dare la ricchezza di un testo come *Filosofia della pratica*; e, infatti, non si può che rinviare alla lettura del volume crociano. Ad ogni modo, per delle introduzioni alle tematiche del volume, mi permetto di rinviare a G. GIORDANO, *L'etica di Croce. La "Filosofia della pratica"*, «Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti», Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti, vol. LXXVIII (2002), Messina-Napoli 2005, pp. 139-154; e a G. ID., *Ripensando "Filosofia della pratica"*, in «Complessità», 1-2 (2010), Sicania, Messina 2011, pp. 101-120.

³⁹ Vale la pena ricordare quanto Croce scrive sull'unità della sfera teoretica e di quella pratica proprio nel cuore dell'argomentazione di *Filosofia della pratica*: «Allorché l'uomo è giunto al vertice della conoscenza (vertice, ch'è non già l'Arte e nemmeno, a parlar propriamente, la Filosofia, ma la conoscenza del reale concreto, la Storia, cioè l'attualità della filosofia), allorché ha penetrato compiutamente la situazione di fatto, può egli forse

L'agire a fini individuali viene definito da Croce "economico"; e il filosofo fa rientrare in esso tutti quegli aspetti dell'agire che non sono espressamente "moralì", che non possono, appunto, connotarsi con finalità universale⁴⁰. Una volta operata la distinzione tra le due tipologie generali dell'agire sulla base dei fini perseguiti, Croce analizza che cosa sia la filosofia dell'economico.

È a questo punto che si pone il problema di distinguere la filosofia dell'economia dalla scienza economica, e il presupposto è quella definizione della filosofia come vero sapere, che già era stata enunciata sin dai tempi dell'*Estetica*. Sulla scorta di tutto il percorso di riflessione seguito dal 1895 al 1908 – percorso che ha portato al definitivo chiarimento, almeno secondo Croce, del valore pratico (e non teoretico) delle scienze fisico-matematiche e naturali di impianto tradizionale⁴¹ –,

arrestarsi in essa e dire: *hic manebimus optime*? Può arrestare la vita, che freme e chiede di essere continuata? E se, per un istante, giunge a sospenderla nel pensiero, per quale ragione l'ha sospesa se non per riprenderla? La conoscenza non è fine ma strumento di vita: una conoscenza che non servisse alla vita, sarebbe superflua e, come ogni cosa superflua, dannosa. All'inverso, allorché l'uomo ha voluto e si è immerso nell'azione, allorché ha prodotto, per così dire, un altro pezzo di vita, può egli, in quella produzione, continuare ciecamente all'infinito? La cecità non impedirebbe la produzione stessa? Dunque, egli deve risalire dalla vita al conoscere, se vuole affisare bene in volto il prodotto che ha vissuto e superarlo col pensiero, al quale ora la vita è mezzo e strumento. La conoscenza serve alla vita e la vita alla conoscenza» (B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., p. 213).

⁴⁰ Per Croce, rientrano nella sfera utilitaria il diritto e le leggi. Addirittura il filosofo aveva già ben chiaro questo già da qualche anno se, nel 1907, aveva presentato una memoria che enunciava una riconduzione del diritto sotto l'egida della "filosofia dell'economia". Si veda B. CROCE, *La riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, memoria del 1907 ristampata con aggiunte e preceduta da un'introduzione di Adelchi Attisani, Ricciardi, Napoli 1926. Su Croce e il diritto (proprio in riferimento a *Filosofia della pratica*) si veda il recente volume di G. PERAZZOLI, *Benedetto Croce e il diritto positivo. Sulla "realtà" del diritto*, Il Mulino, Bologna 2011. Importanti, sullo stesso tema, sono anche le riflessioni contenute in B. TRONCARELLI, *Diritto e filosofia della pratica in Benedetto Croce. 1900-1952*, Giuffrè, Milano 1995. Rinvio, infine, anche a G. GIORDANO, *Il concetto di legge nella "Filosofia della pratica" di Benedetto Croce*, in AA.VV., *Croce filosofo*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo e R. Viti Cavaliere, 2 voll., Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, I, pp. 407-426.

⁴¹ Naturalmente, il riferimento è qui alle conclusioni tratte nella *Logica come scienza del concetto puro*, circa la non vera concettualità dei "concetti" adoperati nelle scienze, definiti da Croce "finzioni concettuali" o "pseudoconcetti". Sul tema restano valide le osservazioni formulate nel già citato G. GEMBILLO, *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce*.

il filosofo può affrontare, con un retroterra molto più solido di quello posseduto negli anni della polemica con Pareto, il problema della economia pura o scienza economica.

La constatazione che esiste un agire utilitaristico ha reso legittima una riflessione su questo, cioè una filosofia dell'economico-utilitario come categoria dell'umano. Ma questa riflessione filosofica, che è sapere proprio in quanto filosofica, in che rapporto è con l'economia scienza autonoma? Il punto di partenza – tenendo sempre presente l'identificazione tra filosofia e vero sapere – è che non possono esistere due scienze con lo stesso oggetto. Riferendosi alla scienza economica, Croce osserva: «Questa scienza, che prende forme e denominazioni varie e si presenta a volta a volta come politica o nazionale o pura o matematica, sebbene non manchi di precedenti nell'antichità, si è venuta costituendo soprattutto negli ultimi secoli, ed è ora nella sua maggiore vigoria. [...] Ha essa il medesimo oggetto della nostra Filosofia dell'economia? E, se sì, come mai perviene a concetti affatto diversi dai concetti da noi lumeggiati? Ovvero è scienza empirica? E, in questo caso, donde procede quel suo rigore che la innalza sull'empirismo e le permette di offrire verità di carattere non empirico? Due scienze rigorose, aventi l'oggetto medesimo, non sono concepibili: e nondimeno due, per l'appunto, sembra che qui ce ne siano; e questa duplicità, che è giusta cagione di perplessità e di disorientamento, conseguirebbe dall'affermazione da noi fatta di una *Filosofia dell'economia* o di un' *Economica*, che non è la *Scienza economica*»⁴².

L'argomentazione di Croce è serrata. Il filosofo vuole mettere subito in evidenza che quelli che sono definiti concetti o leggi dell'economia sono qualcosa di astratto, privo di concretezza alcuna, sono schematizzazioni di comportamenti che perdono la vitalità propria dell'agire umano⁴³. Osserva: «L'uomo economico cerca la massima soddisfazione col minimo sforzo. – È il principio stesso dell'Economia; ma nemmeno questo principio generalissimo e semplicissimo si accorda con la realtà. L'individuo A litiga un'ora per risparmiare due soldi

⁴² B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., p. 252-253.

⁴³ Scrive: «Or se si considerano le azioni economiche con mente sgombra da pregiudizi, seguendole e cogliendole nella loro incontaminata e indiminuita realtà, torna impossibile stabilire nemmeno uno solo dei concetti e delle leggi che al scienza economica pone e fa accettare» (ivi, p. 253).

nell'acquisto di un oggetto per il quale gli sono state chieste dieci lire, raggiungendo per tale modo la massima sua soddisfazione col minimo mezzo che è in quel caso a sua disposizione. L'individuo B per vanteria di magnificenza accende il suo sigaro con una carta da cento lire, raggiungendo anche lui a quel modo la massima soddisfazione alla quale aspirava, col minimo mezzo che egli possedeva, ch'era l'allegro bruciamento del biglietto di banca. E se le cose stanno così, non si tratta di massimi e minimi, ma di fini individuali e di relativi mezzi adatti, cioè (per la nota unità di mezzo e fine) di azioni individualmente diverse»⁴⁴.

Quello che Croce sta dicendo in controluce – tema, peraltro, apparso già nella polemica con Pareto – è che in economia si ha a che fare con azioni di individui e non con fatti, e le azioni non sono riassumibili in schemi, essendo profondamente differenti. Ora, la scienza economica vuole elevare a rango di conoscenza vera il tentativo di uniformare ciò che uniforme non è⁴⁵. E pretende persino che le sue “leggi” abbiano valore – come quelle della fisica galileiano-newtoniana – assoluto, addirittura, dice Croce, che siano “teoremi”⁴⁶. Emerge così la “matematizzazione” dell'economia, la scelta di questa disciplina di pensare di farsi scientifica assumendo la veste principale delle scienze, la matematica appunto. «La scienza economica» – scrive Croce – «è nient'altro che una matematica applicata al concetto di volizione o azione; epperò non indaga la natura della volizione o azione, ma, poste certe determinazioni di azioni umane, le sottomette al calcolo per riconoscerne prontamente le necessarie configurazioni e conseguenze»⁴⁷.

La matematica non dà conoscenza, i suoi non sono veri concetti, ma utili strumenti di schematizzazione⁴⁸; «e non è da stupire che, esaminati secondo verità, i teoremi o le leggi della Scienza economica si mostrino tutti per un verso tautologici e per l'altro arbitrari. La legge del Ricardo

⁴⁴ Ivi, p. 254.

⁴⁵ Cfr. ivi, pp. 254-255.

⁴⁶ Cfr. ivi, pp. 255-256.

⁴⁷ Ivi, p. 256.

⁴⁸ Cfr. B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, cit. Sul valore attribuito alla matematica si è giocata, nella modernità, la partita tra ragione scientifica e ragione storica, tra Galilei, Cartesio e Kant, da una parte, e Vico ed Hegel, dall'altra. Per le indicazioni bibliografiche e alcune riflessioni sul tema, rinvio a G. GIORDANO, *Storie di concetti. Fatti, teorie, metodo, scienza*, Le Lettere, Firenze 2012, pp. 81-116.

circa la rendita dei terreni di varia fertilità non è altro che la definizione dei terreni di varia fertilità; la legge del Gresham circa la moneta cattiva non è se non la definizione della moneta cattiva [...]. E di esse tutte si potrebbe altresì dimostrare che sono arbitrarie, perché arbitrari sono i concetti di terreni, dazi, merci e altrettali»⁴⁹.

Il problema non riguarda l'utilità di questi "schemi" economici, di questi calcoli quantitativi delle azioni, perché essi sono strumenti importanti per orientarsi nella realtà⁵⁰. Il problema concerne il loro valore gnoseologico, che è appunto non quello di conoscenze concrete, ma di semplificazioni schematiche. Croce ribadisce con chiarezza la sua convinzione: «Gli schemi astratti dell'Economia, insufficienti sempre a chiudere la ricchezza del reale, porgono nient'altro che uno strumento a chi si accinga alla concreta osservazione storica e sociologica, per la quale egli poi deve giovare di molti altri strumenti insieme»⁵¹.

Torna la polemica contro ogni forma di riduzionismo esplicativo. Torna la polemica del volere riconoscere valore teoretico a una scienza economica che aspira a presentarsi come una meccanica dei fenomeni economici⁵². È caratteristica dell'economia essere fondamentalmente quantitativa, anche quando la formula è, per così dire, nascosta⁵³. Essa ha per sua natura la dimensione del calcolare, restando così estranea alla dimensione universale del sapere, propria della filosofia (e della storia). L'errore di fondo sarebbe ritenere questo approccio alla realtà conoscenza, e questo per il semplice fatto che l'economia pensa di avere a che fare con cose, oggetti, fatti, mentre nella realtà sono presenti soltanto uomini, azioni, scelte concrete. Come osserva Croce, l'uomo vuole azioni, non cose⁵⁴. Sulle cose, forse, possiamo esercitare il calcolo, ma sulla vita, sulle azioni no. La conoscenza vera, la filosofia, non è matematizzabile: «Invero una filosofia, che calcola, è una filosofia che

⁴⁹ Ivi, pp. 256-257.

⁵⁰ Croce riconosce senza difficoltà che «senza quegli schemi economici sarebbe impossibile orientarsi nella realtà empirica» (ivi, p. 257).

⁵¹ Ivi, p. 266.

⁵² Croce è assolutamente esplicito, nelle pagine di *Filosofia della pratica*, nell'accusare l'economia di aspirare a un parallelo puntuale con la meccanica. Cfr. ivi, p. 258.

⁵³ «Intrinsecamente *quantitativa* qual'essa è, la Scienza economica resta tale anche quando adopera il meno possibile di segni numerici e algebrici, cioè anche quando non sia Economia matematica in senso stretto» (ivi, p. 259).

⁵⁴ Cfr. Ivi, pp. 65 e sgg.

bamboleggia o rimbambisce; e, se già agli economisti e matematici abbiamo raccomandato di calcolare e non pensare, ai filosofi invece bisogna che ora diciamo: – Pensate, e non calcolate! *Qui incipit numerare, incipit errare*⁵⁵.

La scienza economica allora non è vera “scienza”, vera conoscenza. È un utile strumento pratico. La vera scienza economica è la riflessione sull’attività pratica utilitaria dell’uomo, è la filosofia dell’economico. Non esistono, dunque, per Croce due scienze che hanno l’identico oggetto. In conclusione, la differenza fra la Filosofia dell’economia e la Scienza economica, non riguarda l’oggetto, ma lo *status*: la prima è conoscenza logica, la seconda un approccio strumentale⁵⁶.

Le affermazioni di Croce agli inizi del Novecento potevano apparire radicali, troppo drastiche⁵⁷, ma mettevano già in luce allora i rischi dell’economia astratta, dell’economia iperrazionalista, dell’economia che con schemi semplificatori vuole comprendere una realtà non semplificabile, dell’economia incapace di prevedere le grandi crisi

⁵⁵ Ivi, p. 268.

⁵⁶ In queste considerazioni si trovano i presupposti della polemica che opporrà Croce a Luigi Einaudi, la famosa polemica su liberalismo e liberismo. La preminenza della filosofia sulla tecnica economica porterà il filosofo a sganciare dalla struttura economica la struttura politica e a pensare, contrariamente a quanto riteneva Einaudi, che uno stato liberale può sussistere pure senza libertà di mercato. La superiorità della filosofia sulla scienza economica diventa, a distanza di due decenni, la «rivendicazione del primato dell’etica e della politica sull’economia [...] che qui si traduce nel primato concesso all’ “etico liberalismo” sull’ “economico liberismo”» (G. COTRONEO, *Una teoria filosofica della libertà*, introduzione a B. CROCE, *La religione della libertà. Antologia degli scritti politici* [1986], a cura di G. Cotroneo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002², p. 92). Per uno sguardo diretto al dibattito tra Croce ed Einaudi si veda B. CROCE – L. EINAUDI, *Liberismo e liberalismo* [1957], introduzione di G. Malagodi [1988], Ricciardi, Milano-Napoli 1988². La letteratura sulla questione è molto ampia; mi limito a segnalare due interventi recenti: G. COTRONEO, *Il difficile dialogo tra Croce ed Einaudi*, «Annali del Centro Pannunzio», XLII (2011-2012), pp. 137-148; e N. IRTI, *Dialogo sul liberalismo tra Benedetto Croce e Luigi Einaudi*, il Mulino, Bologna 2012.

⁵⁷ Del resto, è quello che è accaduto riguardo al giudizio crociano sulle scienze (sulla cui falsariga è formulato il giudizio sull’economia), che una tradizione poco attenta al testo del filosofo continua a far passare come la “svalutazione crociana della scienza”. Purtroppo è inutile produrre studi seri che mostrino come le cose siano diverse da quanto sostiene, anche oggi, la *vulgata* anti-crociana. Per parte mia, mi posso limitare soltanto a rinviare al già citato studio di G. GEMBILLO, *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce. Genesi di una distinzione*, che chiarisce ampiamente e filologicamente la questione in un senso non ovvio e banale.

economiche.

La Filosofia dell'economia di cui parla Croce – contrapponendola alla Scienza economica – costituisce lo sforzo di comprendere in un orizzonte generale l'agire umano a fini non morali (ma non per questo immorali), a fini individuali, alla ricerca cioè dell'utile personale, che coesiste con l'agire per il bene collettivo. Una tale conoscenza dell'agire dà senso anche alla “tecnica” economica, all'economia degli economisti, i quali hanno spesso una visione “filosofica”, talvolta inconsapevole⁵⁸.

L'attualità, per così dire, del discorso di Croce⁵⁹ risiede quindi nell'aver messo a fuoco che l'agire è sempre di individui che scelgono; uomini che sono logica e passione, ragione e istinto, calcolo e desiderio, insomma *uomini interi*. L'uomo che agisce non è semplice e nemmeno la realtà con cui entra in interazione lo è. Il cambiamento di comprensione della realtà, nuove visioni scientifiche, portano anche a nuove visioni economiche⁶⁰; visioni complesse che riconoscono l'intreccio vitale tra uomo e natura⁶¹. Ma soltanto un'economia che ha capito la pericolosità

⁵⁸ Sul possesso di una filosofia inconsapevole da parte di ogni tipo di scienziato si veda l'ormai classico L. ALTHUSSER, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati e altri scritti* [1974], trad. di F. Fistetti, De Donato, Bari 1976. Inconsapevoli di avere una filosofia o di fare filosofia non sono certo i grandi scienziati che hanno rivoluzionato il nostro tempo; costoro, anzi, sono forse tra i più autentici filosofi del mondo contemporaneo. Sul tema si vedano G. GIORDANO, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, in particolare il cap. I, intitolato “Storia della filosofia, scienza e scienziati. Nuovi modelli storiografici e nuovi luoghi della filosofia”; e A. ANSELMO, *Da Poincaré a Lovelock. Nuove vie della filosofia contemporanea*, Le Lettere, Firenze 2012.

⁵⁹ Per uno sguardo retrospettivo generale sull'opera di Croce e il suo valore nel terzo millennio rinvio al già citato volume, a cura di Giuseppe Cacciatore, Girolamo Cotroneo e Renata Viti Cavaliere, *Croce filosofo*; come pure al numero monografico della rivista “Complessità” (1-2, 2010, Sicania, Messina 2011) interamente dedicato al filosofo napoletano.

⁶⁰ Cfr. G. GIORDANO, *Mutamenti paradigmatici e nuovi scenari economici*, in AA.VV., *Principi di economia solidale*, a cura di D. Di Iasio, Pensa MultiMedia, Lecce 2013, pp. 87-103.

⁶¹ Mi riferisco, ad esempio, alla “bioeconomia” di Nicholas Georgescu-Roegen. Si veda, fra i tanti, N. GEORGESCU-ROEGEN, *Bioeconomia. Verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, a cura di M. Bonaiuti, Bollati Boringhieri, Torino 2003. Su Georgescu-Roegen gli studi sono molto numerosi. Rimando a tre monografie: S. ZAMAGNI, *Georgescu-Roegen. I fondamenti della teoria del consumatore*, ETAS, Milano 1979; M. BONAIUTI, *La teoria bioeconomica. La “nuova economia” di Nicholas Georgescu-Roegen*, Carocci, Roma 2001; M.L. GIACOBELLO, *L'economia della complessità di Nicholas Georgescu-Roegen*, Le Lettere,

degli approcci matematici classici⁶² – giusta anche la lezione crociana – può declinarsi all’interno di un orizzonte di senso davvero concretamente comprensivo, cioè filosofico. In ciò Croce è stato un antesignano, ha visto prima di altri certi limiti di un sapere forse troppo “sacralizzato”. Allora, dalle sue riflessioni sulla filosofia dell’economia, sulla scienza economica, forse non possiamo prescindere di fronte all’esito di storie culturali (e non solo), che il filosofo aveva inquadrato nella prospettiva più concreta e ancora attuale.

Abstract

This work discusses the differences between the notions of Philosophy of Economics and Science of Economics in Benedetto Croce’s “Filosofia della pratica”. The Author provides an historical reconstruction of Croce’s critical appraisals of traditional economic theories.

Keywords: Croce, Economy, Practical Philosophy, Science.

Firenze 2012.

⁶² Cfr. B.B. MANDELBROT – R.L. HUDSON, *Il disordine dei mercati. Una visione frattale di rischio, rovina e redditività* [2004], trad. di S. Frediani, Einaudi, Torino 2005. Si veda pure G. GIORDANO, *Economia, etica, complessità*, cit., pp. 90-92.

GIOVANNI INVITTO

Su Croce, Bergson e Pirandello. A proposito della fenomenologia del comico

§1. Benedetto Croce, sicuramente il più significativo intellettuale e filosofo italiano della prima metà del ventesimo secolo, «fece scuola» anche e soprattutto nel campo dell'estetica. A parte i saggi sparsi, a noi rimangono tre volumi monotematici. Il primo, fondamentale, è *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* del 1902, quindi *Breviario di estetica* del 1913 e *Estetica in nuce* del 1928.

Soprattutto l'*Estetica* ha rivestito, nella percezione di Croce, e non solo, un ruolo fondamentale. Il 28 giugno 1900, egli risponde ad una lettera di Giovanni Gentile e l'oggetto primario è un opuscolo che riprende una memoria presentata, quell'anno, all'Accademia Pontaniana di Napoli, e che Gentile pare aver apprezzato:

Amico carissimo, stamattina vi ho mandato molte bozze. Vi ringrazio delle osservazioni che mi fate sul mio opuscolo, e vi sarò grato se me ne verrete comunicando delle altre, via via che ne avrete tempo, in questi mesi prossimi. Mi fa molto piacere che abbiate trovato buono l'indirizzo della mia *Estetica*. Nello scriverla, pensavo spesso all'impressione che voi ne avreste ricevuta. E non senza trepidazione vi detti l'opuscolo un mese fa, quando passaste per Napoli. In questioni così sottili, e nelle quali si è tanto errato, è difficile sentirsi sicuri. Ora ho cominciato a lavorare al sommario storico dell'*Estetica*, e a ripensare al già scritto. Vorrei comunicarvi alcune mie idee sull'*Estetica* trascendentale di Kant, sulle *categorie*, e su altre questioni. Ma forse sarà meglio discuterne a voce quando passerete per Napoli, dopo gli esami. [...] Una stretta di mano dal vostro Benedetto Croce¹.

Nello specifico, queste note affronteranno non l'intera *Estetica*, ma partiranno dal tema del comico collegato a termini vicini come umorismo, riso ecc. Vedremo che la riflessione del filosofo non riguarda il singolo

¹ B. CROCE, *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, a c. di A. Croce, intr. di G. Sasso, Mondadori, Milano 1981, pp. 91-92.

genere, ma affronta un tema nel suo complesso. L'obiezione di fondo che Croce fa, non solo quando si parla di comico, di tragico ecc. è che non esistono di per sé i generi, perché è il soggetto fruitore che dà un marchio all'opera. Ma questo marchio è soggettivo e non ha nulla di scientifico. I cosiddetti «generi letterari» hanno una funzione pratica non conoscitiva ed ermeneutica. Scrive Croce in *Estetica*:

Chi poi discorre di tragedie, commedie, drammi, romanzi [...] certo non dice nulla di scientificamente erroneo, perché egli adopera vocaboli e frasi, non stabilisce definizioni e leggi. L'errore si ha solamente quando al vocabolo si dia peso di distinzione scientifica, quando, insomma, si vada ingenuamente a cadere nei tranelli che quella fraseologia suole intendere.²

E se qualcuno insiste per avere una definizione di validità universale, perché il soggetto vuole sentirsi rassicurato da categorie culturali e lessicali partecipate dagli altri soggetti, per Croce si può dare solo questa risposta: «Sublime (o comico, tragico, umoristico, ecc.) è tutto ciò che è stato, o sarà chiamato così da coloro che hanno adoperato, o adopereranno, queste parole»³. Si tratta di una vera soluzione che produce un nominalismo radicale e soggettivo.

Ma la critica del filosofo va oltre e trova nell'endiadi simpatico/antipatico l'origine di questa fossilizzazione di concetti che rinviano solo al vissuto del fruitore dell'opera d'arte. Infatti, nel capitolo XII, dell'opera in questione, intitolato *L'estetica del simpatico e i concetti pseudoestetici*, leggiamo non solo l'inaccettabilità di quelle categorie ritenute fittizie, ma anche la spiegazione del perché saranno espunte da tutta la trattazione:

La dottrina del simpatico [...] ha introdotti e resi domestici nei sistemi di Estetica una serie di concetti, dei quali basta dare un rapido cenno per giustificare il risoluto discacciamento che ne facciamo dal nostro. Il catalogo di essi è lungo, anzi interminabile: tragico, comico, sublime, patetico, commovente, triste, ridicolo, malinconico, tragicomico, umoristico, maestoso, dignitoso, serio, grave, imponente, nobile, decoroso, grazioso, attraente, stuzzicante, civettuolo, idilliaco, elegiaco,

² B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, a c. di G. Galasso, Adelphi, Milano 1990, pp. 49-50.

³ Ivi, p. 115.

allegro, violento, ingenuo, crudele, turpe, orrido, disgustoso, spaventoso, nauseante; e chi più ne ha, più ne metta.⁴

La genesi di questa proliferazione nominalistica sarebbe nell'antitesi simpatico/antipatico perché il contenuto *simpatico* era considerato come il bello e l'*antipatico* come il brutto. Le varietà del tipo: tragico, comico, sublime, patetico ecc. formavano, per quella concezione dichiarata erronea dell'Estetica, le gradazioni e le sfumature intercorrenti tra il bello e il brutto⁵. In sostanza, sostiene Croce, sono tutti concetti privi di valore filosofico: alcune di quelle classi hanno un significato prevalentemente positivo, altre uno negativo. Ma aggiunge: «in altre, infine, prevale l'aspetto del miscuglio, come nel caso del comico, del tenero, del malinconico, dell'umoristico, del tragicomico»⁶. Il comico non solo è definizione astratta e pragmatica, ma è figlio di un miscuglio di altri pseudogeneri.

Qui subentra un'altra distinzione, sulla quale, come vedremo, si soffermerà con spirito critico, Luigi Pirandello. Croce scrive in *Estetica*: «l'umoristico sarà il riso tra le lagrime, il riso amaro, lo sbalzo brusco dal comico al tragico e dal tragico al comico, il comico romantico»⁷. Anche qui ci troviamo, quindi, davanti ad una miscela di categorie diverse, se non opposte. L'intento del filosofo neoidealista è di minare alla base, e demistificare, la definizione e l'elencazione di generi artistici. Non di meno, egli non si sottrae al compito di definire la genesi e la fenomenologia di queste pragmatiche. In tale quadro dà anche una definizione del comico:

Il comico è stato definito come il dispiacere destato dalla percezione di una stortura e seguito subito da un maggior piacere derivante dal rilassarsi delle nostre forze psichiche, che erano tese nell'aspettazione di qualcosa che si prevedeva importante.⁸

È la teoria della comicità come dell'atto atteso e mancato, dello sviamento non atteso e dello spostamento del lettore, dello spettatore ecc. Ma cosa avviene nell'attimo in cui lo sguardo del fruitore viene dirottato verso ciò che non era assolutamente atteso? Quest'attimo, leggiamo in

⁴ Ivi, p. 111.

⁵ Cfr. Ivi, pp. 111-112.

⁶ Ivi, p. 113.

⁷ Ivi, p. 115.

⁸ Ivi, p. 116.

Estetica, è come soverchiato da ciò che immediatamente segue, in cui possiamo gettar via l'attenzione preparata, «liberarci della provvista di forza psichica accumulata e ormai superflua, sentirci leggeri e sani: che è il piacere del comico, col suo equivalente fisiologico, il riso»⁹. Se il comico è determinato da una condizione psicologica, il riso è la sua fenomenizzazione fisiologica.

Croce fa anche, come ha fatto per le altre categorie estetiche in genere, anche la storia della definizione del comico. Cita Platone, Aristotele, Hobbes, Kant. Ma il filosofo mette in allerta il lettore, avvisandolo che, se quella definizione viene presa troppo sul serio, anche di essa accade ciò che Giampaolo Richter «ebbe a dire in genere di tutte le definizioni del comico: che il loro solo merito è di riuscire essere stesse comiche». È il gioco speculare della duplicazione: anche le definizioni del comico diventano comiche. Altro *discours de la méthode*: chi determinerà mai logicamente la linea divisoria tra il comico e il non comico, tra il riso e il sorriso, tra il sorriso e la gravità, «e taglierà con tagli netti quel sempre vario continuo in cui si spazia la vita?»¹⁰.

Il bisturi affonda ancora: altro è usare in estetica la categoria o determinazione qualitativa per opere di valore sostanziale e riconosciuto universalmente, altro è collocare in quell'area la comicità. Se ogni fatto può generare rappresentazione artistica, c'è anche una relazione accidentale e casuale che va oltre i concetti psicologici. Vale a dire che

nei processi descritti entrano talvolta anche fatti estetici, come è il caso dell'impressione di sublime che può suscitare l'opera di un artista titano, di un Dante o di uno Shakespeare, e di quella comica del conato di un imbrattatele o di un imbrattacarte. Ma anche in questo caso il processo è estrinseco al fatto estetico, al quale non si lega effettivamente se non il sentimento del valore e disvalore estetico, del bello e del brutto.¹¹

In *Breviario di Estetica*, dove riprende alcune lezioni tenute nel 1912 presso l'Università di Houston, la critica di Croce contro alcune teorie relative all'arte è sempre più severa. Egli continua a dichiarare il proprio dissenso con quelle distinzioni in forme particolari di arte fatte dai critici e dai teorici. Afferma che c'è una critica che frantuma l'arte e «ce n'è

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ivi, pp. 117-118.

¹¹ Ivi, p. 118.

un'altra, moralistica, che tratta le opere d'arte come azioni rispetto a fini che l'artista si propone o si sarebbe dovuto proporre; e c'è quella edonistica, che presenta l'arte come tale che ha raggiunto o no la voluttà e il divertimento»¹². Quindi la critica è triplice: da una parte quella, già presentata, della pratica che rompe l'arte in vari generi, quella che valuta riuscita l'opera solo se corrisponde alle intenzioni - reali o presunte - dell'autore e quella, infine, che assegna all'arte una funzione ludica. In ogni caso l'opera d'arte non è mai valutata in sé, ma finalizzata a parametri esterni ed eteronomi.

Nel riprendere la storia delle teorie estetiche, Croce si imbatte in Kant e nella *Critica del giudizio*. Egli ritiene il filosofo tedesco quasi novello Cesare o Napoleone che concilia due secoli di teoria e trova una soluzione mediatrice. Infatti, per il pensatore italiano anche la rappresentazione semisimbolica si può accogliere, purché la si interpreti con discrezione, essendo vero che in Kant si ripropone, in modo particolarmente intenso, la questione del suo Settecento circa l'assolutezza o relatività del gusto, e le altre questioni sulle regolarità o irregolarità del genio, sulla bellezza pura o sulla bellezza «aderente», sul sublime e sul comico e sui limiti delle arti¹³.

Dopo Kant, Croce affronta il periodo romantico, da Schiller in poi. Qui, per la teoria dell'arte dal concetto di gioco, poco condivisa dal Nostro, si passa a quello di ironia o «agilità», secondo il lessico di Schlegel, richiamato con Ludovico Tieck, per poi divenire arte buffonesca. Oppure occorre rifarsi al contesto di quando «al vasto mondo dell'arte» si sovrappose, come unico ideale, l'arte buffonesco-grottesca, che era quella sollecitudine e tenerezza di Enrico Heine adolescente, in cui era percepibile una invasione della individualità «pratica» del poeta, nella pura visione dell'arte, come si poteva vedere soprattutto nella cosiddetta «arte umoristica»¹⁴.

Anche in *Aesthetica in nuce*, del 1928, gli interventi di critica serrata non mutano bersaglio. Il filosofo ritorna a contestare l'irrigidimento e le classificazioni schematiche in generi. Era stato, e rimane, questo un punto permanente e caratterizzante della teoria estetica crociana, ma, evidentemente, a distanza di circa trent'anni dalla prima enunciazione in *Estetica*, i risultati non erano stati soddisfacenti. Si trattava di affrontare,

¹² B. CROCE, *Breviario di estetica*, in *Breviario di estetica e Aesthetica in nuce*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1990, pp. 110-111.

¹³ Cfr. B. CROCE, *Breviario di estetica*, cit., pp. 141-142.

¹⁴ Ivi, p. 156.

dopo il problema teorico della comunicazione e della riproduzione tecnica dell'opera d'arte, l'antico tema della la teoria, comunque definita utile e legittima, dei generi letterari, cioè «le classificazioni che si fanno delle opere d'arte secondo il loro contenuto o motivo sentimentale, in opere tragiche, comiche, liriche, eroiche, amorose, idilliache, romanzesche, e via dividendo e suddividendo»¹⁵. Questa teoria dei generi letterari, ribadisce Croce, è negativa perché sembra imporre alcune caratteristiche alle singole opere d'arte per farle rientrare in un genere specifico e predeterminato dal critico.

Ritornano le categorie e, tra esse, il comico. Leggiamo: «Nelle vecchie Estetiche, e ancor oggi in quelle che ne continuano il tipo, si dava grande parte alle cosiddette categorie del bello: il sublime, il tragico, il comico, il grazioso, l'umoristico». Ma Croce non solo contesta questa lottizzazione dei prodotti artistici, ma contesta anche una loro graduatoria. Egli afferma che i filosofi, soprattutto i tedeschi, disposero questi generi artistici «in una serie di fantastico progresso, culminante ora nel Bello, ora nel Tragico, ora nell'Umoristico». Ma questi, riafferma il filosofo italiano, sono concetti psicologici ed empirici e non appartengono all'Estetica, ma alla totalità dei sentimenti «che sono la perpetua materia dell'intuizione artistica»¹⁶.

§2. Ora trattiamo il modo nel quale, normalmente, si fenomenizza il comico¹⁷. Pensiamo all'ironia, alla comicità, al riso, al sarcasmo, alla satira, termine, come noto, risalente all'antichità latina, dove il binomio *lanx satura* stava ad indicare un piatto di primizie varie da dedicare agli Dei. Da quel termine, relativo ad una pratica religiosa, nacque la dissacrante e, diremmo oggi, la laicissima satira.

È chiaro che qui stiamo parlando del riso e del ridere nella dimensione esistenziale del soggetto, ma anche come categorie interne alla produzione culturale e artistica. In *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, prima edizione del 1908, la distinzione che Benedetto Croce fa parlando della società dei *Pari*, cioè di intellettuali e artisti, è chiara:

¹⁵ B. CROCE, *Aesthetica in nuce*, cit., p. 220.

¹⁶ Ivi, p. 222.

¹⁷ Questa sezione del saggio riprende in parte ed amplia il testo di G. INVITTO, *Asterischi fenomenologici del riso. Tra Kierkegaard e Charlie Chaplin*, «Athanor», 16, 2013: *Figure del riso*, a cura di A. Ponzio, pp. 21-32

All'artista non si domanda né sistema filosofico né notizie di fatto (se cose di questi genere si trovano nella sua opera, vi sono *per accidens*) ma il suo proprio sogno, nient'altro che l'espressione di un mondo desiderato o aborrito o variamente contessuto di desideri e aborrimenti. Che egli ci trasporti in questo sogno, nel rapimento della gioia o nell'incubo del terrore, nelle solennità o nell'umiltà, nella tragedia o nel riso, e non gli chiederemo altro: concetti e fatti, e come la realtà sia metafisicamente costituita, e come essa si sia svolta nel tempo, sono tutte cose che attingeremo altronde.¹⁸

Poco dopo dirà che il sentimento che l'artista vero ritrae è quello delle cose, *lacrymae rerum*¹⁹. Siamo in un clima teoretico e in un tema nei quali il comico non trova spazio. Pertanto, per fare da sponda e confronto con il pensiero di Croce, si discuterà anche di altri pensatori che hanno lasciato teorie o riflessioni organiche su questi temi.

Se introduciamo Henri Bergson e il suo scritto sul riso del 1900, è parso più che opportuno parlare del testo di Luigi Pirandello sull'umorismo che riprende, nel 1908, alcune lezioni su quel tema tenute al Magistero di Roma. Naturalmente ci soffermeremo, soprattutto analizzando i testi in rapporto a quanto scritto del pensatore napoletano, anche sul rapporto tra comico e umorismo. Vedremo l'uno e l'altro anche nella percezione e nella critica di Croce.

Il testo di Bergson, apparso nel 1900, cioè due anni prima della *Estetica* crociana, comprende tre articoli su *le rire* o, piuttosto, come dice l'autore, su *le rire spécialement provoqué par le comique*²⁰. Bergson si chiede quale distillato ci darà l'essenza, che è sempre la stessa, con la quale tanti prodotti diversi improntano il loro odore «indiscreto» e invadente o il loro profumo delicato che noi chiamiamo comico o umoristico. Il filosofo francese non può non rilevare, e lo segnala, che i maggiori pensatori, dopo Aristotele, si sono legati a questo «piccolo» problema, che sempre, sotto lo sforzo, scivola via, sfugge, risorge come una sfida impertinente lanciata alla speculazione filosofica²¹.

¹⁸ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1963, p. 181.

¹⁹ Cfr. Ivi, p. 182.

²⁰ H. BERGSON, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, a cura di B. Gibier, éd. complétée le 2002, in www.scribd.com/doc/88729284/Bergson-Le-Rire, nella collana «Les classiques des sciences sociales», p. 6. Sono articoli che Bergson aveva già pubblicato nella *Revue de Paris*.

²¹ Cfr. Ivi, p. 9.

Bergson fa una premessa fondamentale quando aggiunge che non vi è evento comico o ridicolo al di fuori di ciò che è umano:

Un paesaggio potrà essere bello, grazioso, sublime, insignificante o laido, ma non sarà mai ridicolo [...]. Come mai un fatto così importante, nella sua semplicità, non ha attirato maggiormente l'attenzione dei filosofi? Molti hanno definito l'uomo «un animale che sa ridere». Si sarebbe anche potuto altrettanto bene definirlo un animale che fa ridere, perché se qualche altro animale vi perviene, o qualche oggetto inanimato, è per una rassomiglianza con l'uomo, per il marchio che l'uomo vi imprime o per l'uso che l'uomo ne fa.²²

In questa ermeneutica minuta e puntuale che il filosofo fa del comico, del ridicolo, del riso e del ridere, non manca un avvertimento importante che definisce ulteriormente quel vissuto. Nella sua lettura antropologica, Bergson avverte che il più grande nemico del comico è l'emozione²³. L'analisi del francese è anche un'analisi tecnica: il secondo capitolo, per esempio, distingue il *comique de situation* e il *comique de mots*, che noi potremmo tradurre con «contesto» comico e «testo» comico. Sin dall'antichità, quando l'evento comico non era evento imprevisto della vita quotidiana, come spesso accade di avvertire oggi perché è prodotto dalla creatività artistica, il contesto che produceva e sollecitava la risata era normalmente e strutturalmente accompagnato anche da un testo comico. Il terzo, e ultimo, capitolo di *Le rire* affronta il tema del *comique de caractère*. Una notazione importante dell'autore è nel sottolineare il carattere «equivoco» del comico. Infatti la comicità non appartiene del tutto all'arte né del tutto alla vita:

Da un lato i personaggi della vita reale non ci farebbero ridere se noi non fossimo capaci d'assistere alle loro pratiche come ad uno spettacolo che guardiamo dall'alto del nostro palco; non sono comici ai nostri occhi che per il fatto che ci donano la commedia. Ma, d'altra parte, anche al teatro, il piacere di ridere non è un piacere puro, voglio dire esclusivamente estetico, assolutamente disinteressato. Vi si mescola una *arrière-pensée* che la società ha per noi quando noi stessi non l'abbiamo. Vi entra l'intenzione inconfessata d'umiliare, e attraverso essa, è vero, di correggere perlomeno

²² Ivi, p. 10.

²³ Cfr. ivi, p. 11.

esteriormente. Questo avviene perché la commedia è più vicina del dramma alla vita reale.²⁴

Il filosofo, così, privilegia la commedia rispetto al dramma: accoglie oggettivamente, quindi, quella individuazione dei generi tanto avversata da Croce. Potremmo chiosare con il «ridendo castigat mores» attribuito ad un altro francese, il secentesco latinista Jean de Santeul. Il discorso di Bergson su *le rire* e sul comico è un discorso che, alle soglie del XX secolo, è autonomo ed epistemologicamente ben impiantato.

A sei anni dall'uscita del testo-base crociano, Luigi Pirandello riaffronta, dal punto di vista teoretico e in maniera più organica, il tema dell'umorismo. Per l'autore siciliano le strutture dell'esistenza sono autonome e ab-solute, cioè sciolte da altre prospettive ulteriori e da altre illuminazioni. Se Croce parla, a proposito dell'umorismo, dell'attesa che crea uno scarto, Pirandello parla del sentimento del contrario:

L'umorismo consiste nel sentimento del contrario, provocato dalla speciale attività della riflessione che non si cela, che non diventa, come ordinariamente nell'arte, una forma del sentimento, ma il suo contrario, pur seguendo passo passo il sentimento come l'ombra segue il corpo. L'artista ordinario bada al corpo solamente: l'umorista bada al corpo e all'ombra, e talvolta più all'ombra che al corpo; nota tutti gli scherzi di quest'ombra, com'essa ora si allunghi ed ora s'intozzi, quasi a far le smorfie al corpo, che intanto non la calcola e non se ne cura.²⁵

La dialettica è qui tra il corpo e l'ombra: il soggetto si vive come corpo ma per l'altro è anche ombra. L'umorismo è cogliere lo sdoppiamento e presentare il doppio aspetto della realtà. Chiaramente qui è implicita la copresenza del «contrario» che crea uno spiazzamento. La comicità è proprio questo attendersi una sequenza logica sulla base del già visto quando, invece, subentra l'essere «spostati». L'umorismo è in questo deviare improvvisamente l'attenzione sull'inatteso. In ciò è anche quel fa la differenza con l'ironia, perché, scrive Pirandello, se l'umorismo consistesse tutto nella puntura di spillo che svescia, cioè apre totalmente e fa vedere la rana «abbottata», cioè la rana che pensa di gonfiarsi fino al punto di raggiungere le dimensioni del bue, ironia e umorismo sarebbero

²⁴ Ivi, pp. 60-61.

²⁵ L. PIRANDELLO, *L'umorismo*, introd. di S. Guglielmino, Mondadori, Milano 1986, p. 168.

press'a poco la stessa cosa. Ma l'umorismo «non è tutto in questa puntura di spillo»²⁶.

La comicità e la risata generata nello spettatore sono dovute proprio a questo delocalizzazione mentale improvvisa e inattesa: si vede un uomo che cammina verso una meta e, improvvisamente, cade in un tombino. È il non atteso, l'imprevisto che può riguardare il tragico o il patetico. Era il modello dell'attesa mancata previsto anche da Croce. Questo, nelle situazioni socialmente non patologiche, rientra nel comico, termine che, come visto, rinvia alla commedia, quindi al fittizio, a ciò che è creato dal soggetto.

Quando scrive i testi sull'umorismo, Pirandello ha a che fare proprio con quella cattedrale della cultura italiana del tempo qual era Benedetto Croce. Pirandello sa bene che il filosofo napoletano rifiuta le definizioni e che afferma che esistono solo gli scrittori e non le categorie di scrittori e che, pertanto, non si può dare una definizione dell'umorismo, ma dei singoli umoristi. Pirandello contesta quella «filosofia»:

L'*umorismo* non c'è; ci sono scrittori umoristi. Il *comico* non c'è; ci sono scrittori comici. Benissimo! E se un tale, sbagliando afferma che un tale scrittore umorista è un comico, come farò io a chiarirgli lo sbaglio, a dimostrarli che è un umorista e non un comico? [...] Io gli pongo innanzi questo quesito, e gli domando come potrebbe egli dimostrare, per esempio, all'Arcoleo, il quale afferma che il personaggio di don Abbondio è comico, che invece no, quel personaggio è umoristico, se non avesse ben chiaro in mente che cosa sia e cosa debba intendersi per umorismo.²⁷

Naturalmente, dinnanzi a quello che considera un'estetica astratta e negativa, quale quella crociana che caccia dalla porta i cosiddetti «concetti empirici» che gli rientrano dalla finestra, Pirandello conclude: «Ah, una bella soddisfazione la filosofia!». Ma quale è la differenza tra comico e umoristico? Pirandello fa l'esempio di una donna anziana con i capelli unti e ritinti e vestita come una giovinetta, con ciò si avverte il contrario e l'«avvertimento del contrario» è il comico. Ma se si va in fondo a quella situazione e si apprende che quella signora anziana si veste, o traveste così, perché ha un marito molto più giovane e non vuole perderlo, allora la

²⁶ Cfr. Ivi, p. 31.

²⁷ Ivi., p. 133.

riflessione va maggiormente dentro la realtà prima non conosciuta e si dà una ragione.

§3. La distanza tra il filosofo napoletano, quello francese e il drammaturgo italiano, non è però limitata solo al problema estetico. Nell'epistolario con Gentile, Croce cita più volte Bergson senza mai denigrarlo, anzi ne vede un ruolo estremamente positivo perché avrebbe licenziato, nella filosofia francese, l'intellettualismo e l'astrattismo. In *Logica come scienza del concetto puro* del 1905, egli scrive:

In Francia, le idee medesime [di Rickert] o assai simili sono rappresentate da un gruppo di pensatori, variamente denominati filosofi della contingenza, della libertà, dell'intuizione, dell'azione. Il Bergson, che è tra essi il più cospicuo, considera, non diversamente da Mach i concetti delle scienze naturali come *symboles* ed *étiquettes*; ed oltre alle finissime applicazioni che egli ha fatte di questo principio all'analisi del tempo, della durata, dello spazio, del movimento, della libertà, dell'evoluzione, spetta a lui il merito di avere rotto le tradizioni dell'intellettualismo e astrattismo del suo paese.²⁸

Croce poi rileva che il francese, con genialità artistica che difetta ai due tedeschi, Avenarius e Mach, citati prima nel suo testo, ha disegnato una nuova metafisica, che procede in senso opposto a quella della conoscenza simbolica e dell'esperienza generalizzatrice e astraente. È una metafisica, «*qué prétend se passer des symboles*», una «*science de l'expérience intégrale*»²⁹. Inoltre, parlando sull'ignoranza della natura alogica del linguaggio, già presente in Leibniz, Croce scrive: «Questa natura del linguaggio rimane oscura per un altro verso ai moderni intuizionisti (Bergson) che persistono nel considerare come linguaggio non il linguaggio nella sua ingenuità e immediatezza, ma il procedimento intellettualistico (classificatorio e astraente), che falsifica il continuo nel discontinuo, fraziona la durata e sul mondo reale erge un mondo fittizio»³⁰.

Nella *Storia d'Italia* del 1928 il filosofo non manca di segnalare, tra le fonti e le suggestioni che avevano creato la cultura e l'ideologia di Benito

²⁸ B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1958, p. 358.

²⁹ Ivi, p. 360.

³⁰ Ivi, p. 388 e n. Qui Croce e rinvia a un'opera di L. COUTURAT e L. LÉAU, *Problemi di Estetica*, IV ed., pp. 191-199.

Mussolini, il bergsonismo. Croce, scrivendo del socialismo che produsse poi Mussolini e il fascismo, dà questa lettura storico-ideologica:

Nell'ala sinistra, era sorto in quel tempo un uomo di schietto temperamento rivoluzionario, quali non erano i socialisti italiani, e di acume conforme, il Mussolini, che riprese l'intransigenza del rigido marxismo, ma non si provò nella vana impresa di riportare semplicemente il socialismo alla sua forma primitiva, sì invece, aperto come giovane che era alle correnti contemporanee, procurò d'infondergli una nuova anima, adoperando la teoria della violenza del Sorel, l'intuizionismo di Bergson, il prammatismo, il misticismo dell'azione, tutto il volontarismo che da più anni era nell'aire intellettuale e che pareva a molti idealismo, onde anch'egli fu detto e si disse volentieri «idealista».³¹

Se le riserve nei confronti di Bergson sono, comunque, sul piano del confronto filosofico e teoretico, diverso è il rapporto di antitesi reciproca tra Croce e Pirandello. E stiamo parlando di due intellettuali che caratterizzano, pur da pulpiti diversi, la cultura e la storia italiana del primo cinquantennio del ventesimo secolo. La polemica tra i due non tarda a nascere e il luogo di scontro non poteva essere che la teorizzazione estetica.

Il dissenso reciproco tra Pirandello e Croce inizia nel 1908 quando il primo pubblica i due saggi *Arte e Scienza* e *L'umorismo*, ove critica Croce non solo perché esclude che l'umorismo, come già visto, sia una categoria estetica, ma per l'impianto generale della sua teoria. Nel primo testo, Pirandello mette radicalmente in discussione l'estetica crociana che l'intellettuale siciliano rinvia all'impianto teoretico generale del filosofo napoletano. Egli scrive:

Il Croce, com'è noto, pone due forme o attività dello spirito, una teoretica, distinta in intuitiva e in intellettuale, e una pratica. Con la forma teoretica, egli dice, l'uomo comprende le cose: con la forma pratica le va mutando: con la prima si appropria l'universo, con l'altra lo crea. Dato che una separazione possa farsi, parrebbe a tutti che l'arte dovesse piuttosto consistere nella seconda forma o attività, che implica la mutazione delle cose e la creazione, non la semplice comprensione di esse. Ebbene, no: il Croce considera l'arte come attività teoretica, come conoscenza nel primo momento della intuizione, e dà fuori quindi

³¹ B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Laterza, Bari 1962, p. 290.

un'Estetica intellettualistica senza intelletto, fondata tutta su le sole rappresentazioni, naturalmente soltanto in base a un procedimento logico, e dunque astratta, come dicevo, monca e rudimentale. L'arte, egli dice esplicitamente, è conoscenza, è forma: non appartiene al sentimento o alla materia psichica.³²

In sostanza, l'estetica crociana sarebbe zoppa, perché amputerebbe la gamba estetica per ridurre tutto alla teoresi colta nell'intuizione, cioè nel livello primario e nascente del pensiero. Inutile dire che Croce non rimase in silenzio, ma recensì i due testi su «La critica» (1909, VII) giudicando Pirandello un dilettante pretenzioso in fatto di filosofia. Le distanze umane e culturali si approfondiranno anche quando, nel 1934, Pirandello fu dichiarato premio Nobel. Croce tornò a criticarlo come epigono attardato del verismo. Per di più, in una teorica classificazione dell'attività intellettuale e culturale umana, elaborata dal napoletano, la produzione di Pirandello non era né arte schietta né filosofia. Un ibrido o un mostro, insomma. Va anche detto che risulta storicamente che lo stesso Pirandello, per modestia?, quando ebbe avviso di quel premio esclamò: «pagliacciate, pagliacciate»³³. Sicuramente di questo Croce non ebbe notizia, altrimenti sarebbe rimasto favorevolmente sorpreso dalla convergenza di opinioni con l'autore di *Uno, nessuno, centomila*.

§4. Nel 1928 cioè ventisei anni dopo l'uscita dell'*Estetica*, Croce ha la percezione di una sconfitta. Infatti nel X capitolo della *Storia d'Italia*, intitolato *Rigoglio di cultura e irrequietezza culturale*, parla della sua estetica. La prima parte dell'analisi è positiva e, indirettamente, autoelogiativa. Croce scrive, usando sempre l'impersonale, che l'opera della rivista «La Critica» e dei suoi collaboratori, i libri da essi scritti, praticamente avevano costituito la parte principale, per qualità e quantità, degli studi filosofici. Aggiunge che, specialmente le dottrine presenti nell'opera *Estetica*, entrarono «in tutte le menti», creando turbamento positivo anche attraverso la reazione che ne ebbero i giovani e «gli scolari, i professori e gli accademici». Tutto ciò, continua Croce, produsse non solo echi vuoti, ma effetti concreti nel mondo internazionale del pensiero e della scienza.

³² L. PIRANDELLO, *Arte e Scienza*, a cura di W. Modes, Roma 1908, poi in *Opere di Luigi Pirandello*, edizione diretta da Giovanni Macchia, *Saggi e interventi*, a cura e con un saggio introduttivo di Ferdinando Taviani e una testimonianza di Andrea Pirandello, Mondadori, I ed., Milano 2006.

³³ Cfr. G. GIUDICE, *Luigi Pirandello*, UTET, Torino 1963, p. 531.

In quell'opera e da quell'opera, continua il direttore de «La Critica», presero origine innumerevoli ricerche, discussioni, testi monografici e, si potrebbe dire, tutto quanto di concreto si fece allora in Italia «nel campo degli studi filosofici e storici, nella critica della poesia, in quella delle arti figurative e musicali, nella linguistica, nella filosofia del diritto e dell'economia, nella storia del pensiero e della civiltà, nelle controversie sulle religioni, in quelle pedagogiche»: praticamente in tutto il sapere, come in una novella enciclopedia. E ciò ridiede, continua Croce, dopo un paio di secoli, al pensiero italiano una parte attiva nel pensiero europeo e, in taluni settori di studi, una sorta di primato.

Ma qual è il paradosso? Sì, è vera questa rinascita attiva e talvolta frenetica della cultura italiana promossa, incentivata, occasionata da «La Critica» e, quindi, dal suo fondatore e direttore. Eppure in tutto ciò non apparivano mai il lessico concettuale e le teorie crociane. Questo era avvenuto, aggiunge Croce, soprattutto per le teorie di estetica:

E nondimeno è da riconoscere che lo spirito che il suo autore vi portava non fu accolto se non da pochi: l'unità di quel pensiero fu di solito frantumata e presa a pezzi, e questi pezzi stessi stravolti sovente a un senso che non era il loro, come nel caso delle dottrine estetiche, in cui le teorie, che egli aveva ideate per spiegare la grande poesia di Dante e dello Shakespeare, la pittura di Raffaello e di Rembrandt, il suo concetto dell'«intuizione lirica», furono distorte a formole modernistiche di scuola per giustificare il più scompigliato e decadente romanticismo o «futurismo», che egli non solo condannava in forza delle sue teorie, ma personalmente aborrisceva con tutto l'esser suo.³⁴

Quindi Croce avvertiva, alle soglie degli anni Trenta, che il suo lavoro e il suo pensiero avevano promosso e prodotto un rilancio importante della cultura italiana. Forse non era un caso che, ad esempio, i due premi Nobel per la letteratura ottenuti dall'Italia in quegli anni erano stati Giosuè Carducci nel 1906 e Grazia Deledda nel 1926: autori italiani senz'altro non riconducibili all'estetica crociana. Del Nobel che otterrà Pirandello nel 1934 e della reazione/valutazione crociana, qui si è già parlato. La delusione dichiarata da Croce, proprio nello scritto dedicato alla storia d'Italia, è la delusione sicuramente procurata dal fatto di notare che tutto ciò che aveva seminato aveva prodotto poco o niente. Forse anche perché,

³⁴ B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, cit., p. 268.

in maniera inconfessata, era allora evidente nella cultura italiana, sicuramente per motivi ideologici, il ruolo centrale dell'ex-amico e già «socio» culturale Giovanni Gentile.

Forse oggi, a distanza di circa un secolo da quegli eventi e quei dialoghi, quasi sempre a distanza, tra protagonisti della cultura occidentale: e stiamo parlando di Croce, Bergson e Pirandello, va riconosciuto e ribadito che il pensiero di Croce, la sua produzione filosofica, la sua severità critica furono, comunque, produttive per la cultura italiana e non solo, anche perché il pensatore napoletano divenne un punto di riferimento costante - sia pure talora in chiave polemica - che ha orientato il dibattito filosofico italiano nel corso del Novecento e che continua a fare riflettere per le sue proposte teoretiche. Con esso occorre tornare a fare i conti con sguardo sereno, con la dovuta distanza ermeneutica dalle passioni del momento.

Abstract

Croce and Bergson – Croce and Pirandello – Phenomenology of Comic Life – Croce and the Aesthetic Reflection – Croce and tragicomic Condition.

Keywords: Croce, Bergson, Pirandello, Tragicomic.

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 Novecento¹. 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)². 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

¹ 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.

² 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»³. 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»⁴. 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, propostosi 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»⁵.

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».

³ 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.

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

⁵ 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»⁶.

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»⁷. 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»⁸. In particolare si tratta di cogliere il passaggio dall'universalità astratta del concetto scientifico

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

⁷ ID., Recensione a E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cit., p. 294.

⁸ 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»⁹, 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 scienza¹⁰. 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

⁹ Ivi, pp. 295-296.

¹⁰ 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-oggettiva¹¹.

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»¹². 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

¹¹ Ivi, pp. 37, 38, 39.

¹² 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»¹³.

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 ricerca¹⁴.

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

¹⁴ 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 sforzi¹⁵.

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

¹⁵ 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 “sistemica” 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»¹⁶. 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»¹⁷, 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 Poliziano¹⁸. Non solo, ma la stessa unità di misura delle filosofie platonica e aristotelica non viene più a riferirsi alla sfera della filosofia “sistemica”. Entrano in campo delicatissime questioni religiose e dogmatiche che consentono di comprendere come l’accreditata opera storica del Burckhardt sulla cultura

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

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

¹⁸ 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»¹⁹. 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 stesso²⁰.

¹⁹ Ivi, pp. 12-13.

²⁰ 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 dello 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-simbolica²¹.

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

²¹ 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 1971², 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 tempo²².

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 spirituale²³. 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*»²⁴. A dare la tendenza

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

²³ E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), tr. it. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1973, rist. ivi, 1977², pp. 8-9.

²⁴ 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»²⁵. 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»²⁶.

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.

²⁵ 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.).

²⁶ 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»²⁷. 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*»²⁸. 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»²⁹. 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

²⁷ B. CROCE, Recensione a E. CASSIRER, cit., pp. 530, 531.

²⁸ 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.

²⁹ 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»³⁰. 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»³¹. 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 assoluta³².

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)³³. Eppure, l’unità della riflessione teoretica cassireriana resta segnata da un’ambigua distinzione tra le forme

³⁰ E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., p. 90.

³¹ 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.).

³² E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., p. 32.

³³ 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 riguarda³⁴. 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*³⁵. 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»³⁶. 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

³⁴ 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).

³⁵ 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.

³⁶ E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., pp. 39, 46.

esso»³⁷. 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 azioni³⁸. 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 intuizionistico³⁹. 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 universale⁴⁰.

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

³⁷ Ivi, pp. 46, 22.

³⁸ 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.

³⁹ E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., p. 79.

⁴⁰ 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»⁴¹. 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»⁴². 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*⁴³.

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»⁴⁴. Cassirer

⁴¹ 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.

⁴² 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.

⁴³ E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., pp. 39, 22.

⁴⁴ 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»⁴⁵. 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»⁴⁶ 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 spirito⁴⁷.

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. Cacciatores, G. Cantillo e G. Lissa, Guerini e Associati, Milano 1997, spec. pp. 404-407.

⁴⁵ 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.

⁴⁶ 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.

⁴⁷ 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»⁴⁸.

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»⁴⁹.

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»⁵⁰. 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:

⁴⁸ E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., p. 113.

⁴⁹ Ivi, p. 35.

⁵⁰ 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 dispersa⁵¹.

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 *Essays* 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.

⁵¹ B. CROCE, Recensione a E. CASSIRER, cit., pp. 533, 534.

Lo statuto logico delle scienze storiche della cultura. Weber, Rickert e il “primo” Croce

§1. In un breve ma denso contributo del 1979 su *Croce e Weber*, Fulvio Tessoro ha mostrato che i documenti diretti del rapporto tra i due autori «sono senz'altro scarsi se confrontati alla mole massiccia» della loro «operosità» e tuttavia «non sono trascurabili»¹. Di certo non sono trascurabili, sul versante weberiano, le pagine della terza sezione del *Roscher und Knies* (1906) su cui in particolare Tessoro si sofferma e su cui, alcuni anni dopo, ha richiamato l'attenzione anche Pietro Rossi nel dettagliato saggio *Max Weber e Benedetto Croce*².

Weber discute e critica la dottrina crociana dell'intuizione esposta nell'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, ma lo fa con l'occhio volto al problema dello statuto logico delle scienze storiche. Difatti «l'obiettivo che Weber assumeva a bersaglio della propria polemica è [...] nel caso di Croce la possibilità di ridurre la storia a intuizione, e quindi ad “arte”, contrapponendola alla conoscenza intellettuale. L'aspetto del pensiero crociano investito dalla critica di Weber è precisamente quella “riduzione della storia sotto il concetto generale dell'arte” che Croce aveva teorizzato nella giovanile memoria accademica del 1893, e che egli riprendeva nell'*Estetica* nel quadro della distinzione tra le due forme dell'attività teoretica»³. In questa prospettiva Weber analizza le posizioni di Croce⁴ e imputa all'«ingegnoso avversario italiano [...] dello

¹ F. TESSITORE, *Croce e Weber* [1979], in ID., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, III, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, pp. 395-403, p. 395.

² P. ROSSI, *Max Weber e Benedetto Croce: un confronto* [1985], in ID., *Max Weber. Una idea di Occidente*, Donzelli, Roma 2007, pp. 303-330. Su Croce e Weber si veda anche D. CONTE, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, il Mulino (Istituto italiano per gli studi storici), Bologna 2005, pp. 65-69.

³ P. ROSSI, *Max Weber e Benedetto Croce: un confronto*, cit., p. 308.

⁴ M. WEBER, *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* [1903-1906], in ID., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1988, pp. 1-145, pp. 108 sg., tr. it. *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, in ID., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 5-136, pp. 103 sg.: «Le cose sono intuizioni – dice Croce –

psicologismo in sede filologica ed estetica» una serie di «errori naturalistici»⁵, che – con una consapevole forzatura⁶ – vengono circoscritti ed evidenziati mediante strumenti logici e terminologici che sono prevalentemente tratti dalle *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* di Heinrich Rickert⁷.

mentre i concetti si riferiscono a relazioni tra cose”. Il concetto, che può essere soltanto di natura generale e quindi astratta, è quindi “non più” intuizione, ma d’altra parte “lo è ancora” poiché alla fine, per quanto riguarda il suo contenuto, è soltanto un’intuizione elaborata. La conseguenza del suo carattere necessariamente astratto è però che le “cose”, essendo sempre individuali, non possono essere sussunte in concetti, ma possono essere soltanto “intuite”: la loro conoscenza è quindi possibile solamente in forma “artistica”. Il “concetto” di qualcosa di individuale è una *contradictio in adiecto*; e la storia, che vuol conoscere l’individuale, è per ciò stesso “arte”, vale a dire una serie di “intuizioni”. Se un fatto della nostra vita “è stato realmente” – e ciò soltanto interessa alla storia – non può insegnarcelo nessuna analisi concettuale, ma soltanto la “riproduzione delle intuizioni”. “La storia è memoria”, e i giudizi che ne costituiscono il contenuto non implicano, essendo un mero “rivestimento delle impressioni dell’esperienza”, alcuna “posizione di concetti”, ma sono soltanto “espressioni” di intuizioni. Così la storia non può diventare oggetto di valutazione “logica”, poiché la logica si occupa soltanto di concetti (generali) e della loro definizione».

⁵ *Ibid.*

⁶ Cfr. *ivi*, p. 109 n., tr. it. cit., p. 104 n.: «Lasciamo qui intenzionalmente da parte, di Benedetto Croce, i *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro* apparsa nel frattempo [...], poiché il nostro proposito non è quello di condurre una polemica con Croce, ma quello di dare un esempio tipico di opinioni largamente diffuse che qui sono formulate in modo particolarmente preciso».

⁷ Ciò anche se in queste pagine del saggio su Roscher e Knies Weber fa esplicitamente riferimento alle *Ricerche logiche* di Husserl e in particolare alla distinzione husserliana tra «intuizione “categoriale”» e «intuizione “sensibile”» (cfr. *ivi*, p. 109, tr. it. cit., p. 105). Ritengo infatti che debba essere preso alla lettera ciò che Weber dice a proposito delle *Grenzen* di Rickert in una delle note iniziali del saggio su Roscher e Knies: «Credo di essere rimasto [...] abbastanza fedele, per quanto concerne il senso, ai punti di vista essenziali dell’opera di Rickert [...] nella misura in cui essi ci riguardano. Uno degli scopi di questo studio consiste nel verificare l’utilizzabilità delle idee di tale autore per la metodologia della nostra disciplina. Pertanto non lo citerò nuovamente ad ogni occasione, anche quando dovrei farlo [wo dies an sich zu geschehen hätte]» (*ivi*, p. 7 n., tr. it. cit., p. 12 n.; corsivo mio). Inoltre concordo del tutto con la ben argomentata opinione di Pietro Rossi secondo cui l’incontro di Weber con Husserl «non era destinato a produrre conseguenze durature» (cfr. P. ROSSI, *Max Weber, Dilthey e le “Logische Untersuchungen” di Husserl* [1993], in *Id.*, *Max Weber. Una idea di Occidente*, cit., pp. 59-81, in particolare pp. 66 sg e 71 sg.). Su alcuni esiti specifici della divergenza di fondo fra le prospettive teoriche dei due autori cfr. E. MASSIMILLA, *Le lezioni husserliane di introduzione all’etica: qualche osservazione a partire da Weber*, in R. BONITO OLIVA ET ALII (a cura di), *Etica antropologia religione. Studi in onore di Giuseppe Cantillo*, Guida, Napoli 2010, pp. 55-73.

Per rendersene conto, basta gettare anche solo uno sguardo al primo dei cinque capitoli di quest'opera – ove Rickert, trattando della «conoscenza concettuale del mondo fisico», sviluppa una serie di considerazioni di portata più ampia sulla «molteplicità del mondo» e «la sua semplificazione attraverso il significato generale della parole», sulla «determinatezza» e «validità del concetto», sui «concetti di cosa» e i «concetti di relazione», sulla problematica nozione di «cose ultime», di cui neppure «la concezione meccanicistica della natura»⁸ può fare a meno – e poi por mente agli argomenti che Weber sviluppa contro la posizione di Croce.

a) In primo luogo, infatti, Weber ritiene che Croce scambi il genere con la specie, poiché identifica i concetti con i *Relationsbegriffen* e, in particolare, con quei concetti di relazione «di determinatezza assoluta» (e depurati da ogni residuo intuitivo) «che possono essere espressi in equazioni causali», laddove in realtà «neppure la fisica lavora esclusivamente con concetti siffatti»⁹.

b) In conseguenza di ciò, la posizione di Croce conduce anche a negare che «vi siano in generale dei *concetti* di cosa»¹⁰: essa mette così in ombra lo iato non colmabile che sussiste tra l'immensa molteplicità intuitiva che è data in ogni tratto della nostra esperienza «esterna» ed «interna» e l'assunzione di tale «molteplicità data come una “cosa” e quindi come un'unità» da parte della «scienza empirica»¹¹. Certo «questo oggetto è sempre soltanto un oggetto “relativamente determinato”, vale a dire è una costruzione concettuale che contiene in sé sempre e senza eccezione un materiale “intuito” empiricamente; ma esso è parimenti una costruzione *artificiale* la cui “unità” è determinata dalla selezione di ciò che è “essenziale” in riferimento a certi scopi della ricerca, è cioè un prodotto del pensiero che ha solo una relazione “funzionale” con il “dato”, e quindi costituisce un “concetto”, sempre che questa espressione non venga limitata artificiosamente a una parte soltanto di quei costrutti mentali che nascono

⁸ H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, erste Auflage, Tübingen-Leipzig, Mohr, 1902, pp. 31 sgg., tr. it. *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, a cura di M. Catarzi, Napoli, Liguori, 2002, pp. 21 sgg.

⁹ M. Weber, *Roscher und Knies*, cit., p. 109, tr. it. cit., p. 104.

¹⁰ Ivi, p. 108, tr. it. cit., p. 103.

¹¹ Ivi, p. 109, tr. it. cit., pp. 104 sg.

dalla trasformazione di ciò che è empiricamente dato attraverso il pensiero e che possono venir designati mediante parole»¹².

c) Sulla scorta di questi primi due fraintendimenti, Croce non si pone il problema cruciale di stabilire quale genere di «scopi della ricerca» determini la necessaria selezione dell'«essenziale» dall'«inessenziale» nell'elaborazione concettuale storica, e mostra invece – secondo Weber – di condividere «l'opinione corrente», «tanto largamente diffusa» ma «errata», secondo cui «la storia sarebbe una “riproduzione di intuizioni (empiriche)” o una copia di “esperienze vissute” precedenti (proprie o altrui)», laddove in realtà «già la propria esperienza vissuta, non appena deve essere compresa *concettualmente*, non può essere semplicemente “copiata” o “ricopiata”»¹³.

d) Anzi Croce giunge ad affermare che i giudizi di cui la storia è intessuta «sono soltanto “espressioni” d'intuizioni» e «non implicano [...] alcuna “posizione di concetti”»¹⁴. Qui a rigore – per Weber come per Rickert – non è più in gioco nemmeno il problema della specificità del principio d'elaborazione concettuale storica, ma piuttosto una questione preliminare che riguarda le *Begriffsbildungen* individualizzanti al pari di quelle generalizzanti. Entrambe sono difatti costrette ad adoperare come proprio materiale “elementi concettuali” d'ordine generale, i quali, nel caso più semplice, sono costituiti dai significati generali di parola e rappresentano senz'altro il requisito minimo d'un giudizio scientifico che aspiri, come tale, ad essere comprensibile in sé, senza l'ausilio di gesti ostensivi¹⁵. Proprio in questo senso Weber sottolinea «che anche il più semplice “giudizio esistenziale” («Pietro va a spasso», per fare l'esempio di Croce) presuppone, qualora voglia essere un “giudizio” e in quanto tale garantirsi “validità” – poiché *questa* è l'unica questione rilevante – operazioni logiche

¹² Ivi, pp. 109 sg., tr. it. cit. (con qualche modifica), p. 105.

¹³ Ivi, p. 110, tr. it. cit., p. 105. Questa operazione – afferma Weber riprendendo anche alcune osservazioni di Husserl – si risolverebbe soltanto in un nuovo *Erlebnis* corredato dal sentimento indeterminato (e, al cospetto d'una più attenta analisi, solo relativamente fondato) di aver già vissuto una volta questa esperienza.

¹⁴ Ivi, p. 4.

¹⁵ Cfr. H. Rickert, *Die Grenzen*, cit., p. 43, tr. it. cit., p. 27: «Vi sono [...] giudizi i cui elementi si riferiscono a singole intuizioni. Essi sono comprensibili solo se vengono accompagnati da gesti ostensivi, se si può mostrare direttamente la relativa intuizione. Ogni giudizio comprensibile in sé – e tutti i giudizi di valore scientifico devono esserlo – usa sempre i significati generali delle parole, cioè formazioni che riassumono una quantità di intuizioni diverse nella misura in cui racchiudono solo una parte del loro contenuto».

che implicano non già la “posizione”, bensì l’*impiego* costante di concetti generali, e quindi l’astrazione e la comparazione»¹⁶.

§2. Tuttavia un ulteriore riscontro della decisiva influenza che l’apparato concettuale rickertiano esercita su tali obiezioni mosse da Weber al “primo Croce” ci è indirettamente offerto dal modo in cui quest’ultimo fa riferimento alle *Grenzen* nel saggio *Les études relatives à la Théorie de l’histoire, en Italie, durant les quinze dernières années*, pubblicato nel 1902 sulla *Revue de Synthèse Historique* di Henri Berr.

Al cuore del saggio v’è la convinta difesa della tesi apparentemente “paradossale”¹⁷ sostenuta nella memoria pontaniana nel 1893. Ai suoi critici, italiani e tedeschi, Croce rimprovera un errore di fondo, che consiste nel coltivare un’immagine «*hédoniste ou mystique*» della «nature de l’art»¹⁸, senza rendersi conto – sulla scorta di Vico e di De Sanctis, di Baumgarten e del nucleo di verità dell’estetica di Schelling e di Hegel – che «l’art est une fonction à caractère théorique»¹⁹.

Nous avons grand besoin, à côté de la Logique de l’intellect, de constituer une Logique de l’intuition ou de la représentation; celle-ci, en effet, n’est pas un simple fait psychologique, mais bien une création spirituelle comme le concept logique, et elle implique, comme celui-ci, le discernement du vrai et du faux (représentation adéquate ou inadéquate, cohérente ou

¹⁶ M. Weber, *Roscher und Knies*, cit., p. 110, tr. it. cit., p. 105. Cfr. H. Rickert, *Die Grenzen*, cit., pp. 43 sg., tr. it. cit., pp. 27 sg.: «La presenza di giudizi in cui le parole vogliono designare solo un’unica cosa non invalida questa affermazione. La generalità [...] non dipende dal riferire la parola a più cose, presenti in diversi luoghi dello spazio. Si dà una semplificazione della realtà anche quando, attraverso il significato della parola, viene riassunta quella molteplicità di diverse singole intuizioni che un’unica cosa, in momenti diversi, presenta. Perfino se con una parola si dovesse intendere solo un’unica configurazione intuitiva, completamente individualizzata, della realtà, il giudizio relativo, per essere compreso senza alcun gesto ostensivo dell’intuizione, consterebbe solo di concetti generali e, solo attraverso una determinata combinazione dei significati delle parole, potrebbe essere un’ingunzione a pensare una singola intuizione reale».

¹⁷ Cfr. B. CROCE, *Les études relatives à la Théorie de l’histoire, en Italie, durant les quinze dernières années*, «Revue de Synthèse Historique», V (1902) 3 (n. 15), pp. 257-269, p. 261 e p. 263.

¹⁸ Ivi, p. 262. Cfr. *ibid.*: «Presque tous les philosophes et les historiens conçoivent l’art comme une activité qui viserait au plaisir, ou qui se proposerait d’exciter l’enthousiasme ou l’émotion, ou qui chercherait à élever l’esprit vers je ne sais quelle image de beauté, source de béatitude».

¹⁹ Ivi, p. 264.

incohérente, claire ou confuse, belle ou laide, ou toute autre expression que l'on voudra). L'*Esthétique*, en tant que science de l'intuition pure, de l'individuel objet de pure imagination, constitue une *philosophie de l'Art*; en tant que théorie d'un groupe spécial d'intuitions (les intuitions qui ont pour objet l'individuel *réalisé*, l'individuel *de fait*), elle constitue une *théorie de l'Historiographie*²⁰. In altri termini, Croce afferma che la riduzione della storia sotto il concetto generale dell'arte risulta comprensibile solo se si comprende che «l'art est *chose sérieuse*: il est la *première forme du vrai*, la plus ingénue; et c'est à peine si l'histoire est moins ingénue, elle qui, comme l'art, est intuition et contemplation, et non pas analyse des éléments de la réalité, elle qui se distingue de l'art (au sens strict du mot) d'une façon secondaire, et en ceci seulement qu'elle introduit une différence parmi les intuitions entre ce qui est réel de fait et ce qui est idéalement possible²¹.

Su questo sfondo Croce prende anche posizione nei confronti di Rickert (il quale, solo l'anno prima, aveva pubblicato a sua volta, sulla *Revue de Synthèse Historique*, un importante saggio sui diversi modi del "generale" in storia). A tal fine, Croce mette in campo una duplice strategia argomentativa. Per un verso egli afferma di concordare «sur un point seulement»²² con Paul Lacombe, deciso sostenitore di una concezione della storia di matrice positivista e assiduo collaboratore della *Revue*, che era intervenuto tempestivamente sulle pagine della stessa contro il saggio di Rickert. «Je refuse comme lui – Croce scrive, mettendo in piena evidenza la scaturigine ultima di quelli che Weber denomina i suoi "errori naturalistici" – tout caractère scientifique à l'histoire narrative, c'est-à-dire à l'histoire *tout court*. C'est qu'en effet la science, depuis Aristote ou Socrate, n'a pas cessé d'avoir pour unique objet τὸ καθόλου, τὸ ἀναγκαῖον, τὴν οὐσίαν, l'universel, le nécessaire, l'essentiel; or, l'histoire s'occupe de l'individuel, de l'empirique, de ce qui apparaît et disparaît dans le temps et l'espace. L'histoire est donc connaissance, mais non science. Si, d'ailleurs, ont veut appeler science la connaissance envisagée du point de vue générique et distinguer ensuite les science du général et celles de l'individuel, on aura changé simplement la terminologie traditionnelle (...), mais on n'aura pas fait évanouir cette distinction profonde»²³. Ma per un altro verso Croce ritiene che la pur

²⁰ Ivi, pp. 262 sg.

²¹ Ivi, p. 264.

²² Ivi, p. 265.

²³ *Ibid.*

condivisibile tesi di Rickert (e di Alexandru Xénopol), secondo la quale la storia è “conoscenza dell’individuale”, manca d’una adeguata fondazione: «Si vous voulez établir votre thèse d’une manière vraiment philosophique, vous devrez tenir compte du fait esthétique, c’est a-dire que vous devrez construire une théorie de l’intuition pure ou de l’art: faute de quoi, votre théorie de l’histoire restera suspendue en l’air et exposée à toutes les objections des intellectualistes et des logiciens»²⁴.

Ora, se ci si pone nella prospettiva teorica di Rickert – in base alla quale, certo, l’arte non è «la prima forma del vero»²⁵ e, «quando si parla di “verità artistica”, si usa il termine “verità” in un’accezione impropria e traslata», poiché, come per Kant, sono «veri solo i giudizi o i concetti in quanto costituiscono le componenti di un giudizio» e «l’artista [...] non tende mai a giudizi veri»²⁶ – è possibile reperire nelle *Grenzen* una risposta ad entrambe le obiezioni di Croce, la quale rimanda direttamente a quanto Weber dice nel saggio su Roscher e Knies a proposito dell’identificazione crociana dei giudizi storici con «semplici “espressioni” di intuizioni» – con «propositions à caractère narratif»²⁷ –, sottolineando di contro «che anche il più semplice “giudizio esistenziale” [...] presuppone, qualora voglia [...] garantirsi “validità” [...], operazioni logiche che implicano non già la “posizione”, bensì l’impiego costante di concetti generali»²⁸.

Rickert non manca difatti di confrontarsi con «la necessità dell’elemento del generale per ogni tipo di pensiero» e la esprime limpidamente in questi termini: «per la scienza della natura il generale, presente già nei significati di parola sorti spontaneamente, è al tempo stesso anche ciò che essa si ripropone di sviluppare ulteriormente, in quanto il suo “scopo” è un concetto generale sotto cui potere ordinare l’abbondanza del particolare. Anche in storia il generale viene impiegato per formulare giudizi e pensare scientificamente, indipendentemente da

²⁴ Ivi, pp. 265 sg.

²⁵ Ivi, p. 265, n. 21.

²⁶ H. RICKERT, *Die Grenzen*, cit., p. 387, tr. it. cit., p. 208. Sulla questione Rickert rinvia in nota all’opera di J. COHN, *Allgemeine Ästhetik*, Engelmann, Leipzig 1901, la quale rappresenta senz’altro il contributo più ampio e sistematico del neokantismo del Baden a questo ambito della riflessione filosofica. Rickert rimanda in particolare al paragrafo *Künstlerische Wahrheit* (il quarto del primo capitolo della seconda parte dell’opera, pp. 69-74), nel quale Cohn cerca di far chiarezza sulla *verschiedenartige Anwendung del Wort “Wahrheit”* «bei der Besprechung von Kunstwerken» (ivi, p. 70).

²⁷ B. CROCE, *Les études relatives à la Théorie de l’histoire*, cit., p. 266 n.

²⁸ Cfr. Ivi, p. 266 n. 16.

intuizioni individuali non comunicabili, ma in questo caso esso è solo un “mezzo”. È un espediente che la storia utilizza per ritornare all’individuale, che costituisce il suo vero oggetto, espediente che deve essere impiegato solo in conseguenza della peculiarità del nostro linguaggio e del nostro pensiero»²⁹. In questo quadro Rickert sviluppa anche un interessante parallelismo tra il modo di procedere della storia e quello dell’arte poetica che, per un verso, è volto a confutare la tesi secondo cui la storia come scienza deve avere come proprio oggetto il generale, ma per un altro verso si tiene ben distante dalla tesi, eguale e contraria, della riduzione della storia sotto il concetto dell’arte. Egli difatti osserva che quanti individuano, a torto, nella «caratteristica propria di ogni giudizio di contenere concetti generali» l’argomento decisivo per sancire la finalità generalizzante di ogni disciplina scientifica, sono poi curiosamente portati «non a confutare [in coerenza con le loro premesse erronee] la possibilità di rappresentare l’individuale in quanto tale, ma ad assegnare questo compito all’arte»³⁰. Invece

proprio il riferimento all’arte, includendo in questo ambito non solo l’arte figurativa ma anche la poesia, consente di dimostrare la possibilità di una rappresentazione [*Darstellung*] dell’individuale con l’aiuto del generale. La poesia, per essere comprensibile da ogni lettore o ascoltatore, non impiega forse significati generali di parole e, al tempo stesso, non dà forse consistenza a rappresentazioni che, proprio secondo quanto affermano i teorici della storia praticata secondo un metodo scientifico-naturale, contengono qualcosa di particolare e di individuale? Ovviamente la poesia non è storia già per il semplice motivo che le asserzioni di quest’ultima devono essere vere, ma già la semplice esistenza della poesia è di per sé sufficiente a confutare le teorie che abbiamo menzionato. Se l’impossibilità per il pensiero umano di prescindere dai significati generali delle parole costituisse un’obiezione alla possibilità di una rappresentazione dell’individuale, non potrebbero esservi né poesia né storia³¹.

²⁹ H. RICKERT, *Die Grenzen*, cit., pp. 339 sg., tr. it. cit., p. 183.

³⁰ *Ivi*, p. 340, tr. it. cit., p. 184.

³¹ *Ibid.*

§3. Bisogna anche aggiungere che in una lunga nota al saggio sulla *Revue de Synthèse Historique*, Croce prende specificamente in esame un passaggio delicato del quarto, fondamentale capitolo delle *Grenzen* (quello che affronta in modo analitico il problema cruciale dell'elaborazione concettuale storica). Nel passaggio in questione – afferma a ragion veduta Croce – Rickert allude in maniera palese alla tesi da lui sostenuta nella memoria pontaniana del 1893, pur non avvertendo per questo l'obbligo di citarla³². Ma vediamo più da vicino di che cosa si tratta.

Le analisi di Rickert sono finalmente giunte a mettere in luce che «il compito dell'elaborazione concettuale della storia» – lungi dall'essere quello di rispecchiare la non rispecchiabile molteplicità dell'intuizione, al quale ancora sembrava alludere la problematica nozione windelbandiana di «scienza idiografica» – «consiste nel riassumere, in un complesso di note caratteristiche che può in qualsiasi momento essere analizzato, gli elementi teleologici essenziali di un individuo [allorché, s'intende, esso è preso in considerazione da un punto di vista di valore generalmente riconosciuto, anche se non generalmente condiviso, da ogni membro di una determinata comunità storica], e nell'allontanare il più possibile tutti gli altri elementi della molteplicità intuitiva»³³. A questo punto, però, Rickert sembra inaspettatamente riaprire il discorso. Egli si domanda se «la differenza tra una rappresentazione [*Darstellung*] scientifico-naturale e una rappresentazione storica può essere individuata *solo* nel fatto che l'una riassume gli elementi comuni a più rappresentazioni [*Vorstellungen*], mentre l'altra riassume quelli su cui si fonda il significato di un singolo oggetto individuale»³⁴, ed offre a questa domanda una risposta negativa. Essa si fonda sulla circostanza che la storia è «scienza di realtà» e che «la realtà empirica non è solo individuale, ma anche intuitiva»³⁵. Per tale motivo «una rappresentazione [*Darstellung*] storica pienamente attuata [...] eccede sempre ciò che si può chiamare elaborazione concettuale storica in senso stretto»: «anche se l'intuizione non può essere accolta in tutta la sua pregnanza in alcuna scienza, la storia cercherà comunque di approssimarvisi quanto più possibile, componendo unitariamente gli elementi teleologici necessari ad un concetto individuale»³⁶. Qui, a

³² Cfr. B. CROCE, *Les études relatives à la Théorie de l'histoire*, cit., p. 266 n.

³³ H. RICKERT, *Die Grenzen*, cit., pp. 381 sg., tr. it. cit., p. 205.

³⁴ Ivi, p. 382, tr. it. cit., p. 205.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

differenza di quanto accade nelle scienze generalizzanti, il superamento di ciò che è conoscibile in maniera puramente concettuale non ha soltanto uno scopo illustrativo (si pensi, ad esempio, alle riproduzioni zoologiche o botaniche, che ignorano, non a caso, ogni “anomalia” individuale avendo sempre di mira il “tipo medio”), ma rappresenta piuttosto «un compito necessario», giacché la storia, come scienza di realtà, «dei suoi oggetti deve cercare anche di produrre intuizioni individuali, in cui elementi teleologici essenziali e componenti atte solo a stimolare la fantasia costituiscano una totalità unitaria e intuitiva»³⁷. E non di rado lo storico stesso è e resta del tutto inconsapevole della distinzione che sussiste tra i due fattori che compongono necessariamente la totalità in questione.

In ragione di tutto ciò, Rickert afferma che la determinatezza della *Darstellung* storica è raggiungibile soltanto attraverso «immagini intuitive che siano il più possibile chiare e incisive»³⁸ e registra che, su questo punto, «la storia si rivolge alla fantasia e necessita di fantasia essa stessa»³⁹. Infatti, allorché si tratta di elaborare rappresentazioni intuitive che consentano di “rendere nuovamente presente” e “rivivere” il passato, «lo storico concede ampio spazio alla propria inclinazione e al talento personale»⁴⁰. E d'altra parte egli «non può produrre un'immagine determinata in tutti i suoi aspetti, ma deve lasciare un certo margine al libero gioco della fantasia del lettore» pur incanalandola «in una determinata direzione»⁴¹. Ma — ammette Rickert — «non appena la fantasia entra in gioco, la logica non ha più nulla da dire»: essa giunge, per così dire, ad una soglia per lei invalicabile sostando sulla quale «può solo comprendere, in termini generali, per quali motivi le rappresentazioni [*Darstellungen*] della scienza di realtà, rispetto a quanto è necessario ad una prospettiva teleologica, siano [...] eccedenti per bisogno di carattere intuitivo»⁴².

³⁷ Ivi, p. 383, tr. it. cit., p. 205.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Ivi, p. 384, tr. it. cit., p. 206.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, p. 383, tr. it. cit., p. 206. «Der *Spielraum* der möglichen Differenzen — afferma Rickert — ist doch in hohen Masse einzuengen» (*ibid.*, corsivo mio). Il termine “spazio di gioco” cade nella resa del traduttore italiano. Ma la sua utilizzazione merita di essere segnalata, non fosse altro perché il termine in questione riveste un ruolo centrale nella teoria della possibilità oggettiva e della causazione adeguata di Johannes von Kries recepita ampiamente da Weber.

⁴² Ivi, p. 384, tr. it. cit., p. 206.

Non meraviglia dunque che Croce individui proprio in queste pagine il punto di verifica delle sue obiezioni d'ordine generale al filosofo neokantiano, nonché il possibile punto di collasso dell'intero edificio delle *Grenzen*: Rickert – egli scrive – «a mis en évidence ce fait: qu'il entre dans l'histoire un élément imagitatif, et que la logique trouve là une limite», ed aggiunge: «De son point de vue, qui est celui de la Logique intellectualiste, Rickert ne réussira jamais à expliquer et à justifier cet élément imagitatif, qui caractérise si bien l'histoire, et qu'il est pourtant forcé de reconnaître»⁴³. Del resto – come abbiamo accennato in precedenza – Rickert stesso rimanda, nelle pagine in questione, alla tesi crociana della riduzione della storia sotto il concetto generale dell'arte allorché scrive: «l'aspetto intuitivo che la rappresentazione [*Darstellung*] storica presenta, per molti versi sembra aver reso indiscernibile la linea che separa la storia da un'altra attività umana, ed ha dato adito all'affermazione che ogni rappresentazione [*Darstellung*] dell'individuale – quindi anche la storia – non sia scienza ma arte»⁴⁴.

Non bisogna dimenticare però che Rickert mette in campo una serie di considerazioni volte a chiarire cosa significhi per lui riconoscere la funzione non aggirabile che le immagini intuitive giocano nell'ambito della *Darstellung* storica. Tali considerazioni mirano, nel loro insieme, ad evitare che il riconoscimento di tale circostanza si traduca nell'idea in base alla quale «lo storico che rappresenta l'individuale dovrebbe [...] essere escluso dal novero degli uomini di scienza e collocato tra gli artisti»⁴⁵. Per questa via l'«eccedenza della storia rispetto alla scienza puramente concettuale», pur essendo «giustamente percepita», sarebbe «determinata in maniera errata»⁴⁶. E ciò innanzitutto perché «è solo il carattere intuitivo della realtà, e non la sua individualità, che impone alla scienza di realtà di far uso di raffigurazioni artistiche»⁴⁷. In altri termini «la rappresentazione intuitiva per l'artista è lo *scopo*, mentre per lo storico è solo un *mezzo*, e questa differenza è fondamentale»⁴⁸. Ciò in quanto in storia «l'immagine individuale viene [...] ricongiunta strettamente al contenuto individuale del concetto che essa, in tal modo, rende intuitivo. Perciò se l'*elaborazione*

⁴³ B. CROCE, *Les études relatives à la Théorie de l'histoire*, cit., p. 266 n.

⁴⁴ H. RICKERT, *Die Grenzen*, cit., p. 386, tr. it. cit., p. 207.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ivi*, p. 388, tr. it. cit., p. 208.

⁴⁷ *Ivi*, p. 387, tr. it. cit., p. 207.

⁴⁸ *Ibid.*

concettuale storica non fosse *fin dall'inizio orientata verso l'individuale*, la raffigurazione artistica di per sé non le potrebbe mai fornire nulla con cui rivestire i propri elementi e renderli in un certo qual modo più vicini ad un'intuizione individuale determinata»⁴⁹.

Ma tutto questo ci rimanda, ancora una volta, alle obiezioni mosse da Weber a Croce nel saggio su Roscher e Knies, le quali (come si ricorderà) si concentravano per un verso sull'incapacità di riconoscere ciò che caratterizza ogni «concetto di cosa», che è sempre «una costruzione concettuale che contiene in sé [...] un materiale "intuito" empiricamente» ma «è parimenti una costruzione *artificiale* la cui "unità" è determinata dalla selezione di ciò che è "essenziale" in riferimento a certi scopi della ricerca», vale a dire «un prodotto del pensiero che ha solo una relazione "funzionale" con il "dato"»⁵⁰; e, per un altro verso, mettevano più specificamente in rilievo la necessità di riconoscere con chiarezza gli scopi della ricerca che guidano le «*scienze della realtà*»⁵¹ ad elaborare quelli che, fin dall'inizio del suddetto saggio, Weber considera i loro «prodotti specifici», i quali – almeno «nella misura in cui rivestono carattere concettuale» – sono «*concetti di cose* individuali forniti di significato universale (o, come si dice di solito, "storico")»⁵².

§4. Tuttavia il confronto con Croce dei «saggi metodologici» weberiani di inizio novecento non si esaurisce del tutto in queste pagine del *Roscher und Knies* che recano così fortemente l'impronta delle *Grenzen* di Rickert. Ritengo difatti significativo anche un altro, più rapido riferimento a Croce (e a Karl Vossler), che cade in un luogo molto importante della prima parte delle *Kritische Studien* (1906)⁵³.

Weber ha appena ricondotto ciò che Eduard Meyer denomina «"considerazione filologica [e non storica] del passato"» a un «tipo d'interpretazione che muove da certi aspetti, *atemporal* nella loro essenza, di oggetti "storici", cioè dalla loro validità *assiologica*, e insegna a "comprendere" tali aspetti»⁵⁴. Al centro dell'attenzione di Weber è

⁴⁹ Ivi, p. 388, tr. it. cit., p. 208 (corsivo mio).

⁵⁰ Cfr. ivi, nn. 10 e 12.

⁵¹ M. WEBER, *Roscher und Knies*, cit., p. 3, tr. it. cit., p. 9.

⁵² Ivi, p. 6, tr. it. cit., pp. 11 sg.

⁵³ Ne fa rapidamente cenno anche P. ROSSI, *Max Weber e Benedetto Croce: un confronto*, cit., p. 309.

⁵⁴ M. WEBER, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik* [1906], in ID., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, cit., pp. 215-290, I. *Zur Auseinandersetzung mit*

dunque quell'«interpretazione di valore» che, pur non essendo «affatto costretta a enunciare o a “suggerire” anche un *giudizio di valore*», determina e sviluppa qualcosa che sulle prime «noi “sentiamo” in maniera oscura e indeterminata» portandola «alla luce di un “valutare” articolato»⁵⁵. Questo qualcosa è il significato intrinseco che lo storico e coloro cui lo storico si rivolge attribuiscono a una certa porzione della realtà, delimitandola così nella sua individualità rispetto all'immensa (e concettualmente non rappresentabile) molteplicità intensiva ed estensiva dell'accadere. Ora, non c'è dubbio che una simile interpretazione di valore può eventualmente prendere in considerazione «fatti che non sono né elementi di una catena storica causale né vengono valorizzati come strumenti di *conoscenza* per i fatti della prima categoria»⁵⁶, ma ciò significa forse che «questa considerazione propria dell'“analisi di valore” sta al di fuori di ogni relazione con una qualsiasi conoscenza storica?»⁵⁷. Weber è fermamente convinto che le cose non stiano così. Egli ritiene che la “relazione” tra una considerazione degli oggetti fondata sull'analisi di valore e una considerazione degli oggetti di tipo storico-esplicativo non solo esista, ma abbia in realtà un'importanza determinante per entrambe separatamente prese. Si tratta, in altri termini, di un “rapporto di polarità” tra due dimensioni che vanno tenute rigorosamente distinte ma che rimandano nel contempo l'una all'altra. Tale polarità connota l'orizzonte proprio delle scienze storiche della cultura.

Al fine di illustrare questa situazione Weber prende le mosse dal versante dell'«analisi di valore». Quando tale analisi “interpreta”, ad esempio, le lettere di Goethe alla signora Charlotte von Stein – o meglio il “fatto”, a noi noto per loro tramite, «che Goethe abbia provato, trascritto e comunicato alla signora von Stein i sentimenti che vi sono espressi»⁵⁸ – non le tematizza come uno degli antecedenti causali del *Torquato Tasso* e della successiva produzione poetica di Goethe, e nemmeno come uno strumento di conoscenza della visione del mondo e della condotta di vita del poeta, o magari di certe cerchie della società tedesca della sua epoca, ma considera

Eduard Meyer, pp. 215-265 (d'ora in poi: *KS I*), p. 247, tr. it. *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, in ID., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 209-278, I. In polemica con Eduard Meyer, pp. 211-256, p. 240 (qui e altrove con qualche modifica).

⁵⁵ Ivi, pp. 245 sg., tr. it. cit., p. 238.

⁵⁶ Ivi, p. 249, tr. it. cit., p. 241.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Ivi, p. 241, tr. it. cit., p. 234.

solo il significato e il valore intrinseco del contenuto di quelle lettere, che sarebbe tale anche se nulla ci fosse altrimenti noto del suo autore. Sicché è senz'altro vero che «l'“analisi di valore” tratta i suoi oggetti [...] anzitutto “staticamente”, secondo la terminologia di Meyer; cioè, in una formulazione più corretta, muove dalla loro qualità di “valore” che è indipendente da ogni significato puramente storico-*causale* e che dunque, a tale riguardo, si colloca per noi al di là del corso storico»⁵⁹. E tuttavia, in un brano che merita una citazione estesa, Weber aggiunge:

Ma si limita l'analisi di valore a ciò? No, sicuramente: l'interpretazione di quelle lettere di Goethe non più di un'interpretazione del *Capitale* oppure del *Faust* o dell'*Orestide* o dei dipinti della Cappella Sistina. Essa dovrà piuttosto, per conseguire compiutamente il proprio scopo, rammentarsi che quell'ideale oggetto di valore era storicamente condizionato, che numerose sfumature e numerosi risvolti di pensiero e di sentimento rimangono “incomprensibili” se non sono note le condizioni generali, per esempio l'“ambiente” sociale e i concreti processi quotidiani in rapporto a cui furono scritte quelle lettere di Goethe, oppure se restano fuori dalla considerazione la “situazione dei problemi” storicamente data dell'epoca in cui Marx scrisse il suo libro e il suo sviluppo come pensatore. E così l'“interpretazione” richiede, per poter riuscire, un'indagine *storica* delle condizioni in cui queste lettere vennero alla luce, cioè di tutte quelle più piccole e più vaste connessioni della vita puramente personale e “domestica” di Goethe, e della vita culturale dell'intero “ambiente” dell'epoca nel suo senso più ampio, le quali hanno avuto un'importanza *causale* [...] per la loro fisionomia. Infatti la conoscenza di tutte queste condizioni causali ci insegna a “comprendere” le costellazioni psichiche da cui quelle lettere sono nate, e quindi a “*comprendere*” *realmente* [wirklich “verstehen”] le lettere stesse⁶⁰.

Una circostanza analoga si registra anche sull'altro versante della polarità, quello dell'indagine storico-*causale*. «D'altra parte è naturalmente vero – prosegue non a caso Weber – che la “spiegazione” causale, qui come ovunque, presa solo di per sé [...] si trova “in mano

⁵⁹ Ivi, p. 249, tr. it. cit., p. 242.

⁶⁰ Ivi, pp. 249 sg., tr. it. cit., p. 242 (ultimo corsivo mio).

soltanto le parti»⁶¹. E ovviamente quel tipo di “interpretazione”, che qui abbiamo designato come “analisi di valore”, è il battistrada di quell’altra, dell’“interpretazione storica”, e cioè causale. Quell’analisi indica gli elementi dell’oggetto “posti in valore”, la cui “spiegazione” causale costituisce il problema di questa; quella ha stabilito i termini ai quali si richiama il regresso causale, fornendogli i “punti di vista” decisivi per porsi in cammino, senza di che dovrebbe governare senza bussola in mare aperto»⁶². Sullo sfondo di tale inequivocabile giudizio di Weber v’è la consapevolezza del fatto che ogni singolo tratto della realtà, preso nella sua piena concretezza intuitiva (cioè nella sua inesauribile molteplicità intensiva), ha a rigore come propria causa l’intero universo, vale a dire la totalità delle condizioni preesistenti e coesistenti. L’indagine storico-causale dunque – che è sempre interessata a ricostruire connessioni causali concrete e individuali e non già a estrapolare leggi causali generali le quali rivestono per essa un ruolo strumentale (sebbene indispensabile) – non potrebbe nemmeno prendere le mosse se la *Wertanalyse* non avesse già selezionato e delimitato alcuni elementi (e non altri) del singolo tratto di realtà “posto in valore” conferendo così, letteralmente, un senso all’interrogazione circa le sue condizioni d’insorgenza.

Il riferimento a Croce è però contenuto in una lunga nota nella quale Weber cerca di esplicitare ulteriormente il tema del *wirklich* “*verstehen*” che accerta, corregge e compie la *Wertanalyse* facendo perno sul carattere «storicamente condizionato» del suo «ideale oggetto di valore»⁶³. Secondo Weber la decisiva rilevanza di questa dimensione è testimoniata *malgré lui-même* da Karl Vossler, per il quale – «come per Benedetto Croce cui egli è vicino» – «il solo compito “legittimo” dell’interpretazione “estetica” è [...] quello di mostrare che, e in quale misura, la “creazione” letteraria è un’“espressione” adeguata»⁶⁴. E tuttavia, nell’analisi esemplificativa della favola *Le Corbeau et le Renard* che è contenuta in *Die Sprache als Schöpfung und*

⁶¹ Nel *Faust* dice Mefistofele allo Scolaro: «Wer will was Lebendigs erkennen und beschreiben,/ Sucht erst den Geist heraus zu treiben,/ Dann hat er die Teile in seiner Hand,/ Fehlt, leider! nur das geistige Band» (J. W. VON GOETHE, *Faust*, Beck, München 1986, p. 63).

⁶² *KS I*, p. 251, tr. it. cit., pp. 242 sg.

⁶³ Cfr. *ivi*, p. 251 n. 60, tr. it. cit., pp. 242 n. 60.

⁶⁴ *Ivi*, p. 250 n., tr. it. cit., p. 242 n.

Entwicklung (1905)⁶⁵, Vossler fa a un certo punto riferimento ad alcune peculiari caratteristiche psichiche di La Fontaine, sviluppando su tale base un brillante accostamento tra questi ed Ariosto, ma anche ad alcuni peculiari influssi derivanti dall'«ambiente» e dalla «razza» che differenzierebbero invece «messer Lodovico» dal proprio «fratello francese»⁶⁶. Certo, appena operate queste concessioni, Vossler afferma che «solo la materia può essere condizionata temporalmente e spazialmente, mentre invece la forma, che soltanto costituisce l'essenza della poesia e del linguaggio in genere, rimane certamente la libera creazione dello spirito»⁶⁷, laddove Weber stesso ci rammenta «che egli segue qui una terminologia simile a quella di Croce: la “libertà” è eguale alla “conformità alla norma”, e la “forma” è espressione *corretta* nel senso di Croce, e come tale identica al *valore* estetico»⁶⁸. Ma proprio per questo, di fronte alla posizione di Vossler (e indirettamente di Croce), Weber fa valere con forza le esigenze della “comprensione reale” e si chiede perplesso perché l'«imputazione causale, cioè l'indagine su quello che è divenuto, la quale procede *sempre anche* con concetti generalizzanti [...], debba interrompersi, e la sua prosecuzione debba diventare priva di valore per l'“interpretazione” proprio nel punto in cui perviene ai suoi abbozzi più attraenti e ricchi di insegnamento»⁶⁹.

In altri termini, Weber riconosce all'impostazione di Vossler e di Croce «il grande merito» di «aver messo in luce con energia, contro i puri glottologi e gli studiosi positivisti del linguaggio, due cose», e cioè: in primo luogo «che accanto alla fisiologia e alla psicologia del linguaggio, accanto alle indagini “storiche” e a quelle “fonetiche”, c'è il compito scientifico assolutamente autonomo dell'interpretazione dei “valori” e delle “norme” della creazione letterarie»; e in secondo luogo (ed è quanto a Weber più importa) «che la *comprensione* vera e propria e l'“esperienza

⁶⁵ K. VOSSLER, *Die Sprache als Schöpfung und Entwicklung. Eine theoretische Untersuchung mit praktischen Beispielen*, Winter, Heidelberg 1905, cap. II, § 12 *Ein Beispiel ästhetischer Stilanalyse*, pp. 83-95.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, pp. 93 sg.

⁶⁷ *Ivi*, p. 95.

⁶⁸ *KS I*, p. 250 n., tr. it. cit., pp. 242 sg. n.

⁶⁹ *Ibid.* Nell'accenno all'uso — strumentale ma indispensabile — di «concetti generalizzanti» da parte dell'imputazione causale in storia (che trova, com'è noto, ampio sviluppo nelle *Kritische Studien*) si compendia la lucida convinzione di Weber secondo la quale, quando si parla di “causa”, è sempre necessario far riferimento al patrimonio del nostro sapere nomologico, se si vuole evitare di ricadere in un'accezione pre-humana e sostanzialmente metafisica di tale concetto.

vissuta” di questi “valori” e di queste norme è [...] presupposto indispensabile per l’interpretazione *causale* del corso e del condizionamento della creatività spirituale, poiché proprio il creatore del prodotto letterario e dell’espressione linguistica ne ha “esperienza vissuta”⁷⁰. Ma questa seconda, fondamentale acquisizione è messa in ombra dal fatto che Vossler e Croce misconoscono l’altro versante della polarità in gioco nelle scienze storiche della cultura, quello del «regresso causale», che può certamente porsi in cammino solo grazie all’«analisi di valore» e ai suoi «punti di vista», ma deve poi poter procedere senza vincoli ontologici o normativi di sorta, mettendo spregiudicatamente in rilievo le complesse e spesso sorprendenti condizioni d’insorgenza degli «elementi dell’oggetto “posti in valore”»⁷¹. Invece il misconoscimento in questione apre la strada a una continua «confusione» tra il piano dell’«essere» e quello della «norma», alla sistematica «mescolanza logica del “valutare” e dello “spiegare”» e alla «negazione dell’autonomia di quest’ultimo»⁷². A tutto ciò Weber reagisce con durezza perfino eccessiva, ricordando che quando l’esperienza vissuta del valore e la sua articolazione interpretativa sono «*strumento* di conoscenza *causale* e non già *criteri* di valore, esse vengono considerate, dal punto di vista logico, non come “norme” ma piuttosto nella loro pura fatticità, in quanto possibili contenuti empirici di un *accadere* “psichico” – non diversamente, “*in linea di principio*” dal vaneggiamento di un paralitico»⁷³.

In tali considerazioni di Weber mi sembra presente in germe – e nelle sembianze parziali di una discussione concernente lo statuto logico delle scienze storiche della cultura – uno dei motivi principali di quel «destino» di «estraneità»⁷⁴ che segnerà alla lunga il suo *Historismus* rispetto allo storicismo assoluto di Croce. Questo storicismo infatti – nella misura in cui si configura come filosofia dello spirito e ontologia della storia – non può far propria la strutturale apertura di Weber a quei risultati «attraenti» e «ricchi di insegnamento»⁷⁵ per la “comprensione reale”⁷⁶ del mondo storico-culturale, che il regresso causale può offrire proprio quando

⁷⁰ Ivi, p. 250 n., tr. it. cit., p. 243 n.

⁷¹ Ivi, n. 62.

⁷² Ivi, pp. 250 sg. n., tr. it. cit., p. 243 n.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ F. TESSITORE, *Croce e Weber*, cit., p. 403.

⁷⁵ Ivi, p. 403, n. 69.

⁷⁶ Ivi, p. 403, n. 60.

procede incurante delle sue supposte partizioni categoriali. Di ciò Croce stesso ci dà direttamente conferma molti decenni dopo, nella recensione del 1948 alla prima traduzione italiana di *Wissenschaft als Beruf* e di *Politik als Beruf*: «Qual è il difetto – egli scrive – della sua [di Weber] famosa derivazione della libertà moderna dallo spirito del calvinismo e dal concetto della vocazione e della elezione divina? Questo: che è una deduzione psicologica, e non già una spiegazione filosofico-storica, come solo si può fare e solo si richiede nel trattare una categoria spirituale»⁷⁷. Nello stesso senso, in una postilla del 1938 intitolata *Calvinismo e operosità economica*, Croce confronta le pagine dell'annotazione al § 552 dell'*Enciclopedia* «nelle quali lo Hegel, trattando del rapporto dello stato con la religione, toccò anche del rapporto tra protestantesimo ed economia» con «le odierne deduzioni circa il legame di calvinismo e industrialismo o capitalismo»⁷⁸, e sottolinea come alle prime non può essere attribuito «il difetto» delle seconde, quello «di psicologismo e contingentismo, inadeguati sempre alla realtà storica»: da entrambi infatti «le spiegazioni hegeliane vanno del tutto esenti, perché il rapporto [...] è ritrovato, definito e circoscritto mercé della profonda analisi del concetto, riportandolo al fondamento della ragione»⁷⁹.

Abstract

In the third section of the *Roscher und Knies* Weber discusses the theory of intuition exposed by Croce in the *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, doing this with a view to the problem of the logical foundation of the historical sciences. In this perspective, Weber ascribes a series of «naturalistic errors» to Croce's thesis of the “reduction” of history to the concept of art. These errors (notwithstanding an explicit reference to Husserl) are circumscribed and highlighted through logical and terminological means drawn from Rickert's *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Nevertheless, in the great Weber's methodological essays of the beginning of the 20th century, the comparison

⁷⁷ B. CROCE, recensione a M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione* (Einaudi, Torino 1948), «Quaderni della “Critica”», 12 (1948), pp. 93-95, p. 93 (corsivi miei).

⁷⁸ B. CROCE, *Calvinismo e operosità economica*, «La Critica», 36 (1938), pp. 399 sg., p. 339.

⁷⁹ Ivi, p. 400 (corsivi miei).

with the “early” Croce does not stop here: in an important passage of the first part of the *Kritische Studien*, the Italian philosopher and his German disciple Karl Vossler are recalled as scholars who have the merit of having strongly highlighted that the «analysis of the value» is one of the two necessary poles of the *Begriffsbildung* of the historical cultural sciences, but at the same time the fault of having disregarded, in its autonomy, the other necessary side of such a polarity: that of «causal regression».

Keywords: Croce, Culture, Rickert, Weber.

**Croce. Oltre la “metafisica della mente”.
La filosofia come “storicismo assoluto”**

Francesco De Sanctis, per segnare la distanza tra gli utopisti giacobini rivoluzionari ideologi del Settecento e gli scrittori liberali dell'Ottocento, ai quali si sente molto vicino, riporta di questi ultimi la seguente affermazione: «Coloro, volendo giungere ad un fatto, seguirono un corso d'idee; noi, volendo giungere a un fatto, seguiamo un corso di fatti; - invece di consultare la logica mentale, consultiamo la logica della storia, e consideriamo la società non come un prodotto del nostro cervello, ma come una cosa reale, che noi troviamo». «Così» continua il Critico «la scuola liberale si trasforma in scuola storica, ed il primo grande avvenimento letterario del secolo nostro è la grande importanza che acquista la storia»¹.

In questo passaggio incentrato sul confronto tra autori diversi, ma tutti impegnati sul piano civile, è possibile leggere la radice realistica della critica e della filosofia del maestro irpino e le riserve pacate ma ferme nei confronti di ogni mentalismo, impegnato a spiegare il reale e la sua dinamica vitalità facendo leva esclusivamente su concetti astratti e su schemi intellettuali elaborati fuori e indipendentemente dalla concretezza dei fatti storici. La pura «logica mentale» – continua De Sanctis - produce un ideale, la cui base esclusiva «è il cervello abbandonato a se stesso». La logica storica, invece, assume come base «la storia come è stata fatta»², cioè come l'ha prodotta l'attività del pensiero e dell'azione dell'uomo. Per la prima, il pensiero sente e opera come pensiero creativo assoluto, per il quale l'idea coincide con l'atto stesso del pensarla e conoscerla. Per la seconda, il pensiero, l'atto del conoscere, nasce e prende corpo in relazione ai fatti, ai prodotti dell'attività umana, ai *prágmata* di protagonista memoria, non coincidenti con il semplice pensiero in atto. De Sanctis, infatti, pur apprezzando il significato fortemente innovativo dell'idealismo

¹ F. DE SANCTIS, *La scuola liberale del secolo XIX* [1874], in *Saggi e scritti critici vari*, vol. VII, *La scuola democratica*, a cura di L.G. Tenconi, Edizioni “A. Bairon”, Milano 1938, pp.12-13.

² Ivi, p. 13, anche per la citazione precedente.

di Hegel, rileggendolo, tenta di ancorarlo al reale storico vivente, convinto che «l'idea non si stacca, non soprastà al contenuto [...]. Non c'è che una cosa, il Vivente. Dal seno dell'idealismo comparisce il Realismo, nella scienza, nell'arte, nella storia. È un'ultima eliminazione di elementi fantastici, mistici, metafisici e rettorici»³. Per questo orientamento del suo pensiero, si limitava ad accogliere del sistema hegeliano soltanto i due principi fondamentali, «il divenire, base dell'evoluzione (*Entwicklung*) e l'esistere, base del realismo»⁴.

Ad Hegel, negli stessi anni, faceva riferimento anche Bertrando Spaventa, muovendo, però, da un altro punto di osservazione. Se De Sanctis tentava di uscire dall'idealismo hegeliano accentuandone la carica realistica, Spaventa intendeva riformarlo, accentuandone in maniera decisa la carica idealistica. Incentrava, infatti, la propria attenzione sulla logica e in modo particolare sul momento iniziale del processo dialettico, anteriore a ogni determinazione. Rifletteva sulla distinzione tra le categorie dell'essere e del *nulla*, considerandola compromettente non soltanto per l'inizio ma per l'intero impianto del processo logico. Per il filosofo abruzzese, ripensare il punto di partenza della logica deve indurre alla seguente affermazione: «Il pensare è; non può non essere. Il pensare prova se stesso; negare il pensare è pensare». Questo pensare non ha bisogno di alcunché di esterno sul quale esercitare la sua attività. «Il pensare è certo, assoluto certo. Il pensare è atto, dialettica, un mondo, totalità, sistema. Pensando, semplicemente pensando, io, come semplice pensare, fo, costruisco, creo questo mondo, questo mio mondo, che è lo stesso pensare»⁵. In questo modo, il mondo creato dal pensiero si accredita da solo: «Esso è certo, è, non solo come pensare, ma come un mondo, un ordine, un sistema, una creazione, che è lo stesso pensare». Questo pensare diventa dunque «unità di se stesso e dell'essere – è appunto la identità [...]: pensare è essere, essere è pensare»⁶. Se partissimo dalla dualità di essere e pensiero – ragiona Spaventa – non potremmo provare poi in alcun modo l'identità, perché avremmo già presupposto l'essere. Se

³ F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, ristampa anastatica della prima edizione del 1870, con una nota di F. Tessitore, Morano, Napoli 1985, p. 491.

⁴ F. DE SANCTIS, *Scritti vari inediti o rari*, a cura di B. Croce, Morano, Napoli 1898, vol. II, p. 83.

⁵ B. SPAVENTA, *Schizzo di una storia della logica*, in *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Laterza, Bari 1926, p. 244, anche per la citazione precedente.

⁶ Ivi, p. 245, anche per la citazione precedente.

non si vuole presupporre alcunché bisogna affermare che «solo il pensare, quell'essere che è pensare [...], è assoluto, certo, primo, non presupposto. L'essere, dunque, io devo provarlo, cioè trarlo dal pensare. Non c'è altra via»⁷.

Dalle scarse e riassuntive indicazioni offerte appare chiara la differenza sostanziale tra le due posizioni. Spaventa e De Sanctis si muovono su due piani completamente diversi. Il primo, ancorato alla più pura e rigorosa teoresi, si concentra totalmente sul problema del conoscere, s'impegna a risolvere il problema del rapporto tra l'essere e il pensiero, per concludere che il primato tra i due spetta al secondo e che la filosofia è elaborazione intellettuale di concetti universali. De Sanctis, invece, animo aperto alla vita, alla storia, ai fatti concreti e particolari, convinto della ineludibile e insuperabile connessione di teoresi e prassi e della presenza dell'ideale nel reale, è qua che lo cerca, è al reale che rivolge la sua attenzione.

Le tesi di Spaventa, pur muovendosi all'interno del logicismo hegeliano, rispetto ad esso operano, però, una modifica sostanziale. Convinto della natura idealistica di qualsiasi filosofia, Hegel aveva considerato privo di senso ogni tentativo di contrapposizione tra idealismo e realismo e aveva mosso più di una critica agli idealismi di stampo psicologistico o soggettivistico. Il centro della sua filosofia è rappresentato dalla logica come scienza dell'Idea e dallo sviluppo dell'idea attraverso l'articolazione dialettica di rapporti categoriali procedenti secondo una linearità continuistica e ascendente, tendente all'unità, all'assoluto. Lo sviluppo dell'idea rappresenta perciò il principio e il fine dell'intera logica. Spaventa si allontana dalla procedura dialettica di Hegel nel momento in cui concentra la propria attenzione sul momento precedente la determinazione e lo sviluppo dell'idea attraverso la mediazione dei nessi categoriali, e rivendica come «determinante la distinzione tra pensante e pensato, come unico possibile fondamento di una effettiva autonomia ed assolutezza del pensiero»⁸. Su questa stessa linea, pur con alcune modifiche, si muoverà Giovanni Gentile. Questi, riprendendo la considerazione di Fichte della filosofia come dottrina del sapere, riaffermerà l'assolutezza del pensare, facendo coincidere l'idea con l'atto stesso del conoscerla e l'unità dello

⁷ Ivi, p. 246.

⁸ V. VERRA, *Il neoidealismo italiano e la tradizione idealistica*, in P. DI GIOVANNI (a cura di), *Il neoidealismo italiano*, Laterza, Roma-Bari, 1988, pp.211-214, la citazione è tratta da p. 213.

spirito inteso come soggettività assoluta impegnata a risolvere in sé il proprio opposto, l'oggetto.

Croce da parte sua, privilegiando la posizione di De Sanctis piuttosto che quella di Spaventa, preferisce indicare la propria posizione teoretica non come idealismo, ma come «filosofia dello spirito», intesa come «filosofia delle umane cose»⁹. Attentissimo a cogliere e a considerare la realtà nelle sue articolate distinzioni e a prestare la propria attenzione di filosofo alla concretezza e particolarità dei fatti storici, è lontanissimo dai «massimi sistemi» di quel pensare «puro», che per lui coincide con la metafisica. E s'impegna a lungo nell'allontanare da sé e dal suo filosofare la taccia di hegelismo. Già nel 1904, quasi all'esordio della rivista «La Critica», alla domanda utilizzata come titolo della nota *Siamo noi hegeliani?*, rispondeva: «Parrebbe di sì, perché da qualche tempo leggo e odo di frequente la parola 'hegelismo' o 'neohegelismo' adoperate a designare l'indirizzo della nostra rivista»¹⁰. Sebbene siano in molti a considerare hegeliani Croce e i collaboratori della «La Critica», Gentile *in primis*, non altrettanto si considerava il filosofo napoletano, il quale puntualizzava: «Che noi fossimo 'hegeliani' o 'neohegeliani', non ce n'eravamo accorti». E precisava di aver nel suo personale «modesto bagaglio parecchie critiche della filosofia della storia e dell'estetica hegeliana» e di non essersi «mostrato finora troppo tenero» nei confronti della «metafisica in genere»¹¹. Ammetteva, però, che «un appicco (quantunque non più che un appicco) a considerarci hegeliani» c'era. E poteva essere individuato nella «nostra ferma convinzione, che la filosofia non possa risorgere e progredire se non *riattaccandosi*, in qualche modo, all'Hegel», che aveva saputo superare, con i suoi predecessori, il *caput mortuum* della cosa in sé kantiana, opponendosi «a ogni trascendenza» e conciliando «il pensiero con la realtà, la scienza con la vita»¹². Precisava, però, di aver evidenziato anche gli aspetti negativi impliciti in quella filosofia. Aspetti che individuava nella «nuova metafisica», non più «ontologica», già vinta da sempre da Kant, ma «metafisica della Mente, ch'è idealistica ed hegeliana»¹³. «Metafisica della

⁹ B. CROCE, *Filosofia come storicismo assoluto* [1939], in *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1963, p. 11.

¹⁰ B. CROCE, *Siamo noi hegeliani?* [1904], in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, a cura di M. A. Frangipane, Bibliopolis, Napoli 1993, p. 47.

¹¹ *Ivi*, p. 48.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ivi*, p. 49.

Mente» che fino ad allora – puntualizza Croce – non era stata adeguatamente criticata e che, perciò, risorgeva e riproponeva «l'ardito tentativo dell'Hegel di dedurre la necessità della realtà dalle categorie del pensiero puro»¹⁴. Egli, perciò, si prefiggeva di criticarla e di «darle quella sepoltura cristiana, che finora le è stata negata»¹⁵. E concludeva: «ci si consenta dunque di respingere il titolo e l'etichetta di hegeliani, che davvero non ci spetta»¹⁶.

In una nota del 1908, dal titolo *Per la rinascita dell'idealismo*, Croce precisava che il suo intento non era di far sua la filosofia hegeliana, quasi fosse di essa un imitatore o continuatore, ma semplicemente quello di percorrere la via che conduce alla «rinascita della filosofia», che è «quella che promette all'uomo la verità, la piena verità, da conquistare con la forza del pensiero, con la volontà del vero, col metodo speculativo proprio della filosofia, diverso dal metodo empirico e positivistico onde si classificano i fatti singoli»¹⁷. In questo staccare di netto il metodo speculativo della filosofia da quello empirico e positivistico e metterli in opposizione reciproca va individuato uno dei nodi centrali della polemica crociana nei confronti dell'idealismo, che da Hegel giunge a Gentile, passando per Spaventa. In quella stessa critica, inoltre, è implicito il rigetto dell'impianto complessivo della dialettica hegeliana che dall'Idea giunge allo Spirito assoluto, passando attraverso la Natura, secondo uno sviluppo unitario, rettilineo e continuistico.

Tra filosofia e scienza, per Hegel e per la linea di pensiero che da lui si origina a partire da Spaventa, non si registra - denuncia Croce - alcuno stacco qualitativo, ma un semplice sviluppo quantitativo, tale da consentire alla filosofia di superare e inverte la scienza. Da Croce, questo continuismo dialettico era letto come un salto, ingiustificato e ingiustificabile, dal conoscere «astratto» e «generalizzante» delle scienze al conoscere «universale» e «concreto» della filosofia. Questa finisce con l'assorbire in sé i contenuti empirici del sapere scientifico, per purificarli e promuoverli – come scrive Gentile - a un'«ulteriore elevazione ideale»¹⁸.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ivi*, p. 50.

¹⁶ *Ivi*, p. 51.

¹⁷ B. CROCE, *Per la rinascita dell'idealismo* [1908], in, *Cultura e vita morale*, cit., p. 36.

¹⁸ G. GENTILE, *La rinascita dell'idealismo*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Garzanti, Milano 1991, p. 259. Cfr. G. COTRONEO, *L'idealismo «anomalo» di Benedetto Croce*, in N. INCARDONA (a cura di), *Idealismo tedesco e neo-idealismo italiano*, L'Epos, Palermo 1995, p. 80.

L'idealismo della linea Hegel-Spaventa-Gentile si caratterizza, perciò, come filosofia monistica, impegnata ad affermare l'assoluta unità dello spirito, negando e rigettando ogni forma di distinzione. È filosofia che in una linea unitaria e con una procedura compositiva di tipo verticalistico unifica ciò che nell'ottica crociana va specificato e distinto.

Contro questa mancata distinzione, Croce ritorna in un'altra nota dello stesso 1908, dal titolo *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*. In essa vengono precisati in maniera netta il senso e l'ambito della filosofia e nettamente vengono distinti da quelli delle «discipline naturali e matematiche, che sono dominate da esigenze pratiche»¹⁹. La loro «eterogeneità» deriva fondamentalmente dalla diversità del «fine» e del «metodo», «perché, dov'è diversità di metodi non vi è possibilità di sviluppo continuativo dall'uno all'altro termine»²⁰. La filosofia, utilizzando il metodo speculativo, «rischiara e anzi produce la storia dell'uomo»²¹, elabora categorie necessarie per comprenderla sempre più e meglio e per consentire di agire nel fare nuova storia in maniera sempre più chiara e produttiva. Essa, perciò, pur essendo una, è distinta e articolata. Si serve di categorie della teoresi e della prassi. «Sempre mercé la storia – scrive Croce – la filosofia si congiunge con la Pratica, cioè con i problemi che la vita presenta e che dobbiamo risolvere con la nostra azione. Perché l'azione è condizionata dalla conoscenza delle situazioni di fatto quali sono, ossia quali si sono formate; e questa conoscenza è la storia, condizionata a sua volta dal pensiero filosofico». Si realizza così il circolo teoria-prassi, ma non nel senso che la teoria, snaturandosi, detti «regole, ricette, responsi e consigli» alla pratica. La filosofia – precisa Croce – serve «alla pratica, col restare filosofia, anzi col cercare di affinarsi sempre più come filosofia»²². Secondo la giusta osservazione di Leibniz: la scienza è *quo magis speculativa, magis, practica*, quanto più è speculativa tanto più è pratica. Con l'avvertenza che la «scienza» della quale qui si discute è vichianamente la

¹⁹B. CROCE, *Il risveglio filosofico e la cultura italiana* [1908], in *Cultura e vita morale*, cit., p. 14. Una distinzione tra scienza e filosofia e i loro rispettivi metodi, anche se con una tensione culturale fortemente differente, si trova anche in F. W. NIETZSCHE, *Schopenhauer come educatore* [1874], a cura di S. Giametta, BUR, Milano 2004, dove si legge, tra l'altro: «La scienza sta alla saggezza come la virtù alla santità: è fredda e arida, non ha amore e non sa niente di un profondo sentimento di insoddisfazione e di struggimento nostalgico», p. 121, ma si vedano anche le pp. 121-128.

²⁰B. CROCE, *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*, in *Cultura e vita morale*, cit., p. 15.

²¹Ivi, p. 20.

²²*Ibid.*, anche per la citazione precedente.

«scienza nuova», la storia fatta dagli uomini e non la scienza-conoscenza della natura. È quel sapere risultante dall'«armonica cooperazione della Filosofia e della Storia», perché «una Storia, avulsa dai suoi necessari presupposti ideali, non è più storia, ma disgregata raccolta di fatti»; e «una Filosofia, la quale non si applichi ai fatti concreti e non si trasfonda e rinnovi nella Storia, rimane complesso di formole, che perdono a poco a poco ogni vita e significato, e isteriliscono e si meccanizzano»²³. Le scienze naturali, da parte loro, con il loro metodo classificatorio, più che a produrre e a comprendere i fatti umani, aiutano a ordinare e sistemare aspetti della realtà naturale e a trarne una pratica utilità di previsione, nella convinzione della ripetitività di fenomeni legati da un rapporto di semplice contiguità. Già David Hume aveva osservato come l'empiria, che è alla base del metodo del sapere scientifico, fondasse la propria validità conoscitiva sul principio di causalità, sull'ipotesi della uniformità della natura, sulla certezza e costanza delle leggi naturali ricavate per via induttiva. Ma precisava come tra causa ed effetto ci fosse solo un rapporto consuetudinario, abitudinario, non rigorosamente logico. Il procedimento scientifico di tipo empirico, sostiene Croce, è puramente descrittivo ed è privo della capacità di cogliere l'essenza del reale.

Mancata distinzione delle forme della vita spirituale e passione per l'unità del pensare indussero Croce a considerare la linea teoretica da Spaventa a Gentile animata da un'ansia religiosa, quasi mistica. Nella lettera-saggio, *Una discussione tra filosofi amici*, indirizzata nel 1913 agli «amici della Biblioteca filosofica di Palermo», ma rivolta soprattutto a Gentile, annotava: «Il vostro precedente storico non è propriamente né Kant né Hegel [...]. Il vostro precedente reale (e confessato) sono i tormentosi travagli dello Spaventa circa l'interpretazione dell'hegelismo; dello Spaventa, austero intelletto gran disciplinatore della filosofia in Italia ma che venuto fuori dal seminario e dalla teologia fu esclusivamente divorato dall'ansia religiosa dell'unità e rimase chiuso ad ogni altro interesse»²⁴.

²³ Ivi, p. 21, anche per la citazione precedente.

²⁴ B. CROCE, *Una discussione tra filosofi amici* [1913], in, *Conversazioni critiche*, Serie seconda, IV ed. riv., Laterza, Bari 1950, pp. 71-72. Nel 1840 Bertrando Spaventa aveva vestito l'abito ecclesiastico, per ottenere la rendita, di 150 ducati, della chiesa di San Vito fuori le mura a Montenerodomo, cittadina abruzzese da cui proveniva la famiglia Croce. Tale beneficio gli era stato offerto dal padre di Benedetto Croce, che ereditariamente esercitava il diritto di giuspatronato sulla cappellania fondata nel 1731 dal sacerdote don Michele di Croce. Spaventa aveva accolto il beneficio a motivo della ristrettezza economica in cui

Qualche anno più tardi, in una pagina della *Storia d'Italia*, affermava di aver intuito fin dal 1902 il «pericolo che la reazione allo scientificismo portava con sé» se sostenuto dal «falso idealismo o irrazionalismo», contrastante con quel «metodico, lento e faticoso lavoro», utile e necessario «per costruire o ricostruire una concezione della realtà e della vita, per porre i saldi-criterî del giudizio, per penetrare con essi e formare la materia che la storia infaticabile porge di continuo al pensiero mutamente interrogando, e così spianare la via alla deliberazione e alla chiaroveggente operosità pratica»²⁵. L'ansia dell'unità e la determinazione nell'assumere come problema centrale della filosofia la pura logica, il problema della conoscenza, impedivano «agli scolari italiani dello Hegel» di approntare un metodo in grado di elaborare una corretta visione «della realtà e della vita» e di maturare giudizi adeguati su di essa, capaci di illuminare l'attività pratica. Era l'accusa di astrattezza, poi ripetutamente rivolta da Croce all'indirizzo di Spaventa e di Gentile²⁶. Ed era anche la rivendicazione della sua autonomia da quell'ambiente culturale, per essersi egli «attardato», invece, «nelle memorie e negli esempi degli uomini del Risorgimento e nei pensieri del classico idealismo, nutrendosi dapprima dell'insegnamento del De Sanctis, del quale non era stato scolaro nella scuola, ma verso cui fu più attento ascoltatore [...] che non gli stessi scolari

versava in quegli anni insieme al fratello Silvio (Su ciò si vedano B. CROCE, *Due paeselli d'Abruzzo*, in *Storia del Regno di Napoli*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 287 e la biografia dello Spaventa, composta da Giovanni Gentile e posta innanzi alla raccolta curata dallo stesso degli *Scritti filosofici* di Bertrando Spaventa, Morano, Napoli 1900, pp. XXIII-XXIV). Spaventa abbandonò l'abito ecclesiastico pochi anni dopo e si sposò a Torino (Cfr. E. GARIN, *Filosofia e politica in Bertrando Spaventa*, Bibliopolis, Napoli 1983, p. 45, nota 5). Sul sacerdozio di Bertrando Spaventa, Croce fa un esplicito riferimento nel *Contributo alla critica di me stesso* (cit., p. 17), laddove scrive: «Vero è che cugini di mio padre erano i due Spaventa; ma con l'uno di essi, Bertrando, già sacerdote e che mia nonna e la mia zia paterna ricordavano non senza scandalo di aver udito a celebrar messa in casa nostra, le relazioni erano quasi affatto cessate».

²⁵ B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* [1927], a cura di G. Talamo, con la collaborazione di A. Scotti, Bibliopolis, Napoli 2004, p. 240, anche per le brevi citazioni precedenti.

²⁶ Spaventa - annota Croce quasi alla fine della sua vita - nell'avviare la propria filosofia partendo dal «concetto del Pensare puro, del Pensare in atto a contrasto del Pensiero pensato», come Hegel, «commise l'errore di voler spiegare la vivente realtà cominciando e continuando con le astrazioni». E, in tal modo, «apriva il varco a quell'Idealismo attuale che testé ha mortificato per alcuni anni la filosofia italiana» (B. CROCE, *Hegel e l'origine della dialettica* [1952], in *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 39-40).

della scuola»²⁷. E se «gli scolari italiani dello Hegel» si erano impegnati a «correggere in qualche particolare il quadro di quel sistema», Croce, «accettando tutte le esigenze legittime affermate oltre o contro di esso», intendeva ribadire, in primo luogo, «la peculiarità delle scienze positive o naturali e delle discipline matematiche, non riducibili a un'astratta filosofia della natura, e la peculiarità dell'indagine storica documentaria, non riducibile a un'astratta filosofia della storia»²⁸. Croce, con quest'ultima affermazione, ribadiva il netto rifiuto di due cardini della filosofia hegeliana: la filosofia della natura e la filosofia della storia. Denunciava la distorsione che si faceva del concetto di «intuizione lirica» al centro della sua opera del 1902, dovuta all'impetuosità della «corrente dell'irrazionalismo, che dalla vita s'insinuava nella filosofia del tempo e la intorbidiva». E, questo, sebbene le dottrine esposte nell'*Estetica* avessero prodotto innumeri indagini e scritti relativi a quasi tutte le forme del sapere. Lamentava ancora che da quella impetuosità fosse stato colpito anche un «collaboratore» della Rivista, «che aveva dato una valida mano al promovimento degli studi filosofici [...] e assai giovato alle ricerche di storia della filosofia e al rinnovamento delle dottrine pedagogiche»²⁹. Con Gentile, il «collaboratore» al quale aveva indirizzato il suo strale, insiste Croce, «comparve quel nuovo irrazionalismo, un misto di vecchia speculazione teologica e di decadentismo [...], sotto il nome di 'idealismo attuale'»³⁰.

Una puntualizzazione chiara ed efficace sul significato da lui attribuito alla metafisica e sulle ragioni che lo inducevano a considerare di natura metafisica le filosofie idealistiche, quelle di Spaventa e di Gentile comprese, Croce la fornisce nel saggio dal titolo *Filosofia come storicismo assoluto* del 1939. La metafisica – sostiene – tenta di comprendere la realtà escogitando «enti che siano insieme categorie filosofiche, concetti empirici che siano insieme concetti puri, oggetti o forze materiali che siano insieme spirituali e logiche», ma che finiscono per essere soltanto delle figurazioni «ibride»³¹, e, pertanto, sterili. All'interno di queste figurazioni iscrive, l'*acqua* di Talete, gli *atomi* di Democrito, le *idee* di Platone, le *monadi* di Leibniz e,

²⁷ B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* [1927], cit., pp. 240-241.

²⁸ Ivi, p. 241.

²⁹ Ivi, p. 243.

³⁰ Ivi, p. 244.

³¹ B. CROCE, *Filosofia come storicismo assoluto* [1939], in *Il carattere della filosofia moderna*, cit., p. 3.

andando avanti, l'*Idea* di Hegel. Per questo motivo, la metafisica «mal trascende le concezioni naturalistiche», «abbassa e disconosce l'ufficio della genuina filosofia» e «mal trascende altresì la storia, per attingere un mondo fuori o sopra di questa, e chiudersi in un sistema che in questa chiusura si attegga a 'definitivo'³², venendo così a dare cattiva fama e discredito al bisogno sistematico della mente umana, che anch'esso vive e si attua unicamente nella storia, come un continuo e progrediente sistemare l'esperienza storica»³³. L'inclusione dell'*Idea* hegeliana all'interno di quella «lunga sequela» di enti si giustifica in quanto essa «non è lo spirito o una forma dello spirito, ma un'entità che viene asserita nella sua trascendente purezza e nell'atto onde si risolve a uscir da sé e farsi natura per ricongiungersi a sé attraverso il cammino dello spirito nell'uomo», in una «sorta di teofania»³⁴. A ribadire il carattere naturalistico della metafisica hegeliana Croce insisteva sulla continuità che il filosofo tedesco «stabiliva tra il lavoro della scienza e l'elevamento di esso a filosofia», nella convinzione di un rapporto dialettico e continuistico tra «filosofia della Natura» e «filosofia dello Spirito». Ai suoi occhi la metafisica, anche quella di stampo hegeliano, si presentava come «incaglio mentale», come blocco paralizzante del pensiero.

Alla metafisica così intesa, Croce opponeva la filosofia come filosofia dello spirito, la quale «produce tutti i concetti coi quali l'umanità [...] giudica e intende la vita e la realtà»³⁵. E si serve di un metodo alieno da «astrattezza» e «generalizzazione», tutto impegnato, invece, nel «pensamento dell'universale che immane nell'individuale», nella forma non della «contrapposizione», ma della «relazione» e che punta non alla classificazione dei fatti particolari, ma all'«intelligenza dei fatti particolari come l'universale stesso concretamente attuato»³⁶. Nel già citato saggio *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*, il modo in cui l'universale «immane» nell'individuale Croce lo aveva esplicitato e rappresentato con l'immagine della «Filosofia e Storia», che, congiunte tra loro, «formano quel perpetuo

³² In una lettera del 22 settembre del 1908 indirizzata a Giovanni Gentile, Sebastiano Maturi lamentava che Croce non è «fatto realmente consapevole di questa verità, che la filosofia di Hegel è filosofia *ultima*: vera e assoluta palingenesi, e che perciò non c'è da aspettare, o da fantasticare [...] nuovi cieli e terre nuove» (*Carteggio Gentile-Maturi*, a cura di A. SCHINAIA, Le Lettere, Firenze 1987, pp. 273-274).

³³ Ivi, pp. 3, 4.

³⁴ Ivi, p. 5.

³⁵ Ivi, p. 6, anche per le citazioni precedenti.

³⁶ Ivi, p. 7, anche per le citazioni precedenti.

trapasso dall'universale al particolare, dall'idea al fatto e dal fatto all'idea, che è la vita stessa della conoscenza, eternamente rinnovantesi ed eternamente crescente su sé stessa»³⁷. A partire da questo rapporto d'immanenza dell'universale al particolare, dalla vivente e incalzante realtà della storia umana, la filosofia, attraverso la *critica* e non attraverso il sentimento e l'immaginazione, ha «elaborato quelle teorie che si dicono di logica, di etica, di politica, di economia, di estetica [...] con le quali gli uomini [...] interpretano la vita che vivono e si orientano nella loro azione rivolta all'avvenire»³⁸.

Ancora una volta, alla maniera di Vico e di De Sanctis, la filosofia da Croce viene intesa come la risposta critica di uomini concreti ai concretissimi problemi posti loro dalla vita, per meglio comprenderli e per meglio fronteggiarli nel futuro, nella piena convinzione che lo stimolo all'avanzamento e accrescimento della filosofia «non viene dall'esterno ai problemi e concetti filosofici [...], ma dal moto della vita e della storia». Rispetto a quest'idea di filosofia, miti ed entità metafisiche aperti alla trascendenza rappresentano la «forma impropria» assunta dalle menti meno inclini alla critica rispetto ai problemi della vita. E per questo motivo risorgeranno sempre, e sempre «la critica ha e avrà da fare per liberare dal loro involucro gli accenni e gli spunti filosofici, e integrarli e ragionarli, e soddisfare in modo legittimo le esigenze che vi si fanno strada»³⁹. Anche la filosofia talvolta rimane come impaniata nell'idea della trascendenza e «riapre l'adito ai miti e alle rivelazioni»⁴⁰.

Nello scoglio della metafisica, secondo Croce, «incagliò» perfino «la più alta filosofia moderna, quella che fece centro nella mente e si chiamò 'idealismo'». Pur combattendo contro l'antica «metafisica dell'oggetto», «comprese e quasi soffocò»⁴¹ le sue geniali intuizioni in un'altra sorta di metafisica, la «metafisica della Mente». Negli idealisti tedeschi la mente «decadde ad oggetto e trapassò in entità trascendente e mitica». L'Io di Fichte, l'Assoluto di Schelling e l'Idea di Hegel «si videro di volta in volta porre fuori di sé il Non-Io, come materia da esercitare la moralità dell'Io;

³⁷ B. CROCE, *Il risveglio filosofico e la cultura italiana* [1908], in *Cultura e vita morale*, cit., p. 21.

³⁸ B. CROCE, *Filosofia come storicismo assoluto* [1939], in *Il carattere della filosofia moderna*, cit., p. 7.

³⁹ Ivi, p. 10, anche per la citazione precedente.

⁴⁰ Ivi, p. 13.

⁴¹ *Ibid.*, anche per le citazioni precedenti.

scendere nella natura e nell'uomo, o dirompersi nel salto che spiccavano verso il sensibile; farsi natura per rimpossessarsi come spirito». La natura metafisica di queste filosofie, per Croce, risiede nell'aver posto fuori e sopra le menti degli uomini concreti, in continuo rapporto di comprensione e di azione con i fatti reali della vita e della storia, entità quali appunto l'Io, l'Assoluto, l'Idea. Hegel, in particolare con la sua filosofia della natura, invece di leggere nella natura i segni matematici individuati da Galilei, lesse «simboli di trapassi logici e dialettici, i cui termini, invece di essere categorie mentali, erano forze fisiche e classi di cose naturali». E con la filosofia della storia lesse «nel libro della storia» «una ascosa sottostoria, il disegno degli dèi o di Dio, celato agli uomini, rivelato al metafisico».

Come metafisica della mente, l'idealismo, per Croce, persiste anche negli «epigoni» della filosofia hegeliana. Il riferimento è certamente alla linea di pensiero Spaventa-Jaia-Gentile. Era stato Spaventa, infatti, a incentrare la sua attenzione sul «Pensare puro», sul «Pensare in atto a contrasto del Pensiero pensato», «senza accorgersi che in tal modo apriva il varco a quell'Idealismo attuale che testé ha mortificato per alcuni anni la filosofia italiana»⁴². L'affondo in questo passaggio, però, sembra diretto soprattutto a Gentile, accusato di continuare il «vecchio gioco», mantenendo «una dualità di logiche, l'una che è quella con la quale gli uomini ragionano delle cose del mondo e che si suol chiamare dell'astratto, e l'altra che appartiene al metafisico e che chiamano del concreto»⁴³. Nel *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Gentile, infatti, aveva considerato quale unica realtà concreta il pensiero in atto, che pensa sempre un contenuto, il quale, pur essendo interno al pensiero stesso, in quanto prodotto dal «pensiero pensante», è posto come un «fatto», fuori da sé, come altro da sé. Per questo essere pensato come avente esistenza fuori dal pensiero, quel contenuto è astratto ed è oggetto della «logica dell'astratto» e, rispetto al «pensiero pensante», unica realtà concreta e vera e positiva, è falso e perciò negativo. Ma, pur momento negativo, non è trascurabile né annullabile. Il pensiero pensante non può «attuarsi», non può mettere in essere la «logica del concreto» se non ponendo il suo oggetto astratto. Ma come lo pone così lo nega come altro da sé, e lo riconduce al proprio

⁴²B. CROCE, *Hegel e l'origine della dialettica* [1952], in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., p. 39.

⁴³B. CROCE, *Filosofia come storicismo assoluto* [1939], in *Il carattere della filosofia moderna*, cit., p. 14, anche per le citazioni precedenti.

interno. La dialettica degli opposti, perciò, è tutta interna all'«atto» del pensiero, in quanto il logo concreto si attua soltanto ponendo e negando il logo astratto.

Per Croce, la possibilità della metafisica e, quindi, della trascendenza si profila ogniqualevolta «l'interiorità dello spirito crede di avere a fronte un che di esterno, il corpo, la materia, l'oggetto». Anche quel semplice *credere* la induce «ad ammettere una seconda realtà, una *res extensa*, obbediente a leggi che non sono le sue e che le scienze naturali ritrovano, e con ciò l'esigenza di una unità trascendente che insieme le abbracci». E così, anche quando una serie di valori positivi siano posti a fronte di altrettanti valori negativi, si è portati «a postulare fuori e sopra delle due serie opposte un mondo di valori libero dalle loro antinomie, di pura verità, bontà, bellezza, di pura vita senza la morte, e pertanto a immaginare una trascendenza»⁴⁴. La metafisica, perciò, si annida in questo spaccare il mondo a metà, tra concretezza e astrazione, tra valori e disvalori, e si afferma quando lo spirito umano non sente di poter allargare «i suoi confini e accogliere dentro il suo seno tutto il pensabile. Tutto, e in primo luogo i problemi secolari della stessa metafisica [...], ma tutti riportati alla loro vera sede, criticati quando si dimostrano di falsa posizione, riproposti nei loro veri termini, e così risolti e risolubili»⁴⁵. Questo riportare tutto il pensabile all'interno dello spirito può far sorgere, però, l'errore di configurare lo spirito come un ente metafisico e trascendente. Per evitarlo, afferma Croce, «non c'è altro modo che di concepire la filosofia altrettanto dipendente dalla storia quanto questa da lei», non nella forma del reciproco condizionamento, «ma soltanto in quella della unità sintetica e dialettica»⁴⁶; non raffigurandosi due entità, la storia e la filosofia, condizionantisi l'un l'altra, ma una sola realtà per la quale «lo spirito stesso è storia», «cosicché lo spirito reca in sé tutta la sua storia che coincide col sé stesso»⁴⁷. La conseguenza di tale posizione è che «la filosofia dunque non è fuori né a capo o a termine, né si ottiene in un momento o in alcuni momenti particolari della storia; ma, ottenuta in ogni momento, è sempre e tutta congiunta al corso dei fatti e condizionata dalla conoscenza storica». Filosofia e storia, perciò, «non sono già due forme, sibbene una forma sola,

⁴⁴ Ivi, p. 16, anche per le citazioni precedenti.

⁴⁵ Ivi, p. 18.

⁴⁶ Ivi, p. 20.

⁴⁷ B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, [1937], a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri, con una nota di F. Tessitore, Bibliopolis, Napoli 2007, p. 23.

e non si condizionano a vicenda, ma addirittura s'identificano»⁴⁸. E c'è di più. L'attività «propriamente storica del filosofare» non si riferisce mai alla temperie astratta e generica di un'epoca, a un corso di eventi considerati quasi nella loro indipendenza dai singoli soggetti e dai *pragmata* di questi. Si riferisce, invece, sempre «alla individua sollecitazione passionale e morale che si esercita sempre in ciascuno che pensi e che lo muove a pensare»⁴⁹.

Con queste affermazioni, Croce stacca di netto la filosofia e la sua storia dal «preconcetto metafisico-religioso» di un processo di sviluppo ideale-eterno, realizzantesi autonomamente, indipendentemente dai pensieri e dalle passioni dei singoli pensatori e dalle condizioni storiche concrete e reali in cui ciascuno di essi pensa e agisce. Preconcetto ancora vivo e operante in Hegel, sotto forma di un «'evangelo eterno' da annunziare agli uomini, di una filosofia conclusiva e finale»⁵⁰. Superando la formula hegeliana della filosofia come spirito di un'epoca storica che pensa se stesso, Croce considera le soluzioni e le definizioni delle singole filosofie sempre relative «alla particolare situazione storica in cui il pensatore di volta in volta si trova». Il «pensatore», il singolo pensatore, in quanto soggetto individuale patico ed etico oltre che pensante, e non il Pensiero o lo Spirito, nella sua metastorica e metafisica rappresentazione concettuale. E le soluzioni e le definizioni offerte da quel singolo «pensatore» non solo risentono della «situazione» storica in cui questi si trova a pensare, ma, a loro volta, in quanto atto di conoscenza, contribuiscono storiograficamente a rischiararla, a rappresentarla e a giudicarla. «La filosofia vera e propria» scrive Croce «ben diversa dalle esangui disquisizioni e trattazioni delle scuole, è piena della vita passionale e morale che raccoglie in sé e di cui soddisfa i bisogni col rimuovere le oscurità mentali che la travagliano e metterle innanzi nella sua verità la situazione storica, preparando così l'ulteriore soddisfazione che è la pratica azione». La filosofia, con Croce, non è più la «Nottola di Minerva», che dal punto più alto al quale è giunto il cammino del pensiero, sul far della sera di un lungo periodo storico, giudica e articola in un'unica processualità storica tutti i pensieri succedutisi nel tempo, sottraendoli così alla dispersione insignificante. Con Croce, la filosofia, ogni singola filosofia, non solo nasce dalla sollecitazione

⁴⁸B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, a cura di C. Farnetti, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 232, anche per la citazione precedente.

⁴⁹B. CROCE, *Filosofia come storicismo assoluto* [1939], in *Il carattere della filosofia moderna*, cit., p. 21, anche per la citazione precedente.

⁵⁰*Ibid.*

proveniente da un ambiente storico specifico e particolare, ma partecipa attivamente «alla continua creazione di un mondo sempre nuovo». Per lui non c'è *un* pensiero che si nutre di una contemplazione, tanto serena quanto sterile, «della divina vita dell'universo». Ci sono, invece, *tanti* pensieri quanti sono i «pensatori», tutti in stretto rapporto con la vita reale degli uomini, alle prese con problemi concreti in un determinato e puntuale momento storico. E sono tutti pensieri impegnati, sulla scorta dell'insegnamento di De Sanctis, a cercare soluzioni concrete a quei problemi, e a essere altrettante sollecitazioni all'avvio di un nuovo corso della storia. Alla filosofia della contemplazione, subentra la filosofia della comprensione storica che si fa azione, che partecipa ai «travagli» della vita reale e suggerisce nuove soluzioni ai problemi umani.

Se questa è la filosofia, non è da meno la storia della filosofia. In essa, infatti, non c'è alcun sistema o alcun concetto che non sia nato dai problemi della vita e che possa risultare veramente comprensibile «se non si abbiano o non si rifacciano presenti gli affetti, i bisogni pratici delle varie età, o piuttosto dei singoli pensatori nelle varie età della loro esperienza e vita passionale, pratica e morale»⁵¹. Come non ci sono soluzioni e definizioni della filosofia che non siano storiche, allo stesso modo non c'è «giudizio, genuino e concreto giudizio, che non sia storico»⁵². Per evitare possibili fraintendimenti dovuti all'etichetta di «filosofia dello spirito» da lui apposta alla propria filosofia, Croce le conferisce «il nome più calzante di 'storicismo assoluto'», ad indicare che «quel che risulta pensabile, e che sempre e solo si pensa, è l'individualità degli atti, che non è dato trascendere nemmeno col pensare lo spirito in sé e per sé, perché, come s'è detto, lo spirito non è mai in sé e per sé, ma è sempre storicamente»⁵³.

Abstract

The paper aims to highlight and clarify the accusation of "metaphysics of mind", addressed to the tradition of thought originated from the German and continued by the Italian school of Hegel. Purely Thinking of Spaventa and the Pure Act of Gentile, for Croce, are not intended as a spiritual life of concrete subjects, but entities alleged in their transcendent

⁵¹ Ivi, p. 22, anche per tutte le citazioni precedenti.

⁵² Ivi, p. 21.

⁵³ Ivi, p. 23.

purity and unity, far from real life and thus considered expressions of anxiety religious, almost mystical. This conception of the spirit has prevented Spaventa and Gentile to elaborate a correct view of reality and of life and to mature appropriate judgments on it, capable of illuminating the practical activity. For Croce, however, the philosophy is "absolute historicism", thought of men morally justified, in continuous and close relationship with life and dealing with the practical problems of a specific and precise historical moment.

Keywords: Croce, Spaventa, Gentile, Historicism.

MYRA E. MOSS

Benedetto Croce, Historian-Philosopher: Is History Autobiography?

Benedetto Croce's reply to the question raised in my title was affirmative. History, for him, was indeed termed "autobiography": *Storia è autobiografia*. Others have proposed that history is instead merely autobiographical (*autobiografica*); and have distinguished further between history considered as a completed deed (*factum*) that exists in some sense to be discovered, and narrative about it. According to Croce, however, any deed, object or event that lies outside the historian's consciousness, is "dead", by which he meant "non-existent". Whenever Croce used the terms "history" and "historical narrative," he meant judgmental states of consciousness that "live" in the historian's mind. For this reason he also described history as contemporary¹.

Since Croce's descriptions of history would seem to violate ordinary language usage and to obscure the customary distinction between biography and autobiography, it would be useful to inquire about what Croce meant by his assertions. Let us examine Croce's epistemic assumptions about history and then determine whether by altering them, we can develop viable descriptions of historical narrative and of philosophy in its relation to history.

1. The discovery of the categories of historical interpretation

Lest anyone suppose that Croce's unusual view of historical narrative was the result of philosophic concepts which he extraneously brought to it, let me say that quite the contrary was the case. Croce's theory of history evolved out of the reciprocal relations between Clio and philosophy that

¹ B. CROCE, *Postille*, «La Critica, rivista di letteratura, storia e filosofia», 26 (1928), pp. 231-232 (my translation). Also see CROCE, *History: Its Theory and Practice*, translated by Douglas Ainslie, Russell & Russell, New York 1960.

pervaded his long career — one which lasted from about 1886 to 1952². A brief look at its development will aid us in understanding his conception of history as autobiography.

During the years between 1886 and 1892, immediately following Croce's departure from the University of Rome, he became aware of a need for categories³ of interpretation in historical narrative. At that time Croce was absorbed with studies on the Kingdom of Naples and the diplomatic relations between Italy and Spain. But he soon wearied of «lifeless and disconnected facts at the expense of much toil and with no constructive result»⁴. And while attempting to solve specific difficulties of hermeneutical research, Croce turned to the general topics of history and knowledge. With their explication in mind, he studied Italian and German books on the philosophy and method of history. The German ideal of history as a science then dominated historical inquiry in Europe and in the U.S.A. In Italy, Croce led the revolt against neo-positivism, and in North America, Frederick Jackson Turner stimulated some historians to rethink the limits and goals of their disciplines.

Out of the various perplexities that beset Croce while pursuing these inquiries, emerged his philosophical work, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*⁵ (History subsumed under the general concept of art),

² B. CROCE, *Postille*, «La Critica, rivista di letteratura, storia e filosofia», 26 (1928), pp. 231-232. Also see Benedetto Croce, *History: Its Theory and Practice*, Russell & Russell New York, 1960; and Benedetto Croce, *Philosophy, Poetry, History*, translated by Cecil Sprigge, Oxford University Press, London 1966, pp. 539-541.

³ Croce used the terms “category”, “concrete-universal”, “pure concept” and “directive concept” interchangeably. During the course of my discussion, I will follow his practice. For a discussion of the Crocean concept of the pure concept see M.E. MOSS, *The Crocean Concept of the Pure Concept*, «Idealistic Studies», XVII, (1987), 1, pp. 39-52.

⁴ B. CROCE, *An Autobiography*, translated by R.G. Collingwood, Oxford University Press, London 1927, p. 52. Years later when Croce reflected upon that early period of erudition and inquiry without benefit of guiding principles and directive concepts, he wondered that: «an ardent reader of De Sanctis like myself, who ought to have known by heart every word of the doctrine that erudition without philosophy is neither criticism nor history but mere formless matter (and no doubt I did know every word of it, but not by heart, for I repeated the words without grasping their full sense, could spend so long in the pursuit of erudition without philosophy, in mere antiquarianism [...] Yet, if I had not done this, I could never have thoroughly and firmly understood De Sanctis' central thought, the transcending of mere erudition» (pp. 82-83).

⁵ B. CROCE, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell' arte*, «Atti dell' Accademia Pontaniana», XXIII, (1892), 32. This essay was republished in Croce's *Primi saggi*, Laterza, Bari 1919, pp. 1-46.

which temporarily organized his ideas in terms of categories of art⁶ and philosophy. Each of these categories of historical interpretation represents an activity of human consciousness—intuitional or aesthetic that is the fundamental and particular cognitive expression on which all knowledge depends; and conceptual⁷ or logical which includes intuition transformed in the universality of conceptual expression. As yet, however, Croce had not distinguished clearly between the theoretical disciplines which issue from reason, e.g., aesthetics, philosophy, history, and the practical ones that depend on will, e.g., empirical and abstract sciences, and ethics.

Immediately after the publication of *La storia*, there followed another period (1893-94) of intense historical investigation of the relations between Spain and Italy. Eventually Croce's research was broken off, this time by Antonio Labriola's invitation to read the first of his essays on Karl Marx's conception of historical materialism. Croce's subsequent work with Marx's philosophy resulted in the adoption of a third category of historical interpretation, the economic, in addition to the aesthetic and philosophic ones.⁸ This category represented human practical activity and thus the strivings of will to achieve immediate goals. Its manifestations included what Croce named "pseudoconcepts" (*pseudoconcetti*), which amounted to empirical and abstract class names. Their denotation and connotation along with the judgments that were formed from them were limited by need and interest. Among such classifications, for example, were divisions of history into ancient, feudal, renaissance, and modern, or into classical and romantic. And as we could surmise, much of historical narrative consisted of empirical and abstract concepts and the pseudojudgments that expressed them. Unlike, however, what Croce termed individual or true historical judgments which included

⁶ For discussions of Croce's category of art see M. E. MOSS, *Croce's Theory of Intuition Reconsidered*, «La rivista crociana» 15 (1978), pp. 292-306; and Giovanni Gullace's introduction to Benedetto Croce, *Poetry and Literature*, translated by G. Gullace, Southern Illinois University Press, Carbondale 1981, xiii-xxiv.

⁷ For discussions of Croce and Hegel on the concrete-universal see R. FRANCHINI, *Croce interprete di Hegel: e altri saggi filosofici*, Giannini, Napoli 1964 and *Le origini della dialettica*, Giannini, Napoli 1965.

⁸ See B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Sandron, Milano Palermo 1900. Some of the essays in this book were translated into English in B. CROCE, *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, translated by C.M. Meredith, Howard Latimer Ltd., London 1914. For a discussion of Croce and Marx, see E. CASERTA, *Croce and Marxism*, Morano Editore, Napoli 1987.

philosophical categories or concrete-universals, pseudojudgments were evaluated solely in terms of utility and need.

The only major category of historical interpretation, which was to follow upon the economic one, was that of moral value. This category represented the fourth fundamental activity of the human spirit and comprised volition of a universal goal. Moral or ethical will extended thus beyond the fulfillment of immediate economic needs. It expressed itself as the quest for greater degrees of political liberty than those already existing within a particular historical context. Croce's writings on history published during the fascist regime, as for instance *La storia come pensiero e come azione*, 3rd ed. (1937)⁹, translated as *History as the Story of Liberty* (1941), clearly illustrated the importance that he gave to his concept — one which was reinforced by restrictions of personal and political freedom that had occurred during this period. Even social justice, for Croce, played a role subordinate to political freedom¹⁰.

With his description of ethical will, Croce's inventory of the four fundamental activities of consciousness, their interrelations and representations became complete. The phenomenological links between diverse expressions of consciousness formed, metaphorically speaking, a circle, and not a linear progression. Thus, over the long run a greater degree of political liberty or progress was not inevitable. It had to be recognized, fought for, and won. Intuitions nevertheless, remained autonomous and pure concepts or categories included them in the concrete universality of their conceptual representations. Rational volition of immediate goals originates from conceptual knowledge, just as will of universal ends arises out of the satisfaction of immediate desires and needs. Ethical volition, in turn, stimulates new intuitions, which, however, do not explicitly include the former in their expressions. The phenomenological interconnections between intuition, concept, will of an

⁹ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, 7^a ed., Laterza, Bari 1965. The 3rd edition without "final considerations," or the appendix and philological notes was translated by S. Sprigge under the title *History as the Story of Liberty*, Meridian Books, New York 1950. Subsequently the section entitled *La storia come pensiero e come azione*, in «La Storia», pp. 1-50 was retranslated by S. Sprigge in B. CROCE, *Philosophy, Poetry, History*, cit., pp. 546-588. More recently, with the help of Folke Leander and Claes G. RYN, *History as the Story of Liberty* was republished by the Liberty Fund, Indiana 2000.

¹⁰ G. MURRAY, M. BROSIO, G. CALOGERO, *Benedetto Croce*, Italian Institute, London 1953, pp. 34-35.

immediate goal, and of a universal one are mirrored by the relations that hold among the four fundamental categories of historical interpretation — aesthetic, philosophic, economic and ethical. By this time, Croce also had delineated most of the concepts that are deducible from these categories. Crocean aesthetic terms included beauty, organic unity, lyricality, aesthetic universality; philosophic —concrete-universal, individual judgment; economic, — utilitarian or instrumental value; and ethical — moral good, political liberty. How did Croce's conceptions of the functions of consciousness and their categorial representations relate to his view of history as autobiography?

2. The new idealism: history as autobiography

After the publication of his 1902 *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*¹¹ (*Aesthetic as science of expression and general linguistic*), Croce discarded the Kantian postulate of the *noumenon* and maintained a phenomenology of the human spirit. He described his philosophical position as post-berkelian "absolute" or "new" idealism. Although later in his career Croce preferred the label "absolute historicism," his epistemology or gnoseology did not fundamentally change¹². By "idealism" and "absolute historicism" Croce meant that the existence of an object depends on its expression by consciousness. Indeed it is fair to say that Croce did deny the existence of anything that bears no relation to mind. In other words, he denied absolute existence or any existence that is not an object for rational consciousness. To restate his view in positive terms: whatever exists must be conceived in relation to consciousness. Mind is foundational to reality in the sense that the synthetic *a priori* logical act is the source of the categories (predicates) and the aesthetic *a priori* activity of imagination, that is, intuition provides the representations (subjects) of historical judgment. The world exists solely as a manifestation of human spirit, and nature can be understood only insofar as it bears the stamp of *lo*

¹¹ B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Sandron, Milano-Palermo-Napoli 1902. For an English translation see *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic*, translated by D. Ainslie, Macmillan & Co., London 1909. This translation was revised by Ainslie and republished in 1922 by Macmillan, but without the Heidelberg lecture that had been included in the 1909 edition. The 1922 version also presented all of part 2 (*History of Aesthetics*) of the *Estetica*, which had been summarized in the 1909 work.

¹² The term "gnoseology" refers to post-Berkelian epistemology.

spirito. Croce's epistemology affirmed objects and qualities in their relations to consciousness only and denied any object or quality that claims ontological status independently of such relations¹³.

In the crocean philosophy, the tenet that every objective true judgment expresses an immediate, logical state of mind followed from his epistemic idealism. His conception of judgment as a logical expression of consciousness led him to propose that history itself is contemporary¹⁴. By this assertion he meant that the subject-matter of judgment is created by the historian's present interests and needs. For Croce, history amounts moreover to autobiography, inasmuch as it issues entirely from the unique perspective of the historian's consciousness: «it is my solid conviction that every and clear history may be and ought to be “auto-biography,” that is, enter into the mind of the writer as his very own drama, such that he feels and says to himself about every event of it: *Res tua agitur*¹⁵».

If, as Croce claimed, history amounts to autobiography, then it must consist of reconstruction of merely the historian's inner states. But is this really the case in narrative? Or is there implied during the imaginative process of historical reconstruction a reality or event that is independent of and exceeds our knowledge of it? By “independent”, I mean that the objects of our judgments do not issue exclusively from our activities of consciousness. Croce's claim that narrative expresses solely states of mind contradicts the usual opinion of historical judgment and inquiry. Ordinarily we do suppose a real difference between judgment — whether it be that an event has occurred, or that a document (to be understood in its widest sense as “evidence”) is correct — and its object. Judgment according to the crocean philosophy is indeed followed by practical activity, such as compiling and classifying evidence. But these diverse activities — theoretical and practical — are entirely expressions of the human spirit, and the “circle” of purely cognitive and volitional representations remains unbroken. According to Croce, any deed, object, or event that lay outside

¹³ See, for example, B. C. CROCE, *Lo storicismo e l'idea tradizionale della filosofia*, «Quaderni della Critica» 13, 1949, p. 83. Here and elsewhere, Croce used “historicism” to denote his view of history as the treatment of distinct problems. For a treatment of Croce's historicism, see D. D. ROBERTS, *Benedetto Croce and the Uses of Historicism*, University of California Press, Berkeley 1987.

¹⁴ For a contemporary discussion of epistemic realism and idealism in physics, see S. HAWKING, L. MLODINOW, *The Grand Design*, Bantam Books, New York 2010), ch. 3.

¹⁵ B. CROCE, *History: Its Theory and Practice*, cit., p. 12.

the historian's consciousness, is "dead" by which he meant, "non-existent". Thus for him there occurs no ontological alienation between subject and object, between consciousness and nature (considered as fundamentally other than spirit).

The contradictions between Croce's view and what we ordinarily suppose about the relationship between historical event on the one hand, and judgment on the other, do not disprove Croce's epistemology. These inconsistencies do, however, give us good reason to examine its presuppositions, since Croce's unsatisfactory theory of history as autobiography may derive from the inadequacy of his assumptions.

3. Croce's epistemological assumptions

Croce assumed that philosophic method is one of self-examination, which consists of a kind of introspective inspection of consciousness. By "introspection", Croce did not mean anything resembling psychoanalytic inquiry. In fact, he denied the existence of unconscious mind and proposed that the self reveals itself in conscious creative acts. Even the "true biography of a person" lies in the "history of his work or of his action"¹⁶. Croce displayed no interest in what might remain behind or beyond these events. And he clearly illustrated his aversion to any such possibility in his own biographical sketch, in which he discussed the development of his personal philosophy exclusively in relation to its historical influences — understood not in a private sense, but as determinants of an ongoing process. Nor was the Crocean self-examination to issue in confessions of emotion, which for him would have amounted to poetry. Rather, the philosopher is to develop a self-awareness that reveals theoretical (cognitive) and practical (volitional) forms of conscious expression¹⁷.

Croce labeled his method, moreover, as "speculative", by which he meant that mind is to become cognizant of its own functions and structures. The philosopher is to investigate the intuitional, logical, economic, and ethical activities of the human spirit. Croce's description of philosophic

¹⁶ See B. CROCE, *Biografia che è storia è biografia che è psicologia*, «La critica», 31, 1933, p. 397 (my translation).

¹⁷ B. CROCE, *Autobiography*, p. 19. Also see B. CROCE, *History: Its Theory and Practice*, cit., p. 151.

method and task, however, should not be understood as implying some version of traditional metaphysics. By calling his approach “speculative,” he wished to distinguish it especially from forms of empirical claims, since Croce’s introspective method purported to discover categories and concepts not derived *a posteriori* and by induction. The goal of critical reflection is instead to make explicit the *a priori* categories that direct historical interpretation. Autocritical thought thereby establishes its categories for understanding events and objects.

Although Croce held conceptions of philosophy and history that follow from his epistemological idealism, his exhortation to know one’s self has occurred throughout the history of ideas. We see it in the philosophies of Socrates, Hobbes, Spinoza, and others whom we would not ordinarily describe as “epistemological idealists.” Furthermore, the results of the application of this imperative have varied significantly among these thinkers. Indeed, Croce’s own self-discoveries suggest these queries: does his claim that history amounts to autobiography commit the error of oversimplification? In other words, is there something inherent in historical judgment itself that renders Croce’s claim false? Does it neglect an aspect of cognition that does not result from conscious activity of mind or will? My answer to all these questions is an unqualified “yes”.

4. Guiding principles and methodological changes

What guiding principles and methodological changes should we propose? Instead of investigating the nature of merely mental and volitional expressions, we must look at experience in general, at the way the world presents itself to us. I would not exclude (as Croce’s speculative approach did) the use of a second method, along with his coherence theory with its privation conception of value, for determining true judgment — for example, an empirical one. According to Croce, however, empirical and empirico-abstract judgments formed of pseudoconcepts are neither true nor false.

What are some implications of these alterations of crocean philosophy? By considering experience as it presents itself, without reducing it entirely to the effects of mind and will, we have recognized the possibility that reality may transcend our consciousness of it. This starting point is justified by assumptions made in science and ordinary life. We thus would allow

“the real” to supersede our conscious expressions of it by appealing to something in the historical event that lies beyond the subject-object relationship. Merely because an object cannot be known unless it is an object to some subject is no good reason for supposing that it cannot exist apart from that subject. Croce never argued the truth of his presuppositions, so his conclusions give us good reason for evaluating and perhaps revising them. His theory of judgment also failed to account for true and false propositions derived from the use of an inductive method. And if true propositions occur, surely they are founded upon repeated observations, a community of agreement, and carefully weighed evidence.

Suppose that the cognitive act includes, directly, an aspect not entirely the result of the expressive activity of mind. Let us acknowledge a characteristic of epistemic experience, whereby it transcends our intuitional and conceptual awareness. True judgment then would express more than our mental states. By recognizing a real relationship between an event and our knowledge of it — not simply the occurrence of conscious activities and their interrelations (in Croce’s terms “intuitional,” “conceptual,” “economic,” or “ethical”) — we would escape the problems that arise from his reduction of history and indeed philosophy itself to autobiography.

5. Croce’s categorical theory of error

Having discussed what I would discard in the Crocean theory of history as autobiography, I will now consider what should be retained, that is, Croce’s categorical theory of error. Besides his privation conception of theoretical error as incoherence, either in the subject of judgment or in the relations that hold among various judgments¹⁸, Croce proposed that false judgment occurs also whenever various subjects and predicates are misrepresented and the resulting judgment is claimed to be correct. Because this type of mistake falsifies a relation that should hold between a representation (subject) and a category (predicate), I will refer to it as “categorical”. Croce himself did not use this adjective. Indeed he never

¹⁸ For a discussion of Croce’s coherence theory see M. M. MILBURN, *Benedetto Croce’s Coherence Theory of Truth: A Critical Evaluation*, «Filosofia», 19, 1968, pp. 107-116. Also see B. CROCE, *Logic as the Science of the Pure Concept*, translated by D. Ainslie, Macmillan & Co., London 1917, pp. 391. According to this theory, a judgment may be entirely or to some degree true, but not absolutely false. It presupposes a privation theory of value.

formally labeled this conception of error. I trust that the reasons for naming it will become clear during the exposition of his philosophy. To put it briefly: My selection of “categorical” derives from a wish to differentiate this theory from Croce’s coherence conception of true judgment. I want to indicate, moreover, that his categorical conception of error depends on his view of the phenomenological relations between the categories of historical interpretation.

A categorical theory is unusual in a philosophy such as Croce’s, since idealist systems frequently espouse some form of coherence conception only in determining true judgment. What was the historical antecedent for his view? Croce was influenced early in his career by Giamattista Vico’s conceptions of art and history. Croce also adopted and developed Vico’s notion of error «as an improper combination of ideas»¹⁹. Categorical mistakes consist thus of improperly substituting intuition or pseudoconcept for a category in judgment. They stem also from disrupting the organic unity between subject and predicate. Attempts to attribute logical or moral value to art and to deduce history from *a priori* concepts were included among Croce’s examples of categorical mistakes.

Unlike the “negative” errors of incoherence, categorical mistakes are “positive” and not purely theoretical. Positive error cannot occur in the philosophic “sciences” as such, inasmuch as these disciplines express true judgments only. Such errors issue instead from one’s practical or volitional activity, since they require the false affirmation that any combination of representation and category that serves human short-term needs (“practical” goals) be true. By “practical” Croce intended to include not the ethical, but more simply the economic desire for personal gain. Categorical mistakes include prejudices of country, religion, class, and profession, along with deceptions based on wishes to satisfy vanity and ambition.

The categorical mistakes that derive from practical acts are also fundamentally logical. For this reason Croce described them as theoretical-practical: «a fact like *humano capiti cervicem equinam jungere*, or *simulare cupressum* in the sea where the shipwrecked struggles in the waves, does not constitute [...] aesthetic error, unless there be added [...] a logical

¹⁹ R. PICCOLI, *Benedetto Croce*, Harcourt Brace & Co., New York 1922, pp. 117-118. Also see B. CROCE, *Logic*, cit., p. 397.

affirmation, so that the practical act becomes [...] logical error»²⁰. Thus a logically improper combination of ideas taken by itself is neither true nor false. As an illustration, the idea of a human head joined to a horse's neck could amount to an expression of pure fancy, a complex intuition. Intent to deceive one's self or others, which in the Crocean view requires the affirmation that an incorrect combination of ideas be true, is a necessary prerequisite for categorial error. Unlike true judgments, such affirmations, which were acts of will for Croce, always include something of the contingent and arbitrary in them.

A limited number of improper combinations of intuition and concept can be deduced from the phenomenological relations among the four kinds of human expression — intuitional, logical, economic, and ethical. Moreover one of Croce's major philosophic tasks was to refute the errors that derived from these sources. Let us take a look at several types of categorial error that Croce listed. In *a priori* approaches to history that occur in philosophies of history, for instance, subject and predicate are improperly combined for practical purposes. Objects are designed to agree with a preconceived theory of the general nature of history. The historian then attempts to deduce events *a priori* rather than in accordance with concrete occurrences. In this case one writes narrative without confirmation by documentation and endeavors to understand "the past" in terms of false analogies. Croce offered examples of these erroneous judgments: "the Middle Ages are the negation of ancient civilization"; "the modern epoch is the synthesis of these two opposites"; "Greece was thought and Rome action"²¹.

Croce also applied his categorial theory to what he called "poetical history". This incorrect interpretation of events derives from an attempt to rectify the "barren" discoveries of philological treatises. Sentiment (intuition) overwhelms critical thought. Aesthetic coherence becomes substituted for logical consistency. Examples occur in historical biography,

²⁰ B. CROCE, *Logic*, cit., p. 398. Also see B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, 2' ed., Laterza, Bari 1909, p. 257. In the ninth Italian edition (1964), the Latin phases «*humano capiti cervicem equinam jungere*» and «*simulare cupressum*» do not appear. The text reads instead: «l'atto di congiungere al capo umano la cervice equine o dipingere il cipresso in mezzo al mare» (The act of joining a horse's neck to a human head or representing a cypress in the midst of the sea).

²¹ B. CROCE, *Logic*, cit., pp. 425-26.

where the author's feelings dominate, or in the history of a country in which the historian justifies events in terms of political ideals²².

"Universal history" provides another example of categorial error. Like other pseudohistories, this variant includes an unrealizable claim — to «form a picture of all the things that have happened to the human race, from its origins upon the earth to the present moment»²³. The historian can never satisfy such a requirement. Universal narrative amounts to either chronicle (which Croce named "dead history") or poetry. In the first instance (chronicle), statements consist of representation and pseudoconcept. A "true" judgment is not formed. In the second instance, no pure concept occurs but merely poetic expression takes place.

What then does authentic historical inquiry involve for Croce? The historian is to solve specific problems and his response becomes limited by what he purports to treat. Universal histories thus must be transformed into "particular" ones²⁴. Croce concluded that history is not entirely subjective (poetic), or purely universal (abstract), or merely practical. The subject of an investigation of past is "the individual object", and the categories that direct historical narrative represent what is concretely universal²⁵. Much of history makes use of conceptual fictions (pseudoconcepts) for purposes of classification and quantification. Again, such usage is indispensable for organization and communication of material. Categorial errors occur only when the historian asserts that such pseudojudgments correctly describe events and objects and that narrative is formed exclusively of pseudojudgments.

6. Relations between philosophy and history

What role does philosophy assume in relation to history? Early in his career Croce was influenced by Vico's notion that knowledge of the past

²² B. CROCE, *History: Its Theory and Practice*, cit., p. 35. Also see B. CROCE, *Logic*, cit., p. 291 and pp. 406-407.

²³ B. CROCE, *History: Its Theory and Practice*, cit., p. 56.

²⁴ For a critique of the attempt to formulate a universal history, which issues from a foundation diverse from Croce's idealist one, see M. MANDELBAUM, *The History of Philosophy: Some Methodological Issues*, «Journal of Philosophy», 74, Oct. 1977, pp. 561-572.

²⁵ B. CROCE, *La storiografia letteraria è artistica*, «La critica» 17, 1929, pp. 86-87.

falls within the province of philosophy²⁶. Croce amended this conception by maintaining instead that, logically speaking, neither discipline is subordinate to the other. His theoretical change followed from the view that definition and individual judgment presuppose each other, much as pure concept becomes expressed via historical representation. In short, philosophy cannot be resolved simply into history and, as we have seen, philosophy of history is based on a category mistake. Furthermore, neither history nor philosophy occurs without the other. On the one hand, historical narrative requires categorial interpretation. On the other, philosophical categories and concepts necessarily present themselves in historical contexts, providing thereby a framework in terms of which events and subjects are to be interpreted. Philosophy is to make explicit *a priori* categories of judgment used in historical narrative, e.g. political liberty. This is what Croce had in mind when he described philosophy as the «methodological moment of historical narrative»²⁷. Here I am in complete agreement with the Crocean conception of the relations that hold between philosophy and history.

Let us propose, however, that we sever Croce's categorial theory from his idealist epistemology and from his theory of the phenomenological relations among activities of consciousness, as indeed we must if we accept the realist position proposed earlier in this essay. How, then would we select the categories for historical narrative? Their selection would be made on pragmatic grounds, that is, in terms of the historian's needs and interests. I would also grant them *a priori* status inasmuch as they could not be falsified. Nevertheless categories of historical interpretation can and should be discarded when they no longer serve a useful function.

My list of *a priori* interpretive terms, moreover, would be broader than the one delineated by Croce's philosophy. Let us discard his view of the four fundamental acts of mind, along with the phenomenological relations between them. Our list would then include categories and their directive concepts drawn from theoretical and empirical disciplines such as aesthetics, philosophy, economics, sociology, demography and psychology. An economic interpretation of the American Civil War, for instance, might be as viable as one in terms of the human struggle for greater

²⁶ See M. H. FISCH, *Croce and Vico* and L. M. PALMER, *Reflections on M. Fisch's "Croce and Vico"*, in *Thought, Action and Intuition*, L. M. PALMER and H. S. HARRIS, University of California Press, New York 1975, pp. 184-240.

²⁷ B. CROCE, *History: Its Theory and Practice*, p. 151.

political liberty, or of an Adlerian drive for power expressed in the debates between Lincoln and Douglas. In diverse narratives religious concepts might predominate, for example when treating the development of the present-day Libyan and Iranian states, or the contemporary Catholic rebellion in Ireland. In other cases, for instance, when discussing the evolution and interplay among art forms, the category of art and aesthetic concepts might best suit the historian's needs. And finally, when we look at events in the Middle East during the early decades of the twenty-first century, Croce's concept of the struggle for greater political liberty seems viable.

The *a priori* interpretive categories — economic, political, aesthetic, psychological, ethical, religious, and so forth — should remain distinct from one another. To evaluate an economic interpretation of events, thus, with aesthetic or ethical concepts would amount to a categorial error, and when writing a history of art, a definition of art in terms of economic and political concepts would be equally erroneous. Accordingly, I would affirm the sort of mistake that arises when miscombining categories, or when one claims that all histories must be organized in terms of one category only, e.g., religious, or socio-economic, or political. As I argued earlier, it seems inevitable that experience will invariably transcend our attempts to categorize it.²⁸ In agreement with Croce, I maintain that history does amount to "histories", and that the application of the crocean categorial conception of error in the ways outlined above does provide and will continue to provide solutions to important philosophic problems in theories of history.

Abstract

Whenever Croce used the term "history," he meant judgmental states of consciousness that "live" in the historian's mind. For this reason he described history as autobiography and contemporary. Since Croce's description of history would violate ordinary language usage and obfuscate the customary distinction between biography and autobiography, it would be useful to examine what Croce meant by his assertions and further determine what still "lives" in his theory of history.

²⁸ See C. I. LEWIS, *Mind and World Order*, Dover Publications, New York 1956, chs. 3, 8, and 11.

Keywords: Croce, History, Autobiography, Theory of History.

ERNESTO PAOLOZZI

Benedetto Croce e la rivoluzione della complessità della scienza

La questione del rapporto fra scienza e filosofia è centrale nella storia del pensiero almeno a partire dal tentativo galileiano di disegnare un metodo scientifico coerente, privo di ogni residuo irrazionalistico. A fasi alterne, si potrebbe rudemente esemplificare, lungo il tortuoso cammino della storia le culture dominanti hanno privilegiato ora l'atteggiamento scientifico, ora quello filosofico e quasi tutti i filosofi hanno sognato di trovare il punto di mediazione fra le diverse sensibilità.

Benedetto Croce si formò tra Ottocento e Novecento, in epoca positivista, in una di quelle fasi storiche nelle quali la filosofia veniva, per tanti aspetti, screditata, la metafisica aborrita, lo spiritualismo e l'intuizionismo condannati senza appello. Sebbene il giovane studioso fosse influenzato da quel clima, tanto da progettare un volume dedicato alla storia come scienza (volume che non vedrà mai la luce), in età matura si vanterà di non essere mai stato positivista: affermerà di aver commesso tanti errori nella vita, e tanto gravi da arrossirne ancora, ma mai quello di avere aderito al Positivismo.

Questa sola affermazione (ma decine di pagine di rigorosa critica filosofica, storiografica, estetica, lo confermano) testimonia del clima che era venuto a crearsi nei primi anni del Novecento. Croce pagò a caro prezzo, in questo caso come in altri, l'asprezza della polemica. Ancora oggi, a più di un secolo, è diffusissimo il luogo comune di un Croce nemico giurato delle scienze mentre, in effetti, egli fu irriducibile nemico dello scientismo, ossia dell'illegittimo tentativo di estendere, se non imporre, il metodo empirico o empirico-razionalistico, a tutte le altre sfere della cultura, alla vita tutta. Come ha mostrato Giuseppe Gembillo nel saggio *Benedetto Croce filosofo della complessità* veniva messa in discussione la dimensione riduzionistica (come si sarebbe detto in seguito in ambito epistemologico) della cultura dell'epoca come tratto caratteristico della crisi culturale del tempo.

In realtà, l'antipositivismo non fu una posizione particolarmente originale nella sua epoca. La filosofia del suo tempo nacque sotto il segno

di quella che potrebbe essere definita la reazione al Positivismo o, forse meglio, la liberazione dal Positivismo. In Francia fanno testo, per non citare che le più note, le posizioni di Bergson, Blondel, Boutroux e del grande amico di Croce, Georges Sorel. In Germania il movimento storiografico che comunemente definiamo *Historismus*, il complesso pensiero di Husserl e, di lì a poco, quello di Heidegger, rompono drasticamente e inappellabilmente con la tradizione positivista, rottura già consumata con la filosofia poetica dell' "inattuale" Nietzsche. Guadagnano, o riguadagnano, la ribalta gli Humboldt e gli Schleiermacher, i Dilthey e i Droysen, i Windelband e i filosofi neokantiani.

Il saggio di Husserl, *La crisi delle scienze europee*, è un vero e proprio manifesto, non solo filosofico ma etico, dell'antipositivismo, viva e nitida testimonianza di una nuova condizione spirituale. Nuovo atteggiamento, nuova mentalità che pervade la stessa cultura anglosassone, pur tanto radicata nell'epistemologia classica, nel cui orizzonte trovano posto posizioni radicalmente idealiste¹ accanto a franche e chiare revisioni dello scientismo com'è, in fondo, quella operata dal pragmatismo. Senza contare la felice ambiguità di un Wittgenstein, nella cui opera si fondono logicismo e misticismo, l'eclettismo di un Russell, arguto pensatore che nel suo lungo percorso speculativo ha difeso or l'una or l'altra posizione con eguale efficacia argomentativa, e tanti altri ancora che si potrebbero citare, come il grande logico Whitehead che nella maturità intraprese un percorso filosofico fra storicismo e ritorno alla metafisica².

Ma il segno più evidente della rottura che si stava consumando, lo si coglie proprio nella totale inversione di tendenza avvenuta nel mondo delle scienze propriamente dette. Sono gli scienziati, i matematici, gli epistemologi, che rompono, non solo con il positivismo ma con lo stesso empirismo classico e, insomma, con la fisica di Newton, regina e modello di tutte le scienze particolari. Fondamentali furono le meditazioni di Ernst Mach e Richard Avenarius nell'ambito di quel movimento filosofico che fu definito empiriocriticismo.

¹ Collingwood è uno dei filosofi e storici più interessanti del panorama culturale anglosassone. La sua ispirazione è evidentemente e chiaramente crociana, anche se rielaborata in modo originale. Si confrontino di R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, tradotto in italiano da Domenico Pesce, con il titolo: *Il concetto della storia*, Fabbri, Milano 1966 e *An Essay on Philosophical Method*, Oxford University Press, Oxford 2005, edizione curata da James Connelly e Giuseppina D'Oro.

² Cfr. A. N. WHITEHEAD, *Il processo e la realtà*, Bompiani, Milano 1965 e S. COPPOLINO, *Esperienza e metafisica in Whitehead*, Falzea, Reggio Calabria 1996.

D'altro canto, è la generale svolta che qualche anno dopo fu impressa alla fisica da grandi scienziati come Einstein, Planck, Bohr, Heisenberg, che scuote dalle fondamenta la tradizione scientifica, tanto che consente di dire, senza tema di scivolare nel paradosso, che «nel momento stesso in cui Planck e Einstein enunciano le loro teorie, tolgono o, meglio, annullano loro malgrado, le fondamenta su cui poggiava la fisica classica»³. Tendenza che non si arresterà ai primi del secolo ma resterà viva, e si affermerà definitivamente, alla fine del Novecento, con le analisi di Kuhn⁴, dei seguaci di Popper (e in parte con lo stesso Popper)⁵ ma, soprattutto, con Prigogine⁶, Morin⁷ e tanti altri, nonostante la circoscritta rinascita del positivismo ad opera del Circolo di Vienna e del cosiddetto neopositivismo logico.

Il filo rosso che attraversa queste diversissime esperienze rendendole omogenee, almeno per l'aspetto critico, è l'idea che le scienze e le matematiche non siano necessariamente vere: non sono vere, almeno, nel senso tradizionale del termine, ossia non corrispondono ad alcuna realtà oggettiva, ontologicamente data. Esse possono essere considerate utili, possono rivelarsi efficaci, possono ritenersi convenzionali, strumentali o complesse, perfino intuitive, ma gli è sottratta per sempre la possibilità di

³ Cfr. i fondamentali volumi di G. GEMBILLO, *Neostoricismo complesso*, ESI, Napoli 1999; *Filosofia e scienza nel pensiero di Croce, genesi di una distinzione*, Giannini Napoli 1984; *Croce filosofo della complessità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006 e *Le polilogiche della complessità*, Le Lettere, Firenze 2008. Cfr. inoltre W. HEISENBERG, *Indeterminazione e realtà*, Guida, Napoli 1991.

⁴ Cfr. T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* del 1962 T. KUHN. Il volume ebbe un largo impatto anche sulla cultura non specialistica, introducendo nella mentalità anglosassone l'idea storicista della rivoluzione paradigmatica nell'epistemologia, al di là della valenza specifica delle teorie scientifiche. Sull'argomento cfr. G. GIORDANO, *Tra paradigmi e rivoluzioni Thomas Kuhn*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997.

⁵ Per una lettura storicistica di Popper rimando al mio saggio *Falsificazionismo e antistoricismo in Karl Raimund Popper*, in «Prospettive Settanta», Guida Napoli, gennaio-marzo 1986 e B. LAI, *Popper in Italia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001.

⁶ Cfr. I. PRIGOGINE e I. STENGERS, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1981 e G. GIORDANO, *La filosofia di Ilya Prigogine*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

⁷ Cfr. E. MORIN, *Autocritique*, Seuil, Paris, 1959; *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano, 1993 e *Il paradigma perduto*, Feltrinelli, Milano 2001. Dello stesso autore si confrontino i volumi dedicati al Metodo. Sull'evoluzione del pensiero di Morin cfr. A. ANSELMO, *Edgar Morin, dal riduzionismo alla complessità*, Armando Siciliano editore Messina, 2000 e *E. Morin e gli scienziati contemporanei*, con Prefazione di E. Morin, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

attingere al vero, sebbene, al senso comune, esse appaiano certe perché, per dirla con Heidegger, sono *esatte*. Esatte, non vere. Forse perfino più e meglio dei filosofi, indagando le particelle elementari, l'espansione dell'universo, gli scienziati hanno accolto l'idea che è impossibile confrontarsi con la cosiddetta natura senza tener presente la molteplicità degli eventi, la complessità del pensiero, la temporalità come elemento fondamentale della storia e della natura stessa. Queste nuove acquisizioni, questa diversa mentalità, hanno giovato non solo all'epistemologia e alla ricerca filosofica in generale, ma sono state alla base degli innumerevoli progressi compiuti dalla scienza in ogni settore e in tutte le sue applicazioni, dalla medicina, alla chimica, alla tecnologia in senso generale.

In questa nuova *temperie* culturale non era evidentemente più credibile il progetto, di origine positivista, di estendere alle scienze dello spirito il metodo delle scienze della natura: la sociologia non era più la fisica sociale.

Lo stesso marxismo, che pure aveva, se così è lecito esprimersi, civettato con lo scientismo, tende a privilegiare la componente storicistico-dialettica ed hegeliana pur mostrando sempre rispetto per il progresso scientifico in senso stretto e combattendo altresì, anche aspramente, il positivismo, inteso come il travestimento ideologico della politica di affermazione della borghesia.

Qualcosa di analogo, perché accade talvolta che la storia sembri veramente ripetersi, a ciò che sta accadendo oggi, agli albori del terzo millennio, allorché i movimenti ecologisti combattono la "mentalità" tecnologica intesa e, dunque, condannata come funzionale al dominio economico di una parte dei paesi ricchi nei confronti della grande maggioranza dei paesi poveri.

Ma è inutile indugiare ancora su aspetti particolari di quello che fu un atteggiamento mentale e morale di un'epoca. In questo senso Croce fu veramente figlio del suo tempo. E lo spirito di quel tempo fu infatti, come abbiamo detto, antipositivista e antiscientista in tutte le sue manifestazioni, dalla poesia alla letteratura, all'arte in tutte le sue espressioni, pervase da una sorta di neoromanticismo, attivismo o decadentismo, come fu definita con formula riduttiva l'intera tendenza culturale. Basti ricordare, per rimanere all'Italia, l'influenza di D'Annunzio, del dissacrante Marinetti e, con lui, dei futuristi di tutta Europa, per cui, se qualche volta ci fu esaltazione delle scienze, fu esaltazione nata sotto il segno di un'enfatica visione romantica della realtà: ciò che più si allontanava dalla *aurea mediocritas* tipica del filologismo positivista.

La vera originalità della filosofia crociana consiste in una riconsiderazione complessiva del rapporto fra scienza e filosofia.

«La *Logica* di Croce» scrive Gembillo nel citato *Croce filosofo della complessità* «rappresenta il primo luogo di incontro della critica alla scienza classica espressa e rappresentata, in modo indipendente, da due filoni assai diversi tra loro: quello scientifico che partendo da Fourier e Darwin conduce fino a Poincaré e Mach; l'altro, filosofico, che passa soprattutto per Vico e Hegel. I due filoni hanno in comune quello che può essere definito processo di concretizzazione e di storicizzazione della Natura».

A voler, dunque, intendere rigorosamente il pensiero crociano, la logica di Croce, non furono le scienze il suo bersaglio polemico fondamentale e, soprattutto se si considera il suo pensiero in relazione a quello degli altri filosofi e degli altri studiosi dell'inizio del Novecento, bisognerà riconoscerne l'estremo equilibrio. La sua non fu una svalutazione delle scienze ma un'attenta considerazione del ruolo di queste ed una loro ricollocazione nell'ambito della logica della filosofia. Documento importante ci sembra questo decisivo passaggio dell'*Introduzione* alla quinta edizione della *Logica*:

E il distacco che vi si compie della filosofia dalla scienza non è il distacco da ciò che nella scienza è verace conoscere, ossia dagli elementi storici e reali della scienza, ma solo dalla forma schematica, nella quale questi elementi vengono compressi, mutilati e alterati; e perciò è, nel tempo stesso, un ricongiungimento con quanto vi ha di vivo, di concreto e di progressivo nelle cosiddette scienze. E se alla distruzione di qualcosa vi si mira, ciò non è chiaramente altro che la filosofia astratta e antistorica; e per questo rispetto, ossia sempre che come vera filosofia si ponga la filosofia astratta, questa Logica dovrebbe, casomai, considerarsi, piuttosto che la liquidazione della scienza, liquidazione della filosofia⁸.

Come si è visto, le scienze, come d'altro canto dimostra lo stesso etimo della parola, sono considerate, da una lunga tradizione filosofica e, ancor più dal senso comune, una forma della conoscenza. Abbiamo mostrato sin qui come Croce, in buona compagnia dei maggiori filosofi e dei maggiori scienziati del suo tempo, abbia avuto buon gioco nel criticare l'idea che il

⁸ B. CROCE, *Logica come ...*, cit., p. VIII.

metodo scientifico fosse il metodo conoscitivo per eccellenza. Ma la domanda che ora bisogna porsi è se le scienze conoscano veramente qualcosa, se siano effettivamente uno strumento della conoscenza.

Ebbene, nel complesso dei suoi scritti, Croce sembra negarlo. La scienza empirica fondata sul metodo sperimentale non può darci una conoscenza certa. Il discorso crociano, in buona sostanza, non si distacca troppo da quello inaugurato dal genio di David Hume, il filosofo scozzese che pose fine al movimento filosofico al quale egli stesso apparteneva. L'empiria fonda la propria validità conoscitiva sul principio di causa-effetto, sull'idea della uniformità della natura, sulla certezza delle leggi naturali inferite dall'induzione. Ma, fra causa ed effetto non c'è rapporto logico ma solo psicologico, consuetudinario, abitudinario. Che il sole sorgerà ogni mattina è una previsione che si fonda sul dato di fatto che sino ad ora è stato così. Non vi è nessuna prova logica per cui questo fenomeno naturale debba ripetersi all'infinito, la natura non è uniforme e immobile e, dunque, è difficile sottometterla a regole certe e costanti.

Il procedimento scientifico di tipo empirico, sostiene Croce, è puramente descrittivo, non ha capacità di cogliere l'essenza delle cose. In effetti, pur partendo da dati concreti, se vogliamo storici, esso astrae arbitrariamente concetti e leggi i quali poi finiscono col diventare tautologici per cui, come scrive nella *Logica*, la legge biologica del lupo altro non è che il lupo stesso. Oppure è il lupo in generale, così come non lo si incontrerà mai nella realtà perché nella nostra esperienza incontriamo soltanto esemplari individuali, non mai il lupo in generale.

In questo senso la scienza opera attraverso pseudoconcetti o *finzioni logiche*. Ma anche le scienze matematiche, che sembrano potersi sottrarre alla critica che investe le scienze empiriche e la fisica in quanto regina di queste scienze, non colgono la concretezza della realtà. Esse infatti sono analitiche, come la geometria, o assiomatiche, come alcuni principi matematici. Nel loro carattere astrattivo-discorsivo, non conservano, anzi cancellano, la realtà, ogni aspetto individuale, ossia vivo e palpitante di essa. Se alla fisica manca l'universale, alla matematica manca l'individuale. Il giudizio conoscitivo, invece, consiste proprio nella sintesi di universale e individuale. E se anche si pensasse la matematica, come qualche filosofo ha proposto, fondata su elementi intuitivi, non si tratta, in questo caso, dell'intuizione come conoscenza dell'individuale, ma di una sorta di visione che somiglia all'idea platonica nel suo etimo greco che deriva dal verbo vedere, afferrare con un'idea. Si aprirebbe, in questo caso, una

discussione ulteriore circa l'essenza stessa della matematica. Ma la matematica a cui pensava Croce era quella intesa in senso tradizionale.

Eppure, soprattutto al senso comune, le scienze appaiono vere, fondamentalmente, per il carattere di esattezza che le connota e perché risultano, nella vita quotidiana, efficaci, operative, utili, pratiche. Ma, come si vedrà, è proprio questo che Croce cercherà di dimostrare: le scienze non sono dei meri errori, dei camuffamenti della verità, delle pure finzioni, giochi linguistici più o meno arguti, come hanno sostenuto le più popolari filosofie del secolo scorso. Esse possono diventare fuorvianti quando intendono sostituirsi alla filosofia, alla storia. Ma, di per sé, non sono né errori né inganni. Esse svolgono una funzione propria, necessaria, insostituibile: appartengono al mondo dell'utilità e il loro progresso non può non essere celebrato che come il progresso dell'umanità stessa.

Le scienze dunque si inscrivono, secondo Croce, nel mondo della prassi più che non nel mondo della teoresi. Non perché esse siano, per così dire, immediatamente azione ma perché sono uno strumento (Popper parlerà dello strumentalismo come di una specifica posizione speculativa sostenuta dai maggiori scienziati del Novecento) e, in quanto strumento, esse non sono né vere né false, tanto meno buone o cattive: possono essere solo utili o inutili, efficaci o inefficaci.

Di conseguenza, il giudizio morale o anche politico che sulle scienze è pur lecito dare non riguarda, a ben vedere, le scienze in sé e per sé ma soltanto l'*uso* che delle scienze si può fare e dunque delle scienze nelle loro relazioni con le altre attività umane.

La natura: metodo naturalistico e metodo storico

Ma l'aspetto sicuramente più originale e più fecondo della riflessione di Croce sulla questione della conoscenza scientifica, e perciò stesso più gravido di conseguenze e di possibili innovazioni, riguarda l'idea di natura.

Croce intende, di fatto, superare definitivamente, anche in questo caso come in tutto il suo sistema, il dualismo tra spirito e natura che ha tormentato l'intero corso della storia della filosofia e delle scienze. Problema che si presenta ancor più grave nelle filosofie idealistiche, proprio perché esse avevano, per così dire, il dovere di risolverlo assorbendo la natura nello spirito, l'oggetto naturale nel soggetto spirituale. Questione centrale nel pensiero kantiano, soprattutto dell'ultimo Kant della *Critica del giudizio*, opera nella quale attraverso il giudizio teleologico

la natura, concepita come un'entità separata dal soggetto che la indaga, è in qualche modo ricomposta o ricondotta ad un principio unitario.

Meno ancora, secondo Croce, il problema è risolto nel pensiero hegeliano e schellingiano che anzi, da questo punto di vista, sembra segnare un passo indietro rispetto al filosofo delle *Critiche* giacché la natura non è descritta e compresa empiricamente come accade nelle scienze classiche, e non è compresa filosoficamente, perché dalla filosofia è soltanto inglobata in una visione metafisica e romantica.

Croce assume un punto di vista completamente diverso. La natura ha la sua storia, afferma il filosofo ne *La storia come pensiero e come azione*, storia che non è dato agli uomini scrivere. E come, dunque, potremmo chiedere a Croce, sappiamo che la natura ha la sua storia se per noi essa è inconoscibile? È probabile che Croce si sia espresso solo metaforicamente, alludendo a ciò che tutti sappiamo, ossia che ciò che chiamiamo natura è soggetto a mutamento, condannato ad essere immerso nella temporalità, per cui non appare più paradossale la nota affermazione secondo la quale anche un filo d'erba ha la sua storia.

In certo qual modo la natura scrive da sola la sua storia: lascia le sue tracce, per fare semplici esempi, nelle società costruite da api e formiche, nelle esperienze che si tramandano gli animali, nelle modificazioni di quelle esperienze che ogni naturalista, scienziato o ambientalista, potrebbe descrivere, così come potrebbero testimoniare che ciò che ci appare come un dato oggettivo, statico, immobile e uniforme, la natura appunto, è dotato invece sempre del carattere di una irriducibile individualità e, dunque, possiede una sua particolare storia: la storia di un bosco che non è uguale alla storia di un altro bosco, la particolarità di una parete rocciosa che non è uguale a nessun'altra, l'originalità di un fondale marino che non è mai lo stesso e che non ha eguali in nessun'altra parte del mondo. Ognuno di noi sa che un qualsiasi gatto, o cane o cavallo ha un proprio carattere distintivo, una propria personalità la quale, proprio come nell'uomo, non è solo un dato "materiale" ma è anche un dato storico perché è anzi la sua stessa storia.

Ciò che noi possiamo quindi percepire della natura è la sua temporalità, ma non la storicità in senso proprio, perché coglierne la storicità significa coglierne l'aspetto etico, politico, se così vogliamo dire, insomma umano. E se a volte sembra che nella natura stessa operino queste categorie è perché in realtà siamo noi che le imprestiamo alla natura o, meglio, è perché la natura entra a far parte della nostra storia, partecipa della nostra

| progettualità. Se, dunque, anche la natura ha la sua storia, come si può pensare di coglierne l'essenza immutabile sulla quale edificare teorie scientifiche definitive?

L'ambientalismo, l'ecologismo, che hanno oggi un'importanza fondamentale, ci hanno insegnato, fra le altre cose, che l'ambiente in cui viviamo è parte fondativa della nostra storia e che la nostra storia è impensabile senza l'ambiente poiché, se volessimo, come dobbiamo, portare ad estreme conseguenze questo giusto concetto, dobbiamo eliminare la distinzione di comodo, empirica, linguistica, fra ambiente e società, natura e storia perché, in realtà, essi sono due aspetti dialettici dell'unica concreta realtà che è la vita.

La diatriba realismo-idealismo si rivela in tutta la sua insussistenza filosofica se pensiamo il mondo, e il rapporto uomo-natura, in chiave sistemica. Come nel celebre caso proposto da Edward Lorenz del battito d'ali di una farfalla, potremmo dire che un sasso posto sulla riva di un atollo sperduto nell'oceano sembra destinato a rimanere estraneo all'esperienza di un cittadino moscovita che detesta il mare. Eppure ha influenza su di lui perché, ad esempio, riflettendo la luce del sole determina una certa luminosità, e non un'altra, sul nostro pianeta. Fosse trasportato sul fondo marino dalle mareggiate, nulla sarebbe più come prima, nemmeno nella lontana Mosca. Ciò dimostra, da un lato, che ogni elemento della realtà ha una propria individualità, un proprio specifico e insostituibile ruolo nella vicenda del tutto e, dall'altro, che nulla, nella realtà, può essere ritenuto estraneo, separato da quel tutto di cui è parte.

Croce, propone, dunque, la propria soluzione del problema dissolvendo il concetto *ontologico* di natura per riconfermarlo sul terreno *metodologico*. Storia e natura, spirito e natura, sono dunque due aspetti dell'unica realtà e la vera diversità risiede nel modo di identificare questi aspetti. C'è un *metodo di indagine storico* e un *metodo di indagine naturalistico* che si "applicano" sia per conoscere quella che chiamiamo storia sia quella che chiamiamo natura. Possiamo studiare la storia *naturalisticamente* e la natura *storicamente*, per cui, in definitiva, non si tratta di contrapporre due realtà ma due metodi di indagine di un'unica realtà.

E' il grande progresso che Croce compie anche rispetto alla distinzione classica, proposta da Dilthey fra scienze della natura e scienze dello spirito secondo la diversità dell'oggetto dell'indagine. Il pensatore tedesco riteneva infatti che le scienze dello spirito si distinguessero dalle scienze della natura perché interessate le prime al mondo mobile della storicità, le

seconde all'immobile oggetto della natura. Dilthey così si contrapponeva all'ormai decadente positivismo il quale, con la fisica sociale, aveva sognato di poter ridurre il metodo delle scienze dello spirito a quello delle scienze naturali.

Ma, come si è visto, la posizione del filosofo tedesco, certamente più acuta di quella positivista, non risolveva il problema perché viziata di un residuo realista di probabile origine kantiana, di quel Kant che aveva poi, come si è accennato, modificato la propria posizione cercando di superare quel residuo nella formulazione di un giudizio che potesse penetrare l'irriducibile barriera del *noumeno* peraltro già considerato come un problema più che un *dato* realmente esistente.

Le funzioni della mente

La suggestiva posizione di Croce riconduce ad un modello interpretativo l'intera questione. In questa nuova prospettiva molti equivoci si dissolvono e qualche problema si risolve. In effetti noi possiamo indagare il mondo della storicità, del fluire, dell'assoluta originalità con un metodo che naturalizza, per così dire, quella mobile e viva realtà nel senso che esso tende ad astrarre e ad immobilizzare per costruire leggi utili ma non necessariamente universali, strumentali ma non necessariamente vere. Separiamo, infatti, la storia dividendola in epoche (mondo antico, medioevo, età moderna, età contemporanea) e la suddividiamo ancora secondo periodizzazioni (fine dell'Impero romano, inizio della Restaurazione, compimento del Risorgimento e così via), o distinguiamo fra classi sociali, sistemi giuridici e politici. Allo stesso modo, per non dilungarci troppo, operiamo nel mondo dell'arte formulando, anche in questo caso, generi, poetiche, stili e così via e, nell'analisi del linguaggio, astraendo dalla viva realtà del parlare e dell'espressione, creiamo norme e regole provvisorie, quelle delle grammatiche, dell'oratoria, dei linguaggi televisivi, cinematografici, pittorici, musicali, architettonici e chi più ne ha più ne metta. Nella stessa filosofia procediamo con utili ma arbitrarie distinzioni e separazioni: logica, metafisica, gnoseologia, filosofia della pratica, della politica, del diritto, della morale, del linguaggio, dell'arte e via, enumerando all'infinito.

Croce è molto esplicito su questo punto. Anche l'opera d'arte più innovativa e creativa risente dell'impostazione pratica ed è soggetta, in

qualche modo, al metodo naturalistico. E noi chiamiamo "d'arte" quell'opera perché, avverte Croce, l'aspetto artistico è preponderante, l'intenzionalità essenziale di quell'opera tende alla creazione artistica o, semplicemente, perché è l'aspetto artistico dell'opera ciò che stiamo analizzando. Dunque anche nell'opera d'arte convivono elementi storici ed elementi naturalistici, dal momento che ogni distinzione è sempre logica, mai reale.

Il filosofo è meno chiaro sul versante dell'opera scientifica, nella citazione della *Logica* riportata, ad esempio, egli accenna al fatto che anche la scienza contiene elementi storici (e dunque di verità) e si fonda su giudizi veri, non solo su pseudogiudizi, ma non esplicita a fondo la sua posizione.

Se ben si riflette, per l'opera scientifica vale quel che si è detto dell'opera d'arte e per tutte le opere umane, grandi o piccole che siano. Quando analizziamo una teoria scientifica scorgiamo in essa, come lungamente dibattuto all'interno della corrente epistemologica nata dalla filosofia di Popper e con l'epistemologia moriniana, elementi intuitivi, storici, qualche volta metafisici, e, preponderantemente, elementi empirici o di puro calcolo, tipici del metodo che si è definito naturalista o scientifico.

Bisogna dunque distinguere, ed è questo un passaggio fondamentale, fra le concrete opere e le funzioni le quali, se è lecito esprimerci così, "creano" le teorie e sono a fondamento delle unitarie e concrete opere: la funzione *astrante* e la funzione *veritativa*, come potremmo denominare, per questo caso specifico le categorie crociane della prassi e della teoresi. Per taluni aspetti potremmo ipotizzare che una moderna e attuale riconsiderazione della distinzione hegeliana fra intelletto astratto e ragione concreta diventa così plausibile. A patto, dal nostro punto di vista, che tale fondamentale distinzione non ci riconduca a prospettare una gerarchia di valori, di funzioni, di categorie.

In questa prospettiva è utile operare, soprattutto all'interno di un orizzonte più propriamente epistemologico, un'altra distinzione, quella fra "scoperta" scientifica (in realtà non si tratta di una *scoperta* ma una di una *costruzione* di verità) e "teoria" scientifica. Mentre per la prima è lecito parlare di un giudizio di verità, la seconda, partendo dalla scoperta scientifica, elabora elementi che generalizzano il caso individuale, riducono la molteplicità del reale ad alcune delle sue componenti, formula astratte leggi deterministiche. Quando, infatti, ci si trova ad osservare, ad analizzare una data storica teoria scientifica, essa appare sempre, per taluni

aspetti, intrisa di elementi non conoscitivi. Ed è per questo motivo che le teorie scientifiche entrano in competizione fra loro e sono storicamente superabili. Se si superasse l'elemento conoscitivo che esse contengono bisognerebbe ammettere che in realtà esse erano false, perché non è possibile opporre due verità. Si giungerebbe infatti al paradosso, al quale peraltro sono arrivati molti epistemologi post-popperiani, secondo cui la storia della scienza non è la storia del generale progresso della conoscenza ma un semplice susseguirsi di teorie accolte, per svariati motivi, dalla comunità scientifica e civile. Se, invece, teniamo ferma la distinzione fra elementi conoscitivi ed elementi estranei alla conoscenza presenti in ogni singola, storica teoria, ci accorgeremo che a cadere, ad essere sorpassati non sono gli elementi di verità ma quelli che Croce avrebbe definito allotrici, gli elementi metafisici, psicologici, sociali, perfino politici dei quali nemmeno il più puro ed asettico scienziato può liberarsi.

Una teoria scientifica "vera" crea nuove condizioni per la ricerca, generando nuovi errori, pone le condizioni per l'apparire di nuove "verità" nell'incessante ricerca di cui è intessuta la nostra vita. Ci auguriamo di avere, così, contribuito se non altro a chiarire una spinosa ed ardua questione.

Riduzionismo e indifferentismo morale

In conclusione, bisogna fermamente porre l'accento sulla questione che ogni forma di scientificismo o scientismo, meccanicismo o determinismo o, come oggi si dice con efficace termine, riduzionismo scientifico, conduce inevitabilmente allo scetticismo morale, quindi ad una sorta di indifferentismo che investe, prima o poi, anche la sfera politica. Certo, da un punto di vista storico, il progresso scientifico e la ricerca epistemologica che ad esso si legava si sono spesso ancorati a movimenti etico-politici di stampo liberal-democratico o socialista-democratico, come nel caso dell'Illuminismo prima e del positivismo poi. Fenomeni storici che di per sé non mettono in discussione l'assunto logico-filosofico di base per il quale una concezione della vita fondata sull'idea che esista una realtà imm modificabile, una materia meccanica le cui leggi vanno solamente "scoperte" (scoprire significa togliere il velo a ciò che è già costituito e perfetto in sé) implica l'impossibilità, da parte di chicchessia di modificarla. Se una data condizione è imm modificabile perché risponde a leggi

scientifiche, fisiche o matematiche, perché mai ci si dovrebbe impegnare nel cercare di modificarle, novelli don Chisciotte? Chi si sognerebbe di incriminare un sasso che, cadendo da un balcone, abbia ucciso un passante? Il sasso non può violare la sua natura, la sua legge scientifica, oggettiva, certa, sperimentata, che è quella di tendere al basso, di cadere. Si può incriminare un uomo che ha lasciato per superficialità cadere il sasso, perché l'uomo ha responsabilità, libertà di scegliere, capacità di riflettere e di decidere. Risponde ad una legge che non è meccanica, non è determinata, non è naturale, ma libera, spirituale, creativa. Egli può valutare se quel sasso tenuto sul balcone rappresenti o meno una minaccia per l'incolumità del suo prossimo.

Se, dunque, per uscir di metafora, si ritiene che le leggi della natura e quelle che regolano la società siano leggi oggettive, vere e immutabili, perché mai ci si dovrebbe, con l'azione etica e politica, impegnare a modificarle ove esse si dimostrassero contrarie alla libertà, alla giustizia, al benessere di uomini e donne?

Molte ideologie totalitarie cercano la legittimità nella presunta oggettività scientifica delle leggi naturali. Abbiamo sperimentato la tragedia dell'odio razziale fondato sulla 'scientificità' dell'idea di razza. Anche il socialismo progressista, l'antropologia criminale del primo Novecento pur inscrivendosi in un orizzonte positivo si sono imbattuti nel tragico errore tipico del riduzionismo: ricondurre il concetto morale alla necessità naturale, mortificare la libertà confinandola in formule e regole astratte.

Sembra dunque evidente che il riduzionismo scientifico⁹, anche quando, talvolta, all'apparenza può sembrare democratico, nella sua stessa essenza è

⁹ Ogni definizione ha sempre dei limiti e, è il caso di dirlo, sarebbe riduzionistico pensare di poter chiudere in una formula una così larga mentalità che va sotto questo nome. Ma è pur vero che è necessario, per evidenti motivi di chiarezza, cercare di definire in maniera precisa ciò di cui si discute, anche per comodità dell'eventuale interprete o critico. Ricorriamo allora a G. GIORDANO che, nel volume *Da Einstein a Morin*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, a tale proposito scrive: «Tale riduzionismo presenta molteplici aspetti: 1) Riduzione della complessità degli oggetti e dei fenomeni che incontriamo nella realtà a pure forme geometriche e poi, addirittura, a numeri, con un evidente platonismo: l'*ordo rerum* deve corrispondere all' *ordo idearum*. 2) Riduzione del campo d'indagine dei fenomeni naturali dal mutamento al movimento: ne discende il *meccanicismo*. 3) Riduzione consequenziale delle cause dalle quattro della tradizione aristotelica (materiale, formale, finale ed efficiente) a una soltanto, quella efficiente: l'unica esterna e meccanica. 4) Riduzione dell'interesse scientifico alla sola quantità: la scienza deve solo *misurare*».

un atteggiamento totalitario. Naturalmente ciò non significa che il progresso della tecnica, strettamente legato all'accrescimento della cultura scientifica, non sia, in sé e per sé, quasi sempre connesso anche al progresso morale e civile dell'umanità. Nessuno vorrà negare che la produzione degli antibiotici e la sua diffusione abbia costituito un grande progresso e che, in certo qual modo, abbia giovato soprattutto ai più poveri, ai meno abbienti. Questo è evidente e ciò spiega anche, poiché la storia merita sempre rispetto, perché sia spesso accaduto che ai movimenti progressisti e rivoluzionari si sia accompagnata una fede nei progressi delle scienze.

Se ritorniamo col pensiero all'Illuminismo e allo stesso positivismo, possiamo spiegarci il perché dell'enfasi nei riguardi delle scienze tipica di quelle epoche. In quei momenti storici, e soprattutto nell'Illuminismo, il progresso delle scienze significava lotta all'oscurantismo, una delle tante forme di emancipazione del pensiero rispetto ad un certo dominio della Chiesa, delle tante superstizioni che impedivano la libera crescita dell'umanità. Vorremmo dire che in quelle epoche più che trionfo delle scienze vi fu trionfo dell'ideologia delle scienze, di ciò che la mentalità scientifica significava. E per questo motivo l'esaltazione della scienza si coniugò con l'esaltazione etico-politica della libertà, dell'uguaglianza, della giustizia, della democrazia. Esaltazione che giungeva al punto di contraddire se stessa divenendo fede, acritica fede nella scienza la quale andava ad occupare il posto delle detronizzate autorità del mondo antico e medievale.

Non è un caso che, sia in epoca illuministica che in epoca positivista, si siano prodotti generi letterari e filosofici tendenti ad accreditare l'idea di una vera e propria religione della scienza, e non è un caso che anche in quelle epoche gli spiriti più critici ed attenti, i progressisti più avveduti, abbiano apertamente preso le distanze da quelle tendenze fanatiche che nella sostanza non si distinguevano troppo dal fanatismo religioso che si voleva combattere.

Sciolto questo possibile equivoco, non deve far scandalo l'idea che una credenza cieca nella possibilità delle scienze, nel loro progresso e, soprattutto, in quella ideologia che è il riduzionismo scientifico, contenga in sé i terribili germi del totalitarismo. La difesa rigorosa dell'utilità delle scienze deve essere accompagnata dall'altra rigorosa difesa della distinzione delle scienze dalle altre attività umane, prima tra tutte la critica ricerca filosofica. In questa distinzione consiste il nocciolo della difesa teorica della

libertà¹⁰.

Abstract

For too many years people believed that Croce's way of thinking was contrary to the scientific thought. A more careful reading of Croce's texts shows that the philosopher was against Newton's traditional science, when it was supposed to surpass philosophical and humanistic studies in general. On the contrary Croce's criticism coincides with the the most important epistemologists and scientists of the 20th century. In this sense you can talk about Croce's revaluation of science and consider his philosophy as a fundamental of the thought of complexity. Croce's criticism is in reality against the ahistorical and abstractive scientific thought. Croce accepts earthliness as historicity, as an essential element for knowledge: from Heisenberg to Maturana, from Prigogine to Morin.

Keywords: Croce, Complexity, Morin, Knowledge.

¹⁰ Si confronti il volume di E. PAOLOZZI, G. GIORDANO, G. GEMBILLO, *Liberalismo scienza complessità*, Siciliano Messina, 2004. Rimando per l'estensione del metodo della complessità storicista ai temi della bioetica a E. PAOLOZZI, *La bioetica. Per decidere della nostra vita*, Marinotti, Milano 2009.

ROSALIA PELUSO

La disputa sul barocco e altri motivi crociani in Benjamin

Di alcuni motivi crociani in Benjamin

«Come Benedetto Croce, mediante la distruzione della teoria dei generi letterari, ha aperto la via che porta alla singola, concreta opera d'arte, così i tentativi da me condotti finora si sforzano di liberare la strada che porta all'opera mediante la distruzione della teoria del carattere settoriale dell'arte»¹. L'autore di questo paragone è Walter Benjamin, il quale, in un curriculum del 1928, pone la sua opera di critico d'arte in continuità con uno dei principi dell'estetica crociana, la qui citata dissoluzione dei generi letterari. Il nome di Croce non ricorre soltanto in questo documento benjaminiano recuperato dai curatori postumi. Il nome, ma ancor più l'estetica crociana figurano anche in una delle opere più importanti, complesse e, per diverse ragioni, discusse della produzione di Benjamin, l'*Origine del dramma barocco tedesco*. E si trovano citati nell'ancora più intricata *Premessa gnoseologica* del libro, quella che con metafora efficacissima Gershom Scholem ha definito «l'angelo con la spada fiammeggiante del concetto all'ingresso del paradiso della scrittura»².

Non si sa per quale uso Benjamin redige il curriculum del '28 ma probabilmente perché, dopo l'incresciosa vicenda della mancata abilitazione, che almeno ha avuto il merito di consentirgli una maggiore libertà intellettuale, lo studioso è alla ricerca di un impiego proporzionato alla sua intelligenza (cioè a quel *Geist* che, secondo un malevolo commentatore dell'episodio francofortese, non si poteva abilitare). È da prendere perciò con la dovuta distanza il precedente giudizio su Croce – era il 1925 – che il critico tedesco espresse nell'*exposé* richiesto dalla commissione dell'Università di Francoforte che faticava vistosamente a orientarsi nella selva oscura del testo benjaminiano. Allora Benjamin

¹ W. BENJAMIN, *Curriculum 2*, in *Ombre corte. Scritti 1928-1929*, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1993, pp. 8-10, qui citato a p. 9.

² G. SCHOLEM, *Walter Benjamin e il suo angelo* (1972), Adelphi, Milano 2007, p. 90.

scrisse: «il concetto estetico del genere viene difeso contro coloro che lo confutano, principalmente Croce e Burdach»³. Proposizione paradossale, esattamente contraria a quanto è sostenuto nel *Trauerspielbuch*, dove appunto l'idea dominante di "origine" (*Ursprung*) – non si sa per quale ragione caduta nelle traduzioni italiane del titolo – è modellata non soltanto nella contrapposizione a "genesì", ma anche in quella con il "genere" letterario che imbrigliava uno spassionato giudizio sul dramma barocco tedesco da Benjamin raffigurato come una "idea". Nell'inciso il critico berlinese si riferiva forse a un'emendazione parziale della liquidazione crociana dei generi, al fine di recuperare almeno la categoria di "tragico" che a lui serviva per stabilire l'identità del dramma. In ogni caso, visto che la commissione esaminatrice non comprendeva il senso generale del libro, Benjamin poteva permettersi anche l'ironia di affermare il contrario, magari esprimendo un parere che in qualche modo potesse *in extremis* compiacere il presidente della commissione Hans Cornelius, titolare dell'insegnamento di *Allgemeine Kunstwissenschaft*.

Che il giudizio benjaminiano su Croce si presti a diverse letture, forse pure a fraintendimenti e forzature, è dimostrato anche da questo episodio epistolare ricostruito da Scholem. Dopo l'uscita del libro sul barocco, nel 1928, un benevolo mentore di Benjamin, lo scrittore austriaco Hugo von Hofmannsthal, che aveva accolto con entusiasmo sui suoi «*Neue Deutsche Beiträge*» il saggio benjaminiano sulle *Affinità elettive* del '24, si rivolge, perché scriva una recensione al nuovo volume, a Hans Heinz Schaeder, orientalista delle università prima di Königsberg poi di Berlino, che aveva già espresso un parere favorevole sul saggio dedicato a Goethe. Dopo aver letto il libro più volte, Schaeder risponde a Hofmannsthal che non avrebbe scritto la recensione, innanzitutto perché trova il libro incomprensibile, in secondo luogo perché, in spregio alla cultura storica, Benjamin si è messo a polemizzare con Konrad Burdach e soprattutto «con uno dei pochissimi, se non l'unico, dei filosofi viventi, al quale si possa

³ W. BENJAMIN, *Scritti 1923-1927*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2001, pp. 271-273. Accolgo la traduzione di Giulio Schiavoni che cita il documento nella sua introduzione alla nuova edizione italiana di W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco* (1928), Einaudi, Torino 1999, pp. VII-XXXV, in part. p. XVII.

riconoscere una reale attenzione per la storia, per il mondo dello spirito nella sua manifestazione storica, e cioè con Benedetto Croce»⁴.

Il punto che il mancato recensore del libro non coglie è che non c'è autore che si conservi indenne nell'ardimentoso progetto benjaminiano di inaugurare uno stile filosofico post-metafisico che ha trovato nella critica filosofica la propria metodologia – in affinità per volti versi con la “critica” di Croce, che, com'è noto, intollererà così la sua quasi cinquantenaria rivista e che nel suo programma si prefiggeva appunto quel che è stato, cioè una “critica intensiva”, spietata e senza mediazioni⁵. Mentre sta lavorando alla sua tesi per la libera docenza Benjamin ha quindi tra le mani il *Breviario di estetica* che Croce scrive nel 1912 per l'inaugurazione del Rice Institute di Houston e che appare in italiano e nella traduzione tedesca nel '13. Il breve scritto compendia molti dei principi dell'*Estetica* a dieci anni di distanza: espone, tra questi, la definizione dell'arte come “intuizione” e demolisce, tra gli atavici pregiudizi intorno all'arte, la teoria dei generi letterari come inconsistente a giudicare autonomamente la bellezza di un'opera. Al Benjamin alle prese con le difficoltà di catturare l'essenza del *Trauerspiel* la critica crociana fa giungere quella continuità teoretica riconosciuta nel curriculum del '28 sopra ricordato. Sebbene con qualche diffidenza per il nominalismo che può derivare da un'eccessiva aderenza al particolare, la già citata *Premessa gnoseologica* si appropria della teoria crociana della individualità dell'opera d'arte nella dimostrazione dell'insufficienza dei processi deduttivistici applicati all'estetica: «un'opera significativa – annota il pensatore tedesco – o fonda il genere oppure lo liquida; nelle opere

⁴ La lettera di Schrader a Hofmannsthal del 21 aprile 1928 si trova riprodotta in G. SCHOLEM, *Storia di un'amicizia* (1975), Adelphi, Milano 2008, pp. 233-235, qui citata alla p. 234.

⁵ Sul significato filosofico della “critica” è utile ricordare la lettera di Benjamin a Scholem del 20 gennaio 1930 in cui dice di voler essere considerato come «le premier critique de la littérature allemande» (in W. BENJAMIN, *I “passages” di Parigi*, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2007, vol. II, p. 1045), mentre lungimirante è questa definizione di “stile filosofico”: «Il concetto di stile filosofico non è affatto paradossale. Ha i suoi postulati, che sono: l'arte di interrompersi, contro il fluire della catena deduttiva; la durata della trattazione contro il gesto del frammento; la ripresa dei motivi contro il piatto universalismo; la pienezza di una positività pregnante contro la polemica distruttiva» (in W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 8). Il programma de «La Critica» di Croce si legge sul primo numero della rivista nel 1903: in proposito si veda pure R. FRANCHINI, *1903: nasce la «Critica»*, in *Benedetto Croce e la cultura del Novecento*, «Riscontri», X (1988), pp. 21-32.

perfette le due cose si fondono»⁶. La critica del deduttivismo – continua Benjamin – getta «le basi di un fecondo scetticismo [...] paragonabile al profondo riprender fiato del pensiero, che può poi abbandonarsi con tutto agio, e senza la minima traccia di affanno, all'esame minuzioso del dettaglio»⁷. Anche Croce commenta che la «dottrina vera della individualità dell'arte [...] produce, a prima vista, una sorta di smarrimento: le intuizioni individuali, originali, in traducibili, in classificabili, sembrano sfuggire al dominio del pensiero, che non potrebbe dominarle se non mettendole in relazione tra loro; e ciò per l'appunto sembra vietato alla dottrina che si è svolta, la quale piuttosto che di liberale e liberistica, ha l'aria addirittura di anarchica o anarcoide»⁸. Croce non contesta un'utilità empirica dei generi letterari; rifiuta però che attraverso la teoria dei generi letterari possa prodursi l'autentica comprensione del fenomeno artistico. Non sono astratte classificazioni e generalizzazioni a condurre all'opera d'arte: a porre un freno allo scetticismo e all'anarchismo è invece la storia, o meglio il giudizio storico, nel quale rientra anche quello estetico, che consente di «ordinare, subordinare, connettere, intendere e dominare la ridda delle intuizioni»⁹. Sulla conclusione crociana della sintesi storica Benjamin solleva un dubbio. Essa, benché avviluppata in una formulazione «oscura», si avvicinerrebbe al «nucleo della dottrina delle idee» che il critico berlinese sta elaborando come sostegno gnoseologico alla sua interpretazione del *Trauerspiel*¹⁰. Graverebbe però su di essa, impedendole di afferrare quel nucleo ideale contenuto nella questione della «origine», lo «psicologismo» di Croce «che dissolve la sua definizione dell'arte come «espressione» in quella dell'arte come «intuizione»»¹¹. Ma perché Benjamin trova insoddisfacente la soluzione crociana? Quanto, innanzitutto, al «nesso vitale» che lega intuizione e espressione Croce si esprime con esemplare e inequivocabile chiarezza: «noi non conosciamo altro che intuizioni espresse» e «prima che si formi questo stato espressivo dello spirito, il pensiero, la fantasia musicale, l'immagine pittorica, non già che esistessero senza espressioni,

⁶ W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 19.

⁷ *Ibid.*

⁸ B. CROCE, *Breviario di estetica. Aesthetica in nuce*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1990, p. 73.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 20.

¹¹ *Ibid.*

non esistevano punto»¹². A leggere con attenzione gli assunti del *Breviario*, si scopre che Croce intende “intuizione” quale sinonimo di “visione”, “contemplazione”, “rappresentazione”, “figurazione”¹³: nulla, dunque, di psicologistico, quanto piuttosto di autenticamente teoretico, come teoretica è la natura dell’arte secondo l’estetica crociana. Benjamin deve essere stato sviato su questo punto dall’avversione, che si è mantenuta costante nella sua produzione, per gli intuizionismi e gli psicologismi di fine e inizio secolo e che lo ha condotto a prendere le distanze da ogni forma di esperienza interiore che limiti l’esplicazione di una più ampia esperienza storica, la *Erfahrung*, da lui difesa contro l’impoverimento filosofico dell’*Erlebnis* o dell’*Einfühlung*¹⁴. In realtà l’elemento discriminante che separa l’estetica crociana dalle successive riflessioni benjaminiane sull’arte si legge nell’ultima pagina del primo capitolo del *Breviario*, là dove Croce si serve dell’aggettivo “lirico” per distinguere «l’intuizione verace» dell’arte dall’intuizione-immagine, che sarebbe «falsa intuizione» perché assemblaggio meccanico di elementi privo della vita dell’organismo¹⁵. È questa differenza stabilita da Croce a marcare la distanza dal più maturo Benjamin, il quale, a partire dallo studio sul

¹² B. CROCE, *Breviario di estetica*, cit., pp. 56-58.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 22.

¹⁴ Benjamin comincia giovanissimo a meditare sull’esperienza, come dimostra l’omonimo scritto del 1913 che si legge in W. BENJAMIN, *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, pp. 64-66. Segue, nel 1917-18, il *Programma della filosofia futura* (in *ivi*, pp. 214-228), al cui centro c’è proprio una riformulazione ampliata del concetto di esperienza, a partire da e oltre Kant e soprattutto oltre il neokantismo, cui Benjamin attribuiva un appiattimento scientifico del concetto (critica in particolare modo la *Teoria kantiana dell’esperienza* di Hermann Cohen). Negli anni successivi denuncia il fenomeno di impoverimento dell’esperienza moderna, come in *Esperienza e povertà* del 1933 (in W. BENJAMIN, *Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. di E. Ganni con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino 2003, pp. 539-544), e ne *Il narratore* del 1936 (in W. BENJAMIN, *Scritti 1934-1937*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. di E. Ganni con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino 2004, pp. 320-345). Riferimenti all’impoverimento dell’esperienza si trovano anche nel saggio scritto nel 1939 per la «Zeitschrift für Sozialforschung» *Su alcuni motivi in Baudelaire* (in W. BENJAMIN, *Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann, ed. it. di E. Ganni con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino 2006, pp. 378-439). Per un interessante confronto tra la *Erfahrung* di Benjamin e la *Lebensphilosophie*, soprattutto con l’*Erlebnis* diltheyano, rinvio a B. MORONCINI, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Guida Editori, Napoli 1984, pp. 57-78.

¹⁵ B. CROCE, *Breviario di estetica*, cit., p. 47.

surrealismo, costruirà le sue teorie della storia e dell'arte intorno al concetto di "immagine" e soprattutto di "immagine dialettica".

Benjamin ha dunque conosciuto Croce e si è appropriato di alcuni suoi motivi estetici¹⁶. Per paradosso, però, il confronto più interessante tra i due autori si gioca sul terreno della storia, terreno sul quale manca una diretta reciproca conoscenza dei testi. Eppure è qui, su questo inesplorato territorio comparativo, che alcune delle loro riflessioni storiografiche meritano di essere messe a confronto, e lo meritano perché esse hanno, pur nella differenza di temi e percorsi, contribuito all'elaborazione di una teoria della conoscenza storica che ha innovato profondamente il pensiero storiografico otto- e novecentesco e ha gettato le basi di un'ancora feconda formulazione filosofica della storia. Benché separati nella nascita da più di un ventennio, Croce e Benjamin sono stati due figli del XIX secolo, il "secolo della storia" – come ricorda più volte Croce – ma anche il secolo della "malattia storica" diagnosticata da Nietzsche, cioè gravato da un eccesso di storia, fino al punto di impedire la libera azione o capace di tramutare la storia in un moderno feticcio¹⁷. Figli del secolo dei fatti, crescono all'ombra del positivismo e fanno in tempo a denunciarne i limiti: Croce in maniera esplicita e diretta, fino a individuare un carattere eterno della *forma mentis* positivista nel ciclico ritorno di naturalismo, materialismo, determinismo e causalismo applicati alla storiografia; Benjamin in maniera meno palese, ma certo altrettanto eloquente nel recupero delle istanze romantiche e teologiche dei suoi anni giovanili. Figli irrequieti dell'idealismo e bisognosi di maggiore realismo, attraversano il marxismo e ne recuperano alcuni essenziali principi per la elaborazione delle loro categorie storiografiche. Croce si avvicina allo studio del

¹⁶ Benjamin continua a citare Croce anche nella parte dedicata a "Dramma e tragedia" e nello specifico accoglie l'idea crociana dell'autonomia dell'arte, qui citata a proposito della completa autonomia dalla morale: cfr. W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 81.

¹⁷ Cfr. F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1874), Adelphi, Milano 2007. Nietzsche si riferiva, com'è noto, alla storiografia cosiddetta monumentale e polemizzava soprattutto con l'uso antiquario, meramente erudito, della storia, auspicandone invece un utilizzo critico. Andrebbero poste sulla scia dell'auspicio nietzschiano le pagine che Croce dedica alla "liberazione dalla storia" da parte della storiografia nella *Storia come pensiero e come azione* (1938), a cura di M. Conforti, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 37-39: cfr. R. VITI CAVALIERE, *Croce e Nietzsche. Antimetafisica e storia*, in *Saggi su Croce. Riconsiderazioni e confronti*, Luciano editore, Napoli 2002, pp. 93-108. Sulla storia-feticcio si veda il saggio di F. DESIDERI, *Per un concetto messianico di storia*, in F. DESIDERI/M. BALDI, *Benjamin*, Carocci, Roma 2010, pp. 167-193.

materialismo storico attraverso Antonio Labriola, del quale segue a Roma le lezioni di filosofia morale e al quale dedica il volume del 1900 *Materialismo storico e economia marxistica*. Il pensatore italiano interviene, dunque, nel dibattito sul marxismo teorico in Italia, che egli trova esaurito già nel primo anno del nuovo secolo anche in virtù delle circostanziate critiche da lui mosse al movimento, critiche indirizzate nello specifico al carattere scientifico della dottrina di Marx, al plusvalore e alla caduta tendenziale del saggio di profitto. Quanto al primo punto, in particolare egli ha negato che il materialismo storico possa essere scambiato per una filosofia della storia, tanto meno per quella “ultima” e “definitiva”, come la intendeva Labriola: si tratta tutt'al più di un «*canone d'interpretazione storica*»¹⁸. Nell'appendice del 1937 apposta alla sesta edizione del volume, Croce ribadisce che mai aveva aderito al marxismo, sebbene qualcuno l'avesse in passato definito prima un “feroce compagno” divenuto poi un “socialista pentito”, e aggiunge che dal marxismo aveva, dal punto di vista teorico, ricavato nulla. Eppure, nell'ultimo decennio dell'Ottocento, quando lo studioso nutriva ormai insoddisfazione per il piatto metodologismo erudito e quando, attraverso l'etica labrioliana, si restaurò nella sua mente la «maestà dell'ideale»¹⁹, benefico è stato l'incontro di Croce “con le forze storiche” pervenute col marxismo sul palcoscenico della storia e che ha lasciato tracce indelebili nella sua meditazione teorica, a partire dalla natura immanente della storia, dal concetto di totalità storica, passando per le idee di “forza”, “potenza” e “lotta”, per finire con la categoria dell'utile che, proprio attraverso il confronto col marxismo, Croce riconobbe come autonomo momento della vita spirituale²⁰. Molto più complesso rimane tuttora invece il giudizio sul marxismo di Benjamin,

¹⁸ B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900), Laterza, Bari 1961, p. 81. La critica al marxismo quale filosofia della storia si trova ampiamente discussa nel primo saggio, risalente al 1896, *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, in *ivi*, pp. 3-21. Sul rapporto con Labriola rinvio a G. COTRONEO, *Croce e Labriola*, in *Benedetto Croce e altri ancora*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 137-151.

¹⁹ B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso* (1915), Adelphi, Milano 2000, p. 24.

²⁰ Per una più esauriente ricostruzione dell'influenza marxistica su Croce rinvio a R. FRANCHINI, *La teoria della storia di Benedetto Croce*, terza edizione a cura di R. Viti Cavaliere, ESI, Napoli 1995, in particolare alle pp. 28-31 e 47-55. L'influenza di Labriola si fa da subito sentire anche sulla elaborazione della teoria della storia, come dimostra la celebre Memoria pontaniana del 1893, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, dove esplicitamente riconducibili al Labriola sono le teorie della narrazione e dell'interesse presente che muove lo storico, tesi quest'ultima che confluirà nel più maturo principio della contemporaneità di ogni storia.

che sebbene non si sia mai tramutato in un'adesione al partito comunista, costituirà, specie nell'ultimo quindicennio di vita e soprattutto durante l'elaborazione dell'opera sui *Passages* di Parigi, la più realistica risposta teorica all'esigenza di "concretezza" che si pone al suo pensiero²¹. Il *Passagenwerk* passa sostanzialmente attraverso due grandi fasi: la prima surrealistica, l'altra più direttamente marxistica, quando Benjamin arriverà a riformulare il progetto sulla base della categoria marxiana del feticismo della merce²². È da accogliere l'opinione che alcuni dei massimi interpreti di Benjamin, a lui particolarmente vicini anche in vita, e cioè il già citato Scholem, Theodor Adorno e Hannah Arendt, hanno espresso sul marxismo benjaminiano: sperimentale, estroso, eretico, infine metodologico²³. L'incontro con il materialismo storico ha determinato nella produzione benjaminiana una radicale svolta verso la storia, al punto da indirizzare al materialista storico, vale a dire al giudice-spettatore della storia, le sue testamentarie tesi del 1940 *über den Begriff der Geschichte*.

L'elenco delle affinità teoretiche tra Croce e Benjamin sulla storia sarebbe davvero lungo. Per limitarsi allo stretto indispensabile, bisogna citare senz'altro la critica allo storicismo: per Croce, che nel 1939 pone la sua riflessione sotto la denominazione di "storicismo assoluto", si tratta principalmente di marcare la distanza da altre forme di storicismo, soprattutto di origine tedesca, che egli reputa inefficaci dal punto di vista

²¹ Benjamin esplicita, ad esempio, la sua esigenza di concretezza «in un contesto storico-filosofico» in alcune lettere a Scholem: cfr. W. BENJAMIN, *I "passages" di Parigi*, cit., vol. II, p. 1040 (lettera del 15 marzo 1929) e p. 1053 (lettera del 23 aprile 1928).

²² Del carattere feticistico della merce Marx parla in conclusione del primo capitolo de *Il capitale* e definisce feticismo la fantasmagoria che sembra riflettere nella merce i rapporti sociali, la «apparenza che le determinazioni sociali del lavoro siano proprietà degli oggetti»: cfr. K. MARX, *Il carattere di feticcio della merce e il suo segreto*, in *Il capitale*, Newton, Roma 1996, pp. 76-84, in particolare pp. 83-84.

²³ Cfr. G. SCHOLEM, *Walter Benjamin e il suo angelo*, cit., p. 89-98; H. ARENDT, *Walter Benjamin. 1892-1940* (1968), SE, Milano 2004; T. ADORNO, *Profilo di Walter Benjamin* (1950), in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, pp. 233-247. È interessante riportare anche questo giudizio espresso da Adorno in appunti preparatori scritti in risposta al saggio su Benjamin di Arendt che apriva l'antologia benjaminiana *Illuminations* da lei curata e pubblicata nel 1968. Adorno riconosceva che «la conoscenza e la comprensione di Marx in Benjamin erano estremamente limitate. [...] D'altro canto solo mediante la *docta ignorantia* in re Marx era poi possibile a Benjamin portare in salvo il suo tipo di esperienza dentro al suo materialismo, con i più gravi antagonismi»: un marxismo limitato, infine, dal «momento dell'immediatezza» (il giudizio di Adorno è riportato nei *Documenti dalla cerchia degli amici* dell'edizione italiana di W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 327).

civile e pratico²⁴; Benjamin prende invece le distanze da una generica mentalità storicistica, facendo rientrare in essa, ad esempio, alcune nozioni che potrebbero meglio adattarsi al cosiddetto metodologismo della storia, privo della necessaria «struttura filosofica» o «armatura teoretica» che egli ritiene indispensabile per un'autentica comprensione della storia²⁵. Pur avendo infatti a disposizione l'intero storicismo tedesco, egli se la prende genericamente con la formula "*wie es eigentlich gewesen*" di Leopold von Ranke – anch'egli bersaglio polemico di Croce – e con la dottrina dell'*Erlebnis* di Wilhelm Dilthey. Ma quando si tratta di esemplificare lo storicismo da lui avversato, Benjamin preferisce – sia nelle Tesi sia nei *Passages* – citare lo scrittore svizzero Gottfried Keller o lo storico francese Fustel de Coulanges.

Per proseguire l'elenco è opportuno ricordare la vigorosa dissoluzione cui entrambi sottopongono la storia universale, che in Croce si accompagna anche a un'irredimibile liquidazione della filosofia della storia²⁶. Soprattutto nelle principali opere di teoria storica, *Teoria e storia della storiografia* e *La storia come pensiero e come azione*, stigmatizzando come autentiche mitologie le varie forme di teologia della storia, cioè i tentativi di sbrogliare l'immanente complessità del reale con il richiamo a un unitario principio trascendente, Croce supera il concetto metafisico di storia e inaugura una storiografia post-metafisica che dà nuova vita anche alla filosofia pensata come metodologia, e cioè logica della storia²⁷. Benjamin, in apparenza, sembra non problematizzare dall'esterno l'espressione *Philosophie der Geschichte*, adoperata anche per una delle prime edizioni delle sue tesi e a più riprese dall'amico Scholem per qualificare il suo atteggiamento di fronte alla storia: nella sostanza, però, il suo

²⁴ Cfr. soprattutto B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 59-79. Per una più profonda comprensione dello storicismo crociano in senso liberale e umanistico rinvio a R. VITI CAVALIERE, *Storia e umanità. Note e discussioni crociane*, Loffredo, Napoli 2006, pp. 125-136.

²⁵ W. BENJAMIN, *I "passages" di Parigi*, cit., vol. I, p. 512, e Id., *Sul concetto di storia*, cit., p. 51.

²⁶ Per un giudizio sugli usi crociani della storia universale rimando a F. TESSITORE, *Croce e la storia universale*, in *Croce filosofo*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, t. II, pp. 611-629.

²⁷ Sulla determinazione post-metafisica della teoria crociana si veda D.R. ROBERTS, *Nothing but History. Reconstruction and Extremity after Metaphysics*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1995, pp. 81-110.

“concetto di storia”, con l’abbandono della mitologia della *Weltgeschichte*, contiene una critica radicale di quella disciplina.

Non si possono dimenticare infine il legame che entrambi i pensatori intuiscano tra arte e storia quanto alla comprensione del particolare e del progresso storico, e l’analogia tra la teoria crociana della “contemporaneità della storia” e il benjaminiano “adesso della conoscibilità” che sarà, a partire dal 1936, il fulcro attorno al quale il pensatore tedesco costruirà la sua teoria della storia²⁸. Per circoscrivere, dunque, il paludoso campo delle affinità dove, se a lungo si indugia, c’è il rischio di impantanarsi, ho scelto di limitarmi a un’analisi della categoria storiografica di decadenza. Croce e Benjamin concordano, infatti, in uso molto relativo e particolarmente prudente del concetto di “decadenza”, fino a indicare che, se esiste, esiste sempre un decadere circoscritto e mai assoluto, e che quindi il giudizio negativo sulle “epoche di decadenza” è spesso, almeno così per Benjamin, una distorsione della storiografia dominante. Per esemplificare questo comune giudizio come momento costruttivo della loro gnoseologia storica si passa in rassegna la disputa sul barocco, vale a dire la battaglia dottrinale combattuta su una delle cosiddette epoche di decadenza nella quale entrambi gli autori si sono inseriti e distinti per una comprensione del fenomeno “barocco” scevra di ideologismi.

La disputa sul barocco

Tra il 1923 e il 1928, in una sorprendente simultaneità di tempi, Croce e Benjamin elaborano due distinti contributi allo studio sul barocco. Segno che il tema, in quegli anni e soprattutto in ambito tedesco, stava subendo un importante rovesciamento critico, passando dal giudizio negativo, che ancora ne aveva formulato Jacob Burckhardt, a un’intelligenza critica dell’età che ne mettesse in risalto gli aspetti positivi, ovvero quelli maggiormente caratterizzanti il tempo come momento precipuo della modernità. Segnali di una ripresa della discussione sul barocco si erano avuti già tra fine Ottocento e inizio Novecento con Heinrich Wölfflin e Carl Horst. Ma è negli anni Venti che scoppia la disputa sul barocco e che

²⁸ Per dare un’idea dell’importanza di questo concetto per la storia secondo Benjamin mi limito a citare una lettera indirizzata a Gretel Adorno. Parlando del saggio sulla *Opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, il pensatore scrive: «con ciò ho realizzato attraverso un esempio decisivo la mia teoria gnoseologica, che si è cristallizzata intorno al concetto [...] da me trattato in modo molto esoterico dell’“adesso della conoscibilità”» (in W. BENJAMIN, *I “passages” di Parigi*, cit., vol. II, p. 1120).

vede, tra il 1920 e il '28, la pubblicazione di numerosi lavori sul tema da parte di Wilhelm Hausenstein, Werner Weisbach, Arthur Hübscher, Herbert Cysarz, Fritz Strich e Walter Strich²⁹.

Contemporaneamente a questo dibattito, e in profondo dialogo con esso, nascono due opere nelle quali il barocco, scevro di compromissioni ideologiche³⁰, è un neutro oggetto storico da investigare e, se è il caso, da reinventare: la *Ursprung des deutschen Trauerspiels* di Benjamin e la *Storia dell'età barocca in Italia* di Croce, la prima pubblicata nel 1928 ma sostanzialmente già chiusa nel 1925, quando Benjamin la sottopone al non benevolo giudizio della commissione esaminatrice della libera docenza dell'Università di Francoforte, e la seconda, apparsa a puntate sulla «Critica» tra il 1924 e il 1928, stampata in volume nel 1929, terza opera della crociana storiografia etico-politica. Il dato su cui conviene riflettere in prima battuta è il riferimento alla letteratura nazionale contenuto nei titoli di entrambe le opere. Il barocco rappresenta un problema critico per la Germania, nella specifica e ossimorica formazione del *Trauerspiel*, la “rappresentazione/gioco luttuosa” del dramma secentesco, e dall'altro costituisce una questione storiografica per l'Italia.

Croce si era occupato del Seicento già in passato, sia in sede estetica sia in sede storiografica. Nella *Storia dell'età barocca* riprende non a caso la categoria storiografica di decadenza, già utilizzata per quel secolo nei *Saggi sulla letteratura italiana del seicento*, dove ne veniva fatto un uso empirico e relativo: «se qualcosa decade, – scriveva Croce nella Prefazione del 1910 – qualche altra nasce e germina: una decadenza totale e assoluta non è concepibile»³¹. Riappropriandosi del giudizio risorgimentale della decadenza secentesca dell'Italia, il pensatore precisa che il decadere non si riferisce a stati patologici dello spirito quanto piuttosto a un progressivo venir meno delle forze paragonabile al meritato riposo della nazione

²⁹ Per questi e altri riferimenti critici rinvio alla *Postilla* al volume di B. CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia. Pensiero – Poesia e Letteratura – Vita morale* (1929), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1993, pp. 599-606.

³⁰ CESARE CASES, nella sua Introduzione del 1971 alla traduzione italiana di Enrico Filippini di W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1980, pp. VII-XV, ha denunciato i pericoli insiti nel revival del barocco degli anni Venti: «richiamo all'autorità e alle gerarchie, alla sottomissione e al sacrificio assoluto, alla vanità della politica e all'eccellenza dell'identificazione mistica, all'accettazione e al culto della morte» (qui citato a p. XIII).

³¹ B. CROCE, *Saggi sulla letteratura italiana del seicento*, terza edizione riveduta, Gius. Laterza & figli, Bari 1948, p. XIII.

italiana dopo la grande impresa del Rinascimento e prima del ben più faticoso lavoro del Risorgimento. Nell'introduzione alla *Storia dell'età barocca*, particolarmente utile per delineare le grandi linee del contributo crociano alla disputa sul barocco, il pensatore italiano congiunge dunque le idee di barocco e decadenza, perché il barocco è «depressione spirituale» e «aridità creativa»³². E così, come aveva già intuito all'incirca un ventennio prima, anche nel lavoro del '29, Croce parla, a proposito del barocco, di diminuzione dell'entusiasmo morale³³. Specifica, tuttavia, che quello scemare di forze non si incancreni in un male inguaribile ma certamente fu «momento di vita»³⁴: corrispose cioè al giusto, meritato risposo che sopraggiunge quando troppo si è fatto e troppo è ancora da farsi. È un modo per dire – aggiunge Croce – con «una bella e auguriosa metafora» che l'Italia, che «stanca, si riposava», «non era proprio finita e morta» e che, anzi, nel momento preciso in cui si scoprì decaduta, cominciò a risorgere³⁵. Per questo motivo il libro crociano idealmente lega, nella conclusione, barocco e Risorgimento, facendo coincidere la data di inizio di quest'ultimo, «in forma crepuscolare»³⁶, con la ripresa, a opera della poi vituperata Accademia dell'Arcadia, di un poetare semplice e placido contrapposto all'eccitato e tumido barocco³⁷: si trattava del ritorno del buon gusto in ogni ramo dello spirito dopo gli eccessivi trionfi barocchi del cattivo gusto.

Benché non sia contestato un uso di comodo del termine in campo estetico, il barocco riceve da Croce due fondamentali precisazioni, una logico-concettuale e una storica: l'obiettivo crociano è, infatti, l'interrogazione circa la legittimità logica del barocco artistico giacché, nella sua origine logica, il termine barocco ha valenza negativa e si riferisce a un ragionamento pedante, capzioso, goffo, falso³⁸. Dal punto di vista storico il pensatore invita a leggere nel barocco «quella *perversione artistica*, dominata dal bisogno dello stupore, che si osserva in Europa, a un dipresso, dagli ultimi decenni del cinquecento alla fine del seicento»³⁹. Sul piano concettuale il barocco, che esprime una «forma di cattivo gusto artistico»,

³² B. CROCE, *Storia dell'età barocca*, cit., p. 606.

³³ Cfr. *ivi*, pp. 66, 68, 72 e 569-597.

³⁴ *Ivi*, p. 76.

³⁵ *Ivi*, p. 71.

³⁶ *Ivi*, p. 77.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 597.

³⁸ *Ivi*, pp. 40-42.

³⁹ *Ivi*, p. 54 (corsivo mio).

di «perversione e bruttezza artistica», un «peccato estetico»⁴⁰, ambisce a introdurre nell'arte elementi extrartistici (cattivo gusto, bruttezza, perversione), sollevando seri dubbi relativi alla legittimità estetica della cosiddetta "arte barocca", che sarebbe, nella sostanza, arte dello spurio e quindi arte della non-arte. Nel barocco agisce, secondo Croce, una contaminazione di arte e vita pratica, contaminazione fatale che finisce per importare nell'arte «qualcosa di diverso dall'arte»: «si dica pure "età barocca" e "arte barocca"; ma non si perda mai la coscienza che, a rigor di termini, quel che è veramente arte non è mai barocco, e quel che è barocco non è arte»⁴¹.

Il legame istituito tra il riposo e la rinascita della vita morale dell'Italia rende il giudizio crociano sul barocco molto complesso: se da un lato vi si trova indicata come pseudopoesia la poesia italiana del Seicento, barocca e non, dall'altro sono indicati pure i «punti vivi», i «rami verdi»⁴² dell'operosità italiana del secolo, quelli cioè più gravidi di conseguenze per le epoche successive, come ad esempio la logica della scienza galileana, le teorie della ragion di stato, i "progressi" di teoria estetica (l'esigenza dell'autonomia dell'arte e la connessa individuazione di due speciali facoltà, una deputata a giudicare il bello e l'altra invece a produrla). Son tutti indici, questi, che il pensatore non si accontenta di una sterile liquidazione del barocco come epoca di decadenza. È da dire, anzi, che l'interesse storico di Croce per il barocco e il Seicento in genere matura dalla inconsistenza di giudizio di chi troppo demoliva quell'epoca e di chi troppo se ne infervorava. Nella *Avvertenza ai Nuovi saggi sulla letteratura italiana del seicento* Croce chiarisce che a studiare lungamente quell'età cosiddetta di decadenza – scrive – «non mi hanno portato già una particolare estimazione e predilezione che io le abbia, ma il bisogno di affisare quel tratto di storia italiana per ben intenderlo e l'affetto di venire indicando le scarse zolle verdeggianti e i rari fiori di un campo inaridito. Inaridito spiritualmente, perché fu forse quello – e il giudizio per Croce non si vena di dileggio – il secolo meno religioso di tutta la storia italiana, il secolo in cui meno alitò sulla terra d'Italia lo spirito di Dio Creatore»⁴³. Il secolo in cui, allo scemare della potenza creatrice, rimase comunque vivo qualcosa

⁴⁰ Ivi, pp. 43, 39 e 54.

⁴¹ Ivi, pp. 44 e 60.

⁴² Ivi, p. 279.

⁴³ B. CROCE, *Nuovi saggi sulla letteratura italiana del seicento*, Gius. Laterza & figli, Bari 1968, pp. X-XI.

che poteva nascere o risorgere soltanto nello spazio lasciato vuoto da una sacralità al tramonto: ciò che rimase vivo fu infatti il “senso”, che non è sinonimo soltanto di sensualità⁴⁴, ma è principalmente la profana, laica, immanente esperienza storica del mondo⁴⁵.

L'uso empirico e relativo del concetto di decadenza da parte del pensatore italiano potrebbe applicarsi con facilità anche all'*Origine del dramma barocco tedesco* di Benjamin, dove pure il barocco viene letto come età di decadenza ma, in sintonia col programma crociano, vengono indicate le zone vive e le forze produttive. Più tardi, nella delineazione della sua concezione storiografica, Benjamin respingerà con decisione la categoria di decadenza, annotando ad esempio, nel suo incompiuto e monumentale lavoro sui *Passages di Parigi*, che «non ci sono epoche di decadenza»⁴⁶. Questa intuizione storiografica certo non sarebbe venuta in mente all'autore se egli non avesse scritto su una di queste contestate epoche, il barocco appunto, quindi se non avesse esperito sulla sua pelle la fallacia di tale categoria storiografica, ben prima dell'incontro con il marxismo e con la sua “tradizione degli oppressi”. La volontà di “salvare il fenomeno barocco” – per parafrasare uno dei principi del *Trauerspielbuch* – resta un punto fermo della meditazione benjaminiana sull'arte e sulla storia: questo spiega perché egli abbia poi ripreso, in età più matura, alcuni motivi elaborati in quel lavoro che, formalmente, avrebbe dovuto limitarsi a esprimere un contributo alla storia dell'arte e alla teoria estetica e che, invece, come dimostra la risposta negativa dei primi giudici accademici, esula dai limiti imposti da una dissertazione di scuola e pone un problema di teoria storica di ampia portata. Eppure i motivi che condussero Benjamin al barocco – incontro che si rivelò tra i più fruttuosi per l'elaborazione della sua futura teoria della conoscenza storica – furono tutti esteriori: egli intendeva abilitarsi all'insegnamento universitario di germanistica e, su suggerimento di Franz Schultz e Gottfried Salomon-

⁴⁴ Cfr. su questo punto B. CROCE, *Saggi sulla letteratura italiana del seicento*, cit., p. XIV, e Id., *Storia dell'età barocca*, cit., pp. 218-226, 231, 250, 252, 293 e il capitolo sulla *Poesia sensuale*, in part. alle pp. 383-386 e 402-403.

⁴⁵ Per una più articolata discussione del giudizio di Croce rinvio alla voce «Barocco», da me redatta, per il *Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro*, 2013, www.scuoladipitagora.it.

⁴⁶ W. BENJAMIN, *I Passages di Parigi*, cit., vol. I, p. 511.

Delatour, scelse il barocco e in particolare una delle sue manifestazioni più incomprese dalla critica tedesca, il *Trauerspiel*⁴⁷.

Benjamin, non diversamente da Croce, ha dovuto per prima cosa decontaminare da inveterati pregiudizi il territorio tedesco del barocco: si è dichiarato dunque apertamente a favore di un'interruzione della tradizione storiografica che fa del Seicento un'età di decadenza e di transizione, quasi un ponte sospeso tra Rinascimento e Illuminismo, tra classicismo e razionalismo. Accetta comunque di parlare di decadenza, purché essa sia radicata nel destino creaturale e perciò caduco, completamente rimesso all'immanenza, delle figure che si muovono sulla moderna scena "storica" della drammaturgia barocca. Sulla scia di questa previa bonifica, sarà possibile apprezzare nella sua concreta autonomia storica e estetica dalla tragedia, con cui spesso è stato confuso, il dramma secentesco, il *Trauerspiel* appunto.

A prima vista nel testo benjaminiano si registra una generale controtendenza rispetto alla epocale e corale rappresentazione crociana del barocco. Fin dalle prime battute Benjamin dichiara di prediligere una descrizione micrologica del fenomeno letterario del Seicento, una propensione per il dettaglio di ispirazione leibniziana e warburghiana che lo condurrà a cogliere il "genere" non soltanto in ogni singola opera – in accordo con il principio crociano dell'individualità dell'arte – ma a scorgerlo in quella produzione cosiddetta minore che, meglio delle grandi opere che si impongono da subito come genere a sé, sono più ossequiose nei confronti di scolastici modelli. Diversamente da Croce, Benjamin non fornisce una propedeutica definizione di barocco che serva da orientamento nell'intricata e inesplorata selva del *Trauerspiel*: si serve invece del dramma tedesco come porta d'accesso alla comprensione di un'epoca storica. Il *Trauerspiel* è definito, infatti, più che un genere, un'idea e, in quanto idea, possiede una struttura monadologica. Ciò significa che è innanzitutto un'abbreviazione, un'epitome riepilogativa del senso generale, in secondo luogo dà dell'intero una prospettiva scorciata: come la monade leibniziana, così l'idea benjaminiana può offrire una vista sulla totalità.

Benjamin divide il suo studio in due grandi sezioni, rispettivamente dedicate la prima a stabilire la differenza tra il dramma secentesco e la

⁴⁷ Per una completa ricostruzione della sfortunata vicenda accademica rinvio all'Introduzione di G. SCHIAVONI, *Fuori dal coro*, a W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, cit., pp. VII-XXXV.

tragedia e la seconda a individuare nell'allegoria la forma estetica fondamentale della drammaturgia barocca⁴⁸. Entrambe le parti sono infarcite di riferimenti alla storia che – si vedrà – fornisce la materia narrativa al genere letterario investigato, consentendo di stabilire un collegamento con le considerazioni crociane sulla teoria politica e sulla storiografia italiana del Seicento. Come per Croce il barocco è legato agli esiti della Controriforma, così la drammaturgia tedesca dell'età barocca è per Benjamin figlia della Riforma luterana: essa è «spettacolo per un pubblico triste»⁴⁹ perché il luteranesimo, dopo aver rifiutato le opere buone nella concessione divina della grazia, diffonde, specie tra le classi colte, la melanconia. La propensione per una visione del mondo e della storia melanconica e luttuosa si esperisce già nel nome del dramma, *Trauerspiel*, che significa letteralmente “dramma (*Spiel*) luttuoso (*Trauer*)”, e la cui raffinatezza estetica può essere apprezzata soltanto da chi si trova culturalmente nella condizione del saturnino umor nero. Rispetto al Rinascimento, il barocco si ritira dagli spettacoli cosmici e, là dove il primo esplorava universi, il secondo esplora biblioteche – per antonomasia luoghi per nobili melanconici – e «il suo pensiero assume la forma del libro»: «il “libro della natura” e il “libro dei tempi” sono gli oggetti della riflessione barocca»⁵⁰. Questo sapere libresco – nel senso non deteriore del termine – si dirige da un lato all'indagine naturale, come accade nella scienza galileiana, dall'altro allo studio erudito e antiquario di un passato che, emblema della caducità, appare frammentato e rovinoso: da qui la particolare predilezione del barocco per la storia e le macerie. L'inclinazione barocca per la storia consente a Benjamin di stabilire la radicale differenza tra il dramma e la tragedia: là dove quest'ultima mette in scena il destino dell'eroe in un contesto mitico, sinonimo di cosmico e

⁴⁸ Croce scorge nell'allegoria, frequentata dai poeti barocchi, un ritorno o una permanenza del Medioevo (cfr. B. CROCE, *Storia dell'età barocca*, cit., pp. 214-217). Benjamin insiste molto sul legame tra Barocco e Medioevo, in particolare pone la nascita del dramma barocco in continuazione dei Misteri medievali. Rispetto però al dramma martirologico medievale, quello barocco non descrive più una *historia salutis* ma una «*via crucis* mondana», un cammino in cui è rimasta la “croce” ma è scomparso l'elemento redentivo e salvifico (cfr. W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, cit., pp. 51-55 e 141). E ancora: «Tra la cristianità barocca e quella medievale esiste una triplice parentela di fatto. La lotta contro gli dèi pagani, il trionfo dell'allegoria, il martirio della corporeità, sono ugualmente necessari per entrambe» (ivi, p. 195).

⁴⁹ Ivi, p. 94.

⁵⁰ Ivi, pp. 116-117.

alfine ordinato, protagonista del *Trauerspiel* è il simbolo dell'uomo moderno lacerato dalla sua completa remissione alla storia: il sovrano, campione dell'indecisione, proprio lui che si trova investito del supremo potere di decidere sullo "stato d'eccezione"⁵¹.

Ma qual è in definitiva l'immagine barocca della storia? Un'immagine melanconica e rovinosa, si è detto, catastrofica, luttuosa, aggettivi che indicano espressamente che la storia non è tragica. E di fatti, fin dalla *Poetica* di Aristotele la storia, cruda narrazione del vero, è estromessa dalla tragedia, che fluttua invece nelle infinite possibilità del verosimile: «il contenuto del dramma stesso – conviene Benjamin –, il suo oggetto proprio è [...] la vita storica così come la sua epoca se la rappresenta. E in questo si distingue dalla tragedia, il cui oggetto non è la storia bensì il mito»⁵². Una storia dalla *facies hippocratica*, fattasi già cadavere, ma anche – come suggerisce Cysarz a Benjamin – una storia «panoramica», un «assemblaggio di cose memorabili» che secolarizza sulla scena teatrale del mondo umano la tendenza metafisica per il dettaglio e l'infinitesimale.

Con la drammaturgia dell'età barocca – e Shakespeare ne è l'esempio

⁵¹ È d'obbligo il rinvio a Carl Schmitt, citato da Benjamin con la sua teoria della sovranità. L'espressione "stato d'eccezione", che costituisce il principio attorno al quale secondo Schmitt si forma la sovranità moderna, ricorre in Benjamin in contesti epistolari e soprattutto nella VIII tesi *Sul concetto di storia* e ha dato luogo a vivaci discussioni intorno alla possibilità di acclimatare Benjamin in seno alla teologia politica. Il punto è che il critico tedesco sembra fare di quell'espressione un uso neutro, secolarizzato, per così dire, rispetto allo stesso Schmitt e, pur riconoscendo che la storia non può in alcun modo essere pensata in modo ateologico, rifiuta categoricamente che essa sia da scriversi secondo concetti teologici (cfr. W. BENJAMIN, *I "passages" di Parigi*, cit., vol. I, p. 528). Considerazioni molto utili a comprendere l'uso benjaminiano dell'espressione schmittiana applicata alla storia si leggono in B. MORONCINI, *Sovranità e eccezione*, in *Il lavoro del lutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 99-118. Il ruolo della teologia è, con grande maestria allegorica, descritta nella I tesi *Sul concetto di storia*: essa è "piccola e brutta", destinata a manovrare "da sotto" e dall'interno il corso della storia, infine – come l'Odradek kafkiano e come l'omino gobbo che interferisce sui piani esistenziali di Benjamin – è una sporgenza della vita distorta, un residuo della vita che un tempo si è stati. Di essa si ha certamente impregnata la mente nel ricordo, ma è una presenza appunto residuale e lontana, deformata dalla distanza. Su questi temi rinvio a G. SCHIAVONI, *Walter Benjamin. Sopravvivere alla cultura*, Sellerio, Palermo 1980, pp. 305-315, a F. DESIDERI, *Del teologico nelle* Tesi sul concetto di storia, in *Nel tempo dell'adesso. Walter Benjamin tra storia, natura e artificio*, a cura di G. Perretta, Mimesis, Milano 2002, pp. 53-63, e a R. ESPOSITO, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, pp. 72-76.

⁵² W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 37.

più alto – la storia irrompe sui palcoscenici europei. Chiaramente non la storia ordinaria, ma la storia politica. Nella *Storia dell'età barocca*, Croce assegna un posto d'eccezione ai teorici della ragion di stato che continuano il processo, cominciato da Machiavelli, di mondanizzazione della politica e di autonomia della stessa dalla morale, e mette in linea la storiografia italiana del secolo con questo orientamento teorico-politico, concludendo che quella storiografia è stata eminentemente politica, priva dunque della «considerazione etico-politica», ovvero della «storia civile», che si affermò soltanto successivamente⁵³. Non a caso Benjamin riprende da Martin Opitz, poeta tedesco del Seicento, l'idea che al centro del dramma, perché già al centro della storia, ci sia il sovrano, il soggetto della vita politica moderna, con le sue principesche virtù e i suoi altrettanto principeschi vizi. «Il sovrano rappresenta la storia. Tiene in mano l'accadere storico come uno scettro», perciò, «in quanto primo esponente della storia, è il più autorevole candidato a incarnarla»⁵⁴. Il barocco, notava Croce, è il secolo del «senso», in primo luogo della sensualità che si insinua che nella carne del verso e rende perciò la poesia sensuale tutta natura, una poesia da cui è stato cacciato l'elemento storico. Nel *Trauerspiel* Benjamin registra invece l'accoglimento della storia, ma di una storia, per così dire, «naturalizzata», orfana della trascendenza e priva pertanto di ogni teleologia e escatologia. Il processo di naturalizzazione, mondanizzazione, sensualizzazione della storia – che dir si voglia – si compie paradossalmente nel secolo più cristiano della storia europea, un'età non casualmente dilacerata dalle guerre di religione combattute nel nome non della verità ma dell'interpretazione – e perciò di quel libro che piace tanto ai melanconici uomini barocchi. Un secolo che però nella sostanza – concordano Croce e Benjamin – è profondamente irreligioso, un tempo che ancora non ha l'ardire di porre e legittimare il suo «ordine del profano», nominato, contrapposto a quello messianico, nel giovanile *Frammento teologico-politico* benjaminiano⁵⁵; un'epoca, per chiudere, in cui niente più giunge al cielo, nemmeno l'olezzo della terra a infestarlo: questo «aldilà [...] svuotato di tutto ciò in cui spira il benché minimo alito di mondo» rende quanto mai inquieta la coscienza dell'uomo religioso, che «accumula e esalta i frutti

⁵³ B. CROCE, *Storia dell'età barocca*, cit., p. 181.

⁵⁴ W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, cit., pp. 39 e 37.

⁵⁵ Cfr. W. BENJAMIN, *Frammento teologico-politico*, in *Sul concetto di storia*, cit., pp. 254-256.

della terra prima di consegnarli alla morte»⁵⁶. Dal barocco quale epoca dell'immanenza e segno di una storia senza redenzione che vede raggiungere l'apice ai suoi giorni, Benjamin comincia a muovere i suoi primi passi sul terreno della teoria della storia. E proprio su questa via incontra di nuovo Croce, che si era già per tempo e da lungo incamminato.

Abstract

The dispute on the Baroque breaks out in Germany in the Twenties: Benedetto Croce and Walter Benjamin participate in the debate with *Storia dell'età barocca* and *Ursprung des deutschen Trauerspiel*. These works are analyzed in the context of the revival of the Baroque of those years but above all as examples of a critical judgment on the historiographical use of the category of "decadence". The thread of the comparison here established is the theory of historical knowledge to which Croce and Benjamin gave revealing contributions, overcoming metaphysical solutions and never renouncing the exercise of philosophy in the understanding of history.

Keywords: Croce, Benjamin, Baroque, Historical Knowledge.

⁵⁶ W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 41.

DAVID ROBERTS

Recent Crocean Encounters Outside Italy

Benedetto Croce was central to the distinctive Italian idealist-historicist tradition, which was once well known abroad, though it has become much less prominent in recent decades. Questions about its ongoing relevance outside Italy have arisen periodically, but reference to Croce remains infrequent. Still, several recent instances of English-language discussion prove instructive. They involve a noted Israeli scholar, Zeev Sternhell, whose work has been translated from the French original, and two younger Dutch scholars, Herman Paul and Rik Peters, writing in English. So there is a multi-national dimension even to these recent works in English. At issue are difficult questions concerning the bases and enduring import of the tradition centering around Croce and Giovanni Gentile, his one-time collaborator, then rival and antagonist. In *The Anti-Enlightenment Tradition* (2010), Sternhell bitterly criticizes Croce for questioning Enlightenment ideals.¹ Though Sternhell's treatment may strike Croceans as too tendentious to merit consideration, this is a major work, with testimonials from leading scholars, published in 532 pages by a leading university press. So its handling of Croce must be taken seriously.²

An important public intellectual in Israel, Sternhell is widely considered an expert on the intellectual antecedents of fascism. His work has always been marked by moral fervor and a conviction that ideas matter profoundly. And his hostility to fascism has long been palpable. In *The Birth of Fascist Ideology*, first published in French in 1989, he brought his longstanding interest in proto-fascist French ideas to bear on the

¹ Z. STERNHELL, *The Anti-Enlightenment Tradition*, Yale University Press, New Haven CT 2010.

² I reviewed the book in «The American Historical Review», Dec (2010), pp. 1519-1521, but I lacked the space to consider its treatment of Croce.

emergence of fascism in Italy.³ And his work has been valued highly by at least some Italian scholars.⁴

Croce was among Sternhell's targets in that earlier work, and I criticized Sternhell's treatment in an article published in 2000.⁵ But the stakes deepen as Croce again figures prominently in *The Anti-Enlightenment Tradition*, where Sternhell adopts a broader chronological and national compass. If anything, in fact, he is even more censorious as he portrays a Manichean struggle between the healthy Enlightenment tradition and those who have threatened it.⁶ Starting with Herder, Vico, and Burke, the anti-Enlightenment tradition came to encompass such putative successors as Taine, Renan, Barrès, Maurras, Sorel, Meinecke, and Spengler. And for Sternhell, Croce was central among them.⁷

In Sternhell's portrayal, Croce had an abiding dislike of democracy.⁸ Indeed, Croce denied both the autonomy of the individual and the capacity of reason to mold social life.⁹ Whereas the Enlightenment deemed human beings the masters of their own destinies, Croce was prominent among those who minimized the role of human will through appeals to "Providence" or some higher destiny.¹⁰ And as a historicist, he joined those from Herder to Meinecke who fostered relativism while rejecting natural law, universalism, and the unity of the human race.¹¹ Indeed, argues Sternhell, both before and after the First World War, Croce was ferociously hostile to all forms of cosmopolitanism.¹²

While recognizing Croce's eventual anti-fascism, Sternhell insists that Croce's contributions to Mussolini's rise to power are too often obscured. Eager to ditch liberal Italy, Croce applauded the rise of fascism. The

³ Z. STERNHELL, *The Birth of Fascist Ideology*, Princeton University Press, Princeton NJ 1994.

⁴ See, for example, F. GERMINARIO (ed.), *Destra, sinistra, fascismo: Omaggio a Zeev Sternhell*, Grafo, Brescia 2005.

⁵ D.D. ROBERTS, *How Not to Think about Fascism and Ideology, Intellectual Antecedents and Historical Meaning*, now in my book of selected essays, *Historicism and Fascism in Modern Italy*, University of Toronto Press, Toronto 2007, pp. 197-200.

⁶ See Z. S STERNHELL, *The Anti-Enlightenment Tradition*, cit., p. 11, for an example of his tendency toward simplistic, Manichean bifurcation.

⁷ Ivi, pp. 20, 205, 336.

⁸ Ivi, pp. 223, 250; 262, 336, 342-43.

⁹ Ivi, pp. 183, 207.

¹⁰ Ivi, pp. 16, 45, 105, 119-120, 124, 141, 152, 154, 163, 183, 187, 422.

¹¹ Ivi, pp. 16, 105, 279, 368.

¹² Ivi, p. 366.

argument is not merely that Croce, like so many others, failed to understand fascism early on. Sternhell insists that no one understood the content and function of fascism better than Croce, who welcomed it essentially as an anti-democratic *ricorso*.¹³

The notion that Croce was hostile to the Enlightenment has certainly been heard before, but Sternhell raises new questions about the implications of Croce's thinking while also forcing us to ponder matters of intellectual responsibility. What orientation to the Enlightenment tradition is appropriate and responsible? However, an evaluation of Sternhell's case suggests not only that it is a travesty of Croce, but that it is precisely Sternhell's rigidity and schematism that merit condemnation.

In a noted, highly nuanced study published in 1970, Giralomo Cotroneo charged that much stereotype and cliché had come to surround portrayals of Croce as an anti-Enlightenment thinker. On the one hand, he stressed Croce's positive overall evaluation of Enlightenment, especially its practical contributions, stemming from a demand for social renewal.¹⁴ On the other hand, however, Cotroneo recognized a certain ambivalence in Croce's evaluation, in light of his well known criticism of certain Enlightenment themes and tendencies—the reliance on “natural law”, for example.¹⁵ Indispensable though the Enlightenment had been, it had left much to be developed, some of which was accomplished with the growth of liberalism and philosophical idealism during the nineteenth century.¹⁶

For Croce, then, the Enlightenment was not to be rejected *in toto*, but neither was it to be fetishized or reified. Sternhell, however, refers to «the entire intellectual infrastructure on which liberalism and democracy are based», as if these had been given for all time.¹⁷ He is surely right to portray rationalism, universalism, and individualism as abiding pillars of the Enlightenment tradition, but each opens a new universe of questions, and practice has revealed tensions among them. Rather than simply embrace such themes, as if they meshed seamlessly, Croce was willing to reflect critically, to make distinctions, and to learn from experience as the mainstream modern strand developed from the Enlightenment. On that

¹³ Ivi, pp. 24, 205, 336, 341, 343.

¹⁴ G. COTRONEO, *Croce e l'illuminismo*, Giannini, Napoli 1970, pp. xii-xiii, 12, 21-22, 34-35.

¹⁵ Ivi, pp. 20, 29, 55-56, 58.

¹⁶ Ivi, pp. 34-35.

¹⁷ Z. STERNHELL, *The Anti-Enlightenment Tradition*, cit., p. 292.

basis, he sought, for example, to show more convincingly how reason interfaces with both ethical response and historical understanding. Such questioning and adjustment, however, is precisely what Sternhell will not allow. His rigid, uncritical embrace of the Enlightenment turns its themes into mere myths and slogans, precisely what Croce found most objectionable.

Apparently assuming that Croce, as an anti-Enlightenment thinker, can simply be rejected whole, Sternhell betrays an embarrassing ignorance of Croce's intellectual framework. At one point referring to Croce as a Catholic, he seriously misrepresents Croce on the place of religion.¹⁸ He seems to have no sense of the anti-positivist framework from within which Croce engaged Vico, or even that Croce's embrace was selective—and on what basis.¹⁹ In the same way, Sternhell has no sense of the crucial respect in which Crocean historicism transcended the German variety.²⁰

In charging Croce both with anti-individualism and with denying the unity of the human race, Sternhell proves unable to grasp how Croce conceived the relationship between individuality and universality.²¹ Indeed, no one was more convinced than Croce of the unity of human race. Thus his use of «the spirit», in the singular to characterize the subject or agent of history. We individuals all collaborate in the endless coming to be of some particular world. And Croce showed how this mode of universality-totality dissolves what have seemed the troublingly relativistic implications of historicism.²²

At the same time Croce was among the most cosmopolitan of modern intellectuals, as was clear especially during the First World War, when his explicit refusal to impute cultural meaning to the war, in dramatic contrast with the chauvinism of others, made him especially controversial. Croce warned against the inflated claims and myth-making to which even his collaborator Gentile was seemingly becoming prone.²³

Others before Sternhell have sought to tar Croce with at least indirect responsibility for fascism. And few deny that Croce made some poor

¹⁸ Ivi, pp. 338, 435.

¹⁹ Ivi, pp. 338-39.

²⁰ Ivi, p. 342.

²¹ Ivi, pp. 207, 223, 250.

²² B. CROCE, *Etica e politica*, Laterza, Bari 1967, p. 350.

²³ On Croce's wartime stance and his divergence from Gentile, see D.D. ROBERTS, *Croce and Beyond: Italian Intellectuals and the First World War*, «International History Review», 3 (1981) 2, pp. 201-35.

political decisions even through the Matteotti crisis of 1924. But Sternhell's way of spinning Croce's stance *vis-à-vis* fascism, and its place in Croce's intellectual trajectory, grotesquely misrepresents Croce's position.²⁴ Because Croce had dared to question aspects of the Enlightenment tradition, Sternhell implies, his hesitations during the transition to the Fascist regime could only have meant active endorsement, in full knowledge of what fascism portended. But if that were the case, why did Croce change his mind and become a bitter foe of the regime? If he was so eager to «ditch liberal Italy», why did he publish *A History of Italy*, his spirited defense of the liberal regime, in 1928? And if he was so uniformly hostile to the Enlightenment tradition, why did he go on, in 1932, to publish *History of Europe in the Nineteenth Century*, lauding the whole liberal turn, while also lamenting the evident erosion of liberal culture?

Continuing the effort of rethinking in light of experience, Croce, in the wake of fascism, sought to show how liberalism is more firmly grounded via historicism than natural law or individual rights. And whereas he surely agreed that men are their own masters, so did Gentile, as a fascist totalitarian. What matters is how we exercise our mastery, and the limits Croce ended up positing are especially salutary in light of our historical experience. Croce does not merit the last word, but his mode of ongoing rethinking, rather than digging in our heels and denigrating those who question, is precisely what we need as we continue.

Another major figure who has seemed hostile to Croce, though for more subtle and plausible reasons, is the noted American theorist of history Hayden White, who treated Croce most influentially in *Metahistory* (1973), the key English-language work in the philosophy of history of the past half century. It was published in Italian translation as *Retorica e storia* in 1978.²⁵ Although some of the issues are hardly new, the basis and implications of White's treatment of Croce have recently prompted some fresh discussion.

The matter is of particular interest because White began as a Croce partisan, offering two of the most insightful essays on Croce published in

²⁴ Z. STERNHELL, *The Anti-Enlightenment Tradition*, cit., pp. 341-42.

²⁵ H. WHITE, *Retorica e storia*, 2 vols. Guida, Naples 1978. Some have charged that the poor quality of the translation impeded White's influence in Italy, but certainly White had some impact. See, for example, R. DAMI, *I tropi della storia: La narrazione nella teoria della storiografia di Hayden White*, FrancoAngeli, Milano 1994.

English to that point. The first was an introduction to his own translation of Carlo Antoni's *Dallo storicismo alla sociologia* (1940), explaining the book's Crocean background.²⁶ White went on to proclaim «The Abiding Relevance of Croce's Idea of History» in an article of that title in 1963.²⁷ But from there he gradually moved to a particular way of dismissing Croce, in *Metahistory*, as the ironic culmination of nineteenth-century realism and, in the last analysis, as a time-bound bourgeois ideological spokesman. Croce putatively left the historian as a passive observer, cut off from using historical understanding to help build the future.²⁸

In three different publications, beginning in 1987, I charged White with misconstruing Croce, but my effort had little impact.²⁹ Indeed, most students of White have said little about his encounter with Croce or his change of tune. But Herman Paul, in recently offering a full intellectual biography of White, could not sidestep the encounter. Indeed, he takes it as central and seeks to pinpoint the reasons for White's change of heart.

Unfortunately, however, Paul simply takes the reasons White himself gave at face value, with no critical analysis. Croce's "rhetorical liberalism" and "armchair humanism" had been inadequate to the challenges of fascism in Italy.³⁰ But the key was that White came to view Croce as the ironic culmination of nineteenth-century realism.³¹ Although Paul cited some of what I had said about White's earlier positive embrace of Croce, he neglects what I say in the same article about misrepresentation.³² So his

²⁶ C. ANTONI, *From History to Sociology: The Transition in German Historical Thinking*, Wayne State University Press, Detroit 1959.

²⁷ *The Abiding Relevance of Croce's Idea of History*, now in H. WHITE, *The Fiction of Narrative: Essays on History, Literature, and Theory, 1957-2007*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2010, pp. 50-67.

²⁸ H. WHITE, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973, pp. 375-425.

²⁹ D.D. ROBERTS, *Benedetto Croce and the Uses of Historicism*, University of California Press, Berkeley 1987, especially pp. 345-49, 411 (n. 48); D.D. ROBERTS, *Nothing but History*, University of California Press, Berkeley 1995, pp. 254-262; D.D. ROBERTS, *The Stakes of Misreading: Hayden White, Carlo Ginzburg, and the Crocean Legacy* (2002), now in D.D. ROBERTS, *Historicism and Fascism*, cit., pp. 237-264.

³⁰ H. PAUL, *Hayden White: The Historical Imagination*, Polity Press, Cambridge UK 2011, pp. 36, 47, 124. For my review, see D.D. Roberts, *Possibilities in 'A Thoroughly Historical World': Missing Hayden's White's Missed Connections*, «History and Theory», 52 (2013) 3, pp. 265-77.

³¹ H. PAUL, *Hayden White*, cit., pp. 36, 41, 55, 63, 68.

³² Ivi, p. 32.

account could only reinforce the ongoing tendency to neglect or even actively to denigrate Croce. There is surely room for a more critical appraisal.

Invited to contribute to a special issue of *Rethinking History* to commemorate *Metahistory's* fortieth anniversary, I sought, in a recently published article, to address White's encounter with Croce more systematically than I had before.³³ The point, I decided, was not simply to defend Croce but to show that White was seeking an alternative to Croce from within much the same post-positivist, post-realist, or even post-modern framework. Each thinker saw the scope for a more resonant historical strand, informed by ethical concerns, and on that basis each found historiography to require a more overt presentism and constructivism.

White, however, opted for a “sublime”, radical orientation, having some kinship with Nietzsche's, whereas Croce had sought to make the cultural transition as safe as possible, specifying the basis for pluralism, humility, and tolerance, even as he also sought to show why these need not breed acquiescence and passivity. White had plausible reasons to dissent from Croce, but by delimiting Croce as a bourgeois ideological spokesman, rather than seriously considering the bases of his more moderate alternative, White was restricting the terms of post-realist debate. To have done greater justice to Croce's position, and then to have rejected aspects of it, would surely have strengthened White's own case.

But in the present context, we can better indicate the essentials of Croce's thinking in light of Rik Peters's critique of my efforts to show Croce's abiding relevance. In 2010, in a review article on my collection of essays, *Historicism and Fascism in Modern Italy*, Peters focused especially on my way of treating Croce and Gentile in tandem.³⁴ Although he was appreciative of my work, he raised objections and claimed to posit alternatives. Because he is an able and fair-minded scholar who has studied the Italian tradition in depth, response seems potentially fruitful.

Peters agrees with my longstanding contention that the Italian tradition can contribute significantly to the ongoing quest for a “moderate” cultural framework within the modern secular world. And he and I understand “moderate” in comparable terms, as essentially two-sided. On the one

³³ D.D. ROBERTS, *Rethinking Hayden White's Treatment of Croce*, «Rethinking History» 17 (2013) 4, forthcoming.

³⁴ R. PETERS, *Italian Legacies*, «History and Theory», 49 (2010) 1, pp. 115-129.

hand, it entails learning from our experience with fascism and totalitarianism as we move beyond them. In that light, he and I agree that the bases, stakes, and symptomatic importance of the Croce-Gentile political split have not been fully grasped, partly because it has all seemed obvious in light of wider triumphalist tendencies. But we also agree that the Italian tradition, with its framework of radical immanence, can help us navigate the wider cultural turn summed up, for better or worse, as post-modernism. In this context, moderate means eschewing an array of cultural extremes that open from the erosion of metaphysical foundations, from the move beyond “realism” in historiography, from the acceptance of something like radical immanence overall.

But whereas I feature the ongoing relevance of Croce, Peters insists that a moderate cultural framework can more readily be developed on the basis of the non-Crocean, actualist side of the Italian tradition. Thus his complaints that in discussing the unfinished agenda of postmodernism, I focus on Croce’s mundane historicism and neglect the Gentilian current.³⁵ To be sure, Peters ends up repudiating Gentile’s extreme, totalitarian position, though apparently on grounds other than Croce’s.³⁶ But he finds promise in a more mundane version of actualism. I certainly agree that the quest for the moderate strand must be ecumenical; I have featured Croce as only one contributor. But I do not agree with Peters’s reading of Croce and Gentile, and I believe it instructive to see where he goes wrong.

The first question is how to understand Croce and Gentile’s political divergence in light of their philosophical differences. In contrast with Gennaro Sasso, especially, Peters and I seem to agree that Gentile’s political choice reflected a political vision that followed from his philosophy – that it was not merely contingent, based, as Sasso claims, on a tendentious, fanciful reading of Italian history.³⁷ So where is it that Peters and I disagree about Croce and Gentile? At some points he charges that I underplay their formal philosophies, and the differences on that level, as I

³⁵ Ivi, p. 118. See also p. 124.

³⁶ Ivi, pp. 126, 128.

³⁷ G. SASSO, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998. I dispute Sasso’s interpretation in an article first published in 2002, now in D.D. ROBERTS, *Historicism and Fascism*, cit., pp. 143-172. For Peters’s implicit agreement, see R. PETERS, *Italian Legacies*, cit., p. 124. In D.D. ROBERTS, *The Totalitarian Experiment in Twentieth-Century Europe*, Routledge, London-New York 2006, I seek more fully to connect Gentile’s fascism to his philosophy, still partly with reference to his divergence from Croce. See especially pp. 130-142, 184-86, 299-306.

focus on the wider cultural programs of each.³⁸ But I argue explicitly in *Historicism and Fascism* that the philosophical differences, which famously became public in 1913, and which revolved around rarefied matters of unification and distinction, foreshadowed the subsequent political divergence.³⁹ Peters and I differ not over the import of formal philosophy but over how to understand the implications of this particular philosophical difference – or, more precisely, over how the differences over distinction and unity helped produce the political split.

We agree on the defining postulates of the distinctive Italian idealist-historicist tradition – most basically the common framework of «absolute immanentism».⁴⁰ In that light we also agree that, as Peters puts it, the thinking of both Croce and Gentile rested «on the same absolute presupposition that reality is nothing but history».⁴¹ But the nub of our difference follows from there, over the senses in which Croce and Gentile took reality to be history. In the last analysis, Peters fails to do justice to the common frame of radical immanence and ends up overplaying certain differences. His criteria prove too conventional, and thus inadequate to grasp the real basis, and thus the stakes, of the divergence.

As Peters sees it, the different ways of understanding reality as history were bound up with different ways of understanding the role of philosophy. For Croce, the main task of philosophy is to establish the categories by which we can think about history; philosophy is in the first place the «methodology of history». For Gentile «reality is history» meant that philosophy must reveal «historical experience»; it must show how we belong to history by making it. In his view, philosophy is not simply the «methodology» of history, but a way of life. In contrast to Roberts's view, therefore, it is Gentile's position, and not Croce's, that must be characterized as radical historicism.⁴²

But "history" is surely a way of life for Croce as well; we need only recall what he intended with his two-sided emphasis on «history as thought and action». For Croce, too, we are to understand how we belong to history by making it, how it is that human being and the world as historical are two sides of the same coin. That was the basis of his overall cultural

³⁸ R. PETERS, *Italian Legacies*, cit., p. 118.

³⁹ See especially D.D. ROBERTS, *Historicism and Fascism*, cit., pp. 120-24, 252-55.

⁴⁰ R. PETERS, *Italian Legacies*, cit., p. 119.

⁴¹ *Ivi*, p. 121.

⁴² *Ibid.*

framework, or “philosophy” writ large, and it cannot be reduced to the methodology of history, whatever he may have seemed to suggest on occasion. On the bases of these criteria, there is no basis for attributing radical historicism to Gentile and not to Croce.

Peters properly features Croce's emphasis on, as Peters puts it, «the distinction between thought and action: to think is to aim at truth, not at the good, and even if the historian begins from contemporary problems, his historical judgment should never be affected by practical concerns».⁴³ Croce found Gentile guilty of precisely the sort of mystical mishmash that follows from blurring such distinctions. But even as he warned against this sort of conflation, Croce did not leave thought and action radically separated. Eschewing moralism while still embracing presentism, he insisted that historical understanding is essential to prepare action. And it is precisely the practical stakes of our inquiries that open the way to truth, which happens insofar as, though stimulated by a present moral concern, we do not simply project moral categories a priori. Insofar as some practical purpose takes over, the inquiry will not open to learning and truth—so does not genuinely prepare action.

At the same time, Gentile was not denying distinction and positing a mystical mishmash to the extent Croce claimed. Every bit as much as Croce, he insisted on the need and the scope for truth, in contrast with fantasy or fiction.⁴⁴ For Gentile, too, what one really thinks is what one believes to be true. Neither some ethical imperative nor sheer will can ever make it true. And for Gentile, too, thinking what we genuinely believe to be true helps shape what we do.

Invoking his former mentor, H.S. Harris, Peters charges that I make Gentile too much an individualist and neglect the distinction between the empirical and the transcendental ego in Gentile's conception: when Gentile was talking about the pure act of thought, he was not referring to the thought of individuals, or empirical egos, but to the act of thought of the transcendental ego. Only at the transcendental level, Gentile said, do we find the completely free act of thought, or thought without presuppositions; particular individuals are always caught up in historical circumstances and conditioned by their presuppositions. As H.S. Harris has pointed out, this distinction between the empirical ego and the

⁴³ Ivi, p. 121.

⁴⁴ G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Florence 1975, pp. 247-48, 256-57.

transcendental ego, which Roberts does not take into account, is of crucial importance in understanding Gentile's adherence to fascism.

Seemingly as a corollary, Peters goes on to argue that «from a historicist perspective, Gentile's [...] fascist interpretation of actualism is not a philosophy of becoming».⁴⁵

Even on the place of individuality, Gentile and Croce were closer than Peters lets on; this proximity, too, follows from the common radical immanence. And it is again the radical immanence that Peters seems to be forgetting as he overdoes the import of the distinction between the transcendental and the empirical ego for understanding Gentile's fascism.

From within the framework of radical immanence, we find not merely individual monads but an aggregate, a mode of collectivity and connectivity, and thus a continuing history. For both Gentile and Croce, we all collaborate in the coming to be of some particular world. Still, characterizing whatever "transcends" the individual is devilishly difficult. Croce insisted on the sense in which the only actor or agent –the maker of the world – is ultimately the whole spirit.⁴⁶ But it does not exist hovering "above", apart from individuals.

For Gentile, too, the empirical individual is one finite fount of the human capacity for both ethical response and truth – and one source of the ongoing human response through which the world continues to grow. As for Croce, the individual is, in one sense, only a participant in an overarching historical process, but without those finite individuals, there is nothing transcendent. So it is not as if something transcendent responds through those finite individuals. Precisely because his premise, too, was radical immanence, Gentile was positing transcendence with a difference. The question was the scope for a new mode of collective response.

And this leads us to the basis of Gentile's totalitarian vision for fascism. Certainly Harris's study of Gentile, published in 1960, remains fundamental; at some points, in fact, Harris is more nuanced than Peters implies. Still, even Harris betrays limits, even occasionally seems flat-footed, when treating Gentile's fascism. This is surely not surprising, however, because over the intervening half century, despite continuing fits and starts, we have come better to understand the aspirations – even the

⁴⁵ R. PETERS, *Italian Legacies*, cit., pp. 123-24.

⁴⁶ B. CROCE, *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1969, pp. 143-44 (1946); see also pp. 253-55 in the same volume.

totalitarian aspirations – that fueled fascism and the messy dynamic that ensued from them.

The problem is that Peters, and to a lesser extent Harris as well, tend to default to conventional notions of force, coercion, and authoritarianism, taken as contradicting Gentile's spiritual notion, without understanding what was novel and distinctively totalitarian about Gentile's vision. After coming close to suggesting that for Gentile force is itself spiritual and that, because human freedom is ineradicable, tyranny does not matter, Harris recognizes that for Gentile force will only be real insofar as it is freely internalized. Inflicting pain is negative and implicitly proscribed. And Harris appropriately stresses that authoritarian methods leave apathy and cynical indifference, which Gentile regarded as the supreme evils.⁴⁷ During the 1930s, Harris also notes, Gentile protested that too much discipline and religion would make both merely outward and formal. But then Harris appears to backtrack in concluding that, nevertheless, Gentile «does not seem to have recognized that authoritarian methods could never be relied upon to produce anything other than outward conformity».⁴⁸

Although Harris seems implicitly to acknowledge that in principle the individual is the fount of moral creativity, he apparently could conceive Gentile's way of nurturing and focusing that capacity only in terms of coercion and authoritarianism.⁴⁹ He sees what would be necessary as an ongoing process of interaction, education, and persuasion but does not do justice to the sense in which that was precisely what Gentile himself envisioned and demanded.⁵⁰ As Harris recognizes, Gentile understood that authority is justified only if truth is already given – a possibility that Gentile dismissed as intellectualism. But in this instance, too, Harris was not doing justice to the sense in which truth is continually coming to be through a certain mode of interaction, encompassing the nurturing and focusing of human capacities. Nor does he seem to grasp how, for Gentile, the whole package might be drawn forth as the totalitarian ethical state expands its reach and acts. It is crucial that the Fascist state was not to be

⁴⁷ H. S. HARRIS, *The Social Philosophy of Giovanni Gentile*, University of Illinois Press, Urbana 1966, pp. 319-320.

⁴⁸ Ivi, p. 320.

⁴⁹ Ivi, pp. 315-20.

⁵⁰ G. GENTILE, *Origini e dottrina del fascismo*, Libreria del Littorio, Rome 1929, pp. 35-36, 47-48, 52-53.

merely authoritarian but totalitarian and historicist. That is what Peters, like Harris before him, does not quite recognize.

Contrary to Peters's claim, Gentile's fascist actualism is a philosophy of becoming precisely in the sense that the totalitarian ethical state was an ideal direction or regulative principle, which could never be fully realized in some tangible, empirical institution.⁵¹ It would have to be recreated endlessly as history generates new challenges, calling forth new creative ethical responses on the part of individuals.

In other words, the fascist totalitarian state was itself immanent, part of the history being made. Gentile did not remotely conceive that state as the incarnation of the transcendental ego, as Peters comes close to implying. So it is not the case, as Peters also seems to imply, that focus on the transcendental ego leads one to fascism whereas focus on the empirical ego leaves one with liberalism, pluralism, and individualism. None of this is to defend Gentile, but we need to grasp the totalitarian direction on his terms, from within the frame of radical immanence, to see the appeal, the danger, and – most importantly, for our present discussion – the need for the Crocean alternative from within the same framework, to head off or replace Gentile's extreme direction.

But whatever the bases of Gentile's totalitarian vision, what are the implications of Gentile's actual course of action during the Fascist period? In practice Gentile fostered freedom of thought and expression to some extent, though not always as forcefully as he might have. Peters seems to think the degree of ambiguity seals, or at least buttresses, his contention that Gentile's actualism does not entail the individualism I attribute to it. He notes that «though Gentile subscribed to the moral freedom of individuals, and to the possibility of dissent in the state in theory, in practice he most often chose the side of the state, led by the Duce, putting off conscientious objectors as sheer egotists».⁵²

Although this way of mixing the contingencies of practice with the logic of Gentile's position confuses unnecessarily, the example of conscientious objection is well-chosen – and consistent with what I have argued elsewhere about the deepest danger of Gentile's position.⁵³ But it does not undercut my point about individualism. From within Gentile's framework,

⁵¹ Ivi, pp. 43-48, especially pp. 46-48. See also H.S. HARRIS, *Social Philosophy*, cit., pp. 169-70.

⁵² R. PETERS, *Italian Legacies*, cit., p. 124.

⁵³ See especially D.D. ROBERTS, *Totalitarian Experiment*, cit., p. 427.

not just any individual decision could be respected as genuinely ethical. Conscientious objection would entail an unacceptable degree of opting out, of withdrawal from active participation in the totalitarian ethical community. The conscientious objector cannot have been adequately educated. Reprehensible though we may find the notion, it is consistent with Gentile's totalitarianism and the interplay with individual decision it entailed.

Peters's way of summing up the Croce-Gentile split is arresting but ultimately unsatisfying. After having drawn out their philosophical disagreements publicly, he contends, «Croce and Gentile held each other in a clinch; their differences had gone to the extremes, but there was no way out of the conflict, because each position was built on the same absolute presupposition that reality is nothing but history. In the end, only the rise of fascism could break the two apart».⁵⁴ Certainly it took the advent of fascism to make the stakes of the philosophical split clear. With this formulation, however, Peters glosses over the key point that different directions were possible from within the common framework of radical immanence. There is more than one way of showing «how we belong to history by making it».

As Peters would have it, Gentile's adherence to fascism was due to «a misinterpretation of his own historicist beliefs».⁵⁵ But wherein lay the misinterpretation? In fact Gentile was simply taking the philosophy he shared with Croce in one extreme direction, which he found at once possible and desirable – even essential, in light of the perceived inadequacies of mainstream liberal-positivist modernity. In treating the philosophical split, Peters does not sufficiently feature what Gentile himself saw to be the implications. Responding to Croce's criticisms, Gentile called Croce's attention to «that sense of profound melancholy that pervades your whole contemplation of the world».⁵⁶ A whole cultural framework was at issue, and Gentile found his extreme direction essential to head off the debilitating melancholy that seemed to threaten as we adjust to a purely historical world.⁵⁷

⁵⁴ R. PETERS, *Italian Legacies*, cit., p. 121.

⁵⁵ *Ivi*, p. 124.

⁵⁶ G. GENTILE, *Saggi critici*, ser. 2, Vallecchi, Florence 1927, p. 29.

⁵⁷ D.D. ROBERTS, *Historicism and Fascism*, cit., pp. 253-54; D.D. ROBERTS, *Totalitarian Experiment*, cit., pp. 135-36, 302.

Although Peters, in overemphasizing contrast, misconstrued the relationship between thought and action for Croce, it is certainly important that Gentile fused thought and action more rigorously than Croce did; thinking, willing, and acting come together – or can be made to come together – more seamlessly than they do for Croce. However, that required totalitarianism. And not only did the advent of fascism lead Gentile to develop his overtly totalitarian vision, but it prompted Croce to devise his historicist neo-liberalism as an alternative.

The difference between Croce and Gentile is precisely over how we understand ourselves as belonging to history by making it – and thus over how history is made, or could and should be made, through ongoing human response. Because Croce posited limits to the scope for thinking, willing, and acting to come together, he insisted that even as we are collaborating in the ongoing work of the spirit, we cannot simply impose our collective vision on the world. Our collaboration is to some extent blind because we cannot foresee the results of our actions.⁵⁸ Thus the melancholy.

But thus, at the same time, Croce sought to show that we have enough to sustain us as we continue the collaboration. The framework of radical immanence remained, so there was to be no backtracking to Marxism, religion, or the natural law tradition. But we need not be paralyzed by a sense of futility, nor need we settle for some existentialist gesture of self-affirmation. And we need not merely rail against history itself, a significant tendency in the extreme side of postmodernism. We have the wherewithal to proceed in moderation. Thus Croce's deepened emphasis on the enduring weight of what we do, on action as history-making, as he sought the terms of a neo-liberal politics. And thus his accent on the humility, pluralism, and tolerance that surround our individual commitments.⁵⁹

As we noted, Peters considers the actualist strand without the Gentilian excesses more relevant than what I propose based on Croce. And he finds the keys to that more mundane actualism «in some parts of Gentile's early educational philosophy, and in the work of other actualists like Adolfo Omodeo, Piero Gobetti, and Guido de Ruggiero, and finally, in some of

⁵⁸ B. CROCE, *Filosofia e storiografia*, cit., pp. 143-44 (1946).

⁵⁹ For examples of Croce's repeated insistence on world-historical modesty, see B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1963, pp. 209-10; and B. CROCE, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1959, vol. 1, p. 297.

Collingwood's works, though he never identified himself with actualism». ⁶⁰

Peters faults me for neglecting such thinkers, but the lacunae he laments stem largely from the nature of the volume he was reviewing. ⁶¹ As with many such collections of *pagine sparse*, the essays comprising it are somewhat disparate. Whereas I seek to demonstrate Croce's ongoing relevance in several different cultural contexts, it was never my purpose to treat the whole Italian tradition systematically.

In any case, Peters's preference for a moderate actualism is based on putative contrasts, related to those we have already discussed, between the Crocean and Gentilian conceptions of history: «The irrelevance of history to practice has to be redressed, and on this point actualism [...] has more to offer than “weak totality”, “disclosure of language”, and “interplay between past and process” inspired by Croce». ⁶² To make «historiography truly relevant for practice», Peters feels we must overcome what he finds an excessive distinction, in Croce and many others, between history as past and history as relived, reenacted, reconstructed, or reorganized by the historian. ⁶³ A tendency toward an excessive presentism is indeed one of Croce's limits, but because Peters continues to overemphasize separation in Croce, he does not pinpoint the problem effectively.

Whereas Croce, the argument goes, «still distinguished between history and historiography», both Gentile and Hayden White sought «to go beyond Croce's ironical distance with regard to practice», and this precisely «to make historiography truly relevant for practice». The focus was no longer to be «on history as a representation of the past, but on the past as an experience in the present». ⁶⁴ A number of recent thinkers, some of them partly in White's orbit, have sought to move in the same direction. Although Peters, in opposing Croce's putative separation, initially seems to endorse this vogue of «history as experience», he comes to portray it as yet another misguided quest for the historical sublime. ⁶⁵ And it is in this context that he finds a non-Crocean, mundane actualism, with its

⁶⁰ R. PETERS, *Italian Legacies*, cit., p. 128.

⁶¹ Ivi, p. 118.

⁶² Ivi, p. 128; see also pp. 125-26.

⁶³ Ivi, p. 126.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Ivi, p. 129.

particular understanding of the relationship between history and practical life, of special contemporary relevance.⁶⁶

Here too, however, Peters's wider over-emphasis on the difference between Croce and Gentile leads him to misconstrue Croce's thinking about the relationship between history and practical life. Thus he uncritically accepts White's misleading imputation of ironic distance to Croce. The notion that for Croce, history entails «representation of the past» similarly misses the radicalism of Croce's departure from realism and thus from representation: although historiography obviously has a relationship to what happened before, it is not representing something. The question is what it does instead – and how that might serve practice.

Most basically at issue is what we take «relevance for practice» to entail. To understand Croce on the questions at issue, we cannot focus merely on historiography as a delimited mode but must ponder his wider understanding of the human relationship with history, of how we are all caught up in history, of how history is the seemingly endless resultant of all we do. We must grasp what it means to experience action as history-making and why doing so engages our sense of responsibility. From within that framework, the understanding that results from historical inquiry is relevant for practice, precisely in preparing history-making action – a notion central to my critique of White's treatment of Croce.

But though we need no alternative to Croce based on the relevance of historiography for practice, Peters is right that Croce's presentism entails certain excesses, and certain corresponding lacunae, as I have long recognized.⁶⁷ And I made much the same points about these limits, and thus about the need for supplements to overcome them, in several of the essays in *Historicism and Fascism*.⁶⁸ In featuring «historical development», or process to the present, and thus, in any past moment, what lived on to help constitute the next, Croce was arguably turning from other ways we might relate to the past, other ways the past might be relevant to us. Thus, even as he recognized the uses of “anecdotal” history not focused on development, he neglected the scope for more varied roles for historiography.⁶⁹ But in criticizing Croce's presentism while

⁶⁶ Ivi, p. 119.

⁶⁷ For example, D.D. ROBERTS, *Benedetto Croce*, cit., pp. 307-315.

⁶⁸ For example, D.D. ROBERTS, *Historicism and Fascism*, cit., pp. 64, 226, 239.

⁶⁹ B. CROCE, *La Storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1966, p. 112; D.D. ROBERTS, *Historicism and Fascism*, cit., pp. 282-83.

simultaneously making the spurious charge of ironical distance, Peters too easily misses what remains valuable in Croce's message.

Still, insofar as Croce's limits demand some sort of supplement, we should indeed consider Collingwood and De Ruggiero, the thinkers Peters features in this context. Dissatisfied with the presentism of both Croce and Gentile, he points out, they developed parallel ways of overcoming the distinction between a dead past and a living present.⁷⁰

In recognizing the need for a supplement, I myself have featured especially Hans-Georg Gadamer, with his accent on dialogue and the scope for recovering lost possibility. He helps us conceive some of what Croce missed, even as he also missed some of what Croce specified.⁷¹ And I would certainly encompass aspects of Collingwood as well,⁷² However, we should recall that Gadamer, even while recognizing a debt to Collingwood, claimed to go well beyond him. Gadamer was congruent with Croce in charging that Collingwood's notion of reenactment was too static, as if the aim were to recover original meaning or subjective intent; it was thus incompatible with the radical historicism Collingwood claimed to profess.⁷³

It is also worth recalling that De Ruggiero, during the pivotal period surrounding the end of the Second World War, betrayed serious limits in charging that Croce's conception had a void at its center – and thus had proven inadequate.⁷⁴ Although the complexities of the political context complicated the relationship, De Ruggiero failed to grasp the most basic reasons for Croce's ongoing relevance. We also note that Girolamo Cotroneo traces the tendency to exaggerate Croce's devaluation of the Enlightenment back to De Ruggiero just after the Second World War.⁷⁵ Whatever De Ruggiero's conception of the relationship between past and present, it surely must be doubted that his overall thinking affords grounds for marginalizing Croce. And more deeply understanding – and absorbing – the basis for the Crocean prescription is, I continue to argue, central to

⁷⁰ R. PETERS, *Italian Legacies*, cit., pp. 126-27.

⁷¹ On Croce and Gadamer see D.D. ROBERTS, *Nothing but History*, cit., pp. 159-78, 172-75, 299-300.

⁷² D.D. ROBERTS, *Nothing but History*, cit., pp. 178-79.

⁷³ H.-G. GADAMER, *Truth and Method*, Crossroad, New York 1985, pp. 33-34, 149, 468-469; H.-G. GADAMER, *Reason in the Age of Science*, MIT Press, Cambridge MA 1981, pp. 45-47, 106. See also D.D. ROBERTS, *Nothing but History*, cit., pp. 160, 162-63.

⁷⁴ G. DE RUGGIERO, *Il ritorno alla ragione*, Laterza, Bari 1946, pp. 13-16.

⁷⁵ G. COTRONEO, *Croce e l'illuminismo*, cit., p. 4.

establishing the moderate cultural strand we need.

Abstract

Reference to Croce in English-language discussion remains infrequent, but three recent cases prove instructive. Even as they restore Croce to currency, however, Zeev Sternhell, a major Israeli intellectual, and Herman Paul and Rik Peters, two younger Dutch scholars, end up reinforcing the tendency to denigrate Croce in the English-speaking world. In showing where each goes wrong, the present article seeks to deepen our understanding of Croce's continuing relevance. Placed against Sternhell, Croce shows the value of an ongoing critical assessment of the Enlightenment tradition. Placed against Paul, Croce shows the scope for a presentist and constructivist understanding of historiography that usefully opposes Hayden White's. And in light of Peters, who prefers a mundane actualism, we better grasp what Croce can contribute to the ongoing quest for a moderate political-cultural framework.

Keywords: Croce, Sternhell, Hayden White, Political-Cultural Framework.

EMILIA SCARCELLA

Croce e Machiavelli. Forme e percorsi di una continuità

Premessa

In un breve scritto dedicato a Niccolò Machiavelli, recentemente ripubblicato, Emil Cioran tratteggiava con rapidità e nitidezza la rivoluzione di pensiero dell'autore del *Principe*, opponendone il carattere realistico e fortemente radicato nel terreno della storia e dei fatti al cangiante ambito dell'utopia, disancorata dalla realtà e, viceversa, proiettata verso l'orizzonte della possibilità. «Sia per natura, sia per mentalità», scriveva,

egli [Machiavelli] poteva dare credito soltanto al dato, all'esperienza, al fatto. É un pensatore che costruisce un sistema a partire da ciò che osserva e non da ciò che desidera. [...] L'utopista procede invece in modo diverso. [...] L'uomo come è non lo interessa molto [...]. L'utopia nega la storia, come nega il tragico. Da qui l'attrazione, il fascino che esercita. Essa abbellisce, lusinga l'uomo. Un tale genere di compiacimento, non lo troveremo in Machiavelli. Come tutti gli spiriti refrattari ai vaneggiamenti, egli irrita: a furia di schiettezza, le sue verità sembrano dure, sconvenienti¹.

Malgrado questo radicamento nella dimensione dei fatti, Cioran evidenziava la propensione di Machiavelli a stemperare gli eccessi del realismo a partire da un elemento "ideale", la coscienza del valore della virtù. La nota formula del «fine giustifica i mezzi» non apparteneva, dunque, a lui, ma a quel machiavellismo che, abusando della propria matrice teorica, ne aveva svilito e impoverito l'ispirazione.

Per secoli, infatti, il Segretario fiorentino era stato visto come il cattivo precursore di un *habitus* intellettuale tendente a inquinare il terreno della moralità, acclimatandovi il più spietato politicismo. Questa lettura aveva

¹ E. CIORAN, *Fascinazione della cenere*, a cura di M.A. Rigoni, Il notes magico, Padova 2005, p. 21.

dato vita a una vulgata moralista che non poco aveva alterato la considerazione di Machiavelli durante i due secoli successivi alla sua morte, estendendosi anche oltre, in particolare al dibattito intellettuale dell'Ottocento. L'antimachiavellismo imperante per secoli nella cultura europea – se si eccettuano alcuni isolati momenti della cultura rinascimentale francese e, per ragioni che emergeranno nel corso di questo lavoro, della filosofia italiana del Settecento – doveva attendere l'Ottocento, ancora per tanti aspetti intriso della polemica contro l'autore del *Principe*, per subire un importante ridimensionamento: l'idealismo tedesco, in particolar modo a partire da Fichte, ma, più in generale, una certa direzione della cultura tedesca del XIX secolo², e il romanticismo italiano, riconoscevano finalmente il valore del realismo politico del Segretario fiorentino, non necessariamente contrapposto all'etica. Alcuni decenni dopo, tale riconoscimento avrebbe ricevuto una forte legittimazione nel pensiero di Benedetto Croce, connettendosi al tema della distinzione tra l'utile e la morale, cardine del sistema crociano.

1. Croce e i critici di Machiavelli

Malgrado la sua riflessione su Machiavelli non abbia ricevuto una forma sistematica in senso stretto – pochissimi, e di esigue dimensioni, sono infatti i saggi a lui espressamente dedicati, nel vastissimo *corpus* della produzione di Croce –, il pensiero del Segretario fiorentino ha rappresentato un riferimento importante per la formulazione del sistema crociano, soprattutto in relazione al rapporto tra due importanti momenti dello Spirito, l'utile e la morale. Numerosissimi sono, tuttavia, i luoghi in cui Machiavelli – «fondatore della filosofia della politica»³ – viene chiamato in causa, direttamente o indirettamente, come garante e artefice di una rivoluzione di pensiero che, secondo Croce – onorato di dirsi

² «Machiavelli», aveva scritto Fichte, «si basa completamente sulla vita reale e sulla sua immagine, la storia; e tutto ciò che nella storia la mente più acuta e più comprensiva e la pratica sapienza della vita e del governo possono riporre, e proprio perciò ricavarne, è da lui offerto in maniera esemplare e, come siamo inclini a credere, superiore rispetto agli altri scrittori moderni del suo genere». J.G. FICHTE- C.V. CLAUSEWITZ, *Sul Principe di Machiavelli*, a cura di G.F. Frigo, Gallio Editori, Ferrara 1990, pp. 50-51.

³ B. CROCE, *Giuseppe Mazzini*, in Id., *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, a cura di A. Carella, 2 voll., Bibliopoli, Napoli 1993, II, p. 429.

machiavelliano⁴ –, aveva profondamente cambiato il volto della riflessione sul rapporto tra la politica e la morale.

Sul finire del XIX secolo, in uno dei suoi primi, importanti volumi, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Croce avviava il proprio dialogo con lui, in un paragrafo dedicato, non a caso, alla forma del giudizio etico rispetto ai “problemi sociali” e all’ambito della politica. Il riferimento a Machiavelli assumeva un carattere parentetico soltanto apparente, poiché, malgrado la brevità, la nota del testo dedicata all’etica del Segretario fiorentino conteneva le tracce di una interpretazione che non avrebbe subito sostanziali modifiche nel corso degli anni, ma che sarebbe stata ulteriormente precisata e definita lungo tutto l’arco della produzione crociana, addirittura fino al 1950, due anni prima della morte del filosofo.

Il riferimento a Machiavelli in un volume dedicato a Marx, apparentemente non essenziale, aveva una fondata motivazione, al cui chiarimento contribuisce un passaggio di un altro celebre contributo crociano di alcuni anni dopo, la *Storia d’Italia dal 1871 al 1915*, in cui il filosofo napoletano affermava che

col marxismo ritornava in Italia quel Machiavelli, che si diceva dagli stranieri che gli italiani avessero sempre in mente, e che, invece, gl’italiani avevano abbandonato e dimenticato sin dalla metà del secolo decimosettimo, e in ultimo era capitato nelle mani dei professori, che nell’espone il pensiero gl’infliggevano prediche moralistiche e lo avrebbero voluto saggio e moderato come loro⁵.

Il recupero del Segretario fiorentino – protagonista di una rivoluzione nel pensiero politico che la cultura italiana non aveva affatto compreso – in un volume dedicato al materialismo storico e al suo artefice, Marx, da Croce definito il «Machiavelli del proletariato»⁶, rappresentava, dunque, un importante momento per la precisazione non soltanto della teoria della

⁴ «In verità», scriveva infatti, «come chiunque pensi seriamente la politica, io mi onoro di dirmi “machiavelliano”, e penso che l’Italia dovrebbe erigere in una delle sue piazze illustri una statua al grande suo figlio che per primo segnò con tratti incisivi il carattere e l’autonomia della politica». Ivi, p. 183.

⁵ B. CROCE, *Storia d’Italia dal 1871 al 1915*, a cura di G. Talamo, con la collaborazione di A. Scotti, Bibliopolis, Napoli 2004, p. 153.

⁶ B. CROCE, *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del Marxismo*, Memoria letta all’Accademia Pontaniana di Napoli, nella tornata del 21 nov. 1897, Ed. Tipografico, Napoli 1897.

politica del filosofo napoletano, ma anche per la stessa definizione dei primi elementi del suo Sistema.

A sollecitare questo approfondimento, un classico più o meno coevo degli studi su Machiavelli, la monografia di Pasquale Villari – uno di quei “professori” chiamati in causa nel brano appena citato – apparsa in tre volumi tra il 1877 e il 1882⁷, in cui la parabola intellettuale del Segretario fiorentino veniva ricostruita a partire dalla «imperfezione» della mancanza della «questione morale»: Villari, in altri termini, contrapponendo la figura di Machiavelli a quella di Girolamo Savonarola, l’eroe della “sua” Firenze⁸, aveva posto l’accento sulla immoralità della visione politica machiavelliana, interamente centrata sulla «vieta formola del “fine che giustifica i mezzi”, e del “fine morale” e dei “mezzi immorali”»⁹. A partire da questa critica – non l’unica che il filosofo napoletano aveva (e avrebbe anche in seguito) riservato allo storico napoletano¹⁰ –, Croce definiva il primo, essenziale momento del suo confronto con Machiavelli, ma anche, come accennavo, una prima formulazione del futuro sistema e della teoria dei distinti, laddove sosteneva, in polemica con l’acceso moralismo villariano, «che i mezzi, appunto perché sono mezzi, non si possono distinguere in morali e immorali, ma semplicemente in adatti e disadatti; e che “mezzo immorale”, quando non è un’espressione del linguaggio volgare, è una contraddizione in termini, perché la qualifica di morale e immorale non appartiene se non al fine»¹¹. I termini della distinzione tra l’utile e la morale venivano posti già in questa fase embrionale del suo pensiero e rispetto a questa posizione Croce non avrebbe conosciuto sostanziali ripensamenti, ma soltanto aggiustamenti, precisazioni e arricchimenti di quella che, in quegli anni di fine secolo, si profilava come una posizione evidentemente chiara¹². In questa fase, in sostanza, il filosofo

⁷P. VILLARI, *Niccolò Machiavelli e de’ suoi tempi: illustrati con nuovi documenti*, 3 voll., Succ. Le Monnier, Firenze 1887-1882.

⁸P. VILLARI, *La storia di Girolamo Savonarola e de’ suoi tempi*, Le Monnier, Firenze 1859.

⁹B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari 1946, p. 106, nota n. 1.

¹⁰Relativamente al rapporto tra Villari e Croce mi permetto di rinviare al mio *Storici e storia in Italia tra Ottocento e Novecento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 69 sgg.

¹¹B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 107.

¹²A proposito della distinzione tra l’utile e la morale, oltre Villari, un altro bersaglio della critica crociana era Vincenzo Gioberti – autore del *Primato morale e civile degli Italiani*, largamente dedicato anche al pensiero di Machiavelli e al ruolo di questi nella cultura italiana del Rinascimento –, che non aveva riconosciuto il valore della distinzione tra la

napoletano cominciava a individuare i tratti dell'attività economica come distinto momento dell'azione umana e canone della storicità: per questa ragione, riusciva a cogliere la acutezza e la profondità del pensiero di Machiavelli.

I tratti della riflessione crociana erano, tuttavia, ancora piuttosto sommari: Croce enunciava una tesi che avrebbe sviluppato soltanto successivamente e ciò emerge, anzitutto, da un passaggio di questa breve nota di *Materialismo storico ed economia marxistica* – la cui provvisorietà risulta evidente, se paragonata al carattere della riflessione più matura degli anni Quaranta e Cinquanta, cui si farà riferimento nel seguito di questo discorso –, in cui il filosofo napoletano, posta la distinzione tra i due termini della relazione, non argomentava ancora con chiarezza le ragioni della non moralità o amoralità del pensiero machiavelliano, nonché la natura stessa della moralità. «E a me», notava infatti,

è accaduto sempre di domandarmi per qual ragione, per qual obbligo, per qual contratto il Machiavelli dovesse trattare ogni sorta di questioni, anche quelle per le quali non provava interessamento o sulle quali non credeva di aver nulla di nuovo da dire. [...] Il Machiavelli muove dallo stabilire un fatto: la condizione di lotta, nella quale si trova la società, e dà regole conformi a questa condizione di fatto. Perché doveva fare, lui che non era tagliato a filosofo moralista, l'etica della lotta? Egli va diritto alle conclusioni pratiche¹³.

Malgrado questa incompletezza, il sentiero del suo forte interesse nei confronti del pensiero di Machiavelli era stato tracciato e la polemica con Villari era soltanto una delle tappe di questo percorso, che riceveva un determinante impulso dal confronto che Croce intratteneva con gli studiosi del Segretario fiorentino. Non di rado gli accadeva, infatti, coerentemente con un *habitus* intellettuale e metodologico che riguardava ogni ambito dei suoi interessi di ricerca e di studio, di recensire o approfondire gli studi coevi su Machiavelli, che rappresentavano per lui – in ragione di quella

politica e l'etica, non essendosi avveduto «del grande avanzamento che la filosofia morale ha fatto con la precisa distinzione della politica dalla morale, che egli con orrore chiama “divorzio assoluto”, felicitandosi con gli antichi che tale distinzione rimanesse a loro ignota e addebitandola alla “scuola del Machiavelli il cui sorgere corrisponde al cessare della costituzione civile del Medio evo”». B. CROCE, *Discorsi di varia filosofia*, a cura di A. Penna (I) e G. Giannini (II), 2 voll., Bibliopolis, Napoli 2011, I, p. 84.

¹³B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 106.

asistematicità della sua valutazione dell'autore del *Principe*, cui prima si accennava –, l'occasione per precisare la propria linea interpretativa sull'argomento¹⁴. E altresì, forte era in lui la consapevolezza della incapacità della cultura italiana di comprendere fino in fondo uno dei suoi migliori protagonisti, a tal punto da ritenere la divulgazione e la completa comprensione dei punti nodali del pensiero machiavelliano uno dei compiti cui si sentiva chiamato, come si evince da questo passaggio della *Filosofia della pratica*:

Il pensiero del Machiavelli in particolare si presentava come un enigma, che tutti si provavano a interpretare nelle più varie guise, per lo più vituperando, talvolta difendendo con sottili ragioni (tra codesti difensori si annovera lo Spinoza), ma con scarso frutto, non essendosi inteso il valore spirituale della volontà utilitaria considerata per sé e senza interferenza della ulteriore determinazione morale. Solamente quando s'intravvide in qualche modo quel difficile concetto (De Sanctis), cominciò la vera critica e giustificazione insieme del Machiavelli; come tutte le volte che esso tornò a celarsi, l'opera del segretario fiorentino non si sottrasse alla più o meno severa condanna del moralismo (Villari)¹⁵.

¹⁴ Un caso particolarmente esemplificativo di questo atteggiamento è costituito da una noterella su Francesco Nitti, autore di una monografia dal titolo *Machiavelli nella vita e nella dottrina, studiato con l'aiuto di documenti e carteggi inediti* (Napoli 1876), apparsa poco prima della monografia di Villari sul Segretario fiorentino. Croce apprezzava molto questo studio – rimasto incompiuto – e attribuiva al suo autore uno dei pochi casi di autentica comprensione del pensiero del Segretario fiorentino. «Forse», precisava, «se l'opera del Nitti fosse stata compiuta, non avremmo visto risorgere, come accadde mercé quella del Villari, il fastidioso dibattito sulla immoralità della dottrina del Machiavelli». A rendere quel lavoro veramente significativo era, tuttavia, la completa prossimità della lettura di Nitti con le tesi di Francesco De Sanctis che, come si vedrà a breve, rappresentava un ineludibile punto di riferimento della interpretazione crociana. A proposito del centrale problema della distinzione tra utile e morale, Croce sosteneva infatti che «il Nitti si accordava col De Sanctis nel giudicare la questione malamente posta, e puerile ogni nota di moralista a una teoria che concerne la dinamica politica ed economica». B. CROCE, *Francesco Nitti*, in Id., *Pagine sparse*, seconda ed. interamente riveduta dall'autore, 2 voll., Bari, Laterza 1960, II, pp. 52-53.

¹⁵ B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, a cura di M. Tarantino, nota al testo G. Sasso, voll. 2, Bibliopolis, Napoli 1996, I, p. 280. Croce insisteva molto sul fatto che a non comprendere la dottrina di Machiavelli fosse soprattutto la cultura italiana, tanto da notare con toni a tratti sarcastici che «già lo Schopenhauer aveva argutamente detto che "rimproverare al Machiavelli l'immoralità del suo scritto varrebbe proprio il medesimo che rimproverare un maestro di scherma perché non dia principio al suo insegnamento con una

2. Il Machiavelli di De Sanctis

E, in effetti, di vero e proprio “enigma” si trattava, se si tiene conto dei fraintendimenti cui il pensiero di Machiavelli era andato incontro già a partire dal Rinascimento¹⁶. A costituire una vera e propria inversione di tendenza in questa «storia degli effetti» fatta di incomprensioni e di travisamenti era, a giudizio di Croce, Francesco De Sanctis, uno degli autori indicati nel brano appena citato, – tra questi autori, ancora una volta, figura uno dei principali bersagli di Croce, il più volte menzionato Villari –, il quale aveva rivestito un ruolo molto significativo nella maturazione della lettura crociana di Machiavelli, che merita di essere brevemente delineato¹⁷.

L'interpretazione desantisiana aveva rappresentato una vera e propria svolta negli studi sul Segretario fiorentino, avendo proposto una comprensione del suo pensiero totalmente sciolta da quei residui di moralismo che a lungo l'avevano interessata, per centrarsi su una prospettiva molto più aderente alla innovazione prodotta da quella rivoluzione di pensiero nella cultura rinascimentale e moderna.

lezioncina morale contro l'omicidio e l'ammazzamento”». B. CROCE, *Francesco Nitti*, cit., p. 53.

¹⁶ Per un altro caso di evidente incomprensione del pensiero di Machiavelli – lo studio di Francesco Ercole su *La politica di Machiavelli* –, sul quale Croce indugiava, cfr. B. CROCE, *Machiavelli messo fuori della scienza*, «La Critica», XXXIV (1936), p. 76.

¹⁷ A tal riguardo, occorre ricordare quanto, negli ultimi anni della sua vita, Croce avrebbe ancora scritto su questa vicenda: «Quando il De Sanctis, nel 1869, ricorrendo il quarto centenario della nascita del Machiavelli, dichiarò che la storia della critica sul Machiavelli era storia di una questione posta male ed egli la mise nei suoi veri termini e sostanzialmente la risolse, nessuno volle imparare da lui e, nel decennio seguente, il suo ex-scolaro Pasquale Villari, tutt'altro che adusato e disposto alla tensione speculativa, pubblicò una estesa monografia sul Machiavelli, nella quale, da empirista e insieme da moralista all'inglese, ripeteva il biasimo all'autore che prendeva a soggetto dell'opera sua, per non aver tenuto conto della moralità nel trattare di politica, e si spacciò dell'insegnamento fornitogli dal De Sanctis con giudicarlo “oscillante fra tendenze opposte” e pregevole solo per talune “descrizioni vivaci”; cioè dimostrò di non aver compreso nulla di nulla del Machiavelli e dell'alta critica alla quale egli aveva diritto, capace di adeguare l'altezza della sua mente e dell'animo suo». B. CROCE, *La questione del Machiavelli*, in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 1998, p. 186. Lo scritto era apparso, col titolo *Una questione che forse non si chiuderà mai. La questione del Machiavelli*, in «Quaderni della Critica», 14 (1949), p. 9.

Mantenendo un *topos* del panorama intellettuale del suo tempo, tendente a collocare il pensiero italiano, all'interno della polarizzazione tra latinità e germanesimo – *topos* che, a ben guardare, Croce comprendeva ma non utilizzava –, il critico irpino inseriva il tessuto problematico di maturazione del pensiero machiavelliano nella «corruttela della razza italiana, anzi latina», opposta alla «sanità della germanica»¹⁸.

Per la prima volta nella cultura italiana, con De Sanctis giungeva a maturazione la consapevolezza che il pensiero di Machiavelli fosse intriso di un realismo umanistico e politico, non per forza opposto all'etica, ma da questa certamente distinto. Il Machiavelli «filosofo dell'uomo» e non della natura, dotato di «una profondità insolita di giudizio e di osservazione» e di una «intelligenza degli uomini e delle cose», che radicava «il suo spirito [...] tutto nella vita pratica»¹⁹, restituiva, dunque, la filosofia a quella *humanitas* che lo avrebbe reso così significativo agli occhi di De Sanctis, prima, e poi di Croce, il cui «punto di forza» si è sempre situato nella «tradizione umanistica»²⁰. Questo atteggiamento intellettuale non aveva, secondo De Sanctis, «la faccia estatica e contemplativa del medio evo, e non la faccia tranquilla e idillica» del Rinascimento, ma quella «moderna dell'uomo che opera e lavora intorno ad uno scopo»²¹. Nelle pagine del

¹⁸ F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, 2 voll., De Agostini, Novara 1968, II, p. 28.

¹⁹ Ivi, pp. 24, 25, 31 e 32.

²⁰ G. LUNATI, *Croce etico-politico*, in R. FRANCHINI - G. LUNATI - F. TESSITORE, *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*, Rusconi, Milano 1990, p. 59.

²¹ F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, cit., p. 32. Servendosi di una soluzione narrativa molto usata all'interno della sua produzione, per delineare il carattere intellettuale della rivoluzione machiavelliana De Sanctis ricorreva al mondo della letteratura, contrapponendo il Segretario fiorentino al «medioevale» Dante: «Dante è l'amore, forza intuitiva dell'intelletto e dell'atto: il risultato era sapienza. Il Dio di Machiavelli è l'intelletto, l'intelligenza e la regola delle forze mondane: il risultato è la scienza. – Bisogna amare, – dice Dante. – Bisogna intendere, – dice Machiavelli L'anima del mondo dantesco è il cuore; l'anima del mondo machiavellico è il cervello. Quel mondo è essenzialmente mistico ed etico; questo è essenzialmente umano e logico. La virtù muta il suo significato. Non è sentimento morale, ma è semplicemente forza o energia, la tempra dell'animo, e Cesare Borgia è virtuoso, perché aveva la forza di operare secondo logica, cioè di accettare i mezzi, quando aveva accettato lo scopo. Se l'anima del mondo è il cervello, hai una prosa che è tutta e sola cervello». E ancora, prendendo in prestito figure bibliche: «La sua dea non è Rachele, ma è Lia, non è la vita contemplativa, ma la vita attiva. E perciò la virtù è per lui la vita attiva, vita di azione, e in servizio della patria. I suoi santi sono più simili agli eroi dell'antica Roma, che agl'iscritti nel calendario romano. O per dir meglio, il nuovo tipo morale non è il santo, ma è il patriota». Ivi, pp. 46, 40.

critico irpino tornava spesso il termine «scopo», che manteneva, certamente, un significato estrinseco, legato al progetto di Machiavelli – da lui condiviso – di «riabilitare la vita terrena, darle uno scopo, rifare la coscienza, ricreare le forze interiori, restituire l'uomo nella sua serietà e nella sua attività»²², ma che forse conduceva già a quel percorso di riabilitazione dell'«utile» che Croce avrebbe condotto fino in fondo nella propria opera.

In tale percorso, De Sanctis rivalutava pienamente la capacità di Machiavelli – estranea al suo tempo ma necessaria e attualissima nella congerie di eventi legati al compimento del Risorgimento, che il critico irpino sentiva particolarmente – di «staccarsi» dalla società in cui viveva e di «interrogarla: – Cosa sei? dove vai?»²³. Nel Segretario fiorentino percepiva, infatti, la lucidità di chi avvertiva, già tre secoli prima di lui, l'urgenza della questione della nazionalità e della indipendenza, che andava risolta non con la vaghezza delle teorie sullo Stato, ma con l'aderenza ai fatti e con quel realismo politico che costituiva la «forza delle cose»²⁴, dato che «il centro della vita [era] in terra e attorno alla patria»²⁵. La «sincerità del patriottismo» – sostenuto dal concetto romano di virtù²⁶ –, la consapevolezza del fatto «che l'Italia non potesse mantenere la sua indipendenza, se non fosse unita»²⁷, davano forza al progetto di un grande e forte Stato italiano, con una salda identità nazionale, che fosse «baluardo d'Italia contro lo straniero»²⁸. In tale progetto cultura e politica si fondevano, avvicinando moltissimo l'esperienza di pensiero di Machiavelli a quella di De Sanctis e a quella di Croce.

Il concetto di nazione che il Segretario fiorentino aveva in mente sorgeva sulle ceneri del Medioevo – che non aveva conosciuto l'idea di

²² *Ibid.*

²³ Ivi, p. 28.

²⁴ Ivi, p. 37.

²⁵ Ivi, p. 36. Cfr. anche F. DE SANCTIS, *Conferenze su Niccolò Machiavelli*, tenute a Napoli tra maggio e giugno 1869, apparse in due resoconti sul «Roma» e sulla «Libertà» nello stesso periodo, ora in Id., *L'arte, la scienza e la vita*, a cura di M.T. Lanza, Einaudi, Torino 1972.

²⁶ «La virtù», scriveva, «è da lui intesa nel senso romano, e significa forza, energia, che renda gli uomini atti a' grandi sacrifici e alle grandi imprese. [...] Patria, virtù, gloria, sono le tre parole sacre, la triplice base di questo mondo. [Capov.] Come gl'individui hanno la loro missione in terra, così anche le nazioni». F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, cit., p. 36.

²⁷ Ivi, pp. 23-24.

²⁸ Ivi, p. 34.

patria, avvalorando, viceversa, «il concetto di fedeltà e di sudditanza»²⁹ –, la cui identità storico-politica e culturale Machiavelli, secondo De Sanctis, superava non per «buffoneria»³⁰, ma per l'esigenza netta e lucida di “affermare” un nuovo mondo, il mondo dello «Stato laico», in cui «il mondo dell'immaginazione, come religione e come arte»³¹, il mondo del piccolo Comune, chiuso e legato ai vincoli dell'obbedienza e alle lotte tra fazioni e tra i poteri dell'Impero e del Papato, fosse superato dal «mondo reale»³², quale si era venuto costituendo in seguito alla crisi degli ordini politici e delle istituzioni medievali.

A partire da questo inedito patriottismo, che recuperava e condivideva completamente, De Sanctis delineava la forma di una prossimità e aderenza su cui Croce avrebbe costruito la propria lettura del pensiero di Machiavelli. Il patriottismo, la teoria dello Stato e quella della nazionalità, in particolare, conservavano il problema del rapporto tra politica ed etica, su cui sia De Sanctis che Croce avrebbero fondato una parte determinante della propria proposta di pensiero. In un'altra significativa pagina del capitolo su Machiavelli, il critico irpino scriveva infatti:

la moralità gli piace, e loda la generosità, la clemenza, l'osservanza della fede, la sincerità e le altre virtù, ma a patto che ne venga bene alla patria; e se le incontra sulla sua via non istrumenti, ma ostacoli, gli spezza. [...] Non è in lui e non è in nessuno de' suoi contemporanei un sentimento religioso e morale schietto e semplice³³.

La nascita dello «Stato laico», di uno Stato non dominato (ma non del tutto svincolato) da variabili di natura religiosa o morale, era, dunque, strettamente connessa alla rivoluzione concettuale di Machiavelli, cui si doveva contestualmente – e questo aspetto, più ancora di De Sanctis, lo avrebbe rimarcato Croce – la fondazione della filosofia politica moderna. Il *prius* dell'azione nella costituzione dello Stato era, di conseguenza, costituito dalla politica, intesa come radice della storia e come unico motivo di sussistenza di uno Stato forte e ordinato, ma al contempo sottoposto alla legge – obiettivo primario del Segretario fiorentino –; uno

²⁹ Ivi, p. 33.

³⁰ Ivi, p. 30.

³¹ Ivi, p. 32.

³² *Ibid.*

³³ Ivi, p. 35.

Stato, in altri termini, fondato sulla tesi dell'«autonomia e indipendenza del potere civile»³⁴.

Alla luce di tali ragioni, tuttavia, questo modello di Stato non era affatto immorale, ch , anzi, il progetto di Machiavelli, giustamente valorizzato da De Sanctis, preludeva alla affermazione di una moralit  viva, concreta, per cos  dire storicizzata, antidoto contro la “corruttela” del tempo e garantita dalla potenza del Principe, unico strumento di realizzazione di questo disegno. Il problema centrale di Machiavelli, comunque, non era la moralit  dell'azione di governo, quanto l'efficacia di esso nella difficile concretezza della vita e della storia, mancando, a suo giudizio, all'Italia e alla sua cultura politica il contatto con la realt  e con la natura dei processi storici³⁵. Scriveva De Sanctis:

La politica o l'arte del governare ha per suo campo non un mondo etico, determinato dalle leggi ideali della moralit , ma il mondo reale, come si trova nel tal luogo e nel tal tempo. Governare   intendere e regolare le forze che muovono il mondo. Uomo di stato   colui che sa calcolare e maneggiare queste forze e volgerle a' suoi fini³⁶.

3. Croce e Machiavelli: genesi di una prossimit 

Da tali acquisizioni, alcuni decenni dopo, Croce sarebbe partito, in un confronto con Machiavelli che muoveva da un «atto di gratitudine alla seriet  del pensiero, alla saldezza dell'animo onde [egli] disse e sostenne in ci  la verit , quella verit  che  , in ogni sua parte, alimento necessario

³⁴ Ivi, p. 36.

³⁵ Machiavelli, notava, «intravede una specie di fisica sociale, [...] un complesso di leggi che regolano non solo gl'individui, ma la societ  e il genere umano. Perci  patria, libert , nazione, umanit , classi sociali sono per lui fatti non meno interessanti che le passioni, gl'interessi, le opinioni, le forze che movono gl'individui». Ivi, p. 81. Malgrado il carattere inedito di tale considerazione della politica, Croce teneva a precisare il fatto che gli studi machiavelliani potevano contare su un retroterra culturale che faceva capo ai classici del pensiero politico, dall'antichit  greco-romana, alla letteratura italiana del Rinascimento e che, dopo Machiavelli, sarebbe stato arricchito dai contributi teorici della pubblicistica inglese, francese e tedesca tra Sette e Ottocento, da Montesquieu a Treitschke. Cfr. B. CROCE, *Elementi di politica*, Laterza, Bari 1974, p. 40.

³⁶ Ivi, p. 37.

dell'uomo»³⁷. Portatore di quei «nuovi concetti» che gli avevano consentito di entrare «con pieno diritto nella storia del pensiero e della filosofia»³⁸, non come «filosofo minore»³⁹ ma come autentico innovatore di idee e dottrine, Machiavelli apparteneva, agli occhi di Croce, «per un verso, alla storia del pensiero del Rinascimento, e, per un altro, alla storia dell'azione nel Rinascimento»⁴⁰. In lui, in altri termini, come già aveva osservato De Sanctis, non era la improduttiva ricerca di principii e soluzioni teoriche sulla natura dello Stato, totalmente sradicata dai fatti della storia, ma il costante confronto, privo di «cinismo»⁴¹, tra una salda teoria della politica e la realtà effettuale della vita del corpo sociale, su cui occorreva intervenire di volta in volta con soluzioni coerenti ed efficaci. Ne derivava una «realistica osservazione della politica e delle sue leggi» che nelle sue opere e nel suo impegno politico diventava «un severo compito e

³⁷ B. CROCE, *Nuove pagine sparse*, voll. 2, Laterza, Bari 1966, I, pp. 334-335. Il filosofo napoletano non avrebbe mai nascosto il proprio debito intellettuale nei confronti di De Sanctis in relazione alla interpretazione del pensiero machiavelliano, come si evince da una breve nota in cui rievocava i fatti del 20 settembre 1870, data della breccia di Porta Pia, coincidente, nella biografia del critico irpino, con le giornate della stesura del capitolo su Machiavelli della *Storia della letteratura italiana*. «Nel settembre del 1870», scriveva, «Francesco De Sanctis lavorava alacremente a portare a termine la sua *Storia della letteratura italiana*; e scriveva il mirabile capitolo sul Machiavelli, nel quale – buttando via le false o superficiali interpretazioni e gli equivoci accumulati da menti inferiori sull'opera di questo, tra i grandi italiani, grandissimo non solo per vigore di pensiero, ma per altezza di spirito morale, – dimostrò come egli potentemente avesse contribuito ad aprire “l'età virile del mondo”, che ha uno “scopo chiaro e serio e mezzi precisi”. [...] “Siamo dunque – concludeva – alteri del nostro Machiavelli. Gloria a lui quando crolla alcuna parte dell'antico edificio, e gloria a lui quando si fabbrica alcuna parte del nuovo”. [Capov.] Ma a questo punto un festoso suono di campane interruppe lo scrittore, il quale, sapendo ciò che quel giubilo significava, volle segnare il ricordo dell'interruzione nella pagina che stava componendo: [Capov.] “In questo momento che scrivo, le campane suonano a distesa, e annunziano l'entrata degli italiani in Roma. Il potere temporale crolla, e si grida il ‘viva’ all'unità d'Italia. Sia gloria al Machiavelli!”. [...] Ed ecco perché la data del Venti settembre non cadrà mai dal cuore di ogni italiano consapevole della dignità della Patria». B. CROCE, *Venti settembre*, in *Terze pagine sparse*, 2 voll., Laterza, Bari 1955, II, pp. 286-287.

³⁸ B. CROCE, *Il concetto della storia della filosofia*, in Id., *Il carattere della filosofia moderna*, a cura di M. Mastrogregori, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 70.

³⁹ Cfr. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri, nota al testo F. Tessoro, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 2007, I, p. 139.

⁴⁰ Ivi, pp. 146-147.

⁴¹ B. CROCE, *Poesia popolare e poesia d'arte*, a cura di P. Cudini, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 24.

un dovere civico»⁴². In questa «concezione prammatica» agivano fortemente i concetti di «fortuna», di «prudenza», ma anche quello di «forza» e di «lotta politica», a conferma dello sforzo dell'azione civile umana, nonché della complessità dell'azione di governo⁴³. Per questa ragione, Croce sosteneva giustamente che «il Machiavelli operò per la politica», nella piena consapevolezza della sua «originaria natura e della sua autonomia»⁴⁴, che, sole, gli hanno consentito di precisare il rapporto con l'etica. «Che cosa vuol dire l'autonomia della politica?», si chiedeva infatti. «Vuol dire forse negare o limitare la morale? Neanche per sogno. Vuol dire invece, semplicemente, che la morale non sarebbe se la politica non le porgesse la materia e lo stimolo per l'opera sua santa»⁴⁵.

La definizione sempre più matura e consapevole degli equilibri categoriali presenti all'interno del Sistema giovavano non poco a calibrare il peso dei ruoli e delle funzioni delle due sfere della pratica e, probabilmente, la stessa lettura di Machiavelli, avviata già negli anni della formazione, aveva anche giovato alla precisazione teoretica di quei confini. A partire da questo circolo virtuoso è possibile utilizzare anche per l'autore del *Principe* un *topos* ermeneutico caro al filosofo napoletano, che lo aveva espresso per Hegel: Croce, cioè, rivendicava una continuità tra sé e il "Machiavelli vivo", traghettandone il portato nelle emergenze storico-politiche del proprio tempo, consapevole della possibilità di radicare quelle acquisizioni in un contesto certamente diverso, ma non per questo impreparato o oramai non adeguato ad accoglierle.

Tale continuità – non a caso espressa e argomentata compiutamente soltanto negli ultimi anni della vita del filosofo, tra il 1949 e il 1950 – si esprimeva nel progetto crociano di compimento di quella scienza della politica, mediante cui il Segretario fiorentino aveva condotto il pensiero politico italiano dall'oscurità del Medioevo e dalla "corruttela"

⁴² C. ANTONI, *Commento a Croce*, Neri Pozza, Venezia 1964, p. 17.

⁴³ Cfr. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 200 e Id., *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*, in *Il carattere della filosofia moderna*, cit., p. 15.

⁴⁴ B. CROCE, *Ultimi saggi*, a cura di M. Pontesilli, Bibliopolis, Napoli 2012, p. 41. E in una noterella del 1930 dedicata al celebre detto machiavelliano di «amare la patria più che l'anima», aggiungeva: «L'interesse supremo dell'anima del Machiavelli era la politica e la difesa politica della patria, e non già la sollecitudine della propria perfezione morale o il pensiero dell'altro mondo. Da questo stato d'animo è condizionata tutta l'opera sua». B. CROCE, *Per un detto del Machiavelli*, «La Critica», XXVIII (1930), p. 311.

⁴⁵ B. CROCE, *Durezza della politica*, in Id., *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, cit., p. 183.

rinascimentale agli albori della civiltà moderna. Tale compimento, in un Croce maturo e anzi addirittura entrato nella fase finale e più complessa del proprio pensiero – la stagione della “vitalità” e del ripensamento della categoria dell’utile –, significava «mediare le due autonomie» della politica e dell’etica, «che non si poteva lasciare l’una accanto all’altra»⁴⁶.

Riconosciuto il limite storico di Machiavelli, occorre, in sostanza, dimostrare che la politica era volontà e attualità dell’azione, in svolgimento nella concretezza dei fatti. Il potere del Principe, attuazione principale di questa politica – e Croce mostrava di comprendere bene la specificità del mondo politico cui il Segretario fiorentino si riferiva quando, ad esempio a partire dalla efficacissima similitudine del Centauro, tratteggiava il profilo del Principe come sintesi di umano e ferino⁴⁷ –, incarnava, in particolare, la concreta incidenza pratica degli uomini di Stato, chiamati ad agire nell’ambito più prossimo dell’umanità, l’ambito della prassi politica, facendo perdere a quest’ultima la parvenza di modello archetipico che a tutti i costi si voleva attribuirle.

A tutto questo Croce affiancava una caratterizzazione ancora più ricca e varia dell’ambito di incidenza della politica: Machiavelli lo aveva, infatti, aiutato a svuotare il politico dal peso del moralismo, non per riempirlo con la violenza della forza e della coercizione del potere, ma con la concretezza della storicità dei fatti della vita, che erano incessante creazione e azione, prodotto dell’*humanitas*, pienamente rappresentata da Croce nella «categorizzazione [...] dell’utile». In tal modo, veniva legittimata una «qualificazione spiritualistica della realtà», ovvero l’affermazione che «la realtà è tutta e soltanto spirito», a partire dalla «convinzione della piena

⁴⁶ «Fu questo il suo errore?», si chiedeva Croce. «Io esiterei nel rispondere “sì”. [...] Egli aveva fatto bene la sua parte di lavoro: non gli si poteva chiedere che ne facesse un’altra, che non propose a sé stesso». B. CROCE, *Una questione che forse non si chiuderà mai. La questione del Machiavelli*, cit., p. 5.

⁴⁷ «È diabolica o divina la politica? Il Machiavelli la vagheggia sotto l’immagine del Centauro, che appunto i poeti dipingono bellissimo tra l’umano e il ferino, e descrive il suo principe per metà uomo e per l’altra metà belva; e perché non cada dubbio sulla purezza di quell’umanità, anche gli argomenti della mente, la malizia, rigetta nella parte belluina, volendo che questa sia tra di volpe e di leone, perché il leone non si difende dai lacci e la volpe non si difende dai lupi, e sarebbe da novizio nell’arte del regnare voler “star sempre in sul leone”. L’arte e la scienza politica, di pura politica, portate dagli italiani a maturità, gli erano oggetto di orgoglio». B. CROCE, *Machiavelli e Vico. La politica e l’etica*, in Id., *Etica e politica*, terza ed. riv., Laterza, Bari 1945, p. 253.

autonomia e legittimità, anzi insurrogabile e indispensabile presenza di un momento economico della vita spirituale»⁴⁸.

A completamento di questo quadro argomentativo, il Croce maturo dell'ultimo scorcio degli anni Quaranta del Novecento, accreditava alla politica il carattere di una «forza vitale che nessun'altra forza può abbattere e nessun raziocinio cancellare, come non si vince e non si cancella ciò che è necessario»⁴⁹; una forza che era parte integrante di quell'attività dello spirito, «l'economicità», che egli aveva concepito durante la stagione 'sistemica' della propria vicenda di pensiero e che in quegli anni ormai tardi, in cui emergevano altre istanze problematiche, precedentemente mai avvertite, sentiva come parte di quella «vitalità», distinta e insieme unita, in quanto rappresentazione della «vita individuale», alle istanze profonde della «moralità della vita universale»⁵⁰.

Alla base di questa maturazione ulteriore della lettura di Machiavelli c'era Giambattista Vico, anch'egli tra gli autori più significativi per il filosofo napoletano, «vero degno successore» del Segretario fiorentino, che aveva «chiarificato e purificato» la nozione machiavelliana di politica, «integrando il suo concetto della politica e della storia, componendo le sue aporie, rasserenando il suo pessimismo»⁵¹. Il filosofo della *Scienza Nuova* aveva intuito – e da questo discendeva la sua importanza per la lettura crociana – che la politica era un «momento dello spirito umano», il «momento del certo», distinto e insieme connesso al «momento del vero, della ragione tutta spiegata, della giustizia e morale, ossia dell'eticità»⁵².

A partire da questo importante perfezionamento della rivoluzione machiavelliana, Croce approdava alla motivazione della forza dell'etica, la quale non poteva essere banalmente schiacciata da quel (fondamentale) lavoro di recupero della dignità della politica. L'etica, infatti, si attuava attraverso la politica e a essa si connetteva, prefigurando un *habitus* intellettuale e civile che la modernità di Machiavelli e di Vico aveva compreso e che sarebbe stato definitivamente assimilato da De Sanctis e da Croce: l'idea, cioè, che se era vero che nessun atto politico aveva senso

⁴⁸ G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 154, 237.

⁴⁹ B. CROCE, *Una questione che forse non si chiuderà mai. La questione del Machiavelli*, cit., p. 3.

⁵⁰ Ivi, p. 6.

⁵¹ B. CROCE, *Machiavelli e Vico. La politica e l'etica*, cit., pp. 253-254.

⁵² *Ibid.*

fuori dalla concretezza della storia, era anche vero che nessuna azione politica, per quanto ben strutturata e congegnata, si poteva spiegare e autorizzare senza il supporto dell'etica e che nessun progetto, istituzionale o civile che fosse, avrebbe potuto adempiere al proprio ruolo senza la copertura e garanzia di una reale volontà etico-politica.

Abstract

This essay focuses on the comparison between Benedetto Croce and Niccolò Machiavelli, starting from Francesco De Sanctis' reading of Machiavelli during the 19th century. Croce studied for a long time Machiavelli's thinking and considered him the father of the modern political philosophy who realized politics as an independent category of mind and the base of the historical process. Through this new kind of approach to politics, Machiavelli's tradition of thinking led to De Sanctis and Croce producing a new way to conceive relationship between politics and ethics that was a node of Croce's philosophical system.

Keywords: Croce, Machiavelli, De Sanctis, Politics.

FULVIO TESSITORE

Tra idealismo e storicismo

Nota iniziale (8 maggio 2013)

Quando il prof. Colonnello mi ha chiesto di partecipare all'iniziativa cosentina volta a celebrare il sessantesimo della morte di Benedetto Croce avevo da poco pubblicato un corposissimo volume (oltre settecento pagine), *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, edito dall'Istituto italiano per gli studi storici, per volere di Alda Croce, alla cui memoria il libro è dedicato (e tengo a precisare che questa mia decisione non ha nulla dell'occasionale o del convenzionale, come, forse, apparirà anche da questa nota). In siffatta condizione non sentivo di mettermi a scrivere, senza un'interna motivazione, altre pagine sul grande filosofo napoletano. Sarei caduto nella ripetizione, nella retorica dello scritto d'occasione. Il che non mi è proprio e, in particolare, non può darsi per un autore che è tra quelli portanti della mia formazione e dell'intero sviluppo della mia ricerca scientifica.

Così ho deciso, con la condivisione del Curatore di questo ennesimo volume collettaneo su Croce, di autorizzare la ripubblicazione di uno dei miei tanti scritti crociani. E la scelta, deliberatamente, è caduta su pagine pubblicate trent'anni fa, ma, in realtà ancor più risalenti, nel senso che già allora riprendevano più vecchie idee e più antichi esercizi letterari, addirittura di oltre un decennio precedente, nel 1983 ripensati e rielaborati. Perché questa vera e propria "riesumazione"? Perché in queste pagine e nei pensieri che esse oggettivizzano sono raccolte le mie idee programmatiche sullo "storicismo di Croce", su "Croce nello storicismo". Oggi (e non da oggi) vedo bene quante cose sono cambiate, ho cambiato nella mia interpretazione di Croce e dello "storicismo" (meglio dello *Historismus*, che vorrei traslitterare, in senso positivo, nell'italiano *Istorismo* – per non ricorrere a metafore del tipo "l'altro storicismo", o, meglio ancora, "lo storicismo altro" – al fine di sottolineare ciò che considero il rigoroso storicismo come filosofia, la filosofia dello storicismo, rispetto a concezioni, diverse o spurie, che hanno trasformato questo grande movimento di pensiero moderno in

una “storia guazzabuglio”, per dirla con una felice espressione crociana). Ho modificato non poco le mie ricostruzioni storiografiche e teoriche in materia. E, tuttavia, le pagine qui riedite restano, almeno per me, importanti. A volerne riassumere il senso, fino a cadere nel riduttivismo, posso dire che esse configurano una lettura diversa dalle due letture della filosofia di Croce, del crocianesimo, che ritengo le più nuove e importanti tra quante si sono raccolte sul filosofo di Napoli. Mi riferisco alle tesi del maggiore studioso di Croce Gennaro Sasso e a quelle del mio maestro Pietro Piovani. Entrambi hanno negato la possibilità di una traduzione storicistica della filosofia di Croce: Sasso per difetto di idealismo, Piovani per eccesso di idealismo. Per Sasso, Croce ha tentato, per tutta la vita, la rigorosa sistemazione idealistica dei suoi pensieri, alla ricerca di una rigorosa connessione tra dialettica degli opposti e nesso dei distinti. Per Piovani la scelta per l’idealismo di matrice hegeliana ha trasformato lo “storicismo assoluto” crociano, proprio perché “assoluto”, in una immanentistica storiolatria neo-metafisica. Io, al contrario, sono convinto che la ricchezza e problematicità della filosofia di Croce, ciò che ne garantisce la cittadinanza nel “nuovo sapere” del Novecento, stia proprio nel suo essere “tra idealismo e storicismo”, quest’ultimo governato dalla costante preoccupazione per il “momento della particolarità”, ch’era un modo come un altro per partecipare alla riforma kantiana della “filosofia” (meglio, kantianamente, del “filosofare”), vedendola, ragionandola come un “sapere positivo”, una di quelle *diltheyane Einzelwissenschaften*, delle quali va trovata la fondazione gnoseologica capace di garantire le funzionali interazioni tra i “saperi positivi”. Che è, se non sbaglio ma ne sono convinto, il grande tema, il livello attuale della ricerca scientifica, quella che, weberianamente, è ontologicamente, convinta di dover essere superata, sempre e perciò è critica, aperta, libera. Ma non voglio ripetere questo complesso discorso tante volte affrontato, in sede propria.

Nel consentire la ripubblicazione di queste pagine devo esprimere un compiacimento che la rilettura mi ha dato, e qui enuncio, in breve, in pochi punti.

1) Ho potuto constatare la fedeltà non piatta e ripetitiva – caratteri, per altro, che non sono della “fedeltà” ma della inutile ripetizione, la quale non è prova di coerenza, bensì, in molti casi, di stupidità – alle mie idee programmatiche, che ho cercato di sviluppare, di verificare

costantemente, correggendole o, addirittura, innovandole radicalmente, perché ho sempre cercato di “lavorare in proprio” nel rispetto dei testi e delle mie stesse idee (per quel che potevano e possono valere).

2) Ho cercato di restare fedele a una scelta di metodo (quello che è un arnese di lavoro, non una espressione della “metodologia”, ossia la più inutile e loquace delle scienze), la quale ha sempre respinto la “storiografia quale riassunto” (come mi piace di dire, dinanzi a tanti esercizi retorici, che aduggiano le cronache del nostro “sapere” filosofico), gli schemi manualistici, la ricerca – e la presunta scoperta – di formule onnirisolutive, degne della filosofia e della storiografia dei gazzettieri, che oggi vanno per la maggiore, complice la sciagurata e mistificatrice utilizzazione della comunicazione di massa, della “cultura” (?) mediatica.

3) Posso confermare la motivazione “etico-politica”, crocianamente intesa, della ricerca storiografica e filosofica, anche della mia ricerca. Che significa saper tenere sempre distinto l’impegno agonistico del pensare, mai confondendo la “politicalità delle idee” – per definizione sempre “aperta”, libera nel senso della responsabilità, convinta dei suoi limiti e della propria criticità – con l’ideologia, che è una delle forme, forse la peggiore, certo la più pericolosa, di “chiusura”, di assolutizzazione e totalismo (per non dire totalitarismo), ossia di teleologismo sempre chiuso e irrispettoso, com’è di ogni “filosofia” o “sapere” fondati sulla giustificazione dei mezzi in vista del fine.

4) Infine, e torno alla dedica del mio libro recente ad Alda Croce, ho piacere di costatare la mia fedeltà all’ultima stagione della Napoli cosmopolitica, alla non perentaria grande cultura di Napoli, oggi, purtroppo, assediata dal deserto, mediatico e non mediatico, dell’incultura e dell’ignoranza, che avanza inquietante e inquieto, investendo una tenace resistenza forse disperata. E, però, a chi ancora crede, non è dato arrendersi, secondo il grande esempio crociano. L’angoscia non è rinuncia, è impegno a continuare, continuare sempre nell’espletamento del proprio compito quotidiano. So bene, per vissuta esperienza, che cosa questa scelta comporta, specie dinanzi alle manifestazioni di ottusa tracotanza, di negazione del rispetto che si deve alla comunità dei Cittadini, ossia della democrazia, fornite, purtroppo, dall’attuale amministrazione della Città, nobilissima e disgraziata, per colpa propria. In questo animo, la ripubblicazione di queste pagine antiche, per me ancora vive, vuole essere un invito ai giovani a non cedere, a respingere il cinismo e la mistificazione, specie di quelli che si presentano camuffati di democrazia e

libertà. Chi così opera merita di essere maledetto, specie da giovani.

Fine della nota

Antonino Bruno ha voluto che, in qualche modo, anche io fossi presente al simposio crociano che egli ha organizzato con l'occasione del trentennale della morte del filosofo. E poiché il suo desiderio è, per ragioni diverse, anche il mio, ho steso queste brevissime osservazioni, le quali in parte derivano da considerazioni già altrove svolte più articolatamente, in parte risentono delle conclusioni cui sono giunti nelle loro ricerche sullo storicismo tedesco Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo (coi quali ho piacere di constatare una autentica comunità di lavoro), in parte potranno essere sviluppate in altre indagini che, *in votis*, ho intenzione di svolgere.

Mi sembra suggestivo partire dal ricordo di una brillante affermazione di Giuseppe Antonio Borgese:

Nel passato cinquantennio del secolo le lettere italiane sono state una monarchia. Il primo sovrano fu Carducci, che sollevò il tono, l'accento della nostra poesia; il secondo fu il Croce. Morti l'uno e l'altro, oggi le lettere italiane sono diventate una repubblica. Vedremo se saranno capaci di rimanerlo.

Dinanzi a questa sottile valutazione dell'esperienza dei primi cinquant'anni del secolo, che conteneva un auspicio, non vale, almeno in questa occasione, interrogarsi sui vantaggi della monarchia o della repubblica e neppure affidarsi alle allettanti quanto, talvolta, sterili sollecitazioni dell'ingegneria costituzionale (in campo culturale, s'intende) e sbizzarrirsi a ipotizzare riforme, grandi o piccole, della proclamata repubblica delle lettere. Lasciato quest'esercizio ai mandarinismi dei "politologi" della cultura, è, anche in ambito culturale, più vantaggioso immergersi nella ricognizione storica e storiografica, rompendo gli schemi *categoriali* e non *epocali* della storia della filosofia, infrangendo una tentazione ricorrente e assai tenace. Del resto, a rifletterci, uno schema categoriale (come tale rifiutando) è sottostante anche all'enunciazione di Borgese, specie nell'identificazione di Carducci quale altro monarca eponimo, accanto a Croce, del mondo italiano delle lettere. L'evocazione di Carducci, infatti, può richiamare le interpretazioni del neo-

idealismo di Croce e di Gentile (l'altro nome che Borgese taceva ma che non può essere taciuto) rivolte a saldare l'esperienza culturale del neo-idealismo italiano, attraverso e oltre la sua polemica antipositivistica, con il mondo del romanticismo e postromanticismo ottocentesco, anche in forza delle sollecitazioni suggerite dagli stessi maestri italiani – Gentile ancor più di Croce –, iquali ricostruivano le origini della filosofia italiana contemporanea invocandone la saldatura con le grandi sistemazioni dell'idealismo tedesco nella ripristinata circolazione della filosofia italiana nella filosofia europea e viceversa (né gli interpreti ai quali mi riferisco hanno smentito questo schema quanto a linea di tendenza).

Voglio dire che, per studiare lo storicismo di Croce e la collocazione di Croce rispetto allo storicismo otto-novecentesco, va affrontato preliminarmente il problema del presunto o reale blocco dottrinale dell'idealismo nell'età romantica, per vedere, con discorso che non riguarda soltanto la vicenda filosofica italiana tra Otto e Novecento, che cosa significa idealismo e che cosa significa romanticismo, talvolta assimilati, con compiaciuta scelta categoriale, nell'identificazione dialettica di finito e infinito. Così che, da una parte, il *proprium* dello storicismo non idealistico dovrebbe consistere nella progressiva liberazione dal romanticismo, persistente e riemergente in quegli storicismi, di Meinecke e di Troeltsch, che, incapaci di seguire fino in fondo la scelta metodologica di Max Weber, tornerebbero a rinserrarsi in una costruzione teologico-metafisica; d'altra parte, si dovrebbe sempre più e sempre meglio riportare Croce a Gentile, lo storicismo idealistico dell'uno all'idealismo rigoroso dell'altro, chiudendo entrambi nel periplo del continente idealistico e storicistico di Hegel, perché la riforma cui entrambi mirarono può riassumersi nell'elisione di quanto nell'hegelismo rischiava di rimanere fuori del quadro della possente logicizzazione e razionalizzazione della storia. Per dirla in breve, una riforma centrata sul problema di quella famosa annotazione del § 6 dell'*Enciclopedia* dove Hegel afferma che

l'esistenza è, in parte, apparizione e solo in parte realtà. Nella vita ordinaria si chiama a casaccio realtà ogni capriccio, l'errore, il male, e ciò che è su questa linea, come pure ogni difettiva e passeggera esistenza. Ma già anche per l'ordinario modo di pensare un'esistenza accidentale non meriterà l'enfatico nome di reale: l'accidentale è un'esistenza che non ha maggior valore di un possibile, che può non esser allo stesso modo che è.

Giacché, persistendo la distinzione, Hegel sarebbe caduto nella “saccenteria del dover essere”, in contraddizione col suo stesso principio della razionalità del reale.

Sia chiaro che non intendo contestare l'hegelismo di fondo della filosofia crociana, qui certamente assai sensibile ai suggerimenti gentiliani, come attesta il laborioso percorso del rapporto e infine dell'identificazione tra storia e filosofia dall'*Estetica* (e prima ancora) alla *Logica* del 1904 e quindi alla definitiva *Logica* del 1909, quando Croce raggiunse (come ha dimostrato convincentemente Sasso nel suo fondamentale *B. Croce. La ricerca della dialettica*) la definizione teorica di ciò che, molto più tardi, avrebbe chiamato lo storicismo assoluto e la raggiunse – aggiungo io – in chiave necessariamente e rigorosamente hegeliana. Però sono convinto, e non da oggi, che proprio attraverso Hegel, proprio attraverso la sempre più intrinseca chiarificazione e assimilazione di Hegel, Croce individuò il nodo che intrecciava i fili del suo pensiero: il contrasto, sempre meno sopito, fra struttura idealistica e istanza storicistica, costrette a convivere problematicamente in sussistenza reciproca perché, per quanto escludentisi e pur richiamantisi, la fine dell'una avrebbe rappresentato inesorabilmente la fine dell'altra a causa dell'impostazione iniziale mai superata e forse mai superanda nel percorso di Croce, progressivamente sempre più disinteressato o, quanto meno, sempre più critico delle esperienze dello *Historismus*, del quale alcuni protagonisti, basti ricordare Humboldt e Dilthey, aveva avvicinato alle origini della sua riflessione sulla storia come arte e come scienza (il tema effettivo della polemica con lui del Weber del saggio su *Roscher und Knies*), ch'era un capitolo determinante della nuova definizione dello statuto della storicità. Va aggiunto che la problematicizzazione della filosofia crociana – cioè il rifiuto della valutazione sistematica, totale, come in fondo viene fatto in maniera analoga, anche se con intenti contrari, dai crociani ortodossi e dagli oppositori di Croce “dittatore” della cultura italiana primo-novecentesca – vale a meglio considerare anche il ruolo politico di Croce rispetto a Gentile e al fascismo, scoprendo il veleno dell'argomento di chi, come Antimo Negri, con intelligente paradossalità, ha sostenuto che l'antifascismo di Croce e il fascismo di Gentile sono sostanzialmente contrastanti con la coerenza più vera dei loro sistemi, dal momento che il primo rappresenterebbe il segno di crisi della fiducia teoretica nella razionalità del tutto e il secondo la manipolazione di questa razionalità da parte di una manifestazione particolare del tutto.

In altre parole, forse più chiare, ritengo che il tempo e il ruolo della filosofia crociana si intendono se si guarda a Croce con preoccupazione rigorosamente storiografica, rompendo, se necessario, il sistema per rompere l'isolamento in cui Croce viene posto così da chi assolutizza la verità del sistema come da chi vuole smontarlo polemicamente. Oggi, al contrario, bisogna mettere in luce tutta la profonda problematicità che è nel pensiero di Croce e lo colloca in fruttuoso contatto con la vita culturale europea del secolo (e voglio qui richiamare il lavoro di Sasso del 1965, *Filosofia e storiografia in B. Croce*, forse più ricco di suggestioni, almeno per me, del pur ricchissimo libro già ricordato). Cioè Croce può essere riportato a Gentile, il suo storicismo ridotto all'idealismo solo a condizione di recidere un profilo della logica crociana, cioè puntando sulla logica degli opposti, di marca hegeliana, in nome dell'identità che questa logica assicura tra realtà e razionalità. Si trascura così effettivamente la logica dei distinti, che importa la distinzione e anche l'opposizione tra realtà e realtà, impedendo (o, per lo meno, tentando di impedire) l'assoluta razionalizzazione della storia. Sia chiaro. Non nego la profonda aporeticità della logica degli opposti e della logica dei distinti (e vanno ricordati, accanto ai lavori di Sasso, quelli di Franchini, dal saggio contenuto in *Esperienza dello storicismo* al libro *Teoria della storia di Croce*); non nego che in Croce sia fortissima, se si vuole determinante, la tendenza (questa sì, schiettamente hegeliana) alla logicizzazione della storia, che riconosce come protagonista il tutto e non la parte, o, al più, le parti in quanto, attraverso la connessione dialettica, si connettono e si realizzano nel tutto. Ma ciò non può far dimenticare l'altro profilo, che sfocia nel vitale dell'ultimo Croce, esplosione di un problema di sempre. Non nego che un profilo dello storicismo assoluto di Croce, per la sua stessa assolutezza, abbia potuto consentire di sostenere la tesi, ormai famosa, di Gramsci giusta la quale «se la storia è storia della libertà – secondo la proposizione di Hegel – la formula è valida per la storia di tutto il genere umano di ogni tempo e di ogni luogo; è libertà anche la storia delle satrapie orientali». E ciò si può sostenere a livello di quei testi crociani che si rinserrano compiaciuti nei movimenti dialettici hegeliani. Ma, ripeto, è pur vero che bisogna tener conto del Croce che allontanava il suo storicismo dall'attualismo; dall'idealismo («una denominazione filosofica da abbandonare») e lo rendeva incompatibile con la componente «romantica» che gli arrivava attraverso Hegel, l'Hegel di Gentile.

Perciò non credo che l'influenza di Croce sulla cultura italiana durante il ventennio possa essere giocata solo in base al rapporto dialettico con Gentile, riducendo il valore etico della metapolitica religione della libertà; né so dimenticare l'eloquente pagina finale dell'aureo libretto di Carlo Morandi sui *Partiti politici nella storia d'Italia*, che è qualcosa di più di una testimonianza pur significativa del magistero crociano su d'una intera generazione ritrovatasi nella battaglia per la democrazia.

La filosofia di Croce ha in sé troppi elementi che la mostrano, quale è, una filosofia che vive la crisi dei modelli tradizionali della ragione, sotto la pressione dell'irrazionalismo, della filosofia della vita, dello storicismo non hegeliano. Piuttosto, d'accordo, per esempio, con Giuseppe Semerari, penso che Croce, anche quando si avvede della staticità fondamentale della filosofia hegeliana, che «sospende al passato la razionalità del futuro» (e lo aveva rilevato anche Francesco De Sanctis), e tenta di liberare il futuro affermando la "storia come azione" accanto alla "storia come pensiero", rifiuta però di compiere il passo decisivo, in quanto mantiene fermo il postulato della filosofia come pura conoscenza, non ammette altro giudizio che il giudizio storico, riducendo a questo anche il giudizio pratico. Insomma mantiene la tradizionale impostazione gnoseologizzante. Ma ciò non significa ritorno al "romanticismo", ovvero pura e semplice prosecuzione di esso, perché in quella stessa cornice Croce infonde i germi derivanti dallo storicismo antihegeliano e posthegeliano.

Il problema diventa a questo punto un grosso problema: quello dell'interpretazione del romanticismo. Che significano razionalità e irrazionalità? Che significano umanesimo romantico e umanesimo storicistico? È possibile ridurre a una sola componente demiurgica classicismo, romanticismo, idealismo, storicismo? Che posto occupa nella storia dello storicismo il nesso razionalità-sviluppo? Quale è il valore ermeneutico della possibilità? Tutte domande che in questa sede appena possono essere poste. Qui per rimanere ai testi di Croce, direi che se c'era una componente idealistica e di romanticismo positivo (si ricordi la distinzione crociana) nello storicismo di Croce questa è l'esaltazione della storia come storia della ragione tutta spiegata che ha accolto e risolto in sé l'astratta ragione illuministica nella sua più verace e completa absolutezza, negando la consistenza dell'irrazionale nella storia. Perché, paradossalmente, è proprio il romanticismo dell'irrazionale (nel senso che ora vedremo) quello capace di rompere l'istanza conservatrice

della filosofia statica.

Per illustrare questa tesi il discorso sarebbe lungo e complicato, perché bisognerebbe stabilire che cosa significa, nelle correnti dello storicismo non hegeliano, irrazionale. E per soddisfare questa chiarificazione bisognerebbe andare a veder che cosa c'è dietro la stessa distinzione tra razionale e irrazionale e se per caso la distinzione non rappresenti una muraglia eretta dal razionalismo per nascondere i suoi limiti, per rifiutare la criticità della ragione kantiana annullata dal razionalismo idealistico. Cioè se, per caso, quando dopo Hegel si è parlato di irrazionale non si sia inteso dire mondo dell'individualità, individualità dell'anima-sostanza, cioè un mondo che non è chiuso al mondo della ragione, ma solo ne rifiuta l'assolutizzazione. Bisognerebbe vedere se, per caso, nella distinzione e contrapposizione non vi sia l'assunzione di una obiettività astratta, di contro all'individualità anch'essa astratta, incapace di aprirsi al mondo dell'altro da sé, la cui condizione è l'oggettivazione come misura dell'individualità concreta. Partendo, infatti, da queste tesi, sulle orme di Meinecke, si può sostenere l'originalità dello storicismo che da Herder, Goethe, Schleiermacher, attraverso Humboldt e Ranke, giunge a Dilthey e si contrappone allo storicismo assoluto, che da Hegel giunge a Croce. In questo storicismo io trovo la risposta al problema dell'umanesimo, oggi.

La storicità dell'individuo non è una proprietà metafisica ma la sua attività, il suo sviluppo reale, nel quale l'unità dell'individualità è assicurata rispetto alla dispersione senza necessità di ricorrere alla totalità assorbente le distinzioni, bensì, sulle orme di Dilthey, dal rapporto di tensione tra significazione e forma. Forma, in quanto la vita tende a un avvenire che è il portato dell'azione, di una continuità fluida di azioni molteplici; significazione che è la concatenazione dell'esperienza vissuta in un centro dalla cui prospettiva ciò che è esterno al soggetto si comporta come se costituisse parte dell'interiorità, nello stesso tempo dando al soggetto la misura della sua specificità, che non è conseguibile senza l'altro, senza l'oggettivazione. Forma, dunque, che condiziona la vita non meno della concatenazione opposta, ma la condiziona non nel senso che la vita senta la limitazione come qualcosa di soltanto esterno, in quanto il limite è il prodotto della necessità interiore. Insomma la necessità della significazione di origine diltheyana (erede della riflessione sul valore fondante del linguaggio rispetto alla ragione in Hamann, in Herder, in

Humboldt, in Schleiermacher), la quale, come si sa, implica il completamento dell'esperienza della propria vita attraverso la comprensione della vita estranea, da intendersi fuori della ristrettezza della soggettività, impedendo così allo storicismo di correre i rischi del solipsismo cui è condannato il soggetto di Nietzsche, che trascura, antistoricisticamente, "l'attività" volta alla creazione a vantaggio della creazione in sé.

Le linee del discorso qui abbozzato possono essere chiarite solo affidandosi a un'ampia, articolata, precisa indagine storiografica e quindi filologica, quale oggi è possibile e già annovera numerose voci monografiche. Farlo oggi, con sguardo globale, è indispensabile al punto cui è giunta la nostra conoscenza dell'idealismo, dell'hegelismo, dello storicismo, delle correnti irrazionalistiche, dopo l'abbandono del noioso *pamphlet* lukácsiano sulla *Distruzione della ragione*, che per qualche anno ha ingombrato le cronache, più che la storia della nostra cultura, impedendo di capire molte cose, non ultimo lo stesso Lukács, che oggi sappiamo nutrito di tanto "irrazionalismo". Per farlo, bisogna sfidare ancora diversi rischi, non solo storiografici. E però non manca chi voglia correrli questi rischi, come non è mancato nella storiografia dello storicismo chi non ha dimenticato una verità di Renan: «Il mezzo per avere ragione nell'avvenire è in certi momenti della storia, sapersi rassegnare a essere *démodé*». Qualcosa che, nella caustica ironia renaniana degna di quella manzoniana, sembra la traduzione di un ben noto proverbio cinese, che è cattivo gusto ripetere.

Abstract

Idealism and Historicism – Croce and Philosophy of Crisis – Croce and the Historicism – Croce and Hegel – Croce and Contemporary Humanism.

Keywords: Croce, Historicism, Crisis, Humanism.

Tra passato e presente

§1. *Lecture di poeti*¹ si conclude con un capitolo “aspro”, duramente polemico contro la letteratura del novecento. Quelle pagine vanno lette come un atto d'accusa, un rifiuto dell'intero sistema delle arti del nuovo secolo. Croce ritiene che i custodi della grande poesia del passato non possano non essere animati da un forte sentimento di “avversione e di dispregio” verso forme, modi e invenzioni di una stagione declinante segnata da artificiosità e da una vuota “volontà del nuovo”. Ma l’“inseguire il nuovo” non è altro che una idea “vile” della poesia, dell'arte e della letteratura, una idea edonistica, materia di piacere «del piacere che si ottunde nella consuetudine e nella sazietà e procura di rieccitarsi con nuovi stimoli, che in quanto tali non richiedono la spontaneità e serietà del genio artistico»². Queste “forme nuove” non sono che fatti provocatori i quali, peraltro, frequentemente sono riemersi nella storia della nostra civiltà, rivolti ad “offendere” quanti sono fedeli alla grande tradizione del passato, le cui costruzioni poetiche, mitiche e simboliche sono radicalmente diverse da certe attuali costruzioni affrettate, accozzo di case inabitabili o addirittura di case inesistenti. Perciò, di fronte all'entusiasmo e al fanatismo che il “nuovo” determina e suscita, appare, secondo Croce, quanto mai legittimo un invito a non smarrire le conoscenze e i valori dell'arte classica, la quale può metterci al riparo dal “torbido e infido romanticismo del nuovo”. Il “nuovo”, dunque.

Che Croce associa alle improvvisazioni estemporanee, a mediocri trucchi compositivi e ai vuoti elenchi di programmi e di scuole. In questo panorama confuso e contraddittorio, opere di pregio vengono accomunate ad opere che non hanno alcun merito. Ne consegue il “disgusto” che gli autentici “amatori” dell'arte e della letteratura provano verso fenomeni culturali assai diffusi nel mondo di oggi. Pertanto, di fronte a situazioni in larga misura negative, è conveniente ritornare alla tradizione e alle sue verità, mediante una rigorosa metodologia critica.

¹ B. CROCE, *Lecture di poeti*, nuova ed., Laterza, Bari 1966.

² Ivi, p. 300.

Infatti «il critico specialista della letteratura contemporanea, se non possiede lo sfondo universale dell'arte del passato, non è in grado di riconoscere quella che è propria del presente è portato ad esagerarne il significato, il valore»³. Ma, al di là della questione relativa al nesso passato-presente, considerata come il fondamento ineludibile e necessario di ogni critica che voglia con rigore metodologico “leggere e sperimentare” i propri oggetti, Croce esprimendo costantemente la propria avversione verso le forme poetiche novecentesche, finisce col non cogliere nella sua complessità il valore di alcune grandi “svolte scandalose” che hanno segnato la modernità, mettendo radicalmente in questione categorie, forme, valori, idee della tradizione.

Si pensi, tra l'altro, alle rivoluzioni che hanno tracciato i sentieri della letteratura europea, o all'opera di autori come Corneille, che ha reinventato la parola stessa della tragedia francese, come Calderòn che ha rifondato su inediti registri espressivi la commedia spagnola, o come Apostolo Zeno...

§2. Grandi rivoluzioni. Linguistiche, formali, tecniche che non possono essere ricondotte, in alcun modo, ad una mera fenomenologia di convenzioni e di artifici o a procedure tese a suscitare meraviglia o ammirazione, ma devono essere considerate come momenti fondamentali della poesia e dell'arte dell'Occidente.

Giova ricordare (e si tratta di una questione teoreticamente rivelatrice) il giudizio sul barocco cui Croce non riconosce alcun carattere artistico né poetico, per cui questo sterminato territorio della cultura europea – egli scrive – «nel suo prodursi in una singola opera come, e ancor più, in quella comunanza di produzione che si chiama la scuola o la moda e che già per sé è un fatto pratico, lo storico della poesia e dell'arte non può considerarlo positivamente ma negativamente, cioè come una negazione o limite di quel che è propriamente arte e poesia. Si dica pure “età barocca” e “arte barocca”; ma non si perda mai la coscienza che, a rigor di termini, quel che è veramente arte non è mai barocco, e quel che è barocco non è arte»⁴. Croce non riesce a gettare una sonda in quel “nuovo” che la poesia barocca diffonde ed inquieta. È il nuovo che vive come “senso dell'infinito”, permea la vita delle arti, dell'architettura, della musica, esplode e dirompe

³ Ivi., p. 304.

⁴ B. CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia. Pensieri, poesia, letteratura, vita morale*, Laterza, Bari 1967, pp. 38 sg.

nelle forme liberissime, polivalenti, ubiquie, metamorfosanti della parola...⁵

È il “nuovo” cui, nei secoli successivi, guarderanno intere generazioni di poeti e di artisti, i quali penetreranno nelle pieghe di un *poiein* costruito nel segno di metafore “apertissime” e sorretto da oscure inquietudini e da una “lucida delirante angoscia”.

§3. L’idea di “nuovo”, che Croce tende ad associare alla poesia artificiosa e letteraria, non può surrettiziamente essere riferita a fatti e ad eventi nei quali ci si trovi a essere immersi, ma “dice”, al contrario, la “particolarità” di un mondo *in fieri*, la sua dimensione antichissima e ulteriore, concreta e immaginaria. “Nuova” è la parola di Alceo, di Saffo, di Pindaro, di Catullo, di Virgilio, di Lucrezio, di Dante di Corneille, di Goethe, di Flaubert, di Mallarmè, di Valéry, di D’Annunzio, di Thomas Mann, di Proust, di Pound, dei futuristi, dei mistici, degli esoterici.

“Nuova” per le sue strutture, per i giochi delle sue invenzioni, per la capacità di inventare forme inedite, per le rotture che ha realizzato. Il “nuovo”, infine, irrompe con forza nella letteratura (e non solo) sin dalla seconda metà dell’ottocento. In primo luogo con la svolta operata dalla linguistica e dalla grande filologia; soprattutto per merito della critica stilistica (si pensi in special modo a Leo Spitzer, che Vossler aveva tentato di situare nell’alveo del pensiero crociano). Siamo di fronte a quella che è stata definita la “nuova rinascenza filologica”, la quale ha reso possibile una svolta radicale dalla tradizionale critica umanistica ad una fenomenologia del testo, rivolta a sondare *longe lateque* l’opera come “prodotto linguistico”.

«Diversa la critica idealistica e crociana in particolare, che da una veloce lettura del testo passava immediatamente ai contenuti e di quelli parlava o disquisiva. Di qui l’aspetto [...] rivoluzionario, di analisi letterarie che partivano invece da un approfondito esame del tessuto prosastico o poetico che costituisce ogni testo, e poi del lessico, del modo in cui le frasi sono coneggnate»⁶. La critica crociana, incapace di portarsi fuori dagli schematismi propri dell’“estetica come linguistica generale”, non mostra alcun interesse verso la lezione che viene dalla linguistica semantica e grammaticale, che non è “falsa”, ma è decisamente “vera”, ed ha “risignificato” su inediti registri ontologici, la nozione stessa di lingua, la quale non è affatto “*adaequatio* a una realtà a lei precedente”. La lingua,

⁵ Cfr. L. ANCESCHI, *L’idea del Barocco*, Nuova Alfa, Bologna 1984, pp.23 e sgg.

⁶ C. SEGRE, *Critica e critici*, Einaudi, Torino 2012, p.7.

insomma, è un movimento libero, in continua trasformazione, che reinventa, nel suo farsi, le proprie modalità, ovvero la vita delle forme. L'avversione verso il "riscatto della lingua" conduce inevitabilmente Croce a riservare scarsa attenzione alle strategie poetico-ermeneutiche, filologiche e stilistiche di larghi territori della critica letteraria novecentesca.

Nessi concreti, funzionali, che Croce riconosce non senza disagio ammettendo – rileva Contini – solo la discendenza di Vossler, «spesso geniale e maieutico ma troppo teologicamente incline a interpretare in modo espressivo fatti non significativi, e dello Spitzer, tanto più stimolante e corretto»⁷.

§4. «La linea del mio pensiero – scrive Croce nell'avvertenza del volume *Poesia popolare e poesia d'arte* – è stata costantemente quella di accogliere i motivi romantici dell'intellettualismo e della passionalità; non soltanto per serbare o per restituire al classico la sua linfa e la sua forza vitale, impedendogli di pervertirsi nel classicistico ed accademico, e non certo per mortificare la poesia condannandola a una sorta di povertà o addirittura d'infantilismo»⁸. Questo passo individua compiutamente l'orizzonte dell'itinerario estetico crociano, che, per un verso, vuole "attualizzare" e conservare i valori "alti" della nostra civiltà letteraria, per un altro verso fa intravedere una radicale, finanche ossessiva, avversione verso il "nuovo", cui viene opposta la «vera poesia nella grande storia letteraria che si innalza al cielo e, nel suo farsi, realizza la conciliazione dei contrari, lo svanire delle passioni, il distacco dalla terrestre aiuola».

È necessario, per Croce, riattraversare i sentieri del "bosco sacro" della tradizione, al fine di riascoltare la parola dei più ispirati poeti, drammi e romanzi della nostra letteratura.

La tradizione, dunque. È proprio in essa – ci si chiede – l'autenticità e la verità della poesia? Dove inizia la tradizione? Cosa vive, cosa muore della tradizione? Non c'è, forse, anche nella tradizione il senso della fine, il declino, la caducità, il dissolversi? Converrebbe, forse, tentare una qualche risposta a queste domande riprendendo un rilievo di Adorno, secondo il quale la poesia «salva il suo contenuto di verità, solo laddove, mantenendo uno stretto rapporto con la tradizione, al tempo stesso la allontana da sé».

⁷ G. CONTINI, *La parte di Benedetto Croce nella cultura italiana*, Einaudi, Torino 1972, p. 54.

⁸ B. CROCE, *Poesia popolare e poesia d'arte. Studi sulla poesia italiana dal tre al cinquecento*, nuova ed., Bibliopolis, Napoli 1991, p. 12.

Pertanto, chi «non vuol tradire la felicità che la tradizione promette ancora in alcune sue immagini, la possibilità sepolta che si nasconde sotto le sue macerie, deve voltare le spalle alla tradizione che abusa di quella possibilità e del significato volgendoli in menzogna. La tradizione può riemergere soltanto in ciò che ad essa spietatamente si nega»⁹.

Il passo adorniano offre una inedita chiave ermeneutica atta a cogliere le ragioni sottese a certe scelte, a certi atteggiamenti polemici di Croce il quale guarda con disagio, con malinconia, talvolta con ingenuità ai molteplici sentieri delle arti del suo tempo. Molte pagine, ancorché appaiano talvolta ingenue e approssimative, rivelano inadeguatezze interpretative e mostrano in maniera inequivocabile quanto Croce non “collaborasse” affatto al fervore creativo dei primi decenni del secolo, negandone addirittura l’esistenza. Alcuni critici, non senza ragione, hanno parlato di atteggiamento “aspro” verso i giovani e offensivo e sprezzante verso i linguaggi che la nuova poesia andava ridisegnando attraverso un inedito rapporto col mondo sociale, con la naturalità stessa del reale.

Croce (e, con lui, larga parte della critica idealistica) interpreta il gusto proprio di *élites* che invocano l’autorità della tradizione, perché non credono nelle infinite “sorprese” che vengono dal mondo della vita e sono conservatrici di paradigmatici valori ideali, perché non hanno la forza di crearli nella realtà; e non riescono a comprendere le direzioni di quella “grande svolta” che sta sconvolgendo dalle fondamenta l’intera nostra cultura umanistico-letteraria.

Talvolta quelli crociani sono atteggiamenti “deboli”, e fanno finanche sorridere, come rilevava Montale a proposito della “obiurgazione dell’ingenuo decadentismo”, che appare del tutto inattuale, soprattutto in una età come la nostra, segnata dal nichilismo e dalla irrazionalità. Atteggiamenti che, spesso, sfociano nel dileggio. Si pensi a tal proposito alla questione del “frammentismo”, che non è una categoria marginale o di secondo rango, ma costituisce un crocevia poetologico fondamentale delle arti e della letteratura del novecento.

§5. Ne *La poesia* Croce osserva che i frammentisti scrivono «di proposito frammenti per mettersi al sicuro di produrre unicamente poesia senza legami o aggiunte estranee; e si può immaginare quali scipitezze da simile

⁹ T. W. ADORNO, *Sulla tradizione*, in ID., *Parva aesthetica. Saggi 1958-1967*, trad. it. E. Franchetti, Feltrinelli, Milano 1979, p. 39.

proposito vengano fuori»¹⁰. Scipitezze. Non proprio, ove si rifletta sulla rottura degli schemi romantici e stilistici che il frammentismo (o impressionismo) ha insinuato nei processi creativi e compositivi della letteratura italiana ed europea. Il frammentismo, indubbiamente non sempre opera attraverso una compiuta e attrezzata tessitura dottrinaria, si muove mediante intuizioni psicologiche e propositi non chiari e distinti; traccia sentieri che in molti casi tendono a dissolversi in atmosfere confuse.

Tuttavia, quel “movimento”, che le giovani generazioni di scrittori, di poeti, accolgono con entusiasmo, esprime un carattere essenziale di un’idea dell’arte, che tende consapevolmente a liberarsi delle azioni totalitarie esercitate dall’estetica neoidealistica e si configura come una sorta di “uscita di sicurezza” in special modo dal pensiero di Croce il quale va conducendo con ostinazione la sua battaglia contro la “morbosa insincerità della nuova letteratura”.

In un breve articolo, *Pregiudiziali su Croce*¹¹, Alfredo Gargiulo, col suo linguaggio semplice e immediato, immune da astratte argomentazioni, sottolineando i limiti di certa critica spesso ingenerosa e pregiudicata, rileva che all’ideale crociano di arte la letteratura novecentesca di qualche valore non avrebbe in alcun modo potuto aderire, «senza rinnegare le proprie intime ragioni e ridursi appunto insincera»¹².

§6. Il saggio “*L’après midi*” di un fauno nel Mallarmé e in Pietro Bembo¹³ mostra in maniera eloquente come Croce, di fronte alle opere di autori del “passato”, abbia un atteggiamento critico assai diverso da quello che ha verso i modelli della letteratura “nuova” (vale a dire quella che copre un arco che va dalla seconda metà dell’ottocento ai primi decenni del novecento). Croce guarda a Bembo con partecipe “simpatia”, mentre giudica con ostinata avversione intellettuale l’opera di Mallarmé.

Bembo narra, nei modi propri della letteratura cinquecentesca, le avventure del fauno e i suoi “scherzi innocenti”, la sua pudicizia, il suo tenersi lontano dalle provocazioni che si offrono ai suoi occhi. Il suo fauno ci si presenta come una figura mitologia, “tutta letteraria”, nei movimenti,

¹⁰ B. CROCE, *La poesia*, Adelphi, Milano 1994, p. 104.

¹¹ A. GARGIULO, *Letteratura italiana del novecento*, Le Monnier, Firenze 1958, pp. 11, 19.

¹² *Ibid.*

¹³ B. CROCE, *Lecture di poeti*, cit., pp. 160-164.

nei gesti, nelle parole. Diverso dal fauno di Mallarmé che ha smarrito il senso delle cose e agisce nel segno di una chiusa sensualità¹⁴.

Mallarmé rimane prigioniero del crudo senso, vi si sprofonda pesantemente, ne vive la tristezza e la bassezza e non è in grado di liberarsene¹⁵. Croce conclude il suo saggio sottolineando gli esiti puramente estetizzanti dell'opera mallarmeana. «Si osservi quell'accenno alle due naiadi abbracciate, "meurtries de la langueur goûtée à ce mal d'être deux", detto che ha dell'ingegnoso e dell'elegante, ma riecheggia ben superficialmente la terribile rappresentazione lucreziana del vano disperato sforzo degli amanti di "abire in corpus corpore toto", e quel non meno disperato "labefacta liquescere"; e si vedrà che cosa sia la pungente rappresentazione della vita del senso in un poeta di grande animo, a petto di quella di un estetizzante, che possiede alcune forme sparse, ma "necit ponere totum"»¹⁶.

In questo giudizio conclusivo e severo è il senso delle intenzioni critiche di Croce lettore delle opere del suo tempo. L'analisi del *Fauno* mallarmeano va situata nella prospettiva critico-ermeneutica più vasta costruita in maniera argomentata in *Poesia e non poesia*¹⁷, dove, tra l'altro, si considera Mallarmé «un ingegno stentato, quasi sterile, quasi impotente: cosa che ammettono persino i suoi ammiratori, presso i quali *impuissance* e *stérilité* sono nel discorrere di lui parole di uso frequente»¹⁸.

Ancorché la sua opera sia segnata dalle fulgurazioni delle immagini e del verso, Mallarmé – sostiene Croce – ha elaborato una teoria dell'arte e della bellezza caratterizzata dall'oscurità e dalla volontà costruttiva e calcolante, dove le parole valgono come suoni e come musica. Ne consegue, infine, un giudizio molto negativo, il giudizio sull'utopia mallarmeana di una poesia radicalmente "nuova", diversa da quella della tradizione, e sorretta da una teoria estetica fatta di concetti sterili, di "illuminazioni" misteriosofiche.

Insomma, di fronte a quanti vedono nell'opera e nel pensiero di Mallarmé l'abbrivo di una "grande rivoluzione" dell'arte e della poesia, Croce afferma che la pratica e la teoria dell'autore di *Igitur* e della sua scuola, appartengono «alla realtà di fatto dello spirito e della società

¹⁴ Cfr. il nostro *Sopralluoghi*, il melangolo, Genova 2005, pp. 47 sgg.

¹⁵ B. CROCE, *Lecture di poeti*, cit., p. 164.

¹⁶ Ivi, p. 326.

¹⁷ B. CROCE, *Poesia e non poesia*, Laterza, Bari 1966.

¹⁸ Ivi, p. 332.

moderna, o della loro patologia, e in questo riguardo debbono essere ben considerate e studiate»¹⁹. Studiate soltanto come momenti che «appartengono alla storia dell'età e dei suoi travagli e delle sue manie ma non alla storia della poesia».

§7. L'avversione al “nuovo” che appare sorretta da una sorta di atteggiamento pregiudiziale è ampiamente diffusa in molte pagine crociane, soprattutto in quelle rivolte a sondare intenzioni, problemi e snodi della letteratura artistica contemporanea. Si pensi, in particolare, al durissimo giudizio sull'ultima stagione estetica e poetica francese- definita antimetodica, dilettantesca, incoerente, generica e aforistica.

Si tratta di una stagione nella quale – secondo Croce – ha trovato molto ascolto e ha suscitato interesse una intera generazione di “poeti decadenti”, i quali, «per appoggiare la propria impoeticità e la poca e frammentaria poesia a una parvenza di dottrina, hanno soddisfatto se stessi e i credenti in loro con le infilate di sentenze» del tipo di quelle elaborate e pronunciate da Valery.

Nondimeno va rilevato che in una realtà come quella francese, talvolta magmatica e contraddittoria, la critica della poesia e delle arti è stata a volte almeno molto fine... Avversione dunque. Estrema, rabbiosa: a Verlaine, Rimbaud, a tutta una schiera di figure eminenti dell'età moderna. Esemplare, in tal senso, il giudizio sulla filosofia di Rilke, il quale rimugina di continuo i problemi della vita e della morte, senza mai riuscire a definire un concetto che «avesse consistenza di concetto». Pertanto, anche nelle pagine più sofferte e drammatiche delle *Elegie Duinesi* non si trova «una osservazione, un pensiero, una sentenza che rischiarì di qualche nuova luce la dottrina dell'arte»²⁰.

Avversione come “presa di distanza” da molte esperienze paradossali, da svolte, da “rivoluzioni”, da scuole, da rotture, dalle sperimentazioni audaci di certi spasmodici sforzi di autori che hanno aperto le strade a tante situazioni deboli e contraddittorie dei tempi nuovi. Distanza da una letteratura caratterizzata dalla presenza onnivora di motivi personali, particolari, autobiografici, passionali e sensuali.

Letteratura malata «e come gli ammalati, i gravemente ammalati, usano volentieri rimedi che, sotto specie di alleviare, aggravano il male, così, lungo il secolo decimonono, e anche ai nostri giorni, si sono seguiti

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ B. CROCE, *Lecture di poeti*, cit., p.187.

molteplici tentativi di restaurare la forma e lo stile, l'impassibilità, la dignità, la serenità dell'arte, la bellezza pura; e queste cose, cercate per sé, davano nuovo indizio e prova della deficienza che si avvertiva e non però si risanava»²¹.

Che fare? Ritornare ai valori della tradizione? Avviare un'autentica *instauratio magna* del sapere nell'età del disincanto? È possibile? In quale prospettiva? Con quali strumenti?

Anche «elementi genuinamente tradizionali – rilevava Adorno – importanti capolavori del passato, degenerano appena la coscienza comincia a venerarli come reliquie, a trasformarli in componenti di una ideologia che si nutre del passato affinché nel presente tutto resti immutato o cambi soltanto per intensificare il suo carattere costrittivo e irrigidito»²².

Abstract

The idea of poetry between past and present. Topics: a) the impact of aesthetics Croce in Italian culture of the twentieth century; b) some aporias in the reflection Croce on transience of life and art; c) the redemption of poetry.

Keywords: Croce, Poetry, Life and Art, Redemption.

²¹ B. CROCE, *Nuovi saggi di estetica*, nuova ed., Bibliopolis, Napoli 1991, p. 123.

²² T. W. ADORNO, *Parva aesthetica*, cit., p.30.

L'“esistenza” nel pensiero di Croce

1. In ricordo di due maestri

Sessant'anni fa circa usciva negli *Atti dell'Accademia Pontaniana* un saggio di Raffaello Franchini dal titolo *L'Esistenza nel pensiero di Croce*, del quale riprendo qui evidentemente il tema con qualche variante di contenuto e di prospettiva teorica. Il testo fu poi rifuso nel volume *Metafisica e Storia* nella prima edizione del 1957 presso l'editore Giannini di Napoli¹. Ritengo molto utile e scientificamente rigoroso il rimando al lavoro franchiniano che di necessità fa da sfondo ad ogni trattazione possibile del rapporto di Croce con i filosofi dell'esistenza, ma non solo. Farò perciò riferimento anche a uno scritto di Carlo Antoni del 1947, che certamente non fu tenuto presente da Franchini nell'analisi ora ricordata intorno al concetto di esistenza in Croce. Ciò perché l'inedito testo di Antoni, scritto in originale in lingua tedesca, apparve in traduzione italiana a cura di Michele Biscione solo agli inizi degli anni Settanta, in appendice al volume *L'esistenzialismo di M. Heidegger*, per i tipi dell'editore Guida di Napoli, con il titolo *L'idea di esistenza in Hegel*².

L'intento principale di Antoni era stato quello di passare al vaglio critico l'opera hegeliana nel suo complesso, ma in particolar modo la dialettica e la filosofia della storia, dal punto di vista di un'idea di esistenza che dal contesto logico-speculativo del filosofo tedesco usciva defraudata quanto al suo valore, o, per meglio dire, quanto al suo “assoluto” valore. L'interprete concludeva che soltanto in Croce, attraverso un serrato confronto con il pensatore dell'idealismo romantico, l'esistenza era stata

¹ Il volume *Metafisica e Storia* ebbe una seconda edizione accresciuta nel 1977 con aggiornamenti su Heidegger e in Appendice brevi scritti heideggeriani, a completamento del quadro. Tra questi la recensione al libro di Carlo Antoni, *L'esistenzialismo di M. Heidegger*, uscita sulla «Rivista di Studi Crociani», nel fascicolo di aprile-giugno del 1972.

² Il libro di C. ANTONI, tratto da un ultimo corso tenuto all'Università di Roma, venne pubblicato postumo per la cura di M. Biscione nel 1972, accolto nella *Collana Biblioteca di saggistica* diretta da G. Arnaldi, G. Giarrizzo, G. Sasso e F. Tessitore.

sottratta all'inconsistenza storica per assumere il compito reale che le spetta in ossequio al suo essere più proprio che consiste nel principio di spontaneità e di verità, di bellezza e di eticità. Soltanto in tal senso si mostra alla radice il significato dell'esistenza che è quello di essere “origine” del nuovo e dunque artefice vichianamente della storia, se ogni volta offre generosamente alla vita un contributo non derivante semplicemente dal passato né determinato da ciò che lo precede, nell'ottica di una spregiudicata consapevolezza del senso della storia in uno con la specificità degli individui che operano in essa.

Val la pena vedere da vicino l'impostazione culturale e filosofica del saggio di Antoni. La notevolissima esperienza che egli ebbe del mondo tedesco, della lingua e della storia della Germania, porta a escludere subito provincialismi di vario tipo nella rimeditazione delle filosofie del Novecento (fenomenologia, neopositivismo, esistenzialismo) a cui si era accostato dapprima con interesse per poi ritrarsene con delusione e fastidio. Mettendo a confronto l'opera hegeliana con le istanze “esistenzialistiche” di un Heidegger e di uno Jaspers, Antoni probabilmente avrebbe fatto sua l'ironica osservazione di Croce, il quale immaginò che ai cultori della filosofia dell'esistenza, sbalorditi per aver essi rinvenuto nella *Fenomenologia dello spirito* la tragedia della coscienza empirica, storicamente “coscienza infelice”, Hegel si rivolgesse dicendo: «Voi non sapevate che io fossi, a luogo giusto, esistenzialista»³. E tuttavia l'idea di esistenza, presente in Hegel come in ogni filosofia che valuti il peso della finitezza e della inessenzialità della vita votata alla morte, risentì infine di quel disegno prestabilito che è il piano della filosofia della storia, risultando non altro che natura separata, inferiore, mera materia empirica dello sviluppo ideale. D'altro canto la “filosofia dell'esistenza”, esplosa nell'Europa tra le due guerre e nell'Italia del secondo dopoguerra, divenendo peraltro la prevalente tonalità emotiva del tempo, rappresentò agli occhi di Antoni il segno di una grandissima confusione spirituale, una vera e propria fuga dalla realtà, una moda, lo stato d'animo corrispondente alla *débâcle* dell'intero Occidente. Aveva conosciuto Heidegger nel '37 in occasione della sua visita a Roma dove, invitato da Gentile, il filosofo tedesco tenne una celebre conferenza su Hölderlin e l'origine della poesia. In una lettera

³ Il saggio di B. CROCE, *L'odierno “rinascimento esistenzialistico” di Hegel* è del '49, ripreso in ID., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* [1951], a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 84-92.

a Croce (del maggio del '51) Antoni raccontò con toni arguti l'evento a cui aveva assistito e al quale aveva collaborato attivamente:

Parecchi anni fa, quando ero assistente a Villa Sciarra, Heidegger capitò a tenervi una conferenza, che era quel primo saggio su Hölderlin, cui tennero dietro tanti altri. Poiché si prevedeva che il pubblico non avrebbe capito niente ebbi l'incarico di compilare un riassunto da distribuire agli ascoltatori. Con mia sorpresa il riassunto riuscì una successione di banalità, tanto che temetti che lo Heidegger si offendesse. Invece, con nuova mia sorpresa, egli ne rimase estremamente soddisfatto. Ma la sorpresa maggiore di tutte fu poi quella che ebbi nel discorrere in seguito con gli ascoltatori, parecchi dei quali non del tutto ignoranti, che in quei quattro luoghi comuni avevano trovato non so quali recondite novità⁴.

Fin troppo impietosa ed estremamente negativa la caratterizzazione del pensatore che pure molto ha inciso nella filosofia del secolo ventesimo e ancora riempie di sé numerose cartelle di scritture non solo accademiche. Lo stesso Antoni gli dedicò infine un intero corso universitario, quello che sarebbe stato l'ultimo da lui tenuto nell'Università di Roma, alla vigilia del 1959, anno della prematura scomparsa. S'impegnò molto con gli studenti perché comprendessero il senso del fosco scenario offerto dall'Europa nell'epoca dei totalitarismi, della crisi della civiltà e di quel tramonto dell'Occidente paventato eppure talvolta auspicato a seguito della rottura con la tradizione. All'autore di *Sein und Zeit* dedicò l'analisi meticolosa del testo-cardine del pensiero novecentesco, ricercando in esso anche le motivazioni più nascoste. Ma è pur vero, come sottolinea correttamente Biscione, che la genesi teoretica di quella capillare lettura dell'opera maggiore di Heidegger stava nel saggio del '47 sull'idea di esistenza in Hegel. Occorre perciò rivederne in breve il contenuto.

In un raffronto allargato tra Hegel, Croce e l'analitica esistenziale di Heidegger (con sporadici riferimenti a temi jaspersiani), Antoni mirava a cogliere nel modo più semplice il principio vitale dell'esistenza, ciò per cui essa diventa reale e concreta fermando ogni volta l'attimo fuggente e offrendo alle genti a venire "materia di canto", per dirla con Omero. Dove e quando l'esistenza offre alla vita generosamente il suo segreto? L'esistenza non è un correre alla morte né si racchiude tra due punti

⁴ B. CROCE, *Carteggio Croce-Antoni*, a cura di M. Musté, Introduzione di G. Sasso, il Mulino, Bologna 1996, p. 127.

estremi come in un segmento lineare inespressivo. Nel tempo in cui si era raggiunto l'anno zero dell'uomo, bisognava allora riafferrare il bandolo dell'assoluto nella piena coscienza del significato logico-spirituale dell'anima individuale. Antoni ripercorreva così la storia della civiltà nostra ch'ebbe come sua stella polare l'idea del carattere sacro dell'anima individuale, concetto nel quale si incontrarono mondo classico e mondo cristiano. L'uomo non è però superiore alla natura ma è anche altro da essa, immortale dunque nella tensione all'infinito, e figlio dell'uomo in quanto fatto a immagine di Dio. La dignità dell'anima individuale in varie forme pensata è stata a lungo il filo conduttore dell'Occidente, prima che l'unità disarmonica di componenti opposte e di stati d'animo contrapposti venisse infranta e con essa la tradizione alta e nobile di una civiltà antichissima. Jaspers, corifeo dell'esistenzialismo, separò il giorno dalla notte senza tener conto delle sfumature di passaggio, come se l'angoscia nell'oscuro silenzio del notturno potesse alternarsi con la luminosità del giorno. Descriveva una serie di stati d'animo che non si discutono come non si discutono i sentimenti e le passioni, mentre l'individuo nella sua generica umanità transitava dalla gioia alla disperazione nello sfogo lirico di chi si sente dimidiato, spezzato, operoso finanche ma in sfida con la morte. E tuttavia, a ben riflettere – commentava Antoni – tolti i toni patetici e l'afflato religioso presente nelle parole jaspersiane come nell'esperienza dolorosa di un Kierkegaard, non è difficile stabilire che anche in quel caso si trattò del concetto hegeliano di esistenza, per quanto paradossale possa apparire il nesso di esistenzialismo e hegelismo. Del pensiero hegeliano Antoni conosceva i segreti e le insidie recondite, per averne con costanza esaminato gli aspetti logici, metafisici, etici e politici. Non esitò pertanto a definire il pensiero hegeliano come una specie di mistica della ragione, la più fiera e forte fede nella forza del concetto, per il quale l'uomo si identifica con il divino stesso. «Già per questo – scriveva Antoni – la dottrina hegeliana dell'esistenza individuale è del tutto negativa»⁵. Priva di effettualità e di verità l'esistenza è destinata nel sistema hegeliano a scomparire, assorbita dal pensiero che aggredisce la natura consumandola nello sviluppo storico della ragione universale. Hegel reagiva così all'esaltazione romantica dell'irrazionale e della vita immediata, che pure ebbe il merito di salvaguardare la vita spirituale dalle trappole della ragione meccanica che tutto atrofizza e inscheletrisce. Avrebbe potuto dar voce

⁵ C. ANTONI, *L'idea di esistenza in Hegel*, in ID., *L'esistenzialismo di M. Heidegger*, cit., p. 267.

anch'egli alla natura, alla carne, al diavolo e al peccato, come a forze irrefrenabili che, una volta liberate dalla metafisica dell'immobile essere, si sarebbero incanalate, senza depauperarsi, nell'alveo rassicurante dell'immanenza pensata per concetti. Ma, a dire di Antoni, Hegel sbagliò proprio sulla logica dialettica applicata alla storia, mutando il divenire in necessità e la vita in contrasti solo apparenti. Non intese la storia nel suo significato più proprio portandosi dietro l'esistenza, la quale, fuori della storia, cade nella inessenzialità e nell'ombra del nulla. Rileggiamo le parole di Antoni:

Ma che cos'è la storia? Se essa è qualcosa, se cioè il reale non è l'immobile essere, ma il divenire, allora storia vuol dire solo questo: che in ognuno dei suoi istanti e momenti vi è qualcosa di nuovo, che può essere in relazione con il passato, ma non è da esso determinato, e che perciò in relazione al passato rappresenta qualche cosa di assolutamente originale. Ciò significa che in ogni punto della storia si rivelano forze creatrici di verità, bellezza, eticità, utilità, forze che sono spontanee, libere, in cui permane un positivo valore⁶.

Non si può parlare allora di astratti valori, di ideali fuori del tempo e della storia, ma solo di valori come esistenza. E invece Hegel ha chiaramente separato il valore come tale dall'esistenza, che resta al di sotto del piano della storia universale, legata al caso e all'irrealtà. Le esistenze individuali si muovono di fatto tra conformismi e regole di appartenenza, tradizioni intoccabili e spirito di servizio. Massa dannata, in un certo senso, pronta a farsi travolgere o dalle passioni o dagli eventi. Hegel fu certo sensibile alla anti-umanistica e luterana sfiducia verso l'uomo, così come gli esistenzialisti hanno dato voce agli individui così intesi, nati dal nulla e in esso ritornanti, nella consapevole certezza dell'inutilità di ogni scopo pur elevatissimo. I cultori del rinascimento esistenzialistico di Hegel hanno avuto dunque ragione: Hegel è stato un esistenzialista *ante litteram* nel senso che ha pensato l'esistenza separata dal valore non intendendo che l'esistenza è valore in quanto forza spontanea e creatrice di verità, bellezza, eticità. Al Croce viene da Antoni attribuito il merito di aver calato l'universale nelle sue forme vive e reali con il sussidio di una logica del pensiero storico, che alla dialettica univa il senso delle distinzioni e l'importanza del vivere come promozione perenne di nuova vita.

⁶ Ivi, pp. 269 sg.

Tra le righe dell'analisi hegeliana compaiono già tutti gli elementi della critica di Antoni al pensiero di Heidegger, e in particolar modo appare netta la ricsuazione del concetto di esistenza che si annidava nella struttura di una ontologia fondamentale, dell'esistenza che nella forma di un *Dasein* diviso tra anonimia e autenticità, deiezione e trascendenza, tempo storico e tempo vissuto, si mostrò per lo più sempre incapace di onorare il principio d'inizio o di inauguralità in cui consiste il suo essere nel mondo. Come a dire: chi nega la storia come luogo di cominciamento e di spontaneità creativa, nega l'esistenza come valore o, per dir meglio, nega l'esistenza che è valore sempre incarnato e storicamente determinato. Con la filosofia dell'esistenza, secondo l'Antoni, era andata tragicamente in crisi nel corso del Novecento la civiltà dell'attività, dell'operosità, della storia che è iniziativa umana e della gioia del fare che è umanamente incremento di nuova vita.

Anche Raffaello Franchini nei primi anni Cinquanta non aveva fatto mancare attenzione critica a quella che icasticamente ebbe a definire “metafisica della crisi”, con riferimento esplicito al significato da lui attribuito ai principali scritti heideggeriani⁷. Non tardò certo ad accorgersi che l'esistenza nel pensiero di Croce non aveva molto in comune con l'esistenza di Heidegger e più in generale degli esistenzialisti. «Ma è opportuno intanto notare subito come per il filosofo [Croce] – scriveva limpidamente Franchini – l'esistenza o l'idea di esistenza non si colleghi mai [...] col vuoto del finito e del generico, ma col pieno della storia, dove si celebra per l'appunto l'infinità dello specifico e del concreto»⁸. E tuttavia occorre intendersi sul concetto di esistenza: essa non è essenza né ha essenza separata pur rinviando innegabilmente all'immediato e all'irrazionale. Se dunque Croce aveva parlato, nella *Logica*, dell'Esistenza come di un “predicato” interno al giudizio storico in quanto giudizio sempre individuale, nella filosofia della pratica si trovò a dover fare fronte al meramente soggettivo, cioè a quel che è semplicemente desiderato, voluto, amato, da cui nasce la stessa vita morale. Vale a dire, si confrontò con il dolore, la morte, la desolazione profonda, e con la forza vitale “cruda e verde” che è la molla segreta della vita tutta nell'unità di spirito e materia, di corpo e anima (Croce non a caso aveva definito in primo luogo

⁷ Esce negli *Atti dell'Accademia Pontaniana* del 1955 il saggio di R. FRANCHINI, *Motivi heideggeriani: la “metafisica della crisi”*, rist. in ID., *Metafisica e Storia*, Giannini, Napoli 1957.

⁸ R. FRANCHINI, *L'Esistenza nel pensiero di Croce*, cit., p. 137.

“crudo e verde” l’esistenzialismo, adottando un’aggettivazione che di lì a poco avrebbe riferito al concetto stesso di “vitalità”⁹). Era passato, per dirla in breve, dall’esistenza come predicato all’esistenza come volontà¹⁰. Parrebbe dunque che l’esistenza nella sua tragica finitezza e con gli annessi patemi d’animo dovesse rientrare infine nel “sistema” crociano come a destabilizzarne l’ordine armonico e la stessa coerenza logica. Fu questo il timore di Antoni, il quale, come si può ora far notare, non accennò mai (neppure nel suo ultimo corso su Heidegger all’Università di Roma) al possibile nesso tra l’esistenza degli esistenzialisti e la “vitalità” dell’ultimo Croce, al cui concetto non dette quasi spazio come si fa per un “cattivo argomento” destinato a svanire nel nulla. Franchini, invece, discusse con vigore teoretico il tema della vitalità (la doppia scoperta dell’Utile, amava dire) in Croce, misurandosi con la lettura che sul rapporto di esistenzialismo e storicismo già nei primi anni Quaranta Enzo Paci aveva proposto allo stesso Croce che se ne mostrò interessato pur respingendone la tesi di fondo¹¹. La *querelle* riguardò il carattere della vitalità, se sia da intendere come materia o soltanto come forma spirituale anch’essa, alla pari delle altre forme dello spirito. Ne scaturiva un problema insolubile in entrambi i casi: la vitalità come materia avrebbe fatto irruzione dall’esterno nel movimento di trasformazione della vita spirituale che è crescita di vita sulla base di nuovi cammini intrapresi; diversamente, la vitalità come categoria avrebbe aggiunto al novero delle forme categoriali una sorta di quinto elemento, analogo ma non dello stesso peso e misura. Paci si arrovellò molto sul dibattito che si era così avviato e nel ’50 rinnovò la sua tesi secondo la quale la vitalità, pur innescando il movimento dialettico, non era da intendere come potenza da portare all’atto, ma forse come il nome altro da dare all’esistenzialità (proprio quella dei filosofi dell’esistenza) in quanto materia grezza della storia. Franchini definì la posizione di Paci «una battaglia tanto istruttiva quanto perduta»¹², chiudendo almeno per suo conto definitivamente la questione. Per mio

⁹ Ivi, p. 145.

¹⁰ Ivi, p. 143.

¹¹ Mi riferisco al saggio di E. PACI, *Il significato storico dell’esistenzialismo* La Lampada, Milano 1941, recensito da Croce sulla «Critica» nell’anno successivo, poi rist. in *Pagine sparse* III, pp. 320 sg. Cfr. inoltre E. PACI, *Esistenzialismo e storicismo*, Mondadori, Milano 1950. Sul rapporto Croce-Paci si veda, tra l’altro, P. COLONNELLO, *Esistenzialismo e storicismo. Croce e Paci a confronto*, in ID., *Esistenza Libertà. Rileggendo Croce*, Armando, Roma 2009, pp. 63-75.

¹² R. FRANCHINI, *L’Esistenza nel pensiero di Croce*, cit., p. 145.

conto, se posso intervenire in una discussione intorno alla quale anche di recente si è tornati a parlare, faccio notare che è sempre bene anche contestualizzare il discorso, come si usa dire, ricordando che negli anni Cinquanta si era appena usciti dal buio di tempi tristissimi vissuti tra terrore ideologico e guerra mondiale. Carlo Antoni aveva scritto molto sulla genesi delle tragedie del Novecento e maturato via via una totale diffidenza, comprensibile benché forse eccessiva, nei confronti degli atteggiamenti di rivolta o di ribellione. Nel carteggio con Croce, per esempio, segnalava al filosofo una sua recensione, uscita sul *Mondo* nel '52, al libro di Camus sull'*Homme révolté*, al quale diceva di aver rimproverato appunto di ignorare la distinzione (crociana) di vitalità ed eticità¹³. Ora è difficile credere che Camus avesse in mente problematiche relative al crocianesimo in quegli anni di grande sconvolgimento morale e dal suo punto di osservazione. Mentre allo scrittore francese (che non definirei “esistenzialista” per più di una ragione) si deve, quasi in perfetto stile antihegeliano, il rifiuto della concezione dell'uomo come “materia grezza” della storia, come l'affidatario di “compiti storici”; ragionamenti questi che avevano allora, e hanno ancor oggi, echi funestissimi, richiamando alla memoria il fatto che se l'esistenza è “materia”, perché forma inferiore da elevare in vista di traguardi extrastorici o comunque superiori alle poche forze di ciascuno, allora si può aprire nuovamente la via alla tirannide, alla sopraffazione dell'uomo sull'uomo, allo sfruttamento in chiave totalitaria e illiberale. Lo stesso Franchini, più giovane di Antoni, aveva vissuto sulla sua pelle il fascismo e la guerra, e perciò risentiva in quegli anni delle conseguenze della storia recente dell'Europa, uscita sconfitta bellicamente e soprattutto moralmente da vicende che nella barbarie erano pienamente incappate. Sarà bene chiarire fino in fondo: l'esistenza in Croce non è affatto identificabile con la vitalità, la quale tuttavia è certamente assai prossima alle istanze esistenzialistiche. *Vitalità ed esistenzialismo* è infatti il titolo di una breve noterella crociana apparsa nel '45 nei *Discorsi di varia filosofia*, alla quale Franchini dedica parte del suo scritto sull'argomento¹⁴. Ciò non toglie però che il principio vitale, di natura schiettamente spirituale, sia la fonte da cui scaturisce il vero e il bene, intesi forse come l'esistere stesso che tra gli opposti poli del positivo e del negativo oscilla anche pericolosamente. Si può allora sostenere che Croce non abbia sentito nella sua filosofia il tormento del dolore, del peccato, della morte, e

¹³ B. CROCE, *Carteggio Croce-Antoni*, cit., p. 151.

¹⁴ B. CROCE, *Discorsi di varia filosofia*, II, Laterza, Bari 1945.

vissuto per conquistare tra i marosi in tempesta ogni tanto un approdo tranquillo, se non altro per riprendere fiato? Se la vitalità è categoria economica, allora essa è categoria spirituale; se, però, è concepita come impulso di un divenire in sviluppo, allora essa è una sorta di magma incandescente che pervade ogni forma della vita e ne costituisce l'energia produttrice. Quel che va escluso, concludeva Croce, è «l'odierno delirare dei due principi di "vita" e "spirito"»¹⁵ tra loro in lotta come in un antiquato dualismo metafisico, l'uno ribelle all'altro come in una sorta di manicheismo rovesciato. Così scriveva Franchini:

Il movimento [dialettico] non è tra gli indeterminati, ma tra gli opposti distinti, cioè tra i positivi che si negano; [...] l'esempio più calzante in proposito è quello della vitalità che si eleva a moralità, dello stimolo a continuamente correggerci e perfezionarci che ci viene dall'insoddisfazione-soddisfazione propria del vitale [...]; un esempio non dissimile ci porge il Vico quando parla degli uomini primitivi che volendo la propria utilità vogliono quella delle famiglie e degli stati e, infine, mercé la Provvidenza, quella del genere umano¹⁶.

Dai due maestri, di cui vorrei non andasse perduta la lezione, ho ricavato un punto di partenza prezioso per il prosiegua dell'indagine che mi accingo a fare: l'esistenza non è *tout court* il vivere che tiene lontana la morte, la mera vita che in definitiva, per dirla con Nietzsche, non è neppure un argomento su cui discettare. L'esistenza è il concetto filosofico che specifica l'umano, il mistero diradabile in cui sta la premessa del bene e della verità, la spontaneità del discorso, dell'azione e dei sentimenti che tutti insieme qualificano il presente e giustificano la narrazione, storiografica o poetica, come una sorta di *pilgrim's progress* attraverso i meandri del passato e del futuro.

2. Vita, esistenza e storia

Il tema centrale su cui fermare ora l'attenzione riguarda i modi, categoriali oppure effettivi, con i quali l'esistenza è stata pensata in alcune filosofie contemporanee. Ci si interroga se sia sufficiente l'analitica a sfondo

¹⁵ Ivi, p. 291.

¹⁶ R. FRANCHINI, *L'Esistenza nel pensiero di Croce*, cit., p. 153.

ontologico e se basti indicare la dimensione storico-temporale del vivere nel mondo per ambire al sostegno teoretico ed etico della riflessione sulla conoscenza storica, la quale richiede di necessità il superamento del rilievo meramente oggettivo di differenti tempi storici.

Abbozzerei il seguente schema: l'esistenza non è *sic et simpliciter* la vita che in ogni modo, a parte le enfattizzazioni vitalistiche di stampo romantico, è nascita/morte in senso biologico-naturalistico. Le cosiddette “filosofie della vita” (del primo Novecento, ad esempio) di conseguenza altro non sono che un pleonasma, in sede teorica, teso a riscattare sul piano ideale e spirituale il punto di partenza naturalistico, e la stessa “vitalità” crociana, come si è avuto modo di osservare, fu concepita come una “spiritualità speciale”. Il concetto di “vita” sul piano filosofico diventa esattamente altro dalla corrente irreversibile che accompagna l'individuo dalla nascita alla morte, nello sforzo di ribaltare puntualmente la situazione: si parla allora del tempo come “durata”, di cultura *versus* natura, del mondo in comune, della sfera intuitiva o della produzione di valori non più allocati nel cielo delle essenze. La vita, è vero, va per molte ragioni difesa ad oltranza, e salvata da tutte le pseudofilosofie che volessero arrogare diritti su di essa (si pensi alla lotta contro i dispositivi di controllo condotta nella riflessione biopolitica del secondo Novecento). L'esistenza, invece, riguarda un altro piano dell'indagine sull'uomo, pur sempre immanente, ma più intimo e radicale, che fa perno sulla volontà stessa di essere presente al mondo attivamente, in prima persona, per affermare un principio di iniziativa e di libertà¹⁷. Per dir meglio: chi parla di esistenza evocando strutture dominanti, poteri forti, misure di efficienza o “compiti storici” indicati dall'alto – fossero pure certe tradizioni o grandi movimenti religiosi del passato – ne tradisce la “proprietà” e ne ostacola l'appropriazione in cui consiste la crescita e l'educazione dei nuovi nati. All'esistenza e alla storia compete infatti quello che vorrei chiamare il “principio di nascita”, il loro

¹⁷ Nel § 10 di *Essere e Tempo* Heidegger rifiutava di riferirsi al *Dasein* con i termini “vita” oppure “uomo”. Per la verità escludeva anche “soggetto”, “persona”, “sostanza” o “cosa”. Ciò perché il vivere non è una semplice-presenza, diceva, né ancora un Esserci. Il *Dasein* non riguardava dunque la biologia, né la psicologia e neppure l'antropologia. Non posso negare che il mio discorso abbia una certa assonanza con le affermazioni heideggeriane, ma spero di segnalare di seguito e perspicuamente la differenza sostanziale di tono e contenuto.

essere “origine” in quanto prima nascita di significati e di mondi¹⁸. Ecco perché l’esistenza in Croce è tutt’uno, come cercherò di mostrare, con il concetto di storia e con il suo storicismo, nell’intreccio complesso di logica del pensiero storico e di etica dell’operosità. Di conseguenza la forma intrusiva e scandalosa del “Vitale” nell’ultimo Croce è parsa a molti oscillare ambiguamente tra il flusso vitalistico e la categoria esistenziale di “trascendenza”¹⁹.

Il confronto con Heidegger va dunque approfondito, pur in tratti brevi ed essenziali. Non è forse vero che Heidegger ha cercato proprio la specificità dell’uomo rispetto agli altri enti? E in cosa l’ha individuata? La risposta è: nell’esistenza, che, in ossequio all’etimologia della parola (*ex-sistere*), è apertura all’esperienza dell’essere, la quale infine si dimostra non già esperienza di libertà ma caduta e ripresa dal gorgo dell’essere deietto, perché il *Dasein* è già da sempre gettato nel mondo²⁰. Si è a lungo voluto equivocare sul significato dei concetti dell’opera maggiore di Heidegger, intravedendo in essi antiche proposte di vago tenore religioso, umanistico o anti-umanistico. Heidegger, invece, attingeva proprio ai suoi tempi e all’immedesimazione/estraneazione che riguarda costitutivamente l’Esserci in un momento storico nel quale bisognava attuare la libertà come scelta-non scelta di possibilità imperative e per dir così all’ordine del giorno della situazione reale. Heidegger selezionava sul finire degli anni Venti del secolo scorso l’“auto-imprigionamento” tranquillizzante della caduta dell’Esserci nella propria nullità, quotidiana e inautentica, da cui ci si può riscattare soltanto attraverso la ricostruzione genetica di legami che ancorano al passato ma nella tensione al futuro. Si trattava di eredità, fedeltà, sorte, destino, popolo di appartenenza. Dire che mancava in ogni modo la categoria della natalità, come ha fatto Hannah Arendt, è tanto scontato quanto drammaticamente vero²¹. Per Heidegger la nascita è un dato di fatto (ontologicamente rafforzato) e la morte un’imminenza che sovrasta l’esistere. Tra i due poli estremi si è liberi per la propria morte

¹⁸ Rinvio al mio saggio dal titolo *Natus sum. Il concetto di “nascita” in filosofia*, in R. VITI CAVALIERE, V. SORGE (a cura di), *Nascita e ri-nascita in filosofia*, La scuola di Pitagora, Napoli 2011, pp. 23-52.

¹⁹ Si veda G. CACCIATORE, *Il concetto di vita in Croce*, in ID., *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 59-92.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo. L’essenza del fondamento*, tr. it. P. Chiodi, UTET, Torino 1969, in particolare il § 38 (rispettivamente: *Verfallen e Geworfenheit*).

²¹ Si veda il capitolo su *La categoria della natalità* nel mio volume *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Guida, Napoli 2005, pp. 103-117.

tramandando una possibilità ereditata e tuttavia scelta. La “storicità” dell’esistenza non lasciava spazio per una fondazione di possibilità della storiografia o di un certo storicismo; questo il motivo, a mio avviso, per il quale l’analitica esistenziale continua ad avere estimatori e cultori, dal momento ch’essa mette definitivamente fuori gioco la questione della storia una volta che la si sia privata della capacità umana di iniziativa e di cominciamento assoluto²². D’altronde ci fu chi, con largo anticipo, e contestualmente al celebre *Discorso di Rettorato*, colse efficacemente i contraccolpi perniciosi della nozione di “*faktisches Leben*” del primissimo Heidegger (estate del 1923²³), là dove si prospettava a seguito della effettività dell’esistenza in un mondo già dato la negazione della contingenza della storia in nome dell’eredità ad essa destinata entro una particolare condizione politica e sociale. Straordinaria poi la presa di posizione di Lévinas circa il rapporto spirito-corpo, nella cui distinzione (non separatezza ontologica, però) sta davvero, a suo avviso, il motivo principale del possibile disancoraggio dalla necessità biologica e dalla mera fattualità delle cose²⁴.

Appare chiaro a tal punto che la differenza tra il concetto di esistenza degli esistenzialisti e quello di filosofi “altri” tra cui Croce non può riguardare tonalità espressive del discorso e del pensiero, nell’un caso disperanti o come si dice inclini al tragico se non proprio al pessimismo, e nell’altro ottimistici se non addirittura trionfalistici. Quel che invece si deve rifiutare è la sfiducia nella “sintesi produttrice” in cui consiste propriamente l’attività spirituale e parimenti la storia delle cose umane. In entrambe, esistenza e storia, l’elemento dirimente è il carattere “costruttivo” di nuove forme di vita, quasi prodigio creativo, forza poetica che dà luogo all’originale e all’inaspettato. In tutte le pagine crociane è sempre presente il senso dell’esistenza come principio di spontaneità e di iniziativa. Croce è stato il filosofo della rottura delle regole, diceva Franchini, il filosofo che ha combattuto le regole che dall’esterno, dall’alto o dal basso, cercano di conculcare nell’esistenza umana la libertà come

²² Circa la non fondabilità della storiografia sull’analisi esistenziale dell’esserci finito, si veda R. KOSELLECK, H.-G. GADAMER, *Ermeneutica e storica*, il melangolo, Genova 1990.

²³ M. HEIDEGGER, *Ontologia. Ermeneutica dell’effettività*, tr. it. E. Mazzarella, Guida, Napoli 1988.

²⁴ Mi riferisco al celebre scritto di E. LÉVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l’Hitlerisme*, del 1934. Un commento interessante al testo è in G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, pp. 167-170.

ideale morale. In estetica, in logica e in etica, Croce ha lavorato per dissipare le regole tradizionali e lo ha fatto in nome della spontaneità dell'arte, del pensare che non sottostà a dogmi, della vita morale che non avrebbe senso se priva di impegno individuale²⁵. In quel grande panegirico della libertà che è il libro sulla *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932) si rappresenta il legame intrinseco tra esistenza e storia: «La concezione della storia – scriveva Croce – come storia della libertà aveva come necessario complemento pratico la libertà stessa come ideale morale»²⁶. La libertà, tolta alle distinzioni epocali tra antichi e moderni e sottratta alle categorizzazioni degli studiosi del pensiero politico, la libertà, dunque, senza aggettivi e determinazioni ma non vuota di senso o di contenuti, è la legge dell'essere e del dover essere, non eterna perché extrastorica, ma lampo di eternità nel tempo attraversato anche da mali e tempeste. “Spiritualità corporificata” e parimenti “corporeità spiritualizzata”, la libertà è un principio di azione non per torbidi apostoli con il culto del dominio materiale su di essa che vorrebbero mettere in sordina l'intima natura dell'esistenza umana; neppure ha dimora alcuna in coloro che si chiudono nella cupa libidine di razza, o nell'idolatria della storia stessa. La libertà è un ideale (non trascendente) che assume veste “religiosa”, in senso laico e non mitologico, perché lungi dall'essere una escogitazione voluta a tavolino, è cosa “nata e non fatta”, mentre raccoglie istanze le più antiche insieme con quella capacità d'inizio da cui tutto può ricevere nuovamente forza trasformatrice²⁷.

Appena l'anno prima della stesura della *Storia d'Europa* Croce tuonava contro l'antistoricismo da lui identificato con la barbarie e l'imbarbarimento del tempo presente. Tenne un celebre discorso a Oxford nel settembre del 1930 dal titolo appunto *Antistoricismo*, nel quale invece identificò il sentimento storico e il sentimento liberale, a spazzar via l'equivoco che il cosiddetto “storicismo” dovesse chiudersi nelle tradizioni e l'antistoricismo inneggiare alle meraviglie del futuro. Già in quel discorso spicca l’“ultima religione”, la più alta, la più salda riguardante il

²⁵ Cfr. R. FRANCHINI, *Intervista su Croce*, a cura di A. Fratta, SEN, Napoli 1978.

²⁶ Cfr. B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo diciannovesimo* [1932], Laterza, Bari 1972 (ora edizione Adelphi, Milano 1991, a cura di G. Galasso), capitolo primo: *La religione della libertà*. Per questo tema rinvio a G. COTRONEO, *Una teoria filosofica della libertà*, Introduzione a B. CROCE, *La religione della libertà. Antologia degli scritti politici*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

²⁷ Ivi, p. 20.

principio della libertà generatrice, non generata, senza presupposti che possano tenerne a bada l'impulso produttivo.

L'antistoricismo odierno, dunque, par che sia non già un rovescio e un simbolo negativo di nuova sanità, ma impoverimento mentale, debolezza morale, eretismo, disperazione, nevrosi, e, insomma, un'infermità, da superare con la pazienza e con la costanza, come tutte le infermità²⁸.

Di lì a qualche anno, nella *Storia come pensiero e come azione*, lo storicismo trova la sua definizione migliore, certo meno esposta a fraintendimenti di quanto lo sia stata la formula di “storicismo assoluto”. Si legga l'*incipit* del capitoletto su *Storicismo e umanismo*:

Storicismo è creare la propria azione, il proprio pensiero, la propria poesia, muovendo dalla coscienza presente del passato; *cultura storica* è l'acquistato abito o virtù di così pensare e fare; *educazione storica*, la formazione di questo abito²⁹.

L'umanismo, a cui Croce rimandava nel titolo, è certo un precipitato della tradizione greco-latina passata al vaglio storico-critico dell'epoca umanistica e rinascimentale, ma è venuto ad incarnarsi nello storicismo che è affrancamento dalla trascendenza, affermazione della vita morale, politica ed economica, risalto alla poesia e alla passione, ringiovanimento del mondo intellettuale e filosofico. Nella piena maturità raggiunta nel libro del '38 Croce tornava ad insistere, come si sottolinea nell'*Avvertenza*, sul rapporto tra storiografia e azione pratica, fuori di un'astratta connessione di teoria e prassi. Vale a dire che l'atto teoretico del giudizio storico, sempre radicato nei fatti e nella loro storia, nasce ogni volta dal profondo dell'esistenza individuale che vuole comprendere e agire risolutamente. Croce ebbe il senso – diceva – di esserci come affacciato al laborioso “regno delle Madri”³⁰. E nelle considerazioni finali, aggiunte nella seconda edizione del libro, la filosofia come metodologia della storia, a cui Croce

²⁸ B. CROCE, *Antistoricismo*, in ID., *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1963, pp. 251-264, dove si stigmatizzava “l'odierno antistoricismo” «tutto sfrenatezza di egoismo o durezza di comando, e par che celebri un'orgia o un culto satanico».

²⁹ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* [1938], Laterza, Bari 1966, p. 286 (edizione nazionale a cura di M. Conforti, con una Nota di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2002).

³⁰ Ivi, p. 6.

era pervenuto anni addietro, acquista chiarezza e limpidezza impreviste. Il conoscere storico che è un fare teoretico, una volta persi i connotati di scuola tra empirismo e misticismo, naturalismo e intuizionismo, metodi ed epistemologie di settore disciplinare, rivela infine l'aspetto classico della contemplazione attiva di chi giudica distinguendo e distingue affermando/negando. L'atto del giudicare nel mondo si genera dall'intimo di ciascun uomo che pure è sempre formazione storica, come si trattasse di una "eduazione dal profondo", un moto teso a chiarificare e sbrogliare il nodo dei ricordi che si atteggiano a progetti e impegni concreti³¹.

Che ne è dunque dell'esistenza singola, del profilo biografico, dell'individuo empirico con il suo temperamento e carattere, con la sua peculiarissima storia che segna sin dall'inizio il suo essere nel mondo, strutturandone passioni e preferenze? Croce ne aveva lungamente trattato nella *Filosofia della pratica* (1908) a proposito degli abiti volitivi che appunto appartengono all'esistenza particolare. «La loro importanza è grande – scriveva – perché compongono l'ossatura del corpo della realtà»³². E in essi si fonda l'individualità come concetto empirico. Veniva così descritto un essere nel mondo che acquisisce abiti determinati, di cui si potrà disfare ma lentamente e mai del tutto, che costituiscono sin dalla nascita disposizioni e tendenze ben radicate, quasi una stoffa o materia che darà valore alla virtù e al bene, in quanto "fatti" che non possono essere elusi o trascurati, in significativa sintonia con l'esistenza ontologicamente effettiva degli "esistenzialisti". Individuo e situazione sono tutt'uno. E ancora: l'individuo è la situazione storica del suo tempo e l'insieme degli abiti che per suo effetto si sono prodotti. E ognuno si sente come chiamato a vivere per come è nato, a seguire una sorta di intima "vocazione" all'essere sé stesso. Ma perché ciò accada occorre coltivare l'universale³³.

Individui sempre sopraffatti dalle vicende più grandi di loro e più imperiose in ogni senso, gli esistenti o viventi umani fanno la storia secondo oscuri intrecci che definiamo "provvidenza" e attraverso l'attiva collaborazione all'universale, il quale non è l'immobile essere ma il progressivo diventare realtà di potenze inaugurali e innovative.

³¹ Ivi, p. 299.

³² B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economia ed Etica* [1908], a cura di M. Tarantino, con una Nota di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, vol. I, pp. 165 (*Gli abiti volitivi e l'individualità*, pp. 164-174).

³³ Ivi, p. 171.

L'alto valore di questo concetto [provvidenza] sta nel cangiare l'umanismo da astratto in concreto, da monadistico in idealistico, da grettamente umano in cosmico, da umanismo disumano, com'è quello dell'uomo chiuso e contrapposto verso l'uomo, in umanismo veramente umano, che è l'umanità comune agli uomini, anzi all'universo tutto, che tutto, nelle sue più riposte fibre, è umanità, cioè spiritualità³⁴.

Ma gli individui, esistenze reali e concrete, che gioiscono e soffrono, pensano e agiscono, sarebbero, fuori della storia, soltanto ombre del nulla, così come la storia senza nuove nascite e nuovi cominciamenti sarebbe monotona ripetizione dell'uguale, anzi per la verità non sarebbe affatto. In Croce, in conclusione, la vitalità ebbe i caratteri categoriali (la quarta categoria di cui mi son fatto patrocinatore, egli diceva) della nuda vita tra regole dell'economia e della politica e la fatticità dell'esistenza scossa da passioni e desideri. Ma lo spirito, che è “altro” dalla natura, è ciò che ciascuno può diventare nella proiezione del domani. Croce riuscì a tradurre, in virtù del suo peculiare concetto di “esistenza”, il determinismo in spontaneità, la genesi in origine, la mera derivazione dal passato in feconda capacità d'inizio.

Abstract

The existence in Croce is not simply the life that extends from birth to death, because it is rooted in the special spirituality of “vitality” raw and green. The existence in Croce has nothing to do with “facticity” of being thrown into the world for the sole purpose of having to die, of Heidegger's memory. Between past and future happens every time, in the historical judgment, the birth of the new. In this sense, Croce was able to translate the determinism in spontaneity, the genesis in origin, the mere derivation from the past in fruitful capacity of beginning.

Keywords: Croce, Heidegger, Existence, Facticity.

³⁴ Celebre questo passo, in B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia* [1917], a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1989, p. 109.

Bollettino Filosofico è indicizzata in:
The Philosopher's Index
Google Scholar
Google Libri
ROAD
Jurn
EZB - Elektronische Zeitschriftenbibliothek

Pubblicata nel mese di dicembre del 2013

www.bollettinofilosofico.unina.it

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double peer review